T.C. KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI
KÜTÜPHANELER VE YAYIMLAR GENEL MÜDÜRLÜĞÜ

MÂTÜRÎDÎ'NİN DÜŞÜNCE DÜNYASI

EDİTÖR
ŞABAN ALİ DÜZGÜN

BİLİMİN VE FELSEFENİN
DOĞULU ÖNCÜLERİ DİZİSİ

© T.C. KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI

KÜTÜPHANELER VE YAYIMLAR GENEL MÜDÜRLÜĞÜ

3322

BİLİMİN VE FELSEFENİN DOĞULU ÖNCÜLERİ DİZİSİ

3

ISBN: 978-975-17-4107-3

www.kulturturizm.gov.tr

e-posta: yaphaz@kulturturizm.gov.tr

Editör

Şaban Ali DÜZGÜN

Üçüncü Baskı

Baskı: Kuban Matbaacılık Yayıncılık

Tel: 0312 395 20 70 Fax: 0312 395 37 23

kuban@kubanmatbaa.com

Basım Yeri ve Tarihi: Ankara, 2018

Baskı Adedi: 1.500

Birinci Baskı: Ankara, 2011

İkinci Baskı: Ankara, 2014

Matûrîdî'nin düşünce dünyası / editör : Şaban Ali Düzgün. -- 3. bs. --
Ankara : Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018.
534 s. : 21 cm. -- -- (Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü ; 3322. Bilim ve Felsefenin Doğulu Öncüleri dizisi ; 3)
ISBN : 978-975-17-4107-3
Dizin vardır.
1. EBÛ MANSUR MUHAMMED B. MUHAMMED EL-MÂTURÎDÎ (ö. 944).
2. MÂTURÎDÎLİK. 3. İSLAM DİNİ - FELSEFES – BİLİM – SERİLER.
1. Düzgün, Şaban Ali, ed.
297.4013

ÖN SÖZ

İmam Mâtürîdî, kendinden sonrakilerin *aklı karışıklıklara rehber (imâmu'l-hüdâ)* olarak tanımladıkları bir bilgindir. Bu tanımlama bile bu değerli bilginin, düşünce ve eylemde kontrolsüzlüğün çok büyük kaoslara sebep olabildiği 'din' alanında ne kadar büyük bir hizmette bulunduğuna işaret etmektedir. Mâtürîdî, farklı kimlikler altında bölünüp parçalananlara orta yol öneren; hem düşünce hem de eylemde aşırı uçlarda dolaşanları itidale davet eden bir düşünür olarak öne çıkmıştır.

İmam Mâtürîdî İslam'ın ebedî değerlerini kendi yerel kültür kodlarıyla harmanlayarak İslam'ın göç ettiği coğrafyaların taleplerini de karşılayacak evrensel bir kuşatıcılığa sahip olduğunu göstermiştir. Bu tarihsel gerçek, İslam dininin ebedî/sabit formlarının farklı kültür ortamlarını nasıl değiştirip dönüştürdüğünü ve ulaştığı halklara nasıl yeni bir ruh aşıladığını göstermesi açısından dikkate değerdir. Bu tarihsel gerçek, bugün farklı kültür coğrafyalarında azınlık olarak yaşayan Müslümanlara da mesajlar vermektedir.

İmam Mâtürîdî, insanı özgür, güç sahibi ve sorumlu bir varlık olarak tanımlayan düşüncenin kurucu isimlerinin başında yer almaktadır. İnsanın inkâr etmeyi bile seçecek kadar özgür, günahların en büyüklerini işleyebilecek kadar kudretli kılınmış olması hiç tartışmasız beraberinde bunları dengeleyecek bir hikmet ve erdem arayışını gerekli kılmıştır. Onun için de İmam Mâtürîdî'yi bütün ayet yorumlarında hikmeti ve erdemi öne çıkaran bir bilgin olarak görmekteyiz.

Öte yandan, büyük güçlerle donatılan insanların bu güçlerini çatışmaya değil de işbirliğine yönlendirmesinin yollarını arayan Mâtürîdî İslam'ı her zaman *orta yol* olarak tanımlamış ve aşırılıkların insanların iç enerjilerini tüketen fitne süreçlerini tetiklediğini ifade etmiştir. Mütefekkirimiz, Mümtehine suresinin 5. ayetini yorumlarken, müminlerin 'inkâr edenler için bile fitne olmama' temennilerine dikkat çekmektedir. İnkâr edenler için bile fitne olmamayı Allah'tan dileyen müminlerin birbirleri için birer fitneye dönüştüklerini gözlemlediğimiz günümüzde, bu ayetin verdiği mesaja her zamankinden daha fazla ihtiyaç duyduğumuz ortadadır.

İslam düşünce geleneğini; hak/hakikat, hikmet, özgür irade, sorumluluğu gerektiren güç gibi kavramlar üzerinden inşa eden Mâtürîdî'nin bugün izini süren milyonlarca takipçisinin olması, bilginimizin etkisini göstermektedir. Bu etkinin daha geniş kitlelere ulaşmasında Kültür ve Turizm Bakanlığı olarak her türlü desteği vermemiz bizim sorumluluğumuzdur.

Bu vesileyle, bu büyük bilginin görüşlerinin insanımıza ulaşmasını sağlayan, başta eserin editörü olmak üzere emeği geçen bütün hocalarımıza içten teşekkür ediyor, eserin kültür dünyamıza hayırlı olmasını Allah'tan temenni ediyorum.

Mehmet Nuri Ersoy
Kültür ve Turizm Bakanı

SUNUŞ

Elinizdeki çalışma, dinî tartışmaların yoğun olarak yaşandığı hicri 4. asrın en önemli ismi, Ehl-i Sünnet Kelamı'nın kurucusu İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'yi ele almaktadır. 4. asır, bir diğer büyük isim Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin de asrıdır. Bu durumda, sistemci iki büyük kelamcının yetişmesine imkân veren, verimli bir yüzyıldan bahsediyoruz demektir. Bu verimlilik, her bir merkezde yüzlerce medresenin yoğun bir eğitim faaliyeti içinde bulunduğu bir ortam tarafından yaratılmıştır. "İnsan, çevresinin çocuğudur" sözü, tam da bu yüzyıla uymaktadır.

Çalışmamız, büyük âlim Mâtürîdî'nin ağırlıklı olarak *Te'vîlâtu'l-Kur'an* adlı Kur'an yorumundan yer yer de *Kitâbu't-tevhîd* adlı eserinden yapılan tematik seçkiden oluşmaktadır. Seçilen temalar, 17 ciltten oluşan *Te'vîlât* baştan sona taranarak tespit edilmiştir. Uluhiyet, nübüvvet, ölümden sonra yaşam (me'âd) gibi klasikleşmiş temalara ek olarak yeni kavramsallaştırmalara gidilmiştir. Tarih ve toplum yasaları, dinde birlik dinî gelenekte (şeriat) çokluk, insan, teolojik antropoloji, din, siyaset kültürü ve yönetim erki (mülk/devlet) gibi temalar bunlardandır.

Düşünce tarihinde zaman zaman ihmale uğrayan Mâtürîdî'nin, son yıllarda sevindirici bir şekilde, hem yurt dışında hem de ülkemizde araştırmalara konu edildiğini görmekteyiz. Bu çabanın, düşünce dünyamızın uğradığı hızlı değişime ayak uydurabilecek bir dinî söylemin klasik İslam düşüncesinde köklerini bulduğunu göstermek arzusundan kaynaklandığını söylemek mümkündür. Dinî çoğulculuk; din ve laiklik; din-siyaset ve din-devlet ilişkisi gibi konuları yeni bir çerçevede tanımlama

ümidi, araştırmacıları Mâtürîdî'nin eserlerine götürmüştür. Üstelik Mâtürîdî isminin otoritesinin, bulunacak çözümün geniş bir zeminde kabul görmesini sağlayabileceğine ilişkin beklenti, Mâtürîdî'ye olan ilgiyi haklı olarak artırmıştır. Bu pragmatik amacın dışında, âlimimizin *Kitabu't-tevhîd* ve *Te'vîlâtü'l-Kur'an* adlı eserleri içerik olarak olağanüstü bir din felsefesi, kelam ve fıkıh usulü yoğunluğuna sahiptir. *Te'vîlât*'ın, analitik bir zihinle kaleme alınan Semerkandî şerhiyle birlikte oluşturdukları külliyat, bu eserlere başvuranları eli boş çevirmeyecek bir kaynak özelliğindedir. Bu çerçevede *Te'vîlât*'ı el yazması hâlinden kurtarıp tahkik edilmesine öncülük eden İmam Ebû Hanîfe ve İmam Mâtürîdî Araştırma Vakfı'nın değerli yöneticilerinden Ahmet Vanlıoğlu ve Masum Vanlıoğlu'na; değerli hocamız Prof. Dr. Bekir Topaloğlu'na ve tahkik heyetine şükran borçluyuz.

Ciltleri bulan bu çalışmaların bir örneğini sergilemeye çalıştığımız tematik okumalarla okuyucuyla buluşturulması, bu âlimlere karşı vefa borcu olarak görülmelidir. Bu çalışmanın, bu tür (sis)tematik araştırmaların önünü açması ve dinî düşünce dünyamıza katkıda bulunmasını canıgönülden temenni ediyorum. *Te'vîlât*'ın taranmasındaki yardımlarından dolayı değerli meslektaşlarım Prof. Dr. Muammer Esen ve Yrd. Doç. Dr. İbrahim Aslan'a müteşekkirim. Çalışmaya katkıda bulunan bölüm yazarı hocalarımıza da minnetimi ifade etmek isterim.

Şaban Ali Düzgün
Editör

İÇİNDEKİLER

Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdî
Şaban Ali Düzgün 13

Mâtürîdî'nin Kur'an Yorum Yöntemi
Şaban Ali Düzgün 30

Mâtürîdî'nin Uluhiyet Tasavvuru
İbrahim Aslan 50

Peygamberlik (Nübüvvet) ve Peygamberler
Muammer Esen 91

Hz. Muhammed
Mehmet Özdemir 108

Mâtürîdî'nin Kur'an Tasavvuru
Mehmet Akif Koç 156

Mâtürîdî'nin Akıl ve Vahiy Algısı
Hülya Alper 172

Mâtürîdî ve Mantık Literatürü
İbrahim Çapak, Harun Kuşlu 198

Bir Fakih Olarak İmam Mâtürîdî
Ahmet Ünsal 223

İnsan: Teolojik Antropoloji
M. Sait Kavşut 236

Tarih ve Toplum Yasaları
Rıza Korkmazgöz 298

Toplumsal Yaşam İlkeleri
Hüseyin Atay 343

Mâtürîdî'de Din, Siyaset Kültürü ve Yönetim Erki (Mülk/Devlet)
Şaban Ali Düzgün 375

Mâtürîdî'ye Göre Dinde Birlik Dinî Gelenekte (Şeriat) Çokluk
Hanifi Özcan 398

Mâtüridî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı
Metin Özdemir 409

İmam Mâtürîdî'nin Gnostik Akımlarla Mücadelesi
Hilmi Demir 458

Ölüm ve Sonrası
Yunus Cengiz 484

Dizin 532

Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdî

ŞABAN ALİ DÜZGÜN*

Kur'an'ın Mekke'de indiği, Mısır'da okunduğu, İstanbul'da yazıldığı ve Maveraünnehir bölgesinde,[1] özelde de Semerkant'ta anlaşıldığı söylenir. Bütün dinler gibi İslam da, medeniyetini doğduğu değil göç ettiği topraklarda kurdu. Şam, Endülüs, Bağdat, İstanbul ve Semerkant İslamın medeniyet başkentleridir. Farklı merkezlerin varlığıyla birlikte, İslam düşüncesi adına üretilen eserlerin çok büyük bir kısmı Maveraünnehir ve daha özelde de Semerkant'ta yazılmıştır. Hicaz bölgesinde ve Bağdat merkezli Batı İslam dünyasındaki siyasi tartışmaların uzağında, Semerkant bölgesi, kendi aydınlık ortamında yeni bir retorik yaratmıştır.

Bu bölge, İslam düşüncesinin en büyük usulcülerini, kelamcılarını, fakihlerini, muhaddislerini, müfessirlerini ve filozoflarını yetiştirmiştir. Bir şehirde yüzlerce medresenin eğitim verdiğini dikkate aldığımızda, buranın Kur'an'ı en iyi anlayan bölge olarak gösterilmesinde şaşılacak bir şey olmadığı anlaşılır. Mesela, Yâkut el-Hamevî, Merv kentindeki kitaplardan ve kütüphanelerden bahsederken büyük şaşkınlık içindedir. 12 ayrı kütüphanenin her birinde bulunan Arapça, Farsça, Yunanca ve Süryanice 12.000 cilt kitaptan bahsetmekte ve bu kitapların kendisi için ev, eş, çocuk gibi bütün bağlılıkları unutturacak bir cazibeye sahip olduğunu aktarmaktadır. Hamevî, bu bölgede dönemin Ruha (Urfa) ve Cund-i Şapur Okulu'na

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1 Maveraünnehir, Semerkant, Buhara, Taşkent, Merv, Tirmiz, Fargana ve Nesef gibi şehirlerden oluşan bölgeyi tanımlamaktadır.

ek olarak, felsefi tartışmaların yapıldığı ve özellikle Hristiyanlara, Düalistlere (Seneviyye) ve Zerdüştlere karşı reddiyelere odaklanan Merv Okulu'ndan bahsetmektedir.[2] Semerkant bölgesiyle ilgili bilgi veren 10. asır İslam coğrafyacılarından İranlı âlim el-İstahrî Semerkant'ı ve halkını öve öve bitirememektedir.[3] Aynı şekilde, İstahrî'nin eserindeki bölge haritalarının kaynağı olan İbn Havkal[4] ve Makdisî,[5] Mâtürîdî'nin yaşamış olduğu hicri 4. asrın dinî, kültürel ve siyasi hayatının canlılığını ve cazibesini bütün ayrıntılarıyla anlatmaktadırlar. Bu döneme canlılığını kazandıran en önemli özelliklerden biri Mutezile, Kerramiye, Şia ve Hariciler gibi Müslüman gruplar arasındaki keskin tartışmaların yoğunluğuydu. Makdisî, bölgede sultanın organize ettiği akşam tartışma meclislerinin varlığını haber vermekte ve Şafiiler ve Hanefiler arasındaki keskin rekabetin ve yine Şia ile Kerramiye arasındaki itikadi tartışmaların bu meclislerde yapıldığını anlatmaktadır.[6] Makdisî aynı zamanda bölgede Mücessime, Karâmita ve Rafizilerin varlığından bahsetmektedir.

Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde bölgeye Sünniliği destekleyen Samaniler hâkimdi. Bu hanedanlığın yarattığı hoşgörü ortamı, İslam düşüncesinin sonraki gelişim tarihine yön veren tarihsel bir belirleyiciliğe sahip olmuştur. Bir taraftan bu bölgenin düşünce üretimi için en verimli ortamı sunması, diğer taraftan İslam dünyasının başka bölgelerinde siyasi kavgaların dini sonuçlara bağlanarak, âlimlere büyük baskıların yapılmış olması, başka bölgelerden buraya bir beyin göçü yaşanmasını sağlamıştır. Bu bölgenin dışındaki İslam coğrafyası, bölgenin kültürel ve dinî olarak canlılığa kavuşmasını ve İslam düşüncesinin ana damarlarından birine dönüşmesini tetikleyen birçok siyasi olay yaşamıştı. Mesela, Abbasi halifesi Mütevekkil'in Kur'an'ın yaratılmışlığı meselesi etrafında yaratılan mihne (engizisyon) olayını resmî olarak bitirip Mutezile'yi hicri 234

2 Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân,* Leipzig, 1873, c. 5, s. 112 (Merv maddesi).
3 Ebu İshak İbrahim b. Muhammed İstahrî, *el-Mesâlik ve'l-memalik,* Leiden, 1906, s. 393.
4 İbn Havkal, *Suretü'l-'arz*, Leiden, 1906, s. 345.
5 Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-ekâlîm*, Leiden 1906, s. 323.
6 Makdisî, *age*, s. 323; İbn Havkal, *age*, s. 242.

itibarıyla devletin önemli merkezlerinden uzaklaştırmasıyla, Mutezile kendine gidecek yer aramış ve bu bölgeyi tercih etmişti. Samanilerin daha önce bazı müritlerini himaye ettiği Hallâc-ı Mansûr'un öldürülmesinden (ö. 309/922) sonra mutasavvıflar, daha güvenli bir yer arayışına girdiklerinde, yine bu bölgeyi seçmişlerdi. Aynı şekilde, Büveyhîler'in hâkimiyetine geçen Bağdat (945 m.) Şii bir merkez kimliği kazanmaya başlayınca, alternatif bir ilim merkezi arayışına girilmiş, bu arayış da Semerkant'ı öne çıkarmıştır. Müslümanların İran ve Irak coğrafyasını fethinden önce bölge idarelerince büyük baskı gören Maniheistler, İslam fetihleriyle rahat bir nefes almış ve Irak valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî (ö. 124 h./741 m.) tarafından himaye edilmişlerdi. Maniheist doktrin ilerleyen zamanda İslam toplumları için bir tehdit olarak algılandı ve zındıklıkla suçlandı. Örneğin Câhız, Maniheizm gibi pasif ahlak görüşünü öngören doktrinlerin insanları ve toplumları zayıflatarak çöküşe sürüklediğini iddia etmektedir.[7] İslam coğrafyasında, özellikle de azınlıkta oldukları Bağdat civarında büyük bir dirençle karşılaşan ve haksızlığa uğrayan ve *zındık* olarak adlandıran Mani taraftarları, daha müsamahakâr bir ortam olan Maveraünnehir bölgesine göç etmiş ve Maniciliğin bir devlet dini hâline geldiği Uygur ülkesinde büyük etkinlik göstermişlerdir.[8] Dolayısıyla Bağdat'ın aksine Semerkant bölgesi, bilinen dinlerin yanında gnostik düşünceyi reddeden yahut onlarla mücadele eden bir diyalektik geliştirmek durumunda kalmıştır. Sağlanan güven ve özgürlük ortamı, yaşadıkları bölgelerde sorunlarla karşılaşan bilim adamlarını bura-

7 Câhız, *Kitâbu'l- hayevân*, tahk. Abdusselâm Muhammed Hârun, Mısır 1965-1969, c. V, 428.

8 Türkistan ve Hindistan'da ciddi Mani topluluklar vardı ve kendilerine has bir yasaya göre hayatlarını devam ettiriyorlardı. O zamanlar Babilonya'ya bağlı Mardinu'da (Mardin) doğup Güney Babilonya'da yetişen ve İran coğrafyasının en önemli din ve kültür merkezi sayılan Cund-i Şapur'da peygamberliğini ilan eden Mani'nin inancı, Pers imparatorluk ailesinden Perviz'in ve bir yıl kadar saltanat süren Hürmüz'ün desteğiyle etkinliğini bu coğrafyada artırmıştır. Ancak kendisi bir Mazdek olan ve her türlü yeni inancı düşman olarak gören Behram'ın tahta çıkmasıyla Mani ve taraftarları takibata uğradı ve nihayetinde Mani çarmıha gerilerek derisi yüzüldü (277). Mâtürîdî'nin ve bölge kelamcılarının eserlerinde sık sık eleştiriye uğrayan Sinoplu gnostik filozof Marcion (ö. 160) (Markûniyyûn) Mani'nin kendi öncüsü olarak yücelttiği bir gnostiktir. Mâtürîdî'nin yaşadığı yıllarda el-Bîrûnî (ö. 1051), "Doğu Türklerinin büyük çoğunluğu, Çin ve Tibet'te yaşayanlar ve Hindistan'ın bir bölümü Mani dinine bağlıdırlar" diye yazmaktadır.

ya yöneltmiş, bu da uzun vadede bölgeyi bir kültür merkezine dönüştürmüştür. Fetihten sonra İstanbul'u bir kültür başkenti yapma projesini yürürlüğe koyan Fatih'in ilim adamı transfer etmek için yöneldiği ilk bölge bütün bu zenginlikleriyle Semerkant havzası olmuştur. Ali Kuşçu ve daha birçok bilgin, bu çabaların bir sonucu olarak bölgeden İstanbul'a transfer edilmiştir.

Semerkant, Bağdat'ın aksine kendi kültür ve dinî gündemine sahipti. Örneğin 3. yüzyılın son yarısında kurulan ve İran coğrafyasında ciddi etkilere sahip olan Maniheizmin yıllık toplantıları burada yapılırdı. Bağdat'ta yazılan eserlerin aksine, Maniheizmin Semerkant bölgesinde kaleme alınanlarda daha sık eleştirildiği ve yapısındaki düalizmin tevhide aykırı olduğu söylenerek reddedildiği görülür. Örneğin Mâtürîdî "geceyi gündüzden, gündüzü de geceden çıkaran Allah'tır"[9] âyetini yorumlarken, Maniheist anlayışın aksine gece-gündüz gibi düalizmi çağrıştıran iki zıt alanının işleyişinin de bir olan Allah'ın kontrolünde olduğunu ve varlıkların işleyişinde düalizmin değil tevhid'in etkin olduğunu söyler.[10] Düalistlerle bu tarz bir diyalektik, Semerkant'a özgü bir tartışma ortamı yaratmıştır. İslam kelamının farklı din ve düşüncelere karşı kullandığı delil havuzu, Semerkant bölgesiyle daha da zenginleşmiştir.

Merv bölgesinin iki önemli Mutezile kelamcısı, Mâtürîdînin yaşadığı bölgede Mutezili fikirlerin yayılmasının ana kaynağı drurumunda oldukları için, Mâtürîdî'nin diyalektiğinde önemli yer tutarlar. Hem Mâtürîdî hem de ondan sonraki Mâtürîdî kelamcılar, bu iki kelamcının görüşlerini reddetmek için büyük gayret sarf etmektedirler. Bunlar Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî (ö. 317 h./927 m.) ve Ebû Zeyd el-Belhî'dir (ö. 322 h./934 m.).

Mâtürîdî'nin Eş'arî kelam kitaplarında yer almayan birçok fırka ve düşünce ekolünü anarak eleştirmesi, yaşadığı bölgede farklı bir düşünce ortamının var olduğunu göstermektedir. Örneğin, Eş'arî kelam eserlerinde hiç rastlanmayan ve imanın ya-

9 35/Fatır: 13.
10 *Te'vîlât*, 12/26.

ratılmamışlığı konusundaki tartışmalarda adı geçen Mefrûğiye mezhebi,[11] bu bölgenin kendine has bir gündemi olduğunu göstermektedir. Hanefi-Mâtürîdî çizginin önemli firak yazarlarından Ebû Muti' Mekhûl en-Nesefî *Kitâb er-red 'ale'l-bida'*da Eş'ârî firak eserlerinden farklı olarak yine bu bölgenin bir gündemi olarak Mefruğiye'den uzun uzadıya bahsetmektedir.

Semerkant'ta Mâtürîdîliğin Arka Planı Olarak Hanefilik

Dinin Farklı Bir Coğrafyadaki Tezahürü: Din, Dinî Düşünce ve Çoklu Kültürel Yorumlar/Mezhepler

Kur'an-ı Kerim, yorumlandığı farklı kültür ortamlarında ve coğrafyalarda, farklı anlam evrenleri yaratmıştır. Bu aynı zamanda İslamın tarihte farklı görünümleri demektir. Mekke ve Medine'de yorumlanıp yaşanan İslamla Şam, Mısır, Bağdat, İstanbul, Maveraünnehir gibi bölgelerdeki İslam yorumları, doğal olarak farklılık göstermektedir. Göç ettiği farklı coğrafya ve kültürlerde, ana doktrinini korumak kaydıyla, din farklı şekillerde tezahür etmekte ve çoklu kültürel kimlikler dediğimiz düşünce ekollerini/mezhepleri yaratmaktadır.

İslam farklı kültürlerle karşılaştığında, insan doğasına ve evrensel ahlak yasasına uygun mevcut uygulamaları kabul etmiş, bunlara aykırı olanları aşama aşama değiştirmiştir. Farklı coğrafyalarda ortaya çıkan düşünce ekollerinin, Kur'an'ı yorumlamak suretiyle elde ettikleri rafine bilgiyi o coğrafyanın iklimine uygun bir formda insanlara sunduklarını görürüz. "Kur'an'ın dünyanın en ücra köşesindeki insana ve tüm zamanlara hitap etmesini mümkün kılacak bir söylemin (*belâğ*)"[12] geliştirilmesinde, bu farklı kültür ve coğrafya tecrübesi büyük rol oynamıştır.

Toplumda yerleşik örf ve âdetlerin, genel eğilim ve sosyokültürel şartların, bir toplumun mezhebe yatkınlığını zorlaştırdığı ya da kolaylaştırdığı açıktır. İranlıların, İslam fetihleriyle

11 İmanın yaratılmış olduğunu iddia eden Semerkantlı âlimlerin aksine, imanın yaratılmamış olduğunu savunan Ferganalı bilginlere nisbetle bu ismin verildiği anlaşılmaktadır.

12 *Te'vîlât* 5/29.

birlikte yıkılan devlet ve medeniyetlerine olan özlemlerini ve Araplara karşı tepkilerini, itikadi ve fıkhi alanda İmamiyye, Caferiyye-Zeydiyye gibi mezheplerle ifade etmeleri; Kuzey Afrikalıların Hicaz ekolünü (Malikiliği) kendi sade hayat tarzlarına ve kültür seviyelerine daha uygun bulmaları gibi, Maveraünnehir, Horasan, Hint, Batı Türkistan'da yeni fethedilen bölgelerde yaşayan yeni müslüman olmuş kavimler de Hanefiliği kendi örf ve âdetlerine, dünya görüşlerine ve tabiatlarına daha uygun bulmuşlardır. Zira Hanefilik, dinin ameli yönünün anlaşılmasında rey ve içtihadı ön planda tutarak, Hicaz-Arap toplumunun baskın örf ve kabullerini kısmen yumuşatmış ve farklı çevrelerce daha kolay benimsenebilen bir İslam anlayışının gelişmesini sağlamıştır. İmam Ebû Hanife'nin hem fıkıhta hem de bu fıkıh kuramının temelini oluşturan kelam anlayışındaki tutumu Hicaz ekolünden köklü bir kopuşu temsil eder. Ebû Hanife, *el-'âlim ve'l-Müte'allim* ve *el-Fıkhu'l-ekber*'de (asıl yazma nüshada eser *el-Fıkhu'l-ebsat* olarak geçmektedir), daha sonra Mâtürîdî'nin geliştireceği bir omurga kurmuştur.

Ebû Hanife'nin biyografi yazarlarından Bezzâzî (ö. 827/1424), İmamın öğrenci halkasında İsfahan, Hemedan, Rey, Cürcan, Merv, Buhara, Semerkant, Belh ve Harizm gibi merkezlerden çok sayıda öğrenci bulunduğunu kaydetmektedir. Bir fıkıh akademisi niteliğindeki bu halkada eğitimini alan öğrenciler, yeni İslamlaşmakta olan adı geçen bölgelere döndüklerinde, Hanefiliğin gönüllü temsilcileri olarak görev yapmışlardır. Buna bağlı olarak Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Maveraünnehir ve Horasan bölgelerinin tamamının, Merv ve Belh gibi şehirlerin baştan beri *usul*/itikad ve *furû'*/fıkıh yönünden Ebû Hanife'nin mezhebine bağlı olduğunu söyler.

Ebû Hanife'nin görüşlerini bu bölgeye taşıyan ilk isim ise Ebû Mukâtil es-Semerkandî'dir. Ebû Bekr Ahmed el-Cüzcânî, Mâtürîdî'ye ve Ebû Nasr el-İyâdî'ye hocalık yapmıştır. Cüzcânî'nin bu halkadaki önemi şudur: Bu zat İmam Muhammed'in öğrencisi Ebu Süleyman el-Cüzcânî'nin öğrencisidir. Matüridi'nin düşüncelerini sistemli bir tarzda oluşturmasında Cüzcânî Ekolü olarak bilinen bu medresenin rolü büyüktür. Cüzcânî Ekolü, hadis ekolü olarak şöhret bulan İyâzî Ekole

karşı kendini konumlandırmaktaydı. Her ikisi de Hanefi olan bu iki ekolden Cüzcânîye Medresesi, Mâtürîdî'ye meseleleri kavramsallaştıracağı rasyonel bir zemin hazırlaması açısından önemlidir.

Harun Reşid'le (ö. 193/809) Abbasi halifelerinin başlattıkları başkadılık (kâdılkudât) uygulaması da, dolaylı olarak Maveraünnehir bölgesine Hanefiliğin taşınmasını sağlamıştır. İlk baş kadı olan Ebû Yusuf bu bölgeye atadığı kadıların Hanefi olmalarını dikkate almıştır. Ebû Yusuf'un inisiyatifini bu yönde kullanması, Hanefiliği Bağdat merkezli Abbasilerin resmî mezhebi olma yoluna sokmuştur. Ayrıca daha önce Ebu Hanife başta olmak üzere Ebû Yusuf, İmam Muhammed, Züfer gibi ilk nesil Hanefi âlimlerin Harizm, Batı Türkistan, Horasan ve Maveraünnehir gibi halkı yeni Müslüman olmuş bölgelere gidip çalışmaları da Hanefiliği buralarda etkinleştirmiştir. Kadılık makamına Abbasilerin, Emevi dönemi Hicaz-hadis fıkhına alternatif oluşturan Irak fıkıh ekolüne -sonraki adlandırmayla Hanefi mezhebine- mensup hukukçuları tayin etmeleri, mezhebin yayıldığı Horasan ve Batı Türkistan'da da bir Hicaz fıkhı karşıtı eğilimin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Daha sonra Selçuklu sultanları da Sünniliğin Hanefi yorumunu tercih edecekler ve Türklerin mezheplerine olan bağlılıklarını, 1055'te Bağdat'a geldiklerinde baş kadılığa Hanefi âlim Ebu Abdullah ed-Dâmegânî'yi getirerek göstereceklerdir. Alparslan'ın Bağdat'ta Ebû Hanife'nin kabrinin yanına Hanefiler için bir medrese yaptırmasını da, bu bağlılık çerçevesinde değerlendirmek gerekmektedir. Kerderî, Ebû Hanife'nin bu bölgede etkinliğini artıran talebelerini şöyle sıralar: Ebu Mukâtil Hafs b. Sehl el-Fezzârî, Nasr b. Ebî Abdilmelik el-Atekî, Şerik b. Ebî Mukâtil, Ma'rûf b. Hasan, Yûnus b. Sabîh ve İshak b. İbrahim el-Hanzalî.[13] Semerkant, Buhara ve Belh'de teşekkül eden Hanefi anlayış, bölge dikkate alındığında Maveraünnehir Ekolü; bu ekollellerden ikisi Dâru'l-Cüzcânîyye ve

13 El-Kerderî, Hafuziddin b. Muhammed (827/1423), *Menâkıbu Ebî Hânife*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1981,c. II, s. 514.

Dâru'l-İyâziyye'nin Semerkant'ta bulunmasından dolayı da Semerkant Ekolü olarak anılmıştır.[14]

İslamın ilk dönemlerinde kurumsallaşan ve köklerini Arap toplum yapısında bulan hukuki kurumlar, aynı coğrafyaya hitap eden Hicaz ekolünce nassların zahirine dayalı olarak devam ettirilmiştir. Ancak Arap toplum geleneğinden ve kültüründen farklı yeni fethedilen coğrafyalar, nassları kendi ihtiyaçlarına göre yeniden yorumlama yöntemini geliştirmişlerdir. Hicaz ekolünden farklı olarak, Irak merkezli coğrafyada, Hanefi fıkhının *muâmelât*, *ukûbat* ve kısmen de *ahvâl-i şahsiyye* alanında aksi istikamette bir gelişim gösterdiğine şahit oluruz. Bu durum, siyasal planda Emevilere karşı Abbasilerin reaksiyonunu, entelektüel planda da katı bir metin yorumuna karşı akılcı Hanefi tutumu temsil etmektedir. Baştan beri Kûfe merkezli fıkıh (Irak fıkhı), rey ehli olarak adlandırılarak, Hicaz (Medine merkezli) fıkhına karşı görülmüştür.[15] Irak fıkhı, meselelerin çözümünde Kur'an ve Sünnetin yanında rey ve içtihada dayanmış, nassların izin verdiği ölçüde hükümleri doğrudan Kur'an metninden çıkarsama yolunu tercih etmiştir. Bu, kendi akli çıkarımlarıyla ve tecrübesiyle hükümler koyan, gerektiğinde Kur'an'a ve Sünnet'e başvuran bir usuldür. Mâtürîdî "*Eğer bir konuda anlaşamazsanız, meseleyi Allah'a ve Resulüne götürün*"[16] âyetini yorumlarken, bu usulün ipuçlarını vermektedir. Mâtürîdî'ye göre, âlimlerin bir konuda anlaşamama durumunda Kur'an'a ve Sünnete başvurmasının istenmesi, anlaştıkları zaman böyle bir başvuruya ihtiyaç duyulmayacağı anlamına gelir: Bu da icma'ın delilidir.[17]

Hicaz kültürünün en fazla kendini ifade etme aracı olarak kullanılan hadisler konusunda da Hanefilerin tutumu oldukça dikkat çekicidir. Hadisi mütevâtir ve âhâd şeklinde ikili bir ayrıma tabi tutan genel kanaatin aksine, Hanefiler bu ikisi arasına *meşhur sünnet* adını verdikleri bir kategori yerleştirirler. Hanefilerde *meşhur sünnet*, Peygamberden âhâd olarak aktarılan

14 Ashirbek Müminov-Anke Von Kuegelgen, *Mâtürîdî Döneminde Semerkant İlahiyatçıları* (4/10. Asır), Ankara, 2003, s. 266.
15 İbn Abdilber, *Câmi'u beyani'l-'ilm*, Beyrut, trz (Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye), II, 158.
16 4/Nisa: 59.
17 *Te'vîlât* 3/293.

ama tabiîn ve tebe-i tabiîn tabakalarında tevatür derecesine ulaşan hadisi ifade etmektedir.[18] Hanefilerin bu meşhur sünnet kategorisiyle, Kur'an'da olmayan bazı uygulamalara meşruiyet kazandırmayı, Kur'an'ın bazı mutlak ifadelerini takyit etmeyi, senedi itibarıyla sağlam görünen ama metin itibarıyla Kur'an'a aykırı görünen âhâd haberlerin geçerliliğini ortadan kaldırmayı hedefledikleri görülür.

Hanefilerin hadislerle ilgili en önemli tutumu, Malikilik hariç, diğer mezheplerde görülmeyen metin tenkidine başvurmaları ve hadis metnini Kur'an'a arz etmeleridir. Onlara göre âhâd sünnet asıllara aykırı olamaz. Asıllardan kasıt da Kitap, maruf sünnet, umûmu'l-belvâ ve sahabenin ileri gelenlerinin bir şey üzerindeki ittifakıdır.[19] Hanefilerin, Hz. Peygamber'den aktarılan hadislerin peygamberin ilk dönemlerine değil, son dönemlerine ait olması gerektiği gibi ilginç bir yöntemlerini de burada anmak gerekir.

Yine ilginç bir şekilde Hanefiler sahabenin icma'ına da, sünnette olduğu gibi tevatür şartı getirmişler,[20] halifelerden de sadece ilk iki halifenin dinî konulardaki otoritesini kabul etmişlerdir. Bununla Hanefi âlimler, Arap toplumunun siyasi kargaşalara bulaştığı üçüncü halife ve sonrasında üretilen dinî bilginin içindeki siyasi tartışmaları, dinin kendi hâlis söyleminden uzak tutmayı hedeflemiş olmalıdırlar. Başka gerekçelerin yanında bu endişelerden kaynaklı olarak Kerhî ve Debûsî gibi Hanefi âlimler, rey ve içtihatla kavranabilecek bir konuda sahabe sözünün şeri delil olamayacağı kanaatindedirler.[21]

Hanefi âlimler, "bir hukuki olayın benzerlerine bağlanan hukuki sonuçtan vazgeçip başka bir sonuca varma" şeklinde tanımlanan istihsana vurgu yaparak, genel şeri kuralı her coğrafyaya uygulamanın önüne geçmek istemişlerdir. İstihsan vurgusuyla Hanefiler, "genel nitelikli şeri nas, yerleşik genel kural" olarak hemen ulaşılan kıyasa dayalı çözümlerin ötesine geçerek, her coğrafyanın kendi hukuki çözümlerini üretme-

18 Serahsî, *Usûl*, I, 292.
19 Bu asılların ne olduğu konusunda ulema arasında tartışma olmakla birlikte Pezdevî asılları metinde anılan şekilde sıralamaktadır. Bkz. Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, III, 8.
20 Serahsi, *Usûl*, I, 302.
21 Abdülaziz el-Buharî, *Keşfü'l-esrâr 'ala usûli'l-Bezdevi*, I-IV, İstanbul 1308, III, 2-13, 217.

sinin yolunu açmışlardır. Bu metotla Hanefi bilginlerin, kuralların katılığı içinde sıkışıp kalmayarak ve nasların *hikmet-i teşrî*'ine dayalı olarak, hakkaniyete uygun hukuki düzenlemeler getirdikleri görülmektedir. Bu *hikmet-i teşrî*' felsefesiyle Hanefilik, daha liberal ve esnek bir hüküm çıkarma zeminine sahiptir. Özellikle *nevâzil* ve vâkıât eserlerine bakıldığında,[22] Hanefi âlimlerin meselelere çözüm ararken delil ve sebepleri gerekçe göstererek mezhep imamlarına muhalif bile olsa, rahatça hükümler çıkarabildiklerini görüyoruz. Hanefi ve Mâtürîdî geleneğin daha çok *hikmet-i teşrî*' üzerinde durması ve diğer ekollerden farklı olarak kıyasa karşılık *istihsan* ilkesini benimsemeleri, karşılaşılan sorunların çözümü için esnek bir alan yaratmıştır.

Hükümlerin gerekçelendirilebilir oluşlarını bir ilke olarak benimseyen Hanefilik, *hîle-i şeriye* olarak adlandırılan uygulamalarıyla da, rasyonel bir zeminde hareket ettiğini göstermektedir. Bir şeyin şeri kaynaklara dayalı olarak temellendirilmesi mümkün olmadığında, *hîle-i şeriye* ile meşru olması sağlanıyordu: Şer'îye karşı meşru. Kanuna karşı hile ile bir çıkış yolu arayışını gösteren hile-i şeriyyeyi kullanan Hanefi fıkhında, kişileri meşru yolla meşru neticelere ulaştıran, günaha girmekten koruyan, darlık ve sıkıntıdan kurtaran hukuki çözümlerin caiz görüldüğü, harama, bir hakkın iptaline veya bir vacibin iskatına yol açan hilelerin caiz görülmediği anlaşılır".[23] Hanefiliğin kanun yapmadaki bu esnekliği ve gücü, özellikle İslama yeni katılan coğrafyalarda karşılaşılan ve Kur'an'ın indiği coğrafyada benzeri görülmeyen sorunların çözümünde âlimlere rahat bir nefes aldırmıştır.

Hanefilik bütün bu usul yapısıyla Mâtürîdîliğin neşvünema bulabileceği münbit bir zemin yaratmıştır. Osmanlı dönemi bilim tarihçisi Taşköprüzâde (ö. 1560), *Miftâhu's-sa'âde*sinde "Ehl-i Sünnet arasında kelam ilminin iki öncüsü vardır, biri Hanefi olan Mâtürîdî, diğeri Şafii olan Eş'arî'dir", demekte-

22 Ebu Hanife ve talebelerinin ardından içtihat asrının sonlarına kadar gelen müteahhirîn müçtehitlerin kendi zamanlarında ortaya çıkan ve mezhep imamı ve talebelerinden herhangi bir rivayet bulamadıkları yeni meseleler hakkında verdikleri hükümleri ihtiva eden kitaplar.

23 Ali Bardakoğlu, *DİA*, "Hanefi Mezhebi" mad.

dir. Mâtürîdî'nin Hanefi geleneği içine yerleştirilerek değerlendirilmesi, Mâtürîdî algısının Hanefilik algısıyla paralel bir oluşum içinde olduğunu göstermektedir. Böyle bir algının yaratılmasında Mâtürîdî'nin özel bir gayretinin olduğunu da söylemek gerekir. Zira Mâtürîdî kendisini özellikle Ebû Hanife'nin talebesi olarak takdim etmiş ve her fırsatta Hanefilikle irtibatını gösterme gayretine girmiştir. Mâtürîdî, Ebû Bekr Ahmed b. İshâk b. Sâlih el-Cüzcânî (200/815'ten sonra), Ebû Bekr Muhammed b. Mukâtil er-Râzî (248/862), Nasîr b. Yahya el-Belhî (268/881), Ebû Nasr Ahmed b. el-Abbas b. Hüseyn es-Semerkandî el-İyâzî (301/914 veya 331/943), Ebû Mukâtil Hafs es-Semerkandî (208/823) gibi âlimler vasıtasıyla Ebû Hanife'nin Kûfe'de temeli atılan itikadi ve fıkhi görüşlerini geliştirmek suretiyle yeni bir kelami sistem geliştirmeyi başarabilmiştir. Mâtürîdî'nin eserleri kanalıyla sonraki âlimler, Mâtürîdîliğin oluşmasında ve fikirlerinin gelişmesinde önemli rol oynamışlardır. Bunlar arasında Ebû Seleme es-Semerkandî (4. asrın ikinci yarısı) Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî (493/1100) ve Ebû'l-Muîn en-Nesefî önemli isimlerdir.

Mâtürîdî: Eserleri ve Mâtürîdîliğin İhmal Sebepleri

Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî (238-333 h./852-944 m.), günümüz Özbekistan'ı sınırları içinde kalan Semerkant'a bağlı Mâtürit bölgesinde doğmuş ve buraya nisbetle Mâtürîdî olarak anılmıştır. Semerkant bölgesine aidiyetini göstermek üzere de adının sonuna Semerkandî eklenerek Ebû Mansûr el-Mâtürîdî es-Semerkandî şeklinde anılmıştır. Hem mezhep içindeki yerini göstermek hem de âlimler arasındaki saygınlığına işaret etmek üzere imam, şeyh, 'alemü'l-hüdâ, imâmu'l-hüdâ ve imâmu'l-mütekellimîn gibi sıfatlarla anılmıştır. Adına atfen kullanılan Mâtürîdîlik, günümüzde Hint Alt-kıtası, Orta ve Uzak Asya (Endonezya, Malezya) Kafkaslar, Orta Doğu gibi geniş bir coğrafyada bir mezhep olarak takip edilmektedir.

Eserleri

Kitâbu't-tevhîd: Kelam alanında yazılan ilk sistematik kitaptır ve bu yönüyle Mâtürîdî'den sonraki kelamcıların model olarak aldıkları bir eser niteliğindedir. Örneğin, bilgi meselesini ilk defa sistematik bir tarzda kelami literatüre dâhil eden bu eserden sonra, kelam kitapları bilgi meselesini tartışan bir bölümle yazılmaya başlanmıştır. Eser, İslamın tevhit eksenli uluhiyet doktrinini merkeze yerleştirir ve Maniheizm, Deysaniyye ve Markûniyyûn gibi düalist öğretiler başta olmak üzere kendi dönemindeki dini akımlara ciddi eleştiriler yöneltir.[24]

Te'vîlâtü'l-Kur'an: Mâtürîdî'nin Kur'an'ı baştan sona yorumladığı eseridir.[25] *Te'vîlât* hakkında Kâtip Çelebi şu övgüde bulunmaktadır: *Keşfü'z-zünûn*'da haklı olarak iddia edildiği gibi, şimdiye kadar bu tefsir ayarında bir eser kaleme alınmamıştır."[26]

Er-Reddü evâili'l-edille li'l-Ka'bî: Mâtürîdî'nin, Mutezili âlimlerin yeryüzünün imamı olarak yücelttikleri bir isim olan el-Ka'bî'ye reddiyesidir. Hem Mâtürîdî'nin hem de Ebu'l-Mu'în en-Nesefî'nin Mutezile içinde en fazla atıfta bulunup eleştirdikleri isim Ka'bidir. Mâtürîdî Ka'bi'nin fikirlerini reddetmek için ayrıca *er-Reddü tehzîbü'l-cedel li'l-Ka'bi* ve *er-Reddü va'îdi'l-füssâk li'l-Ka'bî* adlı eserleri kaleme almıştır. Yine bir bütün olarak Mutezili görüşleri red için, *Beyânu vehmi'l- Mutezile*'yi yazmıştır. Mutezilenin meşhur beş prensibini eleştirmek için ise *Er-Reddü usûli'l-hamse li Ebî Ömer el-Bâhilî* adlı eseri telif etmiştir.

Karmatilere ve Rafızilere karşı *Er-Reddü 'alâ usûli'l-Karâmita* ve *Er-Reddü kitâbi'l-imâme li ba'di'r-revâfiza* eserlerini kaleme almıştır.

Kitâbu'l-makâlât fi'l-kelam adlı eseri ise kelam fırkalarıyla ilgilidir. Mâtürîdî'nin böyle bir eserinin varlığını ilk kez, Mâtürîdî kelamcı Ebu'l-Yüsr el-Pezdevi *Usûl*'ünde zikretmektedir ama eserin Mâtürîdî'ye aidiyeti konusunda şüpheler vardır. Mâtürî-

24 Eser Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi tarafından tahkik ve neşredilmiştir, Ankara: Diyanet Vakfı Yay., 2003. Eser B.Topaloğlu tarafından Türkçeye çevrilmiştir: Ankara: Diyanet V.Yay., 2002.

25 Eser son olarak Bekir Topaloğlu gözetiminde bir tahkik heyetince 17 cilt ve fihrist olarak basılmıştır, İstanbul: Mizan Yayınevi 2005-2010.

26 Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, c. I, s. 335-336, İstanbul, 1360/1941.

dî'nin rakibi olarak görülen Eş'ârî, fırkalarla ilgili *Makâlât* adlı bir eser yazdığı için, Mâtürîdî'yi mezhep imamı olarak görenler, Mâtürîdî'nin de fırak türü eser verdiğini göstermek ve Eş'ârîyle rekabette mezhep imamlarını geride bırakmamak için böyle bir eseri kendisine ithaf etmiş olabilirler.

Keşfü'z-Zünûn'da Kâtip Çelebi; *Miftâhu's-sa'âde*'de Taşköprüzâde; *Tâcu't-terâcîm*'de Kasım b. Kutluboğa, Mâtürîdî'nin *Meâhizü'ş-Şerâi'* ve *Kitâbu'l-cedel* adlı usul eserlerini anmaktadırlar.

Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtu'l-Kur'an* ve *Kitâbu't-tevhîd*'in dışındaki eserleri maalesef elimizde bulunmamaktadır.

Mâtürîdî'nin Muhtemel İhmal Sebepleri

Doğrusu bir mezhep imamı olarak kabul edilen kişinin, otorite olmasını sağlayacak genişlikte bilinir olması, ürettiği düşüncenin tüketilmesine aracılık eden öğrencilerinin bulunması ve ana ekseni oluşturan tartışmalarda sürekli atıf alması beklenir. Mâtürîdî'yi bir mezhep imamı olarak düşündüğümüzde, yukarıda anılan kriterlerin pek çalışmadığı ve birkaç atfın dışında Mâtürîdî isminin pek bilinmediği gerçeğiyle karşılaşırız. Dinin ana kaynağı Kur'an'ın sağduyu, insaf ve vicdan sahibi her insana ulaşmasını sağlayacak bir düşünce sistematiği geliştiren bir âlimin, neden böyle bir ihmale uğradığı ciddi tahlili gerektirmektedir.

Öyle görünüyor ki bu ihmal, salt Mâtürîdî'yi değil, bu âlimin temsil ettiği düşünce tarzını yok saymaya yönelik bir tutumdur. Bu tutumun, Mâtürîdî'nin bağlısı olduğunu beyan ettiği büyük âlim Ebû Hanife'yle başladığını biliyoruz. Rey taraftarı olduğu için Ebû Hanife'ye uygulanan ambargo doğrudan ona da yansımıştır. Fıkıh biliminin kurucusu durumundaki Ebû Hanife'ye İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ında sadece birkaç satır ayırması, bu yok saymanın bir göstergesi durumundadır. Aynı şekilde, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed Sem'ânî'nin *el-Ensâb*'ı, Mâtürîdî dönemi hakkında bilgi veren en eski kaynaklardandır ama Mâtürîdî'yi ihmal etmiş görünmektedir. Yine Hanefi ulema hakkında bilgi veren en önemli eserlerden biri durumundaki *el-Cevâhirü'l-mudîe*

adlı eserinde Ebu'l-Vefâ, Mâtürîdî ve hocası Ebu Nasr el-İyâzî hakkında çok sınırlı bilgi vermektedir. Hanefi âlimler konusunda biyografi kitabı niteliğindeki *Tâcu't-terâcîm*'inde İbn Kutluboğa, Mâtürîdî'nin eserlerinden bahsetmekte ama hayatı hakkında bilgi vermemektedir. Bu eser, Mâtürîdî'nin hocalarından Ebu Nasr el-İyazî dışında kimseden bahsetmemekte, öğrencilerine de değinmemektedir. İslam âlimleri ve eserleri hakkında temel bilgi kaynaklarımızdan olan İbnu'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'i, Mâtürîdî'ye hiçbir şekilde işaret etmemektedir. Semerkant bölgesi bilginlerinden bahseden, *El-Kand fî ricâli Semerkant* adlı eserde de, Abdurrahman Bedevî'nin işaret ettiği gibi, Mâtürîdî hak ettiği değeri görmemiştir. Usulcüler hakkında bilgi veren Abdullah Mustafa el-Merâğî *el-Fethül mübîn fi tabakâti'l-usûliyyîn* adlı eserinde daha önceki tabakat kitaplarında Mâtürîdî'nin hayatı hakkında bilinenleri anlatmakla yetinmekte, yeni bilgiler ilave etmemektedir.

Bu çerçeveden bakıldığında Mâtürîdî'nin hem *tabakât* kitaplarında hem de İslam düşünce sistematiğini irdeleyen eserlerde neden anılmadığını birkaç muhtemel başlık altında toplamak mümkün görünmektedir:

1. Eş'ârîliğin özellikle Selçuklular eliyle kurulan ve geliştirilen ve meşhur vezir Nizamülmülk'ün koordine ettiği Nizamiye medreselerinde resmî doktrin olarak desteklenmesi, Nişabur ve Bağdat gibi merkezlerde Eş'ârîliği hâkim kılmıştır. Eş'ârîliğin devlet doktrini olarak desteklendiği diğer yerler Selçuklular döneminde İran ve Irak coğrafyası, Memluklüler ve Eyyûbiler döneminde Şam ve Mısır, İbn Tumert'in Muvahhidin devleti döneminde de Mağrib olmuştur. İtikadi mezheplerin gelişip yayılmasında fıkhi mezheplerin rolü de hesaba katıldığında, anılan bölgelerde Malikî ve Şafii fıkıh mezheplerinin baskın doktrin olması, bu doktrinlerin itikadi ayağı durumundaki Eş'ârîliğin yayılmasını kolaylaştırmıştır. Hanefiliğin ağır bastığı yerlerde ise Mâtürîdîliğin yayıldığını görmekteyiz.

2. İmam Eş'ârînin takipçileri durumundaki Bâkıllâni, Gazâlî, Cüveynî gibi isimlerin hilafet merkezinde bulundukları ve bu merkeze eğitim için gelenlerin bu doktrini öğrendikten sonra kendi memleketlerine dönüp yaydıkları dikkate alındığında, Eş'ârîliğin daha geniş bir yayılma alanı kazandığı anlaşılmış olur. Benzer bir öğrenci yoğunluğu Mâtürîdî kanatta yaşanmamıştır.
3. Ebû Yusuf, Ebû Muhammed ve Züfer gibi önde gelen büyük Hanefi âlimlerin dışındaki Hanefi âlimlerin büyük oranda itikadi düşüncelerinde Mutezili düşünceyi benimsemiş olmaları, Mâtürîdî'nin de kendini sürekli Hanefiliğe bağlı bir âlim olarak öne çıkarması, onun Mutezili olarak değerlendirilip ihmal edilmesine sebep olmuş olabilir. Hanefiliğin Mürcî kökleri dikkate alındığında, mezhep bağnazlığının böyle bir yok sayma sonucunu yaratmış olması çok muhtemeldir.[27]
4. Hanefi-Mâtürîdî geleneğinde biyografik eser yazma (*terâcim* ve *tabakât* kitapları) geleneğinin zayıf oluşu, Mâtürîdî isminin fazla anılmasını engellemiş olabilir. Eş'ârî geleneği bunun tam tersidir. Soykütüğüne büyük önem veren Arapların biyografik eserler konusunda bir adım önde olduğu söylenebilir.
5. Samanoğulları[28] yönetimi altında Hanefilik resmî mezhep durumundaydı. Öyle görünüyor ki yaşadığı zaman diliminde Mâtürîdî, Ebu Hanife'ye bağlılık gösteren ve Ehl-i Sünnet'e sözcülük yapan birçok isimden biri durumundaydı. Ebû Hanife yahut Hasan el-Basrî örneğinde olduğu gibi, Mâtürîdî siyasi otoriteyle bir tartışmaya girmek ve muhalif bir grubun sesi olmak gibi bir konuma gelip simge bir şahsiyete dönüşmemiştir. Bu durum, Mâtürîdî'nin adının 4./10. yüzyıl metinlerinde anılma-

27 Hanefiliğin Mürcie ile olan bağlantısı ve Maveraünnehir bölgesinde Hanefiliği hazırlayıcı rolü için bkz. Sönmez Kutlu, Mürcie ve Horasan-Maveraünnehirde Yayılışı, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora tezi) Ankara 1994.

28 Daha önce Bağdat merkezli yönetilen dört ana kentten oluşan bölge Abbasi halifesi Me'mun tarafından Samanoğulları'na verimliştir. Bu şehirler, Semerkant, Fergana, Taşkent ve Herattır. Hicri 261 (875 miladi) yılında kendilerine verilen bu özerklik 389'da (999 miladi) sona ermiştir.

ma sebeplerinden biri olabilir. 5./11. yüzyılda bölgede etkinliğini artırmaya başlayan Eş'ârîlerle durum değişmiş, Eş'ârîlerle mücadele eden ve kullandığı deliller herkes tarafından savunulabilecek durumda olan sembol bir isim arayışına girilmiş ve bu aşamada Mâtürîdî ismi öne çıkmaya başlamıştır.

6. Siyasi erkle arasına mesafe koyması veya böyle bir mesafenin varlığı, Mâtürîdî ismini ön plana çıkarmamış olabilir. Mâtürîdî Samanoğullarıyla ciddi bir problem yaşamamış gibi görünmekle beraber, yönetimle arasında bir mesafenin olduğu da ortadadır. Halka bir itikat metni hazırlama gereği duyduğu zaman, Samanoğulları idaresi bunu Mâtürîdî'den değil, Hakîm es-Semerkandî'den istemiş ve o da *es-Sevâdu'l-a'zam* risalesi yazılmıştır. Bu durum, Mâtürîdî ve idare arasında bir mesafe bulunduğunu göstermektedir.
7. Mâtürîdî'nin hilafetin merkezi durumundaki Bağdat'tan uzakta, Orta Asya'da oluşu da *tabakât* kitaplarında anılmama sebeplerinden biri olabilir. Mâtürîdî'nin yaşadığı Semerkant bölgesi, merkez durumundaki Bağdat'a kıyasla çevre sayılırdı. Çevrenin merkezde olup bitenle ilgilenmeye çalışması, merkezin ise taşrayla fazla ilgilenmemesi olağan sayılmalıdır. Bu durum, Semerkant'ta olup bitenin geç tarihlere kadar farkına varılmamasına sebep olmuş olabilir. Abbasilerin düşüşe geçmesi ve merkezleri durumundaki Bağdat'ın güç kaybetmesi, başka Müslüman coğrafyaları ve oralardaki düşünce eğilimlerini öne çıkarmıştır. Mâtürîdîliğin yavaş yavaş bilinir hâle gelmesini bu siyasi gelişmelerden uzak görmemek gerekir.
8. Özellikle Eş'arî âlimler cephesindeki eserlerin Mâtürîdîye atıfta bulunmama sebeplerinden biri, Eş'arî'yi Ehl-i Sünnet akidesinin tek temsilcisi olarak gösterme arzusu da olabilir.

Bağdat'ı başka bir deyişle Batı İslam dünyasını merkeze alan çalışmalarda anılmasa da, Mâtürîdî İslam dünyasının Doğu bölgesinde ihmal edilmemiştir. Örneğin Pezdevî *Usu-*

*lu'd-dîn*de onu anmaktadır. Pezdevi'nin (ö. 493 h.) *Us*ûl'ü, Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-tevhîd*'inin özeti gibidir. Bunu Pezdevî *Usûl*'de kendisi de ifade etmektedir. Nesefi *Tabsiratü'l-edille*de, Nûreddin es-Sâbûnî *el-Bidâye*de, İbn Hümam *el-Müsâyere*de Mâtürîdî'yi üstad ve imam olarak anmaktadırlar.[29] Mâtürîdî'yi mezhep imamı olarak öne çıkaran bir başka âlim ise Necmeddin Ömer en-Nesefi'dir (ö. 537 h./1142 m.). Anılan bu âlimlerden es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn* adlı eserinde Mâtürîdî'nin görüşlerini etraflıca açıklamaktadır. Ama bu âlimler içinde Ebu'l-Mu'in en-Nesefî'nin, hem Mâtürîdî'nin ismini bir mezhep önderi olarak sürekli anması hem de Mâtürîdî'nin argümanlarını sistematik bir formda yeniden ifadelendirmesi yönünden ayrı bir yeri vardır. Bu katkısıyla Nesefi, Mâtürîdî düşünce ekolüne sistemleştirici bir etkide bulunmuştur. Bâkıllânî, Şehristanî ve Gazâlî, Eş'arî için ne ifade ediyorsa Ebu'l-Muin en-Nesefi de Mâtürîdî için onu ifade etmektedir. Mâtürîdî'nin itikadi görüşlerinin, Mâtürîdî'nin şu öğrencileri kanalıyla Nesefi'ye ulaştığı kabul edilmektedir: Ebu'l-Kâsım İshâk b. Muhammed b. İsmâil el-Hakîm es-Semerkandî (340/951), Ebu'l-Hasan Ali b. Saîd er-Rüstuğfenî (345/956), Ebû Ahmed b. Ebî Nasr Ahmed b. Abbas el-İyâzî ve Ebû Muhammed Abdülkerîm b. Musa el-Pezdevî (390/1000).

29 M.Sait Yazıcıoğlu, "Matüridî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Maürîdî ve Ebu'l-Mu'în Nesefî", *Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXVII (1985), s. 281.

Mâtürîdî'nin Kur'an Yorum Yöntemi

ŞABAN ALİ DÜZGÜN*

Şüphesiz her metin gibi Kur'an metni de bir dil yapısına göre oluşmuştur. Bu dil yapısını dikkate almak durumunda olduğu için, yorumcu bir dereceye kadar *metne bağımlı* hâle gelmektedir. Bu bağımlılığa rağmen metin, anlama ve açıklama yetilerine sahip olan yorumcuya kelimeler üzerinden farklı kavramsallaştırmalara gitme özerkliği verir. Bu durumda metnin sabit yapısını ve yorumcunun özerk durumunu dikkate aldığımızda, yorumcuyu en iyi tanımlayan cümle *dil kullanmak zorunda olan özerk varlık* olmaktadır. Öte yandan, normal şartlarda her metin, deneyimlerimizin tümünü anlamlandırma çabasındadır. Ama her zaman anlamlandırma çabasından kaçan, bu çabaya direnen, keşfetmekte başarısız olduğumuz olgular vardır. Bu tür olguların zihinde imgesel (imaj) kaydı bulunmamaktadır. Bu durum, metinde farklı dil seviyelerini kullanmayı gerektirmektedir. Okuyucu Kur'an metninin böyle bir içerikle ve bu içeriği bir dereceye kadar anlaşılır kılmayı amaçlayan bir dil yapısıyla önünde bulunduğunu dikkate almak durumundadır.

Dil, Üst-Dil; Gerçek, Gerçeklik

Kur'an bahse konu ettiği birçok olguyu simgesel gerçeklik seviyesine çekerek ifadelendirme çabasındadır. Hakkında

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

hiçbir şey tam olarak bilinmeyen gerçeklik seviyeleri, ritüeller ve inançlar ile inananların zihinlerine ve kalplerine taşınır. Kur'an insan tecrübesine konu olmayan gaybî yahut metafizik konuları, bir dil kalıbı içinde anlaşılabilir ve başkalarına anlatılabilir hâle getirmektedir. Başka bir deyişle onları yeniden kavramsallaştırmakta ve bize bütünüyle kendilerini açmayan bu gerçekler hakkında, insani düzeyde, gerçeklikler oluşturmaktadır. Bunu da belli dil yapıları içinde yapmaktadır. Burası Kur'an'ın müteşabihat dediği alandır. Tecrübe ettiğimiz gerçekliklerden farklılıkları sebebiyle, Kur'an'ın bu alanlardan bahsederken bir üst-dil (*meta-language*) kullandığını bilmemiz gerekir. Mecazlar, kinayeler hülasa dil sanatlarını gerektiren anlatımlar bu üst-dili kullanmayı gerektiren durumlarla ilgilidir. "*Allah göklerin ve yerin aydınlatıcısıdır (nûr)*"[1] âyeti, bu üst-dilin en iyi örneklerindendir. Mâtürîdî'nin *Te'vîlât*'taki ana yorum yöntemi, kavramsallaştırmaya çalıştığı terimi iki seviyede ele almayı bir yöntem olarak benimsemiş olmasıdır: Hakikat seviyesi ve mecaz seviyesi.

Yorumlamaya çalıştığımız terimin mecaz seviyesi, bize kendini hemen açmayan, ilk kavramsallaştırma teşebbüsümüze direnen farklı bir hakikatle karşı karşıya olduğumuzu gösterir. Öyle 'gerçeklik'ler vardır ki haklarında söylenen onca söze karşın, 'gerçek' yapıları hiçbir şekilde deşifre edilemezler. Bu 'gerçek'lerle ilgili konuşarak onlar hakkında yarattığımız 'gerçeklik'ler, onları tam anlamıyla temsil edemez. Söz merkezli (*logosentrik*) geleneklerin bu konularda yapabileceği başka da bir şey yoktur. Bunu kendi yaşam tecrübemiz içinde düşünelim: Ölüm hakkında istediğimiz kadar konuşalım, ölümü tadan birisinin yaşadığı gerçek ile ölüm hakkında yazılanların okuyanda yarattığı ölüm gerçekliği hiçbir zaman özdeş değildir. Allah hakkında konuşmak, kıyamet ve ahiret, cennet ve cehennem gibi henüz hiçbir insan tecrübesine konu olmamış gerçeklerde de durum böyledir.

Te'vîl yorumcuya, alan olarak *müteşabihat* dil olarak da *mecaz* seviyesinde bulunduğunu hatırlatır. Bu seviyedeki gerçekler,

1 24/Nûr: 35.

kendi 'gerçek/hakikat' yapılarının dışındaki bütün gerçeklik kazandırma çabalarına direndiklerine göre, bu direnç sonsuza kadar devam edecek demektir. Bu da her yorumu ve kavramsallaştırmayı *muhtemel* yapar. Yapılan yorumları muhtemel yapan ve başka yorumculara da aynı derecede muhtemel yorum yapma imkânı veren, *müteşabih* alanın bu yapısıdır.

Sözmerkezli (*logosentrik*) geleneklerde, hakikat/kesinlik arayışı yorumcuyu böyle bir risk almaya zorlamaktadır. Zira yapılan yorum, kesinlik/hakikat kriterine göre hareket etmektedir ve bunu yaparken de başta akıl olmak üzere sınırlı insan yetilerini kullanmaktadır. İnsanın sınırlı yetileriyle metnin içerdiği hakikatleri bütünüyle deşifre etme imkânının olmadığını kabul etmek, her yorumcunun aynı sürece girerek kendi imkânlarıyla yeniden yorum yapmasına imkân vermek ve son sözü hiçbir zaman söylememiş olmak, aslında, te'vîlin teker teker özerk özneler yaratma girişimidir. Yapılan yorumun ardından '*en doğrusunu Allah bilir*' ifadesi ise, bütün kesinlik arayışına rağmen bir sınırlılık itirafıdır. Yorumcunun bu sınırlı oluşu, başka yorumcu öznelerin önünü açmaktadır. Sözün dünyanın özünü temsil etme kudretindeki bu zaafiyetinin kabulü, metni de yorumcu karşısında rahatlatmak demektir. Aksi takdirde yorumcunun metni yorması ve nihayetinde metne tahakküm etmesi gibi bir sonuç ortaya çıkabilir. Bu durumda söylenmesi gereken şey te'vîlin, metin merkezli yapısalcı iddianın 'metnin dışında hiçbir şey yok' söylemi ile okuyucu merkezli 'okuyucu yoksa metin de yok' iddiası arasında bir denge yöntemi olduğudur.

Anlama ulaşmak için bir şeyin ne olduğu ve ne olmadığı anlaşılmalıdır. Bu çelişkiler ve çatışmalar, anlamın kesinliğe ulaşmasını hep erteler. Bu çelişkileri ve çatışmaları çözmesi beklenen akıl, zaman dışı olmadığına, aksine bu çatışmaların yaşandığı düzleme ait olduğuna göre, yorumlarında kesinlik iddiası zayıflayacaktır. O zaman yapılması gereken şey, aklın keşfedeceği kesinliğin/gerçekliğin zaman dışı bir kesinlik ve gerçeklik mi yoksa kültürel, dilsel ve tarihsel olarak inşa edilen bir gerçeklik mi olduğunu göz önünde bulundurmaktır. Eğer ikinci tür gerçeklikse, akıl fazla sorun yaşamayacaktır. Birinci

tür bir gerçeklik ise, aklın çabasının gerçeği temsil edebilecek imgeler üzerinden bir gerçeklik oluşturmakla yetinmesi gerektiği sonucunu çıkarmak gerekecektir. Bunun da sınırlarının olduğu açıktır.

Bu sınırları zorlayan bir kabul, kelamın akıl teorisinden gelmektedir. Semiyolojinin diliyle ifade edecek olursak, zaman dışı gerçeklikleri, örneğin Tanrı'yı, gösterecek herhangi bir gösteren olmadığı için, aklın sadece gösterenlerden hareket etmeyen bir keşif yeteneğinin bulunduğu, kelam tarafından bir öncül olarak kabul edilmektedir. Bu durumda aklın kelamda konumlandırılma biçimi, zaman dışı bir özellik taşımaktadır. Zira kelamcıların Allah'ın duyu verileriyle değil de akılla keşfedilebileceği yönündeki ön-kabulleri, eğer Allah'ı aklın düzeyine çeken değilse, aklı ilahî olana doğru yücelten bir beyandır.

Aklın bütün bu keşif yeteneğine rağmen yine de bir sınıra gelip dayandığı bir alanın var olduğu kabul edilmektedir. Bu noktada şu soruyu sormak gerekecektir: Kur'an'ın bütün temaları karşısında yorumcu yahut özne aynı yorum kudretini gösterebilir mi? Özne, simgesel düzeyde ifadelendirilen kavramlara (*muhkem, ümmü'l-kitâb* alanı) ilişkin başarılı yorumlar yapabilir ama simgeselleştirilemeyen temel gerçekler konusunda daha ihtiyatlı bir dil kullanmak durumundadır. Allah'ın birliği (*vahit*) konusunda çok rahat deliller getiren ve bu yönde insanın varlık yapısının (*hilkatinin*) sunduğu keşfetme yeteneğini kullanan akıl, Allah'ın eşsiz birliğini (*Ehadiyet*) anlama noktasına geldiğinde dilini değiştirmektedir.[2] Kelamcılarımızın *bi-lâ keyf* (nasıllığı bilinemeyen) dedikleri alan, hiçbir şekilde simgeselleştirilemeyen, kendine has bir gerçek alanla karşı karşıya olduğumuz anlamına gelir. İfade ettiğimiz gibi, bunlar Kur'an'ın *müteşabihat* olarak kavramsallaştırdığı alana ilişkin anlatımlardır ve kutsal bir metnin bu ifadeleri içermesi gâyet doğaldır.

2 Allah'ın bir (*Vahit*) ve eşsiz bir (*Ehad*) oluşu arasındaki fark için bkz. Şaban Ali Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih: Teolojinin Meta-paradigmatik Temelleri*, Ankara: Lotus Yay., 2005.

Mâtürîdî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi

Okuyucu Odaklı Yorum Yöntemine Hazırlık: Tefsir ve Te'vîl Ayrımı

Te'vîl, fiil olarak bir kelimenin ilk anlamınına geri gitmeyi ve yapılan yorumun bizi götüreceği son noktayı (akibet) dikkate almayı; isim olarak ise haber ve yorum (rüya yorumu) anlamlarına gelmektedir.[3] Bu durumda te'vîl, yorumlanan kelimenin hem ilk anlamını hem de yorumun bizi götüreceği son noktayı dikkate alan bir akıl yürütme süreci demektir.

Mâtürîdî, Kur'an'ı anlamanın ve yorumlamanın iki ayrı yöntemi olarak tefsir ve te'vîl arasında ayrım yapmakta ve bu iki yöntemi birbirinin alternatifi değil, tamamlayıcısı olarak takdim etmektedir. Kur'an'ın nüzûl ortamını tecrübe eden sahabenin Kur'an kelimelerinin ne anlama geldiğine ilişkin beyanları, tefsir kapsamındadır. Tefsirde Allah'ın ne murat ettiğini tespit etme iddiası vardır. Hâlbuki te'vîl yapan Allah'ın muradını değil, ibareden kendisinin anladığını ortaya koyma iddiasındadır.[4] Te'vîlde hiçbir zaman kesin bir dille "bu kelimeyle yahut bu ifadeyle Allah şunu murat etmiştir" gibi kesin bir dil kullanılmaz. Aksine, bu ifade şu muhtemel anlamlara gelebilir, denilerek yorumun odağına metni yorumlayan yerleştirilir.[5] Mâtürîdî Fatiha suresindeki *hamd* teriminin tefsire ve te'vîle nasıl konu edildiğini şöyle örnekler:

"*Hamd* teriminin ne anlama geldiği konusunda tefsirciler ihtilaf etmişlerdir. Bir kısmı, Allah bu ifadeyle kendini övmektedir, demiş; bir kısmı ise bununla insanlara kendisine hamd etmeyi emretmiştir, şeklinde görüş bildirmişlerdir.

Görüldüğü gibi, hamd terimini tahlil ederken müfessir, Allah hamd ile şunu değil bunu kastetmiştir, şeklinde niyet okuması yapmaktadır. Oysa te'vîl yapan: "Hamd, övgü ve sena anlamlarına gelir; Allah'a şükrederek emrine tutunmak demektir. Tam olarak bununla ne kastettiğini en iyi Allah bilir," der ve bitirir. Görüldüğü gibi tefsirde tek bir anlamı tespit

3 *Te'vîlât* 3/304; 7/305.
4 *Te'vîlât* 1/3.
5 *Te'vîlât* agy.

çabası varken, te'vîl mümkün olduğunca terimin ifade edebileceği anlamları çoğaltmaktadır."[6]

Mâtürîdî Kur'an kelimelerinin ne anlama geldiği konusunda Abdullah b. Abbas'a çok sık atıfta bulunur, hatta farklı okuma biçimlerinin ne tür anlam değişikliklerine sebep olabileceğini tartışır.[7] Kelimelerin kök anlamlarını tespit etmek için sahabeye yaptığı bu referans, *Te'vîlât*'a tefsir özelliği de kazandırıyor görünmekle birlikte, Mâtürîdî sahabeden başka Kur'an'ı yorumlayanların çalışmalarının tefsir değil te'vîl ismiyle anılması gerektiğini bir ilke olarak tespit ettiğine göre, *Te'vîlât*'a tefsir özelliği atfetmek isabetli olmaz. Kaldı ki hem Mâtürîdî hem de diğer Kur'an yorumcuları İbn Abbas'a genelde manası net olmayan kelimelerin (*garîbü'l- Kur'an*) anlamlarını tespit için dar bir çerçevede başvurmuşlardı.

Te'vîl yöntemi, tefsirden farklı olarak, düşünceyi inşa çabasıdır. Sözü söyleyenin kimliğinden çok, söylenen şeyin doğruluk değeri üzerinde durur. Yapılan yorumların akıl, insaf ve vicdan ortak paydası üzerinde yükselerek kesinlik/bürhanî bir nitelik kazanması amaçlanır. Zira bürhanî ifadelerde, söz gücünü söyleyenden değil, kendi iç tutarlılığından alır. Kur'an âyetlerini yorumlama çabası, yorumlayıcının sınırlı imkânlarına rağmen, aslında karşımızda anlaşılabilir ve açıklanabilir bir metnin olduğunu peşinen kabul etmek demektir. Açıklamaların makuliyetini sağlayan da insanın akıl ve fıtratına uygunluğudur. Te'vîl söz konusu olduğu zaman, bu iki temel kaçınılmaz olarak önümüze gelmektedir.

Mâtürîdî'nin tefsir ve te'vîl ayrımı, lafız ve anlam ayrımı demektir. Lafızda rivayet, anlamda dirâyet esastır. Mâtürîdî'nin Kur'an yorum yöntemi, dirâyet olarak adlandırılan tarzdır. Dirâyet tefsiri, semantik tahlillere ve metin analizine dayanır. Arapça, Kur'an sayesinde zenginleşmiş ve Kur'an'ın anlam

6 *Te'vîlât* 1/4, 11-12.

7 Örneğin Bakara 2.208. âyetinin açıklamasında ibarenin *silm* ve *selm* olarak okunduğu zaman nasıl bir paradigma kaymasına uğrayacağını anlatmaktadır. "Ey inananlar! Hep birden barışa girin" diye tercüme edilen âyetteki *silm* kelimesinin *selm* olarak okunduğunda, barış, *silm* olarak okunduğunda ise İslam anlamına geldiğini söyler. Bütün insanların barışa toplu olarak girmesini talep etmekle, İslama toplu hâlde girmesini istemek arasındaki fark ortadadır.

evreninin keşfedilmesini mümkün kılabilecek bir yoğunlukla geliştirilmişti. Dilin bu kadar geliştirilmesi, bu anlam evrenini keşfetme çabasının önünü biraz daha açmıştır.

Mâtürîdî te'vîli öncelediğine ve âlimlerin görevinin lafza değil anlama yani te'vîle odaklanmak olduğunu vurguladığına göre,[8] anlamı keşif aracı olarak aklı temel insani yorum aygıtı olarak öne çıkardığını görebiliriz. Kur'an mesajı bir yorum üzerinden insanlara ulaştığı için Mâtürîdî, Kur'an metnini ciddi dilsel çözümlemelere tabi tutmaktadır. Zira dinin temeli vahiy ise, dini düşüncenin ve din kültürünün temeli de dildir.

Çağdaş metin teorisinde hermenötik olarak kavramsallaşan te'vîl, metnin bağlamı (*text*) ile yorumcunun bağlamını (*context*) dikkate alan bir yorum yöntemini öngörmekte, böylece çoklu yorumların önünü açmaktadır. Bu çoklu yorumlardan hiçbiri, Mâtürîdî'nin katı ifadesiyle, metni bütünüyle ve kesin olarak temsil ettiği iddiasında bulunamaz.[9] Bu yaklaşım dini, insan tecrübesinin her boyutuna eklemlenmiş bir fenomen olarak görmeye çalışır ve yorumlayanı etkileyen sosyal, ekonomik ve kültürel belirleyenlerin metnin yorumunda doğrudan etkili olduğunu kabul eder. Metnin akla yahut reye dayanan yorumu, geçmişe uzanan metin ve içinde yaşadığımız bağlam arasındaki gelgitleri ve gerilimi dikkate alır. Salt rivayete dayandığı zaman kendini geçmişe sabitlemiş olur.

Metindeki anlamın okuyucuyla birlikte varolduğu iddiası, aslında metnin okuyucuyu dikkate alarak varolduğu tezine dayanır. Emirler, yasaklar, tavsiyeler, ders alınması için anlatılan kıssalar aslında Kur'an'ın, muhatabının her türlü potansiyelini dikkate alarak nazil olduğunu gösterir. Kur'an'ın iniş sürecinde etkin olan muhatap, Kur'an metinleştikten sonra etkin bir okuyucuya ve yorumcuya dönüşmektedir. Kur'an ister 'söz' ister 'metin' olarak tanımlansın, bu durum değişmez. Madem ki Kur'an'ın yaratmak istediği bir anlam evreni ve gerçekleştirmek istediği bir dünya vardır, o zaman okuyucu tarafından azami derecede anlaşılabilmeyi ve uygulanabilmeyi

8 *Te'vîlât* 1/3.
9 *Te'vîlât agy.*

hedeflemesi de son derece doğaldır. Kur'an'ın muhatabıyla/yorumcusuyla kurduğu bu simetrik ilişkiyi dikkate alan bir yorum yönteminin geliştirilmesi zorunludur. Öyle görünüyor ki Mâtürîdî'nin hem Kur'an'ı yorumladığı eserine *Te'vîl*ât ismini vermesi hem de bu isimlendirmenin gereği olarak salt rivayetlere dayanmayıp, Kur'an'ı akli yorumlara tabi tutması, bu yöntemin önemini çok erken farkettiğini göstermektedir. Çağdaş metin teorilerinde hermenötik olarak kavramsallaştırılan bu yöntem, te'vîl adıyla İslam kültürünün ilk dönemlerinden beri etkin bir şekilde kullanılmaktadır. Kadı Beyzâvî,[10] Taberî,[11] Zemahşerî,[12] Nesefî[13] gibi Kur'an yorum geleneğinin abide isimlerinin eserlerine *te'vîl* adını vermeleri bu yorum yönteminin yaygın bir kabul gördüğünün göstergesidir. İlk dönemlerde *tefsir* ve *te'vîl*in birbirinin yerine kullanıldığı söylenerek, te'vîle sonradan yüklenen anlamın ilk dönemlerde söz konusu olmadığı iddia edilebilir. Ancak bu iddia Mâtürîdî için geçerli olamaz, zira Mâtürîdî eserinin daha ilk sayfasında te'vîl ve tefsir arasında bir ayrım yaparak eserine neden *Te'vîlât* adını verdiğini gerekçelendirmektedir.[14]

Mâtürîdî'nin eserine adını da veren *te'vîl*, her şeyden önce bir vahiy/metin algısına sahiptir. Vahyi, okuyucunun zihnine ona rağmen gelip oturan davetsiz bir misafir gibi görmez; aksine vahyin insanı dikkate alarak indiğini kabul eder. Dolayısıyla vahiy süreci tamamlandıktan sonra da insana yorumcu olarak aktif bir yer açar.

Mâtürîdî'nin te'vîlle ilgili yaptığı tanımı hatırlayalım: *kelimenin ilk anlamına geri gitmek*; bu *anlam üzerinden yapılacak yorumların hangi nihai noktalara (akibet) gidebileceğini görmek* ve *yapılan yorumu kesin bir hüküm olarak değil bir 'haber' (bildirim) olarak ilan etmek*. Te'vîlin bu üç özelliğine özellikle dikkat çekmek gerekir. Bunlardan ilki

10 Kadı Beyzavî'nin Kur'an yorumunun adı: *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-tevîl.*
11 Taberî'nin Kur'an yorumunun adı: *Câmi'ül-beyan 'an te'vîli âyi'l-Kur'an.*
12 Zemahşerî'nin Kur'an yorumunun adı: *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvili fi vücûhi't-te'vîl.*
13 Nesefî'nin Kur'an yorumunun adı: *Medârikut'-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl.*
14 *Te'vîlât*'ın başındaki bu tefsir ve te'vîl arasındaki ayrımın daha sonra bir müstensih tarafından eserin başına eklendiği iddiası, bu durumu değiştirmez. Zira eser içinde Mâtürîdî âyetlerin ne anlama gelebileceğine ilişkin ihtimalleri verirken, *ehl-i te'vîl* adını verdiği etkin yorumcuları merkeze almaktadır.

metni oluşturan kelimelere ve terimlere ilişkin algıyı ortaya koyması açısından büyük öneme sahiptir: Kelimenin ilk anlamına gitmek, *anlamın sıfır derecesine yönelmek*, demektir. Bu bir anlamda, kelimeye o ana kadar yüklenen anlamları bir süreliğine askıya alma ve yeniden anlamlandırma teşebbüsüdür. Askıda kaldıkları sürece kelimelerin oluşturduğu metinler de kaygan bir zemine taşınmış olurlar ve sorgulamaya açık hâle getirilirler. Bu süreç, yazarın niyeti ne olursa olsun, yorumlayanın kelimeler üzerinden kendi anlamlarını üretme sürecini temsil eder.

Üçlü Yorum Yöntemi

Âyetleri yorumunda Mâtürîdî'nin nasıl bir yöntem takip ettiğini örnekleyerek vermek gerekirse, âyetin bütün çerçevesiyle anlaşılmasını sağlamak için Mâtürîdî'nin şu şablonu çok sık olarak uyguladığını görürüz:

1. Nüzul ortamı,
2. Tecrübi ortam/yorumcunun yaşadığı ortam,
3. Nüzul ve tecrübe ortamından bağımsız rasyonel yorum.

Âyeti yorumlarken Mâtürîdî önce âyetin iniş ortamını dikkate alan bir yorum yapmakta, sonra kendi yaşadığı ortama gelerek âyetin yorumunu bağlamsallaştırmakta, ardından da bu iki ortamdan bağımsız akli yoruma dayalı çıkarımlarda bulunmaktadır. Bu yorum tarzı, bir yandan geleneğe has iç mantığı göz önünde bulundurmakta, bir yandan kendi çağının bilincini dikkate almakta, diğer yanndan da sağduyuya ve akla-mantığa dayalı nesnel yorumlar getirmektedir.

Mâtürîdî'nin bu üç unsuru bariz bir şekilde kullanışını Fâtır suresi 13. Âyetini yorumundan takip edelim:

"Allah geceyi gündüze, gündüzü de geceye katar. Her biri belirli bir zamana kadar kendi yörüngesinde akıp giden güneşi ve ayı buyruk altına almıştır. İşte Rabbiniz olan Allah budur, hükümranlık O'nundur. O'nu bırakıp taptıklarınız, bir çekirdek zarına bile sahip değillerdir."

1. Nüzûl ortamını dikkate alan yorum:

"Âyet öncelikle Allah'ı, ölümden sonra dirilmeyi ve elçileri inkâr eden Mekkelilere hitap etmektedir. Zira Mekke müşrikleri üç gruptan oluşmak-

taydı: Bir grup Allah'ı ve tevhidi; bir grup öldükten sonra dirilmeyi; başka bir grup ise elçileri inkâr ediyordu. Bu âyet hem Allah'ı, hem ölümden sonra dirilmeyi hem de elçilerin varlığını ispat eden bir içeriğe sahiptir.[15] *Gece ve gündüzün, ayın ve güneşin ve benzeri bütün varlıkların tek bir Varlığın koyduğu yasalarla ve yine tek bir Varlığın sağladığı dengeyle, ne bir eksik ne bir fazla, işlemeye devam etmesinde, Allah'ın varlığının ve birliğinin delilleri vardır. Zira bütün bunlar, her şeyi planlayıp yaratan ve yarattıklarının bir denge ve yasa üzerine devamlarını sağlayan bir Varlığın yarattığı ve yönettiği bir alanla bizi karşılaştırmaktadır. Planlayan, yaratan ve yaratmayı sürdüren tek bir Varlık değil de varlığın kendisi olsaydı varlıktaki bu standart düzen bozulur, farklılaşmalar ve kaos olurdu. Tek bir Varlığın değil de bir çok varlığın tasarrufunda olmuş olsaydı anılan varlıklar için belirli bir zamanda bahsedilemez, bazen ileri gider, bazen geri kalırlardı; bazen değişiklik gösterir bazen kendisinden bekleneni gerçekleştirmez başına buyruk davranırlardı. Ayın güneşin, gece ve gündüzün bitişik oluşu ve şaşmaz bir şekilde varlığa devam edişi hem planlama hem de yürütmede tek bir Varlığın etkinliğinin göstergesidir, birkaç varlığın değil."*

2. Genel akli yorum:

"Gecenin bütün varlığıyla ortadan kaybolması, gündüzün bütün etkileri ve görünümleriyle çekip gitmesi, benzer şekilde güneşin bütün varlığıyla kendini gösterirken kaybolup gitmesi ve hemen ardından başka bir gerçekliğin (ayın) hayat bulması, ölümden sonra dirilmenin delilidir. Zira bu süreçlerin her biri birer dirilmeden ibarettir. Bütün bu olup bitenlerin planlandığı bir dünyada insanların bu planın dışında bırakılması, kendilerine bu düzenin iyi işlemesini sağlayacak emirlerin ve yasakların gelmemesi ve bütün bunların bir imtihan vesilesi olarak planlanmaması düşünülemez. O hâlde bu emirleri ve yasakları insanlara bildirecek, haklarından ve sorumluluklarından haberdar edecek bir elçinin gönderilmesi gereklidir. Bilgi ve hikmet sahibi bir Yaratan bu şekilde kuşatıcı bir yönetim sergiler."[16]

15 *Te'vîlât*, 12/24.
16 *Te'vîlât*, 6/25.

3. Yaşanılan anın zihnini ve sorunlarını dikkate alan bağlamsal yorum:

"Allah geceyi gündüze, gündüzü de geceye katar" ifadesinde iki incelik var: birinin bütün izlerinin silinmesinin diğerinin gelme sebebi oluşu yahut birinin izlerindeki artışın diğerinde azalmaya sebep olması. Birinin saatlerinin diğerinin saatlerine dâhil edilmesi. Bu da Seneviyye'nin (düalistlerin), "hayrın yaratanı şerrinkinden farklıdır; nur, hayrın yaratanının eseriyken; karanlık, şerrin yaratanının eseridir", söylemini ortadan kaldırmaktadır. Seneviyye'nin dediği gibi karanlık ve ışık arasında böyle bir çatışma olmuş olsa ve her biri başka bir tanrının eylemi olarak öne çıkıp diğerini yerinden etmiş olsaydı, karanlık ve ışık arasında, düşmanlar arasındaki ilişkiden bahsederken dediğimiz gibi bir mağlup etme, boyun eğdirme gibi bir ilişki söz konusu olurdu ve bir kere mağlup olan bir daha da kendine gelip işlevini yerine getiremezdi. Ama gece ve gündüz arasında böyle bir çatışma, mağlubiyet-galibiyet ilişkisi olmadan her biri vakti gelince kendisi için tayin edilen işlevi gördüğüne göre tek bir Varlık her ikisini de kontrol ediyor demektir."[17]

Birinci pasaj âyetin indiği nüzul ortamını dikkate alan bir yorumu içermektedir. İkinci pasajda derin bir akıl yürütmeye şahit olmaktayız. Üçüncü pasaj ise Mâtürîdî'nin yaşadığı ortamda var olan farklı inanışların algısını öne çıkarıp onları reddeden bir yorum geliştirmektedir. Böylece Kur'an âyetlerinin indiği ortam, yorumcunun yaşadığı ortamla rasyonel bir zeminde birleştirilmiş olmaktadır. Bu rasyonel tahliller, Kur'an'ın salt tarihsel bağlamlara dayalı olarak okunmaması gerektiği, bunları aşan daha geniş bir anlam evrenine sahip olduğunu göstermiş olmaktadır.

Akla ve insan fıtratına yaslanan bir yöntem: Rasyonel Teoloji

Mâtürîdî, A'râf suresinin 157. âyetini yorumlarken rasyonel bir teolojinin temellerini de atmaktadır. Allah'ın elçisi vasıtasıyla insanlara emrettiği iyi, aklın da iyi (*ma'rûf*) dediği şeydir. Yasakladığı çirkin şey (*münker*), aklın da çirkin dediği şeydir. Temiz

17 *Te'vîlât*, 12/26.

olan şeyler aklın da temiz dediği, çirkin görüp haram kıldıkları, aklın ve insan fıtratının çirkin gördükleridir.[18] Kur'an mesajı bu yeni kültür ortamına girdiğinde, insan fıtratına ve aklına aykırı olarak yasaklananları yeniden serbest bırakır.[19]

İnsan, aklı ve sezgileriyle iyiyi-kötüden, doğruyu yanlıştan, faydalıyı-zararlıdan ayırt edebilme yeteneğindedir. Zira "Allah insanın yapısına neyin iyi neyin de kötü olduğunu bilme yetisi yerleştirmiştir."[20] Hanefi fakihlerin çoğunluğu namaz ve orucun vakti, namazda rek'atların sayısı ve namazın kılınış şekli gibi teabbudî yani sem'î/şeri konular hariç iman, küfür, zina, içki gibi fiillerin akli olduğu, aklın bunların iyilik ve kötülüğünü şeri tebliğ olmadan da bilebileceği, ancak bu bilginin o fiilin emredilmiş veya yasaklanmış sayılmasını, dolayısıyla teklifi gerektirmeyeceği görüşüne sahiptirler. Dolayısıyla vahiy gelmeden önce, insan sağduyu ve fıtratıyla hakikati keşfetme kudretindedir.

Mâtürîdî yorumlarında, doğal/sezgisel ahlak anlayışı sergilemektedir. Peygamber gönderilmese bile insanın hakikati kendine verilen doğal yetilerle keşfedebileceğini, Nisa suresinin 83. âyetine dayanarak temellendirmektedir.

Bu âyet, vahiy olmadan ve peygamber gönderilmeden de insanların akıl, vicdan ve sağduyularını kullanarak hakikati keşfedebileceklerini bir ön kabul olarak insanların önüne koymaktadır. Mâtürîdî, "Allah'ın fazlı ve rahmeti olmasaydı, azınız hariç şeytana tapardınız"[21] âyetinde geçen *fazl* terimini Peygamber, *rahmet* terimini vahiy olarak yorumlamakta ve şöyle demektedir:

"Allah peygamber ve vahiy göndermese bile, çoğu şeytana uyduğu hâlde az da olsa insanların bir kısmı akıllarıyla hakikati keşfedebilirler ve şeytana uymazlar.[22]

Aklını kullanarak hakikatin izini sürecek ve böylece şeytana uymayacak olan 'az sayıdaki insan' vurgusu yaratılışın başlangıcında da ifadelendirilen bir durumdur. İblis, Âdem için secdede bulunma emrine muhalefetinin ardından, Âdem'in çocukları için öngörüsünde şunları söylemekteydi: "İblis dedi

18 *Te'vîlât*, 6/81.
19 *Te'vîlât*, 6/82.
20 91/Şems: 8.
21 4/Nisâ: 83.
22 *Te'vîlât*, 3/356.

ki: Eğer bana kıyamete kadar izin verirsen, Âdem'in soyunu *pek azı hariç* kontrolüm altına alacağım"[23], "İblis: "Rabbim! Beni azdırmana karşılık, andolsun ki yeryüzünde kötülükleri onlara güzel göstereceğim, içlerinde ihlasa erdirilmiş kulların hariç, onların hepsini azdıracağım" dedi."[24] Mâtürîdî, hiçbir şekilde vahye muhatap olmamış olsalardı bile insanların hakikati keşfedebileceklerini söyleyen Kur'an âyetini[25] rasyonel teolojisine temel yapmaktadır. Peygamber göndermeyi ve vahyî bildirimde bulunmayı Allah'ın insanlara bir lütfu, akıl alanı içine girenleri ise zorunluluklar olarak değerlendirmektedir. Allah'ı bilmek akli zorunluluklardandır, vahiy gönderilmeseydi de insan aklı O'nu bilmek zorundaydı, zira aklın böyle bir yeteneği vardır. Bu tür metafizik doğruları keşfetmeyen akıl, bu keşif yeteneğini kullanmadığı için sorumlu tutulmaktadır.

Mâtürîdî, iyi-kötü, adalet-zulüm, cömertlik-cimrilik gibi karşıt anlamların gerçekliğini keşfetmenin aklın doğal yeteneği içinde olduğunu kabul eder. Akıl bu doğal yeteneğiyle, varlığın içine birer 'anlam' olarak yerleştirilen özsel nitelikleri keşfeder. İyilik ya da kötülük, birer özsel (zâtî) nitelik olarak varlığın doğasına yerleştirilmiştir. İyi ya da kötüyü keşfetme gücü de aklın doğası içine yerleştirilmiştir. Bu durumda keşfeden güç olarak akıl (süje) ile keşfedilen (obje) arasında bir tekabüliyet vardır. Hakikatin keşfedilmesi bu şekilde mümkün olmaktadır. Aklın bu keşif gücü konusunda Mâtürîdî, Mutezileyle aynı kanaati paylaşmaktadır. Eş'arilerle aynı paralelde düşündüğü nokta ise, teklifin ancak vahyin bildiriminden sonra tahakkuk ettiği noktasıdır.

Akıl ve vahiy arasındaki bu ilişki kelam, fıkıh ve felsefenin en tartışmalı konularından biridir. Aklın ve vahyin önerdiği iki farklı önermeden hangisinin tercih edileceği noktasında, Mutezile tercihini akli olandan yana kullanmaktadır. Bu durumda Mutezile aklı bir *hüküm çıkarma aracı* olarak değil *hüküm kaynağı* olarak görmektedir. Mâtürîdî ise aklı hüküm kaynağı olarak

23 17/İsrâ: 62.
24 15/Hicr: 39-40.
25 4/Nisâ: 83.

değil, hüküm çıkarma aracı, teknik ifadesiyle istinbat aygıtı olarak görmektedir.

İnsanın iyiyi ve kötüyü tespit edebileceği başka bir ifadeyle değer hükümleri koyabileceği de, yapısına yerleştirilen bu bilme ve ona dayanarak yargıda bulunma gücüne bağlanmaktadır.

Bilindiği gibi, nehiy/yasak konusundaki tartışmalardan en önemlisi, nehyin/yasaklamanın yasaklanan fiile etkisiyle ilgilidir. Yasak koyanın hikmet sahibi olması sebebiyle bilginler, yasaklanan fiilin kötü sayılması gerektiğini kabul ederler. Ancak Mutezile ve Mâtürîdî/Hanefiler, bu kötülüğün yasaktan önce mevcut olduğunu, o yüzden yasağın buna yöneldiğini ileri sürerken, Eş'ariler kötülüğün bu yasak yüzünden olduğunu savunurlar. Hanefiler kötülük kavramını, kendi özü itibarıyla kötü olan (maddi fiillere ilişkin) ve dolaylı kötü (şeri tasarruflara ilişkin) şeklinde ayırmaktadır. Kendi özü itibarıyla kötü olan, yasaktan önce vardır. İkincisi ise din ve hukuk bakımından kötülüktür ve özsel (zati) olarak değil, hükmen kötü sayılır. Yalan söylemek, başkasının hakkını gasp etmek özsel/yapısal kötülüğe örnektir ve yasaklayıcı bir hüküm bulunmasa bile yapılmaması gerektiği aklen ve fitraten bilinir. Kötülük niteliği bu fillerle birlikte akla gelir ve akıl bu ikisini bir arada düşündüğünde yapılmaması gerektiğini yani yasak hükmünü doğrudan verir. Abdestsiz namaz kılmanın kötülüğü ise ancak bir bildirimle bilinebilir ve özsel bir kötülüğe sahip değildir. Birinci kötülük, bütün dinlerde ve toplumlarda aynı niteliğe ve dolayısıyla aynı hükme sahiptir; ikincisine ilişkin hüküm ise farklı din ve toplumlarda değişiklik gösterebilir. Benzer şekilde, savaş ganimetlerinin yenilmesi Yahudilere dinen haram sayılmışken, Müslümanlara helal kılınmıştır. Bu da ganimetin özsel olarak değil, hükmen bu şekilde tanımlandığını gösterir. Maliki mezhebi daha sistematik bir ayrıma giderek bir şeyin özsel mi hükmen mi kötü sayılarak yasaklandığına ilişkin tartışmada şu ilkeyi benimsemiştir: Bir şey kul hakkı ile ilgili ise özsel bir iyilik ya da kötülüğü içerir, Allah hakkı ile ilgili ise hükmen bu şekilde kılınmıştır.

Delile ve Hüccete Dayalı Bir Dinî Düşünce

Allah'ın insanlara gönderdiği dinin temel özelliği, sorgulamaksızın kabul etmeyi dışlayan ve söylenenin bir iç tutarlılığa sahip olmasını gerektiren bürhan (kesinlik) ifade ediyor olmasıdır. Üstelik Allah'ın indirdiğinin bu bürhan ve ışık olma özelliği sadece inananlar için değil, görecek gözü, duyacak kulağı ve kavrayacak zihni olan herkes içindir:

"Ey insanlar! Bakın size Rabbinizden kesin bir bürhan geldi. Size apaçık bir ışık (nur) indirdik."[26]

Bürhan, hakkın batıldan, gerçek olanın sahteden ayrılmasını mümkün kılan kesin delil ve hüccettir. Bürhanın temel özelliği, gerçeğin zorunlu olarak kabulünü sağlamasında yatmaktadır. Kur'an'ın bir kitap olarak adlandırılmasının ötesinde, gerçeği arayışta bir ışık/nur olarak nitelenmesi hüccet oluşuyla doğrudan ilişkilidir. Dinde hem akıl hem de peygamberin gönderilmiş olması hüccettir. Akıl, dinin varlığına ve Allah'ın birliğine, uluhiyetine ve rububiyetine hüccettir. Peygamberin gönderilmiş olması ise, ibadet ve şeri konularda hüccettir.[27]

Hem aklın hem de Kur'an'ın hüccet olarak adlandırılması, dinin dogmatik kabullerden oluşmadığını gösterir. Bu dogmatikliğe en büyük meydan okuma, dinin ana kaynağının hiçbir şüphe taşımayan açıklıkta ve iç tutarlılıkta olduğu yönündeki şu beyandır:

"Bu Kitap kendinde hiçbir tutarsızlık (rayb) barındırmayan bir içeriğe sahiptir."[28]

Aynı şekilde, Allah'ın Hak olması ve indirdiğini Hak ile indirmesi ve bu Hakkı beyan edecek gücü insana vermiş olması (Rahman suresi ilk 5 âyet), dinin içinde sorgulanamayan, sorgulandığı zaman tutarsızlığı ortaya çıkacağından korkulan bir alanın bulunmadığını gösterir. Kur'an kendini ilim olarak niteler. İlim ise hakikati içerir ve hakikatin araştırılmasına teşvik eder. İnsanın beyan gücü de, ilme dayanır (*'allemehu'l-beyan*). Dindeki

26 4/Nisâ: 174.
27 *Te'vîlât*, 4/112.
28 2/Bakara: 2.

bu ilim ve beyan vurgusu, dinin salt üzerimize giydiğimiz bir kimlik değil, aksine bir hakikat arayışı olduğunu gösterir.

Varlığın devamını sağlayan bütün bilgi, varlık ve ahlak yasaları, dini açıdan bakarsak, kendinde bir hikmet taşır. Alemin yaratılmasındaki *hikmet*, yazılan bir metindeki *niyet* gibidir. Hikmet, bilgisel olarak hakikatin açığa çıkarılmasını ve batıl olan her şeyden arındırılmasını; ahlaken, iyi ve yararlı olan eylemlerin yapılarak, iyiliğin hâkim olduğu bir varlık alanının yaratılmasını gerektirir.

Âyetlerin Bağlamsal Okunması: İçtihatla Nesh

Mâtürîdî, Tevbe suresi 60. âyette yer alan kalpleri İslama ısındırılanlara zekat gelirlerinden pay vermeye Hz. Ömer'in kendi reyine göre son vermesini *içtihadi nesh* olarak kavramsallaştırmaktadır (*ve fi'l-âyeti delaletu cevâzi'n-neshi bi'l-ictihâd*).[29] Ancak dikkatten kaçırılmaması gereken husus şudur: Mâtürîdî içtihadî nesh kavramsallaştırmasına giderken neshin birçok türü olduğunu söylemektedir. Bir Kur'an âyetinin başka bir Kur'an âyetiyle neshedilmesi, eski hükmün kaldırılması olarak; Kur'an âyetinin hadisle neshedilmesini, yeni bir hüküm konulması şeklinde; Kur'an âyetinin insan içtihadıyla neshedilmesini ise hüküm içeren bir âyetin farklı şekilde yorumlanarak yeni bir hükme konu edilmesi şeklinde açıklamaktadır.[30] Bu yeni anlamın yüklenmesi, şartların değişmesiyle ilişkilendirilmektedir.

Müslümanların azınlıkta bulunduğu, İslamın da zayıf olduğu zamanlarda, Hz. Peygamber çoğunluğu teşkil eden güç sahibi münafik önderlere, kalplerini İslama ısındırmak amacıyla (*müellefe-i kulûb*) toplanan zekattan pay ayırırdı.[31] Mâtürîdî meselenin perde arkasını şöyle aktarmaktadır:

Akra' b. Haris ve Uyeyne b. Fulan, peygamber döneminde kendilerine mal verildiğini söyleyerek, kimsenin ekip biçmediği bir arazinin onlara tahsis edilmesi talebiyle Hz. Ebu Bekir'e gelmişlerdi. Hz. Ebu Bekir de bu talebi uygun bulmuş, şahit olarak da Hz. Ömer'i yazmıştı. Hz.

29 *Te'vîlât*, 6/392.
30 *Te'vîlât*, 6/392.
31 *Te'vîlât*, 6/391.

Ömer o anda orada olmadığı için, bu iki kişi bu şahitliğin tasdiki için Hz. Ömer'e gitmişlerdi. Ömer de ellerinde bulunan ve arazinin onlara tahsisini gösteren kağıdı ellerinden alıp okuduktan sonra yırtıp atmıştı. "Hz. Peygamber, Müslümanların zayıf olduğu bir zamanda size bu payı ayırıyordu ama artık İslam izzet kazanmış, Müslümanlar güçlenmiştir, zekattan size pay falan yok" diyerek adamları reddetmişti. Hz. Ebu Bekir de Ömer'e muvafakat etmişti. O zaman bu olayı örnek bir vaka olarak alabilir ve bu iki sahabenin uygulamasını kendimize birkaç yönden şu şekilde hüccet/delil gösterebiliriz:[32]

Hz. Peygamberin Müslümanların zayıf olduğu dönemlerde zorunlu olarak antlaşma yaptığı topluluklarla, zaafiyetin yarattığı zorunluluk hâli ortadan kalkınca antlaşmayı yeniden gözden geçirme hakkı ortaya çıkar.

Müslümanların zayıf durumlarında, yapacakları kötülüklerden emin olmak için münafıklara mal mülk vermek caizdir, ama güçlü olduktan sonra vermeleri haramdır.

Âyette bir hükmün konulmasına sebep teşkil eden illet ortadan kalkınca, hükmün değişeceğini gösteren içtihadî nesh söz konusudur.

Mâtürîdî, Mevcut Kelami Terminolojiyi Yeniden Kavramsallaştırmaktadır

Mâtürîdî, bir kelamcı olması sebebiyle, kelamda klasik bir anlam kazanan terimlere, Kur'an'ı yorumlarken yeni anlamlar yükleyerek, geliştirilen mevcut çözümün dışında yeni çözümlemeler yapar. Örneklemek üzere birkaç yeni kavramsallaştırmasına göz atalım:

Kesb Teorisi: Eş'ari'nin *kesb teorisi* ne kadar karmaşıksa, Mâtürîdî'nin bu konuda söyledikleri o kadar anlaşılırdır. Kesb teorisinde, insanın bir eylemi yapmasından önce fiile ilişkin kudretin fiille mi fiilden önce mi varolduğuna ilişkin tartışmada bütünüyle farklı bir çözümleme getirerek, bir anlamda orta yolu bulan bir çözüm önermektedir: Fiilden önce var olan kudretin, fiilî bir kudret değil 'sebep' yahut ' hâl kudreti' denilen potansiyel bir kudret olduğunu ve bu kudretin Allah tarafından yaratıldığını söyler. İnsandan yapılması istenilen fiillerin insanın bu 'hâl' yahut 'sebep' kudreti dikkate alınarak talep edildiğini; fiilin

32 *Te'vîlât*, 6/392.

işlenmesi anında ise bu kudretin insana ait olduğunu göstermek üzere 'fiilî' bir kudret olarak adlandırıldığını söyleyerek, kesb yahut kudretle ilgili söylemini bilinen kelami şablondan farklı bir tarzda ifadelendirmektedir.[33] "*Orada apaçık belgeler, İbrahim'in makamı vardır. Kim oraya girerse güvende olur. Oraya güç yetirebilen (istetâ'a) insanlara Allah için Evi haccetmek gerekli olur. ...*"[34] âyetinde geçen 'istitaat' kelimesinin ne anlama geldiğini soran sahabelere Hz. Peygamber "azık ve binek" şeklinde cevap vererek,[35] istitaatin, bir eyleme girişmeden önceye ait bir ön hazırlığı ve potansiyeli içerdiğini göstermiştir. Bütün şeri teklifler insandaki potansiyel istitaat (güç yetiriyor olma) hâli dikkate alınarak yapılır.[36]

Kur'an'ın Mahlukluğu Meselesi: Kur'an'ın mahluk olup olmadığı tartışmasında da Allah'ın kelamının niteliğini irdelerken yine orta yolu bulmaya dönük olarak, Allah'ın henüz fiil hâline çıkmamış kelamını kelam-ı nefsî; lafızlara bürünmüş olan hâlini ise kelam-ı lafzî şeklindeki formülasyonu da kelam literatünde ilk defa dile getirilmiştir. Bir meseleyi tartışırken, mevcut şablonun dışına çıkarak ve terimin semantik tahliline dayalı olarak yeni bir çözüm önermesi, Mâtürîdî'ye has bir yöntem olarak karşımızda durmaktadır. Bu semantik yöntemin Ebu'l-Mu'in en-Nesefi'de de aynıyla korunduğunu görmekteyiz.

Mütevatir Haber: Mâtürîdî'nin benzer bir tutumunu *mütevâtir haber* algısında görebiliriz. Mütevâtir'in kendisine kadar yapılan tanımında, "yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluğun aktardığı haber" şeklindeki tanımı, "Peygamberin dışında hiç kimse bu şekilde tanımlanamaz, sadece Hz. Peygamber verdiği haberde (Kur'an'ın mesajını insanlara aktarmada) yalan söylemez," diyerek bu tanımı, "yalan üzere birleşmeleri mümkün olan bir topluluğun aktardığı haber" şeklinde değiştirmiştir.

Delillendirme Tarzları: Mâtürîdî, kelam literatüründen aşina olduğumuz delillendirme tarzlarından çok farklı delillendirmeler geliştirmektedir. Örneğin Allah'ın varlığının delilleri olarak

33 *Te'vîlât*, 2/227.
34 3/Al-i İmrân: 97.
35 Hadis için bkz. *Neylü'l-evtâr*, c. 5/12.
36 *Te'vîlât*, 2/227.

bütün kelam kitaplarında öne çıkarılan delil havuzunu genişletmekte ve Allah'ın uluhiyetinin, rububiyetinin ve tedbîr'inin (yönetiminin) delilleri şeklinde başlıklar açmaktadır.

Ölçüde Adaletten, Düşüncede Adalete: Yeni kavramsallaştırma örneklerinden biri de şudur: Yaygın olarak ölçüde adil olmayı talep eden âyetleri[37] yorumlarken, ölçüyü, hakiki anlamında ölçülebilir ve tartılabilir olan maddi nesnelere atıfla yorumlayan bilginlerden farklı olarak Mâtürîdî ölçüye mecazi bir anlam da yüklemekte ve bunun 'düşüncede ölçü'yü içerdiğini söyleyerek bu âyet üzerinden *içtihat* ve *istihsan*ı temellendirmektedir.[38] Ona göre, takdir hakkını içeren bu ölçüde önemli olan, Kur'an'ın *kıstâs-ı müstakîm* dediği en *doğru kriter*i işleterek her anlamda hak ve adaletin tecellisini sağlamaktır. Mâtürîdî, insanlar arasındaki ilişkilerde hâkim kılınması gereken kıstâs-ı müstakîm'den kastın adalet, denge, bilgi olduğu yönündeki görüşlere atıfta bulunmaktadır.

Hükm: Adil Yargılamadan Adil Yönetime: Mâtürîdî yaygın olarak adaletle hükmetmek yahut adil yargılama olarak anlaşılan 'hükm' terimini yönetim olarak kavramsallaştırmakta ve ilgili âyetten yönetimde insanlara eşit muamele bulunma sorumluluğunu çıkarmaktadır: Kısacası, yargı adaleti olarak yorumlanan 'hükm'[39] terimini Mâtürîdî, yönetim adaleti olarak anlamaktadır. Zira yargılamada adil davranılması gerektiği açık bir hakikattir. Ama yönetimde farklı etnik ve dini kökene sahip insanlara eşit muamele etmede aynı hassasiyet gösterilmeyebilir. Bunu dikkate alarak Kur'an, vurgusunu bütün halkı ilgilendiren yönetime çekmektedir. Mâtürîdî, iktidar erkini elinde bulunduranların, mümin ya da kâfir hangi inançtan olursa olsun halka eşit muamelede bulunmalarının gereğine işaret etmektedir:

"Allah insanları yönetirken adil olmanızı emreder" hükmü, adil yönetim ve liyakata göre görev dağılımını öngörmektedir. Hem yönetimde hem görev dağılımında hem de karşılıklı güveni gerektiren muamelelerde insanlar arasında adaletin dengeyi sağlayan bir mekanizma olarak yeryüzüne hakim kılınması, Allah'ın insanlara bir lütfu olarak sunulmaktadır.

37 17/İsra: 35. Ayrıca şu âyetlere bkz. 11/Hûd: 85; 83/Mutaffifin: 1-5.
38 *Te'vîlât*, 8/274.
39 4/Nisa: 58.

Yönetimde adalet ve emanetlerin layık olan insanlara verilmesi, toplumsal barış için o kadar önemlidir ki Allah âyetin sonunda işiten ve gören olduğunu hatırlatarak, bunların sağlanması için insanlar üzerinde manevi bir otorite kurmaktadır."[40]

Tartıştığı konularda gelenekselleşmiş tartışma şablonunu takip etmemesi ve okuyucusunu her an yeni bir yorumla buluşacağı heyecanına sokması, Mâtürîdî'nin Kur'an yorumunda semantik ve te'vîl yöntemini kullanmasıyla ilgilidir. Kur'an lafızlarının sonsuz bir anlam dünyasını temsil ettiklerini kabul eden te'vîl yönteminde, okuyucu kendi aklının ve tecrübesinin yarattığı yorum gücüyle bu anlam dünyasının kapılarını açma sorumluluğunu omuzlamaktadır.

40 *Te'vîlât*, 3/287.

Mâtürîdî'nin Uluhiyet Tasavvuru

İBRAHİM ASLAN*

Kur'an, Hz. Âdem ile başlayan ve Hz. Muhammed ile son bulan nübüvvet geleneğinin son halkası ve Allah'ın insanlığa yaptığı son hakikat çağrısıdır. Bu çağrıya kulak veren müminler, farklı bakış açılarıyla ondaki mesajı tarihsel dinamikler içerisinde sistematik açıdan anlamaya ve bir hakikat olarak temellendirmeye çalışmışlardır. Bu temelde ortaya çıkan ilk disiplin Kelam olmuştur. Kelamcılar, kendilerini bir yandan ait oldukları coğrafyanın tarihsel ve kültürel kodları ile bütünleşen batıl iddiaları çürütmeye, diğer yandan da İslamın Kur'an'daki inanç haritasını ortaya koymaya ve tevhide dayanan itikadi esaslarını tespit etmeye adamışlardır. Bu temelde inanç meseleleri, uluhiyet, nübüvvet ve meâd olmak üzere birbirini tamamlayan üç ana teolojik zeminde ele alınmış ve inanç ilkeleri rasyonel bir dil ve mantık örgüsü içerisinde değerlendirilmiştir. Bu sistematik perspektife sıkı sıkıya bağlı kalan ve kendisini Kur'an'a adayan kelamcılardan biri de hiç kuşkusuz İmam Matüridî'dir. Bu yazı, Mâtürîdî'nin uluhiyet anlayışını Kur'an'ın muhteşem yorumunu içeren *Te'vîlât* adlı eserini merkeze alarak irdelemektedir. Çalışma, Matüridî'nin Allah'ın ne olduğu ve ne olmadığı konusundaki yaklaşımını uluhiyetle ilgili âyetlere getirdiği yorumlar üzerinden tespit etmekte ve çarpıcı başlıklarla kısa kısa ortaya koymaktadır.

* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

Allah Hakkında Tartışmaya Girmenin Dört Ana Zemini ve Bilgi Kaynakları

'İşte (ey insanlar), görmez misiniz ki Allah göklerde ve yerde bulunan her şeyi emrinize amade kılmıştır; açıktan ve gizli olarak size nimetlerini bol bol ihsan etmiştir. Yine de insanlar içerisinden herhangi bir bilgiye, yol gösterici bir kılavuza ve aydınlatıcı bir kitaba dayanmaksızın Allah hakkında tartışan kimseler çıkabilmektedir.'[1]

Mâtürîdî'ye göre Allah hakkında yapılabilecek tartışmaların dört ana zemini olabilir. Bunlar, Allah'ın birliği, peygamberlik (risâlet), yeniden dirilme (ba's) ve ilahî mesaj. Mâtürîdî, âyetten yola çıkarak bu konularda tartışma yapabilmek için şu üç bilgi kaynağına vâkıf olmak gerektiğini ifade etmiştir.

1. Genel bilgi kaynağı olarak akıl,
2. Hidayetin beyanı olarak sünnet,
3. Beyanlarıyla karanlığa karşı aydınlanmacı olan ilahî mesaj.

Düşünme yeteneği olarak akıl ile bilgiye ulaşılabileceği gibi Sünnet'in beyanı ile de bilgiye ulaşılabilir. Her yönüyle aydınlanmacı olan ilahî mesajlarla da akıl ve sünnet ile bilinebilecek hususlara açıklık getirilir.

Mâtürîdî, peygamberlere ve ilahî mesajlara inanmayan Mekkeli müşriklerin Allah hakkında tartışma yapılabilecek konuların yanı sıra söz konusu bilgi kaynaklarından da yoksun olarak Hz. Muhammed ile tartışmaya girdiklerini ifade etmiştir. Meleklerin Allah'ın kızları olduklarına ilişkin iddiada bulunmaları bunu destekleyen en güçlü örneklerden birisidir.[2]

Ehl-i Kitâb ile Allah ve Din Konusunda Tartışma Yapmanın Meşruiyeti

Önceki vahiylerin mensuplarıyla tartışırken, haksızlık etmedikleri sürece en güzel yol ve yöntemden başkasına itibar etmeyin ve deyin ki: 'Biz bize indirilene de, size indirilene de inanmışız; bizim de sizin de ilahınız bir ve tektir; ne ki biz kayıtsız şartsız sadece O'na teslim olmuşuz.'[3]

1 31/Lokman: 20.
2 *Te'vîlât*, 11/240-241.
3 29/Ankebut: 46.

Mâtürîdî, isim vermeden bazılarının "kendileriyle anlaşma bulunan kâfirlerle delillere dayalı münazara yapılabilir, ancak kendileriyle anlaşma bulunmayan kâfirlerle sadece savaş yoluyla (bi's-suyûf - بالسيوف) mücadele edilir" şeklindeki görüşünü kabul etmemiş ve bu görüşü Kur'an'a aykırı bulmuştur. Ona göre Ankebut suresinin 46. âyeti, din konusunda kâfirlerle tartışma ve münazarada bulunmaya izin vermektedir.

Allah'ın Dinine Çağırırken Tartışmanın Temel İlkeleri

"Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et; ve onlara karşı öyle bir mücadele yöntemi ortaya koy ki o en güzeli ve en etkilisi olsun! Çünkü senin Rabbin, kendi yolundan sapan kimseyi de, doğru yola yöneleni de en iyi bilendir."[4]

Mâtürîdî'ye göre Nahl suresi 125. âyet dinde tartışmanın ve başkalarıyla iletişim kurmanın temel ilkelerini ortaya koymaktadır. Buna göre dini anlatırken veya başkalarıyla din konusunda tartışırken gözetilmesi gereken ilkeler şunlardır:

- Hikmet
- Güzel öğüt
- En iyi ve en etkili tartışma metodunun kullanılması

Mâtürîdî, hikmet kavramını beyan olarak Kur'an'ı ve burhân olarak da akli delilleri içine alacak şekilde kullanmıştır. Ona göre Kur'an'da belirtilen Hz. Musa'nın Firavun ile yaptığı münazara ve diğer peygamberlerin münazaraları, birer model tartışmadırlar.

Allah ve İslam hakkında Yahudi ve Müşriklerin Üç Farklı Eleştirisi

"Bir de O'nun çağrısı kabul edildikten sonra hâlâ Allah hakkında tartışanlar var: Onların ileri sürdükleri delil Rableri katında tümden geçersizdir; başlarına (O'ndan) büyük bir gazap çökecektir ve onları şiddetli bir azap beklemektedir."[5]

4 16/Nahl: 125.
5 42/Şûrâ: 16.

Mâtürîdî, bu âyetin te'vîlini üç rivayet üzerine kurmuştur.

İlki, Mekkeli müşriklerin, Hz. Muhammed'e ve onun Allah'tan getirdiği mesajlara inanan müminlere "sizin dininiz İslam, Muhammed'in hayatı ile sınırlıdır. Onun vefatından sonra hepiniz bizim dinimize geri döneceksiniz" şeklinde görüş belirtmeleridir.

İkincisi, Hz. Muhammed'e gelen Yahudilerin Müslümanlara, "bizim dinimiz sizin dininizden daha üstündür. Çünkü bizim dinimiz, nebilerin dinidir" demeleridir.

Üçüncü rivayet ise Kureyşliler'in "Görmediğimiz ve kim olduğu ve nasıl bir varlık olduğu konusunda hiçbir belirlemede bulunamadığımız bir varlığa nasıl ibadet ederiz" şeklinde bir eleştiride bulunmalarıdır.

Mâtürîdî, Yahudilerin tezine karşı âyette geçen "onların ileri sürdükleri bu delil Rableri katında tümden geçersizdir" ifadesine dayanarak, şayet Yahudiler, Allah tarafından elçi olarak seçilen nebilerin yolunda iseler, Allah da Kur'an'da bu yolu İslam olarak nitelemiş ve Hz. Muhammed'e gelen vahyin bu çağrıyı hatırlatmak olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla İslam, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e bütün nebilerin tebliğde bulundukları yolun adıdır.

Müşriklerin ve Kureyşlilerin Allah hakkında ileri sürdükleri tezi de değerlendiren Mâtürîdî, İslamın temel esası olan tevhit ve marifetullah'ın [akli] deliller ve insan tecrübesine açık olan âyetler üzerine kurulu olduğunu söyler. Eğer Allah müşahede yoluyla bilinebilir olsaydı, bu durumda insanlığın denenme gerekçesi ortadan kalkmış olurdu.[6]

Allah'ı Hakkıyla Takdir Etmek Mümkün müdür?

"Nitekim onlar, Allah'ı hakkıyla takdir edemediler; oysa bütün yeryüzü kıyamet günü O'nun tasarrufu altındadır; gökler ise O'nun kudret eliyle dürülmüştür: Yüceler yücesi olan O, onların şirk koştukları her şeyin ötesinde aşkın bir varlıktır."[7]

Allah, kendisi hakkında marifet sahibi olmayı fiillerindeki delillere dayanarak istidlalde bulunmaya bağlamıştır. Duyu-

6 *Te'vîlât*, 13/180.
7 39/Zümer: 67.

sal yönteme başvurarak O bilinemez, mahlukatın bilgisiyle takdir edilemez. Allah'ın yarattığı mahlukat iki kısımdır: idrak edilebilen ve mahiyeti kavranabilen varlıklar ki buna akıl, görme, işitme, ruh ve diğer yeteneklerle kavranabildikleri için 'duyusal [mahsûs]' denmiştir. İdrak edilemeyen ve kavranamayan varlıklara gelince de buna 'istidlal' denmiştir. Elbette ki varlıkları yoktan var eden ve onları yaratan zat, duyusal varlıkların idrak edildiği ve kavrandığı gibi idrak edilemez ve hakkıyla kavranamaz. Çünkü O'nun bilgisine götüren şey, duyular değil, varlıklardaki rasyonel delillere dayalı akli istidlalde bulunmaktır.

Bunun yanı sıra Allah, istiva etmek, çıkmak ve gelmek gibi mahlukata nispet edilen fiilleri kendisine de nispet ettiği fiiller, mahlukat için kullanıldığında ifade ettiği anlamda değerlendirilemez ve takdir edilemez. Âyetlerde geçen Allah'ın gelmesi, yola çıkması, göklerin O'nun "kudret eliyle" dürülmesi, bir şeyin olmasını istediğimizde ona "ol" dememiz" yeterlidir gibi ifadeler, şahit âlemdeki varlıklar için kullanıldıklarında ifade ettikleri anlamlardan bütünüyle farklıdırlar.

Mâtürîdî'ye göre işin aslı şudur: Allah, insanlara kendi aralarında uzlaştıkları ve bildikleri dil ile hitap etmiştir. İnsanların kendi aralarında yerleşik hâle gelen bu dil örfü, Allah için kullanıldığında (delalet açısından) olumsuzluk içerse de Allah bunu tercih etmiştir. Mâtürîdî, hiçbir şey O'na benzemez[8] mealindeki âyete dayanarak Kur'an'da Allah'a nispet edilen bu ve benzeri ifadelerle ilgili şöyle demiştir:

Akıl açısından Allah, benzerlikten ve ortaklıktan münezzeh bir varlıktır. Bu temelde teşbih ifade eden âyetlerde Allah ile mahlukat arasında kesinlikle yaratma ve fiil açısından hiçbir benzerlik yoktur. Çünkü O, yaratma ve meydana getirme bağlamında bütün mahlukattan ayrılır. Mâtürîdî, Kur'an'da geçen 'Allah'ın sınırları'[9], "Allah'a yardım ederseniz O da size yardım eder"[10], "Kim Allah'la görüşmeyi umarsa …."[11] ve

8 42/Şûrâ: 11.
9 2/Bakara: 187, 229, 230.
10 47/Muhammed: 7.
11 29/Ankebut: 5.

"bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz, onu Allah'a ve peygambere götürün …"[12] şeklinde Allah ile diğer varlıklar arasında benzerlik ifade eden kullanımlardaki kastın nihai olarak bilinemeyeceğini düşünmüş, Kur'an'da geçen bu ve bunun gibi pek çok ifadeye iman etmek gerektiğini, fakat Allah'ı herhangi bir şeye benzemekten de tenzih etmenin zorunlu olduğunu savunmuştur. Mâtürîdî, Allah için âyetlerde kullanılan nitelemelerin görünür âlemdeki kullanımlarında söz konusu edilen kinaye sanatına dikkat çekmiş ve bunu 'bir beldenin birinin elinde olması' ifadesinin 'o yerin onun gücü, otoritesi ve hâkimiyeti altında olması' anlamında kullanıldığını söyleyerek örneklendirmiştir.[13]

Allah'a 'Sınır'da Kulluk Yapanlar

"Yine insanlardan kimileri vardır ki Allah'a sınırda (علي حر ف) kulluk eder; öyle ki eğer kendisine bir iyilik dokunsa onunla tatmin olup sevinç duyar; fakat başına bir musibet gelse yüzüstü dönüverir; dünyayı da ahireti de kaybeder. Nitekim telafisi en zor kayıp da budur."[14]

Mâtürîdî, öncelikle âyette geçen harf - حرف kelimesinin anlamı konusunda görüş ayrılığı olduğunu söylemiş ve bununla ilgili yapılan bazı yorumlara değinmiştir.

Kimilerine göre harf kelimesi, kuşku anlamındadır. Buna göre âyette belirtilen kimseler, taleplerine olumlu yanıt verip vermediği konusunda Rablerini sınarlar ve alacakları karşılığa göre uluhiyet ve ibadet konularında tavır belirlerler. Beklentileri gerçekleşmediği zaman ise Rableriyle olan ilişkilerini koparırlar.

Bazılarına göre ise 'harf', koşul anlamına gelir. Âyette anılan kişiler, Allah ile olan ilişkilerini "Allah'ın hep vermesi" koşuluna bağlamışlardır. Dolayısıyla böylesi kişilere göre Allah'a ibadetin temel esası, Allah'ın kişisel beklentilerini sürekli karşılamasıdır.

12 4/Nisa: 59.
13 *Te'vîlât*, 12/367-370.
14 22/Hacc: 11.

Başka bir görüşe göre de âyette geçen 'harf' kelimesi, 'Allah ile olan ilişkisini tek bir hâl ve yön ile sürdürmek' demektir.[15] Bu, âyette belirtilen insan tipinin sadece 'iyilik ve yarar getiren' koşullarda Allah'a ibadette bulunması demektir. Hâlbuki Allah ile kurulması ve sürdürülmesi gereken ilişki, insanların içinde bulundukları iyi ve kötü koşullardan bağımsız olmalıdır.

Bu bağlamda Mâtürîdî, bireylerin sahip oldukları koşullarla ilişkili olarak Allah ile kurdukları ilişki biçimlerini bireylerin durumunu şu iki teolojik kimlik üzerinden değerlendirmiştir. Mümin, koşullar ne olursa olsun Allah ile olan ilişkisini sürdüren kişidir. Münafik, sadece bolluk ve bereket durumunda Allah'la ilişkisini sürdürür.

Kur'an'da İnsanların Allah'ın Dışında Taptıkları Varlıkların Özellikleri

Âcizdirler, Kendilerine Bile Faydaları Yoktur.

"Hem onların yürüyecek ayakları mı var? Ya da tutacak elleri veya görecek gözleri, yahut işitecek kulakları mı var? De ki: "Haydi çağırın Allah'a ortak koştuklarınızı, sonra önüme her türlü tuzağı kurun ve bana göz açtırmayın!"[16]

Mâtürîdî, bu âyetin Mekkeli müşriklerin yürüyecek ayakları, görecek gözleri, tutacak elleri ve işitecek kulakları olmayan putlara tapınmasının tutarsızlığını ortaya koyduğunu söylemiştir. O, âyetin her bakımdan aciz olan, başkasına fayda vermek bir yana kendilerine dahi hiçbir yararı olmayan bu putlara Tanrı olarak inanılması ve onlardan fayda umulması akıl almaz ve kabul edilemez bir şey olduğunu gösterdiğine dikkat çekmiştir.

İlah Olarak Kabul Edilen Varlıklar Kendilerine Tapanlar Gibidirler.

"İyi bilin ki Allah'tan başka yalvarıp yakardığınız kimseler de sizin gibi yaratılmış varlıklardır. Nitekim eğer doğruluğunuzdan eminseniz haydi yakarın da duanıza icabet etsinler!"[17]

15 *Te'vîlât*, 9/350.
16 7/A'râf: 195.
17 7/A'râf: 194.

Mâtürîdî'ye göre, âyet, insanların Allah'a ortak koştukları ve kutsallık değeri atfettikleri putların, meleklerin ve ilah olarak isimlendirdikleri cisimlerin, aklını kullananlar için yaratılmış varlıklar olduklarına, kendileri gibi mahluk olan varlıkların Tanrı olarak kabul edilmesinin kabul edilebilir olmadığına dikkati çekmektedir.

Gerçeklikleri Yoktur, Uydurulmuş İsimden Başka Bir Şey Değildirler.

"…şimdi, Allah'ın haklarında hiçbir delil indirmediği, yalnızca sizin ve atalarınızın yücelttiği isimler hakkında mı tartışıyorsunuz?…"[18]

Onlar Hiçbir Şeydir.

"Ve onlara sorulacak: "Hani nerede ilahlık yakıştırdığınız varlıklar; [ilahlar hiyerarşisinde] Allah'ın astlarından saydığınız?"[19]

Etkisizdirler: Ne fayda ne de zarar verebilirler.

"O kimse, Allah dışında, kendisine ne zarar veren ne de yarar sağlayan nesnelere yalvarıp durur: kişiyi [haktan] uzaklaştıran en vahim sapıklık da budur."[20]

Mâtüridî, âyete konu edilen münafıkların putlara tapmadığını, fakat Allah'a sınırda (sadece menfaat beklentisiyle) inandıklarını ki bunun özünde Allah'a ibadet sayılmadığını söyler.

Aydınlığa Nispetle "Karanlık"; Gören Göze Nispetle de "Kör" Gibidirler.

"Onlara: 'Göklerin ve yerin Rabbi kimdir?' diye sor ve 'Allah'tır cevabını ver!. [Şimdi de] de ki: "Ne yani, şimdi siz Allah'ı bırakıp da kendilerine bile bir yarar sağlayamayan ve muhtemel bir zararı önleyemeyen varlıkları yâr ve yardımcı mı atadınız?" İlave et: "Hiç görenle görmeyen bir olur mu? Ya da, karanlıklarla [bir ışık] kaynağına sahip olan aydınlık nasıl bir tutulabilir?"[21]

Mâtürîdî, âyette Hz. Muhammed'in ağzından Mekkeli müşriklere yöneltilen ilk sorunun "Rabbiniz kimdir" şeklinde

18 7/A'râf: 71; 12/Yusuf: 40; 53/Necm: 23.
19 40/Mümin: 73-74.
20 22/Hacc: 12.
21 13/Ra'd: 16.

değil de "Göklerin ve yerin Rabbi kimdir?" şeklinde olmasının nedeni üzerinde durmuş; bu soru formunun kendilerine bile hiçbir yararı olmayan putların gökleri ve yeri yaratma konusundaki acizliklerini göstermeye ve putperestlerin 'varlık'tan yola çıkarak Allah'ın birliğini kavramalarının önünde en büyük engel olan dogmatik tutumlarını kırmaya yönelik olabileceğini düşünmüştür.[22]

Yaratamazlar, Aksine Kendileri Yaratılmıştır.

"Şimdi siz O'na has birtakım nitelikleri, bir şey yaratmaktan aciz, aksine kendileri yaratılmış bulunan şeylere mi yakıştırıyorsunuz?"[23]

Mâtürîdî, burada âyetin çarpıcı bir şekilde putperestlerin, kendilerini yaratmadıklarını apaçık bildikleri ve kendileri gibi yaratılmış olan putları kutsamalarının tutarsızlığını göstermesi bakımından son derece önemli olduğunu belirtmekle yetinir.[24]

Ölüme de Yaşama da Güçleri Yetmeyen Sahte Şeylerdir.

"Ne ki yine de O'nun dışında, hiçbir şey yaratamayıp kendileri yaratılmış bulunan; kendilerinden bir zararı defetmeye de bir yararı talep etmeye de güçleri olamayan; ne hayat, ne ölüm, ne de ölümden sonra dirilişe dair bir yetkisi bulunmayan birtakım sahte ilahlar peydahladılar."[25]

Doğruya Götürmezler.

"Sor [onlara]: 'Yoksa hak yola yönelten ortak koştuklarınızdan biri midir? Cevap ver: "Hak yola yönelten sadece Allah'tır. Peki, hak yola yönelten mi uyulmaya daha layıktır, yoksa yol gösterilmedikçe kendi başına doğru yolu bulamayacak olan mı? Şu hâlde ne oluyor size; nasıl böyle bir hükme varabiliyorsunuz?"[26]

İlahlaştırılan Varlık ve Nesneler, İlahî Yargılamada Kendilerine Tapanları Yalanlayacaklardır.

"Bu [gibiler] Allah'tan başkalarını, kendilerine statü ve nüfuz sağlamak için ilahlaştırırlar. Ama hayır! Aksine [ahirette] onlar kendilerine yö-

22 *Te'vîlât*, 7.407.
23 7/A'râf: 191.
24 *Te'vîlât*, 6/140.
25 25/Furkân: 3.
26 10/Yunus: 35.

nelik tüm tapınmaları reddedecekler ve berikilerin aleyhine zillet ve utanç delili olacaklar."[27]

Mâtürîdî, müşriklerin kendilerine ne fayda ne de zarar verebilen varlıkları 'Allah katında kayırıcılarımız' şeklindeki iddiasını semantik açıdan şu şekilde kritik etmiştir: "Kayırıcı (şefî'), kelime olarak bir kimsenin kendisine şefaat ve kayırma yetkisi verdiği kişi ile eşit düzeye sahip olmasıdır. Hâlbuki insanlar, Allah nezdindeki konumlarını, yapacakları ibadetlerden ve maksimum seviyede ifa edecekleri ibadetlerden alacaklardır. Bundan uzak olanların, Allah nezdinde, âyette ifade edildiği üzere, hiçbir değer ve itibarları olmayacaktır.[28]

Firavun ile Allah'ın Elçisi Hz. Musa'nın Uluhiyet Üzerine Tartışması

"Firavun: 'Âlemlerin Rabbi de ne demek?' dedi.

Musa: 'Eğer gerçeğe boyun eğeceksen, bil ki O, göklerin, yerin ve bunlar arasındaki her şeyin Rabbi'dir.'

Firavun çevresindekilere yönelerek: 'Ne diyor duydunuz değil mi?'

Musa: 'O, sizin de, atalarınızın da Rabbi'dir.'

Firavun dedi ki: 'Size gönderildiğini iddia eden elçiniz gerçekten delinin tekiymiş.'

Musa dedi ki: Eğer kafanızı çalıştırırsanız anlayabilirsiniz ki O, doğunun, batının ve bu ikisi arasındaki her varlığın Rabbidir."[29]

Firavun, âyetteki ifadeden anlaşılabileceği gibi Hz. Musa'ya Allah'ın mahiyeti ve nasıl bir varlık olduğunu sormuş, fakat Hz. Musa verdiği yanıtta Allah'ın mahiyetinden değil, O'nun fiillerinden ve mutlak ilahlığından ve rububiyetinden söz etmiştir. Diyaloğun devamından Firavun'un, Hz. Musa'nın, Allah'ın mahiyeti ile ilgili soruya ilgisiz bir yanıt verdiğini düşündüğü anlaşılmaktadır. Çünkü Firavun, Hz. Musa'nın verdiği yanıt ile ilgili olarak 'ne diyor duydunuz mu?' diyerek yanındakilerin dikkatine sunmuştur.

27 19/Meryem: 82.
28 *Te'vîlât*, 7/32.
29 26/Şuara: 24.

Mâtürîdî, insan tecrübesine açık olan bütün varlıkların Allah'ın Rablığının ve ilahlığının delili olduklarına dikkati çekmiş ve bunların aklı ve sağduyusu olan herkese açık olduklarını ifade etmiştir. Bu bağlamda Mâtürîdî, Hz. Musa'nın yanıt vermediği Firavun'un Allah'ın mahiyeti ile ilgili sorusuna kelam açısından şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur: Zatı itibarıyla idrak edilemeyen ve aşkın olan bir varlığın mahiyeti bilinemez. O'nu sadece yarattığı varlıklar üzerinden istidlalde bulunarak bilmek mümkündür. Hz. Musa da bunun imkânsız olduğunu bildiği için idrak edilebilir olan varlıklar üzerinden istidlalde bulunarak yanıt vermiştir. [30]

Varlıklar, Allah'ın Hükümranlığını Dört Farklı Tarzda (Secde) Onaylarlar

"(Ey insan!) Göklerde ve yerde bulunan herkesin, güneşin, ayın, yıldızların, dağların, ağaçların ve hayvanların (ister istemez) Allah'ın emrine âmâde olduğunu görmez misin? İnsanlardan niceleri (bilinçli tercihlerinden dolayı ödülü), niceleri ise azabı hak etmişlerdir."[31]

Âyette geçen men - من kelimesi, melek, cin ve insan gibi Allah tarafından denenmek üzere yaratılmış olan varlıklara işaret eder. Bu nedenle söz konusu "edat", cansız varlıklar için kullanılmaz. Fakat 'mâ' edatı, hem canlı hem de cansız varlıkları kapsayacak bir delalete sahiptir. Âyette geçen "secde" kelimesine gelince, delalet olarak secdenin çeşitli yönleri vardır.

Yaratılış (hilkat) secdesi: Buna göre her şey, Allah tarafından yaratıldığı için O'nu tespih etmektedir yani O'na boyun eğmektedir.

İbadet (ibadet) secdesi: İlahî denenmeye muhatap olan melek, cin ve insan cinslerinin iradî olarak Allah'a secde yapmaları ya da yapmamalarının eşit derecede mümkün olduğu bir secde biçimidir.

Bahşetme (bezl) secdesi: Su, güneş, ay, ağaç, hayvan ve benzeri bütün canlı ve cansız varlıkların insan yararı için yaratılmış olmaları durumudur.

30 *Te'vîlât*, 10, 289-293.
31 22/*Hacc*: 18.

Fıtrat secdesi: Kur'an'da Fussilet suresi 11. âyette de belirtildiği üzere[32] Allah'ın tabiattaki varlıklara kendisine itaati ve boyun eğmeyi ilham etmesidir.[33]

Gecenin Gündüze Gündüzün Geceye Dönüşmesi, Allah'ın Hükümranlığını Gösterir

"Fark etmez misin ki (ey insan): Allah geceyi uzatıp gündüzü kısaltıyor ve gündüzü uzatıp geceyi kısaltıyor.; O, güneşi ve ayı bir yasaya tabi kıldı da, her biri sonu yasayla belirlenmiş bir süre doluncaya kadar hareketini sürdürüyor."[34]

Âyet, inkârcılara Allah'ın kudretini, otoritesini, bilgisini ve hükümranlığını hatırlatmaktadır. Bunda yeniden dirilmeye delalet vardır. Gecenin gündüze, gündüzün geceye dönüşmesi, bir yasa ile bu düzenin hiçbir şaşma olmaksızın korunması Allah'ın kudretine işaret eder. Mantık olarak bundan şu sonuç çıkar: Buna gücü yeten bir Zat, hiç bir şekilde acze düşmez ve hiçbir şey kendisine gizli kalmaz. Aynı şekilde bir gün ve gecede kat ettikleri mesafe normal bir yürüyüşle beş yüz yıl olan güneş ve ayın belirli bir yasaya tabi olması, insan idrakiyle düşünüldüğünde kat edilmesi ve düşünülmesi imkânsız bir mesafedir. Gece ve gündüzden biri var olduğunda diğeri kendisinden hiçbir eser kalmayacak şekilde bütünüyle yok olur. Bu durum, gören gözler ve düşünen akıllar için öldükten sonra yok olup giden varlıkların yeniden diriltilmesinin imkânına delalet eder.

Allah-İnsan İlişkisinde Üç Farklı Tespîh (Anma)

Yaratılış (hilkat) tespihi: İnsanın üyesi olduğu ve içerisinde yaşadığı varlıklar üzerinde düşündüğünde, her bir varlık cinsinin, özsel ve fıtrat olarak, Allah'ın birliğine, aşkınlığına, noksanlıklardan münezzeh bir varlık olduğuna işaret ettiğini görecektir. İşte varlıklardaki bu kozmolojik anlam, kendilerini

32 Âyette şöyle buyrulmaktadır: *"Dahası O, duman hâlindeki göğü şekillendirdi. Ona ve arza: 'Her ikiniz, isteyerek ya da istemeyerek (varlık sahnesine) gelin!' dedi. İkisi birden "'Bizler boyun eğerek (varlık sahnesine) geldik!' dediler."* Fussilet 41.11.

33 *Te'vîlât*, 9/306-307.

34 31/*Lokman*: 29.

yaratan varlığı göstermeleri bakımından sözsel olmayan varlıksal bir anmadır.[35] Yaratılışsal tespih, her şeyin fıtrat olarak Allah'ın birliğine ve uluhiyetine tanıklık etmesi olarak da ifade edilebilir. Dolayısıyla yaratılışsal tespih, kâfir olsun mümin olsun herkesin ve her şeyin yaratılışı, tabiatı ve fıtratı üzerine kuruludur. Allah, denenmek üzere yarattığı varlıklardan sahip oldukları bu fıtrat ile ihtiyari olarak özel bir tespihte yani lisân tespihinde bulunmalarını irade etmiştir.[36]

Bilgisel (marifet) tespih: Allah'ın, bir lütuf olarak, akıllarımız her ne kadar aciz ise de, kendisini bilmek ve diğer varlıklardan tenzih etmek için her şeyde 'gerçek bilgi'yi kodlamasıdır. Bilmez misin ki Allah Kur'an'da bununla ilgili olarak, "yedi gök ve yer ve onlarda yaşayan her şey O'nun sonsuz yüceliğini dillendirirler. Daha da öte, (lisan-ı hâl ile) O'nun ululuğunu övgüyle dile getirmeyen bir tek nesne dahi bulunmamaktadır ve fakat siz onların ululayan dilini anlamamakta (ısrarcısınız)…"[37] Fakat âyette de vurgulanan bilgisel anma, bu anmayı gerçekleştirecek olan varlıkların hayat niteliğine sahip olacak şekilde yaratılmaları aracılığıyla mümkün hâle gelir. Zira bilindiği üzere bilgi, hayat olmadan var olamaz.

Buyruksal (zorunluluk) tespih: Diğer bir deyişle bu, Allah'ın bir şeye emretmesiyle gerçekleşen 'telkin' ve 'zaruret' ifade eden bir anma biçimidir. Bu tür bir anmada nesne, 'bilgi' sahibi olmaksızın ilahî buyruğun gereğine göre hareket etmektedir. Buna Kur'an'dan Allah'ın Hz. Musa'nın asa'sı aracılığıyla gösterdiği âyetleri ve gemileri su üzerinde yüzdürmesini örnek vermek mümkündür. Âyette konu edilen asa ve gemilerin üzerinde seyrettikleri su, canlı varlıklar olmadıkları için Allah tarafından kendilerine yöneltilen bu zorunluluk hâlinin bilgisine yani bilincine sahip değillerdir. Asa, yılana dönüşme bilgisinden, su da kaldırma kuvvetinden yoksun olarak, ilahî iradenin telkinine göre hareket etmekle bir tür 'tespih'te bulunmuş olmaktadırlar.[38]

35 *Te'vîlât*, 15/147.
36 *Te'vîlât*, 14/331-332.
37 17/İsra: 44.
38 *Te'vîlât*, 15/147-148.

Allah'ın Varlığına İlişkin Deliller

İnsanın topraktan yaratılmış olması Allah'ın varlığının ve ahiretin delillerindendir.

"Sizi toprak türünden yaratması, O'nun mucizevî delillerinden biridir; sonra siz [bir süreç içerisinde] beşer olarak gelişip kişilik kazandınız."[39]

Mâtürîdî, âyette söz konusu edilen insanın topraktan yaratılmasının birçok yönden delil niteliği taşıdığını ifade etmiştir. Ona göre insanın topraktan yaratılması, Allah'ın birliğine, rububiyetine, yeniden dirilmeye ve risalete delalet etmektedir. Mâtürîdî insanın topraktan yaratılmasını üç yönden te'vîl etmiştir.

İlkine göre vahye muhatap olan insan, toprağa nispet edilmiştir. Çünkü biz, her ne kadar gerçek anlamda topraktan yaratılmadıysak da, insanlığın atası Hz. Âdem, öz olarak topraktan yaratılmıştır.

İnsanın toprağa nispet edilmesindeki ikinci muhtemel anlam ise insan cinsinin beslenme kaynaklarının ve varlığını sürdürmede gereksinim duyduğu gıdaların hepsinin köken olarak toprağa dayandığını vurgulamaktır.

Âyetin içerebileceği üçüncü delalet, insan cinsinin esas olarak topraktan yaratıldığını haber vermektir. Çünkü âyette kullanılan yaratma kelimesi (tahlîk) dilde takdir etmek anlamına gelir. [40]

İnsanın Kendi Türünden Çift Çift [Eşlere Sahip Olacak Şekilde] Yaratılması Allah'ın Varlığının Delillerindendir.

"Yine sizin için kendileriyle huzur bulasınız diye kendi türünüzden eşler yaratması, aranıza sevgi ve merhameti yerleştirmesi de O'nun mucizevî işaretlerinden biridir: Şüphesiz bütün bunlarda düşünen bir topluluk için alınacak bir ders mutlaka vardır?"[41]

Mâtürîdî'ye göre âyet iki farklı şekilde anlaşılabilir:

İlk yaklaşıma göre âyet, Allah'ın insanları aynı cinsten erkek ve dişi olarak yarattığını vurgulamaktadır. Birbirine eş olan erkek ve dişi insan, aşina oldukları aynı cinse ve yapıya

39 30/Rûm: 20.
40 *Te'vîlât*, 11/168-169.
41 30/Rûm: 21.

sahiptirler. Dolayısıyla her tür kendi türdeşi ile huzur bulabileceği ilahî bir takdire sahiptir.

İkinci anlama biçimine göre âyette kastedilen Âdem ve Havva'dır. Buna göre Allah, âyette Âdem'i ve eşi Havva'yı bir nefisten yaratmış, birbirlerine ülfet ve ünsiyet içerisinde yakın olabilecek ve huzur bulabilecek şekilde takdir etmiştir.

Mâtürîdî, âyette söz konusu edilen Allah'ın eşler arasında var ettiği "sevgi ve rahmet bağları" üzerinde de durmuştur. O, bir hâl olarak sevgi ve rahmet bağlarını iki farklı bakış açısıyla yorumlamıştır. Mâtürîdî, sevgiyi, kişinin sahip olduğu arzu ve isteği karşılamasını sağlayan bir duygu olarak; rahmeti de birinin, herhangi bir engel dolayısıyla kendi arzu ve isteğine kavuşamayan başka birinin acısını paylaşması ve ona acıması olarak tanımlamıştır. İkincisine göre ise insan türünün sahip olduğu sevgi ve rahmet bağları yaratılışsaldır. Allah, insan tabiatına bu iki duyguyu yerleştirmiştir. İnsanoğlu, kendisine Allah tarafından bahşedilen sevgi bağını refah, bolluk ve mutluluk durumlarında; rahmet bağını da başkasının başına gelen herhangi bir şiddet ve musibet durumunda kurar.[42]

Göklerin ve Yerin Varlığı Allah'ın Varlığının ve Birliğinin Delillerindendir.

"Yine gökleri ve yeri yaratması, dillerinizin ve renklerinizin farklılığı da O'nun mucizevî delillerinden birisidir. Şüphesiz bunda (farklılığın değerini) bilenler için mutlaka alınacak dersler vardır."[43]

Göklerin yaratılması, havada yükseltilmesi ve sabitlenmesi Allah'ın varlığının delillerindendir. Aynı şekilde yerin yaratılması, yayılması, insan yararına işleyen bir düzene sahip olması, su üzerinde tutulması da Allah'ın varlığının delillerindendir. Göklerin ve yerin yaratılması, inkârcıların kuruntuları gibi olmayıp duyusal olarak tecrübe edilebilen gerçek bir değere sahiptir.[44]

42 *Te'vîlât*, 11/170.
43 30/Rûm: 22.
44 *Te'vîlât*, 11/172.

Uyku, Allah'ın Varlığının ve Yeniden Dirilmenin Delillerindendir.

"Yine geceleyin ve gündüzün uyuyabilmeniz ve O'nun lütfundan [payınıza düşeni] arayabilmeniz de O'nun mucizevî işaretlerinden biridir. Şüphesiz bunda [varlığın] sesine kulak veren herkesin alacağı bir ders mutlaka vardır."[45]

Mâtürîdî, uyku, kişiyi nereden geldiğini bilmeden kendisini hayat sahibi iken aktif olan işitme, konuşma, kavrama, görme ve diğer bütün yeteneklerini devre dışı bırakır. Kur'an'daki nitelemeyle ifade edilecek olursa uyku, bir bakıma ölümün kardeşi sayılır.[46] Çünkü söz konusu yetenekler, kişi uyandığında kendisine istemsiz şekilde geri döner. Âyet, uykunun bu hâline vurgu yaparak, uyku örneğinden yola çıkarak "böylesi bir şeye kadir olan bir Zat'ın, mantıksal olarak insanın ruhunu almaya ve onu yeniden diriltmeye elbette kadirdir" önermesini kavramasına katkıda bulunmaktadır.[47]

Göğün ve Yerin Belirli Bir Yasaya Bağlı Olması Allah'ın Varlığının Delillerindendir.

"Göğün ve yerin O'nun yasası sayesinde ayakta durması da O'nun mucizevî delillerinden biridir."[48]

Gök ve yer, hava, su ve rüzgâr gibi gerçek bir ilahî yasa ile ayakta durmaktadır. Hâlbuki inkârcıların zihinlerindeki şirk telakkisi birer kuruntu ve zandan ibarettir. Nasıl olur da inkârcılar gerçekliği apaçık olan bu yasayı anlamazlar ve ölümden sonra yeniden dirilmeyi inkâr ederler! Çünkü bunlardan birisine kadir olan diğerine de kadir olur. Bu apaçık bir tutarsızlıktır.[49]

Esen Rüzgârın Yağmur Getirmesi Allah'ın Varlığının Delillerindendir.

"Nitekim [yağmurun] müjdecisi olarak [önden] rüzgârları göndermesi O'nun kudretinin delillerindendir. Bu sayede size rahmetini tattırmakta,

45 30/Rûm: 23.
46 *"Nitekim O, geceleyin sizi ölü [gibi] yapar..."* (6/En'âm: 60). Burada uyuma, "ölme" olarak ifade edilmiştir. Zira insanın diri iken sahip olduğu bütün yetenekler uyku ile birlikte yok olmakta ve uyanma ile beraber istemsiz şekilde geri gelmektedir.
47 *Te'vîlât*, 11/173.
48 30/Rûm: 25.
49 *Te'vîlât*, 11/175.

gemileri yasası sayesinde yüzdürmekte, yine bu sayede O'nun lütfu kereminden pay almaktasınız. Umulur ki şükrünü eda edersiniz."[50]

Mâtürîdî rüzgârı 'delil niteliği' ve 'müjde niteliği' açısından iki farklı bağlamda yorumlamıştır. Havada, karada, dağlarda ve gökyüzünde esen rüzgâr, canlı varlıklara olumlu ve olumsuz olarak etki eden bir şeydir. Bazı rüzgârlar, hoş bir esinti olarak; diğer bazı rüzgârlar ise her şeyi silip süpüren şiddetli ve kötü bir felaket olara ortaya çıkar. Hz. Peygamber'in bir hadisinde belirtildiği üzere rüzgâr kimileri için azap nedeni; kimileri için ise zafer nedenidir.[51] Dolayısıyla rüzgâr, bazen canlıların kendisini görmedikleri ve mahiyetini bilmedikleri hâlde zarar görmesine ve eziyet çekmelerine neden olabilmektedir. Şu hâlde delil niteliği açısından rüzgâr, Mâtürîdî'ye göre, insanların gözlerin göremediği ve duyuların idrak edemediği bazı varlıkların olabileceğini bilmeyi sağlaması bakımından önemli bir delildir.

"Müjde" niteliği açısından ise rüzgâr, bitkilerin, ağaçların ve hurmanın döllenmesini sağlaması, yerin açılması ve karada nebatatın yetişmesine katkı sağlaması, dağınık vaziyetteki bulutları bir araya getirmesi, yağmurun yağmasına neden olması, gemilerin durgun su ve denizlerde yüzmelerini sağlaması gibi pek çok faydayı temin eder. Tarihen sabittir ki rüzgâr, bir yönüyle faydalı diğer yönüyle zararlıdır. Bu nedenle Allah, Ku'ân'da rüzgârın insan yararına işleyen yapısını bir rahmet olarak nitelemiştir. Mâtürîdî, rüzgârın Hz. Peygamberin bir hadisinde "müjde" ve "fayda" olarak isimlendirilmesini, Kitab, İşâret ve Risâlet gibi söz ve kelam cinsi dışında da müjde ve fayda olabileceği yönünde değerlendirmiştir. Nitekim rüzgârın ne konuşabileceği dili ne de söyleyebileceği sözü vardır.[52]

---

50 30/Rûm: 46.

51 Hz. Muhammed şöyle buyurmuştur: "Ben Saba rüzgârı ile galip kılındım. Âd kavmi ise *Debûr* (ters esen şiddetli rüzgâr) ile helak edildi." Bkz. *Te'vîlât*, 11/208.

52 *Te'vîlât*, 11/208.

Âlemdeki Düzen ve Yasalılık Allah'ın Birliğinin Delilidir.

"Eğer göklerde ve yerde Allah'tan başka ilahlar olsaydı, [gökler ve yer] kaos içinde mahvolurdu: işte bu nedenle O her şeyden yüce olan Allah, O mutlak otorite sahibi, onların yakıştırdıkları her şeyin ötesindedir."[53]

Mâtürîdî, âlemin Allah'ın birliğine delil oluşu ile ilgili meseleyi birbirini tamamlayacak şekilde üç farklı açıdan yorumlamıştır.

Ona göre âlemdeki düzen ve yasalılık Allah'ın birliğinin bir delilidir. Bu tersinden anlaşıldığında şu anlama gelir: Müşriklerin iddia ettikleri ve inandıkları gibi gerçekten Allah'tan başka bir ilah olsaydı, âlemdeki düzenin bozulması ve 'fesat'ın ortaya çıkması gerekirdi. Âlemde fesat olmadığına göre Allah birdir.

Âyetin ikinci yorumu ise şu şekildedir: İddia edildiği gibi şayet Allah'tan başka bir ilah olsaydı, bu durumda, ilahlardan birinin insanların yararına işleyecek iradesi diğerinin iradesinden bağımsız olacağı için birinin iradesi diğerinin iradesini engellerdi. Bu da âlemde var olan düzenin ve hükümranlığın birden çok ilah eliyle bu şekliyle devam etmesinin mümkün olamayacağı anlamına gelir.

Üçüncüsü de şayet iddia edildiği gibi birden çok ilah olsaydı, âlemdeki düzenin ve yasalılığın süreklilik taşımaması gerekirdi. Eğer âlemdeki planlama, belirli bir yasaya bağlı olarak süreklilik niteliği taşıyorsa, bu durum, âleme hükmeden ilahın birden çok olamayacağına delalet etmektedir.[54]

Allah, Hikmet Sahibi Bir Varlık Olarak Her Şeyi Yerli Yerine Koyan ve İnsanlardan Her Şeyi Yerli Yerinde Yapmalarını İsteyendir

"Allah hikmeti (hak edene) vermeyi diler; ama kime hikmet bahşedilmişse doğrusu ona tarifsiz büyüklükte bir servet bahşedilmiştir. Fakat derin kavrayış sahiplerinden başkası bunu düşünüp kavrayamaz."[55]

Âyetin bağlamına bakıldığında hikmet kavramı, İbn Abbas'tan gelen merfû bir rivayete göre Kur'an bilgisi ve onun

53 21/Enbiyâ: 22.
54 *Te'vîlât*, 9/269, 270.
55 2/Bakara: 269.

tefsiri ile ilgilidir. Bunun dışında bir görüşe göre hikmet, Kur'an hakkında "derin kavrayış sahibi olmak", diğer bir görüşe göre de "nübüvvet" ve "doğru hüküm verme yeteneği" anlamındadır. Anlaşıldığı üzere hikmet doğru hüküm verme anlamı açısından "içtihat"ın dindeki meşruiyetine bir delil teşkil eder. Hikmetin te'vîli konusunda görüş ayrılığı vardır. Kimilerine göre o, nur, hüda, ruh ve şifa olarak nitelenen 'Kur'an anlamındadır. Bu yönüyle Kur'an, eşyanın hakikatini gözler önüne sermesi bakımından nûr; zarara karşı koruması ve hayra kaynaklık etmesi bakımından hüdâ; hayat sahibi olan herkese can olması bakımından ruh; özrü olanların özürlerini ve hastalıklarını iyileştirmesi yönüyle de şifa olarak nitelenmiştir. Bütün bu isimlendirmeler iyiliğe ve hayra kaynaklık eder.

Esasında hikmet, 'bir şeyi yerli yerine koymak ve bir şeyi hak sahibine vermek' demektir. Bu nedenle filozoflar, hikmetin tanımı konusunda şu görüşe yer vermişlerdir. Hikmet, bilgi, bir şeyi yerli yerine koymak açısından bilginin gereğini yapmak ve bir şeyi hak sahibine ulaştırmak anlamına gelir. Buna göre bir şeyi gereğince ve dosdoğru şekilde yapmak bir tür hikmet olarak kabul edilmiştir.

Kimi Kur'an yorumcularına göre Kur'an'da hikmet, bir şeyi zahiri açıdan değil, hakikat açısından onaylamak veya reddetmek, sınırların ve sırların bilgisine sahip olmak demektir. Bu, hikmet sahiplerinin ve din koruyucularının yöntemidir. Başkalarına göre kelime, fıkh yani derin kavrayış sahibi olmak demektir. Bilindiği üzere kelime olarak fıkh, bir şeyin anlamını, delalet ettiği benzeriyle birlikte bilmektir. Çünkü gayb, şahit aracılığıyla; kapalı olan, anlamı açık olan ile fer'de asl ile bilinebilir.

Âyetten anlaşıldığına göre Allah'ın lütfu ile elde etse de ve hikmet sahibinin fiili olsa da, O, hikmeti herkese vermemektedir. Kendisine hikmet verilen kişi, söz konusu hikmeti almamazlık edemez. Bütün bu görüşler Mutezile'nin hikmet kavramıyla ilgili ileri sürdükleri görüşlerle çelişmektedir.[56]

56 *Te'vîlât*, 2/188-189. Ayrıca bkz. *Te'vîlât*, 13/220.

Allah, Yunus suresinde Kur'an'ı hakîm olarak nitelemiştir. Bunun iki yorumu yapılabilir. İlki, Kur'an'ın sıfatı olarak hakim, 'içerdiği hükümler, emir ve yasaklar açısından 'muhkem' anlamında hakim olarak isimlendirilmiştir. Bu kullanım, Kur'an'ın tutarsızlıktan, yalandan ve batıldan uzak ve münezzeh olduğunu ifade etmektedir. Başka bir âyette bu durum şu şekilde ifade edilmiştir: 'Hiçbir anlam ve amacından saptırma çabası ona ne önünden ne de ardından gizlice ilişebilir…' [57] İkinci anlam ise şudur: Allah, Kur'an'ı hakim olarak isimlendirmiştir. Çünkü üzerinde düşünenler ve fikir yürütenler 'hikmet sahibi' olurlar. Bu, mecîd yani şerefli olarak nitelenen Kur'an üzerinde düşünenlerin şeref sahibi olması gibidir.

Allah, Ahirette İnananlar Tarafından Görülebilecek midir?

"Ve Musa tayin ettiğimiz vakitte tespit ettiğimiz yere gelince Rabbi de ona konuştu. (Musa) 'Rabbim! Göster bana zatını, göreyim seni' dedi. (Allah) 'asla göremezsin beni' dedi. 'Fakat şu dağa bir bak; eğer yerinde kalırsa, beni ancak o zaman görebilirsin'. Ve Rabbi dağa tecelli eder etmez, onu toza çevirdi. Musa ise baygın düştü. Kendine geldiği zaman dedi ki: 'Şanın ne yücedir senin! Pişmanlık duyarak sana yöneldim ve ben (bu gerçeğe, yaşayarak) inananların öncüsüyüm."[58]

Âyette geçen ve Hz. Musa'ya ait olan 'Rabbim! Göster bana zatını, göreyim seni' kısmıyla ilgili olarak bazı Kur'an yorumcuları, Hz. Musa'nın Allah'tan kendisi için değil, ümmetinin ısrarı ile böyle bir talepte bulunduğu görüşünü ileri sürdüler. Onlara göre Bakara suresi 55. âyet bunu teyit etmektedir. Orada şöyle buyrulmaktadır: "Bir zaman da demiştiniz ki: Ey Musa! Allah'ı açıkça görünceye dek sana kesinlikle inanmayacağız ve ardından siz bön bön bakarken yıldırım çarpmışa dönmüştünüz. Daha sonra, belki teşekkür edersiniz diye ölümünüzün ardından sizi bir daha diriltmiştik."[59]

Fakat bize göre bu görüş uzak bir ihtimaldir. Zira eğer Hz. Musa gerçekten kendisi için değil de ümmeti için bu soruyu sormuş idiyse, o zaman, Hz. Musa, Allah'a hitaben, 'Rabbim!

57 41/Fussilet: 42.
58 7/Â'râf: 143.
59 2/Bakara: 55.

Göster bana zatını, göreyim seni' yerine "Rabbim! Göster kendini onlara" demesi gerekirdi. Dolayısıyla Hz. Musa tarafından dile getirilen talep bizzat kendisi içindir.

Diğer bazı Kur'an yorumcularına göre ise Hz. Musa, âyetin lafzî üslubunda olduğu gibi Hz. Musa'nın talebi Allah'ı görmeye yönelik değil, bilakis O'nu görmeyi mümkün kılacak delilleri, âyetleri ve işaretleri görmeyi istemiştir. Bu görüş de, bizce, uzak bir ihtimaldir. Çünkü Allah, Hz. Musa'ya asasını taşa vurduğunda on iki göz su kaynağının çıkması, Kızıldeniz'i asası ile ikiye bölmesi, düşmanı helak etmesi ve yed-i beyzâ gibi pek çok delil ve mucize verdiği için böylesi bir talep makul değildir.

Bu görüş de tutarsız olduğuna göre, o zaman, geriye sadece şu ihtimal kalmaktadır: Hz. Musa gerçekten kendisi için Allah'ı görmeyi istemiştir.[60] Bizce, Kur'an âyetlerine bakıldığında Allah, idrak olmaksızın ahirette gerçekten görülecektir. Bunun delili En'âm suresi 103. âyettir. Orada şöyle denilmektedir:

"Hiçbir beşeri görüş ve tasavvur O'nu idrak edemez/kuşatamaz, fakat O, her türlü beşeri görüş ve tasavvuru çepeçevre kuşatır. Yalnızca O'dur her şeye nüfuz eden, her şeyden haberdar olan."[61]

Allah, gerçekten görülemeyecek olsaydı, bu durumda âyetin idraki nefyetmesinin bir anlamı olmayacaktı. Çünkü Allah'ın dışındaki her şey, görme olmadan idrak edilemez. Dolayısıyla idrakin olumsuzlanmasının bağlamı, sadece görme yoluyla idrak edilebilen şeyleri kapsamaktadır. Rüyetullah gerçekten olası olmasaydı, o zaman, Hz. Musa'nın Allah'ı görme talebi bir cehalet eseri olacaktı. Allah ile ilgili olarak böylesi bir cehalet içerisinde olan zat da ne risalet görevini eda etme ne de vahyi taşıma konusunda ehil olmadığını gösterecekti. Bu talep karşısında Allah, Hz. Musa'yı reddetmemiş ve ona olumsuz bir yanıt vermemiştir. O, Hz. Musa'ya şöyle dedi: 'Fakat şu dağa bir bak; eğer yerinde kalırsa, sen Beni ancak o zaman görebilirsin'.

60 *Te'vîlât*, 2/47.
61 6/En'âm: 103.

Allah'ın ahirette görüleceğini teyit eden diğer bir âyet de şudur: "O gün bazı yüzler mutluluktan ışıl ışıl olacak. Rablerine tarifsiz bir biçimde nazar edecek…"[62] âyette geçen nâzıra kelimesi, iddia edildiği üzere, "Allah'ın vereceği ödül ve sevabı beklemek" anlamında değildir. Buna şu gerekçelerle karşı çıkmaktayız: Birincisi, ahiret, bir bekleme zamanı değildir. Diğer bir gerekçe de âyetin ilk kısmında geçen "O gün bazı yüzler mutluluktan ışıl ışıl olacak" ifadesidir. Âyet, Allah tarafından ödül ve sevabın verildiği zaman dilimine işaret etmektedir. Âyetin ikinci kısmına bakıldığında ise "Rablerine tarifsiz bir biçimde nazar edecek…" anlamındaki âyette geçen "ilâ" edatı, nazar kelimesine bir şeye bakmak anlamı kastedildiğinde ilave edilir. Dördüncü gerekçe ise âyette geçen ifade, kendilerine bahşedilen nimetlerin büyük bir müjde olduğuna vurgu yapmaktadır. Bu nedenle iddia edildiği gibi nimetleri beklemek, bu türden bir içerik taşımaz. Öyle anlaşılıyor ki âyette sözü edilen "Allah'ın görülmesi" meselesi, ancak, hiçbir şeye benzemediği temel tenzih ilkesine sadık kalarak ve onu Kur'an'da Allah'a olumlu anlamda nispet edilen kelam, fiil, kudret ve irade sıfatları gibi ele alarak açıklanabilir. Çünkü Allah'ı, ancak, teşbihten uzak kalarak niteleyebiliriz. Hestiyye ekolüne mensup olanlar bu görüştedirler.[63]

Allah, Hayata ve Varlığa Dair Her İşe Müdahil Dinamik Bir Varlıktır

"Göklerde ve yerde bulunan her varlık O'na muhtaçtır. Her an O, hayata ve varlığa dair her işe müdahildir…"[64]

Âyet, gök ve yer ehlinin inayetin kesilmesi yahut Allah'ın kendilerinden umudunu kesmesinden endişe ettiklerini haber vermektedir. Bunun yanı sıra âyet, insanların içinde bulundukları korku ve endişe durumlarını ortaya çıkaranın Allah olduğunu; rızkın ve kurtuluşun sadece O'na ait olduğunu hatırlatmaktadır. Bu, Kur'an'da geçen şu âyetlerle de teyit edilmiştir:

62 75/Kıyamet: 22-23.
63 Hestiyye, Farsça'da "bir şeyin 'ayan'da var olması" anlamına gelmektedir.
64 55/Rahman: 29.

"De ki: 'siz, ta yüreğinizden, 'eğer O bizi bu (musibet)ten kurtarırsa kesinlikle şükredenlerden olacağız' diye dua ettiğinizde, karanın ve denizin görünmez karanlıklarından sizi kurtaracak olan biri var mı? De ki: 'Sizi ondan ve diğer tüm sıkıntılardan kurtaracak olan yalnızca Allah'tır…"[65]

Allah, İnsanların Yaşam Standartlarını Artırarak Onların Azgınlık Yapmalarını ve Sapıtmalarını İster mi?

"Ve eğer Allah kullarına rızkı bol bol verseydi, elbet yeryüzünde azıp saparlardı; lakin O dilediğine akıl sır ermez bir ölçüyle indirmektedir. Çünkü O kullarının her hâlinden haberdardır. Her şeyi tarifsiz bir görüşle görmektedir."[66]

Yorumcular, âyetin Hz. Muhammed'in rahle-i tedrisinden geçen Ashâb-ı Suffa hakkında nazil olduğunu kaydederler. Rivayete göre çoğunluğu yoksullardan oluşan Ashâb-ı Suffa, Allah'tan bol bol rızık temenni etmekteydi. Çünkü bu temenninin karşılanması, içinde bulundukları darlık ve yoksulluğun ortadan kalkması anlamına geliyordu. Bazılarına göre ise âyetin "…elbet yeryüzünde azıp saparlardı" kısmında geçen sapmayı, "onlar, bir giyim kuşam konusunda bir kıyafetten başka bir kıyafete, ulaşım konusunda da bir binekten başka bir bineğe sahip olma çabası içerisinde koşuşturup dururlardı" şeklinde yorumlamışlardır ki çoğu sapma, bu şekilde gerçekleşmemektedir. Bu nedenle âyeti bu çerçevede yorumlamak doğru değildir. Bize göre âyetin "Ve eğer Allah kullarına rızkı bol bol verseydi, elbet yeryüzünde azıp saparlardı" kısmı, talepte bulunanların sapkınlığına neden olacağını bilse de, onlara arzu ettikleri şeyleri birer lütuf ve nimet olarak bol bol vermek O'na aittir. Bu şu anlama gelir: Allah Firavun'a bol bol nimet vermeseydi, uluhiyet iddiasında bulunmazdı. Bu nedenle Allah, bazı inananlara nimet vermiş fakat azgınlaşmamaları için onlara darlık takdir etmiş ve bu durumda olmalarının şükrünü eda etmelerini kendilerinden istemiştir. Dolayısıyla inananların, kendilerini sapıtmaya ve azmaya karşı koruma işlevi gören darlık içinde olmaları bir

65 6/En'âm: 63-64.
66 42/Şûrâ: 27.

nimettir. "Allah'ın engellemesi, aslında, O'ndan bir lütuftur" rivayetiyle ifade edilmek istenen budur.

Allah, Kendi Kendine Yeten ve Mahlukata Karşı Acıma Duygusu Olan Bir Varlıktır

"Ve yalnızca Rabbindir kendi kendine yeten, rahmet sahibi olan…"[67]

Kişi, bir şeyi yaptığında ya zorunluluktan veya duyduğu bir ihtiyaç üzerine ya da içinde bulunduğu zorunluluk koşulunu ortadan kaldırmak için yapar. Allah, bütün bunlardan münezzeh olup kendisi için ihtiyaç ve zorunluluktan söz edilemez.

Âyette geçen rahmet vurgusu iki şekilde yorumlanabilir. Biri, Allah, inkârcıların yaptıklarının karşılığını vermede aceleci değildir, anlamına gelebilir. Diğeri ise Allah, mahlukata karşı rahmet sahibidir, anlamında genel bir delalete sahip olabilir. Âyetten Allah'ın, insanları birbirine yararı olacak şekilde ve kendi menfaatleri için yarattığı anlaşılmakta; O'nun rahmet ettiği kişilerin rahmet yüklü olacaklarını; rahmet etmediklerinin ise intikam sahibi olacaklarını ifade etmiş olmaktadır.[68]

Allah'ın Kişi ile Kalbi Arasına Girmesi Ne Demektir?

"…zira iyi bilin ki Allah kişiyle kalbinin arasına sürekli müdahâle eder..."[69]

Allah'ın kişi ile kalbinin arasına girmesi, O'nun zayıf olanı güçlü, güçlü olanı zayıf, rezil durumda olanı aziz, cesur kişiyi korkak, korkağı güvenli, güvende olanı korkak yapması demektir. Âyet, Allah'ın güçlü durumda olan inkârcılara karşı zayıf olduklarını düşünen ve endişeli olan inananlara Hz. Muhammed ile birlikte cihada katılmaları konusunda destekte bulunmaktadır. Buna göre âyet, Allah'ın, elçisi ile birlikte cihada gitmeye karar verenlerin kalplerine girerek onları düşmana karşı güçlü kılacak bir ilahî desteklemede bulunabileceğine vurgu yapmaktadır. Bu temelde âyeti iki şekilde yorumlamak mümkündür: İlki, ölüm vakti gelmeden evvel tövbe etmekte acele etmekten söz etmekte ve âyet şu şekilde

67 6/En'âm: 133.
68 *Te'vîlât*, 5/219-220.
69 8/Enfâl: 24.

bir mesaj vermektedir: 'Kişinin kalbi ile tövbesi arasına ölüm girmeden önce Allah'a ve elçisine olumlu yanıt verin.'[70] Diğeri ise yaptıklarından dolayı kişinin kalbinin mühürlendiği fiillerle ilgilidir. Öyleki kişi, yaptıklarının bir neticesi olarak kendisi ile yöneldiği şey arasında zulmet yani karanlık meydana gelir.[71]

Allah'ın Sınırları (Hudûdullah) İnsanlığın Sınırlarıdır.

Hudûdullah kelimesinin iki şekilde te'vîl edilebileceği anlaşılmaktadır. İlki, Allah'ın emirleri, yasakları, haram ve helal kıldığı şeyler olarak 'ibadetler', ikincisi ise, ibadetlerin sınırları anlamındadır. Bilindiği üzere insanlara nispet edilen sınır kavramı, iki farklı kullanıma sahiptir. İlki kendisine nispet edilen şeyin sınırı anlamında olup varlıkların ontik sınırı buna örnek verilebilir. İkincisi ise, kendisine nispet edilen şeyin fonksiyonel sınırı anlamındadır. Bu tür bir sınır, sıfatlar ile ilgilidir. Yetenek olarak aklın, duyu olarak göz ve işitme sıfatlarının sınırları buna örnek verilebilir. Burada vurgulamak istediğimiz husus, Allah'a nispetle kullanılan 'sınırlar' anlamındaki hudud kelimesinin insanlar için kullanıldığında ifade ettiği anlamı vermediği ve taşımadığını göstermektir. Çünkü Allah, mahlukatın sahip olduğu anlam ve delaletlerden münezzehtir. Dolayısıyla akıl ve Kur'an âyetleriyle sabitttir ki bir fiil olarak Allah'ın arşa ve semaya istiva etmesi, gelmesi, görülmesi, insanlara nispetle ifade ettikleri anlamlara paralel şekilde anlaşılamazlar.[72] Özetle had, bir şeyin nihai noktası ve aşılamaz sınırı demektir. Bu anlamda itaat ve isyanın, helal ve haramın görünmeyen ilahî sınırları vardır ki bu sınırlar itaatin itaat oluş, isyanın isyan oluş, helalin helal oluş ve haramın haram oluş hükümlerinin ve birbirinden ayrılan çizgileri anlamına gelir.[73]

Allah'ın İnsana Yakınlığı Fiziksel Değil Bilgiseldir.

"Doğrusu insanı yaratan Biziz ve iç beninin ona neler fısıldadığını iyi biliriz: Zira Biz insana şahdamarından daha yakınız."[74]

70 *Te'vîlât* 6/195.
71 *Te'vîlât*, 6/194-195.
72 *Te'vîlât*, 3/73-74.
73 *Te'vîlât*, 15/216.
74 50/Kâf: 16.

Âyetin iki yorumu yapılabilir. İlki, Allah, kişinin söze dökse de dökmese de nefsinin her türden niyetini, düşüncesini ve iradesini bilmektedir. Allah, bütün bunlardan haberdardır. Kişi, nefsini arzu ettiği ve yapmaya çağırdığı şeylere karşı kontrol altına alıp aklının ve zihninin çağırdığı şeylere yönlendirirse kazanmış ve kurtulmuş olur.

Allah'ın insana yakınlığı, insanın O'na yakınlığı ile ölçülür. İnsanın Allah'a yakın olması ancak, itaatla, emirlerini yerine getirmekle ve kendisine boyun eğmekle mümkündür. Allah'a yakınlığın ifade ettiği anlam bundan başkası değildir. Allah'ın insana yakınlığı ise O'nun insanın itaatine icabet etmesi, yardımda bulunması ve destek vermesidir.

Aynı şekilde 'yakın olma' durumu, ilişkili olduğu kişinin açık gizli bütün hâllerinin bilgisine sahip olması anlamında da kullanılabilmektedir:

"Eğer kullarım sana Benden soracak olurlarsa, iyi bilsinler ki Ben çok yakınım. Bana dua edenin çağrısına hemen karşılık veririm. Öyleyse onlar da Bana karşılık versinler ve Bana tam güvensinler ki hak yoluna yöneltilsinler."[75]

Bunun yanı sıra Mücâdile suresindeki şu âyet, insanlar niyetlerini ve düşüncelerini açığa çıkarsalar da gizleseler de Allah'ın bütün bunları bildiğini haber vermektedir:

"Görmedin mi ki Allah göklerde ve yerde olan her şeyi bilir? Gizli görüşme yapan üç kişi yoktur ki dördüncüleri O olmasın. Veya beş kişi yoktur ki altıncıları O olmasın. İster bundan daha az ister daha çok olsun, nerede olurlarsa olsunlar, illa ki O kendileriyle beraberdir…"[76]

Allah, İnsanları Dünya Hayatında İşledikleri Hatalardan Dolayı Utandırmaz.

"O, günahları bağışlayan, kendine yönelenin yönelişini kabul eden, cezalandırması çetin, keremi de sınırsız olandır. O'ndan başka ilah yoktur ve tüm yolların sonu O'na çıkar"[77]

Allah'ın bağışlayıcı olması iki şekilde anlaşılabilir. Biri, özellikle inananlarla ilgili olarak "günahları ceza konusu olmaktan

75 2/Bakara: 186.
76 58/Mücâdile: 7.
77 40/Mümin: 3.

çıkaran" olarak yorumlanabilir. İkincisi ise, "günahları örten" anlamındadır. Bu ikinci anlam hem mümin hem inkârcıyı kapsar. Buna göre Allah, dünyada mümin ve inkârcıların hatalarını örter, onları utandırmaz, özellikle de inananların günahlarını görmezden gelir.

Âyetin "tövbeleri kabul edendir" kısmı ise "işlenen masiyet ve günahlar ne kadar büyük ve çok olursa olsun, Allah bağışlanma taleplerine olumlu yanıt verendir" anlamına gelmektedir.

Allah, Hakk'ı Delil ve Bürhan ile Üstün Kılan; Batıl'ı da Aynı Şekilde Delil ve Bürhan ile Yok Edendir.

"Yoksa, 'uydurduğu yalanı Allah'a isnat etmek suretiyle iftira etti mi diyorlar? Fakat Allah dilerse senin kalbini de mühürleyebilir. Evet Allah batılı siler hakkı kendi sözleriyle ortaya koyar: Şüphesiz O göğüslerin en mahrem sırlarını bilendir." [78]

Âyet iki farklı şekilde te'vîl edilebilir. İlki, 'Allah dilerse senin alayın meşakkatini ve yalanlamanın acısını ortadan kaldıracak şekilde senin kalbini 'sabır' ile mühürleyebilir.' İkincisi, 'Allah dilerse inkârcıların kalbini mühürlediği gibi senin kalbini de mühürleyebilir. Allah, âyette bu şekilde dilemesi durumunda elçisinin inkârcılar gibi anlamayan ve hakkı batıldan ayıramayan bir kişi olabileceğini hatırlatarak, Hz. Muhammed'e bahşettiği ihsan ve fazlının şükrünü eda etmesini ve kalplerini mühürleyip kendilerine çeşitli azaplar indirdiği inkârcılara karşı bağışlayıcı olması gerektiği uyarısında bulunmuş olabilir.' Fâtır ve Kehf surelerinde Allah'ın elçisinin inkârcılara yönelik şefkat ve rahmetinin derinliğini ortaya koyan şu iki âyetle birlikte düşündüğümüzde bu yorum daha iyi anlaşılacaktır. Orada şöyle buyrulmaktadır:

"Hal böyleyken demek sen kalkıp, -bu hitaba inanmaları durumunda- onların verdiği tepkiler üzerine kızıp kendini helâka sürükleyeceksin." ve"…şu hâlde onların (imana ermesi) için duyduğun özlem seni yıpratmasın…"[79]

78 42/Şurâ: 24.
79 35/Fâtır: 8.

Bu iki âyet de göstermektedir ki kendisine karşı uyguladıkları baskı, şiddet ve suikast teşebbüslerine rağmen Hz. Muhammed, inkârcılara karşı son derece sabırlı ve bağışlayıcıydı.

Âyetin "evet Allah batılı siler hakkı kendi sözleriyle ortaya koyar" anlamındaki kısmı da iki şekilde anlaşılabilir. İlki şudur: Allah, hak ehlini yani Allah'ın birliğine inananları batıl üzere olan inkârcılara karşı üstün ve baskın gelmelerini sağlayacaktır. Bu irade, hakkın gerçekleşmesi, batılın da yok olması demektir. Diğer yorum ise 'Allah, herkes, dayandığı delil ve bürhanlar üzerinde düşünecek ve anlamasını sağlayacak şekilde hakikati ortaya koyacaktır.[80]

Te'vîl etmeye çalıştığımız âyette geçen 'Allah'ın kelimeleri' anlamındaki ifade, O'nun delilleri ve bürhanları anlamına gelir. Bu, Allah'ın hak din olarak İslamı, batıl din ya da dinler olarak diğer inançlara karşı nasıl bir yöntem izleyerek üstün kılmak istediğini ortaya koyması bakımından son derece önemlidir.[81]

Allah, Ölüden Diriyi Diriden Ölüyü Çıkarandır.

"Kuşkusuz Allah'tır tohumu ve çekirdeği yaratan, bu süreçte ölüden diriyi var eden ve diriden ölüyü çıkaran."[82]

Âyette yaratma konusu tohum ve çekirdeğe tahsis edilerek ele alınmasının nedeni dünyada var olan her şeyin tohum ve çekirdekten yaratıldığını hatırlatmak olmalıdır. Nitekim bu durum Kur'an'da Nisa suresinde insan cinsinin tek bir özden yaratıldığını vurgulamak üzere "Allah, sizi tek bir nefisten yarattı" şeklinde ifade edilmiş ve söz konusu "öz" de bir yaratma olarak Allah'a nispet edilmiştir.

Âyette geçen falak - فلق kelimesi bir şeyi 'yarmak' anlamına gelir. Allah, zorluğuna rağmen çekirdeği yaranın ve ondan yumuşacık ve yemyeşil bitki çıkaranın kendisi olduğunu haber vermektedir. Bu öyle bir şey ki bütün bir insanlık bir araya gelse ve bütün imkânlarını seferber etse, onu ya da benzerini yap-

80 Âyet, Tevbe suresinde geçen şu âyetle daha iyi anlaşılabilir. *"O'dur dinin tümünü kendisine bildirmek için elçisini doğru yol bilgisiyle ve hak din ile gönderen, şirke gömülüp gidenler hoşlanmasa da..."* (9/Tevbe: 33.)

81 *Te'vîlât*, 13/189-191.

82 6/En'âm: 95.

maya kesinlikle güç yetiremeyeceklerdir. Bu vurgu üzerinden çıkarsama yapılması beklenen sonuç ise şudur: Böylesi bir şeye güç yetiren bir zat, elbette ölen ve tamamıyla yok olan şeyleri yeniden yaratmaya kadirdir. Bu, Allah'ın insanların kapasitelerini aşan mutlak kudretine yapılmış olan bir vurgudur. Zira O'nun kudreti, zati ve ezeli olup sebepsizdir. Yani bu sıfat varlığını başka bir şeyden değil, kendisinden alan bir zata aittir.

Âyet, Allah'ın ölü olarak nitelenen çekirdek ve tohumdan yemyeşil bir hayat çıkardığını, sonra çekirdek ve tohum kendisindeyken onu öldürdüğünü haber vermektedir. Bu, öldükten sonra yeniden dirilmeye delalet etmektedir. Bu şu anlama gelir: Hiçbir canlılık emaresi bulunmayan ölü çekirdek ve tohumdan yemyeşil bir bitki çıkaran bir güç, elbette hiçbir hayat belirtisi kalmasa da insanları öldükten sonra yeniden yaratmaya da güç yetirir. Âyet, inkârcılara olup biten her şeyin failinin sadece Allah olduğunu hatırlatmakta, tanrısal güç ve değer atfettikleri putların bu olup biten mucizevi şeylerde hiçbir dâhillerinin bulunmadığını ifade etmektedir. Hâl böyleyken nasıl olur da Allah'ın dışında hiçbir güce sahip olmayan kendi elleriyle yaptıklara putlara ilahlar olarak inanırlar?[83]

Varlık, Teolojik Açıdan İç İçe Dört Farklı Delil ve İşarete Sahiptir.

"Onlar, üzerlerinde saflar hâlinde kanat çırpıp uçan kuşları düşünmezler mi? Onları O sonsuz rahmet sahibinden başka havada tutan yok. Şüphesiz O, her şeyi görmektedir."[84]

Âyet, kuşların havada kanat çırpıp uçması üzerine düşünmeyi ve onun Allah'ın varlığına ve birliğine olan delaletini kavramayı önermektedir. Âyet, ağırlıklarına karşın kuşların yer ve gök gibi mekansal niteliği olmayan ve hiçbir şeyin kendisinde duramadığı havada kanat çırparak uçabilmelerinin Allah'ın varlığına delil olduğunu söylemektedir. Âyet, kuşların uçmalarını mümkün kılan iki hareket olarak kanat açmaya ve kapamaya vurgu yaparak, havada düşmeden uça-

83 *Te'vîlât*, 5/150-151.
84 67/Mülk: 19.

bilmenin yasasına dikkat çekmektedir.[85] Bu ve bunun gibi âyetlerde beş şeyin ispat edildiği görülmektedir.

1. Yeniden Dirilmenin İspatı: Kur'an yeniden dirilmeyi, başlangıçta yaratma ile ispat etmektedir. "İnsan, kendisini nutfeden yarattığımızı görmez mi"[86] ve "ve sadece O'dur her şeyi yoktan var eden, sonra bu (yaratışı) tekrarlayacak olan. Bu, O'nun için çok kolaydır…"[87] İlk yaratma yeniden yaratmanın delili olarak kullanılmıştır.
2. Allah'ın Birliğinin İspatı: İnsan tarafından idrak edilebilen varlıklar, varolmak bakımından Allah'ın birliğine işaret eder. Çünkü varlıklar, Allah tarafından yaratılmıştır. Bu husus âyette şöyle belirtilmiştir: "…yoksa onlar Allah'a O'nun yarattığı gibi yaratan ortaklar tespit ettiler de, bu yaratış kendilerine (Allah'ın yaratışından) ayırt edilemeyecek kadar benzer mi göründü?"[88] ve "…O'nunla birlikte başka bir ilah da yoktur. Aksi hâlde her bir ilah kendi yarattığını kendinden yana çeker, böylece biri diğerine üstünlük kurmaya kalkardı…"[89]
3. Allah'ın Hikmetinin İspatı: Göklerin ve yerin yaratılması gibi varlıklarla ilgili âyetler, Allah'ın hikmetinin delilidir. Birbirini bütünleyen gökler ve yerler üzerinde düşündüğümüzde bunu bilebiliriz. Varlıkların hem kendi içlerinde hem de diğer varlıklarla olan bağıntısında kavradığımız temel ilke ictimâ' yani varlıkları oluşturan parçaların mükemmel bir bütünlük içerisinde bir arada olması ya da farklı varlıkların fonksiyonel olarak birbirine bağımlı olması bunu gösterir.
4. Varlıkları yaratan bilgisine de sahiptir. Mülk suresi 14. âyette bu husus şu şekilde geçmektedir: "Yaratan, yarattığını bilmez mi?"[90] Buna göre bir şeyi var eden, onun bilgisine de sahip olmalıdır.

85 *Te'vîlât*, 15/307-308.
86 36/Yasin: 77.
87 30/Rûm: 27.
88 13/Ra'd: 16.
89 23/Müminûn: 91.
90 67/Mülk: 14.

5. Kur'an'da yaratmaya delil getirilen şeyler, Allah'ın insanlara bahşettiği ihsanı ve nimetidir.[91]

Müşrik ile Mümin Arasındaki Fark, Allah'ı Bilmek Değil O'na Şükretmektir.

"Eğer onlara kalkıp da sorsan 'gökleri ve yeri yaratan kimdir?' diye, hiç tereddütsüz 'Allah'tır' derler. Sen de 'Hamd Allah'a mahsustur' de! Ne var ki onların çoğu bunu dahi kavramaktan acizdirler."[92]

Âyet, Allah'a ortak koşanların tevhidi, Allah'ın hükümranlığını ve yaratma konusundaki birliğini onayladıklarını haber vermektedir. Bunun iki farklı açıklaması vardır: Biri, âyet, Hz. Allah'ın rububiyeti ve birliği konusunda delile ihtiyaç duymadığı için Muhammed'den müşriklerin ikrar tutumlarından farklı olarak hamd etmesini emretmektedir. Çünkü âyette belirtildiği üzere Allah'a ortak koşan müşrikler, Allah'ın birliğini onaylamakta fakat O'na hamd etmemekteydiler. Âyet bu farka dikkat çekerek müşrikler gibi denenme durumunda bırakılmayıp kurtarıldığı için Allah'a şükretmesi gerektiği hatırlatılmıştır. Hâlbuki müşrikler denenme durumunda oldukları için Allah'ın birliğini onayladıkları hâlde ve uluhiyetini kabul ettikleri hâlde ilahî mesajları yalanlama, putlara tanrısal değer atfetme ve onlara tapma gibi sapkınlıklara düşmekten kurtulamamışlardır. Bu nedenle Allah, Hz. Muhammed'den kendisine şükretmesini ve içerisinde bulunduğu nimet ve ihsan durumunun bilincinde olmasını istemiştir.

Âyet, ayrıca müşriklerin bildikleri ile inandıkları arasında kriz içerisinde olduklarından, onayladıkları Allah'a hamd etme ve sadece O'na ibadet etmenin gereğini yerine getirememişlerdir. Kur'an'ın, müşriklerin sahip oldukları duyulara vurgu yapması, bilginin kişiyi yanlıştan koruyan ve doğruya yönelten niteliğine dikkat çekmeyi amaçlamaktadır. Bu bakımdan müşrikler, Kur'an'da sahip oldukları bilgi aktlarını kullanarak doğruyu ve vahyin çağırdığı hakikati kavrayabilme

91 *Te'vîlât*, 15/306-312.
92 31/Lokman: 25.

imkânları olduğu hâlde, onlar bilgi yollarını kullanmayı reddettikleri için mazur görülmemişlerdir.[93]

Varlıkların Yasalarla Donatılmış Olması Allah'ın Varlığının Delillerindendir.

"Denizde süzülerek giden dağlar gibi gemiler de O'nun delillerindendir. Dilerse rüzgârı kesiverir de, o zaman denizin üzerinde hareketsiz kalakalırlar. Şüphesiz bunda da her daim sabreden ve şükrü eda etmek için çaba harcayan herkes için ibretler vardır."[94]

Âyet, Allah'ın birliğini, rububiyetini, kudretini, hikmetini, bilgisini ve hükümranlığını konu etmektedir. Bütün bilge insanlar bir araya gelseler Allah'ın gemilerin yapımında kullanılan odunda yarattığı manayı ve ondaki lütfu idrak edemezler. Odunda bizim için sır ve meçhul olan mana, onun, ağırlığına ve büyüklüğüne karşın, suyun yüzeyinde kalmasını sağlayan şeydir. Bu durum, ağırlığı ve büyüklüğü odun cinsinin özgül ağırlığının altında olmalarına karşın diğer nesneler için geçerli değildir. Ahşap malzemeden inşa edilen gemilere yüklenen büyük ağırlığa sahip ihtiyaç maddeleri, odundan inşa edilen gemiler olmasaydı, kuşkusuz onlar da suyun yüzeyinde kalamaz ve batardı. Âyette geçen a'lâm - أعلام kelimesi, önde gelen te'vîlcilere göre, "denizlerde dağlar gibi" demektir. Kutebî ve Ebû Avsece'ye göre a'lâm kelimesi, 'dağlar' anlamına gelir. Kelimenin tekili, 'âlem şeklindedir. Bu, yeryüzünün içindekilerle birlikte dönmesi, suyun yüzeyinde akıp gitmesi ve onu dağlarla sabitlemesi olarak açıklanabilir. Allah, lütfu ve keremiyle, yeryüzünü dağlarla sabitlemiş ve onun akıp gitmesini, içindekilerle birlikte batmasını engellemiştir. Gemiler de, yeryüzünde kara kıtalarının dağlarla sabitlenmeleri gibi, suyun yüzeyinde batmadan seyredebilmektedir. Âyette geçen 'a'lâm kelimesi ile, aynı şekilde, gemilerin, uzak mesafede ve temin edilmesi zor koşullardaki menfaatlere ulaşmada sebep ve yol olmaları anlamı da kastedilmiş olabilir. Zira yük sahipleri, yükler gemilerle bir yerden başka bir yere taşınırken kendilerine ulaşmasını bekledikleri gemileri ufukta gördüklerinde ve

93 *Te'vîlât*, 11/246-247.
94 42/Şûrâ: 32-33.

selamet içerisinde kendilerine ulaştığında büyük bir sevinç ve mutluluk duyarlar. Bu malzemeleri gemilere yükleyip gönderenler de maddi getirisi dolayısıyla aynı duyguyu yaşarlar. İşte bu yönüyle gemiler, insanların ihtiyaç duydukları malzemelerin ve menfaatlerin kendilerine ulaşmasının "delilleri" ve "göstergeleri" oldukları için âyette a'lâm kelimesiyle nitelenmiştir.[95]

Allah, Mahiyet Olarak *Müteâl* Yani Hiçbir Şeye Benzemeyen *Aşkın* Bir Varlıktır.

"O, bilinemeyen ve bilinebilen her şeyi, mutlak büyük ve mutlak aşkın olarak bilendir."[96]

Âyette geçen müteâl kelimesi Allah'ın aşkın olması yani mahlukatın mahiyetlerinden bütünüyle ayrılmasını ve hiçbir şeye benzemeyen bir varlık olmasını ifade eder. Âyette geçen kebîr kelimesi ise Allah'ın büyüklüğüne ve yüceliğine işaret etmektedir. Bunu, Arapça'daki büyük ve yüce toplum veya zamanın tek adamı gibi kullanımlarda da görmek mümkündür. Araplar, bu kullanımlarla kişinin fiziksel büyüklüğünü veya sayısal anlamda birliğini kastetmezler, tersine, kişinin etkinliğini, güçlü iradeye sahip olduğunu, insanlar kendisine boyun eğdikleri için de otoritesini kastederler. Şu hâlde Allah'ın Evvel, Ahir, Zâhir, Bâtın, Azîm ve Latîf isimlerinden kastedilen anlamları, insanlara nispet edildiklerinde taşıdıkları anlamlardan mahiyet olarak bütünüyle farklıdır. Allah'ın müteâl yani aşkın olması bu gerçeği vurgulamaktadır.[97]

Allah, Beş Duyu ile İdrak Edilemeyen Aşkın Bir Varlıktır.

"Gözler O'nu idrak edemez, fakat O gözleri idrak eder. Yalnızca O'dur her şeye nüfuz eden, her şeyden haberdar olan."[98]

Âyette geçen gözler anlamındaki ebsâr kelimesi, idrak niteliğine sahip varlıklardan kinaye olup, ifade şu anlamda kullanılmış gibidir: İdrak yeteneğine sahip canlı varlıklar O'nu göremez, fakat O onların her birini görür. Kinayenin anlamı

95 *Te'vîlât*, 13/197-198.
96 13/Ra'd: 9.
97 *Te'vîlât*, 7/s.395.
98 6/En'âm: 103.

budur. Arapçada göz, şeylerin algılanmasını, kavranmasını mümkün kılan bir duyu ve yetenektir.

Allah, duyusal ve algısal açıdan değil, âyât ve delilller aracılığıyla bilinir. Bilinme yolu âyet ve deliller olan her şey, kuşatılamaz ve idrak edilemez. Çünkü idrak ve kuşatma, delil üzere bilindiği gibi değil, sadece idrak ve tecrübe edilebilen varlıklar için geçerlidir. Bu nedenle Kur'an, Allah'ın uluhiyet ve birliğini, duyusal gerekçelere değil, delil ve akıl yoluyla kavranabilen bürhan ve âyetlere dayandırmıştır. Âyette geçen latif kelimesinin iyiliksever ve bağışlayıcı ve her şeyi bütün gizlilikleriyle bilen anlamına geldiği ileri sürülmüştür. Bir başka görüşe göre de o, büyük ve yüce anlamında yorumlanmıştır. Fakat bu doğru değildir. Çünkü Arapça'da büyük anlamındaki azîm kelimesi ile latif kelimesi birbirinden tamamen farklı anlamlara sahiptir. Çünkü azîm Arapça'da, diğer nesnelerle karşılaştırıldığında herhangi bir şeyin yoğunluk ve fiziksel büyüklük açısından başka bir şeyden daha fazla orana sahip olması demektir. Hâlbuki latif kendi içinde bir şeyin ince olması anlamına gelir. Dolayısıyla her iki kelime birbirleriyle çelişmektedir. Bu, âyetteki kullanımda Allah, insanların kastettiğinden bütünüyle ayrılacak şekilde anlaşılması gereken bir varlık olduğundan, onun azim ve latif olması, evvel, âhir ve zâhir ve batın olması gibi farklı bir delalete sahiptir.[99]

Allah, Kendisine Yakıştırılan Bütün Temelsiz İnançlardan ve İddialardan Münezzeh Bir Varlıktır.

"Göklerin, yerin ve bu ikisi arasındaki her şeyin mülkü kendisine ait olan Allah ne yüce bir varlıktır…"[100]

Kur'an yorumcuları, âyetin başında geçen tebâreke kelimesinin, Allah'ın kendisine koşulan şirkten ve nispet edilen çocuk, eş ve diğer vehim ve kuruntulardan münezzeh olduğunu, yüceliğini ve büyüklüğünü ifade ettiğini düşünmüşlerdir. Genel anlamda âyet, Allah'a atfedilen bütün iddiaları ve inançları reddetmektedir. Bu bakımdan kelime Kur'an'da geçen diğer

99 Bu konuda şu âyetlere bakılabilir: 2/Bakara: 258; 20/Tâhâ: 49-50; 6/En'âm: 97; 10/Yûnus: 50.
100 43/Zuhrûf: 85.

bir önemli kelime subhâne ile aynı anlamdadır. Her ikisinde Allah, kendisine yakıştırılan ve bilgi temeli olmayan iddialardan tenzih edilir. [101]

İslam, İnanan İçin Kaynağını Allah'tan Alan Bir Lütuf ve Nimettir.

"Eğer Allah (aksini) dileseydi, onlar (Allah'a rağmen) şirk koşamazlardı. Ne Biz seni onlara muhafız yaptık ne de sen onları korumakla yükümlüsün."[102]

Mutezile, âyetteki Allah'ın iradesi yani meşietinin cebr yani zorunluluk anlamında olduğunu savunmuştur. Buna göre âyetin anlamı şu şekilde olur: Allah dileseydi, onlar aciz kalır ve şirk koşamazlardı. Bu durumda denenme koşulları da askıya alınmış olurdu. Fakat bize göre âyette geçen meşîet Mutezile'nin iddia ettiği gibi değil, özgür seçim iradesi ve denenmenin gereği olan itaat anlamına gelir. Cebr meşieti, yaratma ile ilgilidir. Bu anlamda âyete konu olanlar, yaratılışta Müşrik değillerdi. Dolayısıyla Mutezile'nin yorumu tümüyle geçersizdir. Zira cebrin ve zorlamanın olduğu yerde iman ve inkâr olmaz. Cebr ve zorlama, bir fiilin gerçek anlamda kişiye aidiyetini ortadan kaldırdığı için iman ve inkâr, ancak özgür iradenin olduğu yerde anlamlıdır. Bu durumda âyette geçen meşiet, İslamın Allah tarafından bütün insanlığa sunulmuş bir lütfu ve ihsan olduğunu gösterir. Kimin böylesi bir lütuf ve nimete ehil olacağı hususu ise tümüyle Allah'a aittir. Şu hâlde Allah, İslam nimetine sahip olma ya da olmama ile ilgili olarak kimileri için bu nimeti dilemiştir, kimileri için de dilememiştir.[103]

Allah, Gizli Açık Her Şeyi Bilendir.

"…O gizli olanı bildiği gibi, ondan daha gizli olanı da bilir."[104]

Allah'ın bilgisinin gayb, açık ve gizli her şeyle ilişkilendirilmesi, insanların fiillerinde derin bir dikkat içerisinde olmalarını sağlamaya yönelik olmalıdır. Bu, insanlardaki eğilim ve ilgiyi mahlukattan Halik yani yaratıcıya çevirmek anlamına

101 *Te'vîlât*, 13/s.284.
102 6/En'âm: 107.
103 *Te'vîlât*, 5/s.173.
104 20/Tâhâ: 7.

gelir. Bazılarına göre âyette geçen sırr kelimesi, başkasına kapalı olan anlamına gelirken; âyette geçen diğer bir kelime ahfâ ise kişinin kendi içinde saklı tuttuğu ve hiç kimseyle paylaşmadığı şey demektir. Diğer bir görüşe göre ise sırr, kişinin gizli tuttuğu fakat kendisinde söze dökerek sır olmaktan çıkardığı şey anlamına gelirken; ahfâ ise Allah'ın olmakta olanı ve kişi tarafından bilinmeyen henüz meydana gelmemiş olanı bilmesi demektir. Başka bir görüşe göre de sırr, kişinin kendisinde saklı tuttuğu şey; ahfâ ise içe doğan şey anlamına gelir.[105]

Allah, Bilginin Kaynağı ve Bütün Bilenlerin Üstünde Her Şeyi Bilen Bir Varlıktır.

"…her bilenin üstünde her şeyi bilen bir (Allah) vardır."[106]

Âyet, bir kişi ne kadar çok bilgili ve ne kadar üstün zekaya sahip olursa olsun, mutlaka ondan daha üstün zekaya ve bilgiye sahip olan başka birinin olduğuna dikkati çekmekte; Allah'ın her şeyin üstünde bilgiye sahip olduğunu ve herkese bilgiyi öğretenin kendisi olduğunu haber vermektedir.[107]

Allah, Varlığı, Mahiyetini ve Zamanı Bütün İncelikleriyle Bilen Bir Varlıktır.

"Son saatin bilgisi yalnız O'na havale edilir. O'nun bilgisi olmadan ne meyve çekirdekleri kabuklarını çatlatabilir ne de herhangi bir dişi gebe kalabilir..."[108]

Âyet, Allah'ın uluhiyetini, birliğini, kudret, ilim ve hükümranlığının delillerini ortaya koymaktadır. Çünkü meyve çekirdeklerinin kabuklarını çatlatarak yeşermesi ve meyve vermesi, bir kadının gebe kalması ve çocuk doğurması Allah'a delalet eder. Allah, meyve çekirdeklerini kabuklarının içinde yaratmış, çocuğu da anne rahminde besleyerek, varlığını tehdit edecek tehlike ve risklerden koruyarak ve gelişim süreçleri içerisinde en güzel şekilde takdir ederek var etmiştir. Bu iki örnek de göstermektedir ki Allah, zati, ezeli bir kudret ve ilme sahiptir. Onun kudret ve ilmi müsteâd de-

105 *Te'vîlât*, 9/181.
106 12/Yûsuf: 76.
107 *Te"vîlât*, 7/s.341.
108 41/Fussilet: 47.

ğildir. Çünkü müsteâd kudret ve bilgi ile âyette söz konusu edilen fiillerin gerçekleştirilmesi mümkün değildir.[109]

Allah, Öğreten ve Bilgisini İnsanlarla Paylaşandır.

"Ve Âdem'e tüm isimleri öğretti…"[110]

Âyette söz konusu edilen öğretme melek aracılığıyla dolaylı şekilde gerçekleşmiş olabilir. Bunun tespitinde iki farklı bakış açısı kullanılabilir:

Nedenler olarak deliller üzerinde düşünüldüğünde şeylerin gerçek bilgisinin zorunlu olarak meydana gelmesi biçiminde olabilir. Göz kapakları açıldığında ve düşünme yeteneği aktif olduğunda görme fiilinin gerçekleşmesi gibi.

Öğretilen bilgilerin Allah tarafından kişide yaratılması şeklinde olabilir[111] ki Kur'an'da bununla ilgili şu âyetler örnek verilebilir: "sana Beyan'ı O öğretti" [112] "Biz ona şiir öğretmedik; bu ona gerekli de değil…"[113]

Kur'an, İçerdiği Bilgi, Hikmet ve Değerlerle Tüketilmesi Mümkün Olmayan İlahî Bir Kelamdır.

"Ve eğer dünyanın tüm ağaçları kalem olsa denizleri de mürekkep, buna yedi deniz daha eklense, Allah'ın kelimeleri yine de tükenmez…"[114]

Âyet, Allah'ın bilgisinin sınırsızlığını ve tükenemezliğini anlatmakta, insanların bilgisinin son derece sınırlı olduğunu hatırlatmaktadır. Âyet, iki farklı açıdan te'vîl edilebilir.

Allah'ın mahlukat üzerindeki otoritesi ve hükümranlığı, denizler mürekkep ağaçlar kalem olsa yine de yazmakla kuşatılamaz ve bitirilemez.

Âyet, inkârcıların Kur'an'ı küçümsemeleri ve Allah'ın bilgisini onunla sınırlı görmelerine bir yanıt olarak olabilir. Nitekim onlar, Kur'an gibi sınırlı ve hacim olarak küçük bir kitap, nübüvvet tarihi boyunca Allah tarafından gönderilmiş olan ilahî mesajların hepsini içeriyor olabilir, eleştirisinde bu-

109 *Te'vîlât*, 13/s.149-150.
110 2/Bakara: 31.
111 *Te'vîlât*, 1/s.79.
112 55/Rahman: 40.
113 36/Yasin: 69.
114 31/Lokmân: 27.

lunmaktaydılar. Allah, bu âyet ile hikmet, bilgi ve manaları Kur'an'da birleştirdiğini haber vermiş olmaktadır. Buna göre âyet, denizler mürekkep ağaçlar kalem olsa, Kur'an'da birleştirilen söz konusu bilgi, hikmet ve manaların tüketilemeyeceğini söylemiş olmaktadır. Bu, anlama biçimi, -ki en doğrusunu Allah bilir- âyetin sebeb-i nuzûlü ile örtüşmektedir.[115]

Allah, Varlığın Gayesini Takdir Eden ve Hayata Anlam Katandır.

"…işlerin sonuçlarını takdir etmek Allah'a mahsustur."[116]

Âyet, iki şekilde yorumlanabilir:

Her şeyin sonucu, takdir ve yetki olarak insanlara değil Allah'a aittir.

Bir şeyin takdir ve yetkisi kime ait ise o işin sonucu da ona aittir.

Âyetin bağlamına bakıldığında âlemin yaratılmasındaki temel gayenin ikinci âlem yani âlem-i sânî [ahiret hayatı] olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü varoluşun hikmeti ancak bu şekilde kavranabilmektedir. Allah, âyette bu gayenin kendi uhdesinde olduğunu hatırlatmakta, yeniden dirilme ile başlayacak olan hayatın tartışma götürmeyen bir gerçeklik olduğunu belirtmektedir.[117]

Allah Bakışlarda Saklı Olan İhanetleri ve Yüreklerde Gizlenen Sırları Her Yönüyle İşiten ve Görendir.

"O, bakışlarda (saklı) ihaneti ve yüreklerin gizlediği şeyleri bilir… O'nu bırakıp da yalvarıp yakardıklarıysa hiçbir şey hakkında hüküm veremezler. Çünkü sadece Allah her şeyi işitir, her şeyi görendir."[118]

İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre âyette geçen Allah'ın her şeyi işitmesi, inananlara; O'nun her şeyi görmesi ise inkârcılara yöneliktir. Allah'ın inananları işitmesi, onların dualarını her daim işittiği; inkârcıları görmesi ise inkârcıların yaptıklarını her daim gördüğü anlamındadır. Başka bir görüşe göre ise âyet genel bir delalete sahip olup Allah her sözü işitir ve her

115 *Te'vîlât*, 11/248.
116 31/Lokmân: 21.
117 *Te'vîlât*, 11/s.244.
118 40/Mü'mîn: 20.

yapılan ameli görür, anlamına gelir. Bir önceki âyetle ilişkili olarak düşünüldüğünde Allah'ın her şeyi işitmesi ve görmesi anlamındaki isimleri şu anlama gelmelidir: Allah onların söz ve eylem olarak ortaya çıkan her şeyini işitir, kalplerinde sakladıkları her şeyi görür. Âyetin bu şekilde bir vurgu içermesi, insanların Allah tarafından her yönüyle gözlem altında olduğunu unutmamaları gerektiğini haber vermektir.[119]

Allah *Hamîd* Yani Kullarını Öven ve Övgüyü Hak Edendir.

"…ama kim de (kâfirleri) dost edinerek (bu emre) yüz çevirirse, iyi bilsin ki Allah, kimseye muhtaç değildir. Hamdin tamamı zatına mahsus olandır." [120]

Âyet, inananlar arasında inkârcıları dost edinme eğilimi içerisinde olanlara hitaben Allah'ın onların itaatine hiçbir gereksinimi olmadığı, kendilerine emredilen ve yasaklanan şeyleri yapmanın ya da yapmamanın Allah'a hiçbir faydasının olmadığı uyarısında bulunmaktadır. Allah, sadece kendi ihtiyaçları dolayısıyla onlara emretmiş ve belli yasaklamalarda bulunmuştur.

Allah'ın âyette geçen Hamîd isminin ise biri hâmid diğeri mahmûd olmak üzere iki anlamı vardır: İlk anlamıyla kelime, Allah'ın insanları, kendilerine fazlasıyla ödüllendirmek, az olan amellerine fazlasıyla sevap vermek ve ödüllendirmek için onları över ve onları methedendir. İkinci anlamıyla ise kelime, sadece Allah, insanlara verdiği nimetlerin karşılığı olarak övgüyü hak edendir. Her iki anlamda da Allah hamîd yani kullarını öven ve övgüyü hak edendir.[121]

Allah, Her Şeyin Gerçek Sahibi, Gerçek Övgüye Layık, Her Şeye Üstün Gelen ve Her Şeyi Yerli Yerine Koyandır.

"Göklerde olan da, yerde olanlar da mutlak otorite sahibi, mukaddes, her işinde mükemmel ve her hükmünde tam isabet sahibi Allah için hareket ederler."[122]

---

119 *Te'vîlât*, 13/s.33.
120 60/Mümtehine: 6.
121 *Te'vîlât*, 15/s.111.
122 62/Cum'a: 1.

Âyette Allah'ın dört ismi dikkat çekmektedir: Melik ve Kuddus, Aziz ve Hakîm.

Melik, Allah'ın her şeyin gerçek sahibi olduğunu ifade eder. Buna göre Allah, her şeyin sahibi olduğu için Melik, O'nun dışındaki her şey ise mülk olarak isimlendirilir.

Kuddus ismi ise iki şekilde anlaşılabilir. Allah, bütün eksikliklerden, özür ve gereksinimlerden veya kendisi dışındaki varlıkların sahip olduklarından münezzehtir. Allah, bütün hayır ve bereketlerin sadece kendisi ile elde edilebileceği hayır ve bereket kaynağıdır. Âyette geçen Kuddus kelimesinin bu anlamı ile bütün eksikliklerden, özür ve ayıplardan berî olması bir arada düşünülebilir. Çünkü Allah, hayır ve bereket kaynağı olarak nitelendiğinde, aslında, O, aynı zamanda, her türlü eksiklik, ayıp ve özürden de tenzih edilmiş olur.

Aziz ismi, Allah'ın her şeye üstün gelen ve hiçbir şeyin kendisini aciz bırakamadığı bir varlık olması anlamına gelir. Bu anlamda Aziz isminin zıddı, Zelîl'dir. Zelîl kelimesi, yetersizlik, yoksunluk, mutlak gereksinim ve ihtiyaç içerisinde olan demektir.

Hakîm ismi de, Allah'ın her şeyi yerli yerine koyması anlamına gelir. Her şeyin yaratıcısı olan Allah'ın, fiillerinde hiçbir hata, hükümranlığında da hiçbir zaaf yoktur. Allah, varlıkları yaratırken belirli bir amaç gözeterek her şeyi bu amaç doğrultusunda ait olduğu işlevi ve fonksiyonu görecek şekilde takdir etmiştir.[123]

Hikmet, Haber Vermede "*Doğruluk*", Karar Vermede "*Adalet*", Konuşmada "*Doğru Söz Söyleme Becerisi*" Demektir.

"Gökleri ve yeri gerçek bir amaç uğruna O yarattı…"[124]

Hakk, her şeyde daha hak sahibi, daha layık, daha uygun gibi farklı anlamlarda kullanılabilen bir kelimedir. Haberler ile ilgili kullanıldığında doğruluk, hükümler konusunda adalet, konuşma ve söz bağlamında ise doğru söz söyleme becerisi anlamındadır. Yukarıdaki âyetin bağlamına bakıldığında ise,

123 *Te'vîlât*, 15/s.148-149
124 64/Teğâbun: 3.

kelimenin âyete kattığı anlam şu şekilde ifade edilebilir: Allah, gökleri ve yeri hikmetle yarattı. Bazılarına göre âyette geçen hikmet kelimesi, öldükten sonra yeniden dirilmeyi ifade eder. Bu durumda âyet, Allah yeniden dirilme ile başlayacak olan hayatı amaçsız ve boş yere yaratmadı. Bilakis onu kulları için yaratmıştır.[125]

125 *Te'vîlât*, 15/s.190.

Peygamberlik (Nübüvvet) ve Peygamberler

MUAMMER ESEN*

İnsanlık tarihi boyunca Allah, insanlara, onlar arasından seçtiği peygamberler göndermiştir. Şüphesiz bunu O, doğru yolu bulmaları konusunda insanlara yardımda bulunmak için yapmıştır. Peygamberler, Allah'ın buyruklarını insanlara iletmekle (tebliğ) görevlidirler.

Peygamberliğin Gerekliliği

Peygamberlere iman, Allah'a imanın bir gereğidir. O'nun varlığına inananlar şunu bilirler ki Allah, evren ve onun önemli bir parçası olan insanı yaratıp öylece başıboş bırakmış olamaz. Bu, O'nun ne hikmetine ne de Tanrılığına uygun düşer. Çünkü Allah, göklerde ve yerde bulunanların kendisinden her zaman bir şeyler istediği ve her an eylemde bulunan bir varlıktır.[1] O, evreni boşu boşuna yaratmadığı gibi, evrendeki birçok şeyi emrine sunduğu insanı da iş olsun diye gereksiz yere yaratmış değildir.[2] Aksine O, insanı en güzel şekilde yaratmış[3]; bilmediklerini ona öğretmiştir.[4] İşte bu sayede insan, hem kendi yaratılışı ve doğası hem de evrendeki ince ayar düzen gereği, her şeyi çekip çeviren bir Yaratıcı fikrine ulaşmıştır.

Tanrı'nın, yarattığı evrenin bir parçası olan insanı kendi başına başıboş bırakması O'nun yaratıcılık sıfatına ve hikmete

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1 55/Rahman: 29.
2 75/Kıyâmet: 36.
3 95/Tîn: 4.
4 96/Alak: 5.

uygun düşmez. Bu yüzden O, akledip düşünen bir varlık olarak yarattığı insana, bunun gereği olarak bir takım sorumluluklar yüklemiştir. İnsanın, kendi yaratılış amacını ve bu amaç doğrultusundaki sorumluluklarını bilip öğrenmesi için de Tanrı ona lütfunun bir gereği olarak peygamberler göndermiştir. Çünkü insan, tek başına akıl ile bütün sorumluluklarını eksiksiz olarak kavrayamaz. İşte bu yüzden, Allah'ın insanlara yükümlülüklerini bildirdiği peygamberler göndermesi gerekli olmuştur. Akıl her ne kadar iyi ve kötü olanı büyük oranda kavrasa da dinin hükümlerini, anlamada değilse de, bilmede yetersizdir, hatta onun bu hususta önemli bir payı yoktur. Kaldı ki insan aklının her insanda aynı kavrayış düzeyinde olduğu da söylenemez. Tecrübe ve bilgi sahibi âlim birinin aklı ile tecrübesiz cahillerin aklı aynı değildir. Buna insanın ahlaki yetersizlikleri ile zafiyetleri de eklenince, peygamberlik (nübüvvet) kurumuna olan ihtiyaç çok daha belirgin ve anlaşılır olacaktır. Dolayısıyla, Allah'ın vahyettiği emir ve yasakların; O'nun bildirdiği ahlaki güzellik ve çirkinliklerin, insanların yaptıkları iyi kötü, güzel ve çirkin davranışların karşılığının ne olduğunun bilinmesi için peygamberliğe, peygamberlerin gönderilmesine ihtiyaç vardır.[5]

Peygamberlerin Gönderiliş Amacı

"(Başlangıçta) insanlar tek bir topluluk oluşturuyorlardı. (Ancak aralarında ayrılıkların çıkması üzerine) Allah, müjdelemek ve uyarmak üzere peygamberler göndermiş ve onlarla birlikte, insanlar arasında ayrılığa düştükleri konularda hükmetmesi için gerçeği bildiren kitabı da indirmişti."[6]

Yukarıdaki âyetten de açıkça anlaşıldığı üzere Allah, önceleri tek bir topluluk (sınıf) oluşturan insanları müjdelemek ve uyarmak amacıyla, onlara peygamberler göndermiştir. Buna göre Allah'ın insanlara peygamberler göndermedeki gayesi,

5 Daha geniş bilgi için bkz. *Kitâbu't- Tevhîd*, s. 176 - 210.
6 2/Bakara: 213.

Kendisine gereği gibi inanıp itaat edenleri müjdelemek, isyan edip emirlerine karşı gelenleri ise uyarmaktır.[7]

Tanrı'nın, peygamberler göndermesindeki gayeyi veciz bir şekilde anlatan bir diğer âyette ise şöyle denilmektedir:

"*Biz, elçileri, insanların, onların gelmesinden sonra, Allah'a karşı ileri sürebilecekleri hiçbir delili olmaması için, müjdeleyiciler ve uyarıcılar / korkutucular olarak gönderdik.*"[8]

Bir önceki âyet gibi bu âyetten de açıkça anlaşılıyor ki Tanrı'nın insanlara elçiler göndermesinin amacı, Kendisine itaat ederek emirlerini yerine getirenleri, ileride kavuşacakları güzel son ile müjdelemek (*bişâre*), isyan edip emrine karşı çıkanları ise, onlara gönderdiği elçiler vasıtasıyla uyarmaktır (*inzâr*). Şurası iyi bilinmelidir ki sonucu olmayan her iş, hikmetten herhangi bir nasibi olmayan abes, yani boş bir iştir. Yine şu da iyi bilinmelidir ki peygamberler, insanları, ancak sonuçlu işlere çağırırlar; çünkü her akıl sahibi insan, sonuçlu olmayan hiçbir işte hikmet olmayacağını bilir. Sonuç olarak peygamberler, Allah'a itaat edenleri cennet ile müjdelemek, O'na asi olanları ise cehennem ile uyarıp korkutmak amacıyla gönderilmiş Tarı elçileridir.[9]

Peygamberlerin Görevleri

Şüphesiz peygamberlerin görevleri, onların yukarıda bahsedilen gönderiliş amaçları içinde mündemiçtir. Dolayısıyla Allah elçileri, görevlerini, işte bu gönderiliş amaçları doğrultusunda yerine getirmekle yükümlüdürler. Onların, insanları Allah'a ibadete çağırmak,[10] onlara doğru yolu göstermek[11] ve güzel örnek olmak[12] gibi görevleri vardır ki esasen bütün bu elçilik görevlerini tebliğ görevi içinde mütalâa etmek de mümkündür.

7 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2/10 - 11.
8 4/Nisâ: 165.
9 *Te'vîlât*, 4/112.
10 Bkz. 21/Enbiyâ: 25; 16/Nahl: 36.
11 Bkz. 14/İbrahim: 5.
12 Bkz. 33/Ahzâb: 21; 60/Mümtehine: 4, 6.

Tebliğ

Tebliğ, "bildirmek, duyurmak" demek olup, elçilik görevini üstlenen peygamberlerin, Allah'tan aldıkları ilahi mesajı tam ve eksiksiz olarak insanlara iletmesini ifade eder.

Buna göre peygamberler, Tanrıdan aldıkları ilahi mesajı tebliğ edip etmeme veya bir kısmını tebliğ etme ya da susma ve vahyi gizleme gibi bir hak ve yetkileri bulunmamaktadır. Çünkü böyle bir durum, peygamberlerin vahyi iletmedeki masumiyetlerine (*ismet*), güvenirliklerine (*emanet*) ve doğruluklarına (*sıdk*) gölge düşürür ki onlardan böyle bir şey zaten beklenemez.

Esasen ilahi mesajı insanlara iletme görevini peygamberlerden isteyen Allah'tır:

"*Ey peygamber, Rabbinden sana indirileni insanlara bildir. Eğer bildirmez isen Allah'ın mesajını iletmemiş (elçilik görevini yerine getirmemiş) olursun*."[13]

Peygamberlerin elçilik görevleri içinde yerine getirmeleri gereken en önemli vazifesi, şüphesiz vahyi tam ve eksiksiz bir şekilde insanlara bildirme, iletme görevidir. Nitekim yukarıdaki âyet buna özellikle vurgu yapmaktadır. Ancak Tanrı'nın bu buyruğundaki özel vurgunun sebebi önemlilik arz etmektedir.

Öyle anlaşılıyor ki "*Biz bu Kur'an'a da ondan önce gelmiş olanlara da inanmayacağız*."[14], "*Bu Kur'an'ı dinlemeyelim; okunurken de dinlenmesini engellemek için gürültü yapalım*."[15] diyen inkârcı müşrikler ile; peygamberi korkutup ona ölüm tuzağı vs. desiseler hazırlayan müşriklerin çeşitli korkutmalarına karşı Tanrı, Peygamberini uyarmakta, korkmadan bu tebliğ görevini eksiksiz yapmasını ondan istemektedir.[16]

"*(o hâlde ey peygamber!) Onları vadettiğimiz azabın bir kısmını ister sana (sağlığında) gösterelim ya da senin canını (daha önce) alalım; (değişen bir şey olmaz); çünkü sana düşen sadece (âyetlerimizi insanlara) bildirmek, bize düşen ise (onları) hesaba çekmektir*."[17]

13 5/Mâide: 67.
14 34/Sebe': .31.
15 41/Fussilet: 26.
16 *Te'vîlât*, 4/272-273.
17 13/Ra'd: 40.

Bu âyete göre, sanki Hz. Peygamber, Allah'ın, inkârcılara vaat ettiği azap türlerini O'nun kendisine göstermesini arzulamakta ya da istemektedir. Ancak buna karşılık Allah, ona, inkârcılar için vadettiği azabın bir kısmını ona göstermesinin veya onu öldürmesinin bir şey değiştirmeyeceğini, onlar için vadettiği azabı ona göstermeyeceğini, dolayısıyla peygambere düşenin sadece tebliğ etmek olduğunu haber vermektedir.[18]

"*Elçiye düşen, sadece (kendine indirileni) bildirmektir. Allah ise, açığa vurduğunuzu da gizlediğinizi de bilmektedir.*"[19]

Mâtürîdî'ye göre bu âyetin izahı bağlamında iki anlam söz konusudur. Bunlardan biri, inkârcılara nasihatin yararsız olup bunun iyi bir şey olmadığını söyleyenlere karşı bir cevaptır. İkincisi ise, peygamberlere düşen görevin sadece kendilerine indirileni insanlara iletmekten ibaret olduğunu Allah'ın haber vermesidir. Bu hususta insanların davete icabet etmemelerinin onlar (peygamberler) için herhangi bir zararı olmaz; Allah'ın şu buyruğunda olduğu gibi:[20]

"*…Eğer yüz çevirecek olursanız (şunu iyi bilin ki), o (peygamber), sadece yükümlü olduklarından sorumlu olacaktır; sizler de sadece yükümlü olduklarınızdan sorumlu olacaksınız. Eğer ona itaat edecek olursanız, doğru yola ulaşırsınız. Elçiye düşen, sadece (kendine bildirilenleri insanlara) açıkça duyurmaktır.*"[21]

Tebyîn, Tebşîr ve İnzâr

Peygamberlerin yerine getirmeleri gereken bu gibi görevler de esasen onların tebliğ görevi içinde mütalâa olunabilecek vazifeleridir.

Bunlardan biri olan beyan / tebyin, Allah elçilerinin, ilahi mesajın kapalı kalan yönlerini açıklamalarıdır. Bu hususu Kur'an, şöyle ifade etmektedir:

"*(Ey Muhammed! Şimdi biz) sana da insanlara gönderileni açıklayasın diye Kur'an'ı indirdik.*"[22]

18 *Te'vîlât*, 7/447.
19 5/Mâide: 99.
20 *Te'vîlât*, 4/352.
21 24/Nur: 54.
22 16/Nahl: 44.

Mâtürîdî, âyette geçen açıklamayı (*beyan*), kendisine Kur'an (*zikr*) indirilen peygamberin, onunla, kendi peygamberliğinin bir delili olsun diye, Ehl-i Kitab'ın kendi kitaplarında yaptıkları tahrif ve değiştirmeleri onlara açıklaması olarak tefsir etmektedir.[23]

Tebliğ edilen mesaj, insanlara sorumluluk getirir. Dolayısıyla insanların, kendilerine tebliğ edilen mesajın bir gereği olarak o mesajın emirlerini yerine getirmeleri, yasaklarından ise kaçınmaları gerekir. Çünkü onların, emredilenleri yapmaları karşılığında ödül, yasaklanan şeyleri yapmaları durumunda ise karşılığında ceza olacaktır. İşte bu yüzden peygamberler, yapacakları iyi şeyler karşılığında onları müjdelemek (*tebşir*) ya da işleyecekleri kötülükler karşılığında olacaklar bakımından onları uyarmakla (*inzar*) da görevlidirler. Dolayısıyla elçiler, aynı zamanda birer müjdeleyici (*beşîr, mübeşşir*) ve uyarıcı (*nezîr, münzir*) konumundadırlar ve onların bu görevleri de tebliğ vazifeleri bağlamı dâhilindedir. Nitekim bu bağlamda şöyle buyrulmaktadır:

"Biz, elçileri, ancak müjdeleyici ve uyarıcı olarak göndeririz…"[24]

Allah, burada, gönderdiği elçileri ancak taat ehlini, yani emirlerini yerine getirenleri müjdelemek; buna karşılık masiyet ehlini, yani buyruklarına karşı gelenleri ise, uyarmak maksadıyla gönderdiğini haber vermektedir. Yine bu âyetten anlaşılacağı üzere emir ve nehiyler, elçilerin kendilerine ait bir şey değildirler, onlar, Allah'a ait emir ve yasaklardır ve peygamberlere düşen görev ise, Allah'a ait olan bu emir ve nehiyleri sadece insanlara bildirmekten ibarettir.[25]

Elçilerin, insanları sadece müjdelemek ve uyarmak amacıyla gönderildiğini ifade eden âyetin devamında *"…Şu hâlde kimler, inanacak ve kendilerini düzeltecek olurlarsa, (çok iyi bilsinler ki), onlara korku olmayacaktır ve onlar üzülmeyeceklerdir de"*[26] buyrulmaktadır. İşte buradan da anlaşılacağı üzere, inanıp da kendini ıslah edenlerin, ödül olarak, dünya sevabı ve nimetleri gibi ge-

23 *Te'vîlât*, 8/113.
24 6/En'âm: .48; 18/Kehf: 56.
25 *Te'vîlât*, 5/68.
26 6/En'âm: 48.

çici olmayan bir ödülle (cennet) mükâfatlandırılacakları açıkça müjdelenmiş olmaktadır. Buna karşılık; "*Allah'ın âyetlerini yalanlayanlar ise, işlemiş oldukları kötü işlerden dolayı, azaba uğrayacaklardır / azap onlara dokunacaktır*"[27] ki işte bu da, Allah'ın, elçileri vasıtasıyla insanları uyarmasını ifade etmektedir. "Azap onlara dokunacaktır" ifadesinden hareketle, azabın inkârcıları bırakmayacağı, sürekli olarak onları sarıp sarmalayacağı düşünülmektedir.[28]

Burada ayrıca; "Şüphesiz Biz seni müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik"[29], "*…Ben sadece bir uyarıcıyım*"[30], "*Ben size Allah tarafından gönderilen bir uyarıcı ve müjdeleyiciyim*"[31] gibi âyetler de bulunmaktadır. Bu âyetlerden de açıkça anlaşılmaktadır ki peygamberlerin asıl vazifesi olan tebliğ görevi içinde, onların, insanları, iman veya inkârları ve iyi kötü yaptıklarına karşılık geleceğe yönelik müjdeleme ve uyarma gibi görevleri de esaslı bir şekilde yer edinmektedir.

Peygamberlerin Vekilliği Sorunu

Vekil, başkasının yerine ve adına hareket eden, konuşan gibi anlamlara gelir. Dolayısıyla bu kavram, bir başkasının adına ona temsilcilik yapan demektir ki Allah'ın dini söz konusu olduğunda hiçbir insan, bu anlamda, bir başkasının vekili olamaz. Allah'ın elçileri olan peygamberler de esasen birer insan olduklarına göre, elbette onların da bu hususta herhangi bir vekâleti söz konusu olamaz. Dolayısıyla onlar da, diğer insanlar gibi, Allah'ın vekilleri değildirler. Nitekim bu durumu açıkça ifade eden pek çok Kur'an âyeti vardır. Konunun mahiyetini kavramak açısından bunlardan birkaçını zikretmek faydalı olacaktır:

"*Allah dileseydi, onlar ortak koşmazlardı. Biz seni onların başına bir koruyucu yapmadık. Sen onların vekili de değilsin.*"[32]

27 6/En'âm: 49.
28 *Te'vîlât*, 5/68.
29 2/Bakara: 119.
30 67/Mülk: 26.
31 11/Hûd: 2.
32 6/En'âm: 107.

Âyette geçen "Biz seni onların başına bir koruyucu yapmadık" ifadesi, inkârcı müşriklerin yaptıklarından dolayı peygamberin muaheze edilmeyeceğini, onların işledikleri yüzünden onun sorgulanmayacağını göstermektedir; çünkü peygamberin yegâne görevi tebliğdir, yani Allah'tan aldıklarını insanlara bildirmektir.

Yine burada âyette geçen "Biz seni onların başına bir koruyucu yapmadık" ifadesi, " *Ne onların hesabından sana bir sorumluluk ne de senin hesabından onlara bir sorumluluk vardır / ne senin onlara karşı bir sorumluluğun ne de onların sana karşı bir sorumluluğu vardır*"[33], "*…O (peygamber), yalnız yükümlü olduklarından sorumlu olacaktır; siz de sadece yükümlü olduklarınızdan sorumlu tutulacaksınız*"[34] gibi[35] âyetlerde dile getirilen ifadelere benzemektedir.[36]

Allah elçilerinin bir başkasının koruyucusu ve vekili olmadığına ilişkin olarak bir başka Kur'an âyetinde ise, peygamberin ağzından aynen şöyle denmektedir:

"*Ey insanlar! Bu gerçek size kesin olarak Rabbinizden gelmiştir. O hâlde, kim ona uyup doğru yola gelirse (bilsin ki), o kendi yararına olarak kendisi için doğru yola ulaşmış olur. Buna karşılık kim de ona uymayıp da doğru yoldan saparsa, (bilsin ki), o da kendi aleyhine olarak doğru yoldan sapmış olur. Ben kesinlikle sizin üzerinize vekil değilim*."[37]

Allah'tan gelen "gerçek" (*hakk*)' in ne olduğuna ilişkin farklı yorumlar bulunmaktadır. Bazılarına göre bu, Hz. Muhammed peygamberdir. Bazıları ise bunun, Hz. Muhammed'e indirilen Kur'an olduğunu söylemişlerdir. Mâtürîdî'ye göre, bu "gerçek"in, Allah elçisinin insanları ona çağırdığı Din, yani İslam dini olması da imkân dâhilindedir. Onun, bazı yorumcuların zikrettiği gibi, Hz. Muhammed olması da muhtemeldir; zira o, doğumundan irtihâline kadar kendisi bir âyetti / delildi. Aynı şekilde bazılarının zikrettiği gibi, onun, Kur'an olma ihtimali de vardır; çünkü bir âyette Kur'an ile ilgili olarak; "*O, gerçekten çok güçlü ve değerli bir kitaptır; öyle ki batıl, ona ne önünden ne*

33 6/En'âm: 52.
34 24/Nûr: 54.
35 Bkz. 4/Nisâ: 84; 6/En'âm: 66; 11/Hûd: 12; 42/Şûrâ: 6, 48.
36 *Te'vîlât*, 5/173.
37 10/Yûnus: 108.

de ardından sokulabilir. O, çok bilge olan, çok övülen Allah tarafından indirilmiştir"[38] diye buyrulmaktadır.[39]

Burada asıl konumuzu aydınlatacak olması bakımından "Ben kesinlikle sizin üzerinize vekil değilim!" şeklindeki âyette geçen peygamber ifadesine gelince, bazı yorumculara göre bu âyet "kıtal" âyetiyle neshedilmiştir, denilmişse de, Mâtürîdî bunu, ihtimal dışı görmektedir. Çünkü ona göre peygamberin asıl görevi sadece tebliğdir, Tanrı'nın kendisine indirdiklerini insanlara olduğu gibi bildirmektir.[40]

Bütün bunlardan açıkça anlaşılacağı üzere, Allah'ın elçileri olan peygamberler, Allah'ın vekilleri olmadıkları, olamayacakları gibi, esasen onlar, bir başkasının vekili de değillerdir. Onlar, sadece Allah'tan kendilerine indirilen mesajı tebliğ etmekle görevli Tanrı elçileridir. Aynı zamanda onlar da diğer insanlar gibi yükümlülükleri olan birer insandır.

Peygamberlere İtaat

Kur'an'da, Allah'tan aldıklarını insanlara iletmekle görevli olarak elçilik vazifesini yapan Tanrı elçilerine uymanın ve onlara itaat etmenin gerekli olduğu pek çok âyette belirtilmektedir:

"*Allah'ı seviyorsanız, bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Çünkü Allah çok bağışlayan, çok müşfik olandır*"[41], "*Allah'a ve elçisine itaat edin! Eğer onlar yüz çevirecek olurlarsa (çok iyi bilsinler ki), Allah inkâr edenleri sevmez.*"[42]

Daha önceki bazı Kitap Ehli insanların dediği gibi, "Biz Allah'ı çok seviyoruz" demeleri yetmez; O'nu gerçekten sevenlerin, sevdiklerinin bir nişanesi olarak, O'nun peygamberini de sevmeleri gerekir. Ayrıca peygamberi sevmenin bir gereği olarak da ona itaat etmeleri gerekir.[43]

Esasen gerçek inananlar, peygamberler arasında bir ayırım gözetmeden onların hepsine inanırlar ve onlardan duydukla-

38 41/Fussilet: 42.
39 *Te'vîlât*, 7/122.
40 *Te'vîlât*, 7/122-123.
41 3/Âl-i İmrân: .31.
42 3/Âl-i İmrân: 32. Ayrıca bkz. 5/Mâide: 92; 24/Nûr: 54; 47/Muhammed: 33.
43 *Te'vîlât*, 2/288.

rını başüstü yaparak onlara itaat ederler. Nitekim bir Kur'an âyetinde şöyle denilmektedir:

"*Elçi, Rabbinden kendisine indirilene inanmıştır; müminler de inanmıştır. Her biri, Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve elçilerine inanmış ve 'Elçiler arasında hiçbir ayırım yapmayız. İşittik ve itaat ettik. Rabbimiz, bağışlamanı dileriz; çünkü dönüş sana olacaktır' demiştir.*"[44]

Bu âyette geçen "Elçi, Rabbinden kendisine indirilene inanmıştır; müminler de inanmıştır" ifadesinden, peygamber ve inananların, indirilen mesajın Allah katından geldiğine imanlarını ifade ettiği gibi; peygamberin, kendisine indirilene inandığını da ifade edebilir. Her iki anlam da ihtimal dâhilindedir.[45]

Burada, ayrıca, Allah'ın elçisi Hz. Muhammed'e indirilene inanmanın, gerçekte bütün peygamberlere, kitaplara vs. inanmaya delil vardır.[46]

Yine âyette geçen "Elçiler arasında hiçbir ayırım yapmayız" ifadesinin ise, Allah'ın kendilerinden, kendilerinin ağzından haber verdiği müminlere ait bir ifade olma ihtimali vardır. Çünkü Müslüman olan müminler, peygamberler arasında ayırım yapan Kitap Ehli Yahudiler ve Hristiyanların aksine, Allah'ın elçileri olan peygamberler arasında herhangi bir ayırım gözetmiyorlardı.[47]

Âyetteki elçilere itaatin önemine vurgu yapan "İşittik ve itaat ettik" ifadesine gelince, Tanrı elçilerine itaatin ne demek olduğunu daha iyi kavramak bakımından, bu ifadeden ne anlaşılması gerektiği hususu önem arz etmektedir. Mâtürîdî, buradaki ifadeyi, iki ihtimal anlama yormaktadır. Bunlardan biri, müminlerin "İşittik ve itaat ettik" sözünün, "(Ey peygamber) senin sözünü ve çağrını işittik, duyduk ve ona icabette sana itaat ettik" şeklindeki muhtemel manadır. İkinci muhtemel mana ise, "Kur'an'ı işittik ve onda olana itaat ettik" anlamıdır.[48]

44 2/Bakara: 285.
45 *Te'vîlât*, 2/224.
46 *Te'vîlât*, 2/224.
47 *Te'vîlât*, 2/225.
48 *Te'vîlât*, 2/225.

Mâtürîdî, diğer bir Kur'an âyetinde geçen "*Allah'a ve elçisine itaat edin*"[49] şeklindeki Tanrı kelamının tefsiri bağlamında ise şu iki yorumu getirmektedir: Bunlardan birine göre, Allah'a itaatten kasıt, O'nun emir ve nehiylerine itaat; elçisine itaatten kasıt ise, adap ve geleneklerinde ona uymak, itaat etmektir. İkinci yorumuna göre ise, Allah'a itaat, O'nun çağırıp teşvik ettiği mesaja inanıp itaat etmek; elçisine itaat ise, onun insanlara ilettikleri hususunda ona uymak bu hususta ona itaat emek demektir.[50]

Sonuç olarak Peygamberlere itaat, neticede Allah'a itaat demektir; çünkü gerçekte Tanrı elçileri, Allah'tan aldıklarını insanlara ulaştıran ve bu bağlamda risalet görevini yerine getiren seçkin insanladır. Bu nedenle onlara itaat, gerçekte onların risalet görevlerine itaattir ki bu, aynı zamanda Allah'a inanma ve O'na itaat etmenin gerekli bir sonucudur.

Peygamberlerin Ortak Nitelikleri

1) Her şeyden önce Allah elçileri olan peygamberler de, diğer insanlar gibi, birer insandırlar. Peygamberlerin diğer insanlardan farkı, onların, vahye mazhar olmalarıdır. Bu hususu Allah, *Kur'an-ı Kerim*'de, peygamberinin ağzı ile aynen şöyle ifade etmiştir:

"*Kuşkusuz, ben de sizin gibi ölümlü bir insanım; ancak bana tanrınızın tek bir tanrı olduğu vahyolunmaktadır.*"[51]

Allah bu âyette, elçisine, insanlara, kendisinin de onlar gibi bir beşer, yani bir insan olduğunu onlara bildirmesini emretmektedir. Allah'ın bunu elçisine söyletmesinin birçok sebebe dayalı birkaç anlamı bulunmaktadır.

Bunlardan birincisi, insanların, peygamberden, insanın vüs'at ve gücünü aşan mucizeler göstermesini istemeleridir. İşte bunun üzerine Allah, kendisinin de onlar gibi bir insan olduğunu; dolayısıyla onların kendisinden istedikleri insan gücünü aşan mucizeler göstermesi isteklerini yerine getir-

49 8/Enfâl: 1, 20, 46.
50 *Te'vîlât*, 6/169, 191,237.
51 18/Kehf: 110.

me kudretine sahip olmadığını onlara bildirmesini elçisine emretmektedir.

İkinci sebepsel anlamı ise, peygamberden bunu isteyenlerin şunu iyice bilmesidir ki eğer insan gücünü aşan bir mucize getirilirse, gerçekte böyle bir mucize, peygamberin kendi zatından gelen bir mucize değil, ancak Allah'tan gelen bir mucize olur. Çünkü onlar, şunu bilirler ki insanın kudret sınırı, böyle bir şeyin olmasına ihtimal vermez. Onlara böyle bir mucize getirildiğinde, gerçekte o, yalnızca Allah katından getirilmiştir. Peygamber ise, kendisinin de ifade ettiği gibi Allah elçisidir.

Allah'ın, kendisinin de onlar gibi bir insan olduğunu insanlara söylemesini peygamberden istemesinin diğer bir anlamı da, onların, peygambere aşırı sevgi hamledip de onu, bir "rab" bir "ilah" etmemeleridir. Çünkü Hz. İsa'nın kavmi, ona olan sevgilerinin aşırılığı nedeniyle, Hz. İsa'yı bir "rab" bir "ilah" edindiler.[52]

2) Peygamberler, güvenilir insanlardır (*emanet*); dolayısıyla onlar, hiçbir zaman emanete hıyanet etmezler:

"*Bir peygamberin, emanete hıyanet etmesi düşünülemez; kim emanete hıyanetlik edecek olursa, kıyamet günü, hıyanet ettiği(nin günahı) ile gelecektir: (o gün) herkese, kazanmış olduklarının karşılığı, tam olarak verilecektir.*"[53]

Yukarıdaki Kur'an âyetinden de açıkça anlaşılacağı üzere, hiçbir peygamber, asla ve kat'a hıyanetlik içinde olmaz. [54] Esasen onlardan böyle bir şeyin sadır olması düşünülemez; çünkü böyle bir durum, peygamberliğe sığmaz.

3) Peygamberler, doğru sözlü, dürüst insanlardır (*sıdk*); dolayısıyla onlar asla yalan söylemezler. Nitekim inkârcı müşrikler bile peygamberin yalan söylemediğini itiraf etmişlerdir:

52 *Te'vîlât*, 9/113-114.
53 3/Âl-i İmrân: 161.
54 Daha geniş bilgi için bkz. *Te'vîlât*, 2/460-461.

"*Biz, onların söylediklerinin seni üzdüğünü elbette ki biliyoruz; ancak (şu gerçeği iyi bil ki), onlar seni yalanlamamaktadırlar, ama zalimler Allah'ın âyetlerini inkâr etmektedirler.*"[55]

"Onların söylediklerinin seni üzdüğünü elbette ki biliyoruz" ifadesinden de anlaşılacağı üzere Allah; inkârcı müşriklerin, Allah'ın peygamberini onlara elçi olarak gönderdiğini yalanladıklarını, bu durumun peygamberi üzdüğünü bildiğini ona haber vermekte; buna rağmen tebliğ görevini yerine getirmeye devam etmesi gerektiğini ona emretmektedir.[56]

Ancak âyetin devamında geçen "Onlar seni yalanlamamaktadırlar" ifadesinden de anlaşılmaktadır ki inkârcı müşrikler, onun peygamberliğini, peygamberliğinin gereği olarak onun Allah'tan getirdiklerini yalanlamalarına karşılık, gerçekte onlar, insan olarak "Muhammed"i yalanlamamaktadırlar.

Yukarıda geçen ifadenin, müşriklerin aleni olarak yalanladıkları hâlde, kendi aralarında gizli durumlarda peygamberi yalanlamadıkları anlamını taşıması da ihtimal dâhilindedir.[57]

Her hâlükârda müşrikler, "emin" biri olduğuna inandıkları "Muhammed"in, açıktan söylemeseler de doğruluğuna da inanmaktadırlar; ancak bunu dilleriyle ifade etmekten imtina eder gözükmektedirler. Sonuç olarak peygamberler güvenilir, doğru dürüst insanlardır.

4) Peygamberler, kıvrak zekâ ve geniş kavrayış sahibi insanlardır (*fetanet*). Tersi düşünülemez; çünkü Yaratıcı, mesajını insanlara en iyi şekilde ulaştıracak olan elçilerini, üstün kavrayışa sahip insanlardan seçmiştir. Bütün peygamberler üstün zekâ sahibidir; bir örnek olması bakımından peygamberler atası sayılan Hz. İbrahim örneğini verebiliriz:

"*Andolsun ki Biz, önceden de İbrahim'e doğruyu yanlıştan ayırma yeteneği (rüşd) vermiştik; Biz, onun, babasına ve halkına; 'Kendinizi kendilerine bu denli adadığınız/karşısına geçip tapındığınız heykeller nedir?' dediğinde, (onu böyle konuşmaya iten nedeni de) çok iyi biliyorduk.*"[58]

55 6/En'âm: 33.
56 *Te'vîlât*, 5/51.
57 *Te'vîlât*, 5/51.
58 21/Enbiyâ: 51- 52.

Âyette geçen "rüşd" tabirinin, "din", "hidayet", "nübüvvet" vs. anlamlara geldiği rivayetleri de vardır. Bununla birlikte "Biz, İbrahim'e rüşdünü verdik" sözündeki "rüşd"ün, onun vasıtasıyla halkıyla yapacağı tartışmada ona yardımcı olacak güçlü akli delilleri (*bürhan, berâhîn*) Tanrı'nın ona verdiği anlamı ağır basmaktadır.[59]

Hz. İbrahim, babasına ve halkına, "Kendinizi kendilerine bu denli adayıp tapındığınız heykeller nedir?" diye sorarken, esasen Tanrı'nın kendisine bahşettiği üstün kavrayışı göstermiş olmaktadır. Aynı şekilde[60] onun, putları kırdıktan sonra yanına gelerek onları niçin kırdığını soran halkına, "*Yonttuğunuz şeylere mi ibadet ediyorsunuz! Oysaki sizi de yapmakta olduklarınızı da Allah yaratti*"[61] şeklindeki cevabı da göstermektedir ki o, üstün bir anlama kabiliyetine sahip bir insandır.

İşte bu kıvrak zekâ ve üstün kavrayış anlamına gelen "fetanet" özelliği, Hz. İbrahim örnekliğinde de olduğu gibi, esasen bütün peygamberlerin ortak bir niteliğidir.

5) Peygamberler, Allah'tan aldıkları mesajı, insanlara eksiksiz olarak iletirler (*tebliğ*).

"*Ey elçi! Sana Rabbinden indirileni bildir. Eğer (bu görevini) yapmayacak olursan, (çok iyi bil ki), sen, o takdirde, O'nun mesajını bildirmemiş olursun. Allah seni, (bu görevini yaparken) insanlardan (gelebilecek tehlikelerden) korur.*"[62]

Gerçekte peygamberler, Allah'tan aldıklarını insanlara tebliğde kusur etmezler. Ancak burada anlatılmak istenen, onların, inkârcı müşriklerin korkutmalarından, hile, desise ve tuzaklarından dolayı bu görevi yerine getirmekten korkmamalarıdır. Çünkü Allah, bu hususta peygamberini koruyup gözeteceğini açıkça belirtmektedir. Aynı zamanda bu, onun risaletinin de bir ispatıdır; çünkü bizzat Allah, onu insanlardan koruyacağını bildirmektedir.[63]

59 *Te'vîlât*, 9/290.
60 *Te'vîlât*, 9/291.
61 37/Sâffât: 93-97.
62 5/Mâide: 67.
63 Daha geniş bilgi için bkz. *Te'vîlât*, 4/274-275.

6) Peygamberler, risalet görevi olarak da bildiğimiz tebliğ vazifelerini yaparlarken, yukarıdaki âyetin sonundaki "*Allah seni, (bu görevini yaparken) insanlardan (gelebilecek tehlikelerden) korur*"[64] ifadesinden de anlayacağımız üzere, onlar, risaletlerinin de bir ispatı olarak Allah tarafından korunurlar[65] ki bu da, en azından bu hususta onların "*masum*" olduğunu gösterir. Peygamberlerin işte bu özelliklerine "*ismet*" nitelemesi de yapılmaktadır.

Sonuç olarak peygamberler, güvenilir, doğru, dürüst, üstün kavrayışlı ve Allah tarafından korunmuş olarak tebliğ vazifelerini tam yapan Allah elçileridir. Aynı zamanda onlar da diğer insanlar gibi, birer insandırlar; onları diğerlerinden ayıran en önemli özellikleri ise, Allah elçileri olmaları hasebiyle kendilerine vahyolunmasıdır.

Peygamberlerin Örnek İnsanlar Oluşu

Yukarıda önemlilerini saydığımız iyi ve güzel niteliklerin sahibi olan Allah elçileri, elbette ki örnek insanlardır. Öyle olduğu içindir ki Allah onları insanlar arasından seçip Kendisine elçi yapmıştır.

Kur'an'da güzel örnekliği öne çıkan peygamberlerin başında Hz. Muhammed gelmektedir:

"Andolsun ki Allah elçisinde, sizin için, Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah'ı çokça ananlar için, güzel bir örnek vardır."[66]

Allah elçisinde güzel örneklik olmasının birkaç anlamı vardır. İlk olarak Hz. Muhammed, henüz peygamberlik kendisine gelmeden önce ahlakıyla, yüce gönüllü cömert kişiliğiyle, şeref ve onurlu oluşuyla ve güvenilir kişiliğiyle, insanlar için güzel bir örneklik teşkil etmekteydi. İkinci anlamı itibarıyla onun peygamber olarak gönderildikten sonra kendisine vahyedilen, indirilen mesajdaki ve o zaman onda insanların tanık olduğu güzel ahlak, yüce gönüllü cömert kişiliğindeki güzel

64 5/Mâide: 67.
65 Daha geniş bilgi için bkz. *Te'vîlât*, 4/274-275.
66 33/Ahzâb: 21.

örnekliğidir. Onun insanlar için bu iki şekildeki güzel örnekliğine rağmen ne yazık ki özellikle inkârcılar bundan yararlanamamışlardır. Hz. Muhammed'in bir üçüncü örnekliği ise, onun, inananlara yönelik her bakımdan önder örnekliğidir.[67]

Kur'an'da güzel örnekliğinden bahsedilen diğer önemli bir peygamber de Hz. İbrahim'dir:

"İbrahim'de ve onunla birlikte olanlarda sizin için gerçekten güzel bir örnek vardır."[68]

Hz. İbrahim'in örnekliğinden bahsedilen bu son âyette, onunla birlikte olanların örnekliğinden de ayrıca bahsedilmektedir ki esasen bu, peygamberlerin yanında diğer bazı insanların da örnek kişiler olduğunu, olabileceğini göstermesi bakımından önemlidir.

Kur'an'da Adı Geçen Peygamberler

Kur'an'da, tarihi sırasıyla 1) Hz. Âdem, 2) Hz. İdris, 3) Hz. Nuh, 4) Hz. Hûd, 5) Hz. Salih, 6) Hz. İbrahim, 7) Hz. Lût, 8) Hz. İsmail, 9) Hz. İshak, 10) Hz. Yakub, 11) Hz. Yûsuf, 12) Hz. Eyyûb, 13) Hz. Zülkifl, 14) Hz. Şu'ayb, 15) Hz. Musa, 16) Hz. Harun, 17) Hz. Davud, 18) Hz. Süleyman, 19) Hz. İlyas, 20) Hz. Elyesa', 21) Hz. Yunus, 22) Hz. Zekeriyya, 23) Hz. Yahya, 24) Hz. İsa ve 25) Hz. Muhammed'in adı geçmektedir.

Bu tarihsel sıralamadan da anlaşılacağı üzere, ilk peygamber Hz. Âdem, son peygamber ise, Hz. Muhammed'dir.

Yukarıda adları geçen peygamberler, Kur'an'da hayat öyküsü anlatılan peygamberlerdir.[69] Kur'an'da adı geçen peygamberlerin yanında bir de Kur'an'da hikâyesi geçmeyen peygamberler vardır ki Kur'an, her iki kısımdan bahisle durumu şöyle ifade etmektedir:

"Bir kısım peygamberin öyküsünü sana daha önce anlattık, bir kısmından ise sana söz etmedik."[70]; *"Andolsun ki Biz, senden önce de elçiler*

67 *Te'vîlât*, 11/324.
68 60/Mümtehine: 4, 6.
69 Bunlardan on dördünün adları, Kur'an'da, bir yerde, ardı ardına geçmektedir. Bkz. 6/En'âm: 83-87.
70 4/Nisâ: 164.

göndermiştik. Onlar içinden sana öykülerini anlattıklarımız olduğu gibi; sana öyküsünü anlatmadıklarımız da vardır."[71]

"Biz, senden önce de elçiler göndermiştik" sözüyle Allah, şunu demek istemektedir: İnsanlara elçi olarak gönderilip de boyun eğdirilmek istenen, inkâr edilen, yalanlanan ilk peygamber sen değilsin. Aksine, senin bu insanlara elçi olarak gönderildiğin gibi, daha önceki milletlere de gerçekte elçiler gönderilmiştir.

"Onlar içinden sana öykülerini anlattıklarımız olduğu gibi; sana öyküsünü anlatmadıklarımız da vardır" ifadesinin işaret ettiği husus ise şudur: Bizlerin, bizzat peygamberlerin her birinin isimlerini aynen bilme zorunluluğumuz yoktur. Bizlerin zorunlu olduğu husus, Allah elçilerini icmalen bilip, onların Allah'tan bize bildirdiklerinin tümünü tasdik edip onaylamamızdır. İşte buna dayanarak şunu diyebiliriz ki tümünü ya da belirli olarak elçilerden herhangi birisini inkâr söz konusu olmadıkça, Tanrı elçilerinden sadece birine iman, gerçekte bütün peygamberlere iman demektir.

Aynı şekilde, Allah'a iman, bütün peygamberlere imandır; çünkü gerçekte Allah'a iman, O'nun emir ve yasaklarına iman demektir; bu ise, emir ve nehyin kendi eliyle getirilene (peygamber) iman olur.[72]

71 40/Mümin: 78.
72 *Te'vîlât*, 13/95-96; IV.110.

Hz. Muhammed

MEHMET ÖZDEMİR*

Peygamber'in Risalet Öncesi Hayatı

Kur'an-ı Kerim'de Hz. Muhammed'in peygamberlik öncesi hayatına dair birkaç yerde kısa değinmeler mevcuttur. Bu bağlamda Duhâ suresinde onun kimsesiz kalmışken barındırılması, fakirken zenginleştirilmesi ve şaşkın vaziyette biri iken doğru yola iletilmesi şu şekilde ifade edilmektedir:

"Rabbin seni yetim bulup barındırmadı mı? Seni yolunu kaybetmiş olarak bulup da yola iletmedi mi? Seni ihtiyaç içerisinde bulup zengin etmedi mi?"[1]

Bu âyetlerde, üsluptan da anlaşılacağı üzere, Hz. Muhammed'in risalet öncesi hayatına ait bu kısa fakat son derece önemli bilgiler, gelişigüzel değil, ilk vahiylerin ardından, vahiy alma sürecinin kesintiye uğramasına ve "Rabbi Muhammed'i bıraktı" mealinde dedikoduların ortalıkta dolaşmasına üzülen Hz. Peygamber'e geçmişte Allah'ın destek ve himayesinin kendisiyle birlikte olduğunu ve gelecekte de böyle olacağını, dolayısıyla da zikredilen türden dedikoduların hiçbir gerçekliğe tekabül etmediğini hatırlatmak için serdedilmiştir. Mâtürîdî, bu sebeple söz konusu âyetlerin yorumuna geçmeden önce bu âyetlere sebep teşkil eden ve surenin başında yer alan "Rabbi Muhammed'i terk etti, yüzüstü bıraktı" sözünün kaynağını tespit etmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda önce iki farklı rivayeti aktarır. Bu rivayetlerden birine göre Peygamber'e

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1 93/Duhâ: 6-8.

müşriklerce bir şey sorulur, o da "inşallah" demeden "yarın cevabını veririm" der. Bunu birkaç gün vahyin kesilmesi takip eder. Müşrikler bu manzarayı görünce "Rabbi Muhammed'i terk etti ve ona kızdı" derler. İkinci görüşte ise vahiy kesilince Hz. Peygamber'in korkuya ve üzüntüye kapıldığını gören eşi Hz. Hatice "Zannımca Rabbin seni terk etti" der ve bunun üzerine de sure iner.

Mâtürîdî, her iki rivayeti de meselenin aydınlatılmasında yeterli görmez. Bu sebeple de "meselenin gerçekte nasıl olduğunu bilmiyoruz" cümlesini sarfeder. Birinci rivayeti ihtimal dışı görmemekle beraber yeterli bulmaz. İkinci rivayeti ise kesin bir dille reddeder. Zira Hz. Hatice, Allah'ın Hz. Peygamber'i bırakmayacağını ve ona kızmayacağını bilir. Keza bütün müminler Allah'ın hiçbir elçisini yüzüstü bırakmayacağına inanır. Mâtürîdî, bundan sonra kendi yorumunu ortaya koyar ve özetle şöyle der: "Rabbi Muhammed'i terk etti ve ona kızdı" âyetini başka bir şekilde anlamak gerekir. Şöyle ki: Hz. Peygamber görünürde melâikeden destekçileri, yardımcıları olmaksızın ve insanların gönlünü yönlendirecek bir zenginliğe sahip bulunmaksızın firavunlara, mütekebbirlere gönderildi. Bunların yegane işi, muhaliflerine düşmanlık edip onları helak etmekti. Örfte kim birini, yardımsız ve maddi gücü olmaksızın düşmanı olduğunu bildiği şahıslara teslim ederse, "o, o kişiyi rezil etti, ona kızdı" denilir. "Onunla (Peygamber'le) birlikte bir melek indirilmesi ve (bu meleğin de Peygamber'le birlikte uyarıda bulunması gerekmez miydi? Ya da ona bir hazine verilmeli yahut bir bahçesi olup da oradan yemeli değil miydi", "Bu Kur'an iki memeleketin güçlü bir şahsına indirilmeli değil miydi?" demeleri de bundandır.[2]

Mâtürîdî'ye göre "Rabbi onu terk etti" ibaresi, müşriklerin Hz. Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğunu fark ve itiraf ettiklerine delalet eder. Diğer taraftan, şayet Peygamber dedikleri şekilde vahyi kendiliğinden uydursaydı, buna ara vermez, hep devam eder, bu suretle de muhatapları "Rabbi onu terk etti" demezlerdi. Vahyin kesilmesi, onun Peygamber dışındaki bir

2 *Tevilat*, 17/243.

kaynaktan (*emr*) olduğunu ve Peygamber'in de bunu haber vermekle mükellef bulunduğunu gösterir.

Mâtürîdî bundan sonra tek tek âyetlerin anlamlarına dair bilgiler vermektedir. Bu meyanda "Seni yetim bulup da barındırmadı mı?, âyetinin birkaç şekilde anlaşılabileceğine dikkat çekmekte ve kendi yorumlarını aktarmaktadır. Bu yorumlardan ilkinde Allah'ın Hz. Muhammed'in yetimlikten kaynaklanan sıkıntısını, onun bakımını amcasına tevdi etmekle giderdiğini, amcasının onu yetiştirdiğini, ondan bütün eziyet ve sıkıntıları uzaklaştırdığını, keza Allah'ın bütün iyilik ve hayırları ona doğru yönlendirdiğini dile getirmektedir. İkinci yorumda bir düşmanının elinde Hz. Peygamber'in yetimlikten kaynaklanan sıkıntılarının giderildiğine vurgu yapılmaktadır. Burada kastedilen düşman, müşrik olması nedeniyle Hz. Peygamber'in amcası Ebû Talip'tir. Buna rağmen o, Hz. Muhammed'e iyilik yapmış, merhamet göstermiş, ondan ezayı ve kerih olanı defetmiştir. Kısacası Allah'ın lütfuyla bir müşrik, dolayısıyla da Allah'ın dininin düşmanı, Hz. Muhammed'e en şefkatli ve sevgili biri oluvermiştir. Üçüncü yorumda ise Mâtürîdî, Hz. Muhammed'in yetim kalışı ve sonrasında barındırılmasını, daha genel bir bakış açısıyla ele almakta Allah'ın *"Seni yetim bulup da barındırmadı mı?"* âyetiyle âdeta şöyle dediğini anlatmaktadır: " (Allah), seni yetim buldu ancak bizzat kendisi barındırdı; sana sevgisini verdi ve seni risalet ve nübüvvet için seçti. Bu suretle dünya ve ahirette namın yadedilir oldu, herkes sana muhtaç hâle geldi". Mâtürîdî'ye göre bütün bunlar tek başına bir yetimin yapacağı işler değildir. Ancak Allah yetimken bu yüce mertebelere onu ulaştırmıştır. Bu Allah'ın Peygamber'e olan nimetleridir.

Mâtürîdî, *"seni dalalette bulup hidayete eriştirmedi mi"* âyetinin te'vili üzerinde dururken dört görüşe yer vermektedir. Birinci yorum, Allah'ın Hz. Muhammed'i dalalette olan bir kavmin içinde bulduğu ve dinî inançlarını paylaşmış değildi. Ancak Allah müdahale etmeseydi onlar Hz. Muhammed'i kendi inançlarına çağıracaklar, hatta bunun için baskı yapacaklardı. Bu tutumlarından vazgeçmelerinin tek yolu, onun onların dinine girmesi olacaktı. İkinci yorum âyeti daha basit bir olaydan,

Peygamber'in Mekke yakınlarında yolunu şaşırıp kaybolmasına dair bir rivayetten hareketle açıklamaya çalışmaktadır. Buna göre çocukken şaşırdığı için Mekke'nin dolayısıyla da evinin yolunu kaybeden Hz. Muhammed, Allah'ın yardımıyla tekrar evine kavuşmaya nail olmuştur. Üçüncü yorum, "seni şirk dalaleti içinde buldu, tevhide ulaştırdı" cümlesinde özetlenmektedir. Ancak Mâtürîdî, Hz. Muhammed'in risaletten önce korunduğu ve dolayısıyla da şirke bulaşmasının mümkün olmadığına inandığı için bu yorumu çok kötü bir görüş olarak nitelendirir. Son yorumda ise, Hz. Muhammed'in nübüvvet hakkında bir şey bilmezken buna irşad edilmesi görüşü öne çıkarılmaktadır. Mâtürîdî, "bu bizim görüşümüze yakın bir yorumdur" demektedir.

Bu şu âyetteki mana gibidir: "*Ateş çukurunun tam kıyısında iken Allah sizi ona düşmekten kurtardı*"[3]. Yani Allah sizi kurtarmasaydı ateş çukuruna düşecektiniz, demektir. Yine "şayet biz seni sabit kılmasaydık, az da olsa onların arzularına meyledecektin" âyeti de bu manayı destekleyen bir örnektir. İnsanoğlu dünya nimetlerine ve geçici olana meyilli/arzulu yaratılmıştır. Fakat Allah fazlı ve keremiyle seni korumuş; duygularınla baş başa bırakmamıştır". Netice itibarıyla Mâtürîdî'ye göre, Allah Hz. Muhammed'i hak dine ulaştırmış, bu sebeple de dalalet içinde bulmamıştır.

Mâtürîdî, "*dâl*" kelimesini "cehalet" kelimesiyle irtibatlandırarak açıklama cihetine gitmektedir. Bu yorum bağlamında der ki âyetteki "*dalâl*", sonradan öğrenme yoluyla ve bilinçli bir tercih sonucu takınılan bir tavıra değil, insanın yaratıldığı anda var olan "bilgisizlik" (cehl) durumuna delalet eden bir kelimedir. Çünkü insanlar dünyaya geldikleri anda "cahil"dirler. Bu durumdaki insanda ilmi idrake yarayan vasıta/vasıtalar henüz mevcut değildir, bundan dolayı da kınanmazlar. Buna mukabil bilgi sahibi olduktan sonra sergilenen cehalet kazanılmış bir cehalettir, yani sapkınlıktır, o nedenle bu durumdaki kişi kınanır. O hâlde "seni dalalette bulup hidayete eriştirdi" âyeti, "Allah seni doğduğundaki ve küçüklüğündeki cehalet/bilgisizlik hâli

3 3/Âl-i İmrân: 103.

üzerinde buldu ve hidayete erdirdi, yani sana öğretti" anlamındadır. "Daha önce bir kitaptan okumasını bilmezdin"[4] âyeti de bu şekildedir. Allah burada zat-ı ilahîsi öğretene ve bildirene kadar Peygamber'in bir şey bilmediğini haber vermektedir.[5]

Mâtürîdî, aynı âyetle ilgili olarak üçüncü bir yorumda daha bulunmaktadır. Bu yorumun temel fikri şudur: Hz. Muhammed, Allah bildirene kadar gerek önceki ümmetlerden ve haberlerinden gerekse Kur'an'ın içeriğinden tamamen habersizdi. İşte bu hâlde iken Allah onu her iki konuda da bilgi sahibi kıldı, doğru bilgiye ulaştırdı. "Biz sana bu Kur'an'ı vahyetmekle kıssaların en güzellerini aktarmaktayız, hâlbuki daha önce sen bunlardan habersizdin"[6] âyeti de aslında böyle bir gerçeğe işaret etmektedir.

Bilindiği gibi, siyer kitaplarında Hz. Muhammed'in çocukluk yıllarından söz edilirken, süt annesinin yanında bulunduğu sırada melekler tarafından göğsünün yarılıp kalbinden siyah bir pıhtının çıkarıldığı, sonra göğsünün tekrar kapatıldığı rivayetine de yer verilir, ayrıca İnşirah suresinin "Biz senin göğsünü açmadık (neşrah) mı?" mealindeki ilk âyetinin "Şakku's-sadr" diye bilinen bu olaya atıfta bulunduğu belirtilir. Keza tefsir kitaplarında da bu âyetin izahı bağlamında söz konusu hadiseyi içeren rivayetlere tesadüf etmek mümkündür.

İlginçtir, Mâtürîdî, bu rivayetlerden haberdar olmasına rağmen âyetin tefsirinde ne bunlara ne de bu rivayetleri kullanan yorumlara yer verir. Bunun yerine âyetteki "şerh" kelimesine mecazi olarak "göğsünü İslama açmak", "genişletmek" ve "yumuşatmak" manalarını veren yorumları aktarmayı tercih eder. Bu yorumlardan biri Ebû Bekir el-A'sam'a aittir. Bu âlim, Peygamber'in insanlara ve cinlere, işleri güçleri öldürmek ve ibadet ehlinin kökünü kazımak olan firavunlara ve zorbalara tebliğde bulunmakla görevlendirilince, kendini zorda hissettiğini ve göğsünün sıkıştığını, ancak Allah'ın açık âyetlerle ve delillerle onun göğsünü genişlettiğini, bu suretle de sıkıntısını

4 29/Ankebut: 48.
5 *Te'vîlât*, 17/247.
6 12/Yusuf: 3.

hafiflettiğini dile getirir. Sonuç olarak "şerh", "işin kolaylaştırılması", "sırtına yüklenen yükün hafifletilmesi" anlamındadır.[7]

İnşirah suresinde Hz. Muhammed'in belini büken bir "yük"ten (*vizr*) kurtarıldığı da belirtilmektedir. Söz konusu "yük"ü, "Peygamber'in işlediği bir günah" şeklinde anlayanlar olduğu gibi, "risalet öncesinde şirke bulaşmış olma" şeklinde izah edenler de vardır. Mâtürîdî ikinci görüşü hiç zikretmez. Te'vil ehlinin çoğunun birinci görüşü benimsemiş olmasını ise yadırgar ve yakışıksız bulur. Buna mukabil kendi kanaatini özetle şöyle açıklar: "Vizr", ağırlık, yük demektir. Âyette sanki şöyle denmektedir: "Senin üzerine yüklenen nübüvvet ve risalet yükleriyle diğer yükleri hafiflettik. Şayet böyle yapmasaydık, belin bükülürdü."

Siyer ve delâil kitaplarında "*irhâsât ve tebşirât*" başlıkları altında sıralanan pek çok rivayet, bize, Hz. Muhammed'in peygamber olarak gönderileceğinin bilindiği ve beklendiğini anlatmaya çalışmaktadır. Buna mukabil Kur'an'daki bazı âyetler risalet öncesinde Hz. Muhammed'in ne peygamberlik beklentisi içinde olduğunu ne de peygamberlikle alakalı kitap ve iman kavramlarından haberdar bulunduğunu göstermektedir. Acaba Mâtürîdî gerek sözü edilen rivayetler gerekse âyetler bağlamında ne düşünmektedir?

Mâtürîdî, *irhasât ve tebşirât* kabilinden rivayetlere pek itibar etmemektedir. Peygamber'in risalet öncesinde iman ve kitap konularındaki bilgi durumuna ise *"…İşte böylece emrimizle sana Kur'an'ı vahyettik. Sen kitap nedir iman nedir bilmezdin…"*[8] âyetinin yorumunu yaparken temas etmektedir. Ona göre Peygamber, şüphe yok ki Allah haberdar edene kadar "Kitap"ı, yani Kur'an'ı bilmiyordu. Keza "imân" kavramından da habersizdi, ancak bu konudaki habersizliğini üç cihetten ele almak gerekir: Birincisi, lisan olarak habersizliktir. Eğer Allah'ın muradı bu kapsamda bir "habersiz oluş" ise gâyet aşikardır ki o, yani Peygamber, başlangıçta, imanın tasdikten yahut kelime-i tevhidi telaffuz etmekten ibaret olduğunu bilmiyordu. Diğer

7 *Te'vîlât*, 17/254-5.
8 42/Şûrâ: 52.

bütün lisan ehli de ancak Peygamber onlara öğrettiği zaman bunu idrak etmişlerdir. İkincisi, iman etme eyleminden habersizlik olabilir. Bir kimsenin iman etmemesi, bunu müdrik olmadığındandır. Eğer bilmiyorsa, yani imanın mahiyetini müdrik değilse, bu kişi "iman cahili" diye vasfedilmez. Nitekim çocuklar müdrik olmadıklarından "cahillik"le tavsif edilmezler. Bir kimse düşünme kudretine ve ilim elde etme yollarına sahip iken bunları terk ederse, yani kullanmazsa işte o zaman "cehalet"le tavsif edilir. Bu imkân ve kapasiteye sahip olmayanlar ise böyle nitelenmezler. Üçüncüsü, imanın Allah nezdindeki yerini, kıymetini bilmeme manasında habersizliktir. Bebek örneği bunu açıklayabilir. Anne karnındaki bir bebeğin işitmesinden, görmesinden ve benzer eylemlerinden söz edilmez, çünkü o işitme ve görme fonksiyonlarını gerçekleştirebileceği bir mekânda değildir; ancak ana rahminden çıktıktan sonra ona işitme, görme gücü verilir. Tıpkı bunun gibi Peygamber de Allah bildirdiği zaman ancak imanın kendi nezdindeki yerini ve değerini kavrar.[9] Sonuç olarak, Mâtürîdî'ye göre Hz. Muhammed risalet öncesinde ne teleffuz biçimi, ne imanın nasıl gerçekleşeceği ne de bu kavramın Allah nezdindeki önem ve değerinden haberdardı. Allah henüz iman hakkında bilgi vermediği için de Hz. Muhammed'in bu kavramı kendiliğinden tanıması mümkün değildi.

Müminlerin Peygamber'e Karşı Yükümlülükleri

Peygamber'e itaat

Mâtürîdî Nisa suresinin "*Ey iman edenler Allah'a ve Resûlüne ve sizden olan emir sahiplerine itaat edin, bir konuda ihtilafa düşerseniz onu Allah'a ve Resûlüne havale edin…*" mealindeki 59. âyetini şu şekilde açıklar: Allah'ı tanıyan onun mabûd olduğunu, verdiği nimetlere ve imkânlara mukabil olarak O'na şükür ve itaat edilmesi gerektiğini kavrar. Keza Peygamber'i tanıyan da ona itaatin Allah'a itaat olduğunu idrak eder. Çünkü Peygamber

9 *Te'vîlât*, 13/216-7.

insanları O'na çağırır, O'nun emriyle emir ve nehiyde bulunur. Çünkü o, O'nun insanlara elçisidir.[10]

Ayrıca, lisanda alışık olunan husus şudur ki itaat emir konusunda olur. Peygamber'e, emrettiği her şeyde itaat edilir. Eğer bir emrin ondan geldiği kesin ise, bu Allah'ın emri kabul edilir. Dolayısıyla Peygamber (A.S)'e itaat da Allah'a itaat demektir.

Peki, Allah'a itaatla Peygamber'e itaat arasında hiçbir fark yok mudur? Mâtürîdî Nisa suresinin "Kim Resul'e itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur" mealindeki 80. âyetini yorumlarken bu soruya cevap teşkil edebilecek ilginç bir izahta bulunmaktadır. Buna göre, kişi ancak Allah'a itaat amacıyla Peygamber'e itaat edebilir. Çünkü emir, kişinin, Peygamber Allah'a davet ettiği için ona itaat etmesi şeklindedir. Allah, Peygamber'e itaati ibadet kılmamıştır, çünkü Peygamber'e ibadet caiz değildir. Ancak Peygamber'e itaati kendisine ibadete dönüştürmüştür. İtaat, bazen ibadet kategorisinde değerlendirilme hakkını kazanmaz. Bu nedenle de bazen itaat edilen kişi, "*mutâ*" (kendisine itaat edilen) olarak vasıflandırılsa da "*mabûd*" (kendisine ibadet edilen) olarak vasıflandırılamaz."[11]

Mâtürîdî sözü Nisa, 59'un "*…Eğer bir hususta aranızda anlaşmazlık çıkarsa onu Allah'a ve Resûlüne havale edin…*" mealindeki kısmına getirir. Bu ifadeye dayanarak İslam âlimleri arasında bir grubun içtihadın batıl olduğuna hükmettiğini, ancak bu hükmün doğru olmadığını belirtir ve kendi yorumunu verir. Âyetin bu kısmının iki aşamalı olarak anlaşılabileceğine dikkat çeker: Öncelikle *niza*nın, yani ihtilafın ne zaman meydana geldiğine bakılır. Peygamber hayatta iken *niza* meydana gelirse, o zaman mesele Peygamber'e götürülür ve hükmü sorulur, dolayısıyla bu durumda içtihada gerek yoktur. Bu ilk aşamadır. İkinci aşama ise nizanın Peygamber'den sonra meydana gelmesi durumudur. Bu durumda ise ihtilafa düşülen mesele önce Kitab'a, sonra Resulün sünnetine, bunlarda hükmü yoksa icmaa havale edilir. Eğer üçünden birinde hüküm ortaya çıkı-

10 *Te'vîlât*, 3/298.
11 *Te'vîlât*, 3/344.

yorsa o hüküm açıklanır, bu olmadığı takdirde içtihad yapılır ve bu suretle hüküm verilir.[12]

Peygamber'e itaat bağlamında Nisa, 65'te çıkan bir ihtilafta Peygamber hakem tayin edilmedikçe ve verdiği hükme gönül rahatlığıyla tam bir teslimiyet sergilenmedikçe gerçek manada iman etmiş olunamayacağı belirtilir. Mâtürîdî, bu âyette Peygamber'in diğer bütün insanlara olan üstünlüğünü gösteren bir işaretin bulunduğu kanaatindedir.

Peygamber'e itaat çerçevesinde değerlendirilmesi gereken âyetlerden bir diğeri Haşr suresinde geçmektedir. "Peygamber size neyi veriyorsa onu alın, neden de nehyediyorsa ondan uzak durun" mealindeki bu âyetin öncesinde fey mallarının taksiminden söz edilmektedir. Mâtürîdî de bu bağlamda âyete "Peygamber'in ganimetten size verdiğini, "kötüdür" zannına kapılmaksızın alın, size feyden yasakladığı kısımdan da uzak durun" anlamını vermektedir. Ona göre buradaki nehy şeri bir nehiy (*nehyu zecr ve şer'*) değil, menetme/sakındırma amaçlı idari bir nehiydir (*nehyu men'*).

Bununla birlikte İbn Mesud'un okuyuş tarzında "Peygamber size neyi verdiyse onu alın" ifadesindeki "verme" fiilinin hem "*i'tâ*" (mülk olarak verme) hem de "emretme" anlamına geldiğini belirtir. Bu şekilde "Peygamber size ne verirse"-nin "Peygamber size neyi emrederse" anlamı kazandığına işarette bulunur. Mâtürîdî'nin işaret ettiği bir diğer husus ise, fukahanın genelinin de "verme" kelimesini, zahiren öyle olmasa da, "emir" makamında delil göstermiş olmalarıdır. Bununla şu kasdedilir: "Allah bize Peygamber'in maruf (örfte güzel/iyi) olan bir emrini almayı emrediyorsa -ki Peygamber haricinde birinin maruf olan emrine uyup uymamakta kişi serbesttir-, onun emrine uymak, itaat etmek daha da evla ve elzemdir."[13]

12 *Te'vîlât*, 3/295.
13 *Te'vîlât*, 15/71.

Peygamber ve Gayb

Hz. Muhammed, gaybdan ancak Allah'ın bildirmesiyle ve bildirdiği kadarıyla haber verebilir. Bu bilgiler, esasında onun risaletini ispat eden deliller manzumesinden birini teşkil eder.

Mâtürîdî, bu ve benzeri âyetlerin aslında Hz. Peygamber'e yöneltilen sorular üzerine nazil olduğunu söylemekle birlikte üzerinde durulan âyet bağlamında soru veya soruların tam nasıl olduğunun bilinmediğini, bu sebeple de bunları tefsir cihetine gitmeyeceğini söyledikten sonra, âyetin belki de bir başka âyette ortaya attıkları "bize yerden pınarlar fışkırtmadıkça ya da senin bir üzüm ve hurma bahçen olana kadar sana inanmayacağız" şeklindeki taleplere bir cevap teşkil ettiğini kaydeder.[14]

Mâtürîdî, "Eğer ben gaybı biliyor olsaydım, daha çok hayır elde etmek isterdim ve bana kötülük dokunmazdı"[15] âyetini yorumlarken, müfessirlerin çoğunluğundan farklı bir izah ortaya koyar. Yine kendisinin verdiği bilgilerden anlaşılmaktadır ki müfessirlerin çoğunluğu, İbn Abbas'dan gelen bir rivayeti nüzul sebebi olarak kabul etmişlerdir. Rivayette Mekkeliler'in Hz. Peygamber'den Allah'ın ona kârlı bir ticareti nasıl yapacaklarını, ne zaman kıtlık ne zaman darlık olacağını bildirmesini istemişler, Peygamber de bu soruyu "şayet gaybdan olan kıtlık ve bolluk zamanını önceden bilebilseydim, bu bilgiye dayanarak hazırlık yapardım ve bu suretle bana kıtlığın bir zararı dokunmazdı" demiştir. Mamafih, söz konusu müfessirlerden bazıları, "şayet gaybı bilseydim" ifadesinde bilinmek istenen gaybın kişinin ne zaman öleceğinin bilinmesi olduğunu söylemişler, dolayısıyla da "şayet ne zaman öleceğimi bilseydim, o zaman çok fazla amel-i salih işlerdim" manası vermişlerdir. Fakat Mâtürîdî, bu yoruma iştirak etmez, mananın tam tersi olması gerektiğini, dolayısıyla da ölüm zamanının bilinmemesi durumunda amel-i salihin daha fazla işleneceğini ileri sürer, keza kişinin gaybı bilmesi durumunda fazla mal biriktireceği şeklindeki bir yorumu da pek makul bulmaz.

14 *Te'vîlât*, 5/70.
15 7/A'râf: 88.

Kur'an bize göstermektedir ki Mekkeli müşriklerin en çok merak ettikleri ve Peygamber'den öğrenmek istedikleri hususlardan biri, kıyametin ne zaman kopacağıdır. Mesela Nâziât, 42'de bu soru ve cevabı "*Sana kıyametten sorarlar, ne zaman gelip çatar diye. Onu hatırlamak, ne zaman geleceğini bilmek nerde sen nerde! En son vaktine kadar onun ilmi Rabbine aittir*" şeklinde ortaya konurken, Ahzâb, 62'de "İnsanlar sana kıyamet saatini sorarlar. De ki onun bilgisi ancak Rabbimin katındadır. Belki de o çok yakındır" şeklinde terkib edilir. Mâtürîdî, sorunun hem Müslümanlardan hem de müşriklerden gelmiş olabileceği ihtimaline karşı ikili yorum denemesinde bulunmaktadır. Şayet soruyu Müslümanlar sormuş iseler, daha fazla irşad edilmek, bilgi sahibi olmak için sormuşlardır. Eğer soru müşriklerden gelmişse, bu Peygamber'le alay etmek ve onu hafife almak maksadıyla sorulmuş bir soruydu. Bunu yaparken Peygamber'in böyle bir tasarrufta bulunamayacağının farkındaydılar; ancak amaçları bu sorularla taraftarlarının zihnini bulandırmak, Peygamber'i dediğini yapamayan biri olarak tescillemekti.

Kıyamet saatiyle alakalı sorulara âyetlerde verilen cevap çok açık ve nettir: "De ki onun bilgisi ancak Rabbimin katındadır". Mâtürîdî, bu cevapla Hz. Muhammed'in kıyametin ne zaman kopacağı konusunu bilmediğini bildirmek yanında, muhatapları bu gibi soruları sormaktan menetmenin amaçlandığını da ifade eder.

Öte taraftan Mâtürîdî, üzerinde durulan âyetlerde Peygamber'in risaletini ispat eden bir yanın da bulunduğuna dikkat çeker. Çünkü müellife göre Peygamber, kıyametin ne zaman kopacağına dair soruya muhatap olduğunda bunu, kendisine emredilen biçimde Allah'a havale etmiştir. Eğer gerçek peygamber olmasaydı, onlara bilsin ya da bilmesin bir cevap verirdi. Nitekim siyaset talipleri hep böyle yaparlar. Kendilerine bir mesele sorulsa, bilmeseler de bir şeyler söylerler. Çünkü bu onlara siyasetlerini devam ettirme imkânı verir. Peygamber ise siyaset erbabı gibi davranmayıp, "kıyametin bilgisi Allah'ın ya-

nındadır" demiştir. Bu da onun kendisine tebliğ etmesi emredileni tebliğ eden bir elçi olduğunu gösterir.[16]

Peygamber ve Cinler

Kur'an'da Ahkaf ve Cin surelerinde cinlerden bir grubun gelerek Hz. Peygamber'i Kur'an okurken dinledikleri, Kur'an'dan etkilenerek Peygamber'e iman ettikleri, ayrıca kendi topluluklarına döndüklerinde onları da Peygamber'e uymaya çağırdıkları ifade edilir. Mâtürîdî bu surelerdeki ilgili âyetlerden bazı dikkat çekici sonuçlara ulaşmaktadır. Bu sonuçları maddeler hâlinde aşağıdaki şekilde sıralamak mümkündür:

1. Hz. Peygamber hem insanlara hem de cinlere gönderilmiş bir elçidir,[17] bu nedenle de Allah cinleri onu dinlemeye yönlendirmiştir. Cinler, Peygamber'i dinledikten sonra kendi kavimlerine giderek inzarda bulunmuşlar ve Allah'ın haber verdiği husus üzerine tebliğde Peygamber'e yardımcı olmuşlardır.
2. Cinlerin Peygamber'e icabet etmek üzere koşmaları/gayret göstermeleri, Peygamber'in kavmi için utanılacak bir duruma işarettir. Zira bu kavim, Peygamber kendi aralarında yetiştiğinden, onun âdil ve arı duru kişiliğini biliyordu, ondan yalan sadır olmadığına da vakıftı. Dürüstlüğüyle bilinen bir kimseyi, hemen tasdiklemese bile, en azından yalanlamak için acele etmemesi hakkaniyetli bir davranış olurdu. Bir diğer ifadeyle yalan sadır olana kadar beklenmesi gerekirdi. Hâlbuki söz konusu kavim tam aksini yaparak hemen onu yalanlamaya koyuldu, adaleti ve temiz kişiliğiyle malum birisine davranır gibi davranmadı. Cinler ise, Peygamber'in sayılan özelliklerini bilmedikleri hâlde risalet alameti gözükür gözükmez hemen tasdiklemek için harekete geçmişler, ona dürüstlüğüyle maruf olan bir

16 *Te'vîlât*, 11/387-8.
17 Maturidî, En'am suresinin 130. âyetini te'vil sadedinde cinlerden resul var mıdır yok mudur tartışması çerçevesinde hem başka âlimlere hem de kendisine ait muhtelif yorumları aktarmaktadır. Bkz. *Tevilat*, V, 215vd.

kişiye karşı nasıl davranılması gerekiyorsa öyle davranmışlardır.

3. Burada yine Hz. Peygamber'in risaletinin bir delili vardır. Çünkü "(hakikate ulaştıran) muhteşem bir Kur'an dinledik" şeklinde cinlerin kendi aralarında geçen diyalog, gayb aleminden haber vermektedir. Bu ancak yanında gaybdan bilgi bulunan biri tarafından bilinir. Bu şekilde sabit olmaktadır ki Hz. Peygamber Allah'ın bildirmesiyle bilmektedir.
4. Keza cinleri Peygamber'e iman etmeye, onun meydan okunamaz bir mucizeyle gelmesi, Kur'an'ın manalarının, telif ve tanziminin mükemmelliği de sevk etmiş olabilir. Yalnız buradan anlaşılmaktadır ki Peygamber, cinlerin gelişini hissetmemiş, ona durum vahiy yoluyla bildirilmiştir. Bu, Batınilerin Peygamber'in vahyi "ruhanî cesed"le aldıkları şeklindeki iddialarının geçersizliğine delildir. Şayet dedikleri gibi olsaydı, Peygamber cinler geldiğinde onları görürdü, zira ruhani cisim böyle bir kapasiteye sahiptir. Eğer öyle olsaydı, o zaman Peygamber'e cinlerin geldiği vahiyle haber verilmezdi. Peygamber'den rivayet edildiğine göre o, Cebrail'i asli suretinde görmek istediğinde, Cebrail buna güç yetiremeyeceğini, çünkü yeryüzünün onu kuşatamayacağını, ufka bakmasının yeterli olacağını söylemiştir. Şayet Peygamber vahyi ruhani cisimle alsaydı, Cebrail'i asli suretinde görebilirdi. Dolayısıyla Batınilerin iddiasının bir geçerliliği yoktur.[18] Bu durumda Peygamber'in vahyi cismani bedenle aldığı ortaya çıkmış olur ki zaten "Ben de sizin gibi bir beşerim, (ancak) bana vahyedilir"[19] âyeti de bu gerçeği teyit eder.[20]
5. "Biz cinlerden bir grubu sana gönderdik/yönlendirdik"[21] âyeti, Peygamber'in onların gelişini hissetmediğini haber vermektedir. Bununla birlikte Resulullah'tan gelen bir rivayet onun cinleri gördüğüne, en azından gelişlerini hisset-

18 *Te'vîlât*, 16/150-51.
19 18/Kehf: 110.
20 *Te'vîlât*, 16/152.
21 46/Ahkâf: 29.

> tiğine işaret etmektedir. Bu rivayete göre Hz. Peygamber, Rahman suresini ashabına okuduğunda, daha önce bu sureyi kendilerine okuduğu cinlerin tepkilerinin onlarınkinden daha olumlu olduğunu hatırlatmıştır. Tenakuz gibi görünen bu durum şöyle te'vil edilebilir: Cinler birkaç kez Peygamber'i dinlemeye gelmişlerdir. Peygamber de onların bir sefer gelişini hissetmiş, bir başkasında hissetmemiş olabilir, ya da Allah ona onları görme gücü bahşetmiş, bu suretle görebilmiş, onun dışındakiler bundan mahrum olmuşlardır. Melâike hediyelerle geldiklerinde cennet ehlinin Allah'ın verdiği güçle onları görebilecek olması, bu husus için de bir kanıttır. Yine Allah'ın cinleri insan suretinde göstermesi de mümkündür.[22]

Mâtürîdî cinlerin niye Peygamber'i dinlemeye yönlendirildiği konusunda üç ihtimalden söz etmektedir. Birinci ihtimal, Peygamber'i dinlemeye gelenlerin, cinlerin uyarıcıları olmasıdır. Bu uyarıcılar, kavimlerini uyarmada kullanabilecekleri bir peygamber bulmak ümidiyle yeryüzüne dağılmakta ya da haber alıp kavimlerini uyarmak için semaya yükselmekteydiler. Fakat bu son yol onlara kapatılmıştı. Onlar da Allah'ın kendilerini çaresiz ve şaşkın bırakmayacağı mülahazasıyla, kendilerinden şüpheleri giderecek, delilleri açıklayacak birisini bulmak için sağa sola dağılmışlar, işte bu sırada Hz. Peygamber sayesinde maksudlarına kavuşmuşlardır. İkinci ihtimal, biraz daha farklıdır. Buna göre cinlerin uyarıcıları, "Biz insanların ve cinlerin Allah'a yalan nisbet etmeyecekleri zannındaydık" âyetinde belirtildiği gibi, başlangıçta artık Allah'a yalan izafe edilmeyeceği kanaatindeydiler. Ancak zamanla insanların ve cinlerin Allah adına nasıl yalan söylediklerine şahit olunca, doğru yolun ne olduğu konusunda şüpheye düştüler ve bundan kurtulmak için yeryüzüne dağılıp en doğru yolu kendilerine açıklayacak birini aramaya koyuldular. İşte bu esnada Hz. Peygamber'le karşılaştılar. Üçüncü bir ihtimal bağlamında şöyle bir yorum da mümkündür: Cinler,

22 *Te'vîlât*, 16/152-3.

semaya çıktıklarında orayı bekçiler ve alevlerle korunmuş bulunca, bunu vuku bulacak bir olayın ya da yeryüzüne indirilecek bir musibetin işareti olarak görmüş ve bu konuda kesin bilgiye ulaşmak için yeryüzüne dağılmış olabilirler. Kehanetin kesilmesi, dünya semasının bekçiler ve alev parçalarıyla korunduğu gerçeğini gösterir. Aksi olsaydı, kehanet kesintiye uğramazdı. Önceden şeytanlar semaya çıkıp haberleri toplar ve onları kâhinlere verirlerdi; kâhinler de bu suretle insanları saptırırlardı. Kim bugün kehanet iddiasında bulunursa, sadece peygamberlerin adına uydurdukları şeyleri söylemiş olurlar, dolayısıyla da geleceğe dair bilgi vermeleri söz konusu olamaz.[23]

Peygamber ve Garanik

Bazı siyer kaynaklarında risaletin Mekke döneminin beşinci yılına doğru, Hz. Muhammed'in putları kınayan âyetlerden dolayı öfkelenen müşriklerle arasında bir yumuşama meydana gelmesini temenni ettiği ve bu duyguyla Kabe'de Necm suresini okumaya başlayıp da "Gördünüz mü o Lat, Uzza ve üçüncüleri olan Menat'ı?"[24] âyetini okuduktan hemen sonra şeytanın telkiniyle bu putları metheden "onlar ulu meleklerdir, onların şefaati umulur" mealinde bir cümleyi âyetmiş gibi telaffuz ettiği, bunu duyan müşriklerin "Muhammed ilahlarımızı övdü" diyerek surenin sonunda Hz. Peygamber'le birlikte secdeye kapandıkları, ancak bir müddet sonra Cebrail'in gelerek vahiy mahsulü olmayan söz konusu cümleyi iptal ettiğine dair rivayetler vardır. Bu hâdise Garanik Olayı diye bilinir. Batılı araştırmacılar bu rivayetlere çok fazla ilgi göstermişler ve Peygamber'in ağzından çıktığı söylenen kısmı "Şeytan Âyetleri" diye meşhur etmişlerdir.

Batılı oryantalistlerin tamamının gerçek olduğuna inandıkları Garanik Olayı karşısında geçmişten günümüze İslam âlimleri üç farklı tutum içinde olmuştur. Bir grup, bu olayı rivayetlerdeki şekliyle kabul eder, ancak, şeytanın telkin ettiği kısmın

23 *Te'vîlât*, 16/153-4.
24 53/Necm: 19-20.

daha sonra Cebrail tarafından iptal edildiğini belirtirler. Bir başka grup, rivayetlerden hareketle bu meselenin bir aslının bulunduğunu kabul etmekle birlikte, nasıl olduğu konusunda suskun kalmayı tercih ederler. Bir üçüncü grup ise, Peygamber'in ismet sıfatıyla bağdaşmadığı için bahse konu rivayetleri kesinlikle reddederler.[25]

Mâtürîdî üçüncü grup içerisinde yer alan âlimlerdendir. O, Necm suresinin 19 ve 20., Hac suresinin 52., İsrâ suresinin 73 ve 74., Hâkka suresinin 44, 45 ve 46. âyetlerini yorumlarken bu meseleye doğrudan ya da dolaylı biçimde temas etmektedir. Bunu yaparken başka bazı âyetlerle[26] ilgi kurmaktadır. Farklı âyetlere dair yorumlarını ayrı ayrı ele almak yerine, konu bütünlüğünü sağlamak bakımından topluca özetlemek her hâlde daha uygun olacaktır.

Mâtürîdî, kendi eleştiri ve yorumlarından önce te'vil ehlinin çoğunun yahut bir bölümünün zikrettiği ve de iştirak ettiği rivayetleri sıralar. Çoğunluk tarafından kabul gören bir rivayet şu şekildedir: Peygamber namazda tilavette bulunurken yahut kendi kendine bir şeyi düşünürken, "*ve'n-necmi izâ hevâ*"yı okumaya başlayıp da "Lat, Uzza ve üçüncüsü olan Menat'ı gördünüz mü?" âyetine geldiğinde şeytan onun ağzına "onlar yüce garaniktir, onların şefaatleri umulur ve onlar gibiler unutulmaz" cümlesini yerleştirmiştir. Bunu yaparken Cebrail suretinde gözükmüştü. Sonra da Cebrail gelmiş ve Peygamber'e asla bu tür bir âyet indirmediğini haber vermiştir. Bu müfessirlerin içinde "garanik"in "melekler" anlamında geldiğini söyleyenler olduğu gibi, şefaatçiliklerine inanıldığı için tapılan putlar olduklarını ifade edenler de vardır. Mâtürîdî, İsrâ suresinin 73. âyetini te'vil ederken yine bir şekilde Garanik meselesiyle ilgi kurmuş, doğrudan Peygamber'in ismet sıfatını ilgilendiren başka bir rivayeti aktarmıştır. Te'vil ehlinden bazılarının zikrettiği bu rivayete göre müşrikler Peygamber'e "eğer bizim ilahlarımıza istilamda bulunmazsan (yani onları ziyaret edip el

25 *Te'vîlât*, 14/202.
26 Bkz. 10/Yunus: 15; 4/Nisâ: 65; 33/Ahzâb: 36, 57; 8/Enfâl: 1.

sürmezsen biz de senin Hacerülesved'e istilamda bulunmana müsaade etmeyiz" demişlerdir.

Mâtürîdî, Garanik rivayetindeki ifadelerin Peygamber'in ağzından çıkmış olmasına kesinlikle ihtimal vermez. Çünkü en başta Allah "*Eğer (Peygamber) bize isnat ederek bazı sözler uydurmuş olsaydı mutlaka onu kudretimizle yakalardık. Sonra da onun şah damarını mutlaka keserdik*"[27] demek suretiyle Peygamber'den putları metheden bir cümlenin sadır olamayacağını çok açık biçimde ortaya koymuştur. Eğer Peygamber'in dilinden bu tür bir sözün çıkmasına cevaz verilecek olursa, onun uydurma yapmasından şüphe edilir ki bu imkânsızdır. Diğer taraftan rivayette şeytanın yukarıdaki sözün söylenmesini sağlarken Peygamber'e Cebrail suretinde gözüktüğü, daha sonra ise Cebrail'in gelerek şeytanın söylettiği türden bir âyet indirmediğini dile getirdiği ifade ediliyor. Peki, eğer bu rivayet doğruysa, Peygamber, ikinci gelenin şeytan değil de Cebrail olduğunu nasıl fark edebilmiştir? Az önce de ifade edildiği gibi, rivayet doğru kabul edildiği takdirde, benzeri durumların Peygamber'in başına başka zamanlarda da gelmeyeceğinden emin olunamaz.

Mâtürîdî, Garanik rivayetiyle irtibatlandırılan Hac suresinin 52. âyeti için diğer müfessirlerinkinden tamamen farklı bir yorum getirmektedir. Bu yorum bize "*Senden önce hiçbir resul ve nebi göndermedik ki bir şey temenni ettiği zaman, şeytan onun bu temennisine dair vesvese vermiş olmasın*"[28] âyetinde şeytanın, kâfirlerin kalplerine Peygamber Kur'an okurken onunla mücadele edecek bir duygu yerleştirdiğini, bununla birlikte Allah'ın Peygamber'le mücadele etmeleri ve tartışmaları için şeytanın onların kalplerine ilka ettiği, yani yerleştirdiği şeyleri izale ettiğini ve bu suretle âyetlerini sağlamlaştırdığını anlatmaktadır.

Bütün bunlarla birlikte, Mâtürîdî zaviyesinden illa da kabul edilecekse, Garanik rivayeti tek bir şekilde doğru olabilir. Eğer Peygamber'in ağzından bu sözler çıktıysa, şu şekilde olmalıdır: "Onların (müşriklerin) iddialarına göre, kendi nazarlarında Garanik yücedirler ve şefaatleri umulur". Bu, Hz. Musa'nın

27 69/Hâkka: 44-46.
28 22/Hac: 52.

buzağıya tapınan kişiyi kastederek dile getirdiği şu sözü gibidir: "Hele şu ibadet edip durduğun ilaha bak!"[29] Yani "senin mabud kabul ettiğin ilaha bak" anlamındadır. Yoksa Hz. Musa'nın buzağıyı ilah kabul etmiş olması mümkün ve muhtemel değildir.[30]

Mâtürîdî, Peygamber'in ismet sıfatıyla ilgili olan ve Garanik meselesiyle irtibatlandırdığı İsrâ suresinin "*Onlar, sana vahyettiğimizden başkasını bize karşı uydurman için az kalsın seni ondan şaşırtacaklardı…*" mealindeki 73. âyetini te'vil ederken de eleştiri ve itirazlarını tekrarlamakta olup özetle şöyle demektedir: Âyet, kâfirlerin, olumlu cevap vermesi durumunda Peygamber'in fitneye sürükleneceği bir arzu içinde olduklarına delalet etmektedir. Zaten kâfirlerin yol ve yöntemi hep böyleydi. Peygamber'i fitneye düşürmek ve doğru yoldan saptırmak amacını taşıyorlardı. Ona tuzak olmak üzere Allah adına iftirada bulunmasını ve yanlışa düşmesini istiyorlardı. Ancak bunu çok açık küfür ve sapkınlık şeklinde değil de, küfre götürecek dolambaçlı yollar üzerinden gerçekleştirmeye çalışıyorlardı. Fakat Allah gerek kitabında zikrettiği âyetlerle gerekse akli delillerle Peygamber'i bu fitnelerden korudu. Kim bazı âyetlere yaptığı te'villerle yahut bir rivayetle ondan ismet sıfatını kaldırmaya kalkarsa, onun ne bu te'vili ne de rivayeti kabul edilmeli, bilakis onun yalancı olduğuna hükmedilmelidir.

Müşriklerin Peygamber'e Hicr'de istilamda bulunabilmesi için ilahlarına istilamda bulunmayı şart koşmaları da Mâtürîdî tarafından asla muhtemel görülmez ve aslı astarı olmayan bir hayal olarak vasıflandırılır. "Çünkü Hz. Muhammed, küçükken bile putlara yanaşmamış, onlar da onun putlara yaklaştığına şahit olmamışlardır. Hâl böyle iken ve ondan küçükken putlara istilamda bulunmasını beklememişlerken, vahiy alıp peygamber olduktan sonra böyle davranmasını nasıl bekleyebilirler?!"[31]

Mâtürîdî, İsrâ suresinin 74. âyetinden hareketle Hz. Peygamber'in daima Allah'ın gözetimi ve himayesi altında olduğu,

29 20/Tâ-hâ: 97.
30 *Te'vîlât*, 14/202; 9/393-7.
31 *Te'vîlât*, 8/332-3.

dolayısıyla da ismet sıfatına hiçbir zaman hâlel gelmediği fikrini işler. Onun nazarında "Eğer biz sana sebat vermiş olmasaydık, az kalsın onlara biraz meyledecektin" mealindeki bu âyet, aslında te'vil ehlinin tüm söylediklerini reddetmektedir. Çünkü âyet, Allah'ın Peygamber'i sabit ve sebatkâr kıldığını, bu suretle Peygamber'in müşriklerin taleplerine meyletmediğini ispat etmektedir. Âyetteki "az bir şey" ifadesi önemlidir. Şayet Peygamber müşriklerin arzularına meyletseydi, bu "az bir şey" değil, "çok büyük bir şey" olurdu, dahası küfre varırdı. Bu da te'vil ehlinin zikrettiği şeylerin vuku bulmadığını göstermektedir. Diğer taraftan âyette şarta bağlı bir ifade vardır: "Şayet *seni sebatkâr kılmasaydık, az da olsa onlara meyledecektin*". Bunun manası şudur: "Biz seni sebatkâr kıldığımız için onlara meyletmedin". Bunun bir benzeri, Yusuf kıssasına değinen şu âyette görülür: "*Andolsun, kadın ona (göz koyup) istek duymuştu. Eğer Rabbinin delilini görmemiş olsaydı, Yûsuf da ona istek duyacaktı…*"[32] Burada Yusuf ne meyletmiş ne de bu manada bir davranışta bulunmuştur. Bazı te'vil ehli, müşriklerin Müslüman olabilmeleri için Peygamber'den kendilerine bir meclis hazırlamasını istediklerini, onun da buna olumlu yaklaştığını zikretmişlerdir. Bu ancak Allah'ın izin vermesi durumunda caizdir. Çünkü peygamberlerin, Allah'ın izni dışında çok önemsiz, küçük bir şeyi bile yapmaları mümkün değildir. Mâtürîdî bu görüşü için Yunus Peygamber'i örnek verir ve "Görmez misin ki Yunus (a.s.), Allah'ın izni olmadan kavmini terk ettiği için siteme muhatap olmuştur".[33]

İsrâ-Miraç

İsrâ ve Miraç'ın siyer kaynaklarının ittifakla zikrettiği, tefsir kitaplarında ise İsrâ suresinin 1., Necm suresinin 5-18. âyetleri açıklanırken üzerinde durulan konulardan olduğu bilinmektedir. Kaynaklarda her iki olayın aynı anda mı yoksa ayrı ayrı zamanlarda mı, bedenle mi yoksa rüya hâlinde mi gerçekleştiği, Peygamber'in Miraç'a çıkarken gök katlarında hangi peygamberlerle karşılaştığı ve neler yaptığı, Sidretülmüntehâ'ya, Arş-ı

32 12/Yusuf: 24.
33 *Te'vîlât*, 8/333-4.

A'lâ'ya varışı, Allah'la karşılaşması, beş vakit namazın farz kılınışı aşamasında Peygamber'le Hz. Musa ve Allah arasında gerçekleşen diyaloglar vb. hususları ihtiva eden bazen birbiriyle uyuşan bazen birbirinden tamamen farklılaşan pek çok rivayetin bulunduğu bilinen bir başka husustur. Bütün bunlarla birlikte, klasik Sünnî literatürde İsrâ olayı Kitap'tan, yani Kur'an nassından, Miraç olayı ise bir bölümünü hadislerin teşkil ettiği çok sayıdaki rivayetten hareketle gerçek kabul edilir. Mamafih, bazı müfessirlerin Necm suresinin yukarıda zikri geçen âyetleriyle Miraç hadisesi arasında bağ kurduklarını da belirtmeden geçmemeliyiz. Acaba bu iki olay hakkında Mâtürîdî ne düşünmektedir? Aşağıda İsrâ suresinin 1., Necm suresinin 5-18. ve Secde suresinin 23. âyetleri için yaptığı açıklamalardan hareketle müellifin bu konulardaki görüşlerini tespit etmeye çalışacağız.

Daha meselenin başında şunu ifade etmeliyiz ki İsrâ ve Miraç olaylarının gerçekliği konusunda, Mâtürîdî diğer Sünnî müelliflerle aynı kanaati paylaşmaktadır. Bu olayları tefsir sadedinde bazen diğer müfessirlerin yorumlarından farklılaşan dikkate değer yorumlara getirmektedir. Söz gelimi İsrâ olayıyla alakalı olarak "*O ki kulunu bir gece Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya yürüttü*"[34] âyetini tefsir ederken meseleye nübüvvet vazifesinin genel penceresinden bakmakta ve şöyle bir yorum yapmaktadır: "Bu âyeti -Allah daha iyi bilir- sanki şunu anlatmak için zikretmektedir: Kuluna bir gecede bir aylık yolu yürütmeye kadir olan (varlık), ölüm sonrasında mevtaları diriltmeye de kâdirdir, kulunu korumaya ve onu muzaffer kılmaya, nübüvvetinin delillerini izhar etmeye, düşman ve muhaliflerinin bütün hilelerini boşa çıkarmaya maliktir".

Mâtürîdî, âyette zikri geçen Mescid-i Aksâ'nın Beytü'l-Makdis olduğu kanaatindedir. Ona göre belki de o zaman yeryüzünde sadece bu iki mescid, yani Mekke'deki Mescid-i Haram ve Kudüs'teki Beytü'l-Makdis mevcuttu.

Âyette yolculuğun amacı "Peygamber'e Allah'ın büyük âyetlerini göstermek" şeklinde belirlenir. Mâtürîdî bu hususta

34 17/İsrâ: 1.

dikkat çekici bir değerlendirme yapar. Allah'ın Peygamber'ine akli âyetlerinden sonra, şüpheleri gidermede ve vesveselere son vermede daha etkili oldukları için müşahhas hissî âyetlerini de göstermek istediğini söyler ve ekler: "Akli deliller konusunda akla şüphe arız olabilirse de, bilgi kaynağı müşahede ve temasa dayalı olanlar şüphe etmezler. Çünkü hiç kimse kendisinin kendisi olduğu konusunda şüphe duymaz. Allah elçisine insaf sahiplerinin onun elçiliğine inanmaları için müşahhas deliller göstermek istemiştir. Çünkü (muhatapları), onun falancanın kervanını ve başka bazı şeylerini gördüğünü haber vermesinin ancak bunları bizzat görmesiyle mümkün olacağını biliyorlardı. Oysa onlar, Peygamber akli deliller getirdiğinde "bu sihirdir" demişlerdi. Önceki kitaplardaki nebilerden haber verdiğinde "eskilerin masalları" yakıştırmasını yapmışlardı.

Hadis ve siyer kaynaklarında, keza özellikle bazı rivayet tefsirlerinde İsrâ olayının nasıl başladığı ve cereyan ettiğine dair rivayetlerde oldukça tafsilatlı bilgiler vardır. Ne var ki Mâtürîdî, her ne kadar başkalarından nakiller yaparken bunlara az ya da çok değinmekle birlikte kendi yorumunda bu bilgileri kullanma konusunda pek istekli değildir. Bunun sonucu olarak ne Burak'tan, ne Peygamber'in Burak'la nasıl yolculuk ettiğinden ne de Beytülmakdis'te yaptıklarından ve karşılaştığı kimselerden söz eder. Aynı tavrını Miraç meselesinde de sergiler. Bu hususta Hz. Peygamber'in Beytülmakdis'ten semaya yükseldiğine ve orada geçmiş peygamberlerden bazı kardeşlerini gördüğüne dair rivayetler nakledildiğini hatırlattıktan sonra aynen şöyle der:

"Biz bu konuda es-Sıddîk'in dediğini tekrar ederiz: Eğer Peygamber bunu demişse doğru söylemiştir, ben de buna şahitlik ederim. Eğer haberler doğru değilse, âyette anlatılanla iktifa ederiz, üzerine başka bir ilavede bulunmayız, çünkü rivayetler ahâddır, bunlara dayanarak tanıklık/tasdik yapılmaz".

Görüldüğü gibi, gerek geçmişte gerekse günümüzde birçok eserde atıfta bulunan rivayetler tartışmasız kabul edilir ve bunlardan hareketle oluşturulan oldukça detaylı Miraç senaryoları

toplumsal hafızaya aynı şekilde tartışmadan uzak tarihî gerçeklik olarak kazınırken, Mâtürîdî son derece ihtiyatlı bir tutum takınmayı tercih etmektedir.[35]

Mâtürîdî, Miraç meselesinde bu tutumunu Secde suresinin 23. âyetinin ve Necm suresinin 5-18. âyetlerini te'vil ederken de tekrar eder. Nitekim Secde suresinin ilgili âyetindeki "*sen ona kavuşacağından şüphe etme*!" cümlesinin te'vili sadedinde kavuşulacak kişinin kim olduğuna dair farklı rivayetlerin bulunduğuna işaret edip bunlardan birinde Hz. Muhammed'in İsrâ olayının akabinde göğe yükseldiğinde Hz. Musa ile buluştuğundan, Musa'nın ona namazdan ve başka bazı hususlardan söz ettiğine değinildiğini naklettikten sonra "Bu (rivayet) sahih midir değil midir bilemeyiz. Şayet sahih ise nasıl olmuştu? Ona vahyedilmiş o da onu mu söylemişti, ya da onu rüyasında mı görmüştü -nebilerin rüyası haktır- ya da mesele nasıl idi? Allah daha iyi bilir" demiş olması,[36] aslında bu ihtiyatlı tavrının bir sonucudur.

Mâtürîdî'nin bu konularla alakalı yorum ve açıklamalarına gelince, o, bir iki yerde Miraç hadisesine atıfta bulunmakla birlikte, âyet ve kavramları, asıl Cebrail-Peygamber ilişkisi çerçevesinde, daha açık bir ifadeyle Peygamber'in Cebrail'i asli suretinde görmesi ve gördüğü yer bağlamında ele alır. Bu çerçevede Necm suresinin 7. âyetinden başlayacak olursak, Mâtürîdî, bu âyette "*el-ufuku'l-a'lâ* (en yüksek ufuk)"da bulunanın Cebrail olduğunu tereddütsüz ifade ederken, "*el-ufuku'l-a'lâ*"nın neresi olduğu hususunda iki ihtimale yer verir. Birinci ihtimale göre burası "semânın üzeri"dir. İkinci bir ihtimal ise, burasının "Melaikenin mekânı" olmasıdır. Nitekim Hz. Peygamber'den Cebrail'i kendi mekânında gördüğüne dair bir rivayet gelmiştir. Yine "ufuk", Peygamber Cebrail'i asli suretiyle görmek istediğinde meleğin kendisine "*yer beni içine alamaz, el-ufuku'l-a'lâ'ya bak*" dediği ve Peygamber'in de bakıp meleği gördüğü yer de olabilir. Bir sonraki âyette Peygamber'e yavaş yavaş yaklaşan varlık Cebrail olmalıdır. Yavaş yavaş olması in-

35 *Te'vîlât*, 8/223-4.
36 *Te'vîlât*, 11/287.

san tabiatının meleği birden görmeye yatkın olmamasındandır. Nitekim insan vücudunun adapte olabilmesi için nasıl şiddetli bir soğuktan sonra güneşin harareti yahut sıcaktan sonra soğuğun şiddeti tedricen artıyor ise melek de Peygamber tarafından görülebilsin diye kendisini yavaş yavaş yaklaşarak göstermiştir.

9. âyette geçen "*kâbe kavseyn*"e, "iki yay aralığı", "yayın kabzasıyla ucu arasındaki mesafe", "iki zirâ" gibi farklı manalar verilmiştir. Bütün bu manalar, hangisi doğru olursa olsun, Cebrail'in Peygamber'in çok yakınında olduğuna delalet eder. Bu mesafe ne ilave bir gayret sarfetmeyi gerektirecek kadar uzak ne de görmeyi engelleyebilecek kadar yakındır. "Çünkü" der Mâtürîdî, "bir şey görüş mesafesinden uzak olursa tam olarak görülemez, ancak zorlanarak tanınabilir, keza göze çok yakın olursa da görüş kısalığı nedeniyle tam idrak edilemez. Uzakla yakın arasında bir yerde ise göz göreceği objeyi tam olarak ihata eder". 10. âyete, iki şekilde mana verilebilir: Eğer âyette takdim tehir olduğu kabul edilirse, mana "Cebrail, Allah'ın kendisine vahyettiğini Hz. Muhammed'e vahyetti" şeklinde olur. Takdim tehir yoksa, o zaman da âyete "Allah, Cebrail'e onun Hz. Muhammed'e vahyettiğini vahyetti" manası verilir.

Mâtürîdî tam bu noktada bazı kimselerce Peygamber'in Cebrail'i değil, Allah'ı gördüğünün, keza Peygamber'e yaklaşanın da Cebrail değil Allah olduğunun söylendiğini hatırlatır, ancak hemen ardından önce Peygamber'in Allah'ı görmesinin Kitap ve mütevatir sünnetle sabit olup Allah'ın ahirette görüleceğini ifade eden görüşe aykırı olduğuna dikkat çeker. Ona göre bu kişilerin dedikleri doğru olsaydı, bu durumda Peygamber'in Allah'ın büyük âyetlerini görmesine ihtiyacı kalmazdı. Zaten Peygamber de Allah'ı zahiri gözle değil, kalp gözüyle gördüğünü söylemiştir. Müellif sonra "Allah Peygamber'e yaklaştı" ifadesini ele alır ve bunu Allah'a mekân izafe eden ve teşbihte bulunan, dolayısıyla da Allah'ın yüceliğiyle bağdaşmayan çok kötü bir görüş olduğu eleştirisini yapar.

Mâtürîdî Necm suresinin 13. ve 14. âyetlerinde Peygamber'e has kılınan bazı hususiyetlerden söz edildiğini belirttikten sonra bunları Cebrail'i kendi asli şekliyle görmesi, eğer rivayet sahihse Allah'ı kalp gözüyle görmesi, ve önceki pey-

gamberlerden hiç birinin ulaşamadığı Sidretü'l-müntehâ'ya ulaşmasıdır. Peki Sidretü'l-müntehâ nedir veya neresidir? Mâtürîdî bu konuda üç ayrı açıklamanın yapıldığını söyler. Bunlar sırasıyla aşağıdaki şekildedir:

1. Sidretü'l-müntehâ, insanların bilgisinin ulaştığı, ancak ötesine geçemediği yerdir.
2. Sidre'nin ağaç olduğu rivayet edilmiştir. İbn Mesud kanalıyla gelen bir rivayette Hz. Peygamber'in "Cebrail'i şu kadar kanadıyla Sidretü'l-müntehâ'da gördüm" dediği nakledilir.
3. Şehitlerin ruhunun ulaştığı yer olduğu için Sidretü'l-müntehâ denmiştir.

Mâtürîdî'nin bu üç açıklamadan sonra ihtimal dâhilinde gördüğü kendi açıklamasını yapar: Hz. Peygamber Cebrail'i bir kez yerde sidretü'l-müntehâ denilen ağacın yanında ya perdenin kaldırılması ya da gözüne görmesini sağlayacak ilave bir kuvvet verilmesiyle görmüştür, bir kez de Sidretü'l-müntehâ'ya yükseltildiğinde görmüş olabilir. Müellif, 15. âyetteki *cennetü'l-me'va* konusunda ise buranın semada Müslümanların gireceği cennet olduğunu söyler. "*Sidre'yi kaplayan kaplamıştı*" mealindeki 16. âyetin tefsiri sadedinde müfessirlerin çoğunun dile getirdiği "Sidre'yi kaplayan altın döşektir" açıklamasını sadece zikretmekle yetinir, ancak Allah tarafından müphem bırakıldığı için kendisinin de bu âyetin tefsirinden sarf-ı nazar ettiğini, ayrıca tefsir yapabilmek için mütevatir bir hadis bulunması gerektiğini kaydeder.

Mâtürîdî, 18. âyette geçen "Rabbinin en büyük alametlerinden bir kısmını gördü" ifadesiyle Peygamber'in Cebrail'i asli suretinde görmesinin kastedilmiş olabileceğini söyler ve bu hususta Peygamber'in Cebrail'i iki kez gördüğüne dair İbn Mesud'dan gelen bir rivayete atıfta bulunur. Müellif, üzerinde durulan âyete yönelik başka yorumların da olabileceğini belirterek, bir kez daha o ihtiyatlı tavrını kelimelere döker: "Ancak biz bunu tefsir etmeyiz."[37]

37 *Te'vîlât*, 14/190-99.

Peygamber'e İkazlar

Kur'an'da "sakın şüphecilerden olma!", "sakın müşriklerden olma", "sakın cahillerden olma", "sen insanlar üzerinde bir zorba değilsin", "Allah'tan kork, kâfirlere ve münafıklara uyma", "kâfirlere arka çıkma" gibi doğrudan Hz. Peygamber'e hitap eden ve onu uyarıyor görünen birçok âyetle karşılaşılabilmektedir. Bununla birlikte müfessirler arasında bu açık uyarıların muhatabının kim olduğu konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Müfessirlerden bazıları, muhatabın münhasıran Hz. Peygamber olduğunu söylerler. Diğer bazıları, hitap Hz. Peygamber'e olmakla beraber asıl muhatabın başkaları olduğu görüşündedirler. Bir üçüncü grup ise hitabın da mesajın da başkalarına yönelik olduğunu ifade ederler. Mâtürîdî, esas itibarıyla ikinci görüşü benimsemektedir. Bu sebeple de uyarı içerikli âyetleri genelde bu istikamette yorumlama cihetine gitmiştir. Mamafih, bazı âyetler bağlamında hitabın doğrudan Hz. Peygamber'in olması ihtimalini de tamamen dışlar gözükmemektedir. Bu durumda kendi yorumlarıyla meseleyi vuzuha kavuşturmaya çalışmaktadır. Bütün bunlarda Mâtürîdî'nin yorumunu yönlendiren temel kavram, Hz. Peygamber'in "ismet" sıfatıdır. Bunun nasıl olduğunu anlamak için aşağıdaki uyarı türüne göre tasnif edilmiş örnekleri gözden geçirmek gerekecektir.

"Şüphecilerden olma!"

Âl-i İmrân suresinin 59. âyetinde Hz. İsa'nın yaratılışı ile Hz.Adem'inki arasında benzerlik kurulduktan sonra 60. âyette şöyle denir: "*Hak Rabbindendir. O hâlde sakın şüphe edenlerden olma!*". Mâtürîdî bu son âyetin birkaç şekilde anlaşılabileceğine işaret eder. Birinci şekilde muhatap, görünüşte ve doğrudan Hz. İsa hakkında söz söyleyenlerden biri olabilir. Bu durumda âyete, "İsa'nın Allah'ın sadece kulu, size gönderilmiş nebi ve elçisi olduğundan şüphelenme!" manası verilebilir. İkinci şekilde ise muhatap görünüşte Hz. Peygamber olmakla birlikte mesajın hedefi başkalarıdır.

Peki mesaj niçin doğrudan değil de Hz. Peygamber üzerinden başkalarına ulaştırılmaktadır? Mâtürîdî, kendi döneminin devlet geleneğindeki uygulamayla benzerlik kurarak bu soruya cevap teşkil edecek bir açıklama yapmaktadır: Hükümdarlar, tebalarına bir hususu duyurmak istediklerinde toplumun düşük seviyede olanlarını muhatap almaya tenezzül etmeksizin en akıllılarına, en faziletlilerine ve seçkinlerine hitap ederler. Burada da Allah, toplumu içindeki yüksek ve şerefli konumunu teyit ve takdir maksadıyla hitabın muhatabı olarak Peygamber'i seçmiştir. Peki Peygamber'in ismet sıfatı, böyle bir hitaba muhatap olmasına mani değil midir? Mâtürîdî'ye göre, Peygamber'in ismet sıfatı nedeniyle şüphecilerden olması ihtimal dışıdır. Bununla birlikte ismet sıfatı, emri ve nehyi engellemez, bilakis ziyadeleştirir, pekiştirir.[38]

Mâtürîdî, Yunus suresinin "*Eğer sana indirdiğimiz şeyden şüphe içinde isen, senden önce Kitab'ı (Tevrat'ı) okuyanlara sor. Andolsun ki sana Rabbinden hak gelmiştir. O hâlde sakın şüphe edenlerden olma*!" mealindeki 94. âyetini te'vil ederken, yukarıda tefsircilere ait üç farklı yaklaşımı ortaya koymaktadır. Bunlardan hitabın Peygamber'e, mesajın başkalarına yönelik olduğunu ifade eden görüşü biraz daha genişçe aktarması, kendi genel yaklaşımına da uygun olan bu yorumu benimsediğini düşündürmektedir. Bu yorum çerçevesinde bir taraftan hükümdarların tebalarına duyuru yapmak için şerefli ve mevki sahibi olanları seçmeleri örneği tekrar edilirken diğer taraftan "muhatabın Peygamber, hedefin başkaları olduğu" görüşünü teyid sadedinde "*onlardan biri yahut her ikisi senin yanında ihtiyarlık yaşına ulaştıklarında…*" âyetinin örnek olarak zikredilmesi dikkat çekicidir. Mâtürîdî, bu âyet nazil olduğunda Peygamber'in ana ve babasının hayatta olmadığını hatırlattıktan sonra, bize hitabın ana babası olmayan Peygamber üzerinden ana babası olan başkalarına yönelik olduğunu anlatmaktadır. "*Sakın Allah'ın âyetlerini yalanlayanlardan da olma*!..." mealindeki bir sonraki âyetine anlam verirken "*Peygamber'in şüphecilerden yahut Allah'ın âyetlerini yalanlayanlardan olması muhtemel değildir*" diyerek, burada da hitabın

38 *Te'vîlât*, 2/321.

Peygamber'e, mesajın başkalarına yönelik olduğu görüşünü tekrar eder.[39]

"Cahillerden olma!"

Kur'an'da Peygamber'e yönelik cahillerden olmaması uyarısı, sadece En'âm suresinin 35. âyetinde geçmekte ve şöyle denmektedir:

"Eğer onların yüz çevirmeleri sana ağır geldiyse; bir delik açıp yerin dibine inerek, yahut bir merdiven kurup göğe çıkarak onlara bir mucize getirmeye gücün yetiyorsa durma, yap! Eğer Allah dileseydi elbette onları hidayet üzere toplardı. O hâlde sakın cahillerden olma!"

Müşrikler inanmak için Peygamber'den mucizeler istiyorlardı, Peygamber de mucizeler verildiği takdirde onların imana gireceklerini ummaktaydı. Fakat Allah onların inanmak için değil, sırf inatları nedeniyle mucize talep ettiklerini bildiğinden Peygamber'e "… bir delik açıp yerin dibine inerek, yahut bir merdiven kurup göğe çıkarak onlara bir mucize getirmeye gücün yetiyorsa durma, yap!" şeklinde hitap etti. İbn Abbas'tan nakledilen bir kıssada müşriklerin Hz. Peygamber'e "önceki peygamberler kavimleri kendilerinden mucizeler istediklerinde getirirlerdi, sen de bize mucizeler getir ki sana inanalım ve seni tasdik edelim" dediklerinde, Allah bu talebi karşılamamış, onlar da bunun üzerine yüz çevirince bu tavırları Peygamber'e ağır gelmiştir. Bunun üzerine söz konusu âyet nazil olmuş ve Peygamber'e "*sakın cahillerden olma*!" uyarısı yapılmıştır.

"Kâfirlere arka çıkma/uyma!"

Kasas suresinin 86. âyetinde Hz. Muhammed'den, elçi olarak görevlendirilişi öncesinde böyle bir görevlendirmeyi ummadığı ve bunun Allah'ın bir rahmeti olduğu vurgulandıktan sonra kâfirlere arka çıkmaması uyarısı yapılmaktadır. Mâtürîdî'ye göre bu uyarı birkaç şekilde açıklanabilir:

39 *Te'vîlât*, 7/108-110.

1. Nehiy olarak "kâfirlere arka çıkma" demektir. İsmet sıfatı nedeniyle Peygamber'in böyle yapmayacağı bilinse de bu sıfatın varlığı emri ve nehyi engellemez. Bilakis ismet sıfatının faydası emir ve nehiyle birlikte ortaya çıkar.
2. Allah, Peygamber'in bir gün kafirlere arka çıkabileceği şeklinde içinde beliren endişeyi gidermek ve ismet sıfatıyla bunun olmayacağını haber vermek, dolayısıyla da onu temin etmek için sanki şöyle demektedir: "Korkma, sen onlara arka çıkmayacaksın".
3. Hitap Peygamber'e olsa da mesaj başkalarınadır. Birçok âyette bunun örnekleri vardır.

Mâtürîdî, aynı surenin 87. âyetindeki "asla müşriklerden olma!" ve 88. âyetindeki "Allah ile birlikte başka bir ilaha tapıp yalvarma" ifadelerini de üçüncü yorum istikametinde anlamlandırmaktadır.[40]

Mâtürîdî, âyete dair birbirinden farklı yorumlara yer verir. Bir yorumda Uhud savaşı sonrasında aralarında Ebû Süfyan'ın da bulunduğu Mekkeli bir müşrik heyeti Medine'ye gelir ve Peygamber'in müsaadesiyle münafıkların başı İbn Ebî Übey'le görüştükten sonra Hz. Peygamber'e putlarını -Lat, Menat, Uzza- diline dolamaktan vazgeçerse kendilerinin de onu ve Rabbini (İslam kastedilmeli) rahat bırakacakları teklifinde bulunur. Bunun üzerine âyet iner. Bir rivayette bu esnada Hz. Peygamber'in yanında olan Hz. Ömer öfkelenir ve ondan teklif sahiplerinin boyunlarını vurması için izin ister, ancak Hz. Peygamber onlara eman verdiğini söyleyerek Ömer'in teklifini geri çevirir. Mâtürîdî, eğer âyetin inme gerekçesi buysa, o zaman Peygamber'in ahdi bozmaktan ya da müşriklerin isteğini yerine getirmekten nehyedildiği değerlendirmesini yapar. Bir başka rivayette Mekkeli müşrikler Hz. Peygamber'e putlarını ve kendilerini rahat bırakması için mal ve kadın teklifinde bulunurlar. Eğer bunları kabul etmezse bazı münafıklar tarafından öldürüleceği ikazında bulunurlar. İşte bunun üzerine tevekkülü emrederek bu âyet Peygamber'e nazil olmuştur.

40 *Te'vîlât*, 11/90-91.

"Sen ancak bir uyarıcısın!"

Kur'an'daki bazı âyetlerden biliyoruz ki Mekkeli müşrikler, inanmaları için Hz. Peygamber'in kendisine gelen vahiyleri tebliğ etmesini yeterli görmemişler, ondan mucizeler göstermesini de talep etmişlerdi. Hud suresinin 12. âyeti, müşriklerin bu türden taleplerine ve bunların Peygamber'de hasıl ettiği aşırı üzüntüye işaret eden âyetlerden biridir. Âyette Peygamber'e "*Belki de sen (müşrikler'in) ona gökten bir hazine indirilseydi veya onunla beraber bir melek gelseydi demelerinden ötürü sana vahyolunan âyetlerin bir kısmını terk edeceksin ve bu yüzden göğsün daralacaktır*" dendikten sonra "*Sen ancak bir uyarıcısın*" hatırlatması yapılmaktadır.

Mâtürîdî, âyette çok özlü biçimde "*Sana vahyolunanın bir kısmını terk etme!*" uyarısının yapıldığını, Allah'ın, "*Müşriklerden olma!*"[41], "*Şüphe edenlerden olma!*"[42] âyetlerinde olduğu gibi Resulullah'ın bunu yapmayacağını bilmekle birlikte böyle bir nehiyde bulunduğunu belirtir. Bunun yanında âyetle Peygamber'i inanmamaları nedeniyle kavmi için gösterdiği şefkat nedeniyle kendisini telef edecek bir yükümlülüğün altına girmekten nehiy yahut içinde bulunduğu sıkıntıyı hafifletme de amaçlanmış olabilir. İkinici durumda nehiy değil "tahfîf", yani hafifletme söz konusudur.

"Emrolunduğun gibi dosdoğru ol!"

Hz. Peygamber'den Hud suresinin "*Öyle ise emrolunduğun gibi dosdoğru ol…*" mealindeki 112. Âyetinin kendisini ihtiyarlattığını söylediği nakledilir. Mâtürîdî âyetin tefsirinde böyle bir rivayetten söz etmez. Bunun yerine âyette geçen "*istikamet*" kelimesine dair bir tanımlamayı aktarır: İstikâmet, kişinin nefsinde ve bütün işlerinde rububiyyeti, uluhiyeti ve ubudiyyeti Allah'a has kılması, bu şuur içinde yapması gerekeni yapması, kaçınması gerekenden kaçınması, O'nun bütün emir ve yasaklarına uymasıdır. Bu tanım da hatırda tutularak âyete

41 6/En'âm: 14.
42 2/Bakara: 147; 6/En'âm: 114; 10/Yunus: 94.

"Onlara risaleti tebliğ etme hususunda dosdoğru ol!" manası verilebilir.[43]

Peygamber'e İtâblar

"İtâb", bir kimseye sitemde bulunmak demektir. Kur'an'da bazı âyetlerde, nassların zahirine bakarak ifade etmek gerekirse, Allah tarafından Peygamber'e tevcih edilen uyarılar gibi sitemlerle de karşılaşılmaktadır. Bunlar Abese suresindeki "*yüz ekşitme ve yüz çevirme*", Tahrim suresindeki "*Peygamber'in helal olan bir şeyi kendine haram kılması*", diğeri ise "*bedevilere savaşa katılmamaları için izin vermesi*"dir. Aşağıdaki satırlarda Mâtürîdî'nin sırasıyla bu üç meseleyi nasıl yorumladığını göreceğiz.

Surat Ekşitmeye Sitem

Bu mesele, Abese suresinin 1-12. âyetlerinde zikredilir. Önce olay özlü biçimde tasvir edilir, sonra muhataba sitemle birlikte ders verme yoluna gidilir.

1, 2. *Kendisine o âmâ geldi diye yüzünü ekşitti ve öteye döndü.*
3. *Ne bilirsin, belki de o arınacak,*
4. *Yahut öğüt alacak da bu öğüt kendisine fayda verecek.*
5. *Kendini muhtaç hissetmeyene gelince;*
6. *Sen, ona yöneliyorsun.*
7. *(İstemiyorsa) onun arınmamasından sana ne!*
8, 9, 10. *Allah'a karşı derin bir saygıyla korku içinde koşarak sana geleni ise bırakıp, ona aldırmıyorsun.*
11. *Hayır, böyle yapma! Çünkü bu (Kur'an) bir öğüttür.*
12. *Dileyen ondan öğüt alır.*

Âyette, görüldüğü üzere, hitabın muhatabı açıkça zikredilmiş değildir. Bu nedenledir ki muhatabı belirleme bağlamında Mâtürîdî biri Hasan'dan diğeri ise diğer tefsir ehlinden muhatabın aslında Peygamber olduğunu gösteren iki rivayeti aktarmaktadır. Hasan'ın rivayetine göre bir gün Peygamber müşriklerin önde gelenleriyle birliktedir ve onları İslama da-

43 *Te'vîlât*, 7/247-8.

vet eder. Derken Abdullah b. Ümmü Mektum adlı bir âmâ kişi gelerek Peygamber'e soru sorar. Peygamber, müşriklerin yüksek mevkili kimseler olmaları ve onların İslama girmelerini çok arzulamasından dolayı Abdullah'a suratını ekşitir ve ondan yüz çevirir. Diğer rivayette ise Peygamber'in surat ekşitmesinin sebebi, tebliğ yaparken Abdullah tarafından sözünün kesilmiş olmasıdır.

Mâtürîdî, bundan sonra kendi yorumlarını sunmakta ve özetle şöyle demektedir: Hz. Peygamber'in surat ekşitmesi, insanoğlunun yapabileceği bütün hayır ve hasenatın sevabından daha fazlasını kazandıracak bir hususta idi. O müslüman olmalarını sağlamak ümidiyle müşriklerin ulularına vaaz ve nasihatte bulunuyordu. Onların İslama girmeleri vasıtasıyla kabilelerinin de İslama girecekleri ümidini taşıyordu. Bunun başarılmasıyla kazanılacak sevabı başka hiçbir iyilikle karşılaştırmak mümkün değildi. Abdullah b. Ümmü Mektum'un sorusu, bu arzu ve ümidi engelleyici nitelikteydi. Bu durumda surat ekşitme kolaydır, kerih görülmez yahut muhtemel olmayan bir davranış olarak nitelenmez.

Bir diğer husus şudur ki yüz ekşitme ve baş çevirme âmâya zahir olan bir davranış değildir, çünkü o bunları görmez. Bu sebeple de sert bir davranış olarak değerlendirmez. Peygamber'in müşrik toplulukla güzel sohbet yapmasının ve onlara rağbet göstermesinin gerisinde, onları İslama kazanma umudu yatmaktaydı. Onlar, onun kendilerine olan rağbetini ve güzel sohbetini görüyorlardı. Peygamber şayet onlardan yüz çevirseydi, söz konusu umut boşa gidecekti, ayrıca onlara kaba davranmış olacaktı. Kim kabalıktan uzak, hidayete çağıran, din ve dünyanın salahı öğelerini içeren bir yol tutarsa, bu hilim sahipleri nezdinde övgüye değerdir. Peygamber'in onlara gösterdiği rağbetin amacı, onları İslama çağırmaktı. Zaten Müslümanlar mallarını, hatta hayatlarını yitirme pahasına da olsa kâfirleri İslama çağırmakla emrolunmuş değiller midir? Bu durumda bir müslümana ekşimiş bir surat gösterme pahasına davetin yapılması daha evla bir davranıştır.

Meselenin özü şudur ki Peygamber'den bu gibi davranışlar bir içtihat neticesi sadır olmuştur. Nebîlere itâb, yani sitem,

Allah tarafından verilmiş bir izin olmaksızın kendiliklerinden yaptıkları işler dolayısıyla gelmiştir, bu işler övgüye değer olsalar bile. Yunus Peygamber'in tebliğ sırasında kızıp kavmini terk etmesi, bu kabilden bir olaydır. Aslında onun Peygamber'in davranışını başka bir insan yapsa bu nedenle övgüye mazhar olurdu.

Mâtürîdî şöyle bir yorumu da mümkün görür: Peygamber'in içinde taşıdığı merhamet o kadar fazlaydı ki kavminin yüz çevirmesi karşısında kendisini helak edercesine üzülüyordu. Bu üzüntünün hasıl ettiği rahatsızlığı surat ekşimesi şeklinde dışa yansımış olması ve buna binaen ilgili âyetlerin indirilmiş olması da muhtemeldir. Bu durumda surat ekşimesi, Peygamber için zemmedilecek bir davranış olmaktan çıkar.

Mâtürîdî, itâb âyetlerinden hareketle bazı sonuçlara ulaşır. Bunlardan birkaçını şu şekilde sıralayabiliriz:

1. İçtihada dayalı iş yapmak caizdir. Peygamber yukarıda değerlendirilen davranışını bir nassa müstenid olmaksızın kendi içtihadıyla gerçekleştirmiştir. Şayet, surat ekşitme ve baş çevirme konusunda daha önce Allah'ın verdiği bir ruhsat/izin olsaydı, sitem olmazdı.
2. Bir kafir kendi kavmi arasında yüceltilse ve azami saygıya mazhar olsa da, Müslümanların ona bu şekilde davranmaları söz konusu olamaz, aksine onu hafife almakla yükümlüdürler. Buna karşılık bir Müslüman, başkalarının gözünde en düşük kişi olarak da görülse saygı gösterilmeye layıktır.
3. Bu âyetlerde Peygamber'in risaletinin hak olduğunun, Kur'an'ın onun tarafından uydurulmadığının delili mevcuttur. Kim bir fiili bizzat kendisi işlerse, onu gizleme hakkına sahiptir. Eğer risaleti tebliğle vazifelendirilmiş olmasaydı, Peygamber sitem âyetlerini gizler ve kimseye göstermezdi. Fakat o bir elçi olduğundan emredildiği gibi halka tebliğde bulunmuştur.[44]

44 *Te'vîlât*, 17/45-52.

Mühallefûna İzin Verilmesine Sitem

Tevbe suresinin 43. âyetinde bir önceki meselede olduğu gibi muhatap açıkça ifade edilmeksizin "*Allah, seni affetsin! Doğru söyleyenler sana iyice belli olup, yalancıları bilinceye kadar beklemeden niçin onlara izin verdin*?" denmektedir. Mâtürîdî 38. âyeti açıklarken Allah, sefere çıkmakta isteksiz davrananların müminlerden bir grup olduğuna dikkat çekmektedir. Daha sonra 43. âyetin tefsiri sadedinde "Peygamber'in izin verdiği husus bir kısım insanların seferden geri kalmalarıdır" demek suretiyle sitemin Hz. Muhammed'e yönelik olduğu tespitini yapmaktadır. Peki, Hz. Peygamber niçin siteme maruz kalmıştır? Mâtürîdî'ye göre buna iki şekilde cevap verilebilir: Birincisi, şayet Peygamber beklemiş olsaydı Allah ona savaşa katılmaktan kaçınanların nifaklarını haber verecek ve bu nübüvvetin delillerinden biri olacaktı. İkincisine gelince, şayet Peygamber onlara izin vermeseydi, onlar yine de geride kalacaklardı. Bunun sayesinde Peygamber'e sözünün eri olanlarla sahtekârlar ayan beyan belli olacaktı.

Mâtürîdî zaviyesinden bu olay, Peygamber'in Allah'dan izin olmaksızın, geride kalanların mazeretlerinin doğru olduğu zannıyla ve kendi içtihadıyla karar verdiğini, dolayısıyla da içtihadın caiz olduğunu göstermektedir. Peygamber, şayet Allah'ın izniyle onların geride kalmalarına müsaade etmiş olsaydı, siteme maruz kalmazdı.

Helalin Haram Kılınmasına Sitem

Yukarıdaki iki sitem âyetinden farklı olarak Tahrîm suresinin ilk âyetinde doğrudan Peygamber anılarak ona "*Ey nebî! Eşlerinin rızasını arayarak, Allah'ın sana helâl kıldığı şeyi niçin sen kendine haram ediyorsun*?" mealinde bir sitem yöneltilmektedir. Âyette Peygamber'in Allah nazarında helal olan bir davranışı kendisi için haram sayması esas vurguyu teşkil etmekte, fakat helalken haram sayılan hususun ne olduğu belirtilmemektedir. Tefsir kaynaklarında Mâtürîdî'nin de işaret ettiği gibi, Peygamber'in kendisine yasakladığı, yahut âyetteki ifadesiyle haram kıldığı husus hakkında birden fazla rivayet vardır. Bir rivayette Peygamber'in, kendisine Mısır hakimi Mukavkıs tarafından

hediye edilen Mâriye adlı cariye ile cinsel ilişkide bulunduğu, ancak bundan haberdar olan eşlerinden Hz. Hafsa yahut Hz. Aişe'nin kızması üzerine, bir daha Mâriye'ye yaklaşmayacağını belirtmek babında "bundan sonra o bana haramdır" ifadesini kullandığı anlatılır. Bir başka rivayette Hz. Muhammed'in kendisine yasakladığı şeyin bal şerbeti olduğuna dikkat çekilir. Bir üçüncü rivayete göre ise Ümmü Şüreyk adlı bir kadın Peygamber'le evlenmek ister, ancak nin hoşnutsuz olabilecekleri endişesiyle bu teklife olumlu cevap vermez. Mâtürîdî'nin çok açıkça ifade etmese de yorum yaparken zımnen Mâriye ile ilişkiye atıfta bulunması, âyetin inişine birinci rivayetin sebep teşkil ettiği kanaatinde olduğunu söyleyebiliriz.

Mamafih Mâtürîdî açısından asıl önem arzeden husus, âyetin hangi hadise nedeniyle indiği değil, Peygamber'in gerçekten de Allah'ın helal kıldığı bir şeyi haram kılıp kılmadığı, böyle bir tasarrufa yetkisinin bulunup bulunmadığı hususudur. Onun penceresinden bakıldığında, Peygamber asla Allah'ın çok açık bir biçimde helal kıldığı ve helalliğini açıkladığı bir hükmü harama çevirmiş değildir. Son derece korkunç ve ürkütücü olan böyle bir davranış kesinlikle Peygamber'e nispet edilemez. Kim Peygamber'in Allah tarafından helal kılınan bir şeyi harama çevirdiğini söylerse, çok çirkin bir söz etmiş, dahası buna inanırsa küfre girmiş olur. Çünkü Allah'ın helal kıldığını haram kılan kâfirdir. Kimin Peygamber hakkındaki kanaati bu şeklide ise, o kişi kâfirdir.

O hâlde Peygamber'in siteme maruz kalan davranışını nasıl anlamak gerekir? Mâtürîdî, bu hususta iki ayrı yorum geliştirmektedir. Birinci yorum kısaca şöyle özetlenebilir: Peygamber'in kendisine Mâriye ile cinsel ilişkiyi yasaklarken helali harama çevirdiği, dolayısıyla da artık o kadının ona haram olduğu kanaatinde değildi, bilakis, yemin yoluyla, ondan yararlanmaktan imtina etmişti. Yemin yoluyla oluşan yasak, sebebi insan eylemi olsa da, aslında kaynağı Allah'a dayandırılan bir yasaktı. Yeminle fiilin kendisi haram olmaz ve bu helali haram, haramı helal yapmak da sayılmaz. Ya da haram kılmakla, fiilin helal olduğu bilgisi dâhilinde haram kılınması kastedilmeksizin, nefsin istifadesinin engellenmesi murat edilmiştir. Kişi her-

hangi bir nedenle helal olan bir şeyi yapmaktan imtina edebilir.[45] İkinci yorum kapsamında ise Peygamber'in eşlerine olan şefkat ve merhametinin onlarla güzel geçinme ve rızalarını kazanma arzusunun onu Allah'ın helal kıldığı bir şeyden yararlanma konusunda bile kendini sınırlama noktasına götürdüğü, işte bu durum karşısında Allah'ın ona "*Ey nebi, eşlerine olan şefkat ve güzel davranışın seni helal olan şeyden yararlanmaktan alıkoymasın*" hatırlatmasını yaptığı fikri işlenir.[46]

Ehl-i Kitab'ın Peygamber Bilgisi

Kur'an'da Bakara, 89, 146; Araf, 157 ve Saf, 6'da değişik biçimlerde, fakat aynı konuya delalet edecek şekilde Tevrat ve İncil'de Hz. Muhammed'e dair bilgilerin bulunduğu, dolayısıyla da bu kitaplara inananların bir şekilde Hz. Muhammed'i tanıyor oldukları vurgulanır.

"Kendilerine ellerindekini (Tevrat'ı) tasdik eden bir kitap (Kur'an) gelince onu inkâr ettiler. Oysa, daha önce (bu kitabı getirecek peygamber ile) inkârcılara (Arap müşriklerine) karşı yardım istiyorlardı. (Tevrat'tan) tanıyıp bildikleri (bu peygamber) kendilerine gelince ise onu inkâr ettiler. Allah'ın lâneti inkârcıların üzerine olsun."[47]

"Kendilerine kitap verdiklerimiz onu (Peygamberi) oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar. Böyle iken içlerinden bir takımı bile bile gerçeği gizlerler."[48]

"Onlar, yanlarındaki Tevrat'ta ve İncil'de yazılı buldukları o ümmi resule uyan kimselerdir."[49]

"Hani, Meryem oğlu İsa, 'Ey İsrailoğulları! Şüphesiz ben, Allah'ın size, benden önce gelen Tevrat'ı doğrulayıcı ve benden sonra gelecek, Ahmed adında bir peygamberi müjdeleyici (olarak gönderdiği) peygamberiyim' demişti."[50]

Kitap ehli, yani Yahudi ve Hristiyanlar öncelikle Tevrat sayesinde Hz. Muhammed'i tanımaktadırlar, bunun yanında İncil'de de Hz. Muhammed hakkında malumat mevcuttur. Her iki kaynakta mevcut olan bilgiler, Hz. Muhammed'in pey-

45 *Te'vîlât*, 15/248.
46 *Te'vîlât*, 15/247-50.
47 2/*Bakara*: 89.
48 2/Bakara: 146.
49 7/A'raf: 157.
50 61/Saff: 6.

gamberliğini kesin bir şekilde ortaya koymaktadır. Bir diğer ifadeyle onlar oğullarının kendi öz evlatları olduğundan ne kadar emin iseler, Hz. Muhammed'in peygamberliğinden de o kadar emindirler. Üstelik, Hz. Muhammed'in adı, Hz. İsa'nın ağzından Ahmed şeklinde Hristiyanlara da duyurulmuştur.

Acaba Tevrat ve İncil'de Hz. Muhammed'e dair ne tür bilgiler vardı? Bir kısım rivayetlerde ifade edildiği gibi onun bazı fiziki özellikleri, nesebi, zuhur edeceği mekan vb. bilgiler miydi söz konusu olan yoksa bir peygamber olarak yapacağı tasarruflar mı? Mâtürîdî yukarıdaki âyetleri yorumlarken her iki ihtimali de dışlamaz. Birinci ihtimal bağlamında "*kendi evlatları gibi tanırlar*" ifadesinden hareketle, evladın tanınmasının daha önce ortaya çıkan bazı alamet ve sebeplerle mümkün olduğunu, bunun gibi Peygamber'in tanınmasını mümkün kılacak bazı alamet ve delillerin de önceden gâyet açık bir şekilde mevcut bulunduğunu dile getirir. Bu hususta Yahudi iken Müslüman olan Abdullah b. Selam'dan gelen şu rivayeti hatırlatır: "Onu (Hz. Muhammed'i) evladımı tanıdığımdan daha iyi tanıyorum. Çünkü ben kadınların benden sonra ne işlediklerini (gayr-i meşru bir ilişkiye girip girmediklerini) bilemem." Mâtürîdî, bu rivayete istinad ederek, Hz. Muhammed zuhur ettiğinde söz konusu sıfat ve alametlerinin Ehl-i Kitap kaynaklarında mevcut olduğu, ancak sonradan değiştirildiği kanaatine ulaşmaktadır. Ona göre âyette "*içlerinden bir grup bile bile gerçeği gizler*" denmesi, bilinen ve var olan bir şeyin gizlendiğini ifade etmek içindir.

Mâtürîdî ikinci yorumunda ise Peygamber hakkında Ehl-i Kitap kaynaklarındaki bilgileri bazı davranışlara hasretme eğilimindedir. Nitekim Bakara, 146'yı te'vil ederken aynen şöyle demektedir: "Yahudiler Tevrat'ta Hz. Muhammed'in ancak Allah'ın emretmesi ile bir şeyi helal veya haram kıldığını, emrettiğini yahut yasakladığını yazılı olarak bulurlar." Bu yorumun doğal sonucu olarak Hz. Muhammed'in Kitap ehli tarafından tanınmasını sağlayan alamet ve deliller, onun âyette ifadesini bulan iyiliği emredip kötülüğü yasaklaması; temiz ve iyi şeylerin helal, kötü ve pis şeylerin haram olduğunu ilan et-

mesi, insanların üzerindeki ağır yükleri ve zincirleri kaldırması gibi tasarruflarıydı.[51]

Mâtürîdî nazarında önceki kutsal metinlerde fiziki özellikleriyle yahut yapacağı eylemlerle zikredilmiş ve haber verilmiş olmak, sadece Hz. Muhammed için değil, Hz. İsa ve diğer bütün peygamberler için de geçerlidir. Nitekim Saf suresinin 6. âyetindeki "*musaddikan*" kelimesini açıklarken tam da bunu söylemektedir. Onun açıklamalarıyla bütünleştirdiğimizde Hz. İsa bu âyette taraftarlarında şöyle demiş olmaktadır: Size Tevrat'ta vasfedildiğim sıfatlarla geldim, Tevrat'ı ve Allah'ın kitaplarını tasdiklemek için. Çünkü sonradan gelen peygamberler için kendilerinden önceki kitapları ve peygamberleri tasdiklemek temel bir vazifedir. Keza ümmetleri de aynı vazifeyle mükelleftirler. Tevrat'ta size emredildiği gibi, ben de Allah'a ibadeti ve onun birlenmesini size emrederim. Çünkü Peygamberlerin dini tektir; hepsi Allah'a ibadete ve tevhide çağırır. Şeriatler değişebilir, bu dinde değişiklik manasına gelmez. Hatta bir peygamberin şeriatında da değişiklikler olur, bu onun tebliğ ettiği dinin değişmesi manasına gelmez.

Yine Mâtürîdî'nin bu kapsamda yaptığı açıklamaların devamında, âyette de ifade edildiği üzere, Hz. İsa'nın kendisinden sonra kendisi gibi Tevrat'ı teyit edecek bir elçinin gönderileceğini haber verdiği, taraftarlarının belki de "adı ne?" diye sormaları üzerine "Ahmed" cevabını verdiği kaydedilir.[52]

Kitap ehlinin kendi kutsal metinlerinde var olan bilgilere rağmen Hz. Muhammed'in peygamberliğini tanımamalarını, Mâtürîdî onların içlerinde taşıdıkları "kıskançlık" ve "haset"e bağlar. Bilhassa Yahudilerin yeni peygamberin kendi ümmetleri olan İsrailoğulları'ndan gönderilmesini istediklerini, ancak Hz. Muhammed İsmailoğulları'ndan seçilip gönderilince hasetleri nedeniyle onu inkâr ettiklerini belirtir.

51 *Te'vîlât*, 6/79-81.
52 *Te'vîlât*, 15/136-7.

Peygamber'in Eşlerine Uyarı ve Tavsiyeler

Açık Günah İşlemekten Sakındırma

Ahzâb, 30'da Peygamber'in eşlerinin apaçık bir çirkinlik yapmaları, yani günah işlemeleri hâlinde cezalarının iki kat verileceği vurgulanır. Mâtürîdî'nin aktardığı başka yorumculara ait görüşlerden birine göre âyette geçen apaçık çirkinlik (*el-fâhişetü'l-mübeyyene*), "açık nüşûz", bir diğerine göre ise "şeksiz şüphesiz zina" anlamındadır. Yine bu meyanda, Peygamber eşlerinden birinin böyle bir suç işlemesi durumunda kendisine diğer kadınlara aynı suç nedeniyle verilen dünyevi cezanın iki katının verileceği kaydedilir. Fakat Mâtürîdî, bu yorumu sorgular. Bu çerçevede eğer dünyadaki bir cezalandırılma söz konusuysa, mesela recm cezasının iki katının nasıl bilinebileceğini sorar? Ona göre "iki kat cezalandırma", öbür dünyaya yönelik olmalıdır. Zaten onlara güzel işlerinden dolayı iki kat sevabın verilmesi de ahiret hayatında gerçekleşecek değil midir? Yine ona göre bu âyet, bir başka zaviyeden bakıldığında "…dünya hayatını ve nimetlerini tercih ederseniz"le irtibatlı, daha doğrusu onun devamı da olabilir. Yani dünya hayatını ve süslerini tercih eder de "açık bir fuhuş" ortaya korlarsa işte o zaman cezaları iki kat verilir. Bunun yerine Hz. Peygamber'le kalmayı ve ahret yurdunu tercih ederlerse o zaman da mükafatları iki kat verilir.

Cilveli Sözden Sakındırma

Ahzâb suresinin 32. âyetinde Hz. Peygamber'in hanımlarına, onların diğer hanımlardan farklı oldukları bildirilmekte, bu sebeple de erkeklerle konuşurken kötü niyetli olanların ümide kapılmalarını engellemek için cilveli bir üslup kullanmamaları uyarısı yapılmaktadır. Bu noktada Peygamber eşlerini diğer kadınlardan farklı kılan faktörün ne olduğu sorulabilir. Mâtürîdî'nin bu soruya vereceği cevap hazırdır: Peygamber'in eşleri sabah akşam vahyin nüzulüne tanıklık etmişlerdir. Onun bütün iş ve amellerini görmüşlerdir. Binaenaleyh onlar, Peygamber'i sadece belirli ve sınırlı vakitlerde görebilenlere kıyasla takvaya ve dünyaya meyletmemeye, önünde diz çökmemeye daha ehil,

daha yatkındırlar. Ayrıca onlar ahret hayatında Hz. Peygamber'in derecesine ulaşacak ve onun eşleri olacaklardır. Bu sebeple diğer kadınlardan daha üstündürler.

Peki, Peygamber'in eşlerinin konuşmalarından kendilerine pay çıkaracak hasta kalpli insanlar kimlerdir? Onların kalplerindeki hastalık nedir? Mâtürîdî'ye göre hasta kalpli insanlar, nifak ehli kimselerdir. Kalplerinde taşıdıkları hastalık ise "nifak"tır. Peygamber'in ashabının hiçbiri, onun eşlerinden biriyle evlenmeyi ummuş olmaları asla mümkün ve muhtemel değildir. Böyle bir isteği ancak nifak ehli taşıyabilir.

İbadet ve Taâta Teşvik

Ahzâb suresinin 33. âyetinde Peygamber'in eşlerine evlerinde oturmaları, cahiliye dönemi kadınları gibi açılıp saçılmamaları, namazı kılıp zekatı vermeleri, keza Allah'a ve peygamberine itaat etmeleri çağrısı yapılmaktadır. Mâtürîdî, âyette geçen "*teberrüce'l-cahiliyye*" (cahiliye açık saçıklığı) ibaresini açıklarken, her ne kadar bazı yorumcuların bununla Hz. İbrahim dönemindeki kadınların açık saçık dolaşmalarının kastedildiği şeklindeki görüşünü nakletse de kendisi bu görüşe iştirak etmez. Ona göre, Hz. Muhammed'in peygamberliği öncesinde kadınlar zinetlerini göstererek dışarı çıkarlardı. Bu geleneğe muhalefet etmek üzere Hz. Peygamber'in hanımlarına örtünmeleri ve cilbablarını üzerlerine almaları emredilmiştir. Mâtürîdî, bu açıklamayla birlikte âyetteki "ilk cahiliye" ifadesinin hangi döneme delalet ettiğinin tam bilinemediği şerhini düşmeyi ihmal etmez.

Diğer taraftan Mâtürîdî, "zekatı verin" emriyle aslında Peygamber eşlerinden sahip oldukları zînetlerin zekatını vermelerinin istendiğini belirtir. Peki, diğer mallarının zekatı? Mâtürîdî, Peygamber'in hanımlarının zinetleri dışında başkaca mallara sahip bulunmadıklarını söyler ve şöyle devam eder: "Görmüyor musun, Peygamber onlara dünyayı ve nimetlerini tercih etmeleri durumunda bunlardan yararlanma ve güzellikle boşama vaadinde bulunmuştur. Eğer Resulullah'ın yanında olmayıp da kendi yanlarında dünya nimetleri olsa bundan yararlanırlar ve Peygamber'den bu gibi şeyleri istemezlerdi. Bu

da onların bu kabil nimetlere sahip bulunmadıklarına delalet etmektedir." Söz konusu âyetin zahiri, Mâtürîdî'yi, zinet eşyalarından zekat vermenin vacip olduğu sonucuna ulaştırır.[53]

Ehl-i Beyt

Aynı âyetin (Ahzâb, 33) sonunda, bütün bu uyarı ve taleplerin Peygamber'in Ehl-i Beyt'ini tertemiz yapma amacına matuf olduğu vurgulanır. Mâtürîdî, bu âyeti açıklama sadedinde önce Rafiziler'in görüşlerine yer verir. Buna göre onlar, âyetin önceki kısmının Peygamber'in eşleri, son kısmının ise Ehl-i Beyt hakkında olduğunu ileri sürerler ve bu hususta üç delil ileri sürerler: Bunlardan biri Ümmü Seleme hadisi, diğeri birinci kısımda müennes (dişil) ikinci kısımda müzekker (eril) kalıplarının kullanılması, nihayet üçüncüsü ise "sekaleyn hadisi"dir.

Buna mukabil Mâtürîdî kendi zaviyesinden baktığında, Rafiziler'in bu izahlarını yersiz bulmaktadır. Çünkü onların iddia ettiği gibi âyetin ilk kısmıyla ikinci kısmı birbirinden ayrı ve kopuk değildir. Burada ya bir erkek-kadın müşterekliği vardır -zira örfte ehl-i beyt tamlaması iki cinsi birden içine alır ya da âyet münhasıran kadınlara yöneliktir. Peygamber'in hanımlarının Ehl-i Beyt'in dışında kalması muhtemel değildir. Birinci kısmın müennes, ikincisinin müzekker kalıbında zikrine gelince, iki cins karışık olduğunda müzekker kalıbının kullanıldığını hatırlatmak gerekir. Ümmü Seleme hadisinde Peygamber eşleri Ehl-i Beyt'e zaten dâhil edilmişlerdir. Öte taraftan Peygamber'in eşlerinden "rics" olarak nitelenebilecek bir eylem de sadır olmamıştır. Sekaleyn hadisine gelince, Hz. Peygamber sanki şöyle demiştir: "İki sekaleyn bıraktım: Allah'ın kitabı ve benim sünnetim ey Ehl-i Beytim."[54]

Zeynep Bint Cahş'la İzdivac

Ahzâb suresinin 36-40. âyetlerinde, esas itibarıyla evlatlıkla ilişkilerin çerçevesi bağlamında Hz. Muhammed'in Zeynep bint Cahş'la evliliği konusu işlenir. 36. âyette Allah ve Peygam-

53 *Te'vîlât*, 11/340-42.
54 *Te'vîlât*, 11/342-3.

ber bir hususta karar verdiklerinde müminlerin buna uymakla mükellef oldukları, 37. âyette Peygamber'in ısrarla "hanımına sahip çık" demesine rağmen evlatlığı Zeyd b. Hârise'nin Zeynep bint Cahş'tan boşanması ve evlatlığın hanımıyla evlenmede bir sakınca bulunmadığını göstermek amacıyla Allah'ın emriyle Hz. Peygamber'in Zeynep'le nikahlanması, 38. âyette Allah'ın helal kıldığı bir hususta Peygamber için bir sıkıntının bulunmadığı, zaten geçmiş peygamberlerle alakalı sünnetinin de bu şekilde olduğu, vurgulu bir üslupla dile getirilen temalardır. Mâtürîdî, bunlarla alakalı açıklamalarına 38. âyetin nüzul sebebine değinerek başlar. Bu bağlamda önce te'vil ehlinin âyetin Zeynep bint Cahş hakkında indiği hususunda ittifak ettiği tespitini yapar, sonra bir rivayeti aktarır. Bu rivayete göre Hz. Peygamber azadlısı Zeyd'e halasının kızı Zeynep'i ister, ancak Zeynep'ten "ben, onu kendime yakıştırmıyorum, Kureyş kadınlarının en iyisiyim" cevabını alır. Peygamber'in "ben onu sana yakıştırdım, evlen" diye yaptığı ısrar karşısında Zeynep'in yine itiraz etmesi, yukarıdaki âyetin inmesine neden olur.

Ne var ki Mâtürîdî, Hz. Peygamber'in "dul kadın konusunda velinin bir hakkı yoktur" ve "bekar kız hakkında veli söz sahibidir, dul ile istişare edilir" mealindeki sözlerini hatırlatarak, onun kendiliğinden Zeynep'i nikaha zorlamış olmasını ihtimal dahilinde görmez. Bu durumda Peygamber'in ısrarı, ancak evlenme emrinin Allah katından olması nedeniyledir. İşte o zaman Zeynep için seçme ve itiraz etme hakkı yoktur; çünkü Allah dilediği kimseyi dilediği kimseyle nikaha zorlayabilir. Allah katından bir emir söz konusu olmadığı durumda nikahta zorlama olmaz. Nitekim Hz. Peygamber Ümmü Seleme'yi istediğinde o velilerini ileri sürmüş, Peygamber de onların içinde itiraz eden birinin bulunmadığını dile getirmiştir. Burada önemli olan Peygamber'in onu nikaha zorlamamış olmasıdır.[55]

Ahzâb, 37'de Zeyd b. Sâbit'e atıfta bulunulurken "…Allah'ın kendisine nimet verdiği, senin de iyilikte bulunduğun kimse…" ifadesi kullanılır. Bu ifadenin açıklaması sadedinde müfessirlerin Allah'ın Zeyd'e olan nimetini onu İslamla mü-

55 *Te'vîlât*, 11/349-50.

şerref kılması, Peygamber'in nimetini ise onu önce azâd sonra evlat edinmesi şeklinde anlamalarına Mâtürîdî'nin itirazda bulunmadığı müşahede edilmektedir.

Âyete de yansıdığı gibi, Zeyd'le Zeynep arasında nikahtan bir süre sonra geçimsizlik zuhur etmişti. Zeyd, öyle anlaşılıyor ki Zeynep'i boşama aşamasına gelmişti. Ancak Peygamber ona "*Eşini nikahında tut (onu boşama) ve Allah'tan sakın*" diyordu. Mamafih, te'vil ehlinden bazılarının naklettiği bir rivayette boşanma aşamasına gelmiş olma, farklı bir gerekçeye bağlanmaktadır. Şöyle ki: Bir gün Peygamber, Zeyd'in hanımını görür, ondan hoşlanır ve içinde ona yönelik bir muhabbet filizlenir. Zeyd bunu öğrenince Hz. Peygamber'e Zeynep'in kibirli olduğunu ve kendisini incittiğini söyleyip boşama niyetini dile getirir. Bunun üzerine Hz. Peygamber ona "*eşini muhafaza et, onu boşama konusunda Allah'tan sakın*!" tavsiyesinde bulunur. Mâtürîdî, kesin bir dille reddetmese de, bu rivayetin sıhhatini biraz şüpheli bulmaktadır. Bu sebepledir ki kendisini "Ancak biz, bu hususta Resulullah'tan böyle olduğuna dair bir haber sabit ise bunu söyleyebiliriz, bunun dışında bir şey söylememiz mümkün değildir." açıklamasını yapmak zorunda hisseder.

Mâtürîdî açısından Zeyd'in bıkkınlık nedeniyle Zeynep'i boşamak için izin istemiş olması da muhtemeldir. Bu durumda Hz. Peygamber Zeyd'e "Eşini nikahında tut (onu boşama) ve Allah'tan sakın" derken aslında ona "eşini boşamayı gerektiren bir sebep olmadan boşama, çünkü kişinin haklı bir sebep olmadan eşini boşama hakkı yoktur" diye seslenmiş olmaktadır. Yahut "Eşini yanında tut" ifadesi, "eşini zevce olarak muhafaza et!" anlamında da olabilir. Bu durumda Zeynep'e nasıl Zeyd'le evlenmesi vacip idiyse, Zeyd'e de onu nikahı altında tutması vacip olmaktaydı.

Peygamber, bir taraftan Zeyd'e yukarıdaki tavsiyeyi yapıyordu, ancak diğer taraftan da içinde Allah'ın bilahare deşifre edeceği bir "sır" saklamaktaydı. Âyette bu husus "*Allah'ın açığa çıkaracağı şeyi içinde saklıyordun*" şeklinde ifade edilmektedir. Bu noktada doğal olarak Peygamber'in içinde sakladığı sırrın ne olduğu merak edilecektir. Mâtürîdî'nin verdiği bilgilere göre te'vil ehlinin geneli, söz konusu sırrın, Peygamber'in kalbinde

Zeynep'e karşı uyanan tutkudan ibaret olduğu görüşündedirler, dolayısıyla da Peygamber'in gönlünden "Keşke Zeyd Zeynep'i boşasa" şeklinde bir düşüncenin geçtiğini var sayarlar. Ne var ki Mâtürîdî, bunu imkânsız görür. Çünkü, eğer Peygamber te'vil ehlinin dediği gibi gönlünde böyle bir düşünce taşısaydı, Zeyd'e "…eşini nikahında tut (onu boşama) ve Allah'tan sakın" demezdi. Müellife göre Peygamber'in içinde neyi sakladığını biz bilmeyiz, "şunu şunu sakladı diyemeyiz". Bunu diyebilmemiz için ondan "şunu sakladım" diye bir haberin gelmesi lazımdır. Aksi takdirde vehim üzerine konuşmuş oluruz.

Mâtürîdî, bu âyette, risaletin gerçekliğine delalet eden bir delil mevcut olduğuna inanır ve bunu şöyle açıklar: Peygamber, insanların dedikodularından çekindiği için içindeki sırrı dışa vurmaktan çekiniyordu. Örfte içinde bir şey gizleyen bir insan, bunu, insanlar tarafından bilinmesinden haya ederse gizli tutmaya devam eder, açığa vurmaz. Peygamber'in insanların hakkında konuştukları şeye dair korkusunu gizlemeyip aşikar kılması, resul olduğuna delalet eder; eğer elçi olmasaydı bu durumu ifşa ve izhar etmez, saklı tutardı. "Şayet Peygamber Kur'an'dan bir şey saklasaydı bu âyeti saklardı" demek suretiyle Hz. Ömer ve Hz. Aişe'nin de böyle düşündükleri rivayet edilir.

Ahzâb, 38'de geçen "önceki peygamberlerle ilgili sünnet de budur" ifadesini bazı müfessirler, çok eşlilik uygulamasıyla ilintilendirerek, bunun Hz. Muhammed'le başlamayıp, önceki peygamberlerce de uygulanan bir gelenek olduğunu söylerken diğer bazıları da, Hz. Davud örneğini vererek, Peygamber'le Zeynep örneğinde olduğu gibi, daha önce de bir peygamber bir kadına ilgi duyduğunda Allah'ın bunları nikahla birleştirdiğini dile getirmişlerdir. Mâtürîdî pek makul bulmadığı bu iki yorumdan farklı olarak, âyette zikredilen ifadenin geçmiş peygamberlere de evlatlıklarının hanımlarıyla evlenmelerinin helal kılındığı şeklinde anlaşılabileceğini belirtir.[56]

Cahiliye dönemi Arapları, evlatlıkla gerçek evlat arasında bir ayrım gözetmiyorlardı. Bu nedenle de Hz. Peygamber'in

56 *Te'vîlât*, 11/357-8.

evlatlığı Zeyd'in boşadığı Zeynep bint Cahş'la nikahlanmasını kabullenememişlerdi. Ahzâb suresinin 40. âyetinde, tam da bu anlayışa bir reddiye olmak üzere şöyle denmektedir: "*Muhammed erkeklerinizden herhangi birinin babası değildi, fakat o Allah'ın elçisi ve elçilerin sonuncusudur…*" Mâtürîdî, bu âyeti açıklarken de dikkat çekici izahlar getirmektedir: Hz. Muhammed, ona nesep bağı iddiasında bulunacak ve onun adına nispet edecek şekilde kimsenin babası değildir. Bir başka deyişle o, hiçbir kimse için, oğullara helal olanların haram kılındığı bir baba değildir. Mekkeliler Zeyd'i Hz. Muhammed'e nispet ediyorlar ve bu sebeple de Zeyd b. Muhammed diye çağırıyorlardı. Her ne kadar *tebennî* (evlat edinme) caiz ise de evlatlığın nesebini doğrudan evlat edinen babaya nispet etmek, dolayısıyla da evlatlığı evlat edinen adamın adıyla çağırmak caiz değildir. "*Onları babalarınıza nispet ederek çağırmanız Allah nezdinde daha doğrudur*" âyeti de bu hususa delalet etmektedir. Ancak bu, Hz. Muhammed'in bütün Müslümanların mecazi anlamda babası olması gerçeğini ortadan kaldırmaz. Nitekim âyette şöyle buyrulmuştur: "Nebi müminlere kendi nefislerinden daha evladır ve eşleri onların anneleridir". Eğer eşleri annelerimiz ise, o da bizim babamız olur. Bu fiziki anlamda babalık değil; tebcil, tazim ve merhamet babalığıdır. Onun babalığı ve şefkati dinîdir. Babaların şefkati ise dünyevidir.

Hz. Muhammed, Mâtürîdî'nin ifadesiyle bütün müminlerin babası olması yanında, Ahzâb, 40'ın sonunda ifade edildiği üzere "*Allah'ın elçisi ve nebilerin sonuncusudur*." Yine Mâtürîdî'nin ifadesiyle onunla risalet tamamlamış ve ondan sonra artık bir nebi olmayacaktır. Yüce Allah'ın ondan sonra nebilik iddiasında bulunacakların çıkacağını bildiği için Peygamber'i "nebilerin sonuncusu" (*hâtemü'n-nebiyyîn*) diye tavsif etmiş olması da caizdir. Nitekim Batıniyye "Kâimuzzaman"ın nebi olduğunu iddia etmiştir. Yüce Allah "nebîlerin sonuncusu" nitelemesini kullanmakla, daha sonra peygamberlik iddiasında bulunacaklardan ne hüccet ne delil isteneceğini, doğrudan yalanlanacaklarını haber vermiştir. Keza Peygamber de "benden sonra nebi

yoktur" demiş ve bu suretle kendisiyle nübüvvetin mühürlendiğini haber vermiştir.[57]

Hz. Peygamber'in Bazı Vasıfları

Üstün Ahlak Sahibi Oluşu

İlk inen surelerden olan Kalem suresinin 4. âyetinde Hz. Muhammed'in ahlakı tavsif edilirken "*Sen, şüphesiz büyük bir ahlak üzerindesin*" denmektedir. Mâtürîdî'ye göre Peygamber'in büyük ahlakı Kur'an'dır. Kur'an'ın terbiyesiyle kendisinde meydana gelen değişim de denebilir. Bu değişim şu âyetlerde ortaya konduğu gibi gerçekleşmiştir: "*Affedici ol, iyiliği emret, cahillerden yüz çevir*"[58], "*Kötülüğü en güzel yolla savuştur*"[59], "*Kanatlarını müminlerin üzerine ört*".[60] Affedici, iyiliği emredici, cahillerden yüz çevirici, kötülüğü iyilikle savuşturucu ve kanatlarını müminler üzerine örtücü olmak, en büyük ahlakî tezahürlerdir. Hz. Muhammed bütün bunlarla Kur'an'ın kendisini terbiye etmesi suretiyle donanmıştır. Bazı müfessirlerin dediği gibi, Peygamber'in ahlakını İslam olarak kabul etmek de mümkündür. "İslam" ve "istislam", Allah'ın emrine uymak demektir. Allah'ın emrine boyun eğdiği için insanlar Hz. Muhammed'in elinden ve dilinden hiçbir zararın kendilerine dokunmayacağından emin olmuşlardır. Bu ancak en yüce bir ahlakla mümkün olur.

Mâtürîdî Peygamber'in yükünün ağırlığıyla ahlakının büyüklüğü arasında bağ kurar ve özetle şöyle der: Aslında Hz. Peygamber düşmanlarıyla ve dostlarıyla, büyüklerle ve küçüklerle, âlimlerle ve cahillerle, insanlarla ve cinlerle, bütün bunlara ilave olarak eşleriyle teşrik-i mesaide bulunmakla, ayrıca dünya nimetlerinden uzak durmakla mükellef kılınmıştı. Bu kadar mükellefiyet altına giren biri, bunu ancak büyük bir ahlak ile yapabilir. Bu sebepledir ki Allah ona büyük bir ahlak bahşetmiş ve bu suretle o muhataplarına güzel muamelede

57 *Te'vîlât*, 11/ 360-61.
58 7/A'râf: 199.
59 41/Fussilet: 34.
60 15/Hicr: 88.

bulunmuştur. Hatta muamele tarzının güzelliğinden dolayı bazı âyetlere[61] yansıdığı biçimiyle ilahî iradenin sitemine bile maruz kalmıştır. Onu bu derecede meşakkat ve külfet altına sokan, ahlakının güzelliği, şefkat ve merhametinin fazlalığı idi. Öyle ki ahlakının büyüklüğü nefsî kuvvelerini aşmış ve nefsi bu büyük ahlakı taşıma noktasında acze düşmüş, hatta helak sınırına yaklaşmıştır. Diğer insanların ahlakları nefsî kuvvelerinin gerisinde kalır. Nefisleri bu sayede üzerinde bulundukları ahlakın birkaç katını taşırlar ve ahlakları bundan dolayı daralma hisseder.[62]

Âlemlere Rahmet Oluşu

Mâtürîdî, "Seni başka değil, ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik."[63] âyetini te'vil ederken, öncelikle bütün peygamberlerin ve Allah'ın indirdiği bütün kitapların insanlık için "rahmet" olduğu gerçeğine dikkat çeker, Kur'an'da Hz. İsa hakkında "bizden bir rahmet"[64] nitelemesinin yapılmış olmasını da örnek gösterir. Bununla birlikte âyetin Hz. Muhammed'e hasredilmesini de mümkün görür. Bu durumda âyette Hz. Muhammed'in âlemlere, yani hem insanlara hem de cinlere rahmet olması söz konusudur; zira o, her iki taifeye de peygamber olarak gönderilmiştir. Bu noktada doğal olarak "rahmet" sıfatının içeriği de merak edilecektir. Mâtürîdî birkaç ihtimalden söz eder. Birincisi, rahmet sıfatı, Peygamber'in muhatapları için azabın geciktirilmesidir. İkinci ihtimal, muhataplarının Peygamber'e tabi olmaları durumunda hem dünya hem de ahrette kurtuluşa ermeleridir. Bu durumda Peygamber'in varlığı onlar için bir rahmettir. Üçüncü ihtimal ise, Peygamber'in ahirette büyük günah sahipleri için şefaatta bulunmasıdır.

61 Tevbe, 43; Tahrim, 1; Kehf, 6; Fâtır, 8.
62 *Te'vîlât*, 16/9-10.
63 21/Enbiyâ: 107.
64 19/Meryem: 21.

Ümmi Oluşu

Kur'an'da "ümmi" kelimesi iki âyette[65] Hz. Peygamber'in, üç âyette[66] ise, tebliğde ilk muhatabı olan müşriklerin sıfatı olarak kullanılmaktadır. Mâtürîdî, Peygamber için kullanılan "ümmi" sıfatını, kelimenin geçtiği A'raf suresinin 157 ve 158. âyetlerini te'vil ederken değil de, Ankebut suresinin "*Sen bundan önce ne bir kitap okur ne de onu sağ elinle yazardın. Öyle olsaydı batıla uyanlar şüpheye düşerlerdi*" mealindeki 48. âyetini te'vil ederken açıklar. Onun kelimeleriyle ifade etmek gerekirse, Hz. Muhammed, Kur'an'dan önce başka bir kitap okumuş değildi. Eğer okumuş olsaydı, batıl ehli şüphelenir ve "haber verdiklerini eski kitaplardan yahut hukemanın eserlerinden aldın" derlerdi. Peygamber yazı yazmayı bilse, bu sefer de "bu kitap senin telifin" diye itiraz ederlerdi. Mamafih, Kur'an bu âyette iki bakımdan onlara karşı hüccet sunar: Bunlardan ilki şudur ki Kur'an'da geçmiş kavimlere dair verilen bilgiler, Hz. Muhammed'in lisanının dışındaydı ve muhatapları onun bu bilgilere tanıklık etmediğine yahut yabancı kaynaklardan almadığına, tam aksine bunları, ancak Allah'ın bildirmesiyle bildiğine vakıftılar. İkinci hüccet ise, Kur'an'ın nazım ve telifinin bir mucize olduğunu ve bunun bir beşer tarafından telif edilmediğini Peygamber'in muhataplarının biliyor olmalarıdır. Sonuç itibarıyla Hz. Muhammed, muhataplarının "bu senin telifin ve nazmın" demelerini mümkün kılacak ve içinde önceki peygamberlerin haberlerinin bulunduğu bir kitap okumuş ve eliyle de onu yazmış değildi. Aksi takdirde batıl ehli inat ve kibirlerinden dolayı şüpheye düşerler, ancak hakikat ehli ise böyle bir şüpheden uzak dururlardı.[67]

Mâtürîdî, Yunus suresinin 2. âyetini te'vil ederken de âyetin muhtemel yorumlarından biri çerçevesinde bir kez daha ümmi kelimesine döner ve "müşriklerin kendi içlerinden birine vahiy indirilmesi karşısında şaşkınlığa düşmeleri"ni şu

65 7/A'râf: 157, 158.
66 3/Âl-i İmrân: 20, 75; 62/Cuma: 2.
67 *Te'vîlât*, XI, 131-32.

cümlelerle açıklar: "İçlerinden ümmi birine vahyetmemize şaşırmasınlar. Bu delil olmak ve bilgi bakımından daha katidir. Çünkü Allah, onlara, geçmiş kitapları araştırdığına veya onlardan okuduğuna, yahut kitap sahiplerinden birine öğrenmek için gittiğine ya da bir şey yazdığına dair hiçbir bilgi sahibi olmadıkları bir ümmiyi elçi olarak göndermiştir. Bu kişi onlara kitaplarında kendisininkiyle muvafık olan şeyleri haber vermiştir, üstelik bu kitapların dili Arapça olmadığı hâlde. Bütün bunlar Peygamber'in, Allah bildirmesiyle bildiğine delalet eder.[68]

68 *Te'vîlât*, VII, 8-9.

Mâtürîdî'nin Kur'an Tasavvuru

MEHMET AKİF KOÇ*

Vahiy Tasavvuru

İnsanın algı alanını aşan 'vahiy', hem Allah ile peygamber arasındaki özel iletişimin ismidir, hem de bu iletişimle gelen bilgiyi adlandırmakta kullanılmıştır. Peygamberler vahiy alırken pasif konumdadırlar. Çünkü vahiy onlarda zaten var olan dahilî bir kabiliyetin dışa aksetmesi değildir. Allah keyfiyetini bilemediğimiz harici bir yolla vahyeder.[1] Öyle ki Mâtürîdî, Hz. Peygamber'in Necm suresinin ilk 18 âyetinde, vahyi anlatan diğer Kur'an âyetlerine nispetle daha ayrıntılı tasvir edilen vahiy tecrübesini 'ilahî' ve 'insanî' ayırımına özel bir önem atfederek tevil eder. Bu kısımda çoğunlukla kelime tahlilleri üzerinde durarak öznel değerlendirmelerden şiddetle kaçınır. Nitekim 18. âyetin son cümlesinde de akla gelen başka te'viller bulunduğunu, ancak onlardan kaçınacağını açıkça ifade ederek konuyu kapatır.[2] Surenin 8. âyetini 'Hz. Peygamber'in Allah'a yaklaştığı (*denâ*) şeklinde tevil edenlerin kanaatini çok yakışıksız bulur. Buna bağlı olarak da, -en fazla- Hz. Peygamber'in Cebrail'i kendi suretinde, Allah'ı ise kalben görebilmesinin imkânı üzerinde durur.[3]

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 Mâtürîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'an*, İlmî Kontrol, Bekir Topaloğlu, tah. Ahmet Vanlıoğlu, Muhammet Boynukalın, Ertuğrul Boynukalın, Hatice Boynukalın, Hâlil İbrahim Kaçar, Murat Sülün, Ali Haydar Ulusoy, Mustafa Yavuz, Murtaza Bedir, Muhammet Masum Vanlıoğlu, Abdullah Başak, Mizan Yayınevi, (1-17 cilt), İstanbul 2005-2008, 12/216. Mâtürîdî'nin tefsirine bundan sonra yapacağımız atıflarda bu eserin sadece cilt ve sayfa numarasını zikredeceğiz.

2 Bkz. *Te'vîlât*, 14/191-199.

3 *Te'vîlât*, 7/196.

Havarilerin vahiy almasına gelince,[4] Mâtürîdî, bu konuda temel iki ihtimali gündeme getirir: 1. Hz. İsa'ya vahyedilmesi öncelikle ona en yakın insanlara vahyin ulaşması anlamına geliyordu. Bunun için âyette "Havarilere vahyettiğimde…" ifadesi kullanıldı. 2. Bal arısına ya da Hz. Musa'nın annesine vahyedilmesi[5] de göstermektedir ki vahiy sadece peygamberlere gönderilen 'risalet vahyi'nden ibaret değildir. Bu çeşit vahiyden başka Allah'ın kalbe ilkâ ettiği doğruyu tespit etme kabiliyeti anlamına gelen 'ilham vahyi' vardır. Havarilere gelen vahiy işte bu çeşit bir vahiy olabilir.[6]

Batıniler vahiyde insani bir unsur vehmettikleri için yanılmışlardır. Mâtürîdî vahyin keyfiyetini istismara kapı aralayacak yönde muğlaklaştıran Batıni tasavvurları da şöyle eleştirmiştir:

"Batıniler şöyle dediler: Allah vahyi, elçisine, herhangi bir dille bağlantısız bir şekilde 'hayal' gibi indirdi. Sonra elçisi onu Arapça ifade etti, yani açıkladı. Ancak durum böyle değildir. Çünkü Allah bir âyette şöyle buyurmaktadır: 'Biz onu Arapça bir Kur'an indirdik'[7]…" Mâtürîdî bundan sonra başka bir âyete atıfta bulunarak[8] kanaatini desteklemektedir.[9]

Mâtürîdî yine vahyin bir kısmının Hz. Peygamber'e unutturulduğu yolundaki yorumu benimsemeyerek bu yorumun kaynaklık değeri bakımından zayıf (*ahad*) haberlere dayandığını ifade eder. Ayrıca bu yorumun dinin temelini teşkil eden vahyin ciddiyetine zarar vereceğini düşünmektedir.[10] Kısacası Mâtürîdî vahiy olgusunu olabildiğince anlaşılır ve sağlam bir temele dayandırmak istemektedir.

Kur'an âyetlerinde vahiyle ilgili polemik dikkat çeker. Âyetler iki tür itirazı sık sık gündeme getirirler: İlki, müşriklerin, elçinin sıradan, kendileri gibi bir beşer oluşunu kabullenemeyişleri. Oysa Maturidî'ye göre, bu durum insanlık

4 5/Maide: 111.
5 16/Nahl: 68; 28/Kasas: 7.
6 *Te'vîlât*, 4/371-372.
7 75/Kıyâme: 16-17.
8 16/Nahl: 103.
9 *Te'vîlât*, 10/337. Ayrıca bkz. 1/97-98.
10 *Te'vîlât*, 17/169-171.

alemi için bir lütuftur. Çünkü insan kendi cinsinden sudur eden olağanüstülüğü idrak edebilir. Onun aracılığı ile gelen farklılığı bütün çıplaklığıyla kavrayabilir. Nitekim, Kur'an müşriklere tehaddide bulunarak/meydan okuyarak, kendisine benzer bir hitaptan yoksun bulunmalarını, kendisinin mucize oluşuna delil getirmiştir.[11] İkincisi, İsrailoğullarının, vahyi sahiplenerek Hz. Peygamber'in vahiy aldığı gerçeğini hazmedemeyişleri. Hz. İshak'tan beri en azından Kur'an'da ismi geçen peygamberlerin hep bu sülaleden gelmesi, onlara sürekli hatırlarında tutmaları gereken en önemli unsuru; Allah'ın peygamberi belirlemedeki mutlak iradesini unutturmuştur. Mâtürîdî bu konuda gözden kaçan bir inceliğe temas ederek ümmiliği tescilli, hiçbir eğitimden geçmemiş bir insanın elinde tuttuğu kitaptaki içeriğin, daha önceki ilahî kitaplarla uyum hâlini gündeme getirir. Üstelik bu kitaplar Hz. Peygamber'in dili olan Arapça ile de yazılmamışlardır. Böylece Hz. Peygamber'in bu kitaplardan yararlanma ihtimali aklen imkânsız görünmektedir.[12]

Nesh Anlayışı

"Nâsih" Kur'an'da yer alan fıkhi hükmü ortadan kaldırarak yeni bir hüküm getiren âyettir. "Mensûh" ise hukuki hükmü böylece geçerliliğini yitirmiş âyete denir. Kur'an'da zikri geçen "nesh" kelimesi bütün bu işlemlerinin ıstılah hâline gelen ismidir. Bu kelimenin bu anlamda yer aldığı belli başlı âyetler şunlardır:

"Biz, daha hayırlısını veya benzerini getirmedikçe, herhangi bir âyetin hükmünü neshetmez veya ertelemeyiz. Allah'ın her şeye kadir olduğunu bilmez misin?"[13]

"Biz bir âyetin yerine onun hükmünü neshedecek başka bir âyet getirdiğimiz zaman -ki Allah göndereceği âyetleri pek iyi bilmektedir- onlar:

11 *Te'vîlât*, 7/8-9.
12 *Te'vîlât*, 7/9. Ayrıca bkz. *Te'vîlât*, 8/195, *Te'vîlât*, 10/221-222.
13 2/Bakara: 106.

"Sen iftiracının tekisin!" dediler. Hayır, hiç de öyle değil! Onların çoğu işin gerçeğini bilmiyorlar."[14]

"Senden önce hiç bir resul veya nebi göndermedik ki halkının hidayetini umarak gayret gösterdiğinde, şeytan onun temennisi hakkında bir vesvese vermek, ümidini kırmak istemesin. Ama Allah, şeytanın attığı o vesveseyi giderir, sonra da âyetlerini sapasağlam, muhkem kılar. Zira Allah alîmdir, hakîmdir."[15]

Tefsir usulünde nesh konusu öncelikli olarak yer alır. Tabii ki farklı zamanlarda vahyedilen âyetlerin birbirleriyle neshe dair bir ilişkisi olabilir. Buna özel bir vurgu yapan Mâtürîdî, Kur'an'ın -müşriklerin ısrarlı taleplerine uygun olarak- bir kerede vahyedilmesinin âyetlerin nüzullerindeki zamansal farklılaşmayı da ortadan kaldıracağını belirtmektedir.[16] Bu durumda da Kur'an'ın daha iyi anlaşılmasını ve hayatla irtibatını doğrudan gösteren "nâsih" ve "mensûh" kavramları hiç doğmayacaktı.[17] Mâtürîdî, neshin hikmeti hakkında şu açıklamaları yapmaktadır:

"Neshin hikmeti nedir? denilirse şöyle cevap verilebilir: Nesh Allah'ın insanları imtihan edeceği zorlu bir araçtır. Allah insanları istediği gibi, dilediği vakit imtihana tabi tutar. O, kullarına bir şey emreder, daha sonra bunu yasaklar; başka bir şey emreder. Bunda 'hikmet' dışı bir durum yoktur. Ya da (nesh) Allah'ın daha sonra edindiği bir bilgi sebebiyle gerçekleşmiş değildir. Aksine O, sürekli 'olan'ı ve 'olacak olanı' Bilen'dir, hak ve adaletle hüküm veren Hakîm'dir. Bu konuda çok söz söylemekten Allah'a sığınırım."[18]

Ayrıca Mâtürîdî, şu ifadelerinde olduğu gibi, nesh olgusunu akli bir zemine taşımayı da ihmal etmez:

"...İşin gerçeği aklen nesh edilme imkânı olmayan hiç bir hususta nesh vuku bulmaz. (Bunun tersine) aklın, neshi mümkün gördüğü her konuda neshin gerçekleşmesi caizdir."[19]

14 16/Nahl: 101.
15 22/Hac: 52.
16 Mesela Mâtürîdî, bir nesh iddiasını, ilgili âyetlerin nüzul zamanlarının neshi mümkün kılamayacağını gerekçe göstererek reddetmektedir. Bkz. 6/368.
17 *Te'vîlât*, 16/329.
18 *Te'vîlât*, 1/202.
19 *Te'vîlât*, 6/465.

Nesh konusunda hemen akla gelen iki çarpıcı örnek içkinin haram kılınması ve kıblenin Mescid-i Aksa'dan Kâbe'ye çevrilmesidir. Bilindiği gibi, içki üç aşamalı bir süreçle haram kılınmış; önce içkinin sıradan bir içecek olmadığı ifade edilmiş, içilmesinin sakıncası gündeme getirilmekle birlikte faydasına da atıfta bulunulmuştur.[20] Daha sonra ibadet eden kimsenin içkili olamayacağı belirtilmiştir.[21] Bu aşamalarla müminlere içkiden uzaklaşma yolunda belli bir alışkanlık kazandırıldıktan sonra bu konuda son gelen âyetle içki mutlak anlamda yasaklanmıştır.[22] Haram kılınan içkinin tanımı konusunda Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'un Mâtürîdî tarafından benimsenen kanaatleri dikkat çekmektedir. Bu görüşe göre hurma ve üzümden elde edilen içki, mutlak anlamda yasaklanmıştır. Bu iki meyve dışındaki yiyeceklerden elde edilen içki türlerinin ise sarhoş edecek miktarını içmek haram kılınmıştır. Dolayısıyla hurma ve üzümden elde edilmeyen içki çeşitlerinden sarhoş olmayacak kadar içmek mekruhtur.[23] Bu görüş sahipleri Mâide suresinin 90. ve 91. âyetlerinde geçen *hamr* kelimesinin hurma ve üzümden elde edilen içki çeşitlerini "doğrudan" ifade ettiğini; diğer içki türlerinin ise insan bünyesinde icra edecekleri etkileri dikkate alınarak değerlendirilmeleri gerektiğini söylerler. Nitekim onlar, içecek elde edilirken uygulanan işlemleri de hep bu noktayı göz önünde bulundurarak incelemişlerdir.[24] Tabii ki Mâtürîdî'nin de kabul ettiği bu Hanefi görüşü yanlış bir temele dayanmaktadır. İslam kültür tarihindeki makbul yaklaşımın da ortaya koyduğu gibi hammaddesi ne olursa olsun sarhoş edici her içeceğin azı ya da çoğu Mâide suresinin 90. ve 91. âyetlerince yasaklanmıştır.

Nesh hakkındaki diğer örneğimizin konusu kıblenin Mescid-i Haram'a çevrilmesidir. Müslümanlar önceleri Mescid-i Aksa'ya doğru namaz kılmaktaydılar. Bunu da yeryüzünün tamamının Allah'a ait olduğunu, nereye dönülürse orada Al-

20 2/Bakara: 219.
21 4/Nisa: 43.
22 5/Maide: 90. ve 91.
23 *Te'vîlât*, IV. 328-329, 331.
24 *Te'vîlât*, 4/330-331.

lah'ın bulunduğunu söyleyen âyete[25] dayanarak yapmaktaydılar. Daha sonra, en başta yeryüzündeki Allah'a ibadet edilen ilk mabet olması ve diğer pek çok hususiyeti dolayısıyla Kâbe Müslümanların kıblesi olarak ilan edildi.[26]

Mâtürîdî, tartışmalı olan "Kur'an'ın sünnet ile nesh edilmesi"ni kabul eder. Nisa suresinin 16. âyetinde yer alan "Sizden bir çift fuhuş yaparsa onlara eziyet edin. Eğer tövbe edip hâllerini ıslah ederlerse onları cezalandırmaktan vazgeçin. Çünkü Allah, tövbeleri kabul edendir ve çok merhametlidir" âyetinin *Sahih-i Müslim*'deki şu hadis ile nesh edildiğini düşünmektedir:

"…bekâr olan (zânî) celd edilir (dövülür) ve sürgüne gönderilir, evli olan (zânî) celd ve recm edilir (taşla vurularak öldürülür)"[27] *Öyle ki bu konudaki kanaatini hiçbir şüpheye mahâl bırakmayacak bir şekilde ortaya koyar. Ona göre, Nisa suresi 16. âyetin hükmü "…ister tilavet olunan vahiy; Kur'an ile, isterse tilavet edilmeyen Kur'an dışı (sünnet) vahiy ile nesh edilsin fark etmez".*[28]

Mâtürîdî'nin üzerinde durduğu "içtihad ile neshin cevazı", Müslümanların sorun çözmekte hareket kabiliyetlerini artıracak bir ilke olarak görülebilir. Tevbe suresinin 60. âyetinde sayılan zekat verilebilecek kimseler (zekat masarifi) arasında bulunan kalpleri İslama ısındıralacak kimseler (*müellefe-i kulûb*) hakkındaki Hz. Ebubekir (13/634) ve Hz. Ömer'in (23/644) uygulaması dikkat çekicidir. Hz. Ömer'in yönlendirmesiyle devlet başkanı olan Hz. Ebubekir bu sınıfa girecek insanların artık zekat alamayacakları yönünde karar vermiştir. Bunun gerekçesi, âyetin nazil olduğu dönemdeki sosyal ortamın değişmesiydi. Zira bu âyet vahyedildiğinde İslam, toplumda saygı gören, toplumu etkileyen mensuplarının sayısını artırma peşindeydi. Bunu gerçekleştirmek için ekonomik imkânların kullanılması uygun görülmüştü. Ancak Hz. Ebûbekir döneminde bu ihtiyaç ortadan kalkınca âyette zekat verilebi-

25 2/Bakara: 115.
26 2/Bakara: 144.
27 "Hudûd," 12-14.
28 *Te'vîlât*, 3/77.

lecekler arasında yer almasına rağmen müellefe-i kulûba zekat verilemeyeceği karara bağlanmış oldu. Mâtürîdî bu uygulamadan, "içtihad ile neshin cevazı" ilkesine ulaşmıştır. Üstelik bunu söz konusu iki büyük sahabîye tahsis etmeksizin, genel bir ilke olarak takdim etmiştir.[29]

Muhkem ve Müteşabih Anlayışı

Âl-i İmrân suresinin 7. âyetinde 'muhkem' ve 'müteşabih' kelimeleri yer almaktadır. Âyetin metni Türkçeye şu şekilde tercüme edilebilir:

"Bu muazzam kitabı sana indiren O'dur. Onun âyetlerinin bir kısmı muhkem olup bunlar Kitabın esasıdır. Âyetlerin bir kısmı ise müteşabihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar sırf fitne çıkarmak, insanları saptırmak ve kendi arzularına göre yorumlamak için müteşabih kısmına tutunup onlarla uğraşır dururlar. Hâlbuki onların hakikatini, gerçek yorumunu Allah'tan başkası bilemez. İlimde ileri gidenler: "Biz ona olduğu gibi inandık. Hepsi de Rabbimizin katından gelmiştir" derler. Bunları ancak tam akıl sahipleri düşünüp anlar."

Kur'an'ın en önemli iddiası tam anlaşılabilirlik iken 'müteşabih' âyetlerin Kur'an'da yer alması bir çelişki değil midir? Kur'an'ın ilk muhatapları için bile tam anlaşılamayan âyetlerin bulunması nasıl izah edilebilir?

Kur'an insana hitap ettiğine göre insan tarafından anlaşılmalıdır. Yine, her metni ya da hitabı en iyi doğrudan muhatapları tam olarak anladığına ve Kur'an'da bu yargının istisnası olmadığına göre onu Hz. Peygamber ve Sahabe nesli mümkün olan en doğru şekliyle anlamışlardır. Müteşabih âyetler, Kur'an'ın bir din kitabı olması sebebiyle Kur'an'da yer almaktadır. Çünkü din, özellikle de semavi dinler gayb alanına iman etmeyi zorunlu kılmaktadır. Gayb ise insanın algı alanını aşmaktadır. 'Allah', 'Cennet', 'Cehennem', 'Vahiy'… insani kapasiteyle ihata edilemediği için Allah Kur'an'da bu alana ait olan bilgileri insani seviyeye indirgeyen bir dil kullanmaktadır. İşte bu dilin kullanıldığı âyetler müteşabih âyetlerdir. Yukarıdaki âyette de ifade edildiği gibi, bu durumun farkında olan,

29 *Te'vîlât*, 6/392.

yani bu tür âyetlerin temel gerçekliğini anlayamayacaklarını, sadece hissedebileceklerini müdrik bulunan samimi ilimde ileri gidenler, "*…onların (müteşabih âyetlerin) hakikatini, gerçek yorumunu Allah'tan başkası bilemez… Biz ona olduğu gibi inandık. Hepsi de Rabbimizin katından gelmiştir*" derler. Diğer taraftan, İslama inanmaya ikna olmayanlar, bu alana giren konular üzerinden İslam dinine itiraz etmeye çalışırlar. Âyette zikri geçen "*…Kalplerinde eğrilik olanlar sırf fitne çıkarmak, insanları saptırmak ve kendi arzularına göre yorumlamak için müteşabih kısmına tutunup onlarla uğraşır dururlar…*" ifadesi bu durumu tasvir etmektedir. Mâtürîdî, tercih yapmaksızın naklettiği birçok 'muhkem ve müteşabih' anlayışı arasında yukarıdaki açıklamalarımızı özetlediğini düşündüğümüz yaklaşımı da vermektedir. Onun bu konudaki açıklaması şöyledir:

"Bazı insanlar şöyle düşündüler: 'Muhkem' akılla ifadesi mümkün olandır. 'Müteşabih' akılla idraki mümkün olmayan yalnızca bir nass aracılığıyla bilinebilendir."[30] *Mâtürîdî'nin Âl-i İmrân suresinin 7. âyetinin tefsiri sadedinde söyledikleri konu ile ilgili düşüncelerini açıkça ortaya koymamaktadır. Onun burada büyük oranda nakilci olduğunu söylemek mümkündür. Yine, satır aralarındaki ifadeleri bizim yukarıda vermeye çalıştığımız 'müteşabih' tasavvuru ile birebir örtüşmemektedir. Söz gelimi ona göre, "Muhkemden gelen bilgiye dayanarak müteşabih üzerinde durmak caizdir."*[31]

Mâtürîdî, bu ifadesiyle müteşabih âyetlerin anlaşılabileceğine dair bir imada bulunmaktadır.

Mâtürîdî'nin muhkem ve müteşabihe ilişkin naklettiği başka yorumlar da şu şekildedir:

1. Muhkemat, nasih; müteşabihat mensûh olan âyetlerdir.
2. Muhkem âyetler, Enam suresinin 151-153. âyetleri ile İsra suresinin 23-39 âyetleri, bunun dışındaki âyetler ise müteşabih âyetlerdir.

30 *Te'vîlât*, 12/244.
31 *Te'vîlât*, 2/243.

3. Muhkem âyetler, herkesin baktığında rahatlıkla anladığı âyetlerdir. Müteşabih âyetler ise müphemdir ve anlaşılmaları için özel bir araştırma gerekir.
4. Muhkem âyetler insanoğlunun ihtiyaçlarını giderir. Müteşabih âyetler ise 'Hurûf-ı mukatta' gibi Allah'ın insanoğlunu sınama vesilesi olarak kabul edilmelidir.[32] Bu son durumda insan yalnızca iman etmelidir.
5. Muhkem âyetler müminlerin anlama ve anlamlandırmada ittifak ettikleri âyetlerdir. Müteşabih âyetler ise, dil farkı sebebiyle manasında anlaşamadıkları âyet gruplarını oluşturmaktadır.[33]

Mâtürîdî, Muhammed suresinin 20. ve 21. âyetlerinin tefsirini yaparken naklettiği bir görüş çerçevesinde muhkem âyet ve nesh ilişkisini gündeme getirmektedir:

"İman edenler: 'Keşke savaş hakkında bir sure indirilseydi?' diyorlar. Fakat açık ve kesin bir sure indirilip de içinde savaşma emri zikredilince, kalplerinde hastalık bulunanların, ölüm sekeratına giren kimsenin bakışı gibi boş gözlerle sana baktıklarını görürsün. Korktukları başlarına gelsin! Onlara düşen: İtaat etmek ve tatlı söz söylemektir. İş ciddiye bindiğinde, Allah'a verdikleri sözde dursalardı, kendileri için elbette daha hayırlı olurdu."

Mâtürîdî, 20. âyette geçen "… Fakat açık ve kesin (*muhkeme*) bir sure indirilip de içinde savaşma emri zikredilince…" ifadesindeki *muhkeme* kelimesini *nâsiha* kelimesiyle açıklayan bir yorum üzerinde durmaktadır. Bu yorumu destekleyen bir unsur olarak da İbn Mesud'un (32/652) mushafında geçen *muhdese* (sonraki) kelimesinin âyetteki *muhkeme* kelimesinin yerine yazılmış olmasını göstermektedir. Bütün bunlar, âyette belirtildiği şekliyle 'iman edenlerin' savaşı meşru kılan bir sure murat etmeleri ve nazil olan bu surenin kendinden önceki ilgili âyetleri nesh etmesi esasına dayanmaktadır.

32 Mesela bkz. *Te'vîlât*, 8/7. Mâtürîdî, hurûf-ı mukataa'nın anlamı konusunda kesin bir görüş beyan etmemekle beraber bir ihtimali güçlü görmektedir. Buna göre, Huruf-ı mukataa'yı takip eden Kur'an ifadesi bu harflerin tefsiri olarak düşünülebilir. Sözgelimi Ra'd suresinin başındaki *elif-lâm-mîm-râ*'nın tefsiri, takip eden *tilke âyâtü'l-kitâb*... ibaresidir. Bkz. 7/379.

33 *Te'vîlât*, 2/242-243.

Kur'an'la ilgili bu ana temaların dışında Mâtürîdî'nin Kur'an algısıyla ilgili şu noktaların da altı çizilmelidir:

1. Kur'an ve diğer ilahî kitaplar çelişmezler.

"Kur'an'ı gereği gibi düşünmeyecekler mi? Eğer Kur'an Allah'tan başkasına ait olsaydı, elbette içinde birçok tutarsızlıklar bulurlardı."[34]

Mâtürîdî bu âyet üzerinde dururken, Kur'an'a yüzeysel bir şekilde bakan insanın onda çelişki görebileceğini söylemektedir. Hatta bu konuda örnek bile vermektedir: Tevbe suresinin 44. âyetiyle Nûr suresinin 62. âyetinin ve yine Bakara suresinin 230. âyetinin içindeki ibarelerin çelişki gibi algılanabileceğini bildirmektedir. Ancak âyetlerin iniş sebep ve zamanları dikkate alınırsa onların benzer, ancak farklı durumlara hitap ettiği gözlenir.[35]

Mâtürîdî'ye göre Kur'an'ın çelişmezliği üç şekilde tezahür etmiştir: 1. Gayba ilişkin haber verdiği olaylar aynen gerçekleşmiştir.[36] 2. Kendinden önceki ilahî kitaplarda bildirilen hakikatlerle uyum içindedir. 3. İnsanların Kur'an'a atıfta bulunarak konuşmaları tutarlı olmalarını sağlamaktadır.[37]

Kur'an'ın kendinden önceki kitapları doğrulaması, özellikle hukukta aynı hükümleri ihtiva etmesi değildir. Her ilahî kitabın kendi iç tutarlılığı ve temel inanç konularında diğer ilahî kitaplarla ortak bir dil kullanması önem arz etmektedir. Mâtürîdî, gerek Kur'an'ın, gerekse bütün ilahî kitapların iç tutarlılıklarını ve birbirleriyle uyum hâllerini izah ederken 'nesh'e atıfta bulunmaktadır. Sözü geçen durumlarda 'nesh' merkezi bir konuma sahiptir.[38]

2. Kur'an 'mecazen' Allah kelamıdır.

Mâtürîdî, Kur'an'ın peyderpey indirilmesi hakkında şu âyetleri gündeme getirmektedir:

---

34 4/Nisâ: 82. Mâtürîdî bu âyette geçen 'düşünmeyecekler mi?' sorusunun muhatabının –şaşırtıcı bir şekilde– havas olduğunu, avamın ise havassa itimat edeceğini söylemektedir. Bkz. *Te'vîlât*, 3/352.

35 *Te'vîlât*, 3/350. Ayrıca bkz. *Te'vîlât*, 1/328.

36 Mesela münafıkların sırlarını Kur'an sık sık ifşa etmektedir. Bkz. *Te'vîlât*, 3/354.

37 *Te'vîlât*, 3/350-351.

38 *Te'vîlât*, 12/39.

"Kur'an'ı biz sana parça parça indiriyoruz."[39]

"Onu Rûhu'l-emin, uyaran nebîlerden olman için, senin kalbine açık ve vazıh bir Arapça ile indirmiştir".[40]

"Kur'an, değerli bir Elçinin, Cebrail'in getirip okuduğu sözdür!"[41]

Görüldüğü gibi bu âyetlerde Kur'an'ın zaman zaman Allah'ın zaman zaman da Cebaril'in sözü olduğu ifade edilmektedir. Arapça Allah'ın değil, insanın dili olduğuna göre Kur'an mecazen Allah kelamıdır.[42]

Ayrıca, " Kur'an *zikr* için kolaylaştırılmıştır"[43] âyetini detaylı bir açıklamaya tabi tutan Mâtürîdî, âyetteki *zikr*'in şu muhtemel anlamlara yorumlandığını söylemektedir:

a. Kur'an kolay ezberlenebilmektedir.
b. 'da sık sık Allah'ın insanoğluna verdiği nimetler hatırlatılmaktadır.
c. Kur'an'da Allah'ın insan üzerindeki hakları hatırlatılmaktadır.
d. Kur'an'da geçmiş ümmetlerin başlarından geçen ibretlik olaylar hatırlatılmaktadır.
e. Hz. Peygamber'in şahsına yönelik bir kolaylaştırmanın olacağı ima edilmektedir. Biliyoruz ki Hz. Peygamber kendisine vahiy gelirken vahyi unutacağı korkusuyla bir gerilim yaşıyordu. İşte bu yüzden vahiy tecrübesi Hz. Peygamber'e kolaylaştırılmıştır.

Maturidî bu ihtimaller içinde Kur'an'ın hıfz edilmek için nazil olmadığını belirterek, ilk ihtimale sıcak bakmadığını göstermekten de geri durmamaktadır.[44] Ancak Mâtürîdî, tefsirinin başka bir yerinde Kur'an'ın vahyedilme sebepleri arasında ezberlenmesini ve içeriğini tam anlamıyla aksettirmesi şartıyla 'tertil' ile okunmasını da saymaktadır.[45]

39 76/İnsan: 23.
40 26/Şuarâ: 193-194.
41 81/Tekvîr: 19.
42 *Te'vîlât*, 16/338
43 54/Kamer: 40.
44 *Te'vîlât*, 14/ 236-237.
45 *Te'vîlât*, 16/190-191

3. Kur'an'ın vahyi ve Hz. Peygamber'in gönderilmesi, inançsızlığa temel yapılan bütün mazeretlerin meşruiyetini ortadan kaldırmaktadır

Eğer Kur'an'a muhatap olan ilk müşrikler 'Ey Muhammed! Sen Allah elçisi isen ve bu Kur'an'da Allah katından gelmiş ise bizim inanmayacağımız bilgisi de Allah katında olmalı. O hâlde neden bize inanmayacağımızı bile bile yani boşu boşuna bütün bunları söylüyorsun? Diyelim ki Kur'an hak olarak vahyedildi ve sen Allah'ın elçisisin. Bu durumda da inanmadığımız için tehdit ettiğin akıbetle hemen karşılaşmamız gerekmez mi?'[46] şeklinde düşünüyorlarsa, şunları bilmeliler: Ahiretteki sorgulamanın adil oluşunu sağlama bakımından, elçinin ve mesajın görevlerini icra etmeleri ve inkâr edenlerin her türlü mazeretinin ortadan kaldırılması gerekir. Yine, sizler inanmasanız dahi sizden sonrakilerden muhtemel inanacak olanlara mesajın layıkıyla ulaşması icap eder. Yani doğru yolu gösteren kitabın ve onu getiren elçinin 'tarih'in bir safhasında yer almaları zorunludur. (Bu kadarcık düşünemiyorlar mı?)[47] Mesajın 'sahteliği' iddialarını acil bir azab ile karşılaşmamış olmalarıyla gerekçelendirmelerine gelince, Allah onlara müteaddit defalar uyarıda bulunmayı murat etmiştir. Diğer taraftan *"inanmadığımız için tehdit ettiğin akibetle hemen karşılaşmamız gerekmez mi?"* şeklinde bir talepte bulunmalarının mantıksızlığı ortadadır. Çünkü bu gerekçe ile aslında kıyametin kopmasını, imtihan dünyasının sona ermesini talep etmiş oluyorlar. Çünkü İslam son dindir ve kıyametin ne zaman kopacağını yalnızca Allah bilmektedir.

Te'vîlât'ta Mutezile Eleştirisi

Tefsirinin hâlihazırdaki matbu nüshasının her bir cildinin sonunda yer alan fihriste bakmak bile, Mâtürîdî'nin Kur'an yorumu vesilesiyle Mutezile'yi yıpratmaya ne kadar önem verdiğini göstermektedir. Mâtürîdî'nin tefsirinde Mutezile'ye yaptığı atıflar ve eleştiriler ne nitelik ne de nicelik olarak diğer

46 *Te'vîlât*, 13/222.
47 *Te'vîlât*, 13/223.

mezheplere karşı yaptığı tenkitlerle karşılaştırılabilir. Nitekim daha tefsirinin hemen başında Fatiha suresinin dört ayrı yerinde mutezileyi eleştirecek fırsatı bulabilmiştir. Bakara suresinin 24. âyetinde konu edilen *tehaddî meselesini* - ki Kur'an'ın bir benzerini yazmanın beşerin gücünü aşması anlamına gelmektedir - anlatırken âyetin sonundaki *u'iddet li'l-kâfirin* (cehennem kâfirler için hazırlanmıştır) ibaresini 'büyük günah işleyenlerin cehennemde kalacaklarını' ifade eden Mutezili inancını reddetmek için kullanmaktadır. Buna göre âyette belirtildiği üzere cehennem yalnızca kâfirler için hazırlanmıştır; Mutezile'nin iddia ettiği gibi *mürtekib-i kebîre* (büyük günah işleyen) için değil.[48] Daha iyi anlaşılmak için Mâtürîdî tefsirinden bu kısmın çevirisini vermek istiyoruz:

"Kâfirler için hazırlanmıştır. Âyette Cehennemin kâfirler dışındaki bir kesim için hazırlanmadığına dair delalet vardır. Bu, Mutezile'yi yanlışlamaktadır. Çünkü onlar büyük günah işleyen kimseleri kâfir saymaksızın ebedî cehennemlik olarak kabul ederler. Onlara göre Cehennem aynı zamanda kâfirler için de hazırlanmıştır. Müslüman işlediği bir günah, bulaştığı bir çirkinlik sebebiyle azap görür. Çünkü Allah dilediğini istediği biçimde cezalandırır. Yarattıklarının bu konuda ona söz söyleme hakkı yoktur. Verdiği karara kimseyi ortak etmez."

Mâtürîdî'nin zihninde mutezile ile mücadele etme ve bu mezhebi yıpratma o kadar öncelikli bir konudur ki daha da ileri giderek *mürtekib-i kebire* hakkındaki Sünnî-mutezilî tartışmasının ayrıntılarına girmekte bir sakınca görmez:

"Eğer Mutezile, 'müşriklerin çocukları cennete girecekler, (hâlbuki) cennet bu çocuklar için hazırlanmadı, (yani âyette cehennemin kâfirler için hazırlandığının belirtilmesi mürtekib-i kebire için hazırlanmadığını göstermez), başkalarının da cehenneme (hem de) ebedî olarak girmesi caizdir, cehennem de böyledir, cehennem kâfirler için hazırlansa da başkalarının orada azap çekmesi ve ebedîyen kalması caizdir, … baştan beri kâfir olanla, iman ettikten sonra küfre giren cehennemde ebedî kalmak konusunda eşittir; aynı şekilde büyük günah işleyenle kâfir de cehennemde

48 *Te'vîlât*, 1/60-61.

ebedî kalmak konusunda eşittir' derse, onlara şu cevap verilir: Her kâfir yaratılış icabı tevhide eğilimlidir. Ancak buna itibar etmezse iman ettikten sonra inkâr eden kimseye benzer, (aslında o) iman ettikten sonra küfre girmiş değildir. Mutezile'nin (kâfirlerin) çocukları ile ilgili kanaatine gelince, Allah'ın bir mükâfatı olarak, onlar ebedî cennette kalacaklardır. Allah karşılıksız dilediğine lutfeder. Aklen de bu caizdir. Karşılıksız ihsanda bulunulabilir. Ancak işlenilmeyen bir suç yüzünden azap etmek makul değildir. (Yani büyük günah işleyenler küfre girmedikleri için ebedî cehennemde kalmayacaklardır.)[49]

Görüldüğü gibi Mâtürîdî Bakara suresinin 24. âyetinde, ne âyetin bağlamı, ne nüzûl sebebi ne de okunduğunda çağrıştırdıklarıyla alakası olan tartışmalara girmiştir. Öyle anlaşılıyor ki Mâtürîdî, mutezileyi yakın tehdit olarak algılamış ve önemsemiştir. Mâtürîdî âyetleri kelami tartışmalara konu etmek için bu şekilde birçok zorlama yoruma uğratabilmektedir.

Genel Değerlendirme ve Sonuç

Mâtürîdî'nin, tefsirinde en fazla dikkat ettiği hususlardan birisi ifadelerindeki açıklıktır. Yanlış anlaşılmaya ya da yeterince anlaşılmamaya sebep olabilecek sorunları bertaraf edici bir anlatım tarzını tercih etmektedir. Bunun yanında belki de kelam ilmindeki derinliğinin bir yansıması olarak bir meseleyi ele alırken akla gelebilecek ihtimalleri "…eğer şöyle denilirse …şöyle söylenebilir" biçimindeki farazi cümlelerle işlemeye çalışır. Bu şekilde, okurun konuya bütün ayrıntısıyla ve makul bir zeminde vakıf olmasını amaçlamaktadır. Ayrıca bu, onun kendi tefsir faaliyetine ilişkin duyduğu özgüvenin bir göstergesidir. Kendi tercihini açıkça ifade ettiği durumlarda, onu bütün yorum ihtimallerinin arasından akli çıkarımlarla tartışarak öne çıkarması başka nasıl yorumlanabilir ki? Nitekim Mâtürîdî, Kâf suresinin 37. âyetinde geçen "… *kalbi olan için Kur'an bir öğüttür*" âyetindeki '*kalbi olan*' vasfına 'aklı ve anlayışı olan' açıklamasını getirerek Kur'an'ı anlama konusunda aklı ne kadar önceledi̇ğini göstermektedir.[50] Yine Mâtürîdî, Allah'ın

49 *Agy.*
50 *Te'vîlât*, 14/118.

Kur'an'da verdiği örneklerin, düşünüldüğünde idrak edilebileceğini söylemektedir.[51] Ancak bütün bunlar, onun Kur'an yorumunda, her âyet hakkındaki kişisel kanaatini rahatlıkla görebildiğimiz anlamına gelmemektedir. Belki de tefsir ve tevil anlayışının bir gereği olarak birçok âyetin yorumunda kendinden önce söylenenleri nakletmekle yetinirken bazılarında da muhtemel manalar üzerinde durmaktadır. Mâtürîdî her ne kadar 'tefsir' ve 'tevîl' kelimeleri arasında keskin bir ayrım yaparak tefsirine başlıyorsa da eserinde bu iki kelimeyi eş anlamlı olarak kullanabildiğine şahit oluyoruz.[52]

Mâtürîdî, tefsirinin önemli bir kısmında tefsir kültürümüze uygun bir şekilde biçimde âyet ibarelerini farklı cümleler kurarak tekrar etmektedir. Yine o, âyetlerde yer alan kelimelerin müradiflerini vererek tefsirini zenginleştirmektedir.[53] Aslında bunda şaşılacak bir durum yoktur. Çünkü burada insanoğlunun, yaklaşık 1400 sene önce metinleşen ilahî bir hitapla tanışıklığından bahsediyoruz. Kur'an metni değişmediğine ve insanoğlunun 'dil'e dair tecrübesi ortada olduğuna göre doğası gereği tefsir tarihi tekrarlar tarihi olmak zorundadır. Bu doğal olgudan rahatsızlık duyarak Kur'an metninden Arapça'ya, nüzul sürecine/ortamına ve Kur'an'ın ilk muhataplarına yabancı gelebilecek anlamlar çıkarmak hayırlı sonuçlar doğurmamıştır.[54] Nitekim günümüz insanının Kur'an konusundaki kafa karışıklığının arkasında Kur'an âyetlerine hiç kimsenin aklına gelmeyen anlamlar verme çabasının önemli bir katkı sunduğu inkâr edilemez.

Mâtürîdî, Kur'an'da açıklığa kavuşturulmayan ayrıntılar üzerinde durmanın anlamsızlığını açıkça dile getirmektedir. Mesela A'râf suresinin 163. âyetinde zikri geçen *karye* (köy) hakkında "Bu köyü bilmeye gerek yok. Çünkü bilmenin bir faydası yok. Eğer bilmemizin bir faydası olsaydı Allah bildirir-

51 *Te'vîlât*, 11/218.
52 Mesela bkz. *Te'vîlât*, 5/365, 371.
53 Mesela bkz. *Te'vîlât*, 9/8-10.
54 Sırası gelmişken ifade etmek gerekir ki Mâtürîdî, Kur'an'da Arapça dışındaki dillerden kelimeler bulunduğunu da kabul etmektedir. Mesela bkz. *Te'vîlât*, 10/218. Tabii ki bu kelimeler '*muarrab*' (Arapçalaşmış) idiler ve Vahiy sürecinin şahitleri olan Sahabe tarafından bilinmekteydiler.

di" diyerek[55] tefsir ve te'vil anlayışına dair önemli bir açıklama getirmektedir.

Mâtürîdî tefsirini sadece Kur'an âyetlerinin muhtemel anlamlarını öne çıkarmak ve bunlar içinden tercihler yapmak amacıyla yazmamıştır. Sünni bakış açısıyla sorunlu gördüğü mezhebi kanaatleri bertaraf etmek amacı da gütmüştür. Bunlar içinden özellikle Mutezile'yi hedef aldığı gözden kaçmamaktadır. Acaba sapkın gördüğü Şia, Batınilik ve Haricilik gibi diğer mezhepleri o kadar da ciddiye almazken Mutezileyi eleştirmek için neden özel bir çaba harcamaktadır? Çünkü Mutezile yakın tehdittir. Mâtürîdî cephesinden bakılınca Mutezile'nin, Sünni dünyanın müntesiplerini ikna etme tehlikesi her zaman vardı. Diğer mezhebi temayülleri benimsemek, genellikle, o mezheplerin baskın olduğu kültür havzalarında yaşamayı gerektirirken Mutezile, ortaya attığı fikirlerle ve kelami tartışmalarla daima tehdit unsuruydu.

55 *Te'vîlât*, 10/20.

Mâtürîdî'nin Akıl ve Vahiy Algısı

HÜLYA ALPER*

Akıl Teorisi

Akıl: Lutfun Özü

Allah, insanoğluna verdiği nimetleri kendisine şükretmeleri için hatırlatmakta, ama nimetlerin özü, başka bir ifadeyle temeli olanları (*ümmühâtü'n-ni'ami* أمّهات النّعم) özellikle zikretmektedir. Bunlar; işitme ve görme duyuları ile gönüldür (*fuâd* - فؤاد). Faydalı ve zararlı, temiz ve pis, yumuşak ve sert, kolay ve zor, acı ve tatlı olan her şeyin bilgisine ulaşma aracı olduğu için, *fuâd* özellikle zikredilir. Ayrıca insanoğlunun faydalı, temiz, yumuşak ve kolay olan şeyleri sevme, zararlı ve eziyet verenlerden de kaçma tabiatı vardır. Faydalı ile zararlıyı, temiz ile pisi ve diğer konuları ayırt edip tanıyabilecekleri şey (*fuâd*), Allah'a şükretmeleri için özellikle insana verilmiştir.[1] Bunu en güzel özetleyen âyet şudur:

"Sizin için kulakları, gözleri ve gönülleri O'dur yaratan. Ne kadar da az şükrediyorsunuz!"[2]

Her ne kadar âyette Türkçeye gönül olarak çevrilen fuâd ifadesi geçmekte ise de Mâtürîdî'nin kelime hakkındaki diğer yorumları da dikkate alındığında, aşağıdaki başlık altında açıklanacağı üzere, onun *fuâd*a aklın fonksiyonlarını yükleyerek akıl anlamını verdiği görülür. Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an* (İlmî Kontrol Bekir Topaloğlu), I-XVII, İstanbul: Mizan Yayınevi 2005-2010, 10/52-53.

2 23/Müminûn: 78.

akıl insana verilen büyük bir ilahî lutuf olup aynı zamanda insanda bulunan "*en aziz şey*dir."[3]

Aklın Farklı İsimleri: Fuâd ve Kalp

"Allah hiçbir şey bilmezken sizi annelerinizin karnından çıkardı, size işitme (duyusu), gözler ve gönüller (el-ef'ide) verdi."[4]

Mâtürîdî bu âyeti tefsir ederken önce *fuâd*ı, kişinin lehine ve aleyhine olan hususları anlayıp akletmesi olarak açıklamakta; daha sonra onun işitme ve görme ile birlikte bilgi edinme yolu olduğunu belirtmektedir.[5] *Fuâd*ın zikredildiği Secde suresinin 9. âyetinin tefsirinde ise onun insanı bilgiye götüren kalp olduğu, onunla anlayıp hıfz edildiği, yine onunla iyi olan veya sakınılması gereken hususların birbirinden ayırt edildiği açıklamasını yapmaktadır.[6] Buna göre Mâtürîdî'nin düşünce sistemi içinde fuâdın kalp olarak anlaşıldığı açığa çıkmaktadır.

Mâtürîdî kalp kelimesini akıl veya anlayış şeklinde de anlamlandırmaktadır.[7] Bütün bu veriler birlikte düşünüldüğünde Mâtürîdî'nin te'vilini üstlendiği kutsal kitabı izleyerek[8] *kalp* ve *fuâd* kelimelerine akletme fonksiyonu verdiği söylenebilir. Onun, "*kalplerin perdeli oluşu*"nu[9] "tefekkür ve tedebbürü terk etmek" şeklinde açıklaması[10] da böyle bir çıkarımı doğrulamaktadır.

Dahası Mâtürîdî, iman etmekle sorumlu kılınmanın akla bağlı bulunduğunu ve imanı oluşturan şeyin hakikatinin bilinmesinin de tefekkür ve nazar yoluyla gerçekleştiğini ifade etmekte, bunun ise kalplerin işi (*amelü'l-kulûb* - عمل القلوب) olduğunu bildirmektedir.[11] Zaten Arap dilinde kalbin akıl

3 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2/23.
4 16/Nahl: 78.
5 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 8/161,162.
6 Mâtürîdî, *a.g.e.*, 11/273.
7 Mâtürîdî, *a.g.e.*, 9/391.
8 Kur'an-ı Kerim'de akletme ve fıkhetme fiillerinin kalbe nispet edilerek zikredilişi için Bkz. 7/A'râf: 179; 22/Hacc: 46.
9 2/Bakara: 88.
10 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1/174.
11 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara: TDV Yayınları 2003, s. 608; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* (çev. Bekir Topaloğlu), Ankara: TDV Yayınları 2002, s. 493 (müteakip dipnotlarda tercümedeki sayfa numaraları parantez içinde verilecektir).

anlamına geldiği, dil bilginleri tarafından kabul edilen bir husustur.[12]

Aklın Anlamı ve Varoluşu: Düşünmek

"Eğer düşünüyorsanız (aklediyorsanız), şüphesiz ki size âyetlerimizi açıkladık."[13]

İlahî beyanın "*eğer düşünüyorsanız*" ibaresi, "*eğer akıllarınızdan faydalanıyorsanız*" anlamına gelir. Zira Allahuteala başka âyetlerde onları (kâfirleri) akıllarını kullanmayanlar (akletmeyenler, düşünmeyenler) olarak nitelemektedir. Şüphesiz onların akılları vardır fakat akıllarından faydalanmamışlardır. Faydalanmadıkları için de onlarda aklın varlığı yok sayılmıştır.[14]

Bu yaklaşımını destekleyecek bir şekilde Mâtürîdî "*Bunu ancak ulû'l-elbâb düşünüp anlar*"[15] âyetinde geçen *ulû'l-elbâb* ifadesini de akıl ve anlayış sahibi olanlar (*zü'l-fehm ve'l-akl*) şeklinde te'vil etmektedir.[16] Yani o, bir anlamda sadece düşünenleri akıl ve anlayış sahibi olarak görmektedir.

O hâlde Mâtürîdî açısından önemli olan, insanın akıl sahibi olmasından ziyade, onu faydalı olana götürecek şekilde kullanmasıdır. Mâtürîdî ancak tefekkür, tedebbür, teemmül, te'akkul eden bir aklın, akıl olması bakımından bir anlam kazanacağını, aksi durumun ise aklın yitimi olduğunu ileri sürmektedir.

Nitekim o, inkâr edenleri sağır, dilsiz ve akletmez olarak niteleyen âyetleri[17] bu açıdan yorumlamaktadır. Ona göre bu âyetler iki şekilde açıklanabilir. Birincisi, "*akletmezler*", "akıllarından faydalanmazlar" anlamındadır.[18] İşitme ve görme onları faydalı olana iletmediği, akıllarını da kullanmadıkları için bu şekilde nitelenmişlerdir.[19] İkincisi işitme, görme ve

12 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, I-XV, Beyrut: Dâru Sâdır 2000, "akl" md.
13 3/Âl-i İmrân: 118.
14 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2/399.
15 2/Bakara: 269.
16 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2/190; krş. 2/248; 4/417.
17 Bkz. 2/Bakara: 171; 8/Enfâl: 22.
18 Mâtürîdî Kur'an-ı Kerim'de geçen "akletmezler" gibi ifadeleri genelde akıllarından faydalanmazlar, istifade etmezler şeklinde yorumlamaktadır. Ona göre akıllarından faydalanmadıkları için böyle nitelenmişlerdir. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1/49, 309; 4/261; 6/192; 7/116.
19 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1/208.

akıldan kaynaklanan bilgi, tabii (*garîzî*) ve kazanılmış (*mükteseb*) şeklinde ikiye ayrılır. Onlar sonradan kazanma yoluyla elde edileni (*mükteseb*) terk ettiklerinden dolayı bu şekilde isimlendirilmişlerdir.[20]

Mâtürîdî'ye göre, akla sahip olma açısından insanlar arasında temelde bir farklılık yoktur. Bu noktada bir insanın diğerine üstünlüğü söz konusu değildir. "Dolayısıyla insanın imtihan sebebi olan akıl, insanlarda aynıdır. O hâlde hakkın idrak edilmesi noktasında, mümin ile kâfir eşit durumdadır. Şu kadarı var ki onlardan biri hakkı idrak eder ve ona uyar, diğeri ise idrak eder, ama teslim olmamak için direnir. Hâlbuki bu ikincisi de gerçeği anlama açısından akıl sahibidir, ancak aklın verilerini dikkate almamış ve bu sebeple "inatla direnen" diye nitelendirilmiştir. Zira gerçekten aklı olmayana *mecnun* denir."[21]

Bu açıklamalardan da fark edildiği gibi Mâtürîdî eyleyen, anlayan bir akla değer verdiği için olsa gerek aklın mahiyetini sorgulayan bir araştırma içine girmemektedir. Hatta o her ne kadar "gerçeğin akılla idrak[22] edildiğini"[23] vurgulasa da, âlemin bir cüzü olan aklın,[24] kendi mahiyetinin ne olduğunu bilme gücüne dahi sahip bulunmadığını düşünmektedir. Mâtürîdî'ye göre "akıllar, akılların keyfiyetini ve mahiyetini (*keyfiyyetü'l-ukûl ve mâhiyyetuhâ*) idrak etme noktasında âcizdir ve cahildir. Akıl kendisinin nasıllığını ve mahiyetini bilemez."[25] Ancak sadece düşündüğü, aklettiği, anladığı zaman akıl, akıl olarak var oluşunu gerçekleştirme imkânına kavuşmaktadır.

20 Mâtürîdî, *a.g.e.*, 7/61.
21 Mâtürîdî, *a.g.e.*, 1/234.
22 Mâtürîdî'ye göre *idrak*: "Tanımlananı ihâta etmek" veya "bir şeyin tanımlarına vâkıf olmak anlamına" gelir. Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 126, 127 (103-104); *Te'vîlât*, 6/52, 53.
23 "*Yudraku bihi'l hak*" bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1/234.
24 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 5 (4); *Te'vîlât*, 5/368.
25 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 8/251.

Akıl: Vahyin Muhatabı

"Ey ulû'l-elbâb Allah'tan sakının ki kurtuluşa erebilesiniz."[26]

Mâtürîdî bu âyetin yorumunda vahyin *ulû'l-elbâb*a (akıl ve anlayış sahiplerine) hitap etmesinin yüce Allah'ın ancak akıl sahiplerini muhatap aldığına delil olduğunu, dolayısıyla aklı olmayan için herhangi bir hitabın da bulunmadığını belirtir.[27] Kuşkusuz insanın vahiy karşısındaki sorumluluğunun temelinde akıl sahibi oluşu yatmaktadır. Yani insanın Rabbani hitaba mazhar kılınması, akıl sahibi bir varlık oluşuna dayanır. Bu da başlı başına bir onurdur.

İnsanın akıl yolunu tercih etmeyerek, mutlak aklın kendine gösterdiği hakikat arayışına girmediği durumda ise âyetlerde de açıklandığı üzere insanlığını yitirmekte ve azaba mahkûm olmaktadır:

"Andolsun ki biz pek çok cin ve insanı cehenneme mahkûm etmişizdir. Onların kalpleri vardır, düşünüp anlamazlar; gözleri vardır, görmezler; kulakları vardır, işitmezler. Onlar hayvanlar gibidir. Hatta daha aşağıdırlar. İşte onlar gafillerin ta kendileridir"[28]

Mâtürîdî, "*onların kalpleri vardır, düşünüp anlamazlar"* ifadesini inkâr edenlerin nesnelerin dış gerçekliğine bakıp, varlığın anlamını ve gerçek mahiyetini düşünmemelerine bağlar. Varlığın dış gerçekliğine takıldıkları için, bunları yaratana bir delil olarak görememişlerdir.

Mâtürîdî "o*nlar hayvanlar gibidir"* ifadesini ise şöyle açıklar: Hayvanların kalpleri, gözleri ve kulakları vardır ama onlar sadece çağrıyı duymakta ve nesneleri görmektedir. Ancak bunların manası ve hakikati hakkında düşünemezler. Cehennemlik olan bu inkârcılar da işitip görseler dahi onların anlamlarını, onları idare edip düzenleyip yaratanı düşünmediklerinden hayvanlara benzemiş olurlar. Kendilerine verilen bu yetileri kullanmadıklarında, aslında onlardan faydalanmadıkları için, bu özellikleri bulunmayanlara benzerler. Hâlbuki bunlar, nes-

26 5/Mâide: 100; krş. 65/Talâk: 10.
27 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 15/242; 14/353.
28 7/A'râf: 179.

nelerin hakikatleri ile içerdikleri mâna ve hikmetleri bilmesi ve tanıması için insana verilmiştir.[29]

Mâtürîdî yukarıdaki açıklamalardan sonra İbn Abbas'ın şu açıklamasını da aktarır: "Onlar yeme konusunda hayvanlar gibidirler. Zira onların amacı sadece yemek içmekten ibarettir ki bu durumda varlıkları yemek, içmek ve şehvetlerini gidermekten ibaret olan hayvanlara benzerler. Onlar çağrıyı işitir ama akletmezler. Kâfirler de böyledir."[30]

O hâlde Mâtürîdî'ye göre insanı insan yapan, onu diğer canlılar arasından ayırıp üst bir konuma yerleştiren ve böylece vahye muhatap kılan husus, akıl sahibi oluşudur. Ancak kuşkusuz *bil'l-kuvve* olarak akla sahip olmak, diğer canlılardan üst bir konumda bulunmak için yeterli değildir. Bunun için aklın fiil hâline geçmesi, aktif olması gerekir ki ancak o zaman akıl varlık ve değer kazanmakta ve asaletine kavuşmaktadır.

Akli Bilginin Alanı ve Değeri

"Nefse ve onu düzenleyene sonra da ona hem kötülüğü, hem (ondan) sakınmayı ilham edene andolsun ki…"[31]

Mâtürîdî, bu âyetin, bilginin yaratılışla birlikte zorunlu bir şekilde gerçekleştiğini savunanlar tarafından delil olarak kullanıldığını nakleder. Ancak o âyeti şöyle yorumlar: "Burada kastedilen, akılların yaratılışına genel anlamda iyi ve kötü şeylerin tanıtılmasıdır. Fakat akıllar her bir şeyin tek tek iyiliğini ve kötülüğünü doğrudan bilmez. Bunu ancak ya Peygamber'in dilinden gelen bir haberle veya düşünerek bilir. Görmüyor musun nefsin yaratılışında lezzetli ve faydalı olan şeyleri sevme, kötülüklerden ve acılardan nefret etme tabiatı vardır. Fakat nefis her faydalıyı tek tek ve her zararlı şeyin kendisini de bizzat tanımaz. Ancak bunu tadarak tanır. Aynı şekilde göz renkleri idrak eder; fakat onun iyi ve kötülüğünü anlamaz. Bunların arasını ayıran akıldır. Akıl, her kötünün kötülüğünü ve her iyinin iyiliğini genel anlamda ayırabilecek tabiatta yaratılmıştır. Fakat onların her birini tek tek ayıramaz. O zaman

29 Bkz. 2/Bakara: 171; 8/Enfâl: 22. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 6/119.
30 Mâtürîdî, *a.g.e.*, 6/120.
31 91/Şems: 7-8.

"*hem kötülüğü, hem (ondan) sakınmayı ilham edene*" âyeti nefislerde iyiyle kötüyü, temizle pisi yine fücurun kötülüğünü ve takvanın iyiliğini ayıracak şeyi yarattı demektir. Böylece imtihan ve külfet icap eder. Sonra da bunların bilgisine ya peygamberle ya da düşünerek ulaşır.[32]

Mâtürîdî'nin yukarıdaki ifadelerinden anlaşılacağı üzere aslında akıl, duyu kaynaklı bilgilerin kontrolünü üstlenmektedir. Algılanan nesne ve olaylara değer hükümlerinin verilmesinde akıl otoritedir. Zira insan gözüyle bir şeyi görür, kulağıyla bir sesi işitir, daha önceki görme ve işitmelerini hatırlayarak akıl, gördüğü veya işittiğini tanır. Peki ama tanınan varlıkların iyilik veya kötülüğüne (*hüsun* ya da *kubuh*) kim karar verir? Göz ve kulak mı? Şüphesiz göz, renkleri görür. Bir rengin kırmızı, mavi veya siyah oluşunu tanır. Fakat rengin güzelliğini veya çirkinliğini bilemez. İşte bu noktada hüküm veren akıldır. Çünkü aklın tabiatına çirkin ve kötüyü, çirkin ve kötü; güzel ve iyiyi de, güzel ve iyi görme kapasitesi genel olarak yerleştirilmiştir. Yani aklın yapısında tümeller düzeyinde güzel/iyi ve çirkin/kötü kavramları bulunmaktadır. Ancak elbette akılda bu tümellerin bulunması, önüne çıkan herhangi bir nesne ve olayın güzel/iyi veya çirkin/kötü olduğu hükmüne varması için yeterli değildir. Burada ya bir elçinin haberiyle bu konuda bir sonuca varır ya da düşünme yolunu kullanır. O hâlde Mâtürîdî'ye göre, dış dünyadaki eşya ve olayların değeri üzerinde bedîhî olarak değil ama tefekkür yolunu kullanarak insanın hakikate erişme imkânı mevcuttur.

Üstelik Mâtürîdî, akılla birlikte işitme ve görmeyi de zikrederek bunlarla duyulur nesnelerin hakikatinin (*hakâikü'l-eşyâi'l-mahsûsa*), hikmetli manaların (*el-me'âni'l-hikemiyye*) idrak edileceğini belirtmektedir.[33] Öyle görünüyor ki Mâtürîdî işitme ve görmeyi duyuları temsilen kullanmakta ve böylece duyulardan elde edilen bilgiyle, fizik âlemin tanınabileceğini belirtmiş olmaktadır. Onun "*hakâikü'l-eşyai'l-mahsûsa*" ifadesiyle kastettiği fizik âlem olmalıdır. Bu takdirde onun, "*el-me'â-*

32 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 17/221-222.
33 Mâtürîdî, *a.g.e.*, 14/139.

ni'l-hikemiyye" ile de duyulur değil, akledilir olanlara işaret ettiği söylenebilir. Bu ifadelerden de hareketle Mâtürîdî'ye göre akıl ile metafiziğin bilinme imkânın bulunduğunu belirtmek gerekir. Bu anlamda Mâtürîdî ilmi *açık/zâhir* ve *gizli/hafî* olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ona göre açık olanda herhangi bir araştırmaya ihtiyaç duyulmazken, gizli olan üzerinde tefekkür etmek gerekir.[34]

Bu durumda Mâtürîdî'ye göre akıl, duyu ötesi âlemde de etkindir. Duyulur âlemde elde edilen veriler, akla daha ötesi hakkında bilgi üretebilmesi için yardımcı olmaktadır. Akıl, algılanan ve anlaşılabilen görünür âlemden edindiği verileri kullanarak, anlamakta âciz kaldığı, kendisini aşan konularda istidlalde bulunmaktadır. Mâtürîdî'nin verdiği örneklere göre ahiretteki mükâfat ve azap aslında aklın idrak alanı dışındadır. Ancak orada yaşanacaklar, bu dünyadaki lezzetler ve eziyetlerle karşılaştırılarak bir ölçüde anlaşılabilir.

Allah'ın insanlarda da bulunan âlim, kadîr, mürîd gibi sıfatlarla nitelenmesi de aynı sebeple açıklanabilir. Böylece, her ne kadar Allah'ın her bir sıfatı insanın sıfatlarıyla mahiyet itibarıyla tamamen farklıysa da, bilinen bir alanın kelimeleri kullanılarak akla bunları anlama imkânı sunulmuş olmaktadır.[35]

Her hâlükârda tekrar belirtmek gerekir ki Mâtürîdî'ye göre, bütün fizik âlem, fizikötesi hakkında akla bir delil durumundadır. Zira tabiatın delaletiyle, bütün bir kâinatın "bir tek yaratıcısının" bulunduğu şeklinde akli bir bilgiye ulaşılabilir. Açıkçası Mâtürîdî'ye göre aklın nesneler üzerinde fikir üretme şeklinde kullanılması ile eşyanın başlangıç ve sonları açısından gizli kalan yönleri ve sonradan varlık bulup bir yaratıcının varlığına delil oluşturdukları tespit edilir.[36]

Mâtürîdî, akla bu şekilde üst bir alanın bilgisine ulaşma imkânı vermekle birlikte yine de ona bir sınır çizmektedir. Çünkü âlemin bir cüzü olan akıl,[37] yetenekleri belirlenmiş bir varlık olup kendisine çizilen sınırı aşamaz.[38] Dolayısıyla akıl,

34 Mâtürîdî, *a.g.e.*, 2/509.
35 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 67-68 (56).
36 Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 208 (172).
37 Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 5 (4); *Te'vîlât*, 5/368.
38 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 179 (146).

âlemin varlığının sonradanlığını (*hudûs*) anlayarak Tanrı'nın var olduğu hükmüne ulaşmakla birlikte, O'nun mahiyetini bilemez. Aynı şekilde akıl, yaratıcının belirli sıfatlarının varlığını mümkün görse de onların da mahiyetini bilemez. Mesela akıl açısından Tanrı'nın hakîm oluşu bir zorunluluktur. Akıl açısından hem *bedîhî* hem de *istidlalî* çerçevede Allah'ı amaçsız iş yapan (sefîh) olarak nitelemek kötüdür.[39] İnsan, aklıyla bu hükme kolayca ulaşır. Fakat ilahî fiiller insanın değerlendirme gücünün dışındadır. Bu sebeple insan, herhangi bir ilahî fiil hakkında "hikmete uygun değildir" gibi bir iddiada bulunamaz. Çünkü insanoğlu nesnelerin çoğu hakkında dahi bilgi sahibi değildir. Aksine pek çok konuda âcizlik içinde olup çeşitli durumlarda hikmetsiz davranabilmektedir. Zira Mâtürîdî'nin belirttiğine göre insan aklı, sonlu nitelikteki âlemin bir parçası olduğundan nesnelerin tamamını ihâta etme ve bütün işlerin sonucuna ulaşma konusunda âcizdir. Dolayısıyla bu konumdaki birinin, ilahî bir fiil hakkında hüküm verme hakkı yoktur. Böyle bir hakkı akla vermek veya ondan bunu talep etmek, aslında ona zulüm olur.[40]

Yine Mâtürîdî'ye göre akıl, nimet verene şükretmeyi gerekli görür. Böyle bir gerekliliğe ulaşmak aklın alanı içinde bulunmakla birlikte, şükrün nasıl yerine getirileceğini akıl tek başına bilme gücüne sahip değildir. Bu da ona göre aklın sınırlandığı bir başka nokta olmaktadır.[41]

Burada her ne kadar akıl sınırlandırılmış da olsa, yine de onun genel anlamda iyiliği ve kötülüğü, faydalı ve zararlı olanı bildiğini tekrar hatırlatmak gerekir. Nitekim Mâtürîdî'ye göre aklın iyi bulduğu hiçbir zaman kötü olmaz.[42] İnsanın akli idraklerine, kınanmayı hak eden davranışlar kötü, övgüyü hak eden davranışlar da iyi gösterilmiştir.[43] Yine akıl açısından kötüyü iyiye tercih etmek, yergiye layık olanı övgüye değer

39 Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 348 (279).
40 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 5/381; Semerkandî, Şerhu *Te'vîlâti'l-Mâtürîdî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, nr. 176, vr. 296b.
41 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 278 (227).
42 Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 312 (252); krş. Bekir Topaloğlu, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Kelami Görüşleri", İmam *Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, s. 181.
43 Mustafa Ceric, *Roots of Synthetic Theology in Islam*, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization 1995, s. 226.

bulunana üstün tutmak kabul edilemez kılınmıştır.[44] O hâlde akıl, sadece fiillerin iyi ve kötüsü ile nesnelerin insana faydalı ve zararlı olanının ne olduğunu bilmekle kalmaz aynı zamanda iyinin yapılması, kötünün de terk edilmesi gerektiğini bilir. Yine akıl, insanın davranışlarıyla hikmet yolundan çıkmasını da, kötü görür.[45]

Mâtürîdî'ye göre *fuâd* ile varlığın hakikati, yine varlığın başlangıcı ve sonu; helal ve haram olan idrak edilir.[46] Bu açıklamalarıyla Mâtürîdî akla açıkça vahiy ile belirlenen haram ve helali bilme yetkisi vermiş olmaktadır. Fakat diğer taraftan Mâtürîdî haram ve helal oluşun şeriat ile bilinebileceğini de belirtmektedir.[47] O zaman aklın haram ve helali idrak etmesinin anlamı nedir?

Bu husus ancak Mâtürîdî'nin konuyla ilgili diğer ifadelerine müracaat edilerek anlaşılır kılınabilir. Zira Mâtürîdî Zuhruf suresinde "*onları bırak dalsın oynasınlar*"[48] âyetinin zahiri anlamının hikmete uygun düşmediği, çünkü bunun akılda haram olduğu (*harâmun fi'l-akl)* değerlendirmesini yapar. Bu ifadelere göre Mâtürîdî "haram" kelimesini akla nispet ederek kullanmaktadır. Nitekim Mâtürîdî'nin Allah'a şirk koşmanın da aklen haram olduğunu belirtmesi bu çıkarımı doğrulayan bir delilidir.[49]

Mâtürîdî Allah'a şirk koşmayı akıl açısından haram olarak tanımladığı gibi, yine akıl açısından onun münker olduğunu da belirtir. Şirkin zıddı konumunda bulunan tevhidi ise akıl açısından "vacip" görüp aynı zamanda aklın onu "maruf" olarak tanıdığını açıklar.[50] Diğer taraftan maruf ve münkerin açıklamalarını yaptığı kısımlarda bunların farklı tevillerine işaret etmekle birlikte marufun akıl ve tab' açısından her iyi, hayırlı ve güzel; münkerin ise akıl ve tab'a göre münker olan her şer, kötü ve çirkin olduğunu zikretmektedir. Ayrıca onların

44 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 351 (282).
45 Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 5 (4).
46 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 15/319.
47 Mâtürîdî, *a.g.e.*, 14/292.
48 Zuhruf 43.83.
49 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 5/251.
50 Mâtürîdî, *a.g.e.*, 6/410.

teemmül ve tefekkür ile bilineceğine de dikkat çekmektedir.[51] Dolayısıyla her hâlükârda aklın *maruf* ve *münkeri* bilme gücü bulunduğu fikri ile dinde marufun helal; münkerin haram kılındığı gerçeği birlikte düşünüldüğünde Mâtürîdî'nin bu konudaki yaklaşımı daha net anlaşılmış olur. Buna göre akıl, dinde emredilen hiçbir şeyi kötü kabul etmez, aynı şekilde yasaklananı da iyi görmez. Yine akıl dinde iyi ve kötü olarak belirlenen hususların iyi ve kötü oluş yönünü anlayabilir. Hatta akıl da tefekkür yoluyla aynı sonuçlara ulaşabilir.

Bu bağlamda haram ve helalin şeriatla bilinmesi demek, kişinin sorumluluğu açısından haram ve helal kılmanın sadece Allah'ın yetkisi içinde bulunuşu[52] ile irtibatlı olmalıdır. Mâtürîdî'ye göre bu anlamda *maruf* ve *münker*i bütün insanlar arasında *maruf* ve *münker* ile müminler arasında *maruf* ve *münker* olarak ikiye ayırmak mümkündür. Burada da Mâtürîdî açısından aklın vücûbuna hükmettiği en temel *maruf* tevhid iken, *münker* de onun aksi olan şirk ve yalanlamadır. Müminler arasındaki *maruf* ve *münker* ise ilahî iradenin emrettiği ve yasakladığı hususlardır.[53] Buna göre her ne kadar akıl her konuda hüküm koyma yetkisine sahip değilse de en temel *maruf* olan tevhidin bilinmesinin zorunlu (*vacib*), onun aksi olan şirkin ise haram olduğu hükmünü verir. Ancak aklın böyle bir yetkisi olması haram ve helal kılmanın Allah'a ait oluşu gerçeği ile çelişmez. Çünkü haram ve helal kılınışın sadece Allah'a ait oluşu din içindeki hükümlerle ilgilidir.

Tabii akla böyle bir yetki vermek başka sonuçlar doğurmaktadır. Bunlardan en önemlisi ise Mâtürîdî sistemi içinde kendisine ilahî mesaj ulaşmayan kişinin tevhid inancına ulaşmakla sorumlu kılınışıdır.

Akli bilgiye geniş bir alan veren İmam Mâtürîdî, bu görüşünü aklın "her türlü işin konum ve düzenlenmesinin kendisine dayandırılması gereken bir temel olduğunu"[54] belirtmekle açıkça ortaya koymaktadır. Hatta ona göre akıl değişikliğe uğ-

51 Mâtürîdî, *a.g.e.*, 11/234.
52 Mâtürîdî, *a.g.e.*,4/293.
53 Mâtürîdî, *a.g.e.*, 6/410.
54 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 356 (285).

ramayan ve herhangi bir bilinmezlik sebebiyle geçersiz hâle getirilemeyen duyu bilgisi gibidir; duyu bilgisi bütün gizli ve kapalı hususları tanımada temel durumundadır. Bunun gibi aklın konumu ve kanıtladığı husus da, onun eşyanın tabiatını bilmede asıl olduğudur.[55]

Vahiy Teorisi

Vahiy: Rahmetin Eseri

"Gerçekten o, mutlak bir hidayetdir, müminler için de bir rahmet."[56]

Mâtürîdî burada *Kur'an-ı Kerim*'in kastedildiğini belirterek, onun bu dünyada kendisine tabi olanlar ve onunla amel edenleri dalaletten hidayete götürdüğü; ahirette de azabı engellediği için rahmet olduğu; dolayısıyla ona iman edenler için hidayet ve rahmet niteliği taşıdığı açıklamasını yapar.[57]

Her ne kadar bu âyette *Kur'an-ı Kerim*'in rahmet olduğu zikredilmişse de kuşkusuz ilk peygamberden itibaren bütün peygamberlere gelen ilahî beyanların hepsi bu niteliğe sahiptir. Mesela Kur'an'da Hz. Musa'ya verilen kitabın hidayet ve rahmet olduğu zikredilmiştir.[58] Buna bağlı olarak Mâtürîdî, ilgili âyetin tefsirini yaparken bütün kitapların onlara iman edip amel edenler için hidayet, rahmet ve basîret olduğunu özellikle vurgular.[59]

Vahyin kendisi rahmet olduğu gibi bir elçi ile gönderilişi de ilahî rahmettir. Mâtürîdî muhtelif yerlerde Allah'ın insanlara rahîm oluşunu açıklarken bunlar arasında peygamber göndermenin de yer aldığını özellikle belirtir.[60] Üstelik peygamber göndermek rahmet olduğu gibi peygamberlerin kendisi de rahmettir. Allahuteala şöyle buyurmuştur:

"Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik"[61]

55 Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 356 (285).
56 27/Neml: 77.
57 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 10/410.
58 28/Kasas: 43.
59 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 11/44.
60 Bkz. Mâtürîdî, *a.g.e.*, 3/183; 9/417.
61 21/Enbiyâ: 107.

Kuşkusuz Mâtürîdî'ye göre peygamber göndermek Allah'ın lutufkârlığı (fazl) ve rahmetine dayanmaktadır.[62] Diğer taraftan Mâtürîdî Allah'ın herhangi bir fiilinin hikmet dışı olayacağını özellikle belirtmektedir.[63] Dolayısıyla peygamber göndermek rahmet olduğu gibi aynı zamanda hikmettir.

Burada şu soru akla gelmektedir: Peygamber göndermek aynı zamanda hikmet olduğuna göre, *fazl* ve *rahmet*, *hikmet* ile aynı mıdır? Mâtürîdî'ye göre hikmet, geniş anlamlı bir kavram olup Allah'ın bütün fiillerini kapsamaktadır. Yaratıcının hiçbir fiili hikmetin dışına çıkmaz. Çünkü aksi durum Allah'ın anlamsız (sefeh) bir iş yaptığı anlamına gelir ki sefehlikle nitelenen rububiyyet vasfını kaybetmiş olur.

Vahiy Çeşitleri

"Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder. Şüphesiz O yücedir, hüküm ve hikmet sahibidir."[64]

Mâtürîdî bu âyetin sanki peygamberliğin keyfiyeti konusunda akla gelebilecek bir soruyu cevaplamakta olduğunu söyler. Soru şudur: "Peygamberler Rablerini gördüler veya onunla konuştular mı?" Buna cevaben âyet Allah ile bir insanın ancak anılan üç şekilde irtibatı bulunabileceğini bildirmektedir.

"*Vahiy yoluyla*" ifadesini bazı bilginler, peygamberin zihnine ve kalbine vahyin bırakılması, bazıları ise uykuda görülenler olarak yorumlamışlardır. Zira peygamberlerin rüyaları gerçektir. "*Yahut perde arkasından*" ifadesi, Hz. Musa'nın Allah ile konuşmasına yani Allah'ın dilediği bir şekilde kulakta sesi yaratmasına işaret eder. "*Yahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder*" kısmı ise, Allah'tan haber getiren bir meleğin gönderilmesidir. Dolayısıyla peygamberlik yolları zikredilen şekillerde olmaktadır. (1) Ya zihne ilham veya ilkâ (2) yahut kulağa ilkâ (3) yahut da bir elçi gönderir o da Allah'ın emrini ve sözünü bildirir.[65]

62 Mâtürîdî, *a.g.e.*, 9/417; 3/183.
63 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 152 (124), 191 (157), 192 (158).
64 42/Şûrâ: 51.
65 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 13/214.

Her ne kadar bu açıklamalarda Allah'ın insanlara mesajı anlamındaki vahiyden bahsedilmişse de, Kur'an-ı Kerim'de vahyin daha farklı tarzlarına da işaret edilmektedir. Mâtürîdî dil âlimlerinin bu konudaki görüşlerine de yer vermektedir. Buna göre vahiy; nübüvvet vahyi, işaret vahyi, ilham vahyi ve gizlilik vahyi olmak üzere dört farklı durumu ifade etmektedir. Nübüvvet vahyine, Allah'ın elçilerine melek göndermek suretiyle vahyetmesi örnek verilmektedir. İşaret vahyinin varlığına ise Zekeriyya aleyhisselâmın kavmiyle sözlü olarak değil de işaretle konuştuğunu beyan eden âyet[66] delil getirilmektedir. Ilham vahyine gelince bu, Allah'ın bal arısına,[67] Hz. Musa'nın annesine vahyettiğini[68] bildiren âyetlerle örneklendirilir. Gizlilik vahyi ise cin ve şeytanların birbirlerine fısıldadıklarını beyan eden âyetle misâllendirilir.[69] Bu açıklamaların devamında Mâtürîdî, bazı dilcilerin vahyin temel anlamını, "insanın arkadaşına bir şeyi gizli ve kapalı kalması için ilka etmesi" şeklinde belirlediğini, bunun da bazen imâ ve yazı yoluyla gerçekleştiğini ifade eder. Ayrıca yukarıda verilen vahiy çeşitlerinin aslında süratli bir şekilde vuku bulduğu ve kalbe atıldığı için "vahiy" olarak isimlendirildiğini belirtir.[70] Nitekim ilhamın vahiy olarak isimlendirilmesinin sebebi de, onun kalbe atılması ve orada süratle gerçekleşmesidir.[71]

Bu bilgiler yanında Mâtürîdî, Hz. Musa'nın annesine gelen vahyin, peygamberlere gelen vahiy cinsinden olmasının da mümkün olduğunu düşünmektedir. Aynı durum Hz. Meryem için de geçerlidir. Ancak ona göre bu çeşit vahiy almaları, onların Allah elçisi oldukları anlamına gelmez. Risalet vazifesiyle görevlendirilmeden de böyle bir vahye muhatap olmaları mümkündür.[72] Bu açıklamalarıyla Mâtürîdî Allah ile insan arasında peygamber aracılığı bulunmadan da ilham veya başka bir şekilde isimlendirilebilecek bir iletişimin varlığını müm-

66 19/Meryem: 11.
67 16/Nahl: 68.
68 28/Kasas: 7.
69 6/En'âm: 112.
70 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 8/142-143.
71 Mâtürîdî, *a.g.e.*, 6/182.
72 Mâtürîdî, *a.g.e.*, 11/12.

kün gördüğünü ifade etmiş olmaktadır. Dolayısıyla Mâtürîdî bir gerçeklik olarak ilhamı kabul etmektedir. Ancak buradan hareketle Mâtürîdî'nin ilhama bir bilgi kaynağı olarak da değer verdiği sonucuna varılamaz. Çünkü o, burada ilhamın epistemolojik değerini tartışmayı amaçlamamıştır. Aksine o, ilhamın herkes için geçerli bir bilgi kaynağı olamayacağı yönünde açıklamalar yapmıştır.[73]

Vahyî Bilginin Alanı ve Değeri

"Peygamberleri müjdeleyici ve uyarıcılar olarak (gönderdik). Öyle ki peygamberlerden sonra insanların Allah'a karşı mazeretleri kalmasın. Allah, aziz ve hâkimdir."[74]

Mâtürîdî bu âyet hakkında şu yorumları yapmaktadır: '*Peygamberleri müjdeleyici ve uyarıcılar olarak (gönderdik)*' sözü Allah'ın itaat edenleri akıbetleri hakkında müjdeleyici isyan edenleri de uyarıcı olarak peygamberleri gönderdiğini haber vermektedir. Bu durum, neticesi bulunmayan her emrin hikmet değil abes olduğunun bilinmesi sebebiyledir. Elçiler insanları ancak neticesi olan bir emre davet etmiştir. Çünkü her akıl, sonucu hesaplanmamış bir emrin hikmet olmadığını kabul eder. Bu durumda -Allah doğrusunu bilir- '*Peygamberleri müjdeleyici ve uyarıcılar olarak (gönderdik)*' sözünün anlamı Allah'a itaat edeni cennetle müjdeleyici, O'na isyan edeni de cehennemle uyarıcı gönderdik, demektir." [75]

'*İnsanların Allah'a karşı mazeretleri kalmasın*' sözüne gelince iki anlamı muhtemeldir: (1) İnsanların, 'Allah bize elçiler göndermedi' şeklinde mazeret beyanlarını ortadan kaldırmak. Peygamber gönderilmeseydi şöyle diyeceklerdi: '*Rabbimiz! Bize bir peygamber gönderseydin de, aşağılık ve rezil olmadan önce senin* âyetlerine *uysaydık.*'[76] (2) '*Peygamberlerden sonra insanların Allah'a karşı mazeretleri kalmasın*' sözünün 'gerçek delilleri kalmasın' anlamında olması da muhtemeldir. Fakat bu tanıma yolu, akıl değil ancak sem' yoluyla öğrenilebilen *ibadetler* ve *şeriatler*de olur. Dine

73 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 11 (9).
74 4/Nisâ: 165.
75 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 4/112.
76 20/Tâ-hâ: 134.

gelince, bunun gerekliliğini bilme yolu akıldır. Onların bu konuda Allah'a karşı herhangi bir mazeretleri olamaz. Zira herkesin yaratılışında deliller vardır. Eğer bu delilleri düşünce konusu yapsalar, bu onları Allah'ın varlığı, birliği ve rububiyyetine götürür. İnsanoğlu yeryüzünde kendisine sorumluluklar yüklenmiş bir varlık olup, emir ve nehiylere muhataptır. Bunları bilebilmek için vahye müracaat etmek zorunludur. Akıl bu dünya hayatında imtihanın gerekli olduğu sonucuna ulaşabilir. Ancak bu imtihanın keyfiyetini bilme yolu vahiydir.[77] Başta ibadetlerin yerine getiriliş şekli olmak üzere, bütün hukuki hükümlerin kaynağı, helal ve haramlar,[78] yine had ve cizyelerin tayini gibi konularda vahye dayanılmaktadır.[79]

Diğer taraftan özelikle *sem'iyyat* başlığı altına giren ahiret hayatı ve ilişkili meselelerin, vahyî bilgilerle öğrenildiği bilinen bir husustur. Burada akıl, sadece ölümden sonraki bir hayatın varlığını ispat edebilir.[80] Ancak ölüm sonrasının mahiyetine ilişkin detaylı bilgi, nakle dayanmak durumundadır. Sonuç olarak, bütün ibadetlerin ve emirlerin ölçüsünü, vaktini ve keyfiyetini bize bildiren vahiydir.[81]

Hz. Peygamber'e Gelen Vahiy

"Öyle ise sana vahyedilene sımsıkı sarıl. Şüphesiz sen doğru bir yol üzeresin."[82]

Bu âyetin tefsirinde Mâtürîdî, Hz. Peygamber'e gelen vahyin üç yönde gerçekleştiğini belirtir. "Birincisi, Kur'an'dır. Bu, Hz. Peygamber'e gelen vahyin zahir olanıdır. İkincisi, beyan vahyidir. Bu vahiy ile Peygamber insanlara kendi haklarını, Allah'ın üzerlerindeki haklarını ve birbirleri üzerlerindeki haklarını Cebrâil'in diliyle veya Allah'ın dilediği bir başka yolla beyan eder. Üçüncüsü ise ilham ve kavrayış (*ifhâm*) vahyidir. Mâtürîdî'ye göre "*insanlar arasında Allah'ın sana gösterdiği biçimde*

77 Mâtürîdî, *a.g.e.*, 2/511.
78 Mâtürîdî, *a.g.e.*, 4/292.
79 Mâtürîdî, *a.g.e.*, 4/112; 6/76 vd.
80 Bkz. Mâtürîdî, *a.g.e.*, 2/512.
81 Semerkandî, *Şerhu Te'vîlâti'l-Mâtürîdî*, vr. 203b.
82 43/Zuhruf: 43.

hükmetmen için"[83] meâlindeki âyette yer alan "*Allah'ın gösterdiği*" ifadesi, böyle bir vahyin varlığına işaret etmektedir. Zira "*Allah'ın göstermesi*" demek, Hz. Peygamber'e ilham ve idrak ettirmesidir. Yani Allahuteala, Resulullah'a, kendisine inen Kur'an'a, onun beyanına ve onun kavramadan ibaret olan bütün vahiy çeşitlerine sarılmasını emretmiştir. [84]

Buna göre Mâtürîdî'nin Hz. Peygamber'e gelen vahyi sadece *Kur'an-ı Kerim*'le sınırlamadığı açıktır. Nitekim o, Bakara suresinde "*sana indirilene ve senden önce indirilene iman ederler*" âyetinde,[85] Hz. Peygamber'e indirilenin iki şekilde izah edilebileceğini; onların da Kur'an veya Kur'an'da zikri geçmeyen ahkâm ve şeriat olabileceğini belirtir. Aynı şekilde Mâtürîdî'ye göre, Hz. Peygamber'den önceki peygamberlere indirilenlerin de kitaplar ve kitaplar dışındaki şeriatler ve haberler olması muhtemeldir.[86] Ona göre Hz. Peygamber'den önceki peygamberlere de onlara verilen kitaplarda yer almayan bazı vahiyler gelmiştir. Üstelik Mâtürîdî, "*Kitap'tan sana vahyedileni oku*"[87] âyetini açıklarken burada *metluvv* ve *gayr-ı metlûvv* vahiylerin ikisinin birden kastedildiği yorumunu vermekte,[88] benzer bir şekilde "*sana vahyedilene uy!*"[89] âyetinin tefsirinde bunun Kur'an veya onun dışındaki vahiylere işaret ettiğini belirtmektedir.[90]

Hz. Peygamber ile Allah arasında bu tür irtibat yollarının varlığına ek olarak, Mâtürîdî, Hz. Peygamber'in herhangi ilahî bir emir olmadığı bazı durumlarda içtihat ederek hüküm verdiğini belirtmektedir ki bu içtihadın cevazını gösterir.[91] Bu durum Allah'ın ona gösterdiği tedebbür ve teemmül yoludur. Dolayısıyla Hz. Peygamber doğrudan Kur'an'la hükmettiği gibi, tefekkür yolunu kullanarak da hüküm vermiştir. Ancak Mâtürîdî'ye göre Peygamber'in tedebbür ve teemmülü de aşkın olandan kopuk bir şekilde gerçekleşmemektedir. Orada

83 4/Nisâ: 105.
84 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 13/251.
85 2/Bakara: 4.
86 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1/32.
87 18/Kehf: 27.
88 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 9/44.
89 10/Yûnus: 109.
90 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 7/123.
91 Mâtürîdî, *a.g.e.*, 6/367.

da Allah'ın "yol göstermesi" söz konusudur. Bu sebepledir ki onun yaptığı içtihatlar *nass* gibi olup doğru kabul edilir.[92]

Mâtürîdî'nin Hz. Peygamber'in tefekkürünü de ilahî âlemle bağlantılı bir şekilde izah etmesi, İslam filozoflarının, özellikle de İbn Sina'nın (ö. 428/1037) Peygamber'de bilginin faal aklın aydınlatması (*işrâk*) ve suretlerin akması (*feyezân*) yoluyla oluştuğu düşüncesini hatırlatmaktadır. Elbette Mâtürîdî'nin kullandığı terminoloji felsefi dilden oldukça farklıdır. Ancak onun özellikle kendi orijinal ifadesiyle *ifhâm* vahyinden bahsetmesi bizi böyle bir bağlantı kurmaya götürmüştür. Her hâlükârda Mâtürîdî'ye göre, Peygamber'in Allah ile irtibatı sadece Kur'an ile sınırlı değildir.

Kur'an Lafzının İlahî Oluşu

"Kur'an'ı Allah'ın izniyle senin kalbine indiren odur."[93]

Mâtürîdî âyetin tefsirinde şu açıklamaları yapmaktadır. "Batıniyye der ki Kur'an Resulullah'a şu anda okuduğumuz lafızlarla inmemiştir. O, Peygamber'in kalbine gelen bir ilhamdan ibarettir. Sonra o, bu ilhamı şekillendirip lafız kalıplarına döküyor ve bizim okuduğumuz Arap diliyle ifade ediyordu. Batıniyye'nin söylediği gibi olsaydı, Hz. Peygamber'e verilen metnin "mucize" niteliği taşıdığı yolunda inkârcılara karşı ileri sürülen delil getirme biçimi tamamen yok olurdu. "*Şüphe yok ki biz onların, Kur'an'ı ona mutlaka bir insan öğretiyor dediklerini bilmekteyiz. İma ettikleri kişinin dili yabancıdır. Hâlbuki bu (Kur'an) apaçık bir Arapçadır*"[94] âyeti, Kur'an'ı Hz. Peygamber'in kendi lafzıyla ifade etmediğini gösterir. "*Onu çarçabuk alıp ezberlemek için dilini kıpırdatma*"[95], yani unutma ve hafızandan gider korkusuyla (dilini kıpırdatma) ve "*Sana vahyedilişi tamamlanmadan Kur'an'ı okumakta acele etme*"[96] âyetleri de onların görüşlerinin çürüklük

92 Mâtürîdî, *a.g.e.*, 4/26-27; Semerkandî, Şerhu *Te'vîlâti'l-Mâtürîdî*, vr. 192b.
93 2/Bakara: 97.
94 16/Nahl: 103.
95 75/Kıyâme: 16.
96 20/Tâhâ: 114.

ve bozukluğunu, kendilerinin de Allah'ın dosdoğru dininden uzaklığını kanıtlamaktadır."[97]

Aslında *Kur'an-ı Kerim*'in Allah tarafından Arapça indirildiği âyetlerde kesin bir şekilde bildirilmekle birlikte modern çağda olduğu gibi Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde de yukarıda da geçtiği üzere Batıniyye ismiyle şöhret bulan bir takım kişiler vahyin lafza dönüşümünün Hz. Peygamber'e ait olduğu şeklinde bazı görüşler ileri sürmüşlerdir. Mâtürîdî bu anlayışlara çeşitli şekillerde cevap vermiştir. Yukarıdaki değerlendirmelerinin yanında Mâtürîdî "*Gerçekten biz onu, anlayasınız diye, Arapça bir Kuran olarak indirdik*"[98] âyetinin yorumunda, "*Arapça bir Kuran*" ifadesiyle Arap dilinde indirilmiş olduğunu belirtmiş ve şu açıklamayı yapmıştır: "Levh-i mahfuz'da hangi dille olduğunu bilmiyoruz. Ancak Allah onu Arap diliyle indirdiğini haber vermiştir. Aynı şekilde indirilen her kitap ancak başka bir dil ile değil kendilerine indirilenlerin diliyle indirilmiştir."[99]

Mâtürîdî benzer âyetlerin yorumunda da aynı düşünceyi ifade eden açıklamalara yer vermekte, Kur'an vahyinin harflere ve seslere bürünmesinde Peygamber'in herhangi bir dahli olduğu düşüncesine itiraz etmekte,[100] Allah'ın *Kur'an-ı Kerim*'i Arapça olarak nazmettiğini özellikle vurgulamaktadır.[101]

Te'vîlât'ı şerh eden Semerkandî'nin (ö. 539/1144) Mâtürîdî'den naklettiğine göre Allahuteala, *Kur'an-ı Kerim*'i mucize, yani diğer bütün kelam türlerinden üstün kılmış, dolayısıyla onu Hz. Peygamber'in risaletinin doğruluğunu ortaya koyan bir hüccet yapmıştır. Bu gerçek "*De ki: Andolsun, insanlar ve cinler bu Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymak üzere bir araya gelseler, birbirlerine destek de olsalar, onun benzerini getiremezler*"[102] âyetinde belirtilmiştir.[103] Buna göre *Kur'an-ı Kerim*'in Peygamber tarafından lafızlara döküldüğü iddiası, onun meydana gelmesinde bir insanın katkısının bulunduğunu ileri sürmektir. O zaman

97 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1/185.
98 12/Yûsuf: 2.
99 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 7/268.
100 Mâtürîdî, *a.g.e.*, 16/297.
101 Mâtürîdî, *a.g.e.*, 13/219.
102 17/İsrâ: 88.
103 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 8/354-355.

insan ve cinlerin bir benzerini ortaya koyamayacağı şeklinde bir meydan okuma anlamını yitirirdi. Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre vahyin lafızlarının Peygamber'e ait olduğu fikri, *tehaddî* - تحدي (Kur'an'ın benzerini meydana getirmeleri yönünde inkârcılara yapılan meydan okuma) âyetiyle çelişmektedir.[104]

Yine "*(Bu,) öyle bir Kitaptır ki hikmet sahibi, her şeyden haberi olan (Allah) tarafından* âyetleri *sağlamlaştırılmış ve güzelce açıklanmıştır*"[105], "*Bu sana indirdiğimiz mübarek bir Kitap'tır*"[106] gibi âyetler de Allahuteala, kitap ismini zikrettiği gibi onun indirilmiş olduğunu da belirtmiştir. O zaman aksini iddia eden bu ve benzeri nasslara mu hâlefet etmiş olur.[107] Şu âyet de aynı gerçeği bir başka şekilde ifade etmekte ve yine Batıniyye'yi nakletmektedir: "*Allah'ın, kendisine Kitabı, hikmeti ve peygamberliği verdiği hiçbir insanın, "Allah'ı bırakıp bana kulluk edin" demesi mümkün değildir. Bilakis (şöyle demesi gerekir): Okutmakta ve öğretmekte olduğunuz Kitap uyarınca Rabbe hâlis kullar olunuz.*"[108] Çünkü bu âyete göre Batıniyye'nin iddiasının aksine Allah beşer nefsine kitap ve nübüvvet vermiştir.[109]

Ayrıca Allahuteala, Kur'an'ı Hz. Peygamber'in kalbine indirenin Cebrâil olduğunu beyan etmiştir.[110] Eğer Batıniyye'nin iddia ettiği gibi indirilen şey ilham olsaydı Cebrâil'in burada bir görevi kalmazdı. Allah, doğrudan kendisi ilham ederdi.[111]

Bütün bu açıklamalarda görüldüğü gibi İmam Mâtürîdî, Ehl-i sünnet âlimlerinin benimsediği şekilde vahyin belirli lafızlarla ifade edilişinde kendisine vahiy gelen Peygamber'in bir katkısının bulunmadığını savunmakta, aksi iddiaları reddetmektedir. Ona göre bugün elimize bulunan Kur'an, mana ve lafızlarıyla birlikte, Allah'tan inzâl edilmiş ilahî kelamdır.

104 Semerkandî, Şerhu *Te'vîlâti'l-Mâtürîdî*, vr. 35b.
105 11/Hûd: 1.
106 6/En'âm: 92.
107 Semerkandî, Şerhu *Te'vîlâti'l-Mâtürîdî*, vr. 35b.
108 3/Âl-i İmrân: 79.
109 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2/346; krş. Semerkandî, Şerhu *Te'vîlâti'l-Mâtürîdî*, vr. 118a.
110 2/Bakara: 97.
111 Semerkandî, Şerhu *Te'vîlâti'l-Mâtürîdî*, vr. 35b.

Sonuç: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği

"Mademki bu insanlar için onları üzerinde birleşmeye mecbur eden bir din ve bu dine sığınmayı mecbur eden bir temelin olması gerekir; o hâlde dinin kendisiyle tanındığı şeyin temeli iki yönlüdür. Onlardan biri sem', diğeri de akıldır."[112]

İmam Mâtürîdî'nin bir kelam klasiği olan dev eseri *Kitâbü't-Tevhîd*'in ilk sayfalarında yer alan yukarıdaki ifadeleri onun akıl-vahiy ilişkisini nasıl bir zemin üzerinde bina ettiğini göstermektedir. Her şeyden önce o, toplumda dirliğin ve uzlaşının sağlanabilmesi için bir dinin varlığını gerekli görmektedir. Sonra da dinin tanınmasını nakil ve akıl olmak üzere iki yönlü bir asla bağlamaktadır. Burada orijinal metinde "vechâni - وجهان" kelimesini kullanmaktadır ki sadece buna dayanarak dahi, Mâtürîdî'ye göre nakil ve akıl ayrı ayrı değil ikisi bir arada bulunduğunda din tanınabilir sonucuna varmak mümkündür. Böylece o, daha kitabının başında din konusunda akıl ile vahyin birlikte söz sahibi olduğunu ortaya koymaktadır.

Zira ona göre Allah'ın dini olan hak dinin temel özelliği kuşkusuz tevhiddir.[113] *Kur'an-ı Kerim*'de "*ed-dînü'l-kayyim*" denildiğinde de Allah'a ibadet ve tevhid kastedilir.[114] İşte aklın bunları bilme gücü ve yetkisi vardır. Hatta bu noktada hüküm koyucu olan akıldır.

Mâtürîdî *Kitâbü't-Tevhîd*'in başında taklidin insanın hakikate ulaşma yolu olarak kabul edilemeyeceği ve taklit sahibinin mazur görülemeyeceğini belirtmekle[115] aslında akla verdiği öncelikli değeri de bir başka açıdan ortaya koymaktadır. Ayrıca o, Allah'ın birliğini bilmenin, O'na ve elçilerine iman etmenin yolunun içtihat ve istidlal olduğunu ifade etmekle[116] de, vahiy karşısında akla verdiği önceliği açıkça beyan etmektedir. Bu bağlamda, hangi dinî görüş ve akımın haklı olduğunu be-

112 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 5.
113 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2/266.
114 Mâtürîdî, *a.g.e.*, 7/309.
115 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 4 (3); krş. Fethullah Huleyf, "Mukaddime", Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut: Dârü'l-Maşrık 1970, s. 27.
116 Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 460 (368).

lirlemede de akla görev düşmektedir. Bu noktada herhangi bir görüş, aklı kabule mecbur bırakacak bir delil getirdiği takdirde onaylanır.[117] Mâtürîdî'nin akla bu şekilde vahiy karşısında öncelik vermesinin tabii bir zorunluluk olduğu söylenebilir. Zira bilindiği üzere vahyin, dolayısıyla emir ve nehyin muhatabı aklı sebebiyle insandır.[118]

Üstelik bir insanın peygamber davetine uyması, onun getirdiği mesajı benimsemesi için, öncelikle karşısındaki kişinin Allah elçisi olduğunu kabul etmesi gerekir. Böyle bir iddia ile ortaya çıkan şahsın doğru söylediğine insanlar nasıl karar vereceklerdir? Burada akla başvurmaktan başka çıkar yol var mıdır? Bir başka ifade ile vahyin, uydurma ve yalan olmayıp Tanrı'nın mesajı olduğunu, açıkçası vahiy denilenin, gerçekten vahiy olduğu hükmünü verecek olan akıl değil midir?

Mâtürîdî nübüvvetin ispat aracı olan mucizelerin de sonuçta istidlalî ilim ifade ettiğini düşünmekte ve "*Size peygamberleriniz açık deliller (beyyinât) getirmediler mi?*"[119] âyetinin yorumunda hüccetin peygamberin kendisiyle değil "*beyyinât*" ile gerçekleştiğini bildirmektedir. B*eyyinât*ın ise nübüvvetin doğruluğunu ortaya koyan mucizeler, şaşırtıcı hüccetler, apaçık bürhanlar olduğunu ifade etmektedir.[120] Mâtürîdî'ye göre bunları tanıma ve bilme yolu akıldır. Çünkü her ne kadar mucize insanın duyularına hitap edip muhatabı hayrette bırakmakta ise de, bu olayın mucize ve peygamberlik delili olduğu hükmünü veren akıl olmakta; burada aklın değerlendirmesine ihtiyaç duyulmaktadır.[121] Nitekim Mâtürîdî istidlalin gerekliliğini ortaya koyarken bu durumu ifade etmiş; mucize ile sihrin ayırt edilmesinde aklın rol oynadığını belirtmiştir. Tabiidir ki bir mucizenin mucize oluşunun kabülü; üzerinde düşünülmesi, beşer kuvvetlerinin incelenerek mucizenin onların dışında olduğuna karar verilmesi, onları gösterenlerin genel davranışlarının göz

117 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2/247.
118 Mâtürîdî, *a.g.e.*, 15/242; krş. *A.g.e.*, IX, 206; *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 608 (493).
119 40/Gâfir: 50.
120 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1/178.
121 Mâtürîdî, *a.g.e.*, 13/67.

önünde bulundurulması gibi hususlarla gerçekleşir. Bütün bu aşamaların hepsinde akıl söz sahibidir.[122]

Bu durumda vahiy ile aklın ilk karşılaşmasında, aklın hâkim konumda olduğu söylenebilir. Peki, vahiy karşısında aklın bu hâkimiyetinin sürekli olduğundan bahsedilebilir mi? Yoksa bu ilk karşılaşmadan sonra konum değişikliği mi söz konusudur? Mâtürîdî'ye göre her ne kadar başlangıçta aklın hâkimiyetinden söz edilmekte ise de akıl, vahyin vahiy olduğunu onaylamakla, bir bakıma onun otoritesini de kabul etmiş olmaktadır. Daha sonra aklın onayını alan vahiy de akla belirli bir otorite vermektedir. İnsanları düşünmeye ve tefekkür etmeye; aklı kullanmaya teşvik eden, aksi durumu kınayan pek çok Kur'an âyeti vahyin akla verdiği konumu açıkça ortaya koymaktadır.

Bu bağlamda, Mâtürîdî'nin düşünce sistemi içinde akıl ve vahiy arasında doğrusal değil ama akıldan vahye, vahiyden tekrar akla giden dairesel bir ilişki bulunduğu söylenebilir. Önce akıl vahyi temellendirmekte, sonra da vahiy aklı kullanmayı vacip kılarak onun otoritesini meşrulaştırmaktadır. Diğer taraftan akıl, vahyi anlamaya yönelmekle de âtıl olmaktan kurtularak faydalı bir hâle dönüşmekte, dolayısıyla vahiyle iletişime geçerken kendisini de yeniden inşa etmektedir. Başlangıçta bir bütün olarak dinin gerçekliğini onaylayan akıl, dinin alanına girince dinî hükümleri anlama ve değerlendirmede söz sahibi olmaktadır. Bir bakıma akıl ve vahyin karşılaşmasıyla, akılla önce vahyin varlığı ispat edilmekte, ondan sonra da vahiy akla yeniden varlık vermektedir.

O hâlde böyle bir ilişki biçiminde birinin diğerini dışlaması veya yok sayması söz konusu değildir. Aksine burada bir tamamlama ve birliktelikten söz edilebilir. Nitekim Mâtürîdî'nin insan için kesin delil konumunda bulunan hüccetin hem akıl[123] hem de Kur'an olabileceğini[124] belirtmesi, akli hüccetler ya-

122 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 16 (13).
123 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 355 (285).
124 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 5/248.

nında nakli hüccetlerin de varlığını ifade etmesi,[125] onun böyle bir birliktelik düşüncesine sahip bulunduğunu gösterir.

Mâtürîdî aklın vahye olan ihtiyacını, öncelikle insan felsefesinden hareketle ortaya koymaktadır. İnsan sadece aklıyla hareket eden bir varlık değildir. Her ne kadar yaratılışına tevhit delilleri yerleştirilmişse de[126] nefsin istekleri aklın doğru bir şekilde işlemesine engel olabilir. Bu sebeple Allah'ın peygamber göndermesi insana hakkı bulmada kolaylık sağlamaktadır.[127]

Diğer taraftan akılların farklı mertebelerinin bulunması da böyle bir ihtiyacı doğurmaktadır. Aslında kendisiyle hakkın idrak edildiği ve insanın imtihana tâbi tutulduğu akıl tektir.[128] Yani insan aklı böyle bir yeteneğe sahiptir. Ancak bu, bütün insanların akıl açısından eşit olduğu anlamına gelmez. Zaten pratik hayata baktığımızda insanlar arasında bu açıdan farklılıkların bulunduğunu görürüz. Mâtürîdî dünyevi bir menfaati bulunmadığı gibi kişiyi zevk ve arzulardan da alıkoyduğu için insanların tefekkür ve istidlal görevini üstlenmekte eşit olmadığını belirtir.[129]

Mâtürîdî'ye göre (1) Bazı insanlar aklıyla vahdaniyet ve rububiyet delillerini anlar ve burada *sem*'in yardımına ihtiyaç duymaz. Onlar eşyayı bedihi olarak idrak eden hükemâ ve ulemadır. (2) Bazıları ancak *sem*'in yardımı ve uyarması ile idrak ederler. Onların durumu da çocuklara benzer. (3) Bazıları ise ne akıl ne de sem' ile idrak edebilir. Onlara zorluklar isabet edene, kendi hâlleri veya ellerindeki nimetler değişene kadar bu hâl üzeredirler. Böyle insanlar akılları olmayan, sem'a muhatap bulunmayan hayvanlar gibidirler. Başlarına gelen musibet ve belalarla imtihan edilirler.[130]

Aklı kullanmalarına göre insanlar arasında görülen bu farklılık onları vahye muhtaç kılmaktadır. Her ne kadar birinci kısmı oluşturanlar kendi başlarına itikadi alanda hakikate

125 Mâtürîdî, *a.g.e.*, 8/104.
126 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1/110.
127 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 284 (231).
128 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1/234.
129 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 168 (137).
130 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 5/431-432.

erebilseler de diğer insanların bu konuda ilahî yönlendirme ve uyarıya ihtiyaçları vardır.

Üstelik akıl, Allah ve ahiretin varlığı bilgisine ve hatta dünyanın bir imtihan yeri olduğu fikrine ulaşabilse ve genel anlamda iyi (*hüsn*) ve kötü'yü (*kubh*) bilebilse de, hem inanç esaslarının nasıllığı konusunda hem de imtihanın keyfiyetini bilmede vahye muhtaçtır.[131] Bu anlamda *Kur'an-ı Kerim* sadece akılla bilinen bir kısım gerçekleri teyit etmekle kalmamakta, bilinmeyen bir kısım hususları da haber vermektedir.

Böyle bir yapılanma içinde kuşkusuz artık bir akıl-nakil çatışmasından bahsetme imkânı kalmaz. Mâtürîdî'nin, her zaman akli ve nakli delilleri birlikte kullanması, onun bu konudaki temel felsefesini göstermektedir. Zaten Mâtürîdî bu düşüncesini açık bir şekilde ortaya koymakta ve ilahî emrin aklın gereğiyle çelişmeyeceğini belirtmektedir.[132] Mâtürîdî'ye göre peygamberlerin çağrısı, akılların da en güzel çağrıdır diyecekleri özelliktedir.[133]

Bununla birlikte vahyin nuruyla aydınlanmayan bir aklın ürettiği bilginin, toplumda adaleti ve huzuru sağlamakta yetersiz kalacağına işaret ederek, vahiyden kopuk bir bilgi üretiminin ürkütücü sonuçları olabileceğini de kaydetmektedir.[134] Zira insanın hevâ ve arzuları aklı yanıltabilir. O hâlde her hâlükârda insanın vahyin yol göstericiliğine ihtiyacı vardır.

Böyle bir ihtiyacın varlığı, aralarında çelişki olduğu anlamına gelmez. İnsana aklı verenin de vahyi gönderenin de hikmet niteliğine sahip bir Tanrı olduğuna; her ikisi de insan için hakikate götüren birer delil kılındığına göre, doğal olan aralarında bir çelişki olmamasıdır. Zaten Mâtürîdî'nin düşüncesinde vahyin getirdikleri, aklın karşı çıktığı şeyler değil, bilakis ulaşmak istedikleridir. Bu sebeple onun sistemindeki akıl ve vahiy ilişkisi hiçbir zaman "*çatışma-teâruz*" ile ifade edilemediği gibi uzlaşmayla da tanımlanamaz. Çünkü ikisi arasında bir uzlaşma ancak çekişme veya karşıtlık var ise söz konusu-

131 Mâtürîdî, *a.g.e.*, 2/511.
132 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 441 (353).
133 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2/375.
134 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 441 (353).

dur. Bu anlamda, akıl ile vahiy arasında bir *çatışma* veya *çekişme* olabileceği fikri, Mâtürîdî'nin sistemine tamamen yabancıdır. O hâlde Mâtürîdî'ye göre ancak akıl ile vahyin uyumundan bahsedilebilir. Mâtürîdî'nin bütün felsefesinin, akıl ve vahiy arasındaki bu uyuma dayandığını söylemek mümkündür.

Mâtürîdî ve Mantık Literatürü

İBRAHİM ÇAPAK*
HARUN KUŞLU**

8-10. yüzyıllar, İslam düşünce tarihinde fıkıh ve kelam geleneğinin oluşup geliştiği dönemler olduğu gibi, başta Aristoteles'in (M.Ö. 384-322) mantığa dair eserleri olmak üzere felsefe ile ilgili birçok eserin Arapçaya çevrildiği yüzyıllardır. İlk Müslüman filozof olarak kabul edilen Kindi'den itibaren bazı Müslüman bilginler ilk ortaya koyucuları Grek filozofları olmakla beraber mantık ve felsefe ile ilgili çok önemli çalışmalar yapmışlardır. Aristoteles'in ve diğer bazı Grek filozoflarının yazdıkları eserleri şerh edip tanıtmışlardır. Bu nedenledir ki birinci öğretmen (el-Muallimü'l-evvel) olarak isimlendirilen Aristoteles'ten (384-322) sonra, Fârâbî (870-950) ikinci öğretmen/mantıkçı (el-Muallimü's-sânî) ismini almış, yine meşhur Müslüman filozof İbn Sina (980-1037) başöğretmen (eş-Şeyhu'r-reîs) olarak kabul görmüştür. Çünkü mantık, İbn Sina ile birlikte yetkinlik kazanmış değişik ortamlarda öğrenilip öğretilebilecek bir konuma kavuşmuştur.

Mantıkla ilgili İslam dünyasında önemli gelişmeler olurken fıkıh ve kelam geleneğinin oluşum sürecinde mantığa karşı çıkanlar da olmuştur. Nitekim çeşitli nedenlerden dolayı İbn Salah (643/1245), Nevevî (676/1277), Suyûtî (849/1445) ve İbn Teymiye (1263/1328) gibi insanların mantığa karşı çıktıkları bilinmektedir. Mantık, bazı âlimler tarafından reddedilmekle

* Prof. Dr., Bingöl Üniversitesi Rektörü
** Dr, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Mantık Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

kalmamış, bazı nahivciler (dilbilimciler) Yunancanın dilbilimi olduğunu ileri sürerek mantığa şiddetle karşı çıkmışlardır. Ebu Hayyân et-Tevhîdî'nin (950-1010) *el-İmtâ ve'l-muânese*'de Ebu Saîd es-Sirâfî (893-979) ile Ebu Bişr Matta b. Yunus (870-940) arasında geçen mantık ve dile dair naklettiği tartışma oldukça meşhurdur.[1] Bu tartışmanın sonucuna göre Kur'an ve hadisleri anlamak için Yunancanın dilbilgisi olduğu ileri sürülen mantığı değil, Arapçanın dilbilgisi olan nahvi öğrenmek gerekir. Çünkü Kur'an, Yunanca değil Arapça olarak indirilmiştir. Böyle bir durumda fıkıh ve kelam yaparken her türlü rey ve nazara yani düşünce ve görüş bildirmeye karşı olan ehli hadis mantığa karşı çıkmıştır. Nitekim bu görüşün bir temsilcisi olan İbn Salah (643/1245) mantığın haram olduğuna dair bir fetva kaleme almıştır.[2]

Mâtürîdî, mantık ilminin savunucusu olmamış, muhtemelen mantığı metafizik alanla ilgili olarak düşünmüştür. Mantık ve yöntem konusunda, Aristoteles ve Aristoteles mantığını eleştiren İbn Teymiyye ile karşılaştırıldığında, Mâtürîdî'nin ikisi arasındaki bir konumda bulunduğu görülür. Ondaki akılcılık ne sadece Aristoteles ne de sadece İbn Teymiyye akılcılığıdır. Dolayısıyla sadece akla ve sadece nassa dayanmayan Mâtürîdî, hem akıl, hem nass (doğru haber) hem de duyulara dayanmaktadır.[3] Bundan dolayı onun yöntemine dayalı akıl yürütmede hem nakilden hem de Aristoteles mantığından istifade edildiği belirtilmektedir.[4] Diğer yandan düşünürümüzün, Allah'ın varlığının ispatında nassta geçmeyen cevher-araz ayrımına dayalı akli delili kullanması da onun yönteminin felsefi akılcılığa benzer olduğunu düşündürmektedir.[5] Mâtürîdî, mantık ilmi ile ilgili çok ayrıntılı bilgiler vermese de mantığın birçok konusuna değinmektedir. Nitekim aşağıda ele alacağımız gibi bilginin kaynağı, kavram, kategoriler, tanım ve akıl

1 Bkz. Ebu Hayyan et-Tevhîdî, *el-İmtâ ve'l-muânese,* Kahire 1953, c. I, s. 108-128.
2 Durusoy, Ali, "Mâtürîdî Kelamcıların Mantığa Yaklaşımı," Yayımlanmamış sempozyum bildirisi, s. 3-4.
3 Bkz. Erdem, Sabri, *Mâtürîdî ve İbn Temiyye'de Metod Anlayışı ve Kur'an,* İstanbul 1998, s. 20.
4 *A.g.e.*, s. 42.
5 *A.g.e.*, s. 44.

yürütmeler gibi bazı konular üzerinde durmaktadır. Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız gibi Mâtürîdî, bu konuları mantık ilminin birer konusu olarak değil, belli âyetlerin tefsirlerinde ihtiyaç duyduğu için ele almaktadır.

Bilginin Kaynağı

Mâtürîdî'ye göre bilginin kaynağına geçmeden önce bir kaç cümle ile zan, şüphe, vehim, bilgi, tasdik ve iman kavramları üzerinde durmak faydalı olacaktır. Mâtürîdî zan, şüphe ve vehim kavramlarına *"Onlar kesinlikle Rablerine kavuşacaklarını ve O'na döneceklerini düşünen (yazunnûne) ve bunu kabullenen kimselerdir"*[6] âyeti bağlamında değinmektedir. Ona göre "onlar kesinlikle Rablerine kavuşacaklarını düşünürler" âyetiyle kastedilen onların yaptıkları ve ortaya koydukları şeylerden dolayı, Rablerine kavuşacaklarını bilmeleri ve buna kesinlikle inanmalarıdır. Mâtürîdî, kim olduğunu açıkça ifade etmediği ancak Aristoteles olduğunu düşündüğümüz bir mantıkçıya atfen zan, şüphe ve vehim hakkında şunları ifade etmektedir:

"Zan yakinin (kesinliğin) iki tarafından birine/yarısına vâkıf olmak, şüphe (şekk) zannın iki tarafından birine vâkıf olmak, vehim ise şüphenin iki tarafından birine vâkıf olmaktır."[7]

Buna göre vehim, şüphenin, şüphe de zannın bir alt derecesidir. Yani zannın oluşabilmesi için kişinin vehim ve şüphe aşamalarını geride bırakması gerekir. Ayrıca Mâtürîdî'nin bu görüşü iktibas ettiği kişiden 'sâhibü'l-mantık (mantıkçı)' olarak bahsetmesi mantık literatüründen haberdar olduğunu gösterdiği gibi bu kişinin Aristoteles olabileceği yönündeki görüşümüzü de desteklemektedir. Çünkü İslam dünyasında, Aristoteles'in *sahibü'l-mantık* olarak anıldığı bilinmektedir.[8]

Mâtürîdî, Maide suresinin 41. âyetini açıklarken, imanın bilgi olmadığını ifade etmektedir. Ona göre eğer iman bilgi olsaydı, onun zıttı cehalet olurdu. İmanın zıddı cehalet değil de tekzip olduğuna göre tekzibin zıddının da tasdik olması zo-

6 2/Bakara: 46.
7 Mâtürîdî, *Te'vîlât'ül-Kur'an*, I.117.
8 Shehaby, Nabil; *The Propositional Logic of Avicenna*, Boston: 1974, s. 4.

runludur. Mâtürîdî'ye göre bilgi, herhangi bir fiilde bulunulmaksızın kalpte meydana gelebildiği hâlde, tasdik ancak onun zıttı olan tekzibi terk etmekle meydana gelir. İşte bundan dolayı Mâtürîdî'ye, göre iman bilgi değil tasdiktir. Mâtürîdî'nin ifadelerinden anlaşıldığı gibi tasdik, iman konusunda bilgiden sonra gelen son aşamadır. Buna göre iman sürecinde yer alan epistemolojik terimleri, mantıkî sırayı da göz önünde bulundurarak, vehim, şüphe, zan, bilgi, tasdik/iman şeklinde sıralamak mümkündür.[9]

Mâtürîdî, bilginin akıl (*istidlali*), doğru haber (*sem'iyyat*) ve duyularla (*hissiyat*) oluşabileceğine dikkat çekmektedir. Bu bağlamda *"Dediler ki: Ona Rabbinden bir âyet/mucize indirilseydi ya!" (Ey Muhammed) De ki: Şüphesiz Allah bir âyet/mucize indirmeye kadirdir. Ancak onların çoğu bilmezler"*[10] âyetini zikreden Mâtürîdî, âyetin yorumunda inanmayanların maksadının inatlaşma ve büyüklenme olduğunu ifade eder. Çünkü Mâtürîdî'ye göre onlara *akli*, *sem'î* ve *hissî* âyetler indirildiği hâlde onlar inanmamışlardır. Nitekim indirilen akli âyetlerden birisi şudur: *De ki: "Andolsun, insanlar ve cinler bu Kur'an'ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine de destek olsalar, yine onun benzerini getiremezler"*.[11] Sem'î âyet ya da mucizelerden birisi ise Peygamberin kendisi için gayb mahiyetindeki (görünmeze ilişkin) bilgiyi, onu ihtilafsız bir şekilde bilen bir topluluğa haber vermesi, bildirmesidir. Burada Kasas suresindeki şu âyetler kastedilmiş olabilir[12]:

"(Resulüm!) Musa'ya emrimizi vahyettiğimiz sırada sen batı yönünde bulunmuyordun ve (o hadiseyi) görenlerden değildin. Bilakis biz o (zamandan senin zamanında kadar) nice nesiller var ettik de, onların üzerinden nice zamanlar geçti. Sen onlara âyetlerimizi okuyarak Medyen halkı arasında bulunanlardan da değildin, aksine biz (başka) peygamber göndermiştik. (Musa'ya) seslendiğimiz zaman da Tûr'un yanında değildin. Bilakis senden önce kendilerine uyarıcı (peygamber) gelmeyen bir

9 Bkz. Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Açıdan İman*, İstanbul 1992, s. 35 vd.
10 En'âm 6.37.
11 İsrâ 17.88.
12 *Te'vîlât* 5/56, 6. dipnot.

kavmi uyarman için Rabbinden bir rahmet olarak (orada geçenleri) sana bildirdik, ola ki onlar düşünüp öğüt alırlar".[13]

Görüldüğü üzere burada Hz. Peygamber'in kendisinin müşahede etmediği bir durumu, mucize olarak, âdeta yaşamış gibi başkalarına bildirmesi anlatılmaktadır. Mâtürîdî'ye göre hissi âyetlerden/mucizelerden birisi ise Hz. Peygamber'in bir hadis-i şerifinde de geçen mucizesidir. Bu mucizeye göre Hz. Peygamber birazcık sütle birçok kavmi doyurmuştur ki bu olay gözle görülen hissî bir delildir.[14] Düşünürümüzün âyetleri bu şekilde akli, hissî ve sem'î deliller olmak üzere tasnif etmesi de göstermektedir ki ona göre bilginin kaynağı akıl, duyu ve haber olmak üzere üç tanedir.

Mâtürîdî, bilginin kaynağı ile ilgili En'am suresi 143. âyetin tefsirinde de bazı değerlendirmeler yapmaktadır. Bu âyetin konu ile ilgili kısmı *"Eğer doğru iseniz bana ilimle söyleyin"*[15] şeklindedir. Mâtürîdî'ye göre "eğer doğru iseniz bana ilimle söyleyin" ifadesi ile insanların Allah'ın haram kıldığı şeyleri söylemeleri istenmektedir. Takip eden âyette ise *"yoksa Allah'ın size böyle vasiyet ettiğine mi şahit oldunuz"*[16] buyrulmaktadır. Mâtürîdî, söz konusu âyetlerden hareketle burada muhatapların nelerin haram kılındığına dair âyetlerde şahitleri olmadığı gibi, kitap, sünnet ve istidlal yoluyla edindikleri bir delillerinin de bulunmadığını ifade etmektedir. Çünkü Mâtürîdî'ye göre yukarıda da ifade edildiği gibi bilgi (*ilim*) üç şeyden meydana gelmektedir: Birincisi, istidlal yoluyla edinilen bilgidir ve bu bilgiye akılla ulaşılır. İkincisi, müşahede ve ayni bilgidir ki bu da duyulardan edinilen bilgidir. Üçüncüsü de işitme ve haber yoluyla edinilen bilgidir. Şimdi bunlara kısaca değinelim:

Mâtürîdî, istidlal ifadesi yerine nazar ifadesini de kullanmaktadır. Ona göre, nazar dini açıdan teşvik edilmiştir ve marifetullah konusunda nazar vaciptir. Düşünme ve kanıtlama ile aynı anlama gelen nazara karşı çıkmak, akla karşı çıkmaktır. Nazar, Mâtürîdî'den itibaren Tanrı'nın varlığının,

13 28/Kasas: 44-46.
14 *Te'vîlât* 5/57.
15 6/En'âm: 143.
16 6/En'âm: 144.

birliğinin ve kadimliğinin, ayrıca âlemin hadis olduğunun kanıtlanmasında en güvenilir ve zorunlu yol olan görünenden görünmeyeni örnekleme yoluyla kanıtlamak anlamına gelen "istidlal bi'ş-şâhid/bi'l-hâdır/bi'l-mevcûd 'ala'l-gaib" diye ifade edilen kanıttır.[17]

Mâtürîdî, nazarın bilgi vasıtası olduğunu ispat ederken, onun inkâr edilmesinden yola çıkar. O'na göre nazarın inkâr edilmesinde yine nazar kullanılmaktadır. Yani nazarı inkâr edenin bu inkârı için delil olarak yine nazarı kullanması, onun çelişkiye düştüğünü gösterir. Zira nazarın nazarla ispatı mümkün ve makul iken, nazarın nazarla inkârı makul değildir. Ayrıca akıl yürütme ile elde edilen bilgi gereklidir. Çünkü insanın hayatta bilmek durumda olduğu bazı bilgiler ne duyularla ne de haberle bilinebilir. Bu tip bilgileri elde etmenin tek yolu istidlal yani nazardır.[18]

Mâtürîdî, istidlalî bilginin önemine "*Zulmedenler nasıl bir devrimle devrileceklerini bileceklerdir*"[19] âyetinin açıklamasını yaparken de dikkat çekmektedir. Müellifimize göre zulüm yapan insanların ahirette karşılaşacakları akıbeti istidlal ile bilmeleri mümkündür. Eğer dünyada bunu istidlali olarak bilmezlerse, ahirette istidlal yapmaları mümkün olmadığı için yaptıklarının karşılığını bizzat görüp yaşayacaklarıdır. Dolayısıyla Mâtürîdî, istidlalî bilginin insanlar için önemli olduğunu, onların dünyada bu bilgiden yararlanabilecekleri gibi ölümden sonra karşılaşma ihtimali olan durumlarla ilgili daha ölmeden önce de istidlal yürütebileceklerini ifade etmektedir.

Mâtürîdî, bilgi elde etmenin ikinci yolu olan duyu bilgisinin ispat edilmesinde herhangi bir ihtilafın söz konusu olamayacağını, yani duyu bilgisini kimsenin inkâr edemeyeceğini belirtir. Çünkü duyular vasıtasıyla elde edilen bilgi, zaruri bilgidir. Mâtürîdî'ye göre duyuları inkâr edenle münazara da yapılmaz. Çünkü duyular, duyu ile inkâr edilemez. Zira duyuların duyular ile ispatı mümkün ve makul iken, duyuların

17 Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd,* (thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi), Ankara 2005, s. 13-15; Durusoy, Ali, agm., s. 6

18 Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd* s. 17; Ayrıca bkz. Erdem, Sabri, *Mâtürîdî ve İbn Temiyye'de Metod Anlayışı ve Kurân*, s. 32.

19 26/Şuara: 227.

duyular ile inkârı çelişkilidir. Görüldüğü gibi Mâtürîdî duyu bilgisini ispat ederken, zaruri bilgi olması bakımından hem duyulara hem de akla dayanmaktadır.[20]

Mâtürîdî'ye göre bilgi elde etmenin üçüncü yolu olan haber sayesinde geçmiş milletlerin durumu hakkında bilgi elde edilebildiği gibi, kişi kendisinin ve diğer varlıkların ismini ve gaybla ilgili bilgiyi de haberle elde edebilir. Bunlara ilaveten *emr*, *nehy*, *va'd* ve *va'id* de ancak haberle bilinebilir. Çünkü haberden başka bunları bilecek bir yol yoktur. Bu durumda Mâtürîdî haberin bilgi vasıtası olduğunu, bir yönüyle insanın günlük hayatındaki haberin gerekliliğine dayandırdığı gibi, diğer taraftan bunu akli olarak da temellendirmeye çalışmaktadır. O'na göre haberi inkâr eden kimse, inkârını inkâr etmiş olmaktadır. Çünkü onun inkâr ettiği şey de bir haberdir. Böylece haberi inkâr eden, çelişkiye düşmüştür.[21]

Görüldüğü gibi Mâtürîdî, bilginin kaynağını sadece nassa veya doğru habere değil, mantığın temel konusu olan akıl yürütme/istidlal ve beş sanat içerisinde önemli bir yere sahip olan duyusal bilgiye de dayandırmaktadır.

Kavram Anlayışı

Mâtürîdî, sistemli bir şekilde olmasa da kavram konusu üzerinde durmaktadır. Bu bağlamda Mâtürîdî, bazı kavram çeşitlerinin yanı sıra *Kitabu'-tevhid*'de mantıkçılar tarafından kavramlarla ilgili bir konu olarak kabul edilen Aristoteles'in kategoriler hakkındaki görüşlerine de değinmekte ve bunları eleştirmektedir. Ayrıca Mâtürîdî, *Te'vîlât*'ta *şey, madum, mevcut, mahiyet, keyfiyet, hakikat* gibi kavramlarla ilgili bazı bilgilere yer vermektedir.

Kavram Çeşitleri

Mâtürîdî, *Te'vîlât*'ta dağınık bir şekilde de olsa bazı kavram çeşitleri üzerinde durmaktadır. Biz burada onun açıkça üze-

20 Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd* s. 12; Erdem, Sabri, *a.g.e.*, s. 30.
21 Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd* s. 13; Erdem, Sabri, *a.g.e.*, s. 31.

rinde durduğu eşanlamlı, eşsesli ve karşıt kavramlar hakkındaki görüşlerine dikkat çekmeye çalışacağız.

Eşanlamlı (Müteradif) Kavramlar (İhtilâfü'l-lafz vahit fi'l-hakîka)

Gazzali, eşanlamlı kavramları "tek bir nesne için konulmuş farklı isimlerdir" şeklinde tanımlayarak, buna "hamr" ve "ukar" ifadelerinin "şarap" anlamında; "leys" ve "esed" ifadelerinin "aslan" anlamında kullanılmasını örnek vermektedir.[22] Mâtürîdî, eş anlamlı kavramlara özelikle Nisa suresinin 173. âyeti bağlamında değinmektedir. Bu âyet şöyledir:

"(Allah) İman edip iyi işler yapanlara ecirlerini tam olarak verecek ve onlara lütfundan daha fazlasını da ihsan edecektir. Onun kulluğunu küçümseyip (istinkâf) kibirlenenlere (istikbâr) gelince onlara acı bir şekilde azap edilecektir. Onlar kendileri için Allah'tan başka ne bir dost ne de bir yardımcı bulurlar."[23]

Mâtürîdî'ye göre âyette geçen küçümseme (*istinkaf*) ve kibirlenme (*istikbar*) ifadeleri lafzen farklı olsalar da aslında aynı anlamdadırlar yani bunlar eşanlamlı lafızlardır. Mâtürîdî, Kesaî'nin *küçümseme* ve *kibirlenme* lafızlarının lâfzen farklı olmakla birlikte aslen aynı olduklarından dolayı bir araya toplandıkları ve bu durumun Arap kelamının güzelliklerinden kaynaklandığı şeklindeki görüşüne dikkat çekmektedir. Nitekim Araplar, كيف حالك و بالك (*keyfe hâlüke ve bâlüke*) hâlin durumun nasıl? derken " hâl" ve "bal" ifadelerini aynı anlamda kullanmaktadırlar. Mâtürîdî'ye göre Kur'an ve şiirde buna benzer pek çok örnek mevcuttur.[24]

Eşsesli Kavramlar (İştirâkül-lafz ihtilâfü'l-ma'nâ)

Mâtürîdî, eşsesli kavramları *iştirâkül-lafz ihtilâfül ma'nâ* olarak isimlendirmektedir. Eşsesli kavramlar, lafızda/seste ortak ancak anlamda birbirinden farklı olan kavramlardır. Mâtürî-

22 Gazzali, *el-Mustasfa min ilmi'l-usûl*, Mısır h. 1322, c. I, s. 31; *Mihakku'n-nazar*, (tahk. R. Acem), Beyrut 1994, s. 75; *Makâsıdu'l-felasife*, (tahk. s. Dünya), Mısır 1961, s. 42; *Mi'yâru'l-ilm*, (nşr. s. Dünya) Kahire 1961, s. 81. Ayrıca Bkz. Aristoteles, *Organon I, Kategoryalar*, (çev. H. Ragıp Atademir) İstanbul 1995, s. 3.

23 4/Nisa: 173

24 4/*Te'vîlât*: 124.

dî, Âl-i İmran suresi 140. âyetin yorumunda, ilim ve rüyet (*görme*) gibi hususiyetlerin Allah'a izafe edilmesinin insanların kullandığı ve onlarca bilinen lafızlar olduğunu belirtilmektedir. Ancak ona göre bundan anlaşılması gereken şey, bu lafızların Allah'a izafe edilmeden önce bilinen anlamlarıdır. Yani biz Yüce Allah'a izafe edilen anlamları bu lafızlar ona izafe edildiği an içinde takdir etmeyiz. Bundan dolayı bu lafızlar, lafızda ortak anlamda farklı olan lafızlardır.[25] Dolayısıyla Yüce Allah'a izafe edilmesi bakımından bu lafızlar her ne kadar insanların kullandığı lafızlar olsa da anlamları insanların kastettiği anlamlar değildir. Böylece bu türden kavramlar lafızda ortak fakat anlamda farklıdırlar.

Karşıt Kavramlar

Mâtürîdî, karşıt kavramlar üzerinde kısaca durmaktadır. O, karşıt kavramları *"Geceyi gündüze, gündüzü de geceye katarsın, ölüden diriyi, diriden de ölüyü çıkarırsın"*[26] âyeti bağlamında ele almaktadır. Bu âyette geçen gece-gündüz; ölü-diri ifadeleri birbirine karşıt şeylerdir.[27] Ayrıca Mâtürîdî, Maide suresinin 41. âyetini açıklarken, "bilgi" ifadesinin karşıtının "cehalet"; "tasdik" ifadesinin karşıtının da "tekzip" olduğunu ifade etmektedir.[28]

Mahiyet, Keyfiyet, Hakikat

Klasik mantıkta mahiyet, hakikat ve hüviyet kavramları üzerinde önemle durulmaktadır. Mahiyet, bir şeyin zihindeki karşılığı, hakikat zihinde karşılığı olan şeyin dış dünyada var olması, hüviyet ise dış dünyada var olan şeyin fertlerde karşılık bulması demektir. Örneğin "insan" ifadesinin zihinde bir karşılığı, ayrıca dış dünyada ya da olgular âleminde insanlar yani insan türü olarak bir karşılığı vardır. Yine insan türünün Ali, Ahmet, Ayşe gibi fertleri vardır. İşte insanın zihindeki karşılığı mahiyet, dış dünyadaki varlığı hakikat, fertlerde gerçek-

25 *Te'vîlât* 2/436.
26 3/Âl-i İmran: 27.
27 *Te'vîlât* 2/282.
28 *Te'vîlât* 4/227.

leşmesi ise hüviyettir.[29] Mâtürîdî, bu üç kavramdan özelikle mahiyet ve hakikat kavramları üzerinde durmaktadır. Tabii olarak Mâtürîdî, bütün varlıklar açısından değil sadece Allah kavramı bağlamında bu kavramları irdelemektedir. Ona göre *"Allah kendisinden başka ilah olmadığına şahittir"*[30] âyeti *rububiyetin keyfiyetinin* düşünülemeyeceğini (*vehm*) göstermektedir. Akıl, Allah'ın *mahiyetini* kavrayamaz ve tefekkürle *Rububiyetin* hakikatine ulaşılamaz. Aynı şekilde aklın ona vâkıf olması da mümkün değildir. Çünkü akıl kendi *mahiyetini* kuşatmaktan aciz olarak yaratılmıştır. Ayrıca akıl, kendini sınırlayan ve kendisiyle terkibe giren mahâlde nasıl kaim olduğunu idrak etmekten de acizdir. Rububiyet ise vehimden uzak olmaya ve zihinde algılanmaktan hâli olmaya en layık olan şeydir.

Yine Mâtürîdî'ye göre Firavun, *"Sizin Rabbiniz kim, ey Musa dedi"*[31] âyetinde Musa'ya (as) Rabbinin mahiyeti sorulmakta, Musa ise bu soruyu O'nun yarattığı şeylerdeki eserlerinden söz ederek cevaplamaktadır. Zira Allah, her şeyin ve zikri geçenlerin Rabbidir. Mâtürîdî'ye göre Musa (as), Firavun'un sorusunu *rububiyetin mahiyeti* ve *keyfiyeti* açısından cevaplamamıştır. Bu da Allah'ın, *mahiyet* ve *keyfiyet* yönünden bilinebilir olmadığını göstermektedir.

Görüldüğü gibi Mâtürîdî, Allah'ın *mahiyet* ve *keyfiyetinin* bilinemeyeceğini ifade etmekte ve Hz. Musa'ya sorulan soruda Hz. Musa'nın Allah'ın mahiyet ve keyfiyeti ile ilgili konuşmamasını da buna delil olarak göstermektedir. Bu durum Allah'ın *mahiyet, hakikat ve keyfiyetinin* olmadığını değil, bunların bilinemeyeceğini göstermektedir. Bununla birlikte düşünürümüzün mahiyet ve keyfiyet gibi kavramları hâdis varlıklar için kullanmayı uygun gördüğünü düşünebiliriz.

Mâtürîdî *Kitabü't-Tevhîd*'te duyu bilgisini inkâr eden biriyle tartışılmaması gerektiğini ifade ederken herhangi bir tartışmanın yürütülebilmesi için şeylerin dış dünyadaki (*hestiyyet*) ve zihindeki varlıklarının (*maiyet*) kabul edilmesi gerektiğine dik-

29 Bkz. Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara 1996, s. 31; Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara 2007, s. 66
30 3/Âl-i İmran: 18.
31 20/Tâ-Hâ: 49.

kat çeker. Zira bir tartışma ancak bu iki şey hakkında yapılabilmektedir. Düşünürümüzün *hestiyyet* ve *maiyet* kavramlarını kullanması ise mantıktaki hakikat ve mahiyet kavramlarına paralel gibi gözükmektedir.[32]

Mâtürîdî'nin Kategoriler Eleştirisi

Kitabü't-tevhid'i kendilerine örnek alan Mâtürîdî kelamcılar, kitaplarına bilgi (*ilim*) konusuyla başlarlar. Onlar burada nesnenin gerçekliklerinin (*hakâiku'l-eşya*) olmadığını, asla bilinemeyeceğini iddia edenlere karşı bilginin mümkün olduğunu savunurlar ve bilginin kaynaklarını -ki bunlar yukarıda da ifade edildiği gibi duyular, doğru haber, aklın nazarıdır- ayrıca kaynaklarına göre bilgi türlerini açıklarlar.

Mâtürîdî'nin *Kitabu't-tevhid*'inde mantık hakkında olmasa da Aristoteles hakkındaki düşünceleri son derece açıktır. O, bu konuda Aristoteles'i ve *Mantık* adını verdiği kitabını, *Kitabu't-tevhid'in* "Beyanu fesadı ekâvili'd-dehriyye" (Tanrısızların Düşüncelerinin Yanlışlığının Açıklanması) başlığı altında ele almaktadır. Ona göre Aristoteles, Tanrı'nın varlığını red, maddenin (*heyula*) ezeliliğini ise kabul eden bir tabiatçıdır. Yine Mâtürîdî'ye göre Aristoteles, *Mantık* adını verdiği kitabında varlık hakkında yalnızca on kategori ile konuşulabileceğini ileri sürmektedir. Ali Durusoy'a göre Mâtürîdî'nin *Kitabu't-tevhid*'de naklettiği kategorilere ilişkin bilgi, *Kategoriler*'in Abdullah b. el-Mukaffa (750-815) tarafından yapılmış olan özet çevirisinden harfi harfine bir nakildir.[33]

Mâtürîdî'ye göre "bazıları âleme ait temel maddenin kadim olup "heyula" diye adlandırıldığını, *kuvve*ye sahip bulunduğunu ve ezelden beri şu nitelikleri taşıdığını ileri sürmüşlerdir: Uzunluğu, eni, derinliği, ağırlığı, alanı, rengi, tadı, kokusu, yumuşaklığı, sertliği, sıcaklığı, soğukluğu, rutubeti, hareketi ve hareketsizliği yoktur. Ayrıca başlangıcında onunla birlikte herhangi bir araz da bulunmuyordu; bu durumda iken "he-

32 Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhid*, (thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi), Ankara 2005, s. 12.
33 Bkz. Durusoy, Ali, "Mâtürîdî Kelamcıların Mantığa Yaklaşımı", s. 3-4.

yula" diye isimlendirilmiştir. Heyula irade ile değil de doğası gereği (*tıbâ'*) kuvvete dönüştürülmüş, arazlar ortaya çıkmış, bu merhâlede de "cevher" diye isimlendirilmiştir. O tek bir cevher olup âlemin aslını oluşturmuştur. Ayrışık ve birleşik olma hâlleri, arazlar statüsünün ürünüdür. Aslında arazlar ayrışık ve birleşik kavramlarıyla nitelendirilemez, çünkü onlar başkalarının sayesinde vücut bulurlar. Araz arazla değil ancak cevherle varlığını hissettirebilir, bunun sonucu olarak da cevher ayrışık ve birleşik konumlar kazanmıştır." Dolayısıyla bu şekilde cevher ve arazlar meydana gelmiş olmaktadır. Mâtürîdî'ye göre zikredilen görüş Aristoteles'e aittir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Mâtürîdî, Aristoteles'in en genel yüklemler olarak bilinen on kategoriye (*bab*) yer verdiğini zikretmektedir. Müellifimiz, Aristoteles'in kategorilerine şöyle sıralamaktadır:

Ayn: Cevher yerine "ayn" ifadesini kullanan Mâtürîdî, *ayn*'ın bizzat kendisini belirlemek anlamında olduğunu ifade etmekte ve buna "insan" ifadesini örnek vermektedir (*cevher*).

Mekân: Mekân kategorisi "nerede (*eyne*)" sorusunun cevabıdır (*mekân*).

Sıfat: Mâtürîdî, nitelik kategorisi için "sıfat" ifadesini kullanmaktadır, ona göre sıfat "nasıl (*keyfe*)" sorusunun cevabıdır (*nitelik*).

Vakit: Vakit, zaman kategorisini gösteren "ne zaman (*meta*)" sorusunun cevabıdır (*zaman*).

Sayı: Sayı, nicelik kategorisini gösteren "kaç, nice (*kem*)" sorularının cevabıdır (*nicelik*).

Muzaf: Mâtürîdî, göreli ya da izafet kategorisi için "muzaf" ifadesini kullanmaktadır. Ona göre muzaf, birinin anılmasıyla diğerinin de anılması gerekli olan şeydir. Baba-oğul, köle-efendi, ortaklar ve benzeri gibi (*izafet*).

Zû: Mâtürîdî, sahip olma ya da mülk kategorisi için "zû" ifadesini kullanmakta, buna "cidde babı" da demektedir. Ona göre "şeref sahibi", "aile sahibi" vb. ifadeler bu kategoriyi gösterir (*mülk*).

Nisbe: Müellifimiz durum kategorisi için "nisbe" ifadesini kullanmaktadır. Ona göre bu kategoriye, "ayakta ol-

mak" ve "oturma hâlinde olmak" ifadeleri örnek verilebilir (*vaz'/durum*).

Fail: Bir etkinin söz konusu olduğu kategoridir. "Ne yapıyor" sorusunun cevabı olarak bilinir "yiyor", "okuyor" gibi (*fiil*) .

Meful: "Ona ne yapılıyor?" sorusunun cevabıdır "yeniliyor, yenilmiş", "okunuyor" gibi (*infial*).

Mâtürîdî, Aristoteles ve taraftarlarının vardıkları sonucu etraflıca inceleyen kimsenin onların Allah'ın nimetlerini bilmeyişleri sebebiyle çıkmaza düştüklerine, hak yolu şaşırıp sapıttıklarına, sonra da haktan ayrılışın doğurduğu şaşkınlığın kendilerini, hiçbir aklın düşünemeyeceği ve hiçbir gönlün hoş karşılamayacağı bir hayalle avunmaya sevk ettiğine muttali olacağına dikkat çekmektedir. Ayrıca o, Aristoteles'in hakîm unvanına sahip olmasını da eleştirmekte, onun başkalarını kendi görüşlerinden ayrılıp şahsi kanaatine uymaya mecbur eden biri olduğunu ifade etmektedir. Yine, kategoriler bağlamında Aristoteles'in cevher ve araz anlayışına ciddi bir şekilde karşı çıkmaktadır.[34] Ancak dikkatlerden kaçmamalı ki burada Mâtürîdî'nin eleştirisi kategoriler teorisinin metafizik içeriklerine yöneliktir. Ona göre Aristoteles'in kategoriler teorisi, alemin ezeliliği yönünde alternatif bir varlık nazariyesi (ontoloji) sunmaktadır ve varlığı da yalnızca bu 10 kategori ile sınırlamaktadır.

Tanım ve Tasvir

Tanım, en geniş anlamda bir şeyin ne olduğunu açıklamaktır.[35] Gazzali, tanımı "bir sözcüğü, cami ve mani olmak kaydıyla, soran açısından daha açık ve anlaşılır başka bir sözcükle karşılamaktır" şeklinde tanımlamaktadır.[36] Mâtürîdî ise tanımın tanımını yapmamakla birlikte En'am suresinin 103. ve Tevbe suresinin 6. âyetlerinin yorumlarında Allah'ın tanım-

34 Ebu Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, (Tercüme: Bekir Topaloğlu), Ankara 2002, s. 185-187. Arapça metin s. 22. Bkz. Durusoy, Ali, agm., s. 6-7.

35 Aristoteles, *Organon IV, İkinci Analitikler*, İstanbul 1996, s. 93,106; Gazzali, *Mi'yâru'l-ilm*, 267.

36 Gazzali, *el-Mustasfa I*, s. 22; *Mikakkun'n-nazar*, s. 146.

lanamayacağı üzerinde dururken tanım ve tasvire dolayısı ile bunlar arasındaki benzerlik ve farklılıklara dikkat çekmektedir. Ona göre Allah *"gözler O'nu idrak edemez"*[37] âyetiyle Allah'ın görülemeyeceğini değil idrak edilemeyeceğini belirtir. Yine "*O'nu hiçbir ilim kuşatamaz"* âyetinde ilme olumlu bakılmakta ancak Allah'ın idrak edilmesinde olduğu gibi kuşatılmasına olumsuz bakılmaktadır. Mâtürîdî'ye göre idrak sınırlı/tanımlı (*mahdud*) olanı kuşatmak demektir. Allah sınırlanmaktan/tanımlanmaktan (*hadd*) münezzeh olduğu için idrak edilemediği gibi tanımlanamaz da. Diğer bir ifade ile Allah sonlu ve sınırlı olmadığı için sözle tanımlanması/sınırlanması imkânsızdır. Mâtürîdî, aslında zikredilen ifadelerle sonlu ve sınırlı olan şeylerin tanımlarının yapılabileceğine, sonlu ve sınırlı olmayan şeylerin ise tanımlarının yapılamayacağına dikkat çekmektedir. Ona göre sonlu ve sınırlı olan her şeyin bir tanımı vardır ve şeyler bunlarla algılanır. Renk, koku, tat vb.[38]

Yine Mâtürîdî, "Allah'ın vehimlerde tasvir edilmesi ve akıllarda takdir edilmesi imkânsızdır. Çünkü yaratılmışların vasıfları (yani vehim ve akıl) onu vehimlerde tanımlayamaz (*had*) ve tasavvur edemez. Aynı şekilde akıllar da onu takdir edemez. O zihinlerde tasavvur edilmekten münezzehtir"[39] demektedir.

Mâtürîdî, Haşr suresi 24. âyette Allah'ın "yusavviruhu" kelimesini kullandığına dikkat çekerek, burada kastedilenin Allah'ın her şeye suret vermesi olduğunu belirtir. O, aynı âyetin tefsirinde tasvire değinmekte tasvirin, sınırlı (*tanımlı*) olanın beyan edilmesi, açıklanması demek olduğunu ifade eder. Zira insanlar "şu durumu falan kimsenin yanında tasvir ettim" derken "açıkladım" demeyi kastederler.[40]

Görüldüğü gibi Mâtürîdî'ye göre Allah, tanımlanamadığı gibi tasvir de edilemez. Çünkü ona göre tanım da tasvir de sınırlı ve sonlu olan şeylerin açıklanması ile ilgilidir. Oysa Kur'an'a bakıldığında birçok âyetin Allah hakkında insanlara

37 6/En'am: 103.
38 *Te'vîlât* 5: s. 52; *Kitâbu't-tevhîd*, s. 126.
39 *Te'vîlât* 6.297.
40 *Te'vîlât* 15.99.

bilgi verdiği en azından O'nun yaratılanlardan farklı olduğunu ifade ettiğini görmek mümkündür.

Mâtürîdî, klasik mantık kitaplarında yer alan tanım konusundan haberdar görünmemektedir. Çünkü klasik mantık kitaplarında tanım temelde hadd-i tam, hadd-i nakıs, resm-i tam ve resm-i nakıs olmak üzere dörde ayrılır ve asıl olan hadd-i tam (tam tanım) yani yakın cins ve yakın ayrımdan yapılan tanımdır.[41] Mâtürîdî, tespit edebildiğimiz kadarıyla bunlara dair hiç atıfta bulunmamaktadır. Ayrıca klasik mantık kitaplarında tanımlanamazlara dikkat çekilir. Örneğin en genel tümeller, tekiller (özel isimler), tecrübelerin verileri yani duyu ve duygu verileri (aşk, kin, ses, tat, koku) tanımlanamaz. Mâtürîdî, Allah'ın sonlu ve sınırlı olmamasından dolayı tanımlanamayacağını ifade ederken, renk, koku ve tatların tanımının yapılabileceğine dikkat çekmektedir. Oysa renk, koku ve tadın yakın cins ve yakın ayrımları ortaya konamadığı için tam tanımları yapılamaz olsa olsa eksik tanımları ya da tasvirleri yapılabilir. Dolayısıyla mantıktaki teknik anlamıyla tanım ve resm kavramlarını aynıyla Mâtürîdî'de göremiyoruz. Ancak Mâtürîdî *tanım* ve *tasvir* kelimeleriyle bir şeyin aklen sınırlı ve belirgin hâle getirilmesini kastetmekte ve kimi şeylerin tanımlanabileceğini belirtmektedir.

Akıl Yürütme

Mâtürîdî, akıl yürütme ifadesi yerine istidlal ve nazar ifadelerini kullanmakta ve istidlalin (nazar) önemli bilgi kaynaklarından biri olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre istidlal, din tarafından teşvik edilmiştir. Çünkü istidlal Allah'ın varlığını bilmek açısından son derece önemlidir, bu nedenle de vaciptir. Bilindiği gibi istidlal ya da nazar düşünmeyi temel edinmektedir ve Kur'an'da düşünmeyi teşvik eden yüzlerce âyet bulunmaktadır. Dolayısı ile düşünme ve kanıtlama ile aynı anlama gelen nazara karşı çıkmak akla karşı çıkmaktır.[42] Bundan dolayıdır ki bu düşünce, bir Fıkıh eseri olan *el-Mustas-*

41 Bkz. Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara 2007, s. 83.
42 *Kitâbu't-tevhîd*, s. 13-15; A. Durusoy, *agm*. s. 6.

fa'nın girişinde "mantık bilmeyenin ilmine güvenilmez" hükmüne varan Gazzali'nin eserlerinde oldukça önemsenmiştir.[43]

Mâtürîdî, delil kavramını istidlal kavramı bağlamında ele almaktadır. Çünkü ona göre delil istidlalden türemiş bir lafızdır. Bu nedenle bir şey hakkındaki kanıt anlamında kullanılır. Mâtürîdî, istidlal ve yakin ilişkisine de dikkat çekmektedir. O, *"İbrahim yakinen iman edenlerden olsun diye"*[44] âyetinde geçen yakin ifadesinin bir şeye kesinlik getirmek (*ikan*), onu düşünüp (*nazar*) tefekkür edip (*tedebbür*) istidlalde bulunduktan sonra bir şeyin hakikatini bilmek anlamında olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre yakin istidlalin ileri aşamasıdır. O nedenle Allah hakkında istidlal yapılabilir ya da akıl yürütme ile O'nun hakkında bilgi edinilebilir.[45]

Mâtürîdî'nin, gerek *Kitabu't-tevhid*'i gerekse *Te'vîlât*'ı incelendiğinde diğer mantık konularında olduğu gibi akıl yürütme konusu üzerinde de ayrıntılı değil, dağınık bir şekilde durduğu görülecektir. Mâtürîdî akıl yürütme dendiğinde ilk akla gelen kıyası "iki zikredilenden birinin hükmünün mislini, illetinin misline dayanarak diğerinde göstermektir" şeklinde tanımlamaktadır.[46] Alâuddin es-Semerkandî ve Ebu's-Senâ el-Lâmişî, Mâtürîdî'nin yer verdiği kıyas tanımını Mâtürîdî'ye nispet etmeksizin zikrederler ve bunun doğru bir tanım olduğunu belirtip savunurlar. Onlara göre bu tanımda seçilen bütün ifadeler yerli yerinde kullanılmıştır. Şöyle ki: Tanımda geçen "göstermek/beyan etmek (*ibane*)" ifadesi, başka tanımlarda zikredilen ispat ve tahsil kelimelerinden daha uygundur. Çünkü hükmün ispat, tahsil ve icadı Allah'ın fiilidir. Tanımda "hükmün misli" ve "illetin misli" ifadelerine yer verilmiştir; zira helallik, haramlık, vücup, fesat ve cevaz gibi hükmün kendisi aslın bir vasfıdır, başkasında tasavvur olunamaz. Aynı şekilde, illet de aslın bir vasfıdır; ancak fer'de aslın hükmünün misli o illetin misliyle var olur. Vasıflar hakkında ta'diye (geçirmek, bir yerden bir yere taşımak) ve intikal ifadeleri kul-

43 Gazzali, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usul*, Mısır h. 1322, c. I, s. 10.
44 6/En'âm: 75.
45 *Te'vîlât* 5.109.
46 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, Topkapı Sarayı Müzesi, v. 719b.

lanılamaz. "İki şey", "asl ve fer'" denmeyip "iki zikredilen" denmesi, kıyasın mevcut ve ma'dumu (var ve yoku) içermesi içindir. Zira ma'dum, şey olmasa bile zikredilebilir ve isimlendirilebilir. Asıl ve fer' ise şeydirler. Çünkü asl başkasının kendisi üzerine kurulduğu şeydir; fer' de başkası üzerine kurulandır. Bu ise mevcut olanın adıdır. Mevcudun, şey olduğunda icma vardır.[47]

Mâtürîdî'nin kıyas dediği şey aslında mantıkta "analoji" ve fıkıhta "fıkhi kıyas" denen şeyle aynıdır. Çünkü mantıkta tümevarım, tümdengelim ve analoji kıyasın dolayısı ile akıl yürütmenin birer çeşididirler. Mâtürîdî'nin tanımında yer alan ve Alâuddin es-Semerkandî ile Ebu's-Senâ el-Lâmişî'nin de dikkat çekmeye çalıştıkları kıyasta yani analojide dört unsur bulunmaktadır. Kendisine benzetilen (müşebbehün bih/asl), benzetilen (müşebbeh/fer'), ikisi arasında bulunan "illet" ve benzetme (teşbih) yani hüküm.[48] Gazzalî'ye göre daha çok hitabette kullanılan analoji kesinlik ifade etmez. Fakat kalbi rahatlatmaya, muhatabı ikna etmeye yarabilir.[49]

Mâtürîdî, mantıkta yakini öncüllerden yakini sonuç elde etmek anlamında kullanılan ve beş sanattan biri olan, aynı zamanda Aristoteles'in *II. Analitikler* adlı eserinin karşılığı olarak kullanılan bürhan kavramı üzerinde de önemle durmaktadır. Bürhanı özellikle Nisa suresinin 174. âyeti bağlamında ele alan Mâtürîdî'ye göre *"Ey insanlar! Size Rabbinizden bir bürhan (kesin kanıt) geldi ve size apaçık bir nur indirdik"* âyetinde geçen "bürhan" ifadesi doğruyu (*hakk*) yanlıştan (*bâtıl*) ayırıp, açığa çıkaran (*izhar eden*) kanıt demektir. Bazı âlimler bürhanın Peygamber (as) bazıları ise Kur'an olduğunu söylemişlerdir. Ancak Mâtürîdî'ye göre her hâlükarda burada bürhan, doğruyu ilzam eden beyan ve kanıt (hüccet) demektir.[50] Dolayısıyla düşünürümüzün, bürhanla, akıl yürütmede doğru bilgiyi yanlış

47 Özen, Şükrü, "İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün İnşâsı", ed. Sönmez Kutlu, *İmam Mâturidi ve Mâtürîdîlik*, Ankara 2003, s. 227.

48 Bkz. Şa'ban, Zekiyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, (çev. İ. Kafi Dönmez), Ankara 1990, s. 121, Çapak, İbrahim, *Gazali'nin Mantık Anlayışı*, Ankara 2005, s. 228.

49 Gazzâlî, *Makâsıdu'l-felasife*, s. 90-91.

50 *Te'vîlât* 4/125.

bilgiden ayırt etmeye yönelik yöntemsel bir yaklaşımı kastettiğini ifade edebiliriz.

Mâtürîdî, mantık ve felsefe ile ilişkili olan hikmet kavramına farklı âyetlerde değinmekte, bazı âyetlerde düşünce/anlayış (*fehm*) anlamında kullanıldığına dikkat çekmektedir. Örneğin, *"şüphesiz biz Lokman'a hikmeti verdik"*[51] âyetinde geçen *hikmet* ifadesinin bazılarına göre nübüvvet olmaksızın düşünce (*kavl*) ve davranışta (*fiil*) doğru olmak; bazılarına göre ise, Allah'ın verdiği akıl (*lübb*) ve anlayış (*fehm*) anlamında olduğunu, anlayışın da dinde kavrayış (*fikh*) ya da ilim anlamında kullanıldığını ifade eder. Mâtürîdî, hikmet için kullanılan ikinci anlamı tercih etmektedir. Ona göre Allah bu bağlamda âdeta "Biz O'na geçmiş kitaplarla ilmi ve kavrayışı verdik" demiştir. Bu âyet bağlamında fikh ifadesine özellikle dikkat çeken Mâtürîdî'ye göre fikh, benzeriyle (*binazirihi*) başka bir şeye delalet eden şeyin bilgisidir (*marifet*) veya şahidin bilgisiyle gaibin bilinmesidir veyahut batında gizli olanın zahirle bilinmesidir. Görüldüğü gibi Mâtürîdî, fikhın tanımını analojinin ya da fikhi kıyasın tanımıyla benzer şekilde yapmaktadır. Dolayısı ile Mâtürîdî'nin yöntem anlayışında Fıkıh, analoji ya da kıyas aynı anlamda kullanılmaktadır. Ona göre filozoflar hikmet konusunda şunu söylemektedir: "Hikmet, amelle/ahlakla birlikte bilgidir. Hakîm de kendisinde hem ilmin hem de ahlakın (amelin) olduğu kimsedir. İşte bu ikisi olduğu zaman kişi hâkim (filozof) olarak isimlendirilir."[52]

Davet Metodu Olarak Bürhan, Cedel/Münazara ve Hitabet

Mâtürîdî, insanların kavrayışlarına göre Allah'a inandıklarına, dolayısı ile Allah'ın yoluna davet için onların kavrayışlarının göz önünde bulundurulması gerektiğine dikkat çekmektedir. Aynı durum dinî ve felsefi yöntemin mahiyeti hakkında *Faslu'l-makâl* adlı müstakil bir çalışmayı kaleme alan İbn Rüşd için de söz konusudur. İbn Rüşd, hikmet, güzel öğüt ve güzel

51 31/Lokman: 12.
52 *Te'vîlât* 11/227.

mücadele (tartışma) ile davet olmak üzere Kur'an'da Allah'ın yoluna davet için üç tür metodun olduğunu ifade eder. Çünkü ona göre insanlar hakikati tasdik etme konusunda farklı tabiatlara sahiptir. Kimisi bürhanla (hikmet) kimisi cedelî yöntemle kimisi de hatabî sözlerle hakikati tasdik eder.[53] Mâtürîdî, bürhan ve hitabet ifadelerini açıkça kullanıp bunlarla ilgili âyetleri örnek verirken, İbn Rüşd'ün kullandığı cedel ifadesi yerine münazara ifadesini kullanmayı tercih etmektedir.

Mâtürîdî, İbn Rüşd'ün atıfta bulunduğu aynı âyete dayanarak insanların üç şekilde dine davet edilebileceklerine dikkat çeker. Müellif *"(Resulüm!) Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle davet et ve onlarla en güzel şekilde mücadele et (tartış). Rabbin kendi yolundan sapanları en iyi bilendir ve O hidayete erenleri de çok iyi bilir."*[54] âyeti bağlamında bürhan, hitabet ve münazara ifadeleri üzerinde durmaktadır.

Bürhan

Bürhan, kesin sonuç elde etmek için kesinlik ifade eden öncüllerden oluşturulmuş kıyastır.[55] Mâtürîdî'ye göre "Rabbinin yoluna davet et" ifadesindeki "Rabbin yolu" ifadesi "Rabbin dini" anlamındadır diyenler olmuştur. Ayrıca "hikmetin" Kur'an olduğunu ifade edenler de olmuştur. Ona göre bazıları da 'hikmetle' kastedilenin delil (hüccet) ve kesin kanıt/*bürhan* olduğunu belirtmiştir. Yani "onları Allah'ın dinine deliller ve kesin kanıtlarla davet et" denmektir ki bu da şu anlama gelir: "Onları deliller ve kanıtlarla Allah'ın dinine mecbur kıl ki bu şekilde onlar dini ikrar etsinler".[56] Anlaşıldığı kadarıyla Mâtürîdî, hikmetin zikredilen ikinci anlamını tercih etmektedir. Hikmetin delil (*hüccet*) ve kesin kanıt (*bürhan*) anlamındaki kullanımı mantıktaki bürhanı aklımıza getirmektedir. Mantık ya da felsefede bürhan, kendisinde şüphe olmayan bilgi anlamında kullanılmaktadır. Dolayısı ile Mâtürîdî kendisinde

53 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, (çev. Bekir Karlığa), İstanbul 1992, s. 74.
54 16/Nahl: 25.
55 Gazzalî, *Makâsidu'l-felâsife*, Mısır 1961, s. 101, *el-Mustasfâ I*, Mısır h. 1322, s. 38, Ebherî, *İsaguci*, İstanbul 1287 s. 6.
56 *Te'vîlât* 8/216-219.

şüphe olmayan bilgilerle insanların davetinin önemine dikkat çekmektedir.

Mâtürîdî, *"Sana Kitab'ı ve Hikmet'i öğrettim"*[57] ve *"size Kitap ve hikmet verdikten sonra*[58]" âyetlerinde geçen kitap ve hikmet ifadeleri ile ilgili ihtilaf olduğunu belirtir. Bu âyetlerde geçen kitap ve hikmet ifadeleriyle bazılarına göre Kur'an kastedilmiş, bazılarına göre ise Kitab'tan kastedilen Kur'an, dolayısıyla vahyin işitilmesi, hikmetten kastedilen ise ilhamın vahyedilmesi yani sünnettir. Mâtürîdî, hikmete farklı anlamlar yüklense de hikmetin temel anlamının delil (*hüccet*) ve kesin kanıt (*bürhan*) olduğuna dikkat çekmektedir.

Mâtürîdî'ye göre Allah'ın bu surede zikredilen "Rabbinin yoluna hikmetle davet et" sözü muhtemelen O'nun şu âyetleriyle irtibatlıdır: "*Onların karınlarından renkleri çeşitli olan bir şerbet çıkar"*[59] yani (bu şerbet) arıların karınlarından çıkar. Yine Allah'ın şu âyeti de böyledir: *"Kuşkusuz sizin için hayvanlarda da büyük bir ibret vardır. Zira size, onların karınlarındaki dışkı ile kan arasından (gelen), içenlerin boğazından kolayca geçen hâlis bir süt içiriyoruz".*[60] Kuru bir daldan üzümler, türlü meyveler ve benzeri şeyleri çıkarması Allah'ın hikmetiyle olmaktadır. Mâtürîdî zikredilen bilgileri verdikten sonra söz konusu âyetin açıklamasının "Onları Allah'ın dinine davet et ve onlara bu (nimetleri) hatırlat ki böylelikle onlar Allah'ın dinini ikrar etsin, onu kabul etsin ve emrine boyun eğsinler" şeklinde olabileceğini ifade etmektedir. Mâtürîdî'nin yer verdiği âyetlerden anlaşıldığı gibi hikmet hem kesinlik ve bağlayıcılık vasıflarına sahip olan bürhan ve hüccet anlamında hem de insanları düşünmeye ve ibret alıp yaratıcıyı inanmaya sevk eden şey anlamında kullanılmaktadır.

Hitabet

Hitabet, kendisine güvenilen bir kişiden alınıp kabullenilmiş yahut tahmine dayalı (makbûlat ve maznûnat) öncüller-

57 5/Maide: 110.
58 3/Âl-i İmran: 81.
59 16/Nahl: 69.
60 16/Nahl: 66.

den oluşturulmuş kıyastır.[61] Hitabette amaç muhatapları ikna etmektir. İkna güzel sözle yapılabileceği gibi, kesinlik ifade eden bilgilerle de olabilir. Mâtürîdî, yukarıdaki âyette geçen "güzel öğüt" ve "onlarla en güzel şekilde mücadele et" ifadeleri ile ilgili bazı görüşlere dikkat çekmektedir. Buna göre "güzel öğüt" (*mev'izeti'l-hasene*) ifadesinin "*Allah'ın Kur'an'da onlara öğüt verdiği şekilde sen de onlara öğüt ver*" âyeti ışığında; "*Onlarla en güzel şekilde mücadele et*" ifadesinin ise "*Onlarla yumuşak söz ve tevazu ile en iyi şekilde mücadele et ki böylelikle belki onlar Allah'ın dinini kabul eder ve Rabblerine boyun eğerler*" âyeti ışığında anlaşılması gerekir. Güzel öğüt ile davet beş sanattan biri olan hitabet ile alakalıdır. Hitabet, güzel konuşma ve ikna etme sanatıdır. Dolayısıyla insanlar dine davet edilince hitabetin en güzel şekilde kullanılması gerekir.

Yine Mâtürîdî, hitabet bağlamında ele alınan "güzel öğüt" ifadesini *"Muhakkak ki Allah, adaleti ve iyilikte bulunmayı emreder"*[62] âyetini bağlamında ele almaktadır. Ona göre âyette dikkat çekilen adalet, iyilikte bulunmak ve âyetin devamında zikredildiği üzere akrabaya yardım etmek her insan nezdinde aklen güzeldir. Aynı şekilde çirkin işlerden ve fenalıktan kaçınmak güzel, onlara bulaşmak onları işlemek ise çirkindir. Tıpkı hikmetin, ilmi (*bilgi*) ve ameli (*fiili*) kapsaması gibi O'nun sözü de "onları Allah'ın dinine beraberce ilim ve amelle davet et ki onlara faydası dokunsun" şeklinde anlaşılabilir ya da "onları bir keresinde yumuşak söz ve nezaketle ikincisinde ise kaba ve sert bir şekilde davet et" şeklinde anlaşılabilir.

Cedel/Münazara

Cedel ve münazarada amaç muhataba üstün gelerek onu ikna etmektir. Cedelde yanıltmalarla da muhataba üstün gelinebilirken, münazarada doğru bilgilerle muhataba üstün gelmek hedeflenir. Münazarada önemli olan muhatabın doğru bilgilerle ikna edilmesidir. Bundan olsa gerek ki Mâtürîdî, cedel değil münazara ifadesini kullanmayı tercih etmiştir. Mâtürîdî "*onlarla en güzel şekilde mücadele et (tartış)*" âyetini mü-

61 Fârâbî, *Fusûlu'l-medenî* (çev. Hanefi Özcan) İzmir 1987, s. 48.
62 16/Nahl: 90.

nazara bağlamında ele alarak "İnkâr etiklerini ikrar (kabul) edecek olanlarla mücadele et" anlamında olduğunu ifade etmektedir. Mâtürîdî, konu ile ilgili şu âyetlere yer vermektedir:

"Yaratan, yaratmayanlar gibi olur mu (düşünmez misiniz?)."[63]

"Allah'ı bırakıp da kendilerine hiçbir rızık veremeyen şeylere tapıyorlar."[64]

"Allah başkasının malı olmuş bir köleyi misal verir."[65]

"Allah şu iki kişiyi de misal verir: Onlardan biri dilsizdir, hiçbir şey beceremez ve efendisinin üstüne bir yüktür. Onu nereye gönderse bir hayır getiremez. Şimdi bu adamla, doğru yolda yürüyerek adaleti emreden kimse bir olur mu?"[66]

"Allah kiminize kiminizden daha bol rızık verdi. Bol rızık verilenler, rızıklarını nimetini inkâr mı ediyorlar?"[67]

Mâtürîdî, yer verdiği âyetlerle, inkârcıları Allah'ı kabule ve boyun eğmeye mecbur bırakmak için, inkâr ettikleri şeyi ikrar edecekleri şekilde, onlarla en güzel biçimde mücadele etmek gerektiğine dikkat çekmektedir. Ayrıca Mâtürîdî'ye göre âyette, "Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle davet et ve onlarla en güzel şekilde mücadele et" denilerek, din hakkında tartışmanın nasıl olacağı öğretilmekte ve insanların birbirine karşı nasıl davranmaları gerektiği gösterilmektedir. Hikmetle kastedilen Kur'an ya da ondan başka kanıt ve delillerdir. Aynı şekilde insanların birbiriyle Allah'ın belirttiği şekilde tartışması gerekmektedir. Allah'ın Kitab'ında zikrettiği, resuller ve nebilerin zalim ve zorbalarla tartışma hakkındaki şu sözleri de bu kabildendir:

"Allah kendisine mülk (hükümdarlık ve zenginlik) verdiği için şımararak Rabbi hakkında İbrahim ile tartışmaya gireni (Nemrut'u) görmedin mi! İşte o zaman İbrahim: Rabbim hayat veren ve öldürendir, demişti. O da: Hayat veren ve öldüren benim, demişti. İbrahim: Allah güneşi doğudan getirmektedir; haydi sen de onu batıdan getir, dedi. Bunun üzerine Nemrut apışıp kaldı. Allah zalim kimseleri hidayete erdirmez."[68]

63 16/Nahl: 17.
64 16/Nahl: 73.
65 16/Nahl: 75.
66 16/Nahl: 76.
67 16/Nahl: 71.
68 2/Bakara: 258.

Gazzalî de Mâtürîdî gibi bu âyet üzerinde önemle durmakta ve Hz. İbrahim ile Nemrut arasında geçen konuşmalardan hareketle Nemrut'un yaşadığı dönemde uluhiyet iddiasında bulunduğunu, ona göre uluhiyetin "her şeye kadir olan" demek olduğunu, Hz. İbrahim'in onun görüşünü geçersiz kılmak için akıl yürütmeye başvurduğunu ifade etmektedir. Buna göre Hz. İbrahim şöyle bir akıl yürütme ileri sürmüştür.

İlah, dirilten ve öldürendir. (1. Öncül)
Benim ilahım diriltir ve öldürür. (2. Öncül)
O hâlde ilah benim ilahımdır. (sonuç)

Buna karşılık Nemrut'ta şöyle bir akıl yürütme ileri sürmüştür:

İlah, dirilten ve öldürendir. (1. Öncül)
Ben diriltir ve öldürürüm. (2. Öncül)
O hâlde ilah benim. (Sonuç)

Gazalî'ye göre Nemrut bu sözleriyle insanın hayatını bağışlamayı ve onu bir cellada öldürtmeyi kastetmiştir. İbrahim (a.s) onun bu cevabı üzerine bu yolla kendisini ikna etmenin güçlüğünü anlayarak başka bir ikna yolunu seçmiştir. Bu da şu âyette ifade edilmektedir:

"Allah, Güneşi doğudan getirir, haydi sen de onu batıdan getir!" deyince Allah'ı inkâr eden Nemrut, şaşırıp kaldı.[69]

Zikredilen âyetin kıyas şekli ise şöyledir:

Güneşi doğdurmaya kadir olan her zat ilahtır. (1. Öncül)
Benim İlahım güneşi doğdurmaya kadirdir. (2. Öncül)
O hâlde İlah benim ilahımdır. (Sonuç)

Gazalî'ye göre "İlah, güneşi doğdurmaya kadir olandır" öncülünden şüphe edilemez. Çünkü münazara yapmakta olan İbrahim (a.s) ile Nemrut ve herkese göre İlah, her şeye kadir olandır. Güneşi doğdurmak ise, bu her şey cümlesindendir. Bu, ittifakla kabul edilen bir öncüldür. "Güneşi doğdurmaya kadir olan Allah'tır" öncülü ise müşahede ile bilinmektedir. Çünkü Nemrut'un da, Allah'ın dışındaki diğer bütün varlıkların da güneşi doğdurmaktan ve hareket ettirmekten aciz oldukları hissen müşahede edilmektedir. O hâlde ittifakla

69 2/Bakara: 258.

kabul edilen birinci öncül ile müşahedeyle bilinen ikinci öncülün bilinmesinden Nemrut'un, güneşi doğdurmaya muktedir olamadığı sonucu çıkmaktadır.[70]

Mâtürîdî, münazara ile ilgili yukarıda zikrettiği âyetin yanı sıra şu âyetlere de yer vermektedir:

"Kavmi onunla tartışmaya girişti. Onlara dedi ki: Beni doğru yola iletmişken, Allah hakkında benimle tartışıyor musunuz? Ben sizin O'na ortak koştuğunuz şeylerden korkmam." "Şimdi biliyorsanız (söyleyin), iki gruptan hangisi güvende olmaya daha layıktır? ".[71]

Ayrıca Mâtürîdî, Firavun'un Hz. Musa (as) ile yaptığı şu tartışmayı da güzel şekilde mücadele etmeye yani münazaraya örnek vermektedir:

"Firavun şöyle dedi: Âlemlerin Rabbi dediğin de nedir? Musa cevap verdi: Eğer işin gerçeğini düşünüp anlayan kimseler olsanız, O, göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunan her şeyin Rabbi'dir"[72]

"Musa şunu dedi: O, doğunun ve batının Rabbi'dir"[73]

"Firavun: Doğru söyleyenlerdensen haydi getir onu! Diye karşılık verdi. Bunun üzerine Musa asasını atverdi"[74]

"Firavun: Rabbiniz de kimmiş Ey Musa? Dedi. O da: Bizim Rabbimiz her şeye varlık veren, sonra da doğru yolu gösterendir, dedi".[75]

Mâtürîdî'ye göre bu konuda benzer birçok örnek bulunmaktadır. İşte bunlar peygamber ve nebilerin zalimler ve düşmanlarla, evliyaların da kendi aralarında münazarada bulunma yöntemidir. Onların hepsi din hakkında münazaradan kaçınan, bu konuda konuşmaktan ve delil getirmekten imtina eden kimseye karşı söylenmektedir.

Mâtürîdî, "Rabbin kendi yolundan sapanları en iyi bilendir ve O hidayete erenleri de çok iyi bilir" âyetinden hareketle Allah'ın yolundan sapanların sapkınlıklarının açıkça belirtilmeyip, sadece işaret ve kinaye ile söylendiğini ifade eder. Ona göre bu durum münazara metotlarından biridir. Çünkü Allah güzel muameleyi peygamberlerine öğretmiş ve öyle davran-

70 Gazzalî, *el-Kıstasu'l-mustakîm*, s. 30-31. Ayrıca bkz. Çapak, İbrahim, *age.*, s. 146-147.
71 6/En'am: 80-81.
72 26/Şuara: 23-24.
73 26/Şuara: 28.
74 26/Şuara: 31-32.
75 20/Tâ-Hâ: 49-50.

malarını istemiştir. Nitekim Allah, Musa'yı ve Harun'u Firavun'a gönderdiğinde *"Ona yumuşak söz söyleyin belki o aklını başına toplar veya korkar"*[76] şeklinde buyurmuştur.

Sonuç

Mâtürîdî, ne *Kitabu't-tevhid*'de ne *Te'vîlât*'ta mantıkla ilgili bölüm ya da başlık açmıştır. Ama bu durum onun mantıktan haberdar olmadığı ya da ilgilenmediği anlamına gelmez. Mâtürîdî, Aristoteles'ten ve onun mantık ile ilgili çalışmalarından haberdar görünmektedir. Çünkü Aristoteles'in ismini zikretmekte ve onun mantık adında bir eserinin varlığına dikkat çekmektedir. Ayrıca Aristoteles'in on kategorisini zikrederek, onun kategori anlayışını eleştirmektedir. Mâtürîdî, mantığın faydaları ya da eleştirisi üzerinde somut bilgilere yer vermese de âyetlerin açıklamalarını yaparken mantıktan istifade etmektedir. Örneğin kavram çeşitlerinin bazılarını zikretmekte, tam tanım üzerinde durmasa da tanım ve tasvir ifadeleri üzerinde durmakta ve Allah'ın tanımlanıp tasvir edilemeyeceğine dikkat çekmektedir. Ayrıca *istidlal, nazar, kıyas ve fıkh* ifadeleri üzerinde durmakta ve neredeyse bunları aynı anlamda yani iki şey arasındaki benzerlikten hareketle başka bir şey hakkında hüküm vermek ya da bilinenlerden bilinmeyenlere varmak anlamında kullanmaktadır. Ayrıca Mâtürîdî, İnsanların dine davet metodu üzerinde durmakta ve İbn Rüşd'de olduğu gibi İnsanların tabiatlarının farklılığına dikkat çekerek kimilerinin bürhan (istidlal), kimilerinin hitabet, kimilerinin de cedel/münazara ile dine davet edilebileceklerine dikkat çekmekte ve tahlil ettiği konulara âyetlerden örnekler vermektedir.

76 20/Tâ-Hâ: 44.

Bir Fakih Olarak İmam Mâtürîdî

AHMET ÜNSAL*

Genel Olarak

Hem *Kitâbu't-tevhîd* eseri hem de Müslüman Türklerin yaşadığı coğrafyada kendi adıyla anılan itikadi bir mezhebin kurucusu kabul edilmesi sebebiyle, Mâtürîdî'nin kelamcı kimliği öne çıkmıştır. *Te'vîlâtu'l-Kur'an*'ı ise onun müfessir olarak bilinmesini sağlamıştır. Mâtürîdî'nin fıkıhçılığı ise aynı oranda bilinmemektedir. Bunun başlıca sebeplerinden biri bize intikal eden bir fıkıh ya da fıkıh usulü eserinin bulunmaması, bir diğeri ise mensubu olduğu Hanefi mezhebinde adları geçen diğer imamlar kadar ön plana çıkmamış olmasıdır.

Te'vîlâtü'l-Kur'an bağlamında Mâtürîdî'nin fıkıhçılığını çalışan Şükrü Özen'in de belirttiği gibi o koyu bir Hanefi'dir ve selefine bağlıdır.[1] Semerkant Hanefi ulemasının reisi[2] olarak nitelendirilen Mâtürîdî, Ebû Hanife'nin görüşlerini en iyi bilen,[3] usul ve fürû'da imam, nakli ve akli ilimlerde derinliği olan,[4] hem itikad hem de fıkıhta Ebû Hanife'ye en çok bağlı

* Prof. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

1 Şükrü Özen, "İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlü'nün İnşâsı", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Haz. Sönmez Kutlu, Kitâbiyât, Ankara 2003, s. 210-211.

2 Alâuddîn Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslam el-Bezdevî*, nşr. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdâdî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1997, I, 256, III, 568; Ebu'l-Berakât Hafizuddîn en-Nesefî, *Şerhu'l-müntehab fî usûli'l-mezheb*, nşr. Salim Öğüt, (m.y.), (b.y.), (t.y.), s. 393.

3 Nesefî, *Tabsıra*, I, 210.

4 Alâuddîn Şemsü'n-Nazar Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl fî netâicü'l-'ukûl*, nşr. Muhammed Zeki Abdülberr, Metâbiu'd-Doha el-Hadîse, Katar 1984, s. 3.

kalan insanlardan biri olarak tanımlanmaktadır.[5] İmam Ebû Hanife'nin (ö. 150) öğrencisi olan İmam Muhammed'in (ö. 189) öğrencisi Ebû Süleyman el-Cüzcânî'nin (ö. 200) öğrencisi Ebû Nasr el-İyâzî (ö. 260'dan sonra) İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin hocasıdır.[6]

Her ne kadar bize intikal eden bir fıkıh ya da fıkıh usulü eseri henüz bulunmasa da kendisine ait olduğu öne sürülen konumuzla ilgili eserlerinden bazıları şunlardır:

Meâhizü'ş-şerâi': İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye nispet edilen fıkıh usulü alanındaki eserlerinden birisi *'Meâhizü'ş-Şerâi'* adlı eserdir.[7] Tekili "me'haz" olan kelimenin sözlük anlamı "kaynak" demek olup, eserin adını dilimize çevirdiğimizde "Şer'î hükümlerin kaynakları" anlamına gelmektedir ki Fıkıh Usûlü de tam olarak bu anlamı taşır.

Kitâbu'l-cedel: Ebu'l-Muîn en-Nesefî ve öğrencisi Alauddîn es-Semerkandî'nin İmam Mâtürîdî'ye nispet ettikleri bir diğer fıkıh usulü eseri de budur.[8] Kitabu'l-Cedel muhtemelen İmamu'l-Harameyn el-Cüveynî'nin *el-Kâfiye fi'l-cedel* ve Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin *el-Ma'ûne fi'l-cedel* adlı eserleri tarzında, fıkıh usulünde kabul edilen delillerin, fikhi görüşlerin müdafaası ve karşıt görüşlerin eleştirilmesinde formel olarak nasıl kullanılacaklarını konu alan, mukayeseli fıkıh çalışmaları[9*] türünden bir eser olmalıdır.[10]

Şerhu'l-câmii's-sağîr: İmam Mâtürîdî'ye nisbet edilen eserlerden biri de furû-ı fıkıh alanında olduğu anlaşılan bu eserdir. Mâtürîdî'nin böyle bir eseri olduğu Fahru'l-islâm el-Pezdevî'nin *Şerhu'l-câmii's-sağîr* adlı eserindeki ifadelerden anlaşılmaktadır.[11] Şükrü Özen eserin varlığına bir diğer delil olarak Kâsânî'nin *Bedâiu's-sanâi'* adlı eserini göstermektedir.

5 Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *et-Temhîd fî usûli'd-dîn*, nşr. Abdülhay Kâbîl, Kahire 1987, s. 16-17.
6 Özen, *Maturîdi'nin Fıkıh Usûlü*, s. 204. Ayrıca bkz. Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, nşr. Hüseyin Atay, DİB Yay., Ankara 1993, I/468-469, (İkinci cilt, nşr. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, DİB Yay., Ankara 2005).
7 Nesefî, *Tabsıra*, 1/193; Semerkanti, *Mîzân*, s. 3.
8 Nesefî, *Tabsıra*, I, 472; Semerkanti, *Mizan*, s. 3.
9 Mukayeseli fıkıh çalışmaları ve örnekleri için bkz. Ahmet Ünsal, "Mukayeseli Fıkıh Çalışmaları", *Fıkıh*, Ankuzem, Ankara 2006, s. 216-219.
10 Özen, *Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlü*, s. 208.
11 Özen, *Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlü*, s. 209.

Adı geçen eserde yer alan ifade "Şeyh Mansûr el-Mâtürîdî" şeklindedir.[12] Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin, "Şeyh Mansûr" olarak zikredilmiş olması müstensih hatası olabileceği gibi dile kolay gelsin diye o dönemin insanlarının kullanım şekli de olabilir. Ancak başka bir yerde bu eserinden söz edilmemesi, Ebû Mansûr ile Şeyh Mansûr'un farklı şahıslar olması ihtimalini, mesela Mâtürîdî'nin oğlu olma ihtimalini de akla getirebilir.

er-Redd 'ale'l-Karâmita: Nesefî İmam Mâtürîdî'nin Karamitaya biri usul diğeri furû' alanında iki reddiye yazdığını belirtmektedir.[13] Ancak buradaki "usul" kelimesiyle anlatılmak istenenin Kelami görüşler olabileceği de öne sürülmektedir.[14]

Hanefi mezhebinin Maveraünnehir ve Horasan bölgesindeki üç büyük usulcüsü (*meşâyıh-ı selâse*) Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430) meşhur eseri *Takvîmü'l-edille*'de, Fahru'l-İslam el-Pezdevî (ö. 482) *Kenzu'l-vusûl*'de ve Şemsu'l-Eimme es-Serahsî (ö. 483) *Temhîdü'l-fusûl fi'l-usûl* (Usûlü's-Serahsî)'de İmam Mâtürîdî'yi ismen hiç zikretmemişlerdir.[15] Oysa furû kitaplarında mesela Serahsî'nin *el-Mebsût*'unda, Kâsânî'nin *Bedâiu's-sanâi*'inde, Mergînânî'nin *el-Hidâye*'sinde Mâtürîdî'nin görüşlerine yer verilmektedir. Yani Mâtürîdî onlarca da yakînen bilinmektedir. Öte yandan gerek Ebu'l-Muîn en-Nesefî gerek Ebu'l-Berakât en-Nesefî gerekse Abdülaziz el-Buharî fıkıh usulü eserlerinde Semerkant'ın imamı olarak kendinden söz etmektedirler.

Binaenaleyh kaynakların da açıkça zikrettiği gibi bize ulaşmasa da İmam Mâtürîdî'nin özellikle fıkıh usulü alanında eserleri vardır ve bu eserlerden bazı usulcüler alıntılar yapmak suretiyle onun fıkıh usulü ile ilgili bazı görüşlerini bize aktarmışlardır. Ülkemizde de Mâtürîdî'nin usulcülüğü hakkında müstakil bir çalışma yapılmış olup,[16] biz bu çalışmadan da istifade ederek bazı ana konular hakkında İmam Mâtürîdî'nin yaklaşımlarını aktarmaya çalışalım.

12 Bkz. Alâuddîn el-Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi', Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye,* Beyrut 1986, VII, 47. Kâsânî, İmam Mâtürîdî'nin sulhla ilgili görüşünü aktarırken "Ebû Mansûr" ifadesini kullanmaktadır. Bkz. Age. VI, 40.

13 Nesefî, *Tabsıra*, I, 472.

14 Bkz. Özen, *Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlü*, s. 209.

15 Özen, *Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlü*, s. 206.

16 Bkz. Şükrü Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası* (basılmamış doçentlik takdim çalışması) İstanbul 2001.

Fıkıh Usûlü'nün Bazı Konuları Hakkında Mâtürîdî'nin Görüşleri

İmam Mâtürîdî'ye göre fıkıh bir şeyi, benzeri olanını da kavrayacak şekilde bilmektir. Fıkhın bir diğer anlamı, eşyayı, varlık sebebini, iç yüzünü, hakikatini, ayakta tutan faktörü de kavrayarak bilmektir.[17] İlimle fıkıh arasındaki farkı belirtmek için de ilmin doğrudan bilgi, fıkhın ise vasıtalı olarak elde edilen bilgi olduğunu, Cenab-ı Hakka "âlim" denildiğini ama "fakîh" denilemeyeceğini ifade etmektedir.[18]

Hz. Peygamberin İçtihadı Hakkındaki Görüşleri

İmam Mâtürîdî'ye göre "*Allah'ın sana gösterdiği şekilde insanlar arasında hükmedesin diye sana Kitab'ı hak ile indirdik*"[19] âyeti Hz. Peygamberin içtihadının diğer müçtehidlerin içtihadından farklı olduğunu ortaya koymaktadır. Zira Hz. Peygamberin vazettiği her bir hükmün "Allah'ın göstermesi"nin bir sonucu olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla onun içtihatlarının, diğer müçtehitlerin içtihadı gibi hataya da doğruya da ihtimali olan iki yönlü bir niteliğe sahip olmadığını, doğrudan birer nass olduğunu, bu itibarla Kur'an nassı gibi sadece doğruları ifade ettiğini belirtmektedir.[20]

İcma'ın Hücciyyeti Hakkındaki Görüşleri

İmam Mâtürîdî'ye göre "*Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve ahirete gerçekten inanıyorsanız- onu Allah'a ve Resulüne götürün*"[21] âyeti, icma'ın bir delil ve şeri hükmün kaynaklarından biri olduğunu göstermektedir. Zira âyette müminlerin anlaşmazlığa düşmeleri hâlinde Kur'an ve sünnete müracaat etmeleri emredilmekte, hemfikir oldukları bir hususta ise böyle bir müracaata gerek olmadığı ortaya çıkmaktadır.[22] İmam Mâtürîdî'nin bu ifadelerinden şeklen mefhumun muhalifiyle

17 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, İlmî neşre hazırlayan: Ahmet Vanlıoğlu vd., İlmi Kontrol: Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul 2005, c. 6, s. 119.
18 *Te'vîlât*, 6, s. 434.
19 4/Nisâ: 105.
20 *Te'vîlât*, 4/27.
21 4/Nisâ : 59.
22 *Te'vîlât*, 3, s. 296.

hüküm verdiği anlaşılmaktadır. Oysa buradan, müminlerin Kur'an ve Sünnete rağmen farklı bir fikri benimseyebilmelerine müsaade edildiği fikri çıkarılamaz. Zira Kitabın bir hükmünün ya da Hz. Peygamberin bir emrinin kabullenilmemesinin imansızlık göstergesi olduğu birçok âyette açıkça vurgulanmıştır.[23]

Yukarıdaki âyete dönecek olursak müminler, ihtilaf etmeksizin bir hususta fikir birliği ederlerse bu onların vardıkları sonuçta isabet etmiş olacaklarını göstermektedir ki bu icma'ın delil olmasının bir dayanağıdır.[24] Ancak İmam Mâtürîdî'nin burada sarahaten icma'a işaret etmesi, yaşadığı dönemde icma ifadesiyle anlaşılan, yerleşmiş olan bir kavramı dile getirdiği hatırdan uzak tutulmamalıdır. Nitekim kendisi de icma'ın ulemanın icma'ı olduğunu belirtmekte, meydana gelecek ulema icma'ının da kendilerinden sonraki asırlar için de bağlayıcı olacağının altını çizmektedir.[25]

"*Bilin ki aranızda Resulullah var. Şayet o birçok konuda size tâbi olsaydı sıkıntıya düşer, günah işlemiş olurdunuz*"[26] âyetini delil olarak öne süren bazı kimseler icma'ın şeri bir hükme mesnet olamayacağını iddia etseler de Mâtürîdî bu iddiaların yanlış olduğunu belirtmektedir. Zira âyetin nâzil olduğu dönem henüz vahyin gelmeye devam ettiği, Hz. Peygamberin hayatta olduğu bir dönemdir. İcmâ' ehli olan İslam âlimlerinin önünde nassların tamamı bulunmamaktadır. Elbette böyle bir dönemde vahye ve Allah'ın Resûlüne rağmen icma'ın vukûu düşünülemez. Hz. Peygamberin sağlığında onun görüşü alınmadan icma' gerçekleşemeyeceği gibi, onun görüşü alındıktan sonra başkasının görüşüne de ihtiyaç yoktur. Zira onun görüşü vahiy kaynaklıdır. Sonuç olarak icma'ın gerçekleşebileceği zaman, Hz. Peygamberin ahirete irti hâlinden sonradır.[27]

23 Bkz. 4/Nisâ: 65, 105; 5/Mâide: 44, 45, 47,49; 15/Hicr:91; 24/Nûr:51; 25/Furkân: 27, 30 vd.
24 *Te'vîlât*, 3/299.
25 *Te'vîlât*, 3/299.
26 49/Hucurât: 7.
27 *Te'vîlât*, 14/64.

İçtihat'ın Delil Oluşu Hakkındaki Görüşleri

"*Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve ahirete gerçekten inanıyorsanız- onu Allah'a ve Resul'e götürün*"[28] âyeti içtihadın meşruiyet delillerinden birini teşkil etmektedir. Sorunların çözümü Kur'an ve sünnette bulunmasaydı Cenab-ı Hak kullarını bu iki kaynağa yönlendirmezdi, diyen İmam Mâtürîdî, her sorunun doğrudan cevabının olmayışını da içtihadın zorunluluğuna bir işaret olarak kabul etmektedir.[29] Ona göre nasslar her açıdan incelenip irdelenmelidir. Cenab-ı Hak -hâşâ- yalan söylemeyeceğine göre, bütün soruların cevabı bu iki kaynakta vardır; ancak bulmanın imkânı elden gelen bütün gayretin gösterilmesine bağlıdır. Bunun için de her şeyden önce içtihada ehil olmak gerekir.

Kıyas ve İçtihadı Reddedenlere Mâtürîdî'nin Cevabı

İmam Mâtürîdî "*Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve ahirete gerçekten inanıyorsanız- onu Allah'a ve Resul'e götürün* (onların talimatına göre hâlledin)"[30] âyetinden hareketle bazı kimselerin -ki bunlar Zâhirîlerdir- içtihat ve rey ile hüküm vermenin geçersiz olduğu fikrini savunduklarını belirtmektedir. Onlara göre Allah'ın kitabında ve Peygamberinin sünnetinde söylenenin dışında bir şey söylemek doğru değildir.[31] Bu yaklaşıma karşı çıkan İmam Mâtürîdî, âyetin anlamının "anlaşmazlık Hz. Peygamberin sağlığında meydana gelmişse hiç kimsenin kendi başına içtihat yapmaya kalkışmaması, konuyu Hz. Peygambere intikal ettirmeleri gerektiğini" ifade ettiğini belirtmektedir. Anlaşmazlık Hz. Peygamberin vefatından sonra meydana gelmiş ise, hadisenin hükmü *Kur'an-ı Kerim*'den ya da Hz. Peygamberin sünnetinden veya ümmetin icma'ından çıkacak sonuca göre çözümlenir. Bunlarla bir sonuca ulaşılmaması hâlinde içtihada başvurulur. İçtihat da zaten ya Kitaba ya da sünnete bakılarak yapılacaktır. Dolayısıyla müçtehidin

28 4/Nisâ: 59.
29 *Te'vîlât*, 3/296.
30 4/Nisâ: 59.
31 *Te'vîlât*, 3/294-295.

yapmış olduğu içtihat faaliyetinin, söz konusu âyete aykırılığı bulunmamaktadır.[32]

Kıyası ve içtihadı kabul etmeyenlerin delil olarak öne sürdükleri bir başka âyet "*Hakkında bilgi sahibi olmadığın şeylerin ardına düşme*"[33] âyetidir. Onlara göre bir kimse kıyas yapmaya kalkıştığında bilgi sahibi olmadığı bir şey hakkında fikir beyan etmiş olur.[34] İmam Mâtürîdî bu düşünceye karşı çıkmakta, Hz. Peygamberin ashabının karşılaştıkları olaylarla ilgili fikir beyan edip istişarelerde bulunduklarını ifade etmektedir. Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ömer'i kendilerine intikal eden herhangi bir nass olmaksızın halifeliğe tayin ettiğini, Hz. Ömer'in hilafet görevinde şûra meclisi oluşturduğunu oysa bu uygulamanın Hz. Peygamberden nakledilmediğini belirtmektedir. Ashab bütün bunları bir bilgiye sahip olmadan yapmışlardır ya da bilmedikleri şeyler hakkında fikir beyan etmişlerdir, denilemez. Dolayısıyla içtihat ya da fer'î bir olayı nassta mevcut bir asla benzetmek suretiyle yapılan kıyas faaliyeti, "*Hakkında bilgi sahibi olmadığın şeyin ardına düşme*" âyeti ile ifade edilen şeyden farklıdır.[35]

İmam Mâtürîdî'ye Göre İçtihat ve İstihsan'ın Mahiyeti

İmam Mâtürîdî "*Ölçtüğünüz zaman tastamam ölçün ve doğru terazi ile tartın*"[36] âyetinin içtihadın cevazına delil olduğunu ifade etmektedir. Ölçü ve tartının yanlışsız bihakkın yapılabilmesi ancak içtihadla mümkündür. Bir kimsenin ölçüp biçmesi bir diğerininkini tutmayabilir. Hatta bir kimsenin farklı zamanlarda yapmış olduğu değerlendirmeler de birbirini tutmayabilir. İşte içtihadın talep edilmesi, miktarın az ya da çok gösterilmesinde kastı mahsusun bulunmamasını sağlamak içindir. Bu hassasiyeti gösteren kimse ölçü ve tartıyı bihakkın yerine getirmiş, sorumluluğunu ifa etmiş demektir. İşte bu biz (Hanefiler)e göre içtihat ve istihsanın aslıdır. Ticaret erbabının hakkı yerine getirmek adına göstermesi gereken hassasiyete rağmen

32 *Te'vîlât*, 3/295.
33 17/İsrâ: 36.
34 *Te'vîlât*, 8/275.
35 Te'vîlât, 8/275.
36 17/İsrâ: 35.

nasıl tam olarak ölçüp tartmada hiç hata yapmadığını bilemiyorsa, müçtehidin istihsan yaparken içinde bulunduğu durum da bunun aynıdır. Çözümlemesi gereken sorunun aynı ya da benzeri nasslarda bulunmadığında, aklen en güzel olanı takdir etme gayreti (içtihadı) istihsanın mahiyetini teşkil etmektedir.[37]

İmam Mâtürîdî'ye göre içtihad ile âyeti neshetmek caizdir. Nitekim Hz. Ömer müellef-i kulûb'a zekâttan pay ayrılması hükmünü kişisel içtihadıyla nesh etmiş, o dönemde yaşayan sahabîler de buna itiraz etmemişlerdir.[38] Tabii burada altı çizilmesi gereken husus, içtihadı yapanın Hz. Ömer olması dışında, ashabın bu yaklaşıma itirazsız destek vermesi sebebiyle fiilen icma'ın vuku bulmuş olmasıdır. Dolayısıyla nesh kişisel içtihaddan ziyade ashabın icma'ı gerçekleşmiş görünmektedir.

Haber-i Vâhidin Fıkıhta Delil Teşkil Etmesi

"*Ey kavmimiz! Allah'ın davetçisine uyun. Ona iman edin ki Allah da sizin günahlarınızı kısmen bağışlasın ve sizi acı bir azaptan korusun*"[39] âyeti İmam Mâtürîdî'ye göre haber-i vahit ile amelin gerekliliği ve bağlayıcılığı için bir delil teşkil etmektedir. Zira Hz. Peygamberi dinleyip daha sonra kendi kavimlerine dönerek öğrendiklerini onlara anlatanlar birer kişiden ibaretti. Yani her kavimden bir kişinin gelip dinlemiş olması kuvvetle muhtemeldir. İşte bu bir kişinin sözüne güvenilmeli ve gereğince davranmalıdır ki zaten insanların teamülü de bu yöndedir.[40]

İmam Mâtürîdî'nin haber-i vahidin delil oluşuna dayanak olarak gösterdiği bir diğer âyet de "*Ey iman edenler! Eğer bir fâsık size bir haber getirirse onun doğruluğunu araştırın*"[41] âyetidir. Haberi getirenin âdil bir kimse olması durumunda ona inanmakta bir sakınca yoktur. Zira âdil olan kimsenin getirdiği haber kabul edilmeyecek olsaydı âyette "fâsık" kaydının yer almasının bir anlamı kalmazdı.[42]

37 *Te'vîlât*, 8/274.
38 *Te'vîlât*, 6/392.
39 46/Ahkaf: 31.
40 *Te'vîlât*, 13/376.
41 49/Hucurât: 6.
42 *Te'vîlât*, 14/62.

Emrin Mahiyeti ve Şumûlü Hakkındaki Görüşleri

İmam Mâtürîdî'ye göre emir: "Üst makamdan astlarına yönelik buyruk olup fiilin yapılmasını taleptir."[43] Kur'an'da yer alan emirlerin muhatapları hakkında "*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan ulü'l-emre de itaat edin. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve ahirete gerçekten inanıyorsanız- onu Allah'a ve Resul'e götürün*; *bu hem hayırlı hem de netice bakımından daha güzeldir*"[44] âyetinin tefsirinde şu açıklamalara yer vermektedir. Emirlerin muhatapları hakkında üç farklı yaklaşım söz konusudur:

Birincisi, kralların, devlet başkanlarının, mülkî otoritelerin ya da genel olarak üst durumda olanların hitapları, herkesi bağlar nitelikte olmakla birlikte tebaalarındaki her anlamda en üst makamdakilere yönelik olur.[45] Nitekim gerek Sebe Melikesi Belkıs'ın[46] gerekse Hz. Süleyman'ın[47] hitaplarının da maiyetlerinde bulunan önemli şahsiyetlere yönelik olduğu âyetlerle sabittir. Bu sebeple Cenab-ı Hak emri öncelikle ve hüsn-ü kabulle yerine getirecek olan müminlere yöneltmiş olmakla birlikte, herkes emrin gereğini yerine getirmekle mükelleftir.[48]

İkincisi, âyette hitabın sadece müminlere yönelik olduğu kabul edilmektedir. Zira kâfirler önce inanmakla sorumlu olurlar daha sonra inançlarının gereğini yerine getirmekle sorumlu olurlar. Oysa müminler Allah'a ve Resulüne itaat etmek gerektiğine baştan inandıkları için ikinci derecedeki emirler sadece onlara yöneliktir.[49] Bu arada şunu da ifade etmek gerekir ki İmam Mâtürîdî'ye göre kendilerine İslam davetinin ulaşmadığı kimseler yine Allah'ı akıllarıyla bulmakla mükelleftirler. Bu sebeple Allah'a inanmayan kimseler, kendilerine davet ulaşmasa da cehenneme atılırlar. Aksine böyle bir çaba içine girerler ve arayış içinde oldukları hâlde ölürlerse

43 Ebu'l-Berakât en-Nesefî, s. 385.
44 4/Nisâ: 59.
45 *Te'vîlât*, 3/291.
46 27/Neml: 32.
47 27/Neml: 38.
48 *Te'vîlât*, 3/291.
49 *Te'vîlât*, 3/291-292.

cennete giderler.[50] İnsanların vahye muhatap olmadıklarını bahane edebilmeleri sadece ibadetlerin ve şeri-hukuki ahkâmın mahiyetiyle (miktar, vakit ve şekil itibarıyla) ilgili olabilir. Zira bunlar akılla bilinemediği gibi birçok meselesinde içtihada da imkân yoktur. Yani Cenab-ı hakkın rızasına uygun bir ibadet hayatı ve hukuki yapı ancak onun doğrudan nasslarla şekillendirmesi hâlinde mümkün olabilir. Dinin varlığının zorunluluğu ise aklen de bilinebildiği için insanların "vahiy gelmedi ki varlığından haberdar olalım" demeleri ve sorumluluklardan kurtulmaları söz konusu değildir.[51]

Üçüncüsü, emrin sadece müminlere yönelik olabileceği ihtimali ulu'l-emre itaatın da emredilmiş olmasından anlaşılmaktadır. Zira henüz mümin bile olmayan bir kimsenin müminlerin emirine itaate nasıl söz konusu olabilir?[52]

Âyetten, Allah'tan başkasına da itaat edilebileceği, itaatin ibadetten farklı olduğu, emredilen şeyi yerine getirmekten ibaret olduğu, ibadetin ise sadece Allah'a olduğu anlaşılmaktadır. Ancak burada, başkasına itaatte yaratıcının onayladığı merciler olması zorunluluğu vardır. İtaat edilecek olan otoriteler, Allah'ın mümin olarak kabul ettiği kimseler olmalıdır. Bu bağlamda Hz. Peygambere itaat da doğrudan Allah'a itaat demektir. Çünkü Resule itaat Allah'ın emri ile gerçekleşmektedir.[53]

İmam Mâtürîdî'ye göre âyette geçen "ulü'l-emr" fukahâ da olabilir. Zira âyetin devamında yer alan anlaşmazlık (nizâ) ancak âlimler arasında olabilir. Dolayısıyla Cenab-ı Hak fukahaya "ihtilafa düştüğünüzde Allah'ın kitabına ve Hz. Peygamberin sünnetine müracaat edin" demektedir. Sonuç olarak âyet kamuya yönelik hükümlerde devlete, bireysel işlerde ise âlimlerin fetvasına uymayı emretmektedir.[54] İmam Mâtürîdîburadaki ulü'l-emrin, Şia'nın (Râfizîler) iddia ettiği gibi İmamlar olmadığını öne sürmektedir.[55]

50 Semerkandî, s. 191.
51 *Te'vîlât*, 4/112.
52 *Te'vîlât*, 3/292.
53 *Te'vîlât*, 3/292.
54 *Te'vîlât*, 3/293.
55 *Te'vîlât*, 3/294.

Nisâ suresinin 83. âyeti incelendiğinde ise, ulu'l-emrin istinbâta (içtihada) muktedir kimseler olduğu, bir başka ifadeyle içtihada ehil olanların ulu'l-emr olması gerektiği anlaşılmaktadır.[56] Bir başka yerde ise ulu'l-emrin fakih olan âlimler olduğu öne sürülmekte,[57] usul (İslam hukukun esasları, metodolojisi) ve furû'u (fıkıh ilmi) bilmeyen avamın, sıradan insanların ya da bir şekilde mülki otorite olmuş olup ehl-i ilim olmayan kimselerin ulu'l-emr olmadıklarını açıkça dile getirmektedir.[58]

Emrin muhatapları hakkında İmam Mâtürîdî'nin görüşlerini kısaca bu şekilde özetledikten sonra şimdi de emrin delaleti konusuna yaklaşımını ele alalım. Bilindiği gibi emrin vücub mu, nedb mi ya da bunların dışında başka bir şey mi ifade ettiği fıkıh usulünün temel konularından birini oluşturur. Birçok Hanefi fakihi, fıkıh usulü kitaplarına hass lafızların birincisi olan "emir" bahsiyle başlarlar. Böyle başlanmasına gerekçe olarak da her şeyin "kün" (ol!) emri ile başlamış olmasını gösterirler ve kitaplara da böyle başlanmasının edep gereği olduğunu ifade ederler.

Emrin hükmü, Irak Hanefilerine göre, kendisine inanmanın ve amel etmenin vacip oluşudur. Yani emrin karinesiz olarak bulunduğunda bununla hem emrin kastedildiğine inanmak hem de yerine getirmek zorunludur. Semerkant Hanefi fukahasının reisi İmam Mâtürîdî'ye göre ise emrin hükmü kendisiyle amelin vacip oluşudur; ancak itikaden vacip denilemez. İtikaden hükmü ise müphemdir ve öylece de inanmak gerekir.[59] Şayet Allahutaala bu emri ile nedb murat etmiş ise, emir yerine getirilince sevap elde edilmiş olur. Dolayısıyla Allah'ın emretmiş olması -bununla vücub mu nedb mi kast ettiği bizce bilinemez- emrin gereğini yerine getirmeyi gerekli kılar. Şu hâlde emrin vücûb mu nedb mi ifade ettiğini tartışmak yerine gereğini yerine getirmek asıldır. Zira diğer husus tam olarak bilinemez.[60]

56 *Te'vîlât*, 3/299.
57 *Te'vîlât*, 3/355.
58 *Te'vîlât*, 3/300.
59 Ebu'l-Berakât en-Nesefî, s. 393-394.
60 Abdülaziz el-Buharî, I/256.

Şer'u Men Kablena'nın Hükmü

İmam Mâtürîdî, Hz. Peygamberin dilinden dökülen "bizden öncekilerin şerîatleri bizim de şeriatimizdir" sözüne atıfta bulunmaktadır. Buna göre, Allah'ın daha önce şeriat olarak bildirdikleri de Hz. Peygamberin getirdiği dinin bir parçası, demektir.[61] Dolayısıyla aksine delil olmadıkça bizden öncekilere ait Hz. Peygamberin dilinden nakledilen hükümler bizim için de bağlayıcılık arz etmektedir.

İmam Mâtürîdî'nin İmam Şafii Eleştirisi

Bağdat'ın doğusunda Hanefiliğin dışında Ehl-i sünnet mezheplerinden sadece Şafiiliğin var oluşu sebebiyle ya da İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin vefatından sonra Hanefiliğin Bilâdü'ş-Şam'da giderek nüfuzunu kaybetmesine bağlı olarak, Maveraünnehir Hanefi fukahasının eserlerinde ciddi bir Şâfiî karşıtlığı göze çarpar. *Te'vîlât* incelendiğinde, İmam Şâfii'nin görüşlerini tenkit etme geleneğinin öncülerinden birinin İmam Mâtürîdî olduğu rahatça söylenebilir. Zira gerek kendi eserinde gerekse kendisinden alıntı yapan eserlerde İmam Şafii'ye karşı oldukça sert bir üslup kullandığı görülmektedir.

Birkaç örnekle bu hususu açıklamaya çalışalım. İmam Mâtürîdî Sünnetin Kur'an'ı nesh edebileceğinin bir delili olarak kıblenin Mescid-i Aksa'dan Mescid-i Haram'a çevrilişini örnek vermektedir. O tarihe kadar (hicretin ikinci yılı) Müslümanların namaz kılarken Mescid-i Aksa'ya yönelmelerinin dayanağı *Kur'an-ı Kerim*'in bir âyeti değil, Hz. Peygamberin emridir yani Sünnettir. "*Yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir!*"[62] âyeti ile bu fiili duruma son verilmiş yani Sünnet Kur'an' ile nesh edilmiştir. Bu da İmam Şafii aleyhine bir delildir. Zira ona göre "Sünnet Kur'an' ile nesh edilemez. Ancak Hz. Peygamberin, bu emri yerine getirip uygulamaya geçmesiyle yine bir fiili sünnet meydana gelmiş, o da bir önceki sünneti nesh etmiş olur. Yoksa sünnetin Kur'an'ı neshi söz konusu olamaz". İşte bu noktadan itibaren İmam Şafii'nin çok çirkin bir tu-

61 Ebu'l-Berakât en-Nesefî, s. 685.
62 2/Bakara: 144.

tum içinde olduğunu ifade ederek söze başlayan ve peş peşe ithamlarını sıralayan Mâtürîdî, Şafii'nin neshi bilmediğini, aksi hâlde böyle bir şeyi söylemeyeceğini öne sürerek bahsi kapatmaktadır.[63]

Bir başka örnek inkârla birlikte sulh meselesinde görülmektedir. Bilindiği gibi Hanefilere göre davalı (müddea aleyh), davacının (müddeî) iddiasını kabul ederek veya iddia karşısında susarak ya da susmayıp davayı inkâr ettiği hâlde ona sulh teklifinde bulunabilir. İmam Şafii ise sonuncu şekli yani davalının iddiayı reddetmesine rağmen yapılacak olan sulhu (*sulh an inkâr*) kabul etmemektedir. İşte bu noktada İmam Mâtürîdî, İmam Şafii'ye şiddetle karşı çıkmakta ve "Şeytan Müslümanlar arasında düşmanlık ve nefret hissi uyandırma hususunda "inkâra rağmen sulh"u kabul etmeyen kimse kadar etkili olamamıştır" demektedir.[64]

Te'vîlât'ın ilk ciltlerinde görülen bir başka örnek kurû' kelimesine verilen anlamdır. "*Boşanmış kadınlar kendi başlarına üç ay hâli* (âdet hâli ya da temizlik hâli iddet) *beklesinler*"[65] âyetinde geçen *kurû'* kelimesi *kar'* kelimesinin çoğulu olup Hanefilerce ay hâli, Şâfiîlerce ise temizlik hâli olarak manalandırılmıştır. Konuyu âyetin tefsirinde ele alan Mâtürîdî, Şafii'nin bu görüşüyle aşırı gaflette bulunduğunu, tartışmada çok ileri gittiğini, oysa Arapça bilenlerce bu ifadeden anlaşılanın gâyet açık olduğunu, bu iddiasıyla Hz. Peygamberi dili bilmemekle suçlamış olduğunu, oysa O'nun Arapların en fasihi ve beşerin en âlimi olduğunu dile getirmektedir.[66]

63 Bkz. *Te'vîlât*, 1/259.
64 Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1986, XX, 139; Kâsânî, VI, 40.
65 2/Bakara: 228.
66 *Te'vîlât*, 2/62.

İnsan: Teolojik Antropoloji

M. SAİT KAVŞUT*

İnsanın Yeryüzü Serüveni

Yeryüzüne Hâkimiyetin İlk Adımı: İnsanın Halifeliği

"Hani, Rabbin meleklere, 'Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım' demişti. Onlar, 'Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz sana hamdederek daima seni tesbih ve takdis ediyoruz.' demişler, Allah da, 'Ben sizin bilmediğinizi bilirim' demişti."[1]

Yeryüzüne halife kılınanın sadece Hz. Âdem değil, tüm insan cinsi olduğunu belirten Mâtürîdî, halife terimine farklı yorumlar getirir: Bunlardan ilki, insanın, cinlerden ve meleklerden sonra yeryüzüne hakim kılınması demektir.[2] İkincisi ise insanların birbirlerine halife kılınması şeklindedir.[3] Mâtürîdî'nin, *"var olma ve ölümde, hastalık ve sıhhatte, zenginlik ve fakirlikte, vb. diğer hâllerde insanlardan bazılarının, bazılarına halife olması"*[4] şeklinde ifade ettiği bu durum, insan neslinin birbirini takib etmesini ve birbiri ardınca aynı insani hâlleri yaşamasını ifade eder. Nitekim, insanların bir defada toplu olarak yaratılmayıp, birbiri ardınca tek tek yaratılması sayesinde, insan kendi yaratılışını kavrayabilir ve yaşacağı hayat evreleri hakkında bilgi sahibi olabilir.[5] Halifelik, yeryüzünde Allah'ın hükümlerinin yaşatılmasını sağlayacak bir imar ve yönetim vazifesi olarak da

* Dr., Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

1 2/Bakara: 30.
2 *Te'vîlât*, 12/50.
3 *Te'vîlât*, 1/77; 5/280.
4 *Te'vîlât*, 5/280.
5 *Te'vîlât*, 5/281.

anlaşılabilir.[6] *"Ey Dâvûd! Gerçekten biz seni yeryüzünde halife yaptık. İnsanlar arasında hak ile hüküm ver..."*[7] âyeti, bu anlamı destekler.

Mâtürîdî, meleklerin, *"Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın"* sözü üzerinde herhangi bir yorumda bulunmazken, bu sözü; "itiraz", "şaşkınlık" ve "îcab" (onay) anlamlarında ele alan üç farklı görüş nakleder.

Mâtürîdî'nin aktardığı ilk görüşte, meleklerin itirazı, isyan ifadesi olarak yorumlanır. Allah'a bu şekilde bir karşılık verilemeyeceğinden hareketle yapılan bu değerlendirmede, melekler, irade sahibi ve imtihana tabi varlıklar olarak kabul edilir.[8] İkincisi ise "*Bizler sana hamdedip, tespih ediyor iken, onlar verdiğin her türlü nimete ve sahip oldukları akla rağmen yeryüzünü ifsat mı edecekler*" şeklinde özetlenebilecek, meleklerin sözünü hayret ve şaşkınlık anlamında açıklayan görüştür.[9] Îcab anlamındaki son yorum ise *"Evet, Sen bunu yaparsın. Zira Sen, kullarının isyanından zarar görmekten de fayda elde etmekten de münezzehsin"* anlamındadır.[10]

Mâtürîdî, meleklere cevaben söylenen, *"Ben sizin bilmediğinizi bilirim"* ifadesini ise şöyle yorumlar: "Şüphesiz Allah, melekleri, yeryüzünde kan dökecek insanların varlığından haberdar etmişti, nebilerin ve diğer salih insanların varlığı hakkında ise onları bilgilendirmemişti. İşte, Allah'ın bilip de meleklerin bilmediği şey, insanlar arasındaki bu salih kimselerdir…"[11]

Âdem'e Secde Emri

"Andolsun, sizi yarattık. Sonra size şekil verdik. Sonra da meleklere, 'Âdem'e secde edin' dedik. ..."[12]

Mâtürîdî, âyetteki secde emrinin zamanı, kapsamı ve mahiyeti hakkında farklı bilgiler vermektedir. *"Onu düzenleyip ruhumdan üflediğim zaman, onun için secde ederek yere kapanın"*[13] âyetini anan Mâtürîdî, secde emrinin Hz. Âdem'in yaratılışından önce verildiğini, secdenin ise yaratılışın tamamlan-

6 *Te'vîlât*, 1/77.
7 38/Sâd: 26.
8 *Te'vîlât*, 1/72-73.
9 *Te'vîlât*, 1/74.
10 *Te'vîlât*, 1/75.
11 *Te'vîlât*, 1/75-76.
12 7/A'raf: 11.
13 15/Hicr: 29.

masıyla gerçekleştirildiğini söyler.[14] Mâtürîdî'ye göre, secde emri Hz. Âdem'in şahsına yönelik olup, bu emir, melekler ve İblis'i kapsar.[15] Mâtürîdî, bütün meleklerin secdeyle mükellef tutulup tutulmadığı hakkında ise net bir açıklama yapmamıştır. Ancak, *"Ve (Allah) Âdem'e isimlerin hepsini öğretti"*[16] âyetinin açıklamasında, bu isimlerin Hz. Âdem'le imtihan edilmeyen meleklerden biri tarafından öğretilmiş olabileceğini söylemesinden, bütün melekleri bu emrin kapsamında görmediği sonucuna varılabilir.[17] Mâtürîdî, secde emrinin mahiyetine ilişkin olarak da bu kelimenin lügavi anlamını esas alır. Ona göre, her ne kadar yorumcuların büyük bir kısmı, Hz. Âdem'e yapılan secdeyi gerçek secde olarak ele almışsa da bu emrin, Hz. Âdem'in üstünlüğünü kabul etme, ona boyun eğme anlamında yorumlanması daha doğru olacaktır.[18] Mâtürîdî bu yorumunda, meleklerin secdesini fiili olarak gerçekleşen bir durum olarak düşünmez. Zira secde kelimesinin boyun eğme anlamında kullanıldığı başka âyetler de vardır:

"Yıldızlar ve ağaçlar Allah'a secde ederler."[19]

Hz. Âdem'in meleklere olan üstünlüğü, ilimle ilişkilidir. Allah'ın özel olarak Hz. Âdem'e öğrettiği eşyanın aslına dair isimler, bu konuda melekleri Hz Âdem'e muhtaç kılmış, Hz Âdem'le isimleri tanıyan melekler, bu sebeble ona boyun eğmiş ve onun üstünlüğünü kabul etmişlerdir.[20] Mâtürîdî, Hz. Âdem'in üstünlüğünü kabul etmenin, meleklerin imtihanı olarak düşünülebileceğini de ekler. Buna göre, melekler, rütbe ve şekil bakımından kendilerinden daha alt bir konumda olan Hz. Âdem'in üstünlüğünü alçakgönüllülük gösterip kabul etmekle, kibirlenerek bundan kaçınma arasında imtihan edilmişlerdir.[21] Mâtürîdî'nin bu yorumundan, meleklerde sınırlı da olsa bir iradenin varlığını kabul ettiği anlaşılmaktadır.

14 *Te'vîlât*, 8/29.
15 *Te'vîlât*, 5/298; 8/29.
16 Bakara, 2.31.
17 *Te'vîlât*, 1/79.
18 *Te'vîlât*, 1/86; 12/279.
19 55/Rahman: 6.
20 *Te'vîlât*, 1/85; 12/279.
21 *Te'vîlât*, 1/86.

Mâtürîdî, âyetteki secde emrinin hakiki secde olarak açıklanması hâlinde ise bunun iki şekilde yorumlanabileceğini belirtir. İlki, selamlama (*tahiyyat*) secdesi anlamındadır ki bu, insanın başlangıçtaki üstün ve şerefli konumunun bir göstergesidir. Nitekim, müminler bu şerefli konuma, cennette meleklerin selamı ile karşılanarak geri dönmektedirler.[22] Secdenin bizzatihi ibadet olmadığı bu yorumda, secde, eylem olarak insan için, taat olarak ise Allah için yapılır.[23] Mâtürîdî'ye göre bu durum, secdeye kıble tayin edilmek suretiyle, Hz. Âdem'in yüceltilmesi olarak da anlaşılabilir. İbadetlerin kabeye doğru yapılmasıyla kabenin diğer bölgeler arasında şerefli kılınması gibi, meleklerin Hz. Âdem'e doğru secde etmesiyle de Hz. Âdem diğer insanlara üstün kılınmıştır.[24]

Meleklerin maddi varlıklar olmadığı göz önüne alınacak olursa; Hz. Âdem'e yapılan secdenin, bu kelimenin dinî literatürde kavramsallaştığı şekliyle; "alnı yere koymak" anlamında açıklanamayacağı ortadadır. Her ne kadar bu görüşe meleklerin bedene bürünerek secdi emrini yerine getirdikleri şeklinde bir itiraz yapılabilecekse de böylesi bir izahın, *Kur'an-ı Kerim*'de farklı anlam içeriğine sahip olan secde kavramını[25] dar çerçevede, bedensel bir eylem olarak sınırlayacağı kesindir. Bu durumda meleklerin Âdem'e secdesinde, *s-c-d* teriminin sözlük anlamı olan boyun eğme, itaat etme anlamlarını ön plana çıkarmak gerekir ki esasen Mâtürîdî'nin yaptığı da budur. Nitekim, insanın varlık hiyerarşisindeki üstünlüğü de bu yorumda anlamını bulur.

İblis'in Secdeden Kaçınarak Şeytanlaşması

"... İblis hariç, secde ettiler. O, secde edenlerden olmadı. (Allah) buyurdu ki: Ben sana emretmişken seni secde etmekten alıkoyan nedir? (İblis): Ben ondan daha üstünüm. Çünkü beni ateşten, onu ise çamurdan yarattın, dedi."[26]

22 13/Ra'd: 23-24.
23 *Te'vîlât*, 1/87.
24 *Te'vîlât*, 1/87.
25 Secde kelimesinin türevleriyle birlikte *Kur'an-ı Kerim*'deki farklı anlamları için bkz., 2/Bakara: 58; 12/Yusuf: 100; 22/Hacc: 77; 25/Furkân: 60, 55/Rahman: 6.
26 7/A'raf: 11-12.

Mâtürîdî'nin, Hasan Basrî (ö. 110/728), Ebû Bekr el-Asamm (ö. 255/840) gibi âlimlerden naklettiği ilk görüşe göre; meleklerin, Allah'ın emrine karşı gelme gücü bulunmaması nedeniyle, İblis'in başlangıçta melek olduğunu düşünmek imkânsızdır. Buna mukabil görüşte ise İblis, meleklerin cin kolundan biri olarak tarif edilir.[27] Mâtürîdî, her iki tarafın gerekçelerini uzun bir şekilde aktarmasına rağmen, her hangi bir görüş üzerinde tercihte bulunmamıştır. Ancak, *"İblis hariç bütün melekler secdeye kapandılar. O ise kibirlenip, secde edenler arasında yer almadı"*[28] âyetini açıklarken, âyetin yalın ifadesinden, İblis'in, meleklerden biri olduğunun anlaşıldığını söyler.[29]

İblis'in, Hz. Âdem'e secde etmeme gerekçesi olarak, ateşin topraktan üstünlüğünü öne sürmesini, Mâtürîdî, bu iki farklı objeyi karşılaştırarak açıklar. Ona göre, toprak ve ateş bir üstünlük sıralamasına tabi tutulacak olursa; toprağın hem mahiyet hem de fayda bakımından ateşten üstün olduğu görülecektir.[30] Mâtürîdî, İblis'in bu kıyaslamadaki yanılgısının, ateşin, yapısı gereği yükselme; toprağın ise alçalma (alçakta bulunma) özelliğine sahip olması nedeniyle gerçekleşmiş olabileceğini söyler.[31] Nitekim İblis, bu yanılgı nedeniyle, kıyasta hata yapanların ilki olarak kabul edilmiştir.[32]

Şeytanın Allah İle Diyaloğu

"(Şeytan) dedi ki: Bana insanların tekrar diriltilecekleri güne kadar süre ver. Allah da: Sen süre verilenlerdensin dedi. (Şeytan): Beni azdırmana karşılık, yemin ederim ki ben de onları saptırmak için senin dosdoğru yolunun üzerinde oturacağım, sonra önlerinden, ardlarından, sağ ve sollarından onlara sokulacağım; çoğunu sana şükreder bulamayacaksın, dedi."[33]

Mâtürîdî, âyette geçen Şeytana verilmiş mühleti, yeniden diriliş günü olarak açıklar. Bir başka âyette "bilinen gün"[34] ola-

27 *Te'vîlât*, 1/83-84.
28 15/Hicr: 30-31.
29 *Te'vîlât*, 8/29.
30 *Te'vîlât*, 5/299-300; 12/283.
31 *Te'vîlât*, 12/283.
32 *Te'vîlât*, 5/300.
33 7/A'raf: 14-17.
34 15/Hicr: 38.

rak ifade edilen bu süre, her ne kadar kimi yorumcular tarafından kıyamet günü olarak açıklanmışsa da Mâtürîdî, âyetin bütünlüğünden, bu yorumun çıkarılması gerektiğini bildirir.[35] Bununla birlikte, Şeytanın kendisine verilen müddet hakkında bilgilendirilmediğini söyler ki bu, sürekli yok olma korkusuyla yaşaması demektir.[36]

Mâtürîdî, "Beni azdırmana karşılık" ifadesindeki *iğva* (azdırma) fiilinin Allah'a nisbet edilme cihetini, dolayısıyla, gerçekte bu eylemin failinin kim olduğunu, Hasan Basrî, Ebû Bekr el-Asamm ve Mutezile'nin konuyla ilgili görüşlerini naklederek değerlendirir. Hasan Basrî, *iğva* fiilini, lanetleme anlamında Allah'a izafe ederken; Ebu Bekr el-Asamm, bunu Hz. Âdem'e secde emri ile ilişkilendirmiş, Mutezile'den bazıları ise Allah'ın kimseyi azdırmayacağından hareketle, Şeytanın iddiasını yalan ve boş bir söz olarak nitelemişlerdir.[37] Mâtürîdî'ye göre, her üç görüşün de doğru kabul edilmesi mümkün değildir. Zira, azdırma eylemi, lanetleme anlamında Allah'a yakıştırılacak olursa; her lanetlenenin azdırıldığını kabul etmek gerekecektir ki bunun böyle olmadığı açıktır. Azma eyleminin sebebi ile yani Hz. Âdem'e secde emri ile bu durumu Allah'a izafe etmek ise kavimlerini hakka çağıran ve akabinde yalanlanan tüm peygamberlerin, kavimlerinin azmasına sebeb olduğunu iddia etmek kadar gerçeklikten uzak bir yorumdur.[38] Mâtürîdî, Mutezilenin yaptığı yorumu da *"Ve size nasihat etmek istediğimde, şayet Allah sizi azdırmak isterse, benim nasihatim size fayda vermez. O, sizin Rabbinizdir ve O'na döndürüleceksiniz"*[39] âyetiyle çürütür.[40]

Mâtürîdî'ye göre âyetteki azdırma fiili, tek bir açıdan Allah'a nisbet edilebilir. Bu da Allah'ın, Şeytanın azma ve sapıtma eylemlerini yaratmasıdır.[41] Mâtürîdî, kıssanın 15. Hicr, 28-43. âyetlerdeki varyantını değerlendirirken, söz konusu ifadenin

35 *Te'vîlât*, 5/301; 8/32.
36 *Te'vîlât*, 8/32.
37 *Te'vîlât*, 5/302.
38 *Te'vîlât*, 5/303.
39 11/Hûd: 34.
40 *Te'vîlât*, 5/302; 8/33.
41 *Te'vîlât*, 5/303.

vuku bulmuş bir konuşma dışında düşünülebileceğini de ekler.[42] Buna göre, *"Rabbim! Beni azdırmana karşılık, andolsun ki yeryüzünde kötülükleri onlara güzel göstereceğim…"*[43] ifadesi, Şeytanın sapkınlıktaki azim ve kararlılığını haber vermektedir.[44]

Mâtürîdî, âyetin devamındaki, *"Senin dosdoğru yolunun üzerinde oturacağım"* ifadesini, Şeytanın, hak yolunu gizlemesi ve hakla batılı karıştırması anlamında yorumlar. Şeytanın, insanlara ön ve ardlarından, sağ ve sollarından sokulması ise her şekilde onları kandırmaya çalışması demektir.[45] Mâtürîdî, âyetteki, "*Çoğunu Sana şükreder bulamayacaksın"* ifadesini de vuku bulmuş bir söz olarak ele almaz. Ona göre, Şeytanın Allah ile diyalogunda sarf ettiği sözlerden biri olmayan bu ifade, Şeytanın zan ve arzusunu haber vermek üzere kullanılmıştır.[46]

Şeytanın (cennetten) Kovuluşu / (semadan) İndirilişi

"(Allah) dedi ki: Kınanmış ve kovulmuş olarak oradan çık. Andolsun, onlardan kim seni izlerse, cehennemi sizlerle dolduracağım."[47]

Mâtürîdî, âyette, Şeytanın cennetten kovuluş şeklini bildiren *mez'ûm* ve *medhûr* terimlerini, sırasıyla; "yaratılmışların tümü tarafından kınanan" ve "her türlü hayırdan uzak tutulan" anlamlarında açıklar.[48] Âyetteki *hurûc* (çıkma) emri, semadan yeryüzüne indirilişi ifade edebileceği gibi, cennetten kovulma anlamına da gelebilir.[49] Mâtürîdî, ilave olarak şu yorumda da bulunur: *"Bu emir, Şeytanın, kimsenin göremeyeceği ve ebedîyyen tanınmayacağı başka bir surete sokulmak üzere, önceki suretinden çıkarılması anlamına da gelebilir."*[50] Mâtürîdî, Şeytanın kovuluşunun gerçekleştiği zaman hakkında ise herhangi bir açıklamada bulunmamıştır.

42 *Te'vîlât*, 8/34.
43 15/Hicr: 38.
44 *Te'vîlât*, 8/34.
45 *Te'vîlât*, 5/303-304.
46 *Te'vîlât*, 5/305.
47 7/A'raf: 14-18.
48 *Te'vîlât*, 5/305-306.
49 *Te'vîlât*, 5/300, 305.
50 *Te'vîlât*, 5/301.

Âdem'in Cennete Yerleşmesi ve Yasaklı Ağaç

"Ey Âdem! Sen ve eşin cennette kalın. Dilediğiniz yerden yiyin. Fakat şu ağaca yaklaşmayın. Yoksa zalimlerden olursunuz."[51]

Mâtürîdî, âyette geçen *s-k-n* terimini, "Güven ve emniyet içeren bir yere yerleşmek" şeklinde açıklar. Bu anlamda, Hz. Âdem ve eşinin cennette güven içinde bulunması, nimetlerin bitme endişesinden uzak olmaları demektir.[52] Mâtürîdî, Hz. Âdem'in yerleştirildiği cennet hakkında ise iki farklı görüş nakleder: *"Kimileri, bu cennetin ahirette müminlere vadedilen cennet olduğunu söyler. Kimleri ise bu cennetin, semada Hz. Âdem için inşa edilmiş cennet olduğunu söyler…"*[53]

Mâtürîdî, âyetin devamındaki, *"Fakat şu ağaca yaklaşmayın"* ifadesini, lafzi anlamıyla "Ağaçtan kaçının" şeklinde açıklamaz. *"... Ağaçtan tattıklarında kendilerine avret yerleri göründü"*[54] âyetinden anlaşılacağı üzere, bu emir, ağacın meyvelerinden tatmamaya yöneliktir.[55] Mâtürîdî, Hz. Âdem ve eşine yasaklanan ağacın; üzüm ağacı, buğday ağacı ve ilim ağacı olarak açıklandığını aktarmakla birlikte, bu yorumlar üzerinde pek durmaz: "Kimileri, insanların anne ve babasının imtihanında *Şeytan*a da bu ağaçtan bir pay verilmesinden dolayı, bu ağacı üzüm ağacı olarak yorumlamışlardır. Kimileri ise Hz. Âdem'in çocuklarının temel gıdası olmasından ötürü, bu ağaca, buğday ağacı demişlerdir. Kimileri de, bu ağacın meyvesini kopardıkları zaman birbirlerinin avret yerlerinden haberdar olmaları nedeniyle onu, ilim ağacı olarak adlandırmışlardır."[56]

Müellife göre yasaklı ağaçta aslolan, bunun bir imtihan oluşudur. Mâtürîdî, insanın ilkin nimetlerle, sonrasında ise sıkıntılarla imtihan edildiğini düşünür.[57] Hz. Âdem'in de ilk imtihanı, sayısız cennet nimetlerinden sadece biriyle gerçekleşmiş, sonrasında ise işlediği günaha mukabil çeşitli zorluklarla sınanmıştır.[58]

51 7/A'raf: 19.
52 *Te'vîlât*, 5/306.
53 *Te'vîlât*, 5/307.
54 7/A'raf: 22.
55 *Te'vîlât*, 5/307.
56 *Te'vîlât*, 1/99.
57 *Te'vîlât*, 5/306.
58 *Te'vîlât*, 5/306-308.

Şeytanın Âdem ve Havva'yı Kandırması

"Derken Şeytan, kendilerinden gizlenmiş olan avret yerlerini onlara açmak için kendilerine vesvese verdi ve dedi ki: Rabbiniz size bu ağacı ancak, melek olmayasınız, ya da (cennette) ebedî kalacaklardan olmayasınız diye yasakladı."[59]

Mâtürîdî, Şeytanın Hz. Âdem'e verdiği vesvesenin mahiyetini ve bunun nerede gerçekleştiğini farklı yorumları aktararak açıklar. Mâtürîdî önce, Hasan Basrî'den *"Şeytan, Allah'ın vermiş olduğu kuvvetle semada bulunan Âdem'e, yeryüzünden vesvesesini ulaştırabilmiştir"* görüşünü nakleder. Mâtürîdî'nin, vesvesenin mahiyeti üzerine aktardığı yorumlar ise genel olarak, Şeytanın cismanileşmesi meselesi üzerinde farklılaşmaktadır.[60] Mâtürîdî'ye göre, Şeytanın Hz. Âdem ve eşine verdiği vesvesenin niteliğini ve bunun gerçekleştiği yeri bilmek mümkün değildir. Dahası, konuyu mecrasından saptıracak her türlü yorumdan da kaçınmak gerekir.[61]

Mâtürîdî, âyetteki *sev'ât* (kötü, ayıb) terimini ise Kur'an yorumcularının büyük çoğunluğu gibi, avret yeri olarak açıklar. Ona göre, bu kelime özel olarak avret yeri anlamında kullanılmış olabileceği gibi, avret yerinden kinaye olarak, "görülmesi çirkin, kötü olan" anlamında da kullanılmış olabilir.[62] Mâtürîdî, Şeytanın, Hz. Âdem ve Havva'ya avret yerlerini göstermeyi amaçlamasını da bu ma hâllin görülmesinin çirkinliği ile açıklar.[63] Müellifin, Hz. Âdem ve eşinin avret yerleri göründüğü zaman, derhal cennet yapraklarıyla örtünmelerine[64] getirdiği gerekçe ise 'haya'dır.[65]

Mâtürîdî, Şeytanın Hz. Âdem ve Havva'yı, 'melek olma' ve 'ebedîlik kazanma' ile kandırmaya çalışmasını ise Hasan Basrî'nin konuyla ilgili görüşlerini eleştirerek açıklar: "Hasan, âyetteki ifadeyle ilgili olarak şöyle demiştir: Şüphesiz, Hz. Âdem, ebedî olmadığının farkındaydı. Ona (bir gün) öleceği

59 7/A'raf: 20.
60 Bu yorumlar için bkz. *Te'vîlât*, 1/100-101.
61 *Te'vîlât*, 1/101.
62 *Te'vîlât*, 5/308, 311-312.
63 *Te'vîlât*, 5/311.
64 7/A'raf: 22.
65 *Te'vîlât*, 5/312.

bildirilmişti. Ayrıca melekler gibi olmadığının da farkındaydı. Kendisinin topraktan, meleklerin ise nurdan yaratıldığını ve meleklerin kendisinden üstün olduğunu bilmekteydi. Şeytan, sözlerinin nasihat olduğuna yemin ettiği zaman ise bu sözlerin doğruluğunu takdir ederek değil, ağacın meyvelerini yiyerek ona tabi oldular. Zira, Şeytanın söylediklerinin nasihat olduğunu kabul etmek, ağacın meyvelerini yemekten daha büyük bir günahtır. Bilakis onlar, şehvetlerine kanarak ve hevalarına uyarak, ondan yediler…"[66]

Hasan Basri'nin açıklamalarının doğru kabul edilmesi hâlinde; bundan, Hz. Âdem'in Şeytandan gelen vesvesenin farkında olduğu sonucuna varılacağını belirten Mâtürîdî, bunu son derece sakıncalı bir yorum olarak niteler.[67] Ona göre, Hz. Âdem, kendisine fısıldanan sözlerin Şeytan vesvesesi olduğunun farkında değildi. Belki O, bu sözleri Allah'tan gelen bir ilham sanıyordu veyahut bu sözlerin Şeytandan geldiğini bildiği hâlde, onun kendisine düşman olduğunun farkında değildi. Mâtürîdî'ye göre, her iki durumda da Hz. Âdem ve eşi, şehvet ve arzularının dürtmesi ile değil, yasaklı ağaçtan yemenin hayırlı olacağı yanılgısı ile Şeytana mağlup oldular.[68] Mâtürîdî, Allah'ın, *"Fakat şu ağaca yaklaşmayın. Yoksa zalimlerden olursunuz"* bildirimine rağmen bu yanılgının nasıl olup da gerçekleşebildiğini ise "unutma" ile açıklar. Allah'ın yasağını unutmaları için Şeytanın, melek olma ya da ebedîlik vesvesesiyle onları meşgul ettiğini belirten Mâtürîdî, bunun sonucunda da Hz. Âdem ve Havva'nın Allah'ın emrini unuttuğunu söyler. Hz. Âdem ve eşinin unuttuğu emir ise ağacın yasaklı olması değil, ağaçtan yemekle zalim olunacağı gerçeğidir.[69]

Mâtürîdî, Hasan Basrî'nin, Hz. Âdem'in kanmasına gerekçe olarak öne sürdüğü; *"Çünkü, Âdem, meleklerin kendisinden üstün olduğunun farkındaydı"* sözünü de boş ve anlamsız bir görüş olarak niteler. Zira, yaratılışları gereği günah işleyemeyecek varlıklar, bu özellikleri nedeniyle üstün görülemezler.

66 *Te'vîlât*, 1/100-101
67 *Te'vîlât*, 1/101.
68 *Te'vîlât*, 1/101-102.
69 *Te'vîlât*, 5/309.

Üstünlüğün fıtri günahsızlıkla açıklanması hâlinde, hayvanların da insanlardan üstün olduğunu kabul etmek gerekir ki bu görüşün saçmalığı ortadadır.[70] Müellife göre, Hz. Âdem'in melek olmaya tamah etmesi, tek bir açıdan açıklanabilir. Bu da Allah'ı daha çok zikretme ve O'na daha fazla itaat etme arzusudur.[71] Mâtürîdî, Hz. Âdem'in öleceğini bildiği için ebedî olmaya tamah etmiş olmasını ise mümkün görmez. Ölüm bilgisinin doğuştan getirilmeyip, müşahede ve nakille hasıl olduğunu belirten Mâtürîdî, varlıkların cevherinde yok olacaklarına dair bir delilin bulunmadığını savunur. Dolayısıyla, Hz. Âdem'in öleceğini bilmesi, ancak Allah'tan gelecek bir haberle gerçekleşebilir ki bu konuda kesin bir delilin olduğu da söylenemez.[72] Sonuç olarak Mâtürîdî, Hz. Âdem ve Havva'nın Şeytana kanmalarını unutma ile gerekçelendirmekte; Şeytanın vesvesesini ise bu amaca yönelik zihinleri meşgul etme çabası olarak yorumlamaktadır.

Âdem'in Pişmanlığı ve Allah'tan Af Dilemesi

"Dediler ki: Rabbimiz! Biz kendimize zulmettik. Eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan mutlaka kaybedenlerden oluruz."[73]

Mâtürîdî, âyette geçen zulüm kelimesinin sözlükte; "bir şeyi bulunması gereken yerin dışına koymak" anlamına geldiğini söyler. Bu çerçevede, âyetteki, *"Rabbimiz! Biz kendimize zulmettik"* cümlesi, Hz. Âdem ve Havva'nın nefislerini sıkıntıya düşürmelerini ve yaşamlarını zorlaştırmalarını ifade eder.[74] Mâtürîdî, peygamberlerin büyük günah işlemekten masum olmaları nedeniyle, Hz. Âdem'in hatasını küçük günah olarak nitelemektedir.[75] Bu hatayı unutma ile gerekçelendiren Mâtürîdî, ilim ehlinden bazılarının Hz. Peygamber'in; *"Şüphesiz Allah, ümmetimden, hatâ, unutma ve yapmaya zorlandıkları şeyin hükmünü kaldırmıştır"*[76] hadisine dayanarak, hata ve unutmaya günah terettüb etmeyeceğini savunduğunu hatırlatsa da bu

70 *Te'vîlât*, 1/103.
71 *Te'vîlât*, 1/103; 5/309.
72 *Te'vîlât*, 1/103-104.
73 7/A'raf: 23.
74 *Te'vîlât*, 5/313.
75 *Te'vîlât*, 5/316.
76 İbn Mace, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid, *Sünen*, İstanbul, 1992, *"Talak"*, 16.

görüşü alıntıladığı başka bir yorumla çürütür: "Bizim nezdimizde hadisin anlamı şudur ki; bizden önceki ümmetler, unutarak veya hata ile Allah'a karşı işledikleri günahlardan sorumlu tutulmuş, bizim ümmetimiz ise geçmiş ümmetlere üstün kılınarak, bu konuda sorumluluktan muaf tutulmuştur. Ancak, insanların birbirlerine karşı bilerek veya bilmeyerek işledikleri suçlarda ise sorumluluk esastır."[77]

Âdem ile Eşinin Yeryüzüne İndirilmesi

"Allah, dedi ki: Birbirinize düşman olarak inin (oradan). Size yeryüzünde bir zamana kadar yerleşme ve yararlanma vardır."[78]

Mâtürîdî, âyetteki *ihbitû* (inin) emrinin anlamı ve Hz. Âdem ve eşine ilaveten, bu emrin daha başka kimleri kapsadığı hakkında farklı görüşler nakleder. İbn Abbas'ın, (ö. 68/687) cennetten kovulanları; Hz. Âdem, Havva, Şeytan ve yılan olarak açıkladığını kaydeden Mâtürîdî, Hasan Basrî'den de *"Şeytan, semada bulunan Hz. Âdem'e yeryüzünden vesvese verdiğinden, âyetteki inme emri, bu vesvesenin ve Âdem ile Havva'nın indirilişini ifade eder"* mealindeki görüşü aktarır.[79] Mâtürîdî'ye göre, âyetteki inme emri, Şeytan ve Hz. Âdem'in cennetten birlikte kovulduğunu ifade etmez. Zira Şeytan, Hz. Âdem'e secde etmediğinde; Âdem ve Havva ise yasaklı ağacın meyvesini yedikleri zaman cennetten kovulmuşlardır.[80]

Ayrıca, bu emir yüksekten iniş anlamına da gelmemektedir. *"…Hayırlı olanı, daha değersiz olanla mı değiştirmek istiyorsunuz? (Öyle ise) Mısır'a inin (ihbitû)…"*[81] âyetine referansta bulunan Mâtürîdî, *ihbitû* kelimesini, konaklamak anlamında açıklar.[82] Âyetteki, *"Birbirinize düşman olarak"* cümlesi ise Şeytan ve insanların karşılıklı düşmanlığını ifade etmektedir. Mâtürîdî, âyetin sonunda kullanılan *ila hiyn* (belli bir zamana kadar) ifadesini de mahdut bir süre olarak ele almaz. Ona göre, yaygın olarak te'vil edildiği şekilde bu kelime, ecel ve kıyameti anlat-

77 *Te'vîlât*, 5/315-316.
78 7/A'raf: 24.
79 *Te'vîlât*, 5/316.
80 *Te'vîlât*, 5/316-317.
81 2/Bakara: 61.
82 *Te'vîlât*, 5/317.

mak üzere değil, Âdem ve Havva'ya dünyadaki ikametlerinin kalıcı olduğunu bildirmek amacıyla kullanılmıştır.[83]

Tanrı'nın, Cinselliklerini Gizlemeleri İçin Âdem Nezdinde İnsanoğluna (elbise yapma bilgisini) Öğretmesi

"Ey Âdemoğulları! Size avret yerlerinizi örtecek giysi ve süslenecek elbise indirdik. Takva elbisesi ise daha hayırlıdır. Bu, Allah'ın âyetlerindendir. Umulur ki öğüt alıp düşünürler."[84]

Mâtürîdî'ye göre, âyette geçen Allah'ın giysi indirmesinden maksat; giyinmeyi sağlayacak sebeplerin/nimetlerin indirilmesidir. Başka bir deyişle, Allah'ın, avret yerlerini örtecek giysi ve süslenilecek elbise indirmesi; yeme, içme, giyinme gibi temel insan ihtiyaçlarının karşılanmasını sağlayan su vb. sebebleri ve bunların ilmini indirmesi demektir.[85]

Mâtürîdî, âyette kullanılan *libâsu't-tâkva* (takva elbisesi) ifadesindeki *libas* (elbise) kelimesinin iki şekilde okunduğunu aktarmaktadır. Kelime, *ref'* (ötre) hâlinde *libasu* olarak okunduğunda âyet, takva elbisesinin diğer elbiselerden daha hayırlı olduğunu ifade etmektedir. Mâtürîdî, bu okuyuşa göre *takva elbisesinin*; Din, Kur'an, iman ve haya olarak açıklandığını söyler.[86] Mâtürîdî'ye göre, takva elbisesinde aslolan mana; kişinin günahlardan sakınmasıdır. Zira, takva elbisesine bürünmüş bir mümin, giyinik olmadığı zamanlarda bile avret yerlerinin görülmesinden sakınırken, günahkâr bir kimse ise giyinik iken dahi bu ma hâllin görülmesini engellemeyebilir.[87] Mâtürîdî, *libas* kelimesinin *nasb* (üstün) hâlinde *libase* olarak okunması durumunda ise âyetin şu anlama geleceğini söyler: *"Şüphesiz sizlere avret yerlerinizi örtecek giysi ve süslenecek elbise indirdikten sonra, sıcaktan, soğuktan ve çeşitli eziyetlerden korunmanızı sağlayacak elbise de indirdik."*[88]

83 *Te'vîlât*, 5/317.
84 7/A'raf: 26.
85 *Te'vîlât*, 5/317.
86 *Te'vîlât*, 5/318.
87 *Te'vîlât*, 5/318-319.
88 *Te'vîlât*, 5/319.

İnsanın Donanımı Akıl: İnsanı Allah'a ve Varlığa Bağlayan Yeti

"Şüphesiz sizin Rabbiniz, gökleri ve yeri altı gün içinde (altı evrede) yaratan ve Arş'a kurulan, geceyi, kendisini durmadan takip eden gündüze katan, güneşi, ayı ve bütün yıldızları da buyruğuna tabi olarak yaratan Allah'tır. Dikkat edin, yaratmak da, emretmek de yalnız O'na mahsustur. Âlemlerin Rabbi olan Allah'ın şanı yücedir."[89]

Âyette zikredilen örnekler, evrenin bir hikmetle yaratıldığını ortaya koymaktadır. Zira, eşsiz bir yaratılış örneği olan bu eserlerin, kendileri için ve yok olmak üzere yaratılmış olması abestir.[90] Mâtürîdî'nin bu noktada akla biçtiği görev ise kâinattaki hikmetleri kavramaktır. Akıl, dış dünyadaki verilerden hareketle, her şeyi bilen ve hikmet sahibi olan bir yaratıcının varlığına ulaşmakta ve yeniden dirilişinin gerekliliğine hükmetmektedir.Ayrıca güzellikler, çirkinliklerden; hikmet, boş şeylerden; övülmeye değenler, kınanması gerekenlerden hep akıl sayesinde ayırt edilebilmektedir. Akıl, tüm bu işlevleri itibarıyla, bir parçası olduğu kâinatın yaratılış hikmetini tanımakta, insanın boş ve anlamsız yere var edilmediğini hatırlamaktadır.[91]

Hanif: Gerçeğe Meyletmeye Yetisi

"Kimin dini, iyilik yaparak kendini Allah'a teslim eden ve hanif olan İbrahim'in dinine tabi olan kimsenin dininden daha güzeldir? Allah, İbrahim'i dost edindi."[92]

Mâtürîdî, âyette geçen "Allah'a teslim olma" ifadesini, Hasan Basrî'den yaptığı nakille; "Her türlü işte Allah'a yönelerek yalnızca O'nun rızasını gözetmek" şeklinde açıklar.[93] Mâtürîdî'nin, "hanif olmaya" getirdiği tarif de bu tanıma uygun olarak "ihlaslı olmak"tır. Ayrıca bu kavram, *h-n-f* teriminin sözlük

89 7/A'raf: 54
90 *Te'vîlât*, 5/368.
91 *Te'vîlât*, 5/367-369.
92 4/Nisâ: 125.
93 *Te'vîlât*, 4/48.

anlamından[94] hareketle, gerçeğe meyleden kimse anlamında da açıklanır.[95] Mâtürîdî, âyette kullanılan *millete ibrahim* ifadesindeki millet kavramının ise *din* yerine, *sünnet/şeriat* olarak anlaşılmasının daha doğru olacağını belirtir. Mâtürîdî'nin bu konudaki gerekçesi şöyledir: *"Çünkü, peygamberlerin hepsinin dini aynıdır. Hz. İbrahim'in dini ile diğerlerinin dini farklılık göstermez. Şeriat ve sünnetlerin farklı olması ise mümkündür."*[96] Mâtürîdî, Allah'ın Hz. İbrahim'i dost edinmesini ise ona kendi katında şerefli ve üstün bir konum vermesi olarak yorumlar.[97]

Hakikati Keşif Araçları Olarak Hilkat ve Fıtrat Ahdi

"Ey Âdemoğulları! Ben, sizlerden Şeytana tapmayacağınıza dair ahit almadım mı? Muhakkak ki o, size apaçık bir düşmandır."[98]

Mâtürîdî, Allah'ın insandan aldığı ahdi, üç şekilde yorumlar: İlki, yaratılış ahdidir. Yaratılış ahdi, insanın Allah'ın varlığını tanıyıp, O'na kulluk edecek fıtratta yaratılması demektir.[99] İkincisi ise Allah'ın emir ve nehiylerine itaat hususunda, peygamberler aracılığı ile alınan ahittir. Mâtürîdî, son olarak bu durumun, insanın, Allah'ın verdiği nimetlere şükretmesini sağlayacak arzu ve ihtiyaçlarla yaratılması olarak düşünülebileceğini söyler.[100] Mâtürîdî, âyetteki Şeytana tapma ifadesini ise lafzi anlamıyla açıklamaz. Ona göre, Şeytan ile insanları Allah'a kulluktan sakındıran kâfirlerin önde gelenleri kastedilmiştir. Mâtürîdî, Şeytan ile bu kimseler arasında, Allah'ın rahmetinden uzak kılınma anlamında ortak bir bağ kurar. Bu çerçevede, Şeytana tapma, kâfirlerin önde gelenlerine tabi olmayı ifade eder. Müellife göre âyetteki ifade, putlara tapma olarak da yorumlanabilir. Zira, kişi, putlara taparak Şeytanın emir ve arzusunu yerine getirmektedir.[101]

---

94 *H-n-f* kökünden türeyen hanif kelimesi sözlükte; "kötülükten iyiliğe ya da iyilikten kötülüğe meyleden kimse" anlamına gelmektedir. Bkz, İbn Manzur, *Lisânül-Arab*, III. Baskı, Beyrut, 1993, 9/57.
95 *Te'vîlât*, 4/49.
96 *Te'vîlât*, 4/48.
97 *Te'vîlât*, 4/49.
98 36/Yasin: 61.
99 *Te'vîlât*, 12/99.
100 *Te'vîlât*, 12/99.
101 *Te'vîlât*, 12/99.

Bu fıtrata ve ahde uygunluk Kur'an'da kalb-i selim olarak da anılır:

"Allah'a selîm kalple gelenler hariç, O gün, ne mal fayda verir ne de evlât."[102]

Âyette kullanılan "kalbi selîm" ifadesinden maksat; kalbin, şirkten ve günahlardan uzak olmasıdır. Kalbin fıtri temizliğine dikkat çeken bu ifade, amellerde, Allah'tan başkasına paye vermeyecek şekilde ihlaslı olmayı da ifade eder. Bu kimseler için, ahirette, Allah yolunda kullandıkları malları da, güzel ahlakla terbiye ettikleri evlatları da fayda getirecektir. Ancak, bunun için bir şart daha gerekir ki bu da, ölünceye kadar tevhid üzerine kalmaktır.[103]

Emanet: İnsan Olma Şartları

"Şüphesiz biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar onu yüklenmek istemediler, ondan çekindiler. Onu insan yüklendi. Çünkü o çok zalimdir, çok cahildir."[104]

Âyette sözü edilen emanetin; kelime-i tevhid, kelime-i şehadet, Allah'ın farz kıldığı emirler vb. şekillerde açıklandığını aktaran Mâtürîdî, bu konuda kesin bir yargıda bulunulamayacağını söyler. Ona göre emanetin ne olduğu hususu, ancak Allah'tan gelecek kesin bir haberle bilinebilir.[105] Mâtürîdî, göklerin ve yerin bu teklifi yüklenmek istememesi, ondan çekinmesiyle ilgili olarak da çeşitli yorumları nakleder. Onun aktarımda bulunduğu şu yorum, zikredilmeye değerdir: "Bazılarına göre, âyetteki, 'Onu yüklenmek istemediler, ondan çekindiler' ifadesi, yaratılış gereği (ondan) kaçındılar anlamındadır. Yani, göklerin ve yerin emaneti yüklenmekten kaçınması, emaneti yüklenebilecek şekilde yaratılmış olmamaları demektir. İnsanın bu emaneti yüklenmesi ise emaneti taşıyabilecek fıtratta yaratılmış olması demektir."[106]

Mâtürîdî'nin aktardığı bir diğer görüşte ise, emanetin teklif edildiği gökler, yer ve dağlar; buralarda yaşayan canlılılarla

102 26/Şuarâ: 88-89.
103 *Te'vîlât*, 10/309.
104 33/Ahzâb: 72.
105 *Te'vîlât*, 11/393-394.
106 *Te'vîlât*, 11/394.

te'vil edilir.[107] Mâtürîdî, her iki yorum üzerinde de herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.

İyilik ve Kötülük Yapma Potansiyeli: Tevfik - التّوفيق ve Hızlân - الخذلان

"Başarım ancak Allah'ın yardımı iledir. Ben sadece O'na tevekkül ettim ve sadece O'na yöneliyorum."[108]

*Tevfik*in, itaatkâr insanların; *hızlân*ın ise asilerin sıfatı olarak kabul edildiğini belirten Mâtürîdî, tevfik ve hızlânın tanımlarına ilişkin şu bilgileri aktarır: "Tevfîk, taatler hususunda söz ve eylemin birbiriyle ötüşmesidir. Hızlân ise günahlarda, söylenenlerle yapılanların birbiriyle uyuşmamasıdır. Hüseyin en-Neccâr ise tevfîk ve hızlanı iyilik ve kötülüklere güç yetirme anlamında yorumlamıştır."[109] Mâtürîdî'nin tevfîk ve hızlana getirdiği açıklama da Hüseyin en Neccâr'dan (ö. 220/835) aktardığı bu son yorumla benzer özellikler taşır: "Tevfîk", hayırlı ameller ile istitaat (güç) arasında uygunluk bulunmasıdır. "Hızlân" ise bu durumun tersidir. Başka bir deyişle "hızlân", kötü ameller ile istitaat arasındaki uygunluktur."[110] Özetle ifade etmek gerekirse; Mâtürîdî, tevfîk ve hızlânı, hayırlı veya kötü amellere güç yetirebilme anlamında, birbirinin tersi durumlar olarak düşünmektedir.

Yeniden Kendi Sınırlarına Dönme Yetisi: Tövbe

"Allah katında tövbe, bilmeyerek günah işleyip sonra çok geçmeden tövbe edenlerin tövbesidir. İşte Allah, bunların tövbelerini kabul buyurur. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir. Yoksa tövbe, kötülükleri işleyip dururken kendisine ölüm gelip çatınca, 'İşte ben şimdi tövbe ettim' diyen kimseler ile kâfir olarak ölenlerinki değildir. Bunlar için ahirette elem dolu bir azap hazırlamışızdır."[111]

Mâtürîdî, âyette geçen "bilmeden işlenen günahları", küçük günahlar olarak açıklar. Ona göre, küçük günah sahibi henüz tam kirlenmemiş bir kalbe sahip olmasından ötürü,

107 *Te'vîlât*, 11/395.
108 11/Hûd: 88.
109 *Te'vîlât*, 7/223.
110 *Te'vîlât*, 7/223.
111 4/Nisâ: 17-18.

tövbe etmeye daha yakındır. Büyük günah sahibi ise kalbi katılaştığından, bir takım zorluklarla karşı karşıya gelmeden tövbe etmeyecektir ve bu hâlde iken yapacağı tövbe de kabul görmeyecektir.[112] Mâtürîdî, âyetin devamında yer alan "kâfir olarak ölme" ifadesini de sıkıntı ve zorluk anında yapılan tövbelerin kabul olmamasıyla açıklar. Kurtuluş ümidinin kalmadığı ve yok olma korkusunun baskın olduğu bu anlarda yapılan tövbeler, kabul görmez.[113] Mâtürîdî'nin, bu görüşünü gerekçelendirirken, tövbenin "irâdî" ve "düşünsel" boyutuna vurgu yapan şu sözleri dikkat çekicidir: "Çünkü, bu andaki tövbe, özgür (mümekken) bir tövbe olmayıp, zorunlu bir tövbedir veyahut içinde bulunulan sıkıntılı durumdan kurtulmaya yöneliktir. Zira bu anlar, istidlalden ve düşünmeyi sağlayacak sebeblere vakıf olmaktan uzak kalınan anlardır..."[114]

Tövbedeki Etik Sınır

"Babamı da bağışla. Muhakkak ki o gerçekten yolunu şaşıranlardandır."[115]

Âyetin, "Yolunu şaşıranlardan biri olan babamı bağışla" şeklinde anlaşılmaması gerektiğini belirten Mâtürîdî, âyetin iki kısım olarak düşünülmesini ister. İlki, Hz. İbrahim'in babası için bağışlanma taleb ettiği; ikincisi ise onun şaşıranlardan olduğunun bildirildiği kısımdır. Allah'tan küfür ve dalaleti bağışlamasının taleb edilemeyeceğine dikkat çeken Mâtürîdî, bu çerçevede Hz. İbrahim'in duasını şöyle okur: *"Allahım! babama yaptıklarını affettirmeyi, yani, tevhide ulaşmayı nasib eyle"*[116] Mâtürîdî'nin, bağışlanma talebindeki etik sınırı belirleyen bu ifadeleri, eylem merkezli istiğfar anlayışının bir sonucu olarak görülebilir. Zira, Mâtürîdî düşüncesinde istiğfar talebi, salt dilsel bir taleb olmadığı gibi, affedilmede Allah'ın merhameti kadar, kişinin yaptıklarını da önceleyen bir talebtir.[117] Bu bakımdan Mâtürîdî, Hz İbrahimin'in duasını da *"Allahım! babamı affet"*

112 *Te'vîlât*, 3/94.
113 *Te'vîlât*, 3/95.
114 *Te'vîlât*, 3/95.
115 26/Şuarâ: 86.
116 *Te'vîlât*, 10/307.
117 Bkz. *Te'vîlât*, 4/28.

şeklinde basitçe yapılan bir dua olmaktan çok, af talebinin eylemlerle ortaya konduğu bir " hâl"e ulaşmanın temennisi olarak düşünür.

Basiret: Varlıktaki Delilleri Görme Gücü

"(Resulüm!) De ki: İşte bu benim yolumdur. Ben ve bana uyanlar basiretle Allah'a çağırırız. Allah'ın şanı yücedir. Ben, Allah'a ortak koşanlardan değilim."[118]

Basiret, hüccet ve bürhan'a dayanmak, bilgi ve beyan üzerine olmaktır. Basiretle Allah'a çağırma; hakikati kesin delillerle, bilgi ve beyanla ortaya koymak demektir.[119] Mâtürîdî'nin, basirete karşıt olarak kullandığı kavramlar ise *heva* ve *şehvet*'tir. Basiret; bilgi, beyan ve kesin delillere dayanırken; heva ve şehvet ise bu temellerden yoksundur. Mâtürîdî, bu bilgiler ışığında âyeti, Hz. Peygamber'in lisanıyla şöylece anlamlandırır: "Bilgi, beyan ve kesin delille sizleri çağırdığım bu yol, heva ve şehvetle kendisine çağrıda bulunulan başka uydurma dinlerden tamamen farklıdır."[120]

"Rabbinizden size gerçekleri gösteren deliller geldi. Artık kim (gerçeği) görürse yararı kendisine, kim de (gerçeğe karşı) kör olursa zararı kendisinedir. Ben sizin üzerinize bekçi değilim."[121]

"Basiret"; beyan, hidayet ve delil anlamına gelmekle birlikte, Mâtürîdî, terimin 'delil' karşılığını tercih etmektedir.[122] Mâtürîdî'ye göre, Allah'tan gelen basîretler, O'nun uluhiyyetini ispatlayan deliller ile peygamberlerdir.[123] Mâtürîdî, derin tefekkürle anlaşılabilecek bu deliller karşısında insanların iki kısma ayrıldığını söyler. İlki, bu deliller üzerinde düşünüp, onların gerçekliğini fark eden, ancak kibir ve inatlarından dolayı bunların gereğini yerine getirmeyen insanlardır. İkincisi ise Allah'tan gelen apaçık delilleri tefekkür etmeyip, bunlardan gafil kalan kimselerdir.[124] Basirete dayalı olarak amelde bulunmayı çok önemseyen Mâtürîdî, âyette yer alan "körlük" ve

118 12/Yusuf: 108.
119 *Te'vîlât*, 7/372.
120 *Te'vîlât*, 7/372.
121 6/En'âm: 104.
122 *Te'vîlât*, 5/168.
123 *Te'vîlât*, 5/168-169.
124 *Te'vîlât*, 5/169.

"görmeyi" de bununla ilişkilendirir: "*Artık kim (gerçeği) görürse yararı kendisine, kim de (gerçeğe karşı) kör olursa zararı kendisinedir*' ifadesi, hakkı ve doğru yolu tanıyıp, bunun gereklerini yerine kimse, bunu kendi yararına; bu yükümlülüğü yerine getirmekten kaçınan kimse ise bunu kendi zararına gerçekleştirir, anlamındadır."[125]

Mâtürîdî'ye göre, âyetteki, *"Ben sizin üzerinize bekçi değilim"* ifadesi ise peygamberlerin kavimleri üzerinde tebliğden başka bir sorumluluklarının bulunmadığını hatırlatmaktadır.[126]

Hikmet: Öğretilmeyeni Öğrenme, Amaçlı İş Yapma ve Yaptığı İşi Sağlam Yapma Yetisi

"Allah, hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse, şüphesiz ona çokça hayır verilmiş demektir. Bunu ancak akıl sahipleri anlar."[127]

Hikmet kavramının sözlükte; sağlam kılmak, her şeyi yerli yerine koymak, her hakkı hak edene vermek, şeklinde açıklandığını kaydeden[128] Mâtürîdî, insana verilen hikmetin mahiyeti hakkında ise farklı yorumlara yer verir. Kur'an, Sünnet, fıkh (derin kavrayış), Kur'andaki ince sırların bilgisi, her şeyin hakikatini tutturma, Mâtürîdî'nin aktardığı yorumlardan bazılarıdır.[129] Mâtürîdî, bu yorumlar üzerinde herhangi bir tercihte bulunmazken, hikmetin tüm bu farklı yönlerinin, âyetin devamındaki "çokça hayır" ifadesinde birleştirilebileceğini söyler. Mâtürîdî, hikmetin sözlük anlamı içinse; her türlü işte sağlamlılığı, başka bir deyişle, gerçeğe isabet manasını tercih eder.[130] Müellifin bu tercihinden; hikmeti, genel olarak, söz ve fiillerin eşyanın mahiyet ve amacına uygunluğu anlamında yorumladığı söylenebilir. Mâtürîdî, hikmetin, dini literatürdeki anlamını ise, ilgili âyetlerin içeriğine bağlı olarak farklı şekillerde açıklamıştır. Örneğin; Hz. Davut'a, hükümdarlık ve hikmet verildiğini haber veren *Bakara 146.* âyette geçen hikmet terimini, peygamberlik[131]; Hz. Peygamber'e, güzel öğüt

125 *Te'vîlât*, 5/169.
126 *Te'vîlât*, 5/169.
127 2/Bakara: 269.
128 *Te'vîlât*, 2/189.
129 *Te'vîlât*, 1/246, 273; 2/188-189.
130 *Te'vîlât*, 2/78, 189.
131 *Te'vîlât*, 2/146-147.

ve hikmetle tebliğde bulunmayı tavsiye eden *Nahl 125.* âyetteki hikmeti ise Kur'an olarak açıklamıştır.[132] Tüm bu veriler dikkate alındığında, denebilir ki Mâtürîdî, çokça hayrı ve gerçekliğe vukufiyeti sağlayacak olan farklı obje ve müesseleri hikmet kapsamında değerlendirir. Kısaca hikmet;

1. Kur'an'ı anlayıp bilmektir.
2. Derin anlayış kabiliyetidir.
3. Söylediği şeyde isabet etmektir.
4. Her şeyi yerli yerine koymaktır.
5. Hadleri ve sırları anlamaktır.
6. Hükmederken ayrım yapmamaktır.
7. Yargılarken adil olmaktır.

İnsan Hâlleri

Kalp Ürpermesi

"Müminler ancak o kimselerdir ki; Allah anıldığı zaman kalpleri ürperir. O'nun âyetleri kendilerine okunduğu zaman, (bu) onların imanlarını artırır. Onlar sadece Rablerine tevekkül ederler."[133]

Kalp ürpermesi *Vecl-* وجل, "Allah'tan (O'nun azamet ve celalinden) şiddetle korkmak" anlamındadır.[134] *Vecl*, kaygı ve endişe anlamına da gelir. Bu bağlamda, *"Rabblerine dönecekleri için verdiklerini kalpleri ürpererek verenler"*[135] âyetini dikkate aldığımızda, söz konusu ürperme iki şekilde açıklanabilir: İlki, yapılan infakların Allah katında kabul görüp görmediği kaygısını taşımaktır. İkincisi ise Allah'a ne şekilde dönüleceğiyle ilgilidir. Müminler, O'na, saadetle mi yoksa şekâvetle (mutsuzluk) mi dönenecekleri hususunda daimi bir kaygı (*havf-* خوف) içerisindedirler.[136] Mâtürîdî'nin, her iki yorumda da *havf* sözcüğünü, kaygı ve endişe anlamında kullanması önemlidir.

Bu bilgiler ışığında, Mâtürîdî'nin, kalb ürpermesini, kişiyi devamlı teyakkuz hâlinde tutan ve içinde ümidi barındı-

132 *Te'vîlât*, 8/217-218.
133 8/Enfâl: 2.
134 *Te'vîlât*, 9/377.
135 23/Müminûn: 60.
136 *Te'vîlât*, 10/40.

ran kaygı ve endişe hâli olarak yorumladığını söyleyebiliriz. Mâtürîdî, yukarıdaki âyette müminlerin kalbi ürperen kimseler olarak tanımlanmasındaki maksadı ise birkaç şekilde açıklar: Anılan eylemle, müminlerin imanlarını sağlamlaştırması ifade edilmiş olabileceği gibi, bu terim, müminlerle münafiklar arasındaki farkı ortaya koymak amacıyla da kullanılmış olabilir. Münafıkların ibadetleri yerine getirmedeki isteksiz ve samimiyetsiz tutumlarını haber veren âyetleri[137] konuyla ilişkilendiren Mâtürîdî, *haşyet* ve kalp ürpermesini, bu durumun karşıtı olan *ihlas*ın tezahürü olarak düşünür.[138]

Huşu - خشوع ve Haşyet - خشية

"Onlar ki namazlarında huşû içindedirler."[139]

Kur'an-ı Kerim'de Allah korkusu, *havf* ve *vecl* kelimelerine ilaveten, *huşû* ve *haşyet* gibi terimlerle de bir insan hâli olarak ifade edilmektedir.[140] Arapça'da iki ayrı kökten türeyen bu terimler, genel olarak korku anlamına gelse de her iki kelime arasında ince anlam nüansları bulunur. Buna göre huşû; korkmak, ürpermek ve alçalmak anlamlarında kullanılan bir kelime iken, haşyet korkuyu, daha doğrusu, saygıyla birlikte bulunan korkuyu ifade eder.[141] Nitekim, Mâtürîdî de bu anlam farkını göz önünde bulundurur. Huşunun, "kalbte kökleşmiş korku" ve "kalb için gerekli olan daimi korku" şeklinde tanımlandığını aktaran Mâtürîdî, bu kavramı daha ziyade, kalpteki korkunun bedene yansıması olarak düşünür.[142] Müellife göre huşu, korkudan kaynaklanan zillet (alçalma/tevâzu) izinin yüz ve diğer organlara yansımasıdır.[143] Mâtürîdî, bu yorumunu desteklemek için nakli delillere müracaat eder ve şu iki âyeti delil olarak getirir:

"O gün birtakım yüzler vardır ki zillete bürünmüşlerdir (haşietun)."[144]

137 4/Nisâ: 142; 9/Tevbe: 54.
138 *Te'vîlât*, 6/170.
139 23/Müminûn: 2.
140 Huşu ve haşyet kelimelerinin bu şekliyle Kur'an'da geçtiği yerler için bkz. 17/İsrâ:109; 2/Bakara: 74; 4/Nisâ: 77; 17/İsrâ: 31,100; 21/Enbiyâ: 28; 23/Müminûn: 57; 59/Haşr: 21.
141 İbn Manzur, *Lisanül-Arab*, 8/71; İsfahânî, el-*Müfredât*, Daru'l-ma'rife, Beyrut, t.y./149.
142 *Te'vîlât*, 1/117; 10/8.
143 *Te'vîlât*, 10/8.
144 88/Ğâşiye: 2.

"Gözleri yerde (haşieten), kendilerini zillet kaplamıştır. Hâlbuki Onlar, salimken (sağlıklı ve selamette iken) secde etmeye davet olunmuşlardı."[145]

İnkârcıların kıyamet günündeki durumlarının tasvir edildiği bu âyetlerde, *hâşie* kelimesi, korkunun yüzlerdeki tezahürünü ifade etmek üzere kullanılmıştır. Mâtürîdî, namaz ibadetindeki huşunun nasıl tezahür ettiğini ise *"…Allah'a gönülden boyun eğerek (kânitîn) namaza durun"*[146] âyetini açıklarken ele alır. Âyetteki *kânitîn* sözcüğünü, huşu/haşiîn ile anlamlandıran Mâtürîdî, bunun formunu ise kıyâm rüknünü tevâzu ile yerine getirmek, şeklinde açıklar.[147]

Tüm bu bilgiler ışığında denebilir ki Mâtürîdî, huşûyu, kalbteki korku hissinin organlara özellikle de yüze yansıması olarak yorumlar. Bu dışa vurum, Kıyamet gününde inkârcılar için zillet izleri şeklinde gerçekleşirken; müminler için, namazda sükûnetle, başı öne eğip bakışları aşağı çevirmekle tezahür eder. Mâtürîdî, müminlerin Allah korkusunun nedenini ise *h-ş-y* teriminin farklı türevlerle kullanıldığı âyetlerde[148] değerlendirir.

Buna göre müminlerin Allah'tan korkmasının başlıca iki nedeni vardır. İlki, Allah'ın heybet ve celali karşısında duyulan korkudur. İkincisi ise işlenen günahlara mukabil, Allah tarafından cezalandırılma korkusudur.[149] Mâtürîdî'nin aktardığı her iki nedende de Allah korkusunun (haşyetullah) salt psikolojik bir korku olmaktan çok, marifetullaha dayanan ve Allah'ın azâmet ve celâli karşısında acziyetin ve kulluğun idraki anlamına gelebilecek bir korku olduğu açıktır. Nitekim, *Kur'an-ı Kerim*'de, Allah'tan ancak âlimlerin gereğince korktuğunun bildirilmesi[150] bunu gösterir.

145 68/Kalem: 43.
146 2/Bakara: 238.
147 *Te'vîlât*, 2/125.
148 Örnekleri için bkz. 4/Nisâ: 25; 5/Mâide: 44; 33/Ahzâb: 37; 36/Yasîn: 11.
149 *Te'vîlât*, 12/36, 66.
150 35/Fâtır: 28.

Kaygı (Havf) ile Ümit (Reca) Arasında İnsan

"Şüphesiz bize kavuşacağını ummayan ve dünya hayatına razı olup onunla yetinerek tatmin olan kimseler ile âyetlerimizden gafil olanlar var ya; işte onların kazanmakta oldukları günahlar yüzünden, varacakları yer ateştir."[151]

Mâtürîdî, âyette geçen "Allah'a kavuşmayı ümit etmeme" ifadesinin iki şekilde açıklandığını aktarır. İlki, Allah'ın va'd ettiği mükafatlar için bir beklenti taşımamayı ifade eder. İkincisi ise bu buluşmadan hiçbir şekilde korkmamak, demektir.[152] Mâtürîdî, bu noktada, *havf* (kaygı)[153] ve *recâ* (umut) arasında kurulması gereken dengeyi şöyle açıklar: "Olması gereken, içinde ümidi barındıran kaygı ile kaygıyı barındıran ümittir. Zira, içinde ümidin bulunmadığı kaygı, ye's (umutsuzluk) anlamına gelir. Kaygının olmadığı ümit ise emn (emniyet, güven) ifade eder."[154]

Emn'in karşıtı olarak kaygı (*havf*), iki türlü olabilir: Allah'ı reddedenleri geleceğe ilişkin saran kaygı; bir de Allah'a teslimiyet gösterenlerin, O'na karşı duydukları saygının yarattığı kaygı: bu kaygı, itaatsizlikte bulunma, O'nun tarafından yasaklanan bir eylemi işleme, şer bir varlığa dönüşme, Allah'la arasına mesafe girmesi ve O'na yakın olamama kaygısıdır. Böyle bir kaygı mümin kulda, *iffet, vera, takva, sıdk, adalet* gibi erdemlerin gelişmesinin yolunu açar. Bunlar da, insanın hüsrana uğramasını engeller.

Mâtürîdî'ye göre, yapılan iyiliklerden kaynaklanan ümit, biraz korku ve kaygı taşımalı; günahlardan duyulan kaygı ise en alt derecede de olsa ümitten yoksun olmamalıdır. Kaygı ve ümidin karşılıklı ahengine dayanan bu denklemin gerçek öz-

151 10/Yunus: 7.
152 *Te'vîlât*, 7/18.
153 *Havf* terimi, gelecekle ilgili kullanıldığında korkudan ziyade kaygı ifade etmektedir. Âyette geçen, *a-m-n* kökü, korkudan uzak olmak ve güven içinde bulunmak anlamını taşır. Fiilin mastarı durumundaki *emn* de güvenliği ve korkudan ve kaygıdan özgürleşmeyi ifade eder. Burada kastedilen korku; bilinmeyenin, yalnızlığın, ölümün ve ölüm ötesinin yarattığı korkudur ki sürekli bir zihin hâlini aldığında, bunun kaygı olarak adlandırılması daha doğru olmaktadır. İman sahibi olup da kendilerini Allah'a isyan etmekten sakındırıp salih ameller işlemekte sebat gösterenler, bu durumda, *emn* içindedirler ve bilinmeyenin yarattığı kaygıdan (*havf*) özgürleşmişlerdir. Şu âyetlere bkz. 5/Mâide: 69; 6/En'âm: 48; 7/A'raf: 35; 10/Yûnus: 62; 46/Ahkâf: 13.
154 *Te'vîlât*, 7/18, 157-158; 10/239.

nesi ise kişinin kendisidir. Mâtürîdî, bu itibarla, başkaları adına duyulan kaygı ve ümidin gerçek anlamda bu duygulara tekabül etmeyeceğinin altını çizer.[155] Hûd suresinin 26. âyetinin devamındaki *"Doğrusu ben sizin adınıza elem dolu bir günün azabından kaygı duyuyorum"* ifadesini bu bu doğrultuda yorumlayan Mâtürîdî, Hz. Peygamber'in müşrikler adına duyduğu korkuyu iki şekilde anlamlandırır. İlki, bilmek demektir ve bu çerçevede âyet, müşriklere inecek azabın bilinmesini ifade eder.[156]

Mâtürîdî, *Kur'an-ı Kerim*'de, *havf* teriminin 'bilme' anlamında kullanıldığı yerlere iki örnek daha verir:

"…(Kadın ile kocanın) Aralarının açılmasından korkarsanız (in hiftum), bu durumda erkeğin ailesinden bir hakem, kadının da ailesinden bir hakem gönderin…" [157]

"…Kadınlara verdiklerinizden (boşanma esnasında) bir şey almanız size helâl olmaz. Ancak erkek ve kadın Allah'ın sınırlarında kalıp evlilik haklarını tam tatbik edememekten korkarlarsa (en yehâfâ), bu durum müstesna…"[158]

Âyetteki ifadeye yüklenebilecek diğer bir anlam ise acıma ve şefkattir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in müşriklere şefkati, insanın, başkalarının başına gelen musibete elem duyacak fıtratta yaratılmasıyla ilgilidir. Gerçek anlamda kaygı ve ümit ise kişinin, gelecekte vuku bulması beklenen olaylardan olumlu veya olumsuz anlamda bizzat etkilenmesiyle ilişkilidir.[159]

Esef, Hüzün ve Gazap

"Musa, kavmine kızgın ve üzgün olarak döndüğünde, 'Benden sonra arkamdan ne kötü işler yaptınız! Rabbinizin emrini beklemeyip acele mi ettiniz?' dedi. (Öfkesinden) levhâları attı ve kardeşinin saçından tutup, onu kendine doğru çekmeye başladı. (Kardeşi):'Ey annemin oğlu! Kavmim beni güçsüz buldu. Az kalsın beni öldürüyorlardı. Sen de bana böyle davranarak düşmanları sevindirme. Beni o zalimler topluluğu ile bir tutma' dedi."[160]

155 *Te'vîlât*, 7/157.
156 *Te'vîlât*, 7/157.
157 4/Nisâ: 35.
158 2/Bakara: 229.
159 *Te'vîlât*, 7/157.
160 7/A'raf: 150.

Mâtürîdî'ye göre esef; hüzün ve kızgınlığın (*gadab*) son noktası; hüzün, kızgınlığın bir üst derecesi; kızgınlık ise bunlardan daha alt bir derecedir. Mâtürîdî, hüznün son noktası anlamında kullanılan "esef'e, *"Onlardan yüz çevirdi ve (Ya Esefâ) 'Vah! Yûsuf'a vah!' dedi ve üzüntüden iki gözüne ak düştü. O artık acısını içinde saklıyordu"*[161] âyetini örnek verir. *"Onlar bizi bu şekilde eseflendirince, biz de onlardan öç aldık, hepsini suda boğduk"*[162] âyetindeki "esef'i ise kızgınlığın son noktası olarak yorumlar. Mâtürîdî, Hz. Peygamber'in, *"Ey Muhammed! Mümin olmuyorlar diye âdeta kendini helâk edeceksin!"*[163] âyetinde ifade edilen durumunun ise hüzne örnek olduğunu söyler.[164]

Kazm - كظم, Ceza' - جزاء, Hüzn - حزن ve Hemm - هم

"Onlardan yüz çevirdi ve (Ya Esefâ) 'Vah! Yûsuf'a vah!' dedi ve üzüntüden iki gözüne ak düştü. O artık acısını içinde saklıyordu."[165]

Mâtürîdî, âyette haber verilen Hz. Yakub'un hüznünü açıklamak üzere, Arapça'da eş anlamlılık bağlamında üzüntü ifade eden "kazm", "ceza", "hüzn" ve "hemm" kavramları arasındaki farklara değinir. Buna göre, *kazm*, kişinin kendisini sızlanmaktan alıkoyup, hüznünü içine (kalbine) gömmesidir. Bu durumun karşıtı olan *ceza'* ise *hüzn*ün dışa vurumu, yani eylemlere yansımasıdır.[166] Mâtürîdî, acının yaşanma şeklinde farklılık gösteren her iki kavramı, psikolojik bir süreç olarak değerlendirirken, bu sürecin temel nesnesi olan üzüntüyü/kederi ise kendi içinde sınıflara ayırır. Mâtürîdî'nin verdiği sıra ile aktaracak olursak; "gam", kalbi örten ve kaplayan üzüntü; "hemm", kişiyi kasd'a (karar verme) yönelten üzüntü; "hüzn" ise kişide bedensel çöküntüye[167] sebebiyet veren üzüntüdür.[168] Mâtürîdî, bu çerçevede Hz. Yakub'un üzüntüsünü, *kazm* ve *hüzn* kavramları ile açıklar. Âyette, Hz. Yakub'un *kazm* ile ni-

161 12/Yusuf: 84.
162 43/Zuhrûf: 55.
163 26/Şuarâ: 3.
164 *Te'vîlât*, 6/69.
165 12/Yusuf: 84.
166 *Te'vîlât*, 7/347.
167 Mâtürîdî'nin "hilkatte tağyir" (değişim) olarak ifade ettiği bu durumu, âyetin içeriğini de göz önüne alarak, bedensel çöküntü şeklinde çevirmeyi uygun gördük.
168 *Te'vîlât*, 7/347.

telenmesinin sebebi, hüznünü içine gömmesinden kaynaklanır ve bu bağlamda *"(Yâ Esefâ) Vah! Yûsuf'a vah"* ifadesi, acının sözel aktarımı olmaktan ziyade, bu psikolojik durumu haber veren bir tanımlamadır. Mâtürîdî, Hz Yakub'un gözlerine aklar düşmesini de, içinde sakladığı bu hüznün etkisine bağlar.[169]

Benlik Kaybı ve Derin Üzüntü: Hasret

"Onlar için duyduğun derin üzüntü (hasret) yüzünden kendini helâk etme! Şüphesiz ki Allah, onların yaptıklarını hakkıyla bilendir."[170]

Âyette sözü edilen derin üzüntü (*hasret*), putperestlerin göreceği azab ile ilgilidir. Bu çerçevede, âyetteki, *"Onlar için duyduğun üzüntüler yüzünden kendini helâk etme"* ifadesi, "inkârlarına karşılık putperestlere inecek azaptan ötürü merhamet duyup, kendini üzüntüden helak etme" anlamındadır.[171]

H-s-r, kökünden gelen *hasret* sözcüğünün kelime anlamı; mahrumiyet, korumasızlık ve görme bozukluğu demektir. Terim olarak ise, elden kaçırılan ve bir daha geri gelmesi mümkün olmayan fırsatın insanda yarattığı büyük pişmanlık ve derin elemi ifade etmektedir.

Âhiretle ilgili kullanıldığında *hasret*, Allah'tan yüz çevirip hayatını heba eden birinin, ölümünden sonra geriye dönüp kayıplarının telafisinin imkânsızlığını fark ettiğinde yaşadığı derin pişmanlık hâlini anlatır. Bu insanları, iç çekişlerin ve hıçkırıkların hâkim olduğu bir elem günü (*yevmü'l-hasret*) beklemektedir.[172] Böyle bir ana karşı Kur'an önceden uyarıda bulunmaktadır:

"İşin işten geçtiği, pişmanlık ve elem günü konusunda insanları uyar."[173]

Hasret, aynı zamanda, Allah'ı unutmanın insanda yarattığı bir zihin ızdırabını da tanımlamaktadır. Kur'an'ın, "Allah'ı unutanlara Allah'ın da benliklerini unutturacağı"[174] yönündeki uyarısı bu bağlamdadır.

169 *Te'vîlât*, 7/347-348.
170 35/Fâtır: 8.
171 *Te'vîlât*, 12/18.
172 19/Meryem: 39.
173 19/Meryem: 39.
174 59/Haşr: 19.

Bazı âyetler de hayatı şimdiki (*el-an*) ve gelecek (âhir) boyutuyla görememe körlüğüne tutularak kendilerine yazık edenlerin hâlini (*hâsirû enfüsehüm*), bu terimle ifade etmektedir.[175]

Aşkın Yarattığı Kontrolsüzlük: Şeğaf - شغف

"Şehirde birtakım kadınlar, 'Aziz'in karısı, (hizmetçisi olan) delikanlısından murat almak istemiş. Ona olan aşkı yüreğine işlemiş (şeğafe-hâ hubben). Şüphesiz biz onu açık bir sapıklık içinde görüyoruz' dediler."[176]

Mâtürîdî, Aziz'in karısının (Züleyha) Hz. Yusuf'tan murat almak istemesini, kendisiyle birlikte olmaya davet etmesi, şeklinde açıklar. Mâtürîdî, âyette geçen şeğaf kavramının anlamı hakkında ise farklı aktarımlarda bulunur. Kalbin örtülmesi, sevgiyle kaplanması, mecnunluk Mâtürîdî'nin aktardığı yorumlardan bazılarıdır. Bu kavramı, *ayn* harfiyle *şe'âf* olarak okuyanlar ise "*Aklı yitirecek derecede sevmek*" şeklinde bir tanımlama getirmişlerdir. Mâtürîdî'ye göre ise, şehrin kadınlarının şeğaf sözcüğü ile neyi kastettiğini tam olarak belirlemek mümkün değildir.[177]

Zorluğa Karşı Kolaylık: 'Usr ve Yüsr'

"(Varlığın devam ettiği sürece) zorlukla beraber bir kolaylık da vardır."[178]

İnsanlar hüsran hâlini andıran bir *'üsr* (zorluk ve darlık) durumuna düşebilirler. Ancak benliklerini sürekli Allah bilinciyle canlı tutan (*muttaki*) insanlar, zaman zaman, başkalarının karşılaştığı gibi hayatta acı bir tecrübe yaşadıklarında, bunu trajik anlamıyla bir bedbahtlık ve hüsran olarak yorumlamazlar. Aksine ızdırap, bu insanlar tarafından bir denenme (*ibtila*) süreci olarak görülür. Yaşadıkları ızdıraba rağmen, hayatlarının üzerine oturduğu temelin kolaylık ve mutluluk olduğunu ve her zaman dönüp gelecekleri asıl durumun da bu olduğunu şuurlu olarak bilirler. Zira Kur'an, vurgulu bir şekilde, güçlüğün yanında kolaylığın da bulunduğunu hatırlatmaktadır:

175 Bkz. 6/En'âm: 12, 20; 7/A'raf: 9, 53; 11/Hûd: 21; 23/Müminûn: 103; 39/Zümer: 15; 42/Şurâ: 45.
176 12/Yusuf: 30.
177 *Te'vîlât*, 7/297.
178 94/İnşirâh: 5-6.

"Her güçlükle birlikte, kuşkusuz, bir kolaylık da vardır. Gerçekten de her güçlükle birlikte, bir de kolaylık vardır. O hâlde sen bir güçlükten bir sıkıntıdan kurtulduğun zaman dimdik ayakta dur, eski olağan durumuna dön ve bu yönde sadece Rabbine rağbet edip, kulak ver."[179]

Âyette geçen, *inne*, (*inne* me'al-usri yüsra) inniyyet kelimesinin de kökü dür ve zat ve varlık anlamlarına gelir. Bu da şu demektir; bir insanın varlığı devam ettiği sürece, yaşadığı zorluklar zamanla *yüsr*e ve kolaylığa dönüşecektir. Yeter ki ümitsizliğe düşmesin.

Aynı ümidi Kur'an, Duhâ suresinde de aşılamaktadır:

"Kuşluk vaktine, karanlığı çöktüğü vakit geceye andolsun ki Rabbin seni ne terk etmiş ne de sana darılmıştır (mâ vedde'ake Rabbüke ve makalâ). Geleceğin, içinde bulunduğun bu başlangıç durumundan daha hayırlı olacaktır (vele'l-ahiretu hayrun leke bine'l-ûlâ). Zira, Rabbin sana bahşedecek ve seni hoşnut kılacaktır."[180]

Ruh ve Zihin Dinginliği: Sekîne - سكينة

"Sonra Allah, Resûl'ü ile müminler üzerine sekînetini (sükûnet ve huzur duygusu) indirdi, sizin görmediğiniz ordular (melekler) indirdi de kâfirlere azap etti. İşte bu, o kâfirlerin cezasıdır."[181]

Mâtürîdî, *sekîne* kavramını, şiddetli bir korku ve üzüntüden sonra kalbin yatışması, güven ve huzur bulması (*itmi'nân*) şeklinde açıklar.[182] âyette geçen *sekîne*'nin; melekler, Allah'ın yardımı, Allah'ın rahmeti gibi farklı anlamlarda açıklandığını aktaran Mâtürîdî, bu farklı yorumları sekîneyi sağlayan dış etkenler olarak düşünür. Ona göre, âyette ifade edilen sekîne; Huneyn savaşının başlangıcında Müslümanların bir kısmının geri çekilmesi üzerine Hz. Peygamber'in duyduğu şiddetli hüznün, yerini güven ve huzur duygusuna bırakmasıdır.[183] Korkunun son bulması anlamında gerçekleşen sekînenin ise, Hz. Peygamber için düşünülemeyeceğini kaydeden Mâtürîdî, bu bağlamda, hicret yolculuğunun sevr durağında yaşananları konu edinen âyeti ele alır:

179 94/İnşirâh: 5-8.
180 93/Duhâ: 1-5.
181 9/Tevbe: 26.
182 *Te'vîlât*, 6/323.
183 *Te'vîlât*, 6/323.

"…Hani onlar mağarada bulunuyorlardı. O, arkadaşına, 'Üzülme, çünkü Allah bizimle beraberdir' diyordu. Allah da onun üzerine sekînetini indirmiş, sizin kendilerini görmediğiniz birtakım ordularla onu desteklemiş, böylece inkâr edenlerin sözünü alçaltmıştı…"[184]

Söz konusu sekînenin Hz. Peygamber'e mi yoksa Hz. Ebubekir'e mi indirildiği hakkında ihtilaf edildiğini belirten Mâtürîdî, her iki yorumu da dayanaklarıyla birlikte nakleder. Mâtürîdî'nin aktardığı ilk yorumda, Hz. Peygamber'in zarar görmesinden endişe eden Hz. Ebubekir'e, Peygamber'in, *"Ey Ebubekir! İki kişinin üçüncüsü Allah olursa, sen ne olacağını sanıyorsun!"* sözüyle birlikte sekînenin indiği savunulur. İkinci yorumda ise, koruyucu melek ordusunu görmesinden ötürü, Hz. Peygamber'in güven ve huzur bulduğu kabul edilir.[185] Mâtürîdî'ye göre, ikinci yorumun doğru kabul edilmesi mümkün değildir. Zira, Allah'tan başka kimseden korkmayan ve Allah'ın yardımının geleceğini bilen Hz. Peygamber'in, putperestlere yakalanma korkusu taşımayacağı açıktır. Mâtürîdî, İbn Abbas'ın (ö. 68/687), *"Sekîne, Hz. Ebubekir'e indirilmiştir. Zira, Hz. Peygamber bir an bile bu duygudan (ruh hâlinden) uzak kalmamıştır"* görüşüyle de bu yorumunu destekler.[186]

İç-Huzur: İtminan

"Onlar, inananlar ve kalpleri Allah'ı anmakla huzura kavuşanlardır. Biliniz ki kalpler ancak Allah'ı anmakla huzur bulur."[187]

İtmi'nân; neşe ve sevinç hâli ve kalbin sükûna ermesi anlamındadır.[188] âyette, kalbin huzura kavuşma yolu olarak tarif edilen *zikrullah* ifadesini ise Mâtürîdî farklı açılardan yorumlamıştır. İlk olarak, zikrullahın Kur'an olarak düşünülebileceğini söyler. Ancak, geleneksel anlayıştan farklı olarak, âyetteki ifadeyi salt Kur'an okumak değil, Kur'an'daki hakikatleri düşünüp, tefekkür etmek olarak açıklar.[189] İkinci olarak, *"Allah, bir tek (ilâh) olarak anıldığında ahirete inanmayanların*

184 9/Tevbe: 40.
185 *Te'vîlât*, 6/363.
186 *Te'vîlât*, 6/363.
187 13/Ra'd: 28.
188 *Te'vîlât*, 7/427.
189 *Te'vîlât*, 7/427.

kalpleri daralır. Allah'tan başkaları (ilâhları) anıldığında ise bakarsın ki sevinirler"[190] âyetinde haber verilen kâfirlerin sevinç sebebi ile müminlerin durumunu karşılaştıran Mâtürîdî, inkârcıların aksine, müminlerin kalblerinin Allah'ı anmakla neşeleneceğini belirtir. Mâtürîdî'nin Allah'ı anmakla kasteddiği ise O'nun kudret ve celalini, kulları üzerindeki nimetlerini düşünmektir.[191] Mâtürîdî'ye göre âyetteki ifade, Allah'ın müminleri zikretmesi olarak da anlaşılabilir. Mâtürîdî, bu ikinci anlamıyla âyeti şöyle açıklar: "Âyetteki ifade, iki şekilde açıklanabilir. İlki, Allah'ın müminleri zikretmesiyle, m*üminlerin kalbi huzura kavuşur, demektir. Allah'ın müminleri zikri ise, onlar üzerindeki "tevfîk" ve "usmet'idir.*[192] İkinci olarak ise müminlerin Allah'ı zikretmesi anlamına gelir..."[193]

İmtihan ve İbtilâ (Zorluklar ve Belalarla Sınanma)

"Bir zaman Rabbi İbrahim'i birtakım emirlerle sınamış, İbrahim onların hepsini yerine getirmiş de Rabbi şöyle buyurmuştu: 'Ben seni insanlara önder yapacağım' İbrahim de, 'Soyumdan da (önderler yap, ya Rabbi!)' demişti. Bunun üzerine Rabbi, 'Benim ahdim (verdiğim söz) zalimleri kapsamaz' demişti."[194]

Kur'an-ı Kerim'de insanın imtihanı, *bela* ve *fitne* kavramlarıyla ifade edilmiştir.[195] İmtihan etme ve sınama anlamlarına[196] gelen bu kavramlar, İslam düşünce geleneğinde genel olarak birlikte değerlendirilmiştir. Mâtürîdî de *bela* (*ibtila*) ve *fitne* kavramlarını birlikte ele almış, ilgili âyetlerin tefsirinde bu kavramları birlikte kullanmıştır. Bununla birlikte o, her iki kavram arasında kısmi bir ayrımda da bulunur. Fitne'yi, içinde sıkıntı ve zorluk barındıran imtihan, şeklinde açıklayan Mâtürîdî, ibtilâ'yı ise daha geniş kapsamda düşünür. İbtila'da, Allah kulla-

190 39/Zümer: 45.
191 *Te'vîlât*, 7/427-428.
192 Mâtürîdî, tevfîk ve 'usmet ile hidayete ermeyi kasdetmektedir.
193 *Te'vîlât*, 7/428.
194 2/Bakara: 124.
195 Bu âyetlerden bazıları için bkz. 2/Bakara: 155; 5/Mâide: 48; 6/En'am: 165; 17/İsrâ: 60; 21/Enbiyâ: 35.
196 İbn Manzur, *Lisânül-Arab*, 13/317.

rını, sıkıntı ve zorluklarla imtihan edebileceği gibi, rahatlık ve zenginlikle de imtihan etmektedir.[197]

İmtihanın içeriği ise kişiden kişiye farklılık gösterir. Yukarıdaki âyette geçen Hz. İbrahim'in imtihanı, ateş ile ve doğduğu diyardan hicret etme ile gerçekleşmişken, Uhud Savaşı'nda savaşan Müslümanlar ise Allah'a olan güven ve samimiyetlerini her durumda muhafaza edebilmekle imtihan edilmişlerdir. Yine, Samiri'nin yaptığı buzağı heykelinin, Allah'ın verdiği canla böğürmesi, Sina çölünde Hz. Musa'yı bekleyen Yahudilerin Allah'a olan inançlarını sınamak içindir. Özetle Mâtürîdî, kendi imtihanını anlamak isteyen herkesin, kendi durumuna bakması gerektiğini söyler.[198]

Mâtürîdî'nin imtihanla ilgili olarak ele aldığı bir diğer kavram ise *musibet*'tir. *"Başınıza her ne musibet gelirse, kendi yaptıklarınız yüzündendir. O, yine de çoğunu affeder"*[199] âyetindeki "yaptıklarınız" ifadesini, "günahlarınız" şeklinde değerlendiren Mâtürîdî, musibetleri, günahların karşılığı olarak görür.[200] Mâtürîdî'nin burada sözünü ettiği günah, bireysel günahtan ziyade, toplumsal günahtır. Musibetlerin doğası gereği suçlu suçsuz herkesi kapsadığını belirten Mâtürîdî, buna bağlı olarak da musibetlerdeki hikmeti iki kısma ayırır. İlki, günahkârlar içindir ki bu, onları uyarmayı ve içinde bulundukları yanlıştan dönmelerini sağlar. Mâtürîdî, musibetlerin, çocuklar ve diğer salih insanlar için hikmet ve faydalarını ise şöyle sıralar: *"Bu, sahip oldukları iyilik ve güzelliklerin, sıhhat ve selametin Allah tarafından kendilerine verildiğini hatırlamalarını sağlar. Ayrıca, herkesin Allah'ın mülkü ve kulu olduğunu ve O'nun dilediğini helak edip, dilediğini ise yok edeceğini hatırlatır."*[201] Mâtürîdî'ye göre, musibetlerden dolayı bu kimselere ahirette ayrı bir kazanç ve bedel de verilecektir. Tüm bu nedenlerden ötürü, musibetler müminler için birer cefa ve eziyet değil, birer nimet olarak kabul edilmelidir.[202]

197 *Te'vîlât*, 9/221, 251.
198 *Te'vîlât*, 1/227; 2/448; 9/221.
199 42/Şûrâ: 30.
200 *Te'vîlât*, 3/339; 13/195.
201 *Te'vîlât*, 13/195.
202 *Te'vîlât*, 1/279; 13/195-196.

Son olarak, Mâtürîdî'nin imtihan olgusuna yaklaşımını daha anlaşılır kılmak için, imtihan ile Allah'ın bilgisi arasındaki ilişkiyi nasıl açıkladığına değinmemiz gerekir. Müellif, konuyla ilgili görüşlerini, *"Andolsun ki Biz, sizden cihat edenler ile güçlüklere göğüs gerenleri bilinceye ve durumlarınızı ortaya koyuncaya dek sizi sınayacağız!"*[203] âyetinin yorumunda ele alır. Ona göre âyetteki *hatta na'leme* ifadesi, -insanlarda olduğu gibi- imtihan edilenle ilgili henüz bilinmeyen bir bilginin elde edilmesi anlamında düşünülemez. Zira Allah, ezelden ebede kadar olacak her şeyi bilmektedir ve O'nun ilminde yeni bir bilgiden bahsetmek mümkün değildir.[204] Mâtürîdî, bu ilişkiyi; "Allah'ın, var edilecek olarak bildiklerini, mevcut (var edilmiş) olarak bilmesi" şeklinde açıklar: *"Âyetteki, 'sizden cihat edenler ile güçlüklere göğüs gerenleri bilinceye kadar' ifadesi, var edileceğini bildiğimiz bu durumu, mevcut olarak bilinceye kadar, demektir..."*[205]

Mâtürîdî, Allah'ın, şehadet (görünür alem) ve gayb alemini bildiğini beyan eden âyetlerle[206] de bu sözlerini destekler. Buna göre, söz konusu âyetteki ilahî bilginin gayba taalluk eden yönü, bu kimselerin mücahit olacağının bilinmesidir. Bu kimselerin mücahit olduğunun bilinmesi ise Allah'ın şehadete taalluk eden bilgisidir. [207]

'Söz' Olarak İstiğfardan, 'Hâl' Olarak İstiğfara

"Allah'tan bağışlama dile. Şüphesiz Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir."[208]

Mâtürîdî, istiğfarı; bağışlanma talebinin eylemsel olarak ortaya konması, şeklinde açıklar. Ona göre istiğfar, sözel bir taleb olmaktan ziyade, kişinin yaptıklarını affettirecek eylemler ortaya koyduğu bir ' hâl'dir: *"Allah'a istiğfar etme, insanların yaptığı şekilde; 'Allahım! bizi affet' demek değildir. Bilakis, âyette, Allah şunu emrediyor gibidir: Günahlarınızı, yaptıklarınızla affettirecek bir hâlde/durumda olun..."*[209]

---

203 47/Muhammed: 31.
204 *Te'vîlât*, 1/226.
205 *Te'vîlât*, 1/226.
206 Bkz. 6/En'âm: 73; 9/Tevbe: 125.
207 *Te'vîlât*, 1/226.
208 4/Nisâ: 106.
209 *Te'vîlât*, 4/28.

Mâtürîdî, Hz. Hud'un, günahkâr kavmini önce istiğfara, sonra da tövbe etmeye davet ettiği âyetle[210] bu yorumunu delillendirir. Hz. Nuh'un da günahkâr kavmini mağrifet talebi yerine, istiğfar etmekle yükümlü kılması,[211] bu durumun bir sonucudur.[212] Öte yandan Mâtürîdî, istiğfarı, günahlardan vazgeçmek ve Allah'tan bağışlanmayı talep etmek şeklinde ikili bir ayrıma da tabi tutar.[213] Bu ayrım, yukarıdaki açıklamalar ile birleştirilecek olursa; denebilir ki Mâtürîdî, dille yapılan istiğfara kategorik olarak karşı olmamakla birlikte, istiğfarın eylemsel olarak ortaya konması hâlinde asıl anlamını ifade edeceğini düşünmektedir.

Dua: Tanrı'ya İçtenlikle Yakarış

"Rabbinize alçak gönüllüce ve samimice dua edin. Çünkü O, haddi aşanları sevmez."[214]

Âyette, duanın yapılış şeklini bildiren *tadârru'en* ve *hûfyeten* sözcükleri sırasıyla; alçakgönüllülük ve samimiyet anlamlarına gelir. Ayrıca bu ifadeler; gizli ve açık dua etme, duada sesi yükseltmeme, manalarında da açıklanmıştır.[215] Mâtürîdî, bir sonraki âyette yapılan *"Allah'a korkarak (havfen) ve umutla (tame'an) yalvarın"* anlamındaki çağrıyı ise "ibadetlerdeki kusurlardan endişe ederek ve bunların bağışlanmasını umarak dua edin" şeklinde yorumlar.[216] Duada haddi aşma ise, peygamberlik makamı talep etmek veya melek olmayı istemek gibi "şer'an" imkânsız olan taleplerde bulunmaktır.[217]

Mâtürîdî, dua-ibadet ilişkisine de değinir. Bu bağlamda, *"Dua, ibadetlerin beynidir"*[218] hadisini konuyla ilişkilendiren müellif, duanın diğer ibadetlerden farkını şöylece ortaya koyar: "İbadetler alışkanlık sonucu yapılabiliyorken, dua ise ihtiyaç hâlinde yapılır. Kişi, aciz kaldığı durumlarda veya ihtiyaç his-

210 11/Hûd: 25.
211 71/Nuh: 10-12.
212 *Te'vîlât*, 4/28.
213 *Te'vîlât*, 4/28.
214 7/A'raf: 55.
215 *Te'vîlât*, 5/386-387.
216 *Te'vîlât*, 5/388.
217 *Te'vîlât*, 5/386.
218 Tirmizî, *Sünen*, *"Da'avat"*, 2.

settiği hâllerde Allah'a sığınmaktadır. Bu nedenle de, dua taklit'ten uzaktır ve ibadetlerin beynidir."[219]

İntikama Karşı Bağışlayıcılık

"Bir hayrı açıklar veya gizlerseniz, yahut bir kötülüğü affederseniz (bilin ki), Allah da çok affedicidir, her şeye hakkıyla gücü yetendir."[220]

Affetmenin, Allah katında intikamdan daha hayırlı olduğunu belirten Mâtürîdî, âyetten çıkarılabilecek sonuçları iki başlıkta toplar. İlk olarak; Allah'ın gücü yettiği hâlde intikam almayıp affetmesine dikkat çekilerek, insanlara şu mesaj verilir: "Sizler de galib gelmeye gücünüz yettiği hâlde, içinizden size haksızlık yapanları bağışlayın ve bilin ki bu durum sizler için Allah katında sevab getirecektir"[221] Mâtürîdî'ye göre âyetten, Allah'a veya insanlara karşı işlenen suçların Allah tarafından bağışlanabilmesi için, insanların birbirlerini affetmeleri gerektiği sonucu da çıkarılabilir.[222] Mâtürîdî'nin bu son çıkarımı, kul hakkı temelinde yorumlanabileceği gibi, af kültürüne sahip olmanın erdem ve gerekliliği anlamında da düşünülebilir.

Büyüklenme: İstikbâr ve İstiğna

"Bize kavuşacaklarını ummayanlar, 'Bize melekler indirilseydi, yahut Rabbimizi görseydik ya!' dediler. Andolsun, onlar kendi benliklerinde büyüklük tasladılar ve büyük bir taşkınlık gösterdiler."[223]

Mâtürîdî, âyette geçen istikbâr (büyüklenme) kavramını iki şekilde açıklar. İlki, başkalarını kendine denk görmeyip, herkesten farklı olduğunu düşünmektir. Putperestlerin, maddi durumundan ötürü Hz. Peygamber'i kendilerine denk görmemeleri ve bu nedenle peygamberliğin kendi hakları olduğunu düşünmeleri, bunun bir örneğidir.[224] Mâtürîdî'ye göre, gerçeği bilerek kabullenmemek de büyüklenmenin bir diğer formu olarak yorumlanabilir. Bu durumun örneği ise putperestlerin, Hz Muhammed'in Allah'ın hak peygamberi olduğu-

219 *Te'vîlât*, 5/386.
220 4/Nisâ: 149.
221 *Te'vîlât*, 4/93.
222 *Te'vîlât*, 4/93.
223 25/Furkân: 21.
224 *Te'vîlât*, 10/239-240.

nu bilmelerine rağmen, ona boyun eğmemeleri ve kendisine tabi olmamalarıdır. Mâtürîdî, âyet metnindeki *'utuvv-* عتو (taşkınlık gösterme) kelimesinin ise istikbârin ileri derecesi olarak açıklandığını aktarır.[225]

Küfürden Aşağı Bir Hâl: Nifak

"Şüphesiz ki münafıklar, cehennem ateşinin en aşağı tabakasındadırlar. Onlara hiçbir yardımcı da bulamazsın."[226]

Mâtürîdî'ye göre, münafıkların kâfirlerden de aşağı olarak, cehennemin en alt tabakasında bulunacak olmasının üç nedeni vardır. Müminleri her anlamda zayıflatmaya çalışmaları, onları dinlerinde şüpheye düşürüp imandan çıkmaları için çaba sarfetmeleri, bu sebeplerin ilkidir. İkincisi ise savaş vb. durumlarda casusluk yaparak, müminlerin sırlarını ve noksanlıklarını kâfirlere bildirmeleridir. Müminlerin ve kâfirlerin güçlü oldukları zamanlara göre taraf değiştirmeleri de bu cezayı hak etmelerinde bir diğer etkendir.[227] Mâtürîdî, münafıkların, şehvet ve arzularından başka bir şeye tapmamalarını da bu sebeplere ek olarak zikreder.[228]

İlkesizlik: Nifak

"Münafık erkekler ve münafık kadınlar birbirlerindendir. Kötülüğü emredip iyiliği yasaklarlar, ellerini de sıkı tutarlar. Onlar Allah'ı unuttular; Allah da onları unuttu. Şüphesiz münafıklar, fâsıkların ta kendileridir."[229]

Mâtürîdî, âyetteki, "*Münafık erkekler ve münafık kadınlar birbirlerindendir*" ifadesini, "birbirlerinin dostudurlar" anlamında açıklar.[230] Münafıklar arasında yardımlaşma ve dayanışmanın hiçbir zaman gerçekleşmeyeceğini söyleyen Mâtürîdî, bunu, münafıkların üzerinde birleşecekleri ortak bir esastan mahrum olmaları ile gerekçelendirir. Müminlerin, hatta kâfirlerin dahi bir araya gelmelerini, yardımlaşmalarını sağlayan ortak bir

225 *Te'vîlât*, 10/240.
226 4/Nisâ: 145.
227 *Te'vîlât*, 4/88.
228 *Te'vîlât*, 4/89.
229 9/Tevbe: 67.
230 *Te'vîlât*, 6/403.

dinleri var iken, münafıklar için bunu sağlayacak hiçbir sebeb yoktur. Zira, onlar için din, mezheb gibi ortak değerler söz konusu değildir. Mâtürîdî, şu çarpıcı sözlerle münafıkların temel karekterini ortaya koymaya devam eder: "Onlar, rahatlığın ve d*ünyevi nimetlerin kölesidirler.* Edinebildikleri kadar mal edinirler ve aralarında herhangi bir dostluk da söz konusu değildir."[231]

Mâtürîdî'ye göre, münafıkların birbirlerine emrettikleri kötülük (münker), aklın, çirkinliğine hükmettiği her şeydir. Bunların başında da şirk gelir. Yasakladıkları iyilik ise tevhit ve Allah'a imandır.[232] Mâtürîdî, âyetteki, *"ellerini sıkı tutarlar"* ifadesini ise "iyiliklerle meşgul olmaktan kendilerini alıkoymaları" anlamında, temsili bir anlatım olarak yorumlar. Bu temsilin, el kelimesiyle ifade edilmesi, kötülük ve iyiliklerin çoğunlukla elle işleniyor olmasından kaynaklanır. Müellife göre, Allah'ın münafıkları unutması da ahirette onları rahmetinden mahrum bırakmasıdır.[233]

Münafık kelimesinin, fâsık sözcüğünden çok daha kötü ve çirkin bir anlam ihtiva etmesine rağmen, âyette, münafıkların fâsık olarak isimlendirilmesinin sebeb ve hikmetini de sorgulayan Mâtürîdî, muhtemel nedenleri şöylece sıralar: "Dilleri ile (biz müminiz diyerek) müminlerle ortak bir görüntü sergileyen münafıkların göründükleri gibi olmadıklarını haber vermek üzere bu ifade kullanılmış olabilir. Yine, nifak kelimesini *fısk*'tan daha çirkin kabul eden diğer insanların aksine, münafıklar için en çirkin kelime *fısk* olması nedeniyle de bu ifade kullanılmış olabilir. Ya da fısk'ın, herhangi bir dine bağlı olduğunu iddia eden herkesin nitelendirilmeye çekineceği bir isim olmasından da kaynaklanabilir..."[234]

231 *Te'vîlât*, 6/404.
232 *Te'vîlât*, 6/404.
233 *Te'vîlât*, 6/404-405.
234 *Te'vîlât*, 6/405.

Hidayet

Kur'an'ın Hidayeti

"Bu, kendisinde şüphe olmayan kitaptır. Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için hidayet rehberidir."[235]

Âyette, *Kur'an-ı Kerim*'in hidayet rehberi olarak tanımlanmasında kullanılan *hüden* kavramı iki anlama gelir: İlki, beyan demektir ve bu anlamıyla hüdâ, inkârcıları da kapsar. Zira Kur'an'da, kâfirlerin de ihtiyaç duyacağı hususlar, akli ve semi açılardan beyan edilmiştir.[236] İkincisi ise hüccet anlamındadır ve *Kur'an-ı Kerim*'in bu anlamdaki hidayeti, bizatihi delil olması demektir.[237]

Peygamberlerin Hidayeti

"Şüphesiz sen sevdiğin kimseyi doğru yola iletemezsin. Fakat Allah, dilediği kimseyi doğru yola eriştirir. O, doğru yola gelecekleri daha iyi bilir."[238]

Âyetin, Ebû Talib hakkında indiğini belirten Mâtürîdî, bu durumda Mutezile'nin, *"Hidayet, ancak beyan'dır"* görüşünün çürüdüğünü savunur. Zira Hz. Peygamber, tebliğ ve beyan vazifesini yerine getirmesine ve çok istemesine rağmen amcasını hidayete erdirememiştir. Mâtürîdî, bu noktadan hareketle, hidayete erdirmenin sadece Allah'a ait olduğunun altını çizer.[239] Mâtürîdî, hidayete ulaşmada peygamberlerin rolünü ise "*Bu Kur'an, Rab'lerinin izni ile insanları karanlıklardan nura; Aziz, Hamîd olanın yoluna çıkarman için sana indirdiğimiz bir kitaptır*"[240] âyetinin açıklamasında ele alır. Ona göre, Hz. Peygamber'in Kur'an'la insanları hidayete ulaştırması, dört aşamada gerçekleşmektedir. İlk üç aşama; insanları hakka çağırma, bu çağrıyı açıklama ve terğîb-terhîb (teşvik ve sakındırma) aşamalarıdır ve bu aşamaları gerçekleştirecek olan Hz. Peygamber'dir. Mâtürîdî, son aşamayı ise "hidayetin gerçekleşmesi" olarak açıklar.

235 2/Bakara: 2.
236 *Te'vîlât*, 1/33.
237 *Te'vîlât*, 1/31.
238 28/Kasas: 56.
239 *Te'vîlât*, 11/57-58.
240 14/İbrahim: 1.

Tevfîk ve 'usmet olan bu aşama, sadece Allah'ın dilemesiyle gerçekleşebilir.[241]

Hidayetin Gerçek Anlamı: Tevfîk ve 'Usmet Bağlamında Allah'ın Hidayeti

"Allah, esenlik yurduna çağırır ve dilediğini doğru yola iletir."[242]

Mâtürîdî'nin, hidayeti ifade etmek üzere kullandığı terimler yer yer değişmekle birlikte, hidayetin ilahî kaynaklı bir olgu olması, tüm bunların birleştiği ortak nokta olarak ön plana çıkmaktadır. Mâtürîdî'ye göre, hidayetin ifade ettiği anlamların ilki, "beyan"dır. Mâtürîdî, beyan anlamındaki hidayeti, *"Andolsun biz onlara, bilerek açıkladığımız bir kitabı, inanan bir toplum için hidayet ve rahmet olarak getirdik"*[243] âyetiyle örneklendirir.[244]

Beyânı, Kur'an ve Sünnet olarak tanımlayan Mâtürîdî,[245] beyan-hidayet ilişkisinde ise Mutezile ile arasındaki farkı belirginleştirir. Ona göre, Mutezile'nin iddia ettiği gibi, hidayetin sadece "Allah'ın doğru yolu beyan etmesi, emir ve nehiylerini bildirmesi" olarak anlaşılması hâlinde, hidayete erme anlamında mümin ile kâfir arasında herhangi bir fark kalmayacaktır. Oysa; *"Allah kimi hidayete erdirirse, artık o hidayete ermiştir ve kim dalalette bırakılırsa, işte onlar artık hüsrana uğrayanlardır"*[246] âyetinde, Allah'ın hidayete erdirdiği insanlarla saptırdığı kimseler arasındaki fark, açık bir şekilde ortaya konmuştur.[247] Mâtürîdî, hidayetin ikinci anlamını ise "hakka çağırmak" olarak açıklar. peygamberlerin hidayet eden (*hâdî*) kimseler olarak nitelendirildiği *"...Her kavim için de bir yol gösteren (hâdî) vardır."*[248] âyetiyle bu yorumunu delillendiren Mâtürîdî, âyetteki *hâdî* sıfatının tevhide çağırma ve uyarma anlamlarında kullanıldığını söyler.[249] Son olarak, Allah'ın hidayet vermesi (*ihtida*), insanda hidayet fiilini yaratması olarak da düşünülebilir.[250]

241 *Te'vîlât*, 7/454.
242 10/Yunus: 25.
243 7/A'raf: 52.
244 *Te'vîlât*, 7/44.
245 *Te'vîlât*, 1/21.
246 7/A'raf: 178.
247 *Te'vîlât*, 6/115-116.
248 13/Ra'd: 7.
249 *Te'vîlât*, 7/44, 392.
250 *Te'vîlât*, 1/21; 6/129.

Mâtürîdî'ye göre, Allah'ın bir kimseye hidayet vermesindeki asıl mana ise "tevfîk" (muvaffak kılmak), "usmet" (korumak) ve "ma'ûnet"tir (yardım etme). Zira, Allah'ın, kişiyi hidayete muvaffak kılması, dalaletten koruyup, yardımını esirgememesi anlamındaki hidayet gerçekleştiği takdirde kişi, gerçek anlamda kurtuluşa erebilir.[251] Mâtürîdî'nin bu açıklamalarından, beyan ve hakka çağırma anlamındaki hidayeti, yalnızca kavramsal açıdan bu sınıflamaya dahil ettiği anlaşılmaktadır. Onun hidayet ile asıl kasdettiği ise tevfîk ve 'usmet'tir.

İnsan Fiilleri ve İlahî Meşîet

"Allah dileseydi, onları bir tek ümmet yapardı. Fakat O, dilediğini rahmetine sokar. Zalimlerin ise bir dost ve yardımcısı yoktur."[252]

Mâtürîdî'ye göre, âyetteki, *"Allah dileseydi, onları bir tek ümmet yapardı"* ifadesi, ilahî meşietin cebrî değil, ihtiyari olduğunu ortaya koyar.[253] Meşîeti, iradeyle aynı anlamda (ihtiyar) kullanan[254] Mâtürîdî, ilahî iradenin cebri bir karekter içermemesini, imanın, ihtiyari bir eylem olmasıyla temellendirir. Müellife göre, imandan ancak, seçme özgürlüğünün bulunduğu bir durumda söz edilebilir. Aksi hâlde, iman, müminin değil başkasının (imana zorlayanın) fiili olacaktır. Allah'ı tanıyıp bilmeden cebren yapılacak bu iman ise örfen, iman olarak isimlendirilemez. Böylece, imanın ihtiyari bir eylem olması, meşîet-i ilahînin cebri olmayıp, ihtiyari olduğunu peşinen ispatlamaktadır.[255]

Mâtürîdî, meşieti ifade eden âyet metnindeki *şae* (dileme) fiilinin ihtiyari yönünü ise "Allah, insanlara, iman etmelerini zorunlu kılacak sebeb ve lütûflar vermeyi dilememiştir" şeklinde açıklar.[256] Bununla birlikte Mâtürîdî, imanın küfürde olduğu gibi, salt insani bir kudretle gerçekleşmediğini düşünür. İmanın, *nimet* ve *minnet* (iyilik) olarak isimlendirildiği âyetleri[257] konuyla ilişkilendiren Mâtürîdî'ye göre, iman ve hidayete er-

251 *Te'vîlât*, 6/116; 7/44, 454; 11/58.
252 42/Şûrâ: 8.
253 Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, (thk.Fethullah Huleyf), İstanbul, 1979/304.
254 *Te'vîlât*, 13/167.
255 *Te'vîlât*, 13/167.
256 *Te'vîlât*, 13/167.
257 1/Fatiha: 6; 14/İbrahim: 11; 49/Hucurât: 17.

mek ancak, Allah'ın kendi fazlından insanlara verdiği lütuflarla[258] gerçekleşebilir. Bu lütufların kâfirlere verilmemesinin sebebi ise ilmi ilahîde onların iman etmeyeceğinin bilinmesidir.[259] âyetteki, *"Fakat O, dilediğini rahmetine sokar"* ifadesini bu çerçevede değerlendiren Mâtürîdî, iman gibi diğer insan eylemlerinde de iradenin taallukunu ihtiyar üzerinden kurar. Ona göre, ancak fiilinde ihtiyar sahibi olanlar, iradeyle nitelenebilir. Dolayısıyla, Allah'ın insan fiilleri üzerindeki etkisi, seçme ve tercih dışında farklı bir anlamda düşünülemez.[260] Mâtürîdî, bu seçimin insan fiillerinde bağlayıcı bir anlam ifade etmemesini de "Allah'ın kafirler için seçimi; kibir ve inatlarından dolayı gerçeği kabul etmemeyi seçen kafirlerin bu seçimini seçmektir" şeklinde formüle eder.[261] Yine, insan fiillerin Allah tarafından yaratılması, bu seçim ve tercihten çıkarılacak zorunlu bir sonuçtur.

İnsan Fiillerinde İki Fail: Allah ve İnsan

"Göklerin ve yerin mülkü (hükümranlığı) Allah'ındır. O, dilediğini yaratır. Dilediğine kız çocukları, dilediğine erkek çocukları verir."[262]

Mutezile'nin, bütün iyilikleri Allah'ın iradesi dâhilinde görmekle birlikte, insan fiillerinin yaratılmadığını savunmasını bir çelişki olarak gören Mâtürîdî, bu durumda Allah'ın dilediği bir çok şeyin yaratıcısı olamayacağını söyler. Oysa, âyetteki *"O dilediğini yaratır"* ifadesi, insan fiilleri de dâhil olmak üzere her şeyi kapsamaktadır.[263] Mâtürîdî'ye göre insan fiilleri, yaratma yönüyle Allah'a; kesb yönüylese insana aittir. Mâtürîdî, bir fiilde iki failin bulunmasının, Mutezile'nin vehmettiği şekilde Allah'a ortak koşma anlamına gelmeyeceğini şöyle açıklar:

"Âyette, Allah'tan başka hükümran bulunmadığı bildirildiği hâlde, bizler bu dünyada başka yöneticilerin olduğunu da görmekteyiz. Ama bu durum Allah'ın mülkünde ortaklığı ge-

258 Bu latifeler; tefekkür, vicdan ve idrak gibi iman ve hidayete ulaşmayı sağlayacak akli ve ahlaki öncüller olarak düşünülebilir.
259 *Te'vîlât*, 13/167-168.
260 *Te'vîlât*, 3/171-172.
261 *Te'vîlât*, 6/64.
262 42/Şûrâ: 49.
263 *Te'vîlât*, 13/212.

rektirmez. Zira, hakiki mülk sahibi Allah'tır. O'nun dışında başkaları için bu ifadenin kullanılması ise gerçek anlamda değil, Allah'ın mülkünü kullanmaları, ondan yararlanmaları yönüyledir. İşte bunun gibi, insan fiillerinin de yaratma yönüyle Allah'a; kesb yönüylese insana ait olması bu konuda herhangi bir ortaklığı gerektirmez."[264]

Mâtürîdî, Mutezile önderlerinden Cafer b. Harb'in (ö. 236/850) *"Allah, fiillerimizin yaratıcısı değil, malikidir"* açıklamasını da eleştirir. Ona göre, gerçekte bir şeyi inşa edene "malik" denilir. Dolayısıyla, yaratıcı olmayan, malik olarak isimlendirilemez. Başka bir deyişle, bir şeye hakiki anlamda malik olmak, o şeyi yaratmak demektir. Bu nedenle, Allah'ın fiillerimizin maliki olması, fiillerimizin yaratıcısı olmasından başka bir şey değildir.[265]

Hidayet ve Dalalet İhtiyaridir

"İnkâr edenler diyorlar ki: 'Ona (Muhammed'e) Rabbinden bir mucize indirilseydi ya!' De ki: Şüphesiz Allah dilediğini saptırır, kendisine yöneleni de doğru yola eriştirir."[266]

"Biz dilesek, onlara gökten bir mucize indiririz de, ona boyun eğmek zorunda kalırlar"[267] âyetini konuyla ilişkilendiren Mâtürîdî, Allah'ın, iman etmeyi ve hidayete ermeyi zorunlu kılacak mucizeler indirmemesini, hidayet ve dalaletin ihtiyari olmasıyla açıklar. İman edip, hidayete eren de inkâr eden de bunları mücbir bir sebeple değil, kendi isteğiyle gerçekleştirir.[268] Mâtürîdî, münafıkların hidayete karşılık dalaleti satın aldığının bildirildiği âyeti[269] de sapıklığı, hidayete tercih etme şeklinde yorumlar. Ona göre bu tercih, hidayette iken değil, hidayete rağmen gerçekleşmiştir.[270] Nitekim Mâtürîdî, inkârcıların kalblerinin mühürlenmesini de tefekkür ve teemmülü terketmeleri ile açıklar.[271]

264 *Te'vîlât*, 13/212.
265 *Te'vîlât*, 12/120.
266 13/Ra'd: 27.
267 26/Şuâra: 4.
268 *Te'vîlât*, 7/426.
269 2/Bakara: 16.
270 *Te'vîlât*, 1/42.
271 *Te'vîlât*, 1/35.

Sapma: Dalalet

"Allah, bir sivrisineği, ondan daha da ötesi bir varlığı örnek olarak vermekten çekinmez. İman edenler onun, Rablerinden (gelen) bir gerçek olduğunu bilirler. Küfre saplananlar ise, 'Allah, örnek olarak bununla neyi kastetmiştir?' derler. (Allah) onunla birçoklarını saptırır, birçoklarını da doğru yola iletir. Onunla ancak fâsıkları saptırır."[272]

Mâtürîdî, âyette Allah'a izafe edilen saptırma (*idlal*) eylemini iki şekilde açıklar. İlkin; Allah, dalaleti seçeceğini bildiği kimseleri saptırır, şeklinde klasik bir yorumda bulunur. İkinci olarak ise bu durumu, dalalet fiilinin yaratılması olarak açıklar.[273] Allah'ın saptırması, inkârcılardan inayet ve yardımını esirgemesi olarak da anlaşılabilir. Bu durumun temel nedeni ise inkârcıların hidayeti talep etmemeleridir.[274]

Mâtürîdî'nin bu son cümlesi, hidayetin gerçekleşmesinde hür iradeye verdiği önemin bir göstergesidir. Mâtürîdî, Mutezile'nin, "Allah'ın saptırması, kişiyi serbest bırakmasıdır (*tahliye*)" görüşünü[275] de eleştirir. *"Allah, kimi saptırırsa artık onu doğru yola iletecek kimse yoktur..."*[276] âyetini örnek veren Mâtürîdî, Allah'ın saptırmasının Mutezile'nin iddia ettiği gibi anlaşılması hâlinde, Allah'ın saptırdığı kimsenin başka biri tarafından hidayete erdirilmesinin mümkün olacağını, bunun ise âyetle açık bir şekilde çelişeceğini savunur.[277] Mâtürîdî'ye göre, her hâlükarda, Allah'a nisbet edilecek saptırma eylemi çirkinlikten ve kınanmaktan münezzehtir.[278]

Günahlarda Bireysel Sorumluluk

"Hiçbir günahkâr başka bir günahkârın yükünü yüklenmez. Günah yükü ağır olan kimse, (bir başkasını), günahını yüklenmeye çağırırsa, ondan hiçbir şey yüklenilmez, çağırdığı kimse yakını da olsa. Sen ancak, görmedikleri hâlde Rablerinden için için korkanları ve namaz kılanları

272 2/Bakara: 26.
273 *Te'vîlât*, 1/65.
274 *Te'vîlât*, 6/116; 7/167.
275 Mutezile'nin bu konudaki görüşleri için bkz. Eş'ari, Ebu'l-Hasan, *Makâlatu'l-İslamiyyin*, Wiesbaden, 1980/260.
276 7/A'raf: 186.
277 *Te'vîlât*, 6/128-129.
278 *Te'vîlât*, 7/167.

uyarırsın. Kim arınırsa ancak kendisi için arınmış olur. Dönüş ancak Allah'adır."[279]

"*Hiçbir günahkâr başka bir günahkârın yükünü yüklenmez*" ifadesi, kimseye başkasının hatası yüklenmez, kimse başkasının günahı ile suçlanmaz, anlamındadır.[280] Âyette, başkasının günahının yüklenilmeyeceğinin bildirilmesi, iki amaca yöneliktir: İlki, dünyada birbirleri ile yardımlaşan inkârcıların, ahirette de bunu yapabileceklerine ilişkin ümitlerini kırmaktır.[281] Mâtürîdî, bu yorumunu şu âyetle örneklendirir:

"İnkâr edenler iman edenlere, 'Yolumuza uyun da sizin günahlarınızı yüklenelim' derler. Hâlbuki onların günahlarından hiçbir şey yüklenecek değillerdir."[282]

İkinci olarak ise dünyada başkalarının hatalarından sorumlu tutulabilen insana, ahirette böyle bir şey ile karşılaşmayacağı hatırlatılmaktadır.[283]

Kendi Aleyhine Günah Kazanma

"Herkes günahı yalnız kendi aleyhine kazanır. Hiçbir günahkâr başka bir günahkârın günah yükünü yüklenmez. Sonra dönüşünüz ancak Rabbinizedir. O size, ihtilaf etmekte olduğunuz şeyleri haber verecektir."[284]

Âyetteki, "kendi aleyhine günah kazanma" ifadesi, iki anlama gelir. İlki, bireysel sorumluluğa dairdir ve ahirette başkalarının günahlarından sorumlu tutulmamayı ifade eder.[285] Mâtürîdî, ikinci yorumunda ise nefsin negatif yapısını vurgular: *"Şayet, nefis tek başına bırakılmış olsaydı; mutlaka kendi aleyhine günah işlemeyi seçerdi. Fakat, Allah'ın rahmeti ve fazlıyla bundan engellenmekte ve kendi aleyhine günah kazanmaktan kaçınabilmektedir."*[286] Mâtürîdî, Hz. Yusuf'un şu sözüyle de bu yorumunu destekler:

"Ben nefsimi temize çıkarmam, çünkü Rabbimin merhamet ettiği hariç, nefis aşırı derecede kötülüğü emreder…"[287]

---

279 35/Fâtır: 18.
280 *Te'vîlât*, 8/242.
281 *Te'vîlât*, 12/28-29.
282 31/Ankebut: 12.
283 *Te'vîlât*, 8/242-243.
284 6/En'âm: 164.
285 *Te'vîlât*, 5/278.
286 *Te'vîlât*, 5/278.
287 12/Yusuf: 53.

Amellerin Boyna Asılması

"Her insanın amelini (tâirehu) boynuna yükledik. Kıyamet günü kendisine, açılmış olarak karşılaşacağı bir kitap çıkaracağız."[288]

Âyetteki *tâir* (kuş) kelimesinin anlamı hakkında; rızık, saadet-şekâvet ve amel gibi farklı yorumları nakleden Mâtürîdî, bu kelimenin âyette 'amel' anlamında kullanıldığını söyler.[289] Amellerin kuş örneğiyle ifade edilmesi, kuşların geliş şekillerine göre fal bakan putperestlere yaptıklarının karşılığını bildirmek içindir.[290] Mâtürîdî, âyetteki 'boyun' kelimesinin ise nefisten kinaye olarak kullanıldığını söyler. Buna göre, *"Herkesin amelini boynuna yükledik"* ifadesi, herkesin kendi günahından sorumlu olduğunu ve kimsenin başkasının günahını yüklenmeyeceğini anlatır.[291]

İnsanın Geçici ve Ebedî Lezzetler Arasındaki Seçimi

"Eğer bütün insanlar (kâfirlere verdiğimiz nimetlere bakıp küfürde birleşen) bir tek ümmet olacak olmasalardı, Rahman'ı inkâr edenlerin evlerine gümüşten tavanlar ve üzerine çıkacakları merdivenler yapardık. Evlerine (gümüşten) kapılar ve üzerine yaslanacakları koltuklar ve altın süslemeler yapardık. Bütün bunlar, sadece dünya hayatının geçimliğidir. Rabbinin katında ahiret ise, O'na karşı gelmekten sakınanlarındır."[292]

Mâtürîdî'ye göre, küfürde birleşme tehlikesi olmasa, sözü edilen nimetlerin kâfirlere verileceğinin bildirilmesi, dünyanın Allah katında bir değeri bulunmadığını ortaya koyar. Zira, dünyanın Allah indinde bir değeri olsaydı; kâfirlere sinek, hatta sivri sinek kanadı kadar dahi bir şey verilmezdi.[293] Mâtürîdî, bu veriler doğrultusunda zühd hayatını tavsiye ederek açıklamalarına devam eder ve İsra suresinin 18-19. âyetlerini konuyla ilişkilendirir:

"Kim şu peşin dünya zevkini isterse, Biz de dilediğimiz kimse hakkında ve dilediğimiz miktarda, o dünya zevkini ona veririz. Ama sonra ona cehennemi mekân kılarız, O da yerilmiş ve kovulmuş olarak oraya

288 17/İsrâ: 13.
289 *Te'vîlât*, 8/239.
290 *Te'vîlât*, 8/240.
291 *Te'vîlât*, 8/241.
292 43/Zuhrûf: 33-35.
293 *Te'vîlât*, 13/245.

atılır. Kim de ahireti ister ve ona lâyık bir biçimde mümin olarak gayret gösterirse, işte bunların çalışmaları makbul olur."

Kişinin, geçici lezzetler ile ebedî lezzetler arasındaki seçiminde serbest bırakıldığını kaydeden Mâtürîdî, yaşamdaki rahatlık veya zorluğun bu tercihe göre şekilleneceğini söyler. Buna göre, ebedî olanı tercih edenler için fânî lezzetler kısıtlanacak; geçici olanı tercih edenler içinse bu lezzetler, fazlasıyla genişletilecektir.[294] Mâtürîdî, bu sözleri ile geçici dünya nimetlerine aldanılmaması gerektiğine dikkat çeker. Mâtürîdî, söz konusu lezzetlerin âyette, gümüş ve altın ile örneklendirilmesini ise insanların bu iki metaya olan düşkünlüğüne bağlar.[295]

Rızık ve Maişetle İlgili İnsan Eylemlerinde Allah'ın Belirleyici Rolü

"Rabbinin rahmetini onlar mı bölüştürüyorlar? Dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında biz paylaştırdık. Birbirlerine iş gördürmeleri için, (çeşitli alanlarda) kimine kiminde olmayan üstünlükler verdik. Rabbinin rahmeti, onların biriktirdikleri (dünyalık) şeylerden daha hayırlıdır."[296]

Âyetteki, *"Rabbinin rahmetini onlar mı bölüştürüyorlar?"* ifadesinin, nübüvvetle ilgili olduğunu belirten Mâtürîdî, rızık ve nübüvvetin ortak noktası olarak "Allah'ın dilemesi" üzerinde durur. Allah, rızkı dilediğine genişletip, dilediğine daraltığı gibi, nübüvvet görevini de dilediğine verir.[297] Mâtürîdî, çalışmaya ve diğer maişet sebeplerine bağlı olarak azalıp, arttığı bilinen insan rızkında, "Allah, nasıl belirleyici aktör olabiliyor?" sorusunu da *"Allah, rızkın genişlemesini sağlayacak insan fiillerini yaratır"* cevabıyla açıklar ve şöyle bir örneklemede bulunur: "Bizler, rızkın genişlemesini sağlayacak imkân ve sebeblere herkesten fazla kâdir olan nice insanların bu dünyada rızıklarının daraldığını görmekteyiz. Yine, rızkın genişlemesini sağlayacak imkân ve sebeblere sahip olmayan nice-

294 *Te'vîlât*, 13/246.
295 *Te'vîlât*, 13/246.
296 43/Zuhrûf: 32.
297 *Te'vîlât*, 13/243.

lerinin de rızıklarının genişlediğini görmekteyiz. O hâlde tüm bunlar, rızkı belirleyenin, insandan başkası olduğunu ortaya koymaktadır."[298]

Allah'ın İnsan ve Diğer Tüm Canlıların Rızkını Sağlaması

"Nice canlılar vardır ki rızıklarını taşımazlar. Onları da sizi de Allah rızıklandırır. O, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir."[299]

Mâtürîdî'ye göre âyette, geçim kaygısı nedeniyle Medine'ye hicrette tereddüt eden bazı müslümanlara, gerçekte rızkı temin edenin Allah olduğu hatırlatılmıştır. *"Ey iman eden kullarım! Şüphesiz ki benim arzım (yeryüzü) geniştir. O hâlde, ancak bana kulluk edin"*[300] âyetiyle birlikte değerlendirildiğinde, İslamın ilk muhatablarına şu mesaj verilmektedir: "Allah, yeryüzünün farklı bölgelerinde bulunan ve rızıklarını kendileriyle taşımayan diğer canlıları rızıklandırdığı gibi, sizleri de hicret edeceğiniz yerde mal ve kazançlarınıza bağlı olmaksızın rızıklandıracaktır."[301] Mâtürîdî, âyette verilen mesajın genel manada tüm insanlar için düşünülebileceğini söyler. Bu çerçevede, âyette, diğer canlılar gibi insanların rızkını verenin de Allah olduğu hatırlatılarak, rızık ve mâişet sebeplerine çok fazla önem verilmemesi gerektiğine dikkat çekilmiştir.[302] Müellife göre, insan kalbi, bu sebeblerle fazlasıyla alakadar olmasına rağmen gerçekte insan rızkı, maişet araçlarına bağlı olmaktan uzaktır. Allah, dilediğinin rızkını genişletir, dilediğinkini ise daraltır. Mâtürîdî'nin, rızık-gayret-takdir üçgeninde Allah'ın takdirini ön plana çıkaran şu sözleri önemlidir: *"Allah, rızkını genişletmek için her hangi bir sebebi (imkân ve güç) bulunmayan kimsenin rızkını genişlettiği gibi, bu konuda sebebi bulunan kimsenin rızkını da daraltır."*[303]

Öte yandan Mâtürîdî, rızkın genişleyip daralmasında insan fiillerinin rolünü de göz ardı etmez. Ancak, bu noktada da belirleyeci etken olarak Allah'ın takdirine dikkat çeker: "Bu durum (maişetlerin taksimi), Allah'ın insanların kazançları-

298 *Te'vîlât*, 13/243.
299 29/Ankebût: 60.
300 29/Ankebût: 56.
301 *Te'vîlât*, 11/141.
302 *Te'vîlât*, 11/142.
303 *Te'vîlât*, 11/142.

nı ve bu kazancı sağlayacak insan fiillerini yarattığını ortaya koymaktadır. Zira bizler, rızkın genişlemesini sağlayacak imkân ve sebeblere herkesten fazla kâdir olan nice insanların bu dünyada rızıklarının daraldığını görmekteyiz. Yine, bu sebeblere sahip olmayan nicelerinin de rızıklarının genişlediğini görmekteyiz. O hâlde tüm bunlar, rızkı belirleyenin, insandan başkası olduğunu ortaya koymaktadır."[304]

Mâtürîdî'ye göre, rızıkla birlikte düşünülebilecek bir diğer konu da nübüvvettir. *"Allah'ın, rızkı dilediğine bol verdiğini ve (dilediğine) kıstığını görmediler mi? Bunda inanan bir toplum için elbette ibretler vardır"*[305] âyetini örnek veren Mâtürîdî, rızık ve nübüvvetin ortak noktası olarak "Allah'ın dilemesi" üzerinde durur. Allah, dilediğine rızkı genişletir, dilediğine ise daraltır. Nübüvvet görevini de dilediğine verir ve bu anlamıyla bahsi geçen âyet, Hz. Peygamber'in elçilik görevini küçük görenlere bir cevap mahiyetindedir.[306]

Cimrilik ve Cömertlik Arasındaki Yol Ayrımında İnsan

"Onlar, harcadıklarında ne israf ne de cimrilik edenlerdir. Onların harcamaları, bu ikisi arası dengeli bir harcamadır."[307]

Mâtürîdî, âyette geçen israf ve cimriliği, nicelikteki bir artış ve eksilmeden ziyade, harcamaların, "nitel olarak nasıl olması gerektiğiyle" ilişkilendirir. Buna göre, israf etmeme, malı Allah'a isyan sayılan hususlarda sarf ermekten sakınmaktır. Cimrilik etmeme ise hayır yolunda (taatlerde) harcamada bulunmaktan kaçınmamaktır.[308] Mâtürîdî, her ikisi arası dengeli bir harcamayı ise bu ölçütlere uygun olarak yapılacak adil bir harcama olarak tarif eder.

Mâtürîdî'ye göre, cimrilik yaratılıştan gelen bir duygudur. Çocukların dahi çoğu zaman, ellerindekilerini başkaları ile paylaşmaktan sakınmaları, cimriliğin sonradan öğrenilmedi-

304 *Te'vîlât*, 13/243.
305 30/Rûm: 37.
306 *Te'vîlât*, 11/195.
307 25/Furkân: 67.
308 *Te'vîlât*, 10/274.

ğini ortaya koyar.[309] Nitekim, insanın bu bencil doğası *Kur'an-ı Kerim*'de şöyle bildirilmektedir:

"…Nefisler cimriliğe eğilimli yaratılmıştır."[310]

Mâtürîdî'nin insandaki bu fıtrî zaafa getirdiği gerekçe ise cömertlikle imtihandır: "Allah insanı, cimrilik ve cömertlik, sıkıntı ve genişlik gibi çeşitli hâllerle imtihan etmek için bu şekilde (bencillik duygusuyla) yaratmıştır. Bu durum, aceleci bir doğaya sahip olan insanın, elem ve musibetlere sabretmekle imtihan edilmesi gibidir…"[311]

İnsanın İnanç Dünyası

İman ve İslam

"Musa, 'Ey kavmim! Eğer siz gerçekten Allah'a iman etmişseniz ve O'na teslim olmuş kimseler iseniz, artık sadece O'na tevekkül edin' dedi."[312]

İman ve İslam kavramlarını lafızda farklı; anlamda ise özdeş kelimeler olarak değerlendiren Mâtürîdî, bu doğrultuda iman ve İslam kavramlarına iki tanım getirmiştir. İlk olarak, imanı, hakikatleri zayi edecek her şeyden uzak kalacak şekilde itikad etme; İslamı ise bu hakikatlere teslim olma şeklinde açıklar.[313] Mâtürîdî'nin bu tanımında, iman ve İslam kavramlarının sözlük anlamlarını esas aldığı görülmektedir. İkinci olarak ise iman, Allah'ın rububiyyet ve uluhiyyetiyle ilgili her şeye olduğu gibi inanmak; İslam ise her türlü işte O'na samimiyetle teslim olmak, demektir.[314] Mâtürîdî, her iki kavramın dini literatürde müşterek bir anlam ifade etmesini şöyle gerekçelendirir: "Çünkü, Allah'a samimiyetle teslim olan kimse, O'nun rububiyyetini kabul etmiş demektir. O'nun rububiyyetini kabul etmek ise her türlü işte O'nun (rızasını) gözetmeyi ifade eder."[315] *İslam, başkasını ortak kılmadan, her şeyi samimiyetle Allah için yapmaktır. İman ise, her şeyin, Allah'ın vahdaniyyetine, uluhiyyetine ve rububiyyetine*

309 *Te'vîlât*, 8/367.
310 4/Nisâ: 128.
311 *Te'vîlât*, 8/367.
312 10/Yunus: 84.
313 *Te'vîlât*, 7/97.
314 *Te'vîlât*, 7/97.
315 *Te'vîlât*, 7/181-182.

şahitlik ettiğini tasdik etmektir. Her şeyi samimiyetle Allah için yapan kimse, her şeyin Allah'ın vahdaniyyetine, uluhiyyetine ve rububiyyetine şahitlik ettiğini de tasdik etmiş olur.[316]

Öte yandan Mâtürîdî, iman ve İslam kavramları arasında kısmi bir ayrımda da bulunur. Müellife göre İslam, hak üzere olan müminleri tanımlayan özel bir kavramdır. Başka bir deyişle, Allah'ın, hak üzere olan müminleri tanımlamak üzere seçtiği kavram, İslamdır.[317] Mâtürîdî, *Kur'an-ı Kerim*'de, Hz. İbrahim ve sair müminlerin Müslüman olarak isimlendirildiği âyetlerle[318] bu yorumunu destekler. Buradan hareketle, Mâtürîdî'nin İslam kelimesini, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed (a.s.m)'e kadar gelen bütün hak dinlerin ortak adı olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Mâtürîdî'ye göre, mümin ismi ise örfen daha genel bir kullanım alanına sahiptir. Bunun için de Yahudi ve Hristiyanlar mümin olarak tanımlanmayı reddetmemişken, İslam ile anılmaktan ise şiddetle kaçınmışlardır. Yine, İslam tarihi boyunca *Daru'l-islam* (Müslüman yurdu) kavramı kullanılagelmişken, *Daru'l-mümin* (Mümin yurdu) şeklinde bir tanımlama yapılmamıştır.[319]

İman ve Küfür Hür İradeyle Gerçekleştirilir

"De ki: Hak, Rabbinizdendir. Artık dileyen iman, dileyen inkâr etsin."[320]

Mâtürîdî, âyetteki, *"Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin"* ifadesini, farklı açılardan yorumlar. *"Kim iyi bir iş yaparsa kendi lehinedir. Kim de kötülük yaparsa kendi aleyhinedir…"*[321] âyeti ile benzeri anlamdaki İsra suresi 7. âyete referansta bulunan Mâtürîdî, iman ve küfrün bireysel sorumluluğunu hatırlatır.[322] Mâtürîdî, ikinci yorumunda ise Hz. Peygamber'in diliyle inanç özgürlüğüne vurgu yapar: "Şüphesiz ben risaletimi sizlere tebliğ ettim. Ben veya benim dışımda başka bir kimse, sizleri İslama girmek için zorlayamaz. Dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin. Şüphesiz iman eden de inkâr eden de bu

316 *Te'vîlât*, 11/346.
317 *Te'vîlât*, 13/132.
318 Bkz. 2/Bakara: 128, 132; 4/Nisâ: 125; 22/Hacc: 78.
319 *Te'vîlât*, 13/132.
320 18/Kehf: 29.
321 41/Fussilet: 46.
322 *Te'vîlât*, 9/50-51.

eylemlerini zorlayıcı bir sebeple değil, kendi isteği ile gerçekleştirir."[323] Son olarak ise iman ve küfrün ahiretteki sonuçları açıklanmıştır. Dolayısıyla, dileyen, kendisine cenneti kazandıracak imanı; dileyense cehennemi hak ettirecek inkârı seçer.[324]

İmanın İki Farklı Görünümü: İman-ı Hakikat ve İmân-ı Def'

"İsrailoğullarını denizden geçirdik. Firavun da, askerleriyle birlikte zulmetmek ve saldırmak üzere, der hâl onları takibe koyuldu. Nihayet boğulmak üzere iken, 'İsrailoğulları'nın iman ettiğinden başka hiçbir ilah olmadığına inandım. Ben de müslümanlardanım' dedi."[325]

Firavunun boğulacağı esnada, *"İsrailoğulları'nın iman ettiğinden başka hiçbir ilâh olmadığına inandım. Ben de Müslümanlardanım"* demesini geçerli bir iman olarak kabul etmeyen Mâtürîdî, bu durumdaki imanı, 'zor durumdan kurtulmak için yapılan iman' (*iman-u def'i'l-be's*) olarak adlandırır.[326]

Mâtürîdî, helak olma korkusuyla yapılan imanın geçersizliğini ispatlamak için şöyle bir akli çıkarımda da bulunur: *"İman ve İslam, nefsin Allah'a teslim olması demektir. Kişi, nefsin kendi elinde olmaktan çıktığı bir durumda iman ederse; nefsini Müslüman olarak Allah'a teslim etmemiş olur. Bu nedenle, helak olmaya yakın bir anda yapılan iman, kabul edilmez."*[327]

Mâtürîdî'ye göre, imanın hür iradeye dayalı bir tercih olması, gerçek imanın (*el-imânu'l-hakîkî*) ayırt edici özelliğidir. Zira, imandan ancak, seçme özgürlüğünün bulunduğu bir durumda söz edilebilir. Aksi hâlde iman, müminin değil başkasının (imana zorlayanın) fiili olurdu.[328] Esasen kalp ile gerçekleştirilen imanın[329], bir diğer belirgin özelliği ise bilgiye dayanmasıdır.[330] Mâtürîdî, kelam geleneğinde sıkça başvurulan "*istidlal biş-şâhid 'ale'l-ğâib*" (bilinenden bilinmeyene ulaşma) yöntemini, imanın bu bilgi ayağını oluşturmada temel yöntem

323 *Te'vîlât*, 9/51.
324 *Te'vîlât*, 9/51.
325 10/Yunus: 90.
326 *Te'vîlât*, 7/104.
327 *Te'vîlât*, 7/105.
328 *Te'vîlât*, 13/167.
329 *Te'vîlât*, 3/28.
330 *Te'vîlât*, 5/268.

olarak düşünür. Dahası, zorda kalınca gerçekleştirilen imanın kabul görmemesinin bir nedeni de bu akıl yürütme sürecinin bulunmayışıdır. Ölüm ve yok olma korkusunun baskın olduğu bu anlarda, istidlalde bulunma (nazâr) imkânı ortadan kalkmakta, dolayısıyla, iman olayı, kalben ve marifetle değil, sadece dille (*kavlen*) gerçekleştirilmektedir.[331] Mâtürîdî, inkârcıların; ölüm anında[332], kıyamet gününde[333] ve azabı görecekleri zaman[334] 'iman ettik' demelerini, bu duruma örnek olarak verir.

İmanda Artış ve Yenilenme

"Ey iman edenler! Allah'a, Peygamberine, Peygamberine indirdiği kitaba ve daha önce indirdiği kitaplara iman edin. Kim Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve ahiret gününü inkâr ederse, derin bir sapıklığa düşmüş olur."[335]

İmanın her an yenilenebilecek (*teceddüt*) bir forma sahip olduğunu belirten[336] Mâtürîdî, bu değişim ve yenilenmenin gerçekleşme tarzını iki şekilde açıklar. İlki, yaşamın her anında küfürden kaçınarak imanı yenilemektir.[337] İkincisi ise hüccet ve bürhanlarla, imanda sebat ve devamlılık göstermektir.[338] Mâtürîdî, bu çerçevede, âyet metnindeki, *"Ey iman edenler!... iman edin"* cümlesini, "Ey daha önce iman etmiş olanlar! (hayatınızın) her anında iman edin" şeklinde yorumlar.[339] Mâtürîdî, imandaki bu dinamik yapının gerekçesini ise şöyle zikreder: "…İman, tasdik demektir. Kalb ile tasdik ise sürekli yenilenir. Kalbin, sükûnet veya hareket hâlinde[340], bu yenilenmeden uzak kaldığı bir an dahi yoktur."[341]

331 *Te'vîlât*, 5/268; 7/105.
332 10/Yunus: 90; *Te'vîlât*, 7/104.
333 47/Muhammed: 18; *Te'vîlât*, 13/399.
334 40/Mümin: 84; *Te'vîlât*, 4/104.
335 4/Nisâ: 136.
336 *Te'vîlât*, 6/172; 7/498.
337 *Te'vîlât*, 1/235-236.
338 *Te'vîlât*, 1/236; 6/172.
339 *Te'vîlât*, 1/70.
340 Kalbin hareket hâli, itmi'nân öncesindeki çalkantılı durumu; sükûnet hâli ise iç huzura kavuşması olarak anlaşılabilir.
341 *Te'vîlât*, 1/ 236.

Mâtürîdî, bu tanıma uygun olarak imanda mücerret bir artışı kabul etmez ve Enfâl suresinin 2. âyetinde geçen *ziyadeleşen iman* ifadesini birkaç şekilde yorumlar. İlki, âyetler, yani, hüccet ve bürhanlar sebebiyle, müminlerin üzerine bulundukları durumun (iman), sebat (kararlılık) ve kuvvet açısından artması demektir. Müellife göre bu artış, imanın yenilenmesi olarak da adlandırılabilir. Zira, imanın her an yenilenebilmesi, öncekine kıyasla bir artış olması demektir. Dileyen bu yeni durumu, ziyadeleşme; dileyen ise sebat kelimesiyle ifade eder.[342] Mâtürîdî'nin, imanda sebat gücünün artması bağlamında, her iki kavramı eş anlamda kullandığı görülmektedir. Mâtürîdî, imanın artışına getirdiği ikinci yorumda ise Ebu Hanife'nin konuyla ilgili görüşüne dayanmaktadır: Ebu Hanife'nin imanın ziyadeleşmesini, "bir bütün hâlinde yapılmış imanın tefsir edilmesi (detaylandırma)"[343] olarak açıkladığını nakleden Mâtürîdî, bu durumu şöyle örneklendirir: *"Bizler, Allah'ın yaratıcı olduğuna tümden (bi'l-cümle) iman ederiz ve bunun örneklerini tek tek gördükçe de bu imanımız ziyadeleşmiş/artmış olur."*[344]

İmanın amellerle artmayacağını benimseyen Mâtürîdî, ameli imandan bir cüz kabul edenlerin sıklıkla başvurduğu *"…Allah sizlerin imanını zayi edecek değildir. Şüphesiz Allah, insanlara çok şefkatli ve çok merhametlidir"*[345] âyetindeki iman kavramının, amellere indirgenmesini doğru bulmaz.[346] Mâtürîdî'ye göre, âyet, Hz. Peygamber'i yalanlamada aşırıya kaçan ve bu nedenle İslama hiçbir zaman kabul edilmeyeceklerini düşünen özel bir topluluk hakkında inmiş olabilir. Bu bağlamda, âyetin devamında Allah'ın sonsuz merhameti hatırlatılarak, tövbe edilmesi hâlinde işlenen günahların affedileceği, dolayısıyla, gerçekleştirilecek imanın zayi olmayacağı haber verilmiştir.[347] Mâtürîdî, âyette geçen iman kelimesini namazla da te'vil eder. Ancak, klasik

342 *Te'vîlât*, 6/172.
343 Ebu Hanife'nin benzeri bir iman tanımı için bkz. Eş'ari, *Makâlatu'l-İslamiyyin*/138.
344 *Te'vîlât*, 6/172.
345 Bakara, 2.143.
346 *Te'vîlât*, 1/263.
347 *Te'vîlât*, 1/263-264.

tefsirlerde olduğu gibi; "Allah, namazlarınızı zayi etmez"[348] şeklinde bir değerlendirmede bulunmaz. Ona göre, âyete verilebilecek anlam şöyledir: *"'Allah imanınızı zayi etmez' ifadesi, Allah, Beytü'l-makdis'e doğru namaz kılmanızdan dolayı, imanınızı zayi etmez, anlamındadır…"*[349]

İman Aydınlık, Küfür Karanlıktır

"De ki: Kör ile gören bir olur mu? Ya da karanlıklarla aydınlık bir olur mu? Yoksa Allah'a, O'nun yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da bu yaratma ile Allah'ın yaratması onlara göre birbirine mi benzedi? De ki: Her şeyin yaratıcısı Allah'tır. O, birdir, mutlak hâkimiyet sahibidir."[350]

Mâtürîdî, âyette kullanılan karanlık (*zulmet*) ve aydınlık (*nur*) benzetmesini, bu iki kelimeyi karşılaştırarak açıklar. Zulmet, mahiyeti gereği her şeyi örterken; nur ise bu örtüyü/perdeyi kaldırmaktadır. Mâtürîdî, imanın nura benzetilmesini, zulmet perdesini kaldırıp her şeyi aydınlatmasıyla ilişkilendirir:

"İman, dayanmış olduğu hüccet ve kesin delillerle bu örtüyü kaldırır ve her şeyi aydınlatır. İman, kesin delillerle her şeyi aydınlatan ve parlayan bir nurdur…"[351]

Mâtürîdî, iman-nur benzetmesinde, hüccet ve bürhan gibi akli delillere vurgu yaparken, küfrün karanlığa benzetilmesini de bu delillerden yoksunluğa bağlar: "Küfür ise perdeleri kaldıracak hüccet ve delillerden yoksundur. Bu nedenle de hiçbir şeyi aydınlatmayan bir karanlıktır.(…) Böylece kâfir, âmâ bir insan gibi karanlıkta kalır. Mümin ise akli delillere sahip olduğundan, gören bir insan gibi aydınlıktadır."[352]

348 Bkz. Taberî, Muhammed b. Cerir, *Cami'u'l-Beyân,* Kahire, 2001, 2/12.
349 *Te'vîlât*, 1/264. âyetteki ifadeyi, "La yudîu îmanekum bi's-salâti..." şeklinde te'vil eden Mâtürîdî'nin *bi's-salâti* kelimesindeki *ba* harfi cerini, *ta'lil* (sebebiyet) anlamında kullandığı görülmektedir. *Ba* harfi cerinin söz konusu kullanımı için bkz. Saîd el-Afganî, *el-Mücaz fî kava'idi'l-luğeti'l-arebiyye*, Daru'l-fikr, Beyrut, 2003/287-288.
350 13/Ra'd: 16.
351 *Te'vîlât*, 7/409.
352 *Te'vîlât*, 7/409.

Fısk ve İman

"Hiç mümin, fâsık gibi olur mu? Bunlar (elbette) eşit olmazlar."[353]

Mutezile ve Haricilerin, bu âyeti delil göstererek fâsıkın mümin olamayacağını savunduğunu aktaran Mâtürîdî, bu görüşü çürütmek için *fisk*'ın iki anlamı üzerinde durur: İlki, imanın zıddı olarak kullanılan fısk'tır ki bu anlamıyla fâsıkın mümin olarak nitelendirilmesi ve müminlerle eşit olması mümkün değildir.[354] İkincisi ise kötülüklerin ve günahların karşılığı olan fısk'tır ve Allah'ı inkârın söz konusu olmadığı bu durumda, fâsık, mümin olarak isimlendirilebilir. Mâtürîdî, bu ikinci anlamıyla fısk sahibinin müminle eşit olduğunu, günahlarının bağışlanıp cennete girebileceğini *Kur'an-ı Kerim*'den çeşitli âyetlerle[355] ispatlamaya çalışır.[356] Mâtürîdî'ye göre, yukarıdaki âyetin, Allah'ı İnkâr eden fâsıklar hakkında kullanıldığını anlamak için sadece birkaç âyet sonrasına bakmak yeterli olacaktır. Zira, fâsıkların cehennemdeki durumlarının tasvir edildiği sonraki âyetlerde[357] elem verici bu azabın, inkârlarının ve yalanlamalarının bir sonucu olduğu bildirilmektedir.[358]

Kalp Mühürlenmesi

"Yeryüzünde haksız yere büyüklük taslayanları âyetlerimden uzaklaştıracağım. (Onlar) bütün âyetleri görseler de ona iman etmezler. Doğru yolu görseler onu yol edinmezler. Ama sapıklık yolunu görseler onu (hemen) yol edinirler. Bu, onların, âyetlerimizi yalanlamaları ve onlardan hep gafil olmaları sebebiyledir."[359]

Mâtürîdî, âyetteki, "*Yeryüzünde haksız yere büyüklük taslayanları âyetlerimden uzaklaştıracağım*" ifadesini, iki şekilde açıklar: İlki, Hasan Basrî'den aktardığı; küfürde gelinen son noktayla birlikte kalbin kararması ve artık hiçbir hakikati kabul etmeyecek duruma gelmesidir.[360] İkinci olarak ise Allah'ın uzaklaştırma-

353 32/Secde: 18.
354 *Te'vîlât*, 11/283-284.
355 4/Nisâ: 31, 48, 116.
356 *Te'vîlât*, 11/284.
357 32/Secde: 20-21.
358 *Te'vîlât*, 11/283.
359 7/A'raf: 146.
360 *Te'vîlât*, 6/63.

sını, kâfirlerin yoldan çıkma ve sapma eylemlerini yaratması olarak açıklar. Bu bağlamda, Allah'ın kâfirler için seçimi; O'na düşmanlığı seçen kâfirlerin bu seçimini seçmektir. Kibir ve inatları sebebiyle, gerçeği bile bile kabul etmeyen inkârcılarda gerçekleşecek olan kalp mühürlenmesi, bu eylemlerinin doğal bir sonucudur. Saptırma ve mühürleme fiillerinin, Allah'a nisbet edilmesi ise yaratma cihetiyledir.[361] Mâtürîdî, bu açıklamalarını kanıtlamak için şu iki âyeti delil olarak getirir:

"Onlar yoldan sapınca, Allah da kalplerini (doğru yoldan) saptırdı."[362]

"… Anlamayan bir toplum olmalarından dolayı, Allah onların kalplerini çevirmiştir."[363]

Mâtürîdî, âyetin devamındaki, *"Doğru yolu görseler onu yol edinmezler. Ama sapıklık yolunu görseler onu (hemen) yol edinirler"* ifadesini de doğru ve yanlışın farkında olmalarına rağmen, sapkınlığı bilerek tercih ederler, şeklinde yorumlar.[364]

İki Şirk Kategorisi

"Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz. Bunun dışındaki günahları, dilediği kimseler için bağışlar. Allah'a ortak koşan, kuşkusuz, derin bir sapıklığa düşmüştür."[365]

Şirk iki forma sahip olup, bu ikisi arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır: İlki, rububiyyet ve uluhiyyette Allah'a ortak koşmaktır. İkincisi ise Allah'tan başkasına ibadet ederek, O'nun dışındaki diğer varlıkları mabud edinmektir.[366] Mâtürîdî, şirkin bu iki formunun kategorik açıdan özdeş olmasını şu âyetle delillendirir:

"De ki: Ben de ancak sizin gibi bir insanım. Yalnızca bana, 'Sizin ilahınız ancak bir tek ilâhtır' diye vahyolunuyor. Kim Rabbine kavuşmayı umuyorsa yararlı bir iş yapsın ve Rabbine ibadette kimseyi ortak koşmasın."[367]

361 *Te'vîlât*, 6/64.
362 61/Saff: 5.
363 9/Tevbe: 127.
364 *Te'vîlât*, 6/65.
365 4/Nisâ: 116.
366 *Te'vîlât*, 4/38.
367 18/Kehf: 110.

Âyette, Allah'ın tekliği ile ibadette O'na ortak koşmama emrinin birlikte kullanılması, şirkin bu iki formu arasında herhangi bir fark bulunmadığını gösterir.[368] Nitekim, putlara tapma, uluhiyyet ve ibadetteki şirkin en somut örneğidir. Tevhit ehlinden bazılarının kabul ettiği şekilde, riya da ibadette şirk olarak görülebilir.[369] âyette, şirk dışındaki diğer günahların affedileceğinin bildirilmesi ise Haricilerin, "Her günahkâr, müşriktir" iddiasını çürütmektedir. Mâtürîdî, şirk için tövbe kapısını kapatmaz ve şirkin tövbeyle birlikte affedilebileceğini söyler.[370]

Üç İnkâr Kategorisi

"Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan, O'nun verdiği peygamberlik görevini yerine getirmemiş olursun. Allah, seni insanlardan korur. Şüphesiz Allah, kâfirler topluluğunu hidayete erdirmeyecektir."[371]

Mâtürîdî, ilgili Kur'an' âyetlerinden örnekler vererek, Hz Peygamber'i engellemek isteyen inkârcıları (müşrikleri) üç kısma ayırır. İlki, *"İnkâr edenler, 'Biz bu Kur'an'a da ondan önceki kitaplara da asla inanmayız' dediler"*[372] âyetinde olduğu üzere, açık bir şekilde inkârcılıklarını bildirenlerdir. İkincisi, "*Hani kâfirler seni tutuklamak veya öldürmek, ya da (Mekke'den) çıkarmak için tuzak kuruyorlardı…"*[373] âyetinde haber verilen, Hz. Peygamber'i tutuklamak veya öldürmekle tehdit eden kimselerdir. Sonuncusu ise Hz. Peygamber'e davasından vazgeçmesi için kadın, mal vb. şeyler teklif edenlerdir.[374]

Kendilerine Bir Güç Kaynağı Olması İçin Allah Dışında Tanrılar Edinenler

"Onlar, kendileri için kuvvet ve izzet (kaynağı) olsunlar diye, Allah'tan başka ilâhlar edindiler."[375]

368 *Te'vîlât*, 4/38.
369 *Te'vîlât*, 9/114.
370 *Te'vîlât*, 4/37.
371 5/Mâide: 67.
372 34/Sebe: 31.
373 8/Enfâl: 30.
374 *Te'vîlât*, 4/272-273.
375 19/Meryem: 81.

Mâtürîdî, müşriklerin puta tapmakla umdukları izzet ve şerefi iki şekilde açıklar. Âyette sözü edilen izzet, Mekkelilerin diğer putperest toplumlara önderlik etmelerini ve bu sayede avantajlı ve üstün bir konuma sahip olmalarını ifade eder. Nitekim, bu otoritelerinin sona ereceğini bildiklerinden, hakikati kabulde direnç göstermişlerdir.[376] âyetteki izzet terimi, güç ve yardım beklentisi olarak da anlaşılabilir. Zira putperestler, Allah'tan başka ilahlar edinmekle dünya ve ahirette iki farklı güce ulaşmayı hedeflemekteydi. *"Seni ilahlarımızdan bazıları fena çarpmış, demekten başka bir şey söylemiyoruz…"*[377] âyetinde anlatıldığı üzere, putlarına doğa üstü güçler yakıştıran müşrikler, dünyada iken bu sahte tanrılarından yardım bekliyor; ahirette ise onların kendilerine şefaatçi olacağına inanıyorlardı.[378] Mâtürîdî, putpereslerin şefaat beklentisini, *"…O'nu bırakıp da başka dostlar edinenler; 'Biz onlara sadece, bizi Allah'a daha çok yaklaştırsınlar diye ibadet ediyoruz' derler…"*[379] âyetiyle örneklendirir. Gerçekte ise bu sahte ilahlar, Kıyamet gününde kendilerine tapanların ibadetlerini reddedecek ve onlara düşman kesileceklerdir.[380]

Allah'tan Başkasını Veli Edinenin Durumu

"Allah'tan başkalarını dost edinenlerin durumu, kendine bir ev edinen örümceğin durumu gibidir. Evlerin en dayanıksızı ise şüphesiz örümcek evidir. Keşke bilselerdi!"[381]

Âyetteki örümcek evi benzetmesi putperestler için kullanılmıştır. Örümcek evi ile putperestlerin durumu arasında şöyle bir benzerlik bulunur: "Bu, örümceğin soğukluk ve sıcaklıktan korumak, örtmek ve kapatmak gibi bir evden beklenen yararları sağlaması amacıyla edindiği (ördüğü) ev gibidir. Kendisinden beklenen faydalara ihtiyaç duyulan bir zamanda bu evin fayda etmemesi gibi, putperestlerin, kendilerinden menfaat umarak ilâh ve mabûd edindikleri putlar da onlara fayda

376 *Te'vîlât*, 9/163; 10/48.
377 11/Hûd: 54.
378 *Te'vîlât*, 9/163-164.
379 39/Zümer: 3. Putperestlerin bu iki yüzlü tutumu için bkz. *Te'vîlât*, 11/299.
380 *Te'vîlât*, 9/164.
381 29/Ankebut: 41.

getirmeyecektir. Putlara ibadet etmelerinden ve onları ilâh edinmelerinden umdukları faydayı, en çok ihtiyaç duyacakları zaman yanlarında bulamayacaklardır..."[382]

Mâtürîdî'ye göre, Allah'tan başkasını dost edinen putperestlerin durumu, esasen, örümcek evinden de daha aşağı bir derecededir. Zira örümcek ağında dahi örümceğe yarar sağlayacak herhangi bir unsur var iken, putlara tapmada ise elde edilecek hiçbir menfaat bulunmamaktadır. Bununla birlikte âyette bu benzetmenin kullanılması, yaratılmışlar nezdinde örümcek evinden daha zayıf ve daha dayanıksız bir şey bulunmamasından kaynaklanır.[383] Mâtürîdî, aynı nedenden ötürü, Kur'anda inkârcıların amellerinin rüzgârda savrulan küle[384] ve ıssız bir çöldeki seraba[385] benzetildiğini söyler. Zira bu tasvirler, yok oluşun ve gerçeklikten uzak olmanın yaratılmışlar nezdindeki en iyi resmidir.[386]

Şefaat

"Allah, gökleri ve yeri, ikisi arasındakileri altı günde (evrede) yaratan sonra da Arş'a kurulandır. Sizin için O'ndan başka hiçbir dost, hiçbir şefaatçi yoktur. Hâlâ düşünüp öğüt almayacak mısınız?" [387]

Mâtürîdî, âyetteki "*Sizin için O'ndan başka hiçbir dost, hiçbir şefaatçi yoktur*" ifadesinde geçen velî kelimesini, Rab ve İlah anlamında açıklar. Buna göre; Allah'tan başka veli ve şefaatçi olmaması, Allah'ın dışında, insanları yönetecek ve ahirette günahkârların azap görmelerini engelleyecek başka bir İlah'ın bulunmaması demektir. Mâtürîdî, özel olarak düşünülmesi durumunda ise âyetteki ifadenin, putperestler için uyarı ve tehdit niteliğinde olduğunu söyler. Zira, Allah ile aralarında aracı olması için taptıkları putlar, ahirette onlara şefaat edemeyecek ve O gün hiçbir dost ve yardımcıları bulunmayacaktır.[388]

382 *Te'vîlât*, 11/123-124.
383 *Te'vîlât*, 11/124.
384 14/İbrahim: 18.
385 24/Nur: 39.
386 *Te'vîlât*, 11/124.
387 32/Secde: 4.
388 *Te'vîlât*, c. 11, s. 266.

Ahirette Ayrıcalık Anlamında Şefaat

"İnanan kullarıma söyle, namazı dosdoğru kılsınlar, hiçbir alışveriş ve dostluğun bulunmadığı bir gün gelmeden önce kendilerine rızık olarak verdiğimiz şeylerden Allah yolunda gizlice ve açıktan harcasınlar."[389]

Mâtürîdî, âyetteki *"dostluğun bulunmadığı gün"* ifadesini, "Dünya nimetleri için kurulan dostluklar, ahirette kâr getirmeyecektir" şeklinde yorumlar.[390] Dahası, bu dostluklar ahirette düşmanlığa dönüşecektir. *"…Sonra kıyamet gününde, kiminiz kiminizi inkâr edip tanımayacak; kiminiz kiminize lânet edecektir."* âyetini[391] örnek veren Mâtürîdî, dünyada Allah için kurulmayan tüm dostlukların, ahirette düşmanlığa dönüşmeye mahkûm olduğunu savunur. Mâtürîdî, bu yalancı dostluğun şefaatle bağlantısını ise şöyle kurar: *"İkinci olarak âyet şu anlama da gelebilir: O gün, onlara şefaat etmek isteyen şefaatçilerine ve dostlarına izin verilmeyecektir veyahut izin verilse dahi şefaatleri kabul görmeyecektir."*[392]

Allah'ın ve İnsanın Şefaati

"O gün, Rahman'ın izin verdiği ve sözünden razı olduğu kimseden başkasının şefaati fayda vermez."[393]

Mâtürîdî'ye göre şefaat, hakkında Kur'an ve Sünnet'te en fazla delil getirilen konuların başında gelmektedir.[394] Şefaat'in, "başkalarının yanında kıymet ve değer kazanması için kişinin iyi yanlarından bahsetme" ve "dua" anlamlarında açıklandığını kaydeden Mâtürîdî, her iki tanımı da doğru bulmaz. Zira, Allah'ın, kullarının iyi ve kötü tüm hâllerinden her an haberdar olduğu düşünülecek olursa, yapılan ilk tanımın geçersizliği ortadadır.[395] Mâtürîdî, şefaatin salt dua anlamına gelmemesini de duanın kapsam ve sınırlılıklarıyla açıklar. Duanın, günahkâr olsun veya olmasın herkes için yapılabildiğine dikkat çeken

389 14/İbrahim: 31.
390 *Te'vîlât*, c. 7, s. 500.
391 29/Ankebût: 25.
392 *Te'vîlât*, c. 7, s. 500.
393 20/Tâhâ: 109.
394 *Te'vîlât*, c. 3, s. 360.
395 *Te'vîlât*, c. 3, s. 361; c. 9, s. 168.

Mâtürîdî, hakkında ceza gerektirmeyen fiilleri de içerecek şekilde yapılacak bağışlanma talebini/şefaati, hikmetten yoksun abes bir durum olarak niteler.[396] Mâtürîdî'nin bu sözlerini önermesel mantık diliyle "her şefaat dua olduğu hâlde, her dua, şefaat değildir" şeklinde anlamak mümkündür. Mâtürîdî, bu noktadan hareketle şefaatin, ceza ve azabı hak etmiş kimseler için bir anlam ifade ettiğinin altını çizer ve Mutezile'nin "Büyük günah sahibi bağışlanmaz" tezinin çürüdüğünü savunur.[397] Şefaatte, bağışlanma anlamını ön plana çıkaran Mâtürîdî, Allah'ın şefaate yetkili kıldığı kimselerin kim olduğuna ise özel olarak değinmemiştir. Ancak yukarıdaki âyette geçen *"Rahman'ın izin verdiği ve sözünden razı olduğu kimse"* ifadesini açıklarken, bu kimseler için, kelime-i tevhit ve kelime-i şehadete samimiyetle bağlı kalanlar şeklinde genel bir değerlendirmede bulunur.[398] Ayrıca, Müminlerin birbirlerini affederek de birbirlerine şefaat edeceğini söyler.[399] Tüm bu veriler ışığında, denebilir ki Mâtürîdî, *Kur'an-ı Kerim*'de insana atfedilen şefaat kavramını, başkasının günahının affina vesile olacak sözel veya eylemsel bağışlanma talebi olarak yorumlamıştır.

İyi ve Kötü Şefaat

"Kim iyi bir şefaatte bulunursa o şefaatten payı vardır ve kim kötü bir şefaatte bulunursa ondan payı var ve Allah her şeyi bilir korur."[400]

Mâtürîdî, âyette kullanılan iyi şefaat (şafa'atun hasenetun) ve kötü şefaat (şefa'atun seyyietun) kavramları için farklı tanımlamalar getirir. Buna göre iyi şefaat, hayır duası; kötü şefaat ise bedduadır.[401] "*Hayra sebeb olan, onu yapan gibidir*" hadisiyle[402] birlikte düşünüldüğünde ise iyi şefaat, güzel bir işte aracılık etmek; kötü şefaat ise çirkin işlerde aracı olmak, demektir. Mâtürîdî, bu bilgilere ek olarak, âyette geçen şefaatin,

396 *Te'vîlât*, c. 3, s. 362.
397 *Te'vîlât*, c. 9, s. 168.
398 *Te'vîlât*, c. 9, s. 237.
399 *Te'vîlât*, c. 3, s. 363.
400 4/Nisâ: 85.
401 *Te'vîlât*, c. 3, s. 359.
402 Tirmizî, *Sünen*, *"İlim"*, 14.

ortaklık anlamında açıklandığını da aktarır. Bu anlamıyla da iyi ve kötü şefaat, sonucunda fayda veya zarar görülen işlerde yapılan ortaklığı ifade eder.[403]

403 *Te'vîlât*, c. 3, s. 359-360.

Tarih ve Toplum Yasaları

RIZA KORKMAZGÖZ*

Tarihe Atıfta Bulunmanın Ana Gerekçeleri

Yeryüzünde gezmek ve geçmiş milletlerin yaşam hikâyelerinden (*kıssa*) hisse çıkarmak, Kur'an'ın insanlara verdiği sık öğütlerdendir.[1] Bu yaşam hikâyelerinin oluşturduğu tarih, bir ibret vesikası olarak sunulmakta, tüm insanlık için bir *beyan*, sorumluluk sahipleri için *hidayet* ve *mev'ize/öğüt* olarak nitelendirilmektedir.

"Andolsun onların (geçmiş peygamberler ve ümmetlerinin) kıssalarında akıl sahipleri için pek çok ibret vardır."[2]

Kıssalar, aklın konusu yapılmakta ve ancak tarihten ibret alındığı zaman, akıl insana gerçek fayda sağlayabilmektedir.[3]

"Sizden önce de nice uygulamalar (sünen) gelip geçti. Öyleyse gezin yeryüzünü ve hakikati yalanlayanların sonunun nasıl olduğunu görün. Bu, bütün insanlığa iletilmiş tarifsiz bir bildiridir ve sorumluluk bilinci taşıyanlar için de bir rehber ve öğüttür."[4]

Âyetteki "*bu*" ile kastedilen Kur'an olabileceği gibi, Allah'ın geçmiş milletlere yönelik uygulamaları yani *sünnetullah* başka bir diğer ifadeyle *toplumsal değişme yasaları* da olabilir.[5]

Bunlardan başka Kur'an tarihin hikâye edilme gerekçesini aynı kelime kökünden gelen 'zikr' ve 'tezkire' terimleriyle

---

* Doç.Dr., 19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1 3/Âl-i İmrân: 137; 6/En'am: 11; 12/Yusuf: 109; 16/Nahl: 36; 22/Hac:46; 27/Neml: 69; 29/Ankebut: 20; 30/Rûm: 9; 35/ Fâtır: 44; 40/Gâfir: 21,82; 47/Muhammed: 10.

2 12/ Yusuf: 111.

3 *Te'vîlât*, 7/376.

4 3/ Âl-i İmrân: 137-138.

5 *Te'vîlât*, 2/431.

ifade etmektedir. Kur'an'ın tarihi tüm insanlık için bir 'zikra' yani öğüt ve uyarı[6], peygamberlere iman edip onları tasdik edenlerle yalanlayanların akıbetlerini hatırlatan bir 'tezkira'[7] niteliğinde takdim etmektedir. Tarihin 'tezkire' olması iki anlama gelebilir. Birincisi, geçmişin bir işaret, âyet, ibret, öğüt, uyarı olması anlamındadır. Yani "biz bu haberleri sizin için ibret kıldık, Allah'ın birliğine ve kudretine de bir âyet ve delil yaptık.

İkincisi, "biz bu haberleri sizin için bir 'tezkire' (mesaj) kıldık, yani bunları sizin için, kıyamete kadar, okuyup öğüt alacağınız ve bu bakımdan Allah'ın size vermiş olduğu nimetlere şükredeceğiniz bir Kur'an kıldık."[8] Bu çerçevede Kur'an geçmiş ümmetlerin haberlerini zikrettiği yerde *zikir* olarak nitelendirilmiştir.

"İşte böylece geçmiştekilerin haberlerinden bir kısmını sana anlatıyoruz. Şüphesiz ki tarafımızdan sana bir zikir verdik."[9]

'*Zikir*'le Kur'an veya Peygambere ait bir şeref ve kıyamete kadar kendisine tabi olanlarla birlikte ulaşılacak şöhret ve itibar kastedilmiş olabilir.[10] Bu bakımdan 'zikir' olan Kur'an, geçmiş ümmetlerin kıssalarını, sonraki toplumların düşünüp ibret alması için hatırlatmaktadır.

A'raf suresi 127. âyeti, Kur'an'da kıssaların ve geçmiş milletlerin haberlerinin zikredilmesindeki yedi hikmeti içermektedir:

a-Kıssalarda Hz. Muhammed'in risalet ve nübüvvetini ispat eden deliller vardır. Çünkü bu kıssalar ve haberler Tevrat ve İncil'de de açık olarak bulunmaktadır. Yahudi ve Hristiyanlar, Hz. Muhammed'in konuştuğu dilin kendi kutsal kitaplarının dilinden ayrı olduğunu, onun bu kıssaları dinleyip öğrenerek, sonra da, olduğu gibi kendilerine anlatacağı herhangi bir kimseye gidip gelmediğini biliyorlardı. Tüm bunlar Hz. Muhammed'in söz konusu kıssaları ğaybı bilen Allah'tan öğrendiğinin delilidir.

6 *Te'vîlât*, 7/263.
7 *Te'vîlât*, 16/56-57.
8 *Te'vîlât*, 16/57.
9 20/Tâhâ: 99. Ayrıca bkz. 3/Âl-i İmrân: 58; 15/Hicr: 9.
10 *Te'vîlât*, 9/233.

b-İnsan fitraten haber ve olayları dinlemeyi sever. Bu sevgi insanların kalbine yerleştirilmiştir. Öyle ki bu fıtri meyil sebebiyle bir insan kendisine kulak versinler, kendinden dinlesinler diye hikâye uydurabilmektedir. Dolayısıyla Kur'an insanlar kendine kulak versinler ve dinlesinler diye onlara bu kıssa ve haberleri bildirmektedir ki bu, en güzel ve en uygun bir yöntemdir. Zira Kur'an "*biz geçmiş milletlerin haberlerini sana en güzel bir şekilde anlatıyoruz*"[11] diyerek hikâye yönteminin en güzel yöntem olduğunu haber vermektedir.

c- Kur'an insanlara geçmiş ümmetlerin fesatları ve peygamberleri yalanlamaları sebebiyle başlarına gelen yok oluşları ve çeşitli azapları bildirmek ve fesat çıkaran ile iyi işler yapan insanların akıbetini haber vermek için kıssaları hikaye etmektedir. Böylece muhatapların yok oluşa sürükleyen bu eylemleri işlemekten vazgeçmeleri amaçlanmaktadır.

d- Kur'an, nebilerin ve resullerin düşmanlarına nasıl muamelede bulunduklarını ve düşmanların da peygamberlere nasıl davrandıklarını insanlar bilsin de, onlar da kendi düşmanlarına peygamberler gibi davransınlar diye kıssaları zikretmektedir.

e- Müşrikler beşerden bir peygamber gelmesini kabul edemiyorlardı. Allah kıssalar yoluyla önceki tüm peygamberlerin de insanlardan gönderildiğini bildirmiş oldu.

f- Müşrikler putlara tapıyorlar ve diyorlardı ki; "*babalarımızı bir din üzere bulduk, biz de onların izlerine uyarız.*"[12] Kur'an mutlu ve bahtiyar olan peygamber ataları ile mutsuz ve günahkâr olan atalarını kıssalar içerisinde haber vererek onlara âdeta şöyle demektedir: "Atalarınızdan nasıl da mutsuz ve günahkâr olanlarına tabi oldunuz? Onlara değil de huzurlu ve bahtiyar olan peygamberlere tabi olsaydınız ya?"

g- Kur'an kıssalar üzerinden, iyiliği emir ve kötülükten nehyin nasıl yapılması gerektiğinin yöntemini anlatmaktadır. Bunu yaparken aynı zamanda, iyi insanları ölümlerinden son-

11 12/Yusuf: 3.
12 43/Zuhruf : 23.

ra da anmakta ve onları sanki canlı insanlar hâline getirmektedir.[13]

"(Ey Muhammed!) İşte bu, (halkı helâk olmuş) memleketlerin haberlerindendir. Biz onu sana anlatıyoruz; onlardan (bugüne kadar izleri) kalan da vardır, biçilmiş ekin (gibi yok olan) da vardır.[14]

Mâtürîdî başka bir âyetin izahında, değişik ifadelerle, kıssaların üç ayrı hikmetini şöyle ifade etmektedir:

Birinci hikmet, peygamberin peygamberliğinin delili olması, *ikincisi,* takva ehli için ibret olmasıdır. Zira Kur'an, kıssalar için "*İşte bunda, ahiret azabından korkanlar için elbette bir âyet vardır*"[15] buyurmaktadır. *Üçüncüsü* ise müşrik ve inkârcıları, şirk ve inkârlarından vazgeçirmektir.[16]

Mâtürîdî, Mümtehine suresinin 4. âyetinin tefsirinde de önceki toplumların haberlerinin Kur'an'da yer almasında asıl gayenin, Muhammed ümmeti için ibret olması olduğunu ifade ederek bunu şöyle açıyor: Geçmiş ümmetlerin müminleriyle ilgili haber verilen kıssalar, bu ümmet için bir hatırlatma, inkârcılara karşı takınacakları tavrı ve müminlerin diğer ümmetlerin inkârcılarına karşı yaptıkları gibi, onlardan nasıl ayrı duracaklarını, yani onlardan ayrı ve kendilerine has bir mümin kimliğini nasıl inşa edeceklerini öğretme mahiyetindedir. Geçmiş ümmetlerin inkârcılarıyla ilgili haber verilen kıssalar, bu ümmetin kâfirlerine yönelik olmak üzere, öncekilerin yaptıklarını yapıp da onların hak ettikleri cezanın bir benzerine uğramamaları için bir korkutma niteliğindedir. Peygamberlerle ilgili olanlar ise, Hz. Muhammed'i, başına gelen bazı sıkıntılardan dolayı teselli etmek içindir.[17]

13 *Te'vîlât*, 6/27-29. Ayrıca bkz. 17/145-146.
14 11/Hûd: 100.
15 11/Hûd: 103.
16 *Te'vîlât*, 7/234.
17 *Te'vîlât*, 15/107.

Kur'an'ın Tarih Algısını Oluşturan Ana Terimler

Kıssa: Tarihin Aktörlerine Örnek Yaşamlar

"(Ey Muhammed!) Biz, sana bu Kur'an'ı vahyetmekle geçmiş milletlerin haberlerini sana en gerçekçi şekliyle anlatıyoruz. Gerçek şu ki sen bundan önce (bu haberleri) elbette bilmeyenlerden idin."[18]

Kıssa, *haber* anlamındadır. Gerçek kıssa da, gerçek haber anlamına gelmektedir.[19] "Kıssaların en güzeli", "en doğrusu" anlamındadır. *"Allah sözün en güzelini, birbiriyle uyumlu ve bıkılmadan tekrar tekrar okunan bir kitap olarak indirdi"*[20] âyetindeki "sözün en güzeli" ifadesi de, "en doğrusu" anlamına gelmekte ve anlatılanların gerçekliğine vurgu yapılmaktadır.[21]

Buna göre, Kur'an en güzel kıssaları en güzel ve en doğru şekilde haber vermektedir. Her işi hikmetli olan Allah, kıssaları sırf tarihsel bir hikâye olsun diye değil, bilakis gerçek bir amaca matuf olarak anlatmaktadır. Bu amaç tevhidi, nübüvveti ve ölümden sonraki yaşamı (*me'âd*) ispat etmektir.[22] Müminin kâfir, kâfirin de mümin olma imkân ve ihtimali bulunduğundan, Kur'an'daki kıssalar, bir bütün olarak, tüm insanlığın irşadı ve hak üzere sabit kalması için anlatılmıştır.[23]

Kur'an, kıssaları ibret vesikaları olarak takdim etmekte ve tarihin aktörleri olmaya aday tüm insanlara ve daha özelde müminlere örnek yaşamlar sunmaktadır.

"Andolsun onların (geçmiş peygamberler ve ümmetlerinin) kıssalarında akıl sahipleri için pek çok ibretler vardır. (Bu Kur'an) uydurulabilecek bir söz değildir. Fakat o, kendinden öncekileri tasdik eden, her şeyi açıklayan (bir kitaptır); iman eden toplum için bir rahmet ve bir hidayettir."[24]

Kur'an geçmiş ümmetlerin kitaplarını tasdik eder, insanların hayat için ihtiyaç duyduğu şeyleri açıklar, inananları yanlıştan doğruya sevkeder ve onlara rahmet kaynağı olur.[25]

18 12/Yusuf: 3.
19 *Te'vîlât*, 2/324.
20 39/Zümer: 23.
21 *Te'vîlât*, 7/269.
22 *Te'vîlât*, 14/231
23 *Te'vîlât*, 7/263.
24 12/Yusuf: 111.
25 *Te'vîlât*, 7/376-377.

Nebe'/Enbâ': Geleceğe Dönük Yokoluş Haberleri

Kur'an'da geçmiş toplumların yaşamları birçok yerde "nebe - نبأ'" ve çoğulu "enbâ' - أنباء'" kelimeleri kullanılarak ifade edilir. Kelimeyi, 'haber' ve 'olay'[26] şeklinde tefsir eden Mâtürîdî'nin de ifade ettiği gibi kelime olumlu ve olumsuz tüm durumları kapsayacak bir şekilde inkârcıların helakini ve hakka sahip çıkanların kurtuluşunu ifade etmek için kullanılmıştır.[27] Nuh, Âd, Semud kavmi, İbrahim halkı, Meyden a hâlisi ve altı üstüne getirilmiş kentlerin felaket haberleri bağlamında 'nebe'' kelimesi kullanılmıştır.[28] Ashab-ı Kehf'in haberi bağlamında kelime olumlu bir kullanım kazanmıştır.[29]

Nebe' kelimesi Kur'an'da '*gelecek tarih*'i ifade edecek bir kullanıma sahiptir.

"Her haberin gerçekleşeceği bir zaman vardır. Yakında siz de gerçeği bileceksiniz."[30] Mâtürîdî bu ilahî ifadenin "her işin bir hakikati vardır" ve "her haberin kendisine varacağı bir gayesi vardır" şeklinde tefsir edildiğini ifade ettikten sonra, bir önceki âyetle ilişkisi içerisinde, üçüncü bir anlamdan daha söz etmektedir. Buna göre anlam, "*her haberin gerçekleşeceği bir zaman vardır, yani ben sizin üzerinizde koruyucu değilim, fakat mallarınızı ganimet, nesillerinizi de esir olarak alacağıma dair haberin gerçekleşeceği bir zaman vardır*"[31] diyerek Peygamber, müşriklere karşılaşacakları kesin bir durumu haber vermektedir. Burada ilahî bir yasadan söz edilmektedir. Şöyle ki "*hakkı inkâr edenler helak edilecek, onlara ve tüm yeryüzüne salih kullar varis olacaktır.*"[32] Bu çerçevede Kur'an gelecek bir zamanda gerçekleşecek helakı de "nebe'" kelimesiyle ifade etmektedir.

---

26 *Te'vîlât*, 7/87.

27 *Te'vîlât*, 5/53. Âdem'in iki oğlunun hikayesi "nebe"kelimesiyle ifade edilmiş ve kelime ne olumlu, ne de olumsuz, nötr bir kullanıma sahiptir. Bkz. 5/Maide: 27; 12/Yusuf: 102; 20/Tâhâ: 99; 28/Kasas: 3;

28 9/Tevbe: 70. Kelimenin kişi ve toplumların helaki bağlamındaki haberleri anlamında kullanımına örnek olarak bkz. 7/A'raf: 101, 175; 10/Yunus: 71; 11/Hûd: 49, 100, 120; 14/İbrahim: 9; 26/Şuara: 69;64/ Teğabün: 5.

29 18/Kehf: 13. Ayrıca bkz. 28/Kasas: 66.

30 6/En'am: 67.

31 *Te'vîlât* 5/96.

32 "Andolsun Zikirden sonra Zebur'da da "yeryüzü iyi kullarıma kalacaktır" diye yazmıştık." 21/Enbiya: 105.

"Gerçekten onlar, kendilerine Hak geldiğinde onu yalanlamışlardı. Fakat yakında onlara alay ettikleri şeyin haberleri gelecektir."[33]

Nebe' salt haber ve bilgi değildir, bilakis, peygamberlerle alay edenlerin başlarına gelen felakettir. Dolayısıyla Mekke müşriklerine gelecek olan şey, sadece geçmiş toplumların haberleri değil, helakın ve acele gelmesini istedikleri azabın bizzat kendisidir.[34] Başka bir ifadeyle gelecek olan haber kulakla duyulan bir haber değil, tüm varlıklarıyla duyacakları bir haberdir. Bu bakımdan Kur'an'da hem geçmişte olmuş ve hem de gelecek bir zamanda gerçekleşecek helak "nebe'" kelimesiyle ifade edilmiştir.

Kur'an vahiy ile gelen hakikatleri "nebeün azim" (büyük haber) olarak nitelendirmektedir.

"De ki: "Bu (vahiy ile gelen) çok önemli bir haberdir. Ama siz ondan yüz çeviriyorsunuz."[35]

"*Büyük haber*" ifadesinin iki ayrı yorumu vardır: İlk olarak bundan kasıt, Kur'an'dır. Zira Kur'an'da hakikati yalanlayan ve ona karşı inatlaşanların niçin helak edildiklerinin, kurtuluşa erenlerin de niçin ve nasıl kurtulduklarının bilgisi vardır. Bununla beraber alınması ya da sakınılması gereken şeylerin bilgisi, ahiret, cennet, cehennem, insanların lehine ve aleyhine olabilecek her şeyin bilgisi onda mevcuttur. Bu bakımdan Kur'an "*büyük bir haber*"dir. Âyet, bir takım insanların Kur'an'ı tefekkür etmekten kaçındıklarını bildirirken zımnen, "tefekkür ve teemmül etselerdi yukarıda ifade edilen her şeyi idrak ederler ve onların bilgisine ulaşırlardı" demek istemektedir. İkinci olarak, büyük haber'den kasıt, yeniden diriliş ve haşirdir.[36]

Hadîs/Ehâdis: Efsaneye Çevrilmiş Milletlerin Hikâyeleri

Kur'an'da tarihsel olaylar bağlamında kullanılan "hadis - حديث " terimi, kıssa, haber, hikâye, olay" anlamlarında tefsir edilmiştir. Musa'nın başından geçen olay, İbrahim'in ikrama

33 6/En'am: 5. Benzer bir âyet için bkz. 26/Şu'arâ: 6.
34 *Te'vîlât*, 5/13.
35 38/Sâd: 67-68.
36 *Te'vîlât*, 12/276-277.

mazhar olmuş misafirleri hakkındaki kıssa[37], Firavun ve Semud kavminin ordularının olayı[38], "hadis" kelimesiyle ifade edilmiştir. Kur'an'da bu kelime olumlu ve olumsuz tarihsel olaylar için kullanılmıştır. Mâtürîdî "hadis" kelimesini "olay ve haber" anlamında tefsir etmiştir.[39]

Kur'an'ın tarihsel süreç içerisinde yaşanan toplumsal yok oluşlar için kullandığı terimlerden birisi durumundaki "ehâdîs- أحاديث ", "efsane" veya "ibretlik hikâyeler" anlamındadır.

"Sonra biz peşpeşe peygamberlerimizi gönderdik. Herhangi bir ümmete peygamberlerinin geldiği her defasında, onlar bu peygamberi yalanladılar; biz de onları birbiri ardından yok ettik ve onları ibret hikâyelerine dönüştürdük. İman etmeyen böyle kavimler yok olsun. "[40]

Helak edilen toplumlar, helakten kurtulanlar ve sonraki nesiller için ibret hikâyelerine dönüştürülmüştür.[41]

Âyet/Âyât: Allah'ın Canlılar Evrenindeki Etkinlik İşaretleri

"Acı azaptan korkanlar için orada bir âyet/işaret bıraktık."[42]

Bir önceki âyette Lût kavminin helakından söz edildikten sonra bu âyette bu kavmin helakının sonraki nesiller için ibretlik hâlinden "âyet" olarak bahsedilmektedir. "Yani helak ettiğimiz Lût kavminde, kendilerinden sonra gelenler için bir âyet ve ibret vardır. Bu başka bir âyette de şu şekilde ifade edilen şeydir:

"(Ey insanlar!) Siz onların yanlarından geçip gidiyorsunuz: sabahleyin ve geceleyin. Hâlâ akıllanmayacak mısınız?"[43]

Yani siz gece, gündüz helak edilen toplumların mekânlarından geçiyorsunuz ve niçin helak edilip azaba maruz kaldıklarını biliyorsunuz. Onlar yalanlama ve inat yüzünden helake uğradılar, kurtulanlar ise hakkı tasdik yani iman ve İslamla kurtuldular. Bu kendilerinden sonra gelenler için kesin bir

37 51/Zâriyât: 24.
38 85/Buruc: 17-18.
39 *Te'vîlât*, 9/182. Benzer bir âyet için bkz. 34/Sebe': 19.
40 23/Müminun: 44.
41 *Te'vîlât*, 10/30; 11/420.
42 51/Zâriyât: 37.
43 37/Sâffât: 137-138.

mesaj ve işaret(âyet)tir."[44] Bu işaretleri okuyanlar, helak edilen toplumların eylemlerinde bulunmaktan kaçınırlar.[45]

Mâtürîdî tüm Kur'an kıssaları için şöyle bir yargıda bulunuyor: "Musa, Lût, İbrahim, Hûd, Semud kıssaları ve bunlar gibi tüm haberler "*yeryüzünde, gönülden inanmış olanlar için ilahî işaretler (âyât) vardır*"[46] âyetinin yorumudur. Zira Allah'ın yeryüzündeki âyetleri iki şekilde olur. Birincisi, Allah'ın yeryüzünde yaratmış olduğu mahlukat dairesinde, ikincisi ise, önceki toplumlardan peygamberleri yalanlayanlar ve tasdik edenlerin haberleri dairesindedir. Yani peygamberleri yalanladığından dolayı helak edilenlerin helakında, peygamberleri tasdik ettiklerinden dolayı kurtulanların kurtuluşunda, öğüt almak isteyenler için çok açık mesajlar (âyât) vardır. Dolayısıyla burada zikredilen haber ve kıssalar, "*yeryüzünde gönülden inanmış olanlar için ilahî işaretler (âyât) vardır*" âyetinin tefsiri durumundadır."[47]

Mesel/Emsal/Mesülât: Tarih Olaylarının Tekrar Edebilirliğinin İşareti

"(Ey müminler!) Yoksa siz, sizden önce gelip geçenlerin başına gelenler size de gelmeden cennete gireceğinizi mi sandınız? Yoksulluk ve sıkıntı onlara öylesine dokunmuş ve öyle sarsılmışlardı ki nihayet Peygamber ve beraberindeki müminler: Allah'ın yardımı ne zaman! dediler. Bilesiniz ki Allah'ın yardımı yakındır."[48]

"Mesel - مثل " terimi, "*şibh*" yani öncekilerin başına gelenlerin benzeri veya önceki toplumların haberleri yahut önceki mümin toplumların karşılaştıkları sıkıntı ve musibetlerle imtihan edilme şeklindeki ilahî uygulamalar (*sünen*) olarak anlaşılabilir.[49] Bu bakımdan "mesel" kelimesi bütün milletlerin aynı ilahî yasalara ve uygulamalara tabi olduğunu ifade eder.

44 *Te'vîlât*, 14/146.
45 *Te'vîlât*, 11/104.
46 51/Zâriyât: 20.
47 *Te'vîlât*, 14/146-147.
48 2/Bakara: 214.
49 *Te'vîlât*, 2/13.

"Yeryüzünde dolaşıp kendilerinden öncekilerin sonlarının nasıl olduğunu görmezler mi? Allah onları yere batırmıştır. Kâfirlere de onların benzeri vardır."[50]

Âyetin son kısmı üç şekilde anlaşılmıştır. Birincisi, Allah'ın yerle bir ettiği inkârcıların dışında kalan diğer inkârcılar için de, peygamberleri yalanlamaları sebebiyle benzer helakler söz konusudur. İkincisi, senin kavminden olan inkârcılar için de benzer yok oluşlar vardır. Üçüncüsü ise, Peygamberin kendi kavmine, "her kâfir için aynı kötü son gerçekleşecektir" demesi şeklinde anlaşılmıştır.[51] Buna göre küfrü tabiat hâline getiren insan ve toplumların helak edilmesi, Allah'ın tarihe koyduğu bir yasadır. "Emsal" kelimesi de bu yasanın sürekliliğini ve değişmezliğini ifade etmektedir.

"(Müşrikler) senden iyilikten önce kötülüğü çabucak istiyorlar. Hâlbuki onlardan önce ibret alınacak nice azap örnekleri gelip geçmiştir. Doğrusu insanlar kötülük ettikleri hâlde Rabbin onlar için mağfiret sahibidir. (Bununla beraber) Rabbinin azabı da çok şiddetlidir."[52]

Mâtürîdî "*mesülat*" kelimesinin iki anlamında kullanıldığını ifade eder. Birincisi, "*ukubât*" olarak tefsir edilmiştir. Yani geçmiş toplumlar azap istedikleri ve apaçık âyetler gelmesine rağmen inat edip karşı geldiklerinde, onlar için kötü son gerçekleşti. Mâtürîdî'ye göre burada Allah sanki peygamberine, kendisinden azap ve mucize isteyen, sonra da inat edip reddeden kavminin akılsızlıklarına karşı sabır göstermesini tavsiye etmekte ve âdeta şöyle demektedir: "Geçmiş ümmetler içerisinde de azap ve mucize isteyenler ve fakat istedikleri olduktan sonra bile inat edenler olmuştu. Bunun üzerine onlara helak gelmişti. Müşrikleri de aynı sonuç beklemektedir."[53]

Bir kısım müfessir de "*mesülat*"ı "*emsaller*, *benzerler*" anlamında yorumlamıştır. Mâtürîdî bu ikinci anlam çerçevesinde âyetin şöyle te'vil edilebileceğini ifade etmiştir. "Kendilerinden önce, şayet ibret alsalardı, kendileri için örnek olacak, fakat

50 47/Muhammed: 10.
51 *Te'vîlât* 13/392.
52 13/Ra'd: 6.
53 *Te'vîlât*, 7/390-391.

ibret almadıklarında bundan herhangi bir örneklik elde edemeyecekleri birçok emsaller gelip geçmiştir."[54]

Bu izahlar da göstermiştir ki "*mesel*", "emsâl" ve "*mesülât*" terimleri, ibret alınmadığı takdirde tarihin tekrar etme özelliğini açık olarak ortaya koymaktadır.

Eyyâm/Eyyâmullah: Allah'ın Aktifliğinin Ana Omurgası

"Eğer siz (Uhud'da) bir acıya uğradınızsa, (Bedir'de de düşmanınız olan) o kavim benzer bir acıya uğramıştır. O günleri biz insanlar arasında döndürür dururuz (zaferi bazen bir topluma bazen öteki topluma nasip ederiz.) Ta ki Allah, iman edenleri ortaya çıkarsın ve aranızdan şahitler edinsin. Allah zalimleri sevmez."[55]

Bu ve benzeri âyetlerde "*eyyam*" ve "*eyyamullah*" kavramları toplumların başına gelen ceza, bela ve musibet türünden olumsuz durumları ifade bağlamında kullanılmıştır.

"*O günleri biz insanlar arasında döndürür dururuz*" ifadesindeki "*müdavele*" yasası üç şekilde anlaşılabilir:[56] *İlkine göre*, müminlerin düşmanla mücadele etmesi ve savaşması Allah'ın bir imtihanıdır. Allah müminleri, kimi zaman zaferle, kimi zaman da hezimetle imtihan etmektedir. Bu husus Kur'an'da değişik şekillerde ifade edilmiştir:

"Bir deneme olarak sizi hayırla da, şerle de imtihan ederiz."[57]

"Belki dönerler diye onları iyilik ve kötülüklerle imtihan ettik."[58]

İkinciye göre, şayet zafer devamlı olarak müminlerin olsaydı, inanmayanlar, hezimetle sonuçlanacak kaçınılmaz bir sona uğramak korkusuyla müslüman olacaklardı, fakat bu ihtiyari değil, icbari iman olacaktı. Şayet zafer devamlı olarak kâfirlerin olsaydı, bu sefer de onlar hak üzere olduklarını zannedecekler, bu da onları İslama girmekten engelleyecekti.

54 *Te'vîlât*, 7/391.
55 3/Âl-i İmrân: 140.
56 *Te'vîlât*, 2/432.
57 21/Enbiya: 35.
58 7/A'raf: 168.

Üçüncüye göre, müminlerin uğradığı hezimet, isyanları, emre muhalefetleri, bir emri terk etmeleri veya bir nehyi irtikâp etmeleri sebebiyledir.

"Onlar, kendilerinden önce gelip geçmiş toplumların (acıklı) günlerinin benzerlerinden başkasını mı bekliyorlar? De ki: Haydi bekleyin! Şüphesiz ben de sizinle beraber bekleyenlerdenim."[59]

Mâtürîdî bu âyette geçen "*eyyam*" kelimesini de olumsuz bir manada "*helak günü*"[60] olarak tefsir etmiştir.

"Andolsun ki Musa'yı da: Kavmini karanlıklardan aydınlığa çıkar ve onlara Allah'ın (geçmiş kavimlerin başına getirdiği felâket) günlerini hatırlat, diye mucizelerimizle gönderdik. Şüphesiz ki bunda çok sabırlı, çok şükreden herkes için ibretler vardır."[61]

Mâtürîdî'nin naklettiğine göre, Katade "*eyyamullah*" ifadesini olumlu bir manada "*Allah'ın nimetleri*"[62] yani "Allah'ın bir topluma ihsan ve ikram günleri" olarak tefsir etmiştir. Bazıları da "*eyyamullah*"ı olumsuz bir anlamı içerecek şekilde, helak anlamında, "Allah'ın yarattığı geçmiş olaylar ve hadiseler" şeklinde tefsir etmişlerdir. Mâtürîdî bu anlamdan hareketle yukarıdaki âyetin "geçmiş toplumlar peygamberlerini yalanlayınca, Allah'ın, onları helak edişiyle ilgili olarak meydana getirdiği hadiseleri onlara hatırlat"[63] şeklinde anlaşılabileceğini ifade etmiştir.

Akibet: Kur'an'da "Gelecek Tarih" Fikri

Akibet kelimesi Kur'an'da olumsuz anlamda helakı ve olumlu anlamda iyi sonu; kimi yerde geçmiş tarihi, kimi yerde de gelecek tarihi ifade eder. Bu çerçevede peygamberleri yalanlayanların[64], mücrimlerin[65], müfsitlerin[66], zalimlerin[67], uyarılıp da uyarılara sırt dönenlerin[68], geçmiş ümmetlerden

59 10/Yunus: 102.
60 *Te'vîlât*, 7/118.
61 14/İbrahim: 5.
62 *Te'vîlât*, 7/459.
63 *Te'vîlât*, 7/459.
64 Bkz. 3/Âl-i İmrân: 137; 6/En'am: 11; 16/Nahl: 36; 43/Zuhruf: 25.
65 7/A'raf: 84; 27/Neml: 69.
66 7/A'raf: 86,103; 27/Neml:14.
67 10/Yunus: 39; 28/Kasas: 40.
68 10/Yunus: 73; 37/Saffat: 73.

helak edilen toplumların[69] akibetlerinden bahsedildiği yerde kelime, helak anlamında olumsuz bir kullanıma sahiptir. Bu gibi yerlerde "akibet" kelimesi geçmiş tarihi ifade etmektedir.

"Akibet Allah'a karşı sorumluluk bilincine sahip olanlarındır!"[70] "Akibet sorumluluk bilincine bağlıdır."[71], "İşlerin akibetini belirlemek Allah'a aittir"[72] gibi yerlerde "akibet" kelimesi, "güzel son" anlamında kullanılmıştır. Bu yerlerde kelime, ister dünya isterse ahiret bağlamında kullanılsın, tamamında "gelecek tarih"i ifade etmektedir. Mâtürîdî kelimenin olumlu kullanımlarında iki ayrı anlamdan söz etmektedir. Birinci olarak; akibet kelimesi ahireti ifade etmektedir. Buna göre dünya kâfir ve müminler arasında ortaktır, fakat ahiret sadece inananların olacaktır. İkinci olarak kelime, muttakilerin, işin sonunda, henüz dünyada iken, düşmanlarına karşı zafer ve üstünlüğünü ifade etmektedir.[73]

Kur'an önceki toplumların acı akıbetlerini ve ahirette uğrayacakları azabı, sonraki inkârcıları bekleyen örnek akıbetler olarak takdim etmektedir.

"Yeryüzünde dolaşıp kendilerinden öncekilerin sonlarının nasıl olduğunu görmezler mi? Allah onları yere batırmıştır. Kâfirlere de onların benzeri vardır."[74]

Bu âyetten üç ayrı anlam çıkartılabilir. Birincisi; "şayet yeryüzünde gezselerdi, helak edilen toplumların niçin helak edildiklerini bilirlerdi ki helak sebepleri, peygamberleri yalanlamaları ve inkâr etmeleridir. Aynı zamanda helakten kurtulanların niçin kurtulduklarını da bilirlerdi ki bunun da sebebi, peygamberleri tasdik ve onlara iman etmeleridir. İkincisi, emirle ilgilidir. Yani yeryüzünde gezin de peygamberleri yalanlayanların ve onlarla alay edenlerin başına gelen cezayı görün. ve böylece bu onlar için Hz. Peygambere benzer bir muamele yapmaktan onları engellesin. Üçüncüsü, yeryüzünde gezdiler fakat önceki toplumların başına gelenlerin niçin

69 12/Yusuf: 109; 30/Rum: 9, 10, 42; 35/Fatır: 44; 40/Ğafir: 21, 82; 47/Muhammed: 10.
70 7/A'raf: 128; 11/Hûd: 49; 28/Kasas: 83.
71 20/Tâhâ: 132.
72 22/Hac: 41; 31/Lokman: 22.
73 *Te'vîlât*, 6/30.
74 47/Muhammed: 10.

geldiğini düşünmediler ve ibret almadılar. Şayet bunu düşünecek olsalardı, bu, onları eskilerin yaptıklarını yapmaktan alıkoyardı.[75]

Tarihin Etkin Aktörleri: Toplumsal Değişim Önderleri

Tarihte İyi Güçler

Ulu'l-Azm Şahsiyetler: Tarihin Rotasını Değiştirenler

"O hâlde (Resûlum), peygamberlerden azim sahibi olanların sabrettiği gibi sen de sabret. Onlar hakkında acele etme, onlar vadedildikleri azabı gördükleri gün sanki dünyada sadece gündüzün bir saati kadar kaldıklarını sanırlar. Bu, bir tebliğdir. Yoldan çıkmış topluluklardan başkası helak edilir mi hiç!"[76]

Allah, kötüye giden tarihi iyiye yöneltmek için, peygamberler göndermek suretiyle, tarihsel sürece müda hâlede bulunmuştur. Bu bakımdan peygamberler tarihi, geleceği iyiye kodlamamızı zorunlu kılmaktadır. Kur'an "'*azm* - عزم " sahibi peygamberlerin toplumsal değişim üzerindeki etkisine açık bir şekilde işaret etmektedir. Onlara tabi olanlar kurtuluşa ermekte; karşı gelip yalanlayanlar da işin sonunda helakı yaşamaktadırlar. Yukarıdaki âyette geçen "*ulu'l-azm peygamberler*" ifadesi hakkında Mâtürîdî değişik görüşler nakletmiştir. Kimileri bu ifadeden muradın, Nuh, İbrahim, Yakup, Yusuf ve Musa peygamberler olduğunu, kimileri; tüm peygamberlerin kastedildiğini ifade etmişlerdir. Mâtürîdî, söz konusu terimin, kavimlerinden gördükleri kötü muameleye sabırla karşı koyan tüm peygamberleri ifade etmesinin de mümkün olduğunu belirtir. Bununla beraber, "ilahî emirleri uygulamakta tam bir şuur hâlinde olan ve Allah'ın çizmiş olduğu sınırlara tam riâyet eden herkes" şeklinde bir yorum da yapılmıştır.[77]

Bu âyet, peygamberleri altı hususta sabırla mükellef tutmuştur. Bunlardan üçü sadece peygamberlere has iken, diğer üçünde başka insanlar da sabır göstermekle sorumludur. İlk olarak, peygamberler, kendi dünya görüşlerine aykırı şeyler

75 *Te'vîlât*, 13/391.
76 46/Ahkaf: 35.
77 *Te'vîlât*, 13/380.

söyleyenleri öldürmeyi hayat tarzı hâline getirmiş Firavunlar, liderler ve zorbalara da risaleti tebliğ etmek üzere gönderilmişlerdir. Dolayısıyla ölümden ve onların zulmünden korkarak tebliğden kaçınmaları söz konusu olamaz. Fakat diğer insanlar ölüm söz konusu olduğunda, hak dini gizleyebilirler. İkinci olarak, bu âyet, peygamberleri kendi beldelerinde kalarak, kavimlerinden gelecek muhtemel alaya alma, iftira, yalanlama ve değişik eziyetlere sabırla karşı koymakla, yükümlü tutmakta; tebliğ mahâllini terk etmeye izin vermemektedir: *"Sen Rabbinin hükmünü sabırla bekle. Balık sahibi (Yunus) gibi olma."*[78] uyarısı bunu göstermektedir. Üçüncü olarak peygamberler kavimleri için, onlar her ne kadar inkâr noktasında inatçılık ve dik kafalılık etseler de, beddua etmezler. Bu üç hususta sabır sadece peygamberlere has olmakla beraber, diğer üç konuda sabır göstermede başka insanlarla ortaktırlar. Birincisi; kendilerine isabet eden tüm sıkıntı ve belalara sabır, ikincisi; ibadetleri muhafaza ve uygulama konusunda sabır, üçüncü olarak; nefsin meşru olmayan istek ve arzularını terk etme konusunda sabır göstermekle emredilmişlerdir.[79]

Bu ifadelerden anlaşılıyor ki Mâtürîdî "*ulu'l-azm*" ifadesi içerisine tüm peygamberleri dâhil etmektedir. Buna göre azim sahibi peygamberler, Kur'an tarafından tarihin etkin aktörleri olarak sunulmaktadır.

Müminler: İlahî İradenin Gerçek Temsilcileri

"Yeryüzünde dolaşıp kendilerinden öncekilerin sonlarının nasıl olduğunu görmezler mi? Allah onları yere batırmıştır. Kâfirlere de onların benzeri vardır. Bu, Allah'ın, inananların yardımcısı olmasından dolayıdır. Kâfirlere gelince, onların yardımcıları yoktur."[80]

Allah tarihsel süreç içerisinde, iman edip, emirlerine tabi olanların yardımcısıdır; onların işlerini üstlenir ve onları korur. Kendisini Mevla olarak görmeyi reddeden inkârcıların ise

78 68/Kalem: 48.
79 *Te'vîlât* 13/379-380.
80 47/Muhammed: 10-11.

yardımcısı olmaz; onları kendi seçimleriyle baş başa bırakır ve sonunda helak eder.[81]

Kur'an birçok âyetinde Allah'ın, tarihin bir yasası olarak, müminlerin "veli"si olduğunu beyan eder.[82] Mâtürîdî, "veli" kelimesinin, "koruyucu" ve "yardımcı" anlamıyla Allah'ın "müminlerin koruyucusu ve yardımcısı" olduğunu ve yine Allah'ın "veli" olmasının, O'nun tüm yaratılmışları koruma, onlara yardım etme, rızık verme vb. işlerini üstlenmesi anlamında da olabileceğini ifade etmiştir.[83] Bunun yanında Allah'ın, müminlerin üzerinden düşmanlarının kötülüğünü defetmekle ve hakikati onların sözlerinde ortaya çıkarmakla onların velisi olmasının caiz olduğunu belirtmiştir.[84]

Kur'an Allah'ın hem bu dünyada hem de ahirette müminlerin "veli"si olduğunu ifade etmektedir. "*Biz dünya hayatında da, ahirette de sizin dostlarınızız*."[85] Mâtürîdî bu ifadenin meleklerin veya Allah'ın sözü olmasının muhtemel olduğunu belirtiyor. Sözü söyleyenin Allah olması cihetiyle mana; "dünyada sizi himaye etme konusunda, yardımcılarınız biziz, ahirette de yine size yardım etmeye en layık olan biziz." veya şöyle demektedir: "size dünyada yardım etmeye ve başarı vermeye, ahirette de mükâfat ve nimet vermeye en layık olanı biziz." Meleklerin sözü olması cihetiyle ise anlam; "biz dünyada da ahirette de sizinle beraber olan dostlarınızız" şeklinde olur."[86] Her iki cihet Allah'ın tarihte bir taraf konumunda olduğunu beyan etmektedir. Kur'an'da bu ilahî tarihsel yasa bir başka yerde şöyle ifade edilir.

"Allah, inananların dostudur, onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır. İnkâr edenlere gelince, onların dostları da tâğuttur (şeytani güç odakları), onları aydınlıktan alıp karanlığa götürür. İşte bunlar cehennemliklerdir. Onlar orada devamlı kalırlar"[87]

81 *Te'vîlât*, 13/392.
82 2/Bakara: 257; 3/Âl-i İmrân: 68; 5/Maide: 55; 7/A'raf: 155; 8/Enfal: 40; 12/Yusuf: 101; 22/Hac: 78; 41/Fussilet: 31; 45/Casiye: 19 vb.
83 *Te'vîlât*, 2/161.
84 *Te'vîlât*, 2/328.
85 41/Fussilet: 31.
86 *Te'vîlât*, 13/131.
87 2/Bakara: 257.

Kur'an aynı bağlamda "*Allah'ın taraftarı*" (hizbellah) olan kimselerden söz eder.

"Unutmayın ki sizin yardımcılarınız sadece Allah ve Elçisi ve imana erenler olacaktır; (yani) namazlarında devamlı ve dikkatli olanlar, arındırıcı (malî) yükümlülüklerini yerine getirenler ve (Allahın karşısında) boyun eğenler: Çünkü Allah, Elçisi ve imana erenler ile dost olanlar; işte onlar, Allah'ın taraftarlarıdır, onlardır zafere ulaşanlar!"[88]

Âyet "*hizbellah*" tamlamasıyla Allah'ın tarihte taraf konumunda olduğunu beyan etmektedir. Tarihî bir yasa olarak Allah, peygamberlerin ve kendisiyle elçilerini veli edinen mümin kullarının yanında yer alır. Buna göre Allah tarihin tarafı, müminler de Allah taraftarıdır. Mâtürîdîye göre bu âyetler, aynı surenin 51. ve 57. âyetleriyle ilişki içerisinde ele alınmıştır ve müminleri, Kur'an âyetlerini terk ederek, kendilerine kitap verilenleri ve verilmeyenleri müttefik edinmekten nehyedip, Allah ve Resulünün müminlerin gerçek müttefiki olduğunu haber vermiştir. Aynı zamanda *"inanan erkekler ve inanan kadınlar birbirlerinin dostu: koruyucusudurlar"*[89] âyetinin de ifade ettiği üzere müminler birbirlerinin dostu; müttefikidirler.[90] Mâtürîdî "*hizb*" kelimesinin yardım ve nusret anlamında kullanıldığını ifade eder.[91] Buna göre Allah taraftarı olan müminler, Allah'ın yardımı ve nusreti altındadır. Mâtürîdî başka bir yerde geçen "*hizbullah*" tamlamasını, "Allah'ın emriyle emreden, düşmanlarıyla savaşan ve dostlarını dost edinen Allah'ın ordusu"[92] şeklinde tanımlamıştır. Kur'an "*hizbullah*" tamlamasının karşısına "*hizbü'ş-şeytan*" tamlamasını yerleştirir; birincisinin kazanacağını, ikincisinin ise kaybedeceğini beyan eder.[93]

"İnsanlar, imtihandan geçirilmeden, sadece "İman ettik" demeleriyle bırakılvereceklerini mi sandılar?"[94] *"İnsana bir zarar dokunduğu zaman bize yalvarır. Sonra, kendisine tarafımızdan bir nimet verdiğimiz vakit, "Bu bana ancak bilgimden dolayı verilmiştir" der. Hayır, o, bir imtihan-*

88 5/Maide: 55-56.
89 9/Tevbe: 71.
90 *Te'vîlât*, 4/256.
91 *Te'vîlât*, 4/460.
92 *Te'vîlât*, 15/57.
93 58/Mücadele: 19-22.
94 29/Ankebut: 1-2.

dır, fakat çokları bilmezler."[95] *"Sanıyorlar mı ki onlara verdiğimiz servet ve oğullar ile kendilerine faydalar sağlamak için can atıyoruz? Hayır, onlar işin farkına varamıyorlar."*[96]

Bu âyetler şunu bildirmektedir ki Allah'ın inkârcılara verdiği mallar ve genişlik, onlar için imtihan ve musibet iken, peygamberler ve müminler için yardım ve destektir.

Mâtürîdî şöyle bir varsayımda bulunmaktadır: Şayet "Allah peygamberlere ve müminlere yardım edeceğini söylüyor, fakat biz mümini, delilleri yerle bir olmuş ve onu tekrar ayağa kaldırmaktan aciz ve mağlup olmuş; kafiri de gâlip olarak görüyoruz" denirse bunun iki cevabı vardır. Birincisi, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, en güzel sonucun, üstünlüğün ve yardımın, işin sonunda müminlere verilmesi şeklindedir. İkincisi olarak, Allah'ın müminlere şartlı yardım etmesi mümkündür. Bu şart ise, müminlerin, üzerlerindeki Allah'ın hakkına tam bir vefa göstermeleridir. Şöyle ki münazarada delille üstünlük kurmak, ancak ömrü delilleri ve bürhanları öğrenme yolunda geçirmekle ve tartışma yöntemlerini bilmekle mümkün olur. Bu şart mevcut olduğu zaman, şüphesiz onun için yardım söz konusu olur. Savaşta zafere ulaşmak, muhariplerin dünyalık arzusundan uzakta, sadece Allah'ın dinini yüceltmeyi hedeflemeleri ve aynı kelime etrafında bir araya gelmeleri ile mümkün olur. Bu şartlar ne zaman bir savaşta mevcut ise, zafer de şüphesiz Müslümanların olacaktır. Bu gerçek ilahî kelamda *"Bana verdiğiniz sözü yerine getirin ki ben de size vadettiklerimi vereyim"*[97] şeklinde ifadesini bulmuştur.[98]

Tarihin Şer Güçleri

Yecüc ve Mecüc: Toplum İçindeki Şer Odakları

"Nihayet Yecüc ve Mecüc (sedleri) açıldığı ve onlar her tepeden akın ettiği zaman"[99]

95 39/Zümer: 49.
96 23/Müminun: 56.
97 2/Bakara: 40-41.
98 *Te'vîlât*, 13/68-70.
99 21/Enbiya: 96.

Mâtürîdî, âyette geçen '*futihat* - فتحت' fiilindeki dişilik "*te*"-si, Yecüc ve Mecüc'ün belirli bir şahıs değil de bir topluluk olduğuna delalet etmektedir.[100] Bu, Yecüc ve Mecüc'ün her zaman ve mekânda bulunan yıkıcı ve tahrip edici güç olduğu sonucunu verir. Bunların üzerlerine Zü'l-Karneyn tarafından[101] sed çekilip de kendileriyle geçimlerini temin ettikleri şeylerin arası ayrıldığında, maişet arzusuyla bu mekânlarda ayrılığa düşmediler. Fakat seddin açıldığı haberi onlara ulaştığında, çeşitli guruplar hâlinde her yön ve cihetten koşarak akın akın geldiler. Çünkü onlar, üzerlerine seddin çekilmesinden beri bu seddi aşmaya çalışmaktadırlar.[102]

Zulmedenler: Helakın Gerçek Failleri

"(Ey Muhammed!) İşte bu, (halkı helâk olmuş) memleketlerin haberlerindendir. Biz onu sana anlatıyoruz; onlardan (bugüne kadar izleri) kalan da vardır, biçilmiş ekin (gibi yok olan) da. Onlara biz zulmetmedik; fakat onlar kendilerine zulmettiler. Rabbinin (azap) emri geldiğinde, Allah'ı bırakıp da taptıkları ilahları, onlara hiçbir şey sağlamadı, ziyanlarını artırmaktan başka bir şeye yaramadı."[103]

Mâtürîdî zulmü iki şekilde yorumlamıştır. Birincisi şudur: Her melikin mülkünü yok etme hakkı vardır. Kendi mülkünü yok eden kimse zulümle nitelenmez. Fakat başkasının mülkünü yok eden kimse zalim olarak vasfedilir. Tüm âlem mülkü olduğu için Allah, tasarruflarından dolayı kullarına zulmetmiş olmaz. Fakat kendinin bile sahibi olmayan insan Allah'ın mülkünü yok etmekle zulüm işlemiş olur. Zulmün ikinci yorumu ise şöyledir. Zulüm, bir şeyi ait olduğu yerden başka bir yere koymaktır. Âyette "biz onlara (azapla) zulmetmedik" denilmekte, yani onlar kendileri işlemiş oldukları günahlar sebebiyle kendi yok oluşlarını hazırladılar; yoksa Allah bu helakı ait olduğu yerden başka bir yere koymadı. Bilakis helak edilen toplumlar, gerçek sahipleri olan Allah dışında bir takım varlıklara amade oldukları ve onlara kulluk ettiklerinden, kendi

100 *Te'vîlât*, 9/322.
101 18/Kehf: 94.
102 *Te'vîlât*, 9/323.
103 11/Hûd: 100-101.

nefislerini ait olduğu yerden başka bir yere koymuş oldular ki işte bu, zulmün ta kendisidir.[104]

"Biz ancak halkı zalim olan memleketleri helâk etmişizdir."[105] *"Halkı iyi olduğu hâlde Rabbin, haksızlıkla memleketleri helâk etmez."*[106]

Bu âyetler Mekke toplumuna şunu hatırlatmaktadır: Eğer onların yüksek sarayları, muhkem kaleleri varsa, kendilerinden öncekilerin çok daha sağlam ve güçlü sarayları ve kaleleri vardı. Peygamberlerini yalanladıklarında, tüm bunlar onlara fayda sağlamadı; azap onlara indi. Ey Mekke halkı! Eğer siz de peygamberi yalanlarsanız, onlara inen azap size de iner veya Mekke halkı tüm olumsuzluklardan emin midirler? Helak edilen toplumlar da memleketlerinde güven içinde yaşıyorlardı. Fakat helakten kurtulamadılar. Siz de güven içindesiniz fakat onların başına gelen helak sizin de başınıza gelir.[107] Mâtürîdî bu açıklamalarına delil olarak şu âyeti getirir:

"Allah, (ibret için) bir ülkeyi örnek verdi: Bu ülke güvenli, huzurlu idi; ona rızkı her yerden bol bol gelirdi. Sonra onlar Allah'ın nimetlerine karşı nankörlük ettiler. Allah da onlara, yaptıklarından ötürü açlık ve korku sıkıntısını tattırdı."[108]

Mâtürîdî tarihin son noktada varacağı yeri şöyle ifade ediyor. Allah, hakikate karşı inat ve kibir fiili içine giren toplumlardan, üzerinde yaşadıkları toprakları ve hâkimiyetlerini çeker alır, bütün yeryüzünü Müslümanlara miras bırakmayı irade ettiğinden bu yerleri ve hâkimiyeti müminlere verir. O'na göre bu Allah'ın gerçekleştirmeyi taahhüt ettiği bir vaadidir.

"Allah'ın vaadi gelinceye kadar inkâr edenlere, yaptıklarından dolayı ya ansızın büyük bir bela gelmeye devam edecek veya o bela evlerinin yakınına inecek. Allah, vaadinden asla dönmez."[109]

Mütref Grup: Değişime Direnenler

"Bir ülkeyi helak etmek istediğimizde, o ülkenin zenginlik sebebiyle şımarmış elebaşılarına (iyilikleri) emrederiz; buna rağmen onlar orada

104 *Te'vîlât*, 7/234.
105 28/Kasas: 59.
106 11/Hûd: 117.
107 *Te'vîlât*, 9/390.
108 16/Nahl: 112.
109 13/Ra'd: 31.

kötülük işlerler. Böylece o ülke, helaka müstahak olur; biz de orayı darmadağın ederiz."[110]

Mâtürîdî "mütref" kelimesinin kapsamı hakkında farklı görüşler zikretmiştir. Bu çerçevede kelime "böbürlenenler, her çeşit mal sahibi olmakla birlikte inatçı ve kibirli olanlar, liderler, zenginler, zorbalar" şeklinde tefsir edilmiştir. Mâtürîdî, tüm bu anlamların "toplumun önde gelenleri, liderler" anlamında birleştiğini ifade etmektedir.[111]

"*Emerna* - أمرنا" fiili, emir ve yönetici kılmak anlamında olmak üzere "emmerna - أمّرنا" şeklinde de okunmuştur. Yani bir toplumda mütref, fasık ve müstekbirlerin sayıları artarsa, buna bağlı olarak yöneticiler de bu kimselerden oluşur. Artık bu kimseler her yenilik çağrısına karşı atalarının dinini ön plana çıkarırlar[112] ve bu dünyada mal ve evlat bakımından büyük bir refah içinde olduklarından dolayı[113] helakı yaşamayacaklarını iddia ederler."[114]

"*Emmernâ*" okunuşuyla âyetin mesajını Mâtürîdî şöyle ifade eder. "Allah burada geçmiş ümmetlerin ancak mal ve evlat bakımından çoğalıp, dünya refahına eriştikten sonra helak edildiklerini, sıkıntı ve darlık zamanlarında helak edilmediklerini haber verir." Mâtürîdî söz konusu ilahî yasaya bir başka âyeti örnek verir:

"(Peygamberlerimiz vasıtasıyla) yapılan ihtarları unutunca, her şeyin kapılarını onlara açwermiş, kendilerine verilenlerle sevince gark oldukları bir sırada da ansızın onları yakalaywermiştik; onlar ise, bütün ümitlerini yitirmişlerdi."[115]

Bu âyetin dile getirdiği yasaya göre, "geçmiş ümmetler bolluk, yanlış bir kendine güven ve gurur hâllerinde helak edilmişlerdir. Bu bakımdan Allah âyetin ilk muhatabı olanları, mal, evlat ve sayı çokluğu ile gurura kapılmama konusunda uyarmaktadır."[116]

---

110 17/İsra: 16.
111 *Te'vîlât*, 11/433-434.
112 43/Zuhruf: 23.
113 34/Sebe: 34-35.
114 *Te'vîlât*, 8/244.
115 6/En'am: 44.
116 *Te'vîlât*, 8/245.

Peygamberler tarihi göstermektedir ki peygamberlere karşı çıkıp onları yalanlayanlar, daima toplumun "*mütref*" diye ifade edilen liderler ve önde gelenleridir. Mâtürîdî'ye göre Allah "*sünnetulllah*"ı gereği, tarih boyunca toplumun önde gelenlerini, büyüklerini, liderlerini, kötülük üretme merkezi kılmıştır. Bu âyette de, bu değişmez yasayı ifade ederek ve Mekke'deki durumun sadece Peygambere has bir durum olmadığına işaret ederek, onu teselli etmekte ve ona sabır telkin etmektedir.[117] Bu ilahî yasa Kur'an'da ifadesini şöyle bulmuştur:

"Biz hangi ülkeye bir uyarıcı göndermişsek mutlaka oranın varlıklı ve şımarık kişileri: Biz, size gönderilmiş olan şeyi inkâr ediyoruz, demişlerdir."[118]

Mele': İktidar Erkini Tekellerine Alanlar

"Andolsun ki Musa'yı da mucizelerimizle ve apaçık bir delille Firavun'a ve onun ileri gelenlerine gönderdik. Fakat onlar Firavun'un emrine uydular. Oysa Firavun'un emri doğru değildi."[119]

Mâtürîdî, *mele*' kelimesinin hem toplum hem de toplumun önde gelen eşrafı anlamında kullanıldığını söyler. Bu bakımdan Musa hem tüm kavmine hem de kavminin eşrafına peygamber olarak gönderildi.[120] Âyette sadece Firavun ve yönetici elit sınıf zikredilmiştir. Mâtürîdî bunun sebebini, monarşilerde kralın, örfen, tüm halkı temsil ettiği şeklinde izah etmiştir.[121] Musa'nın tüm uyarılarına rağmen, kavminin yönetici seçkinleri, Firavun'un putlara tapma ve bunun dışındaki tüm sapkın ve saptırıcı emir ve yasaklarına tâbi oldular.[122] Sonunda Firavun ve tüm kadrosu helak oldu. Bu kıssa bize, tarihsel değişim ve dönüşümde, kişilerin ve özellikle yönetici konumunda olan kimselerin rolünün büyüklüğünü göstermektedir.

117 *Te'vîlât*, 5/205.
118 34/Sebe': 34.
119 11/Hud: 96-97.
120 *Te'vîlât*, 7/230.
121 *Te'vîlât*, 7/230.
122 *Te'vîlât*, 7/231.

Tarihin Akışını Değiştiren Olay: Hicret/Göç

"Kim Allah yolunda hicret ederse dünyada gidecek çok yer, genişlik ve bolluk bulur."[123]

Hicret imkânların tükendiği yerden imkânların üretileceği bir yere göç etmektir. Âyetin ifade ettiği üzere Allah, koymuş olduğu toplumsal yasalar gereği, yüce idealler için hicret eden kimselere emniyet, refah ve hâkimiyet vermektedir. Mâtürîdî, âyette geçen "*murâğam* - مراغماً " kelimesinin farklı anlamlarından söz etmiştir. Buna göre kelime; "alternatif yollar ve imkânlar"; "sevmediği şeylerden uzaklık ve hoşnutluk"; İbn Abbas'a göre, "mekân değişimi ve rızık genişliği"; "sapıklıktan hidayete, fakirlikten zenginliğe doğru bir değişim"; "sığınılacak yer" şeklinde tefsir edilmiştir.[124]

"Ey imana ermiş olan kullarım! Benim arzım alabildiğine geniştir: o hâlde Bana, yalnız Bana kulluk edin!"[125]

Bu âyet ilk müminleri hicrete teşvik etmektedir. Mâtürîdî bu âyette hem müjde, hem de uyarı olduğunu ifade ediyor. Şöyle ki "benim arzım geniştir" ilahî kelamı, hicret edilecek yerde de bolluk ve refah olacağına dair bir müjdedir; diğer taraftan, tüm olumsuzluklara rağmen, "kendi topraklarınızda kalmaya devam etmeyin" şeklinde uyarmaktadır.[126]

Hicret iki durumda emredilir: İlk olarak, müminler inkârcılardan duydukları korku sebebiyle Allah'ın dinini hayat tarzı hâline getiremiyorlarsa, bu durumda onlar, hak dini yaşayacakları ve uygulayacakları bir yere hicret etme emriyle mükelleftirler. İkinci olarak, müminler, dinlerini yaşama konusunda hiçbir baskıya maruz kalmamalarına rağmen, *emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker* görevlerini yapmalarına müsaade edilmiyorsa, bu durumda da o yerden kötülüklerin olmadığı veya kötülüklerle mücadele edebilecekleri bir yere hicret etmekle mükelleftirler.[127]

123 4/Nisa: 100.
124 *Te'vîlât* 3/431.
125 29/Ankebut: 56.
126 *Te'vîlât*, 11/137.
127 *Te'vîlât* 11/137.

Mâtürîdî, âyetin, müminlere, şayet dinlerini yaşayamamaktan endişeye kapılarak başka bir yere hicret ederlerse, yeni yurtlarında geçim sıkıntısı çekmeyeceklerine, dünyada iyi bir hayata, ahirette ise bundan daha iyisine sahip olacaklarına dair ilahî bir vaad mahiyetinde olduğunu ifade ederek[128] şu âyeti delil getiriyor:

"İmdi, (benimsediği dinden ötürü) zulme uğradıktan sonra Allah yolunda zulüm diyarını terk edenlere gelince; Biz onları, şüphesiz, bu dünyada güzel bir yere yerleştireceğiz; ama onların ahirette hak ettikleri ödül daha da büyük olacaktır. (Hakkı inkâr edenler böylece) bir anlayabilselerdi."[129]

Kur'an'da Tarih Algısının Temel Nitelikleri

İnsanlık Tarihinin Başlangıcı: Tevhit

Kur'an'ın tarih algısının en temel vasıflarından birisi; tarihi "*tevhit*" ile başlatması, şirki ise insan toplumlarında sonradan ortaya çıkan bir sapma olarak kabul etmesidir. Kur'an insanlığın başlangıçta tek bir ümmet olduğunu, ayrılığın ve ihtilafın sonradan olduğunu ve ancak bundan sonra peygamberler gönderildiğini açıkça ifade eder.[130] Buna göre beşeriyet, ilk fıtrat gereğince, hakkın tevhidine iman ile bir din üzere birleşmiş bir cemaat ve millet olarak varoldular. Diğer bir ifadeyle insanlık, başlangıçta hem toplumsal ve kültürel hem de inanç bakımından tevhit üzereydi.

"Ve (bil ki) bütün insanlık sadece bir tek topluluk hâlindeydi, ama sonradan ayrı görüşleri benimsemeye başladılar. Şayet (bu konuda) Rabbinin katında önceden belirlenmiş bir karar olmasaydı düştükleri bütün bu ayrılıklar (daha başlangıçta) çözümlenmiş olurdu."[131]

Mâtürîdî'nin naklettiği görüşler içinde bazı âlimler bu âyette ifade edilen birliği, Hz. Peygamber'in peygamberliğinden önce, Mekkeli müşriklerin şirk üzerindeki birliği; ihtilafın ise, kimi Mekkelilerin peygambere iman etmesi ve bu sebeple bir-

128 *Te'vîlât*, 11/138.
129 16/Nahl: 41.
130 2/Bakara: 213.
131 10/Yunus: 19.

liğin parçalanması olarak tefsir etmişlerdir. Kimilerine göre de başlangıçtaki bu birlik, tüm insanlığın fıtrat üzere birliğidir. Zira tüm insanların fıtratına Allah'ın birliğine ve uluhiyetine tanıklık etme inancı yerleştirilmiştir.

Her bir insan yaratılıştan Allah'ın vahdaniyet ve uluhiyetine tanıklık eder. İnsanların kimileri bu fıtrat üzere kaldı, kimileri de yalanladı ve inkârı seçti. Peygamberden rivayet edilen "her doğan, belli bir dilin konuşulduğu ortama girene kadar fıtrat üzere bulunur. Sonra ana-babası onu Yahudi ve Hristiyan yapar"[132] hadisi, çocuğun hâli üzere bırakılırsa, fıtrat üzere kalacağını, ancak yetiştiği ortamın ve anne babasının buna imkân bırakmadığını bildirmektedir. Kimileri âyetteki "*ümmet*" kelimesinin, "*yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve (gökyüzünde) iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi ancak sizin gibi topluluklardır*"[133] âyetinde olduğu gibi bir sınıf ve cinsi, yani insan cinsini de ifade etmesinin muhtemel olduğunu ifade etmişlerdir.[134] Mâtürîdî ayrıca, kimi sahabenin tüm insanlığın Âdem (a.s.) zamanında veya Nuh (a.s.) veya Hz. İbrahim zamanına kadar tek bir din üzere mümin olduklarını, sonradan ayrılığa düşmeleri sebebiyle peygamberler ve kitaplar gönderildiğini, kimi sahabenin de insanlığın, Allah onlara peygamber gönderinceye kadar, başlangıçta kâfir olduğunu söylediklerini ifade etmektedir.[135]

Diyalektiklik

Kur'an birçok değişik ifade ve bağlam içerisinde tarihin diyalektik bir tarzda ilerlediğini ifade eder. İnsanın "ruh-balçık" yapısı, Âdem-İblis çatışması, Hâbil-Kâbil mücadelesi, özellikle kıssalar bağlamında çok sık şahit olduğumuz hak-batıl, tevhit-şirk diyalektiği, tarihsel sürecin bu İlahi karakterini ortaya koymaktadır. Bunun yanında yeryüzünün halifesi olarak yaratılan insanın bir taraftan aklın, bilginin, ümidin, mücadelenin, aşkın, özlemin, fedakârlığın vb. en yüksek seviyesine (takva), diğer taraftan da hırsın, intikamın, kin ve düşmanlığın akıl al-

132 Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. IV/435.
133 6/En'am: 38.
134 *Te'vîlât*, 2/10.
135 *Te'vîlât*, 7/33-34. Ayrıca bkz. 2/10.

maz boyutlarına sahip olan değişmez bir fıtratla yaratılması (fücur), tarihte gördüğümüz diyalektiğin temelidir. Allah tarihte diyalektiği, belli bir amaca matuf olarak, beşer hayatının üzerinde seyrettiği İlahi yasalardan birisi kılmıştır. Zira Allah yeryüzündeki kötülüğü, diyalektik tarihsel süreç içerisinde, insanlar eliyle ortadan kaldırmak istemekte ve bundan sonra yine iyi kulları eliyle iyiliği ikame etmeyi irade etmektedir.

Tedâfu' - تدافع: Tarihin Çatışmacı Karakteri

"Eğer Allah'ın insanlardan bir kısmının kötülüğünü diğerleriyle savması olmasaydı elbette yeryüzü altüst olurdu. Lâkin Allah bütün insanlığa karşı lütuf ve kerem sahibidir."[136]

Mâtürîdî âyetin *"eğer Allah insanlardan bir kısmının kötülüğünü diğerleriyle savmasaydı, yeryüzü altüst olurdu"* kısmı hakkında birkaç farklı görüş bildirmektedir. Bazı yorumculara göre, Allah inkârcıları birbirine düşürmek, birbirleriyle meşgul etmek ve birbirlerine düşman kılmak suretiyle müminleri onların kötülüklerinden korumuştur. Aksi takdirde yeryüzü fesada uğrardı. Kimileri de demiştir ki Allah müminleri, inkârcıların şerrinden peygamber ve nebilerle korumuştur. Peygamberler onların kötülüğünü ortadan kaldırmıştır da yeryüzü kötülüğü bulanmamıştır. Bazıları da demiştir ki Allah müminlerden bir kısmının kötülüğünü diğer bir kısmıyla, cihat edenlerle cihattan geri kalanların şerrini savmıştır. Böyle olmasaydı müşrikler yeryüzüne hâkim olurdu. Yine denilmiştir ki Allah namaz kılmayan, zekât vermeyen, hacca gitmeyen ve oruç tutmayan kimselerin kötülüğünü, bunları yapanlarla savmıştır. Mâtürîdî bu ilahî yasa olmasaydı müşriklerin İslam topraklarına ve Müslüman halka hâkim olacağını, bundan sonra yeryüzünde fesat çıkıp, mescit ve manastırların harap edileceğini ifade etmektedir.[137] Bu bakımdan "*tedafu'*" Allah'ın iyiliğin yeryüzüne hâkim olması için tarihe koymuş olduğu bir yasadır. Diğer bir ifadeyle bu ilahî yasayla Allah, toplumları birbirleriyle mücadele hâline sokarak, yeryüzünden fesadı kaldırmak istemektedir. Bu yasa aynı zamanda iyimser bir tarih algısının da gerekçesidir.

136 2/Bakara: 251.
137 *Te'vîlât*, 2/147-148.

Müdâvele - مداولة: Dönüşümlülük

"Eğer siz (Uhud'da maddi ve manevi] bir yara almışsanız, (karşınızdaki) kavim de o yaranın aynını almıştı. Allah'ın iman edenleri ortaya çıkarması, içinizden şehitler edinmesi ve iman edenleri temizleyip kâfirleri de yok etmesi için bugünleri insanlar arasında nöbetleşe döndürür duruz. Allah, zalimleri sevmez."[138]

"*Müdavele*"nin, yani iyi ve kötü günlerin insanlar arasında döndürülmesinin, üç ayrı anlamı vardır: Birincisi, imtihan bağlamıdır. Allah müminleri bir zaferle birde mağlubiyetle; bir hayırla bir şerle imtihan etmektedir. Şu âyetler bu bağlamda okunmalıdır:

"Bir deneme olarak sizi hayırla da, şerle de imtihan ederiz."[139]

"Belki dönerler diye onları iyilik ve kötülüklerle imtihan ettik."[140]

İkincisi şudur: "Şayet zafer ve galibiyet devamlı olarak müminlerin olsaydı, inkârcılar, devletin ve zaferin devamlı olarak müminlerin olduğunu gördüklerinde, helak olmaktan korktuklarından dolayı, İslama girip iman etmeleri bir tercih değil, aksine bir cebir ve zorlama olacaktır. Zafer ve galibiyet devamlı olarak kâfirlerin olsa, bu durumda da inkârcılar, kendilerinin doğru yolda olduklarını zannedecekler ve bu zan onları İslama girmekten engelleyecektir." Üçüncüsü şudur: Müminlerin başına gelen kötü durumu, kendi kötü amellerine bağlamakta; müminler önceden bir günah işledikleri, bir emri terk ettikleri veya bir nehyi işledikleri için bu musibet onların başına gelmiştir, denilmektedir.[141]

Mâtürîdî "*müdavele*" yasasının, galibiyetin Allah'ın elinde olduğuna ve dolayısıyla kulların her işinde Allah'ın bir rolünün olduğuna delalet ettiğini, bu bakımdan insanların tüm işlerinin Allah'a izafe edildiğini ifade etmektedir.[142] Müdavele yasasının bir sonucu olarak, toplumlara hâkim olan bir diğer sosyal yasa da, günahkâr toplumların helak edilip, yer-

138 3/Âl-i İmrân: 140-141.
139 21/Enbiya: 35.
140 7/A'raf: 168.
141 *Te'vîlât*, 2/432.
142 *Te'vîlât*, 2/433-434.

lerine başka bir toplumun getirilmesini ifade eden *istihlâf* - إستخلاف yasasıdır.

Hilâfet ve İstihlaf: Tarih En İyiye Doğru İlerleyen Sürekli Bir Oluş ve Bozuluş Sahasıdır

Allah sünnetullah'ı gereği hiçbir toplumun kıyamete kadar baki kalmasını irade etmemiştir. İnkârcı toplumları helak etmiş; onların yerine başka toplumları getirmiştir. Sonra bu ikinciler de inkâra sapınca onları da helak etmiş, yerlerine başka bir toplumu halife tayin etmiştir. Bu tarihsel gerçek, iyi bir toplumun kıyamete kadar varlığını devam ettirmesi düşüncesini, ilke olarak yadsımaz. Fakat tarihi tecrübemiz ortaya koymuştur ki hiçbir toplum iyiliğini kıyamete kadar devam ettirememiştir.

"Sizi yeryüzünde halifeler yapan O'dur. Onun için kim inkâr ederse, inkârı kendi zararınadır. Kâfirlerin küfrü, Rableri katında kendileri için ancak gazabı arttırır. Kâfirlerin küfrü, kendilerine ziyandan başka bir şey getirmez."[143]

Mâtürîdî, muhatabın Allah Resulü'nün sahabesi ve ümmeti olması durumunda âyetin, kendilerinden önce geçmiş zaman ve toplumların hükmünün sona ermesinden sonra Muhammed ümmetinin, onların yerine halifeler yapılacağını, yani onların yerini alacağını; muhatabın Âdemoğlu olması durumunda ise, tüm insanlığın, cinler ve meleklerden sonra yeryüzünde halifeler kılınacağını haber verdiğini düşünmektedir.[144]

Mâtürîdî, çağların ve toplumların birbirlerinin ardınca halifeler kılınmasının hikmetlerini birkaç maddede izah etmektedir.

Birinci hikmet, toplumların, Allah'ın kendilerini, hedeflenen ve düşünülen bir sonuç için var ettiğini bilmelerini sağlamaktır. Eğer böyle bir ilahî gaye olmasaydı, Allah'ın her bir toplumu tarih alanına çıkarması, sadece onu sonradan yok etmek için olacaktı ki hiçbir gayesi olmaksızın, tamamen yıkmak için bir bina yapan kimse, boş iş yapmakla ve sefih olmakla nitelenir. Buna göre, toplumların varlık gayesi, Belli bir akıbet için değil de, sadece yok etmek için olsaydı, bu hikmetsiz, anlamsız

143 35/Fâtır: 39.
144 *Te'vîlât*, 12/50.

bir iş olurdu. Mâtürîdî'nin bu izahına dayanarak iyimser bir tarih algısı ortaya konabilir. Şöyle ki; bir bina yapan kimsenin amacı, nasıl ki içinde oturmak ve barınmak ise, tüm hayırları elinde bulunduran Allah da, hikmeti gereği, bir toplumun yerine başka bir toplumu halife yaparken, gayesi, en iyiyi meydana getirmektir. İsteseydi bunu doğrudan yapabilirdi fakat bunu istemedi; "sünnetullah"ı gereği insanlar eliyle iyinin ortaya konmasını irade etti.

İkinci hikmet, toplumların dünyayı ebedî ikametgâh yurdu değil de, ahirete azık hazırlama yeri, oraya ulaştıran bir yol, yollardaki konaklama yerleri gibi konaklanacak sonra yola çıkılacak bir menzil, kalmak için değil de erzak tedarik edildikten sonra yola devam edilecek bir yer olduğunu bilmelerini sağlamaktır. Dünya tüm bunlar için yaratılmıştır ki insanlar dünyayla tatmin olmasınlar, ona dayanmasınlar, güvenmesinler, orada ebedî kalacak kimsenin amelini değil de oradan göç edecek kimsenin amelini yapsınlar.

Üçüncü hikmet, insanların dünyadaki acıların ve lezzetlerin sürekli değil de geçici olduklarını bilmelerini temin etmektir. Zira hayatta lezzet, ölümde elem vardır. Ne lezzet, ne de elem daimdir. Allah bir toplumu var edip, diğerini yok etmekte; sonra bir başka toplumu var edip, diğerini yok etmektedir. Bu şekilde lezzet ve elemler süreklilik taşımamakta, bir noktada sona ermektedir. Dolayısıyla toplumlar da ebedî değil, geçici olduklarını bilsinler diye Allah tarihe böyle bir yasa koymuştur.

Dördüncü hikmet, insanların, kendilerinden önce geçen nesiller içinde kimlerin güzel bir övgüye sahip olduklarını, iyi bir eser ve hatıra bıraktıklarını; hangi işin sonuçsuz kalıp yok olduğunu bilip ibret almalarını sağlamaktır. Yine peygamberlere ve hayır, tevhit ve itaat davetçilerine tabi olup da güzel bir eser, övgü ve hatıra bırakanların; küfür ve şer ehline tabi olup da geride hiçbir hayırlı şey bırakamayanların kimler olduğunu bilip ibret almaları, söz konusu ilahî yasanın bir hikmetidir.[145]

145 *Te'vîlât*, 12/50-51.

Yasalılık: Sünnetullah - سنة الله: Tarihin Objektif Yasaları

Kur'an, tarihi, sosyal ve psikolojik bütün hareketlere hükmeden yasalar olarak, toplumların gelişme ve çöküş yasalarından söz eder. Söz konusu yasaların keşfi toplumların önüne her türlü gelişmenin yollarını açarken, bunlardan gaflet hâli de her türlü çöküşün ve geri kalmanın sebebi olarak ortaya konur. Bu yasalar, mümin veya inkârcı tüm insanlar, bütün zaman ve mekânlarda hükmünü icra eden nesnel yasalardır. Kur'an tarihin yasalı yapısını değişik terimlerle ifade etmektedir. Bunların en başında sünnetullah gelmektedir.

"Çünkü onlar yeryüzünde büyüklük taslıyor ve kötü tuzaklar kuruyorlardı. Hâlbuki kişi kazdığı kuyuya kendi düşer. Onlar öncekilerin kanunundan (onlara uygulanandan) başkasını mı bekliyorlar? Allah'ın kanununda asla bir değişme bulamazsın, Allah'ın kanununda kesinlikle bir sapma da bulamazsın."[146]

Mâtürîdî Allah'ın sünnetinin, hakka karşı inat ve kibir gösterenlerin helak edilmeleri şeklinde olduğunu ifade ederek, Kur'an'da toplumsal değişim bağlamında kullanılan *sünnet*, "sünen", "Sünnetullah" ve "sünnetü'l-evvelin" ifadelerinin helak, azap, yok oluş vb. olumsuz kullanımlarına dikkat çekmiştir.[147] Helak, hakka sırt dönen kişi ve toplumların toptan yok edilmeleri şeklinde olabileceği gibi, onlardan ilahî rahmetin çekilmesi, rahmet edilmemesi şeklinde de olabilmektedir.[148] Buna göre "sünnetullah", çoğunlukla, sebebi değişse de, hak eden kişi ve toplumların işin sonunda helakı yaşamaları olarak anlaşılmıştır. Bu ilahî yasa ve hüküm tüm zamanlar ve toplumlar için geçerlidir; Allah kendi koymuş olduğu yasasına aykırı davranmadığı gibi, hiçbir güç de bu ilahî kanunları değiştiremez.[149] Bu açıdan ilahî yasalar nesneldir; muhatabının kim olduğuna bakmadan, gerekli şartlar oluştuğunda hükmünü icra eder.

146 35/Fatır: 43.
147 *Te'vîlât*, 8/15, 336; 9/75; 12/55;13/102.
148 *Te'vîlât*, 8/336.
149 *Te'vîlât*, 12/55-56.

"Sizden önce nice (milletler hakkında) ilahî kanunlar gelip geçmiştir. Onun için, yeryüzünde gezin dolaşın da (Allah'ın âyetlerini) yalan sayanların akıbeti ne olmuş, görün! Bu, bütün insanlığa bir açıklamadır; takva sahipleri için de bir hidayet ve bir öğüttür." [150]

Mâtürîdî "İlahî uygulamalar"ın (sünen), hem peygamberleri yalanlayanlara ve hem de tasdik edenlere yönelik ibret vesikaları olmasının muhtemel olduğunu ifade etmektedir. Âyetin sonundaki "bu" ismi işaretinden muradın Kur'an olabileceği gibi, geçmiş ümmetler için uygulamaya konmuş ilahî yasalar olabileceğini de belirtmektedir.[151]

Allah Toplumları Haksız Yere Helak Etmez; Toplumun Kaderini Toplumun Kendisi Belirler

"Onlar, hiç yeryüzünü dolaşıp kendilerinden önce yaşamış olanların (hakikat inkârcılarının) sonlarını görmediler mi? Onlar ki daha kudretliydiler, yeryüzünde daha derin izler bırakmışlardı ve dünyayı daha iyi imar etmişlerdi; onlara (da) peygamberleri hakikatin bütün kanıtlarıyla gelmişti; ama (hakikati reddettikleri ve sonuçta yok olup gittiklerinde) Allah onlara haksızlık yapmış değildi, ama onlar kendi kendilerine haksızlık yapmışlardı. Allah'ın mesajlarını yalanlayarak ve onları alaya alıp eğlenerek kötülük işleyenlerin sonu hüsran olacaktır."[152]

Mâtürîdî'ye göre âyet Mekkelilere Allah'ın toplumlara yönelik değişmez yasasını hatırlatmaktadır. Geçmiş toplumlar içerisinde güç, kuvvet, mal ve evlat bakımından, aynı zamanda yeryüzünü imar etme açısından Mekkelilerden çok daha güçlü ve ileri toplumlar vardı. Peygamberleri yalanlamaları sebebiyle helak edildiler de sahip oldukları tüm bu imkânlar başlarına gelen felaketi onlardan uzaklaştıramadı. Onlardan çok daha zayıf olan Mekkelilere bir hatırlatma yapılarak, şayet Hz. Peygamberi yalanlarlarsa, aynı felaketin onların da başına gelmesinin muhakkak olduğu bildirilmektedir. Zira Allah toplumları, onlar suçsuzken, helak etmemektedir; aksine zulmetmeleri ve peygamberleri yalanlamaları sebebiyle helakı

150 3/Âl-i İmrân: 137-138.
151 *Te'vîlât* 2/431.
152 30/Rum: 9-10.

bizzat kendileri çağırmaktadırlar.[153] Bu hatırlatmadan sonra âyet değişmez ilahî yasayı beyan etmektedir:

"Allah'ın mesajlarını yalanlayarak ve onları alaya alıp eğlenerek kötülük işleyenlerin sonu hüsran olacaktır."

Mâtürîdî'ye göre kötülerin kötülüğü, eziyet ve yalanlamak suretiyle peygamberlere yönelik olabileceği gibi, helaka götürmek ve ateşe düşürmek suretiyle bizzat kendi nefsine yönelik de olabilir. Kötülerin dünyadaki cezası hüsran ve helak, ahiretteki cezası ise, cehennemdir.[154]

"Halkı iyi olan ülkeleri, Allah haksız bir şekilde yok etmez."[155]

Mâtürîdî bu âyetin yorumunda toplumsal boyut kazanan günahın helak sebebi olduğunu ifade etmektedir. Şöyle ki; toplumun tamamı veya çoğunluğu ıslah edici işler yaparsa Allah o toplumu helak etmez. Ancak toplumun tamamı veya geneli günahı tabiat hâline getirirse helak edilirler. Dolayısıyla helakın sebebi yine toplumun kendisi olduğundan, Allah günahkâr toplumları helak etmekle onlara haksızlık etmiş olmaz.[156] Mâtürîdî Allah'ın kullarına zulmetmemesini iki şekilde yorumlamıştır. Birincisi, bütün varlık Allah'ındır. Bu bakımdan kendi mülkünü helak ettiğinden dolayı zulümle nitelendirilemez. İkinci olarak, Allah toplumları onlardan gelen bir zulüm sebebiyle yok etmektedir. Zira insanlar kendi kazandıkları şeylerle kendilerine zulmetmiş olurlar. Bu zulmün arkasından da helak edilirler.[157]

"Allah onlara zulmetmedi, fakat onlar kendilerine zulmediyorlardı."[158]

Aynı Sebepler Aynı Sonuçları Doğurur

"Gerçek şu ki zulüm işleyenler, (geçmişteki) arkadaşları gibi (kötülükten) paylarını alacaklardır: öyleyse (akibetlerini) çabuklaştırmayı benden istemesinler!"[159]

Mâtürîdî tüm zalimlerin aynı kötü sonu paylaşacaklarını ifade ederek âyette kullanılan *zenub* - **ذنوب** kelimesinin azap

153 *Te'vîlât*, 11/161.
154 *Te'vîlât* 11/161-162.
155 11/Hûd: 117.
156 *Te'vîlât*, 7/254.
157 *Te'vîlât*, 7/254.
158 16/Nahl: 33; 43/Zuhruf: 76.
159 51/Zariyât: 59.

ve helakte tıpa tıp aynılığı ifade eden bir temsil olduğunu belirtir.[160] Ebu Bekir el Esam *zenub*u "Arapların su paylaştığı büyük kova" olarak tarif etmiştir. Araplar âdetleri olduğu üzere toplanırlar kovalarını kuyuya salarlar ve her biri sırayla sudan kendi payını alırdı. Dolayısıyla âyet Mekkelilere: "Ey Mekkeliler! Kuyuya kovanın salınıp da herkesin sırasıyla kendi payını aldığı gibi, sizden önceki inkârcıların azaptan aldıkları payın aynısını alma konusunda acele etmeyin" demektedir. İbn Abbas zalimlerin azap ve helake uğrama konusunda birbirlerini takip etmeleri gerçeğinden dolayı azabın *zenub* olarak isimlendirildiği görüşündedir.[161] Buna göre inkâr ve zulüm günahında ortak olan tüm toplumlar, sünnetullah gereği, aynı acı sonu yaşama konusunda da ortaktırlar.

Mâtürîdî âyette değişmez bir ilahî yasaya işaret edildiğini ifade ediyor. Buna göre geçmiş ümmetler inkârları ve peygamberleri yalanlamaları sebebiyle helak edildiler. Tüm inanç ve tutumlarında onlar gibi olanlar, Allah'ın azabından nasıl emin olabilirler? İnkârda ve yalanlamada ortak olanların, helakte de ortak olmaları Sünnetullah gereğidir. Tarihin bu yasalı yapısında Allah'ın yasaklarından sakınan akıl sahipleri için apaçık deliller vardır.

Bir başka âyette, benzer bir üslupla, "*sünnetullah*"ın "*kapsayıcılık*", "*süreklilik*" ve "*değişmezlik*" özellikleri şöyle ifade ediliyor:

"Halen yurtlarında gezip dolaştıkları kendilerinden önceki nice nesilleri helâk edişimiz onları doğru yola sevketmedi mi? Bunlarda elbette ibretler vardır. Hâlâ kulak vermezler mi?"[162]

Mâtürîdî geçmiş kavimlerin Mekkeliler için iki açıdan ibret konusu olması gerektiğini ifade ederek meseleyi şöyle izah ediyor: "Mekkeliler ataları gibi inanıp yaşadıklarını, bu konuda onların yolundan gittiklerini ve böyle olmakla emredildiklerini iddia ediyorlardı. Allah onlara, kendilerinin öncekilerden helak edilenlerin değil de helakten kurtulanların evlatları olduğunu haber vermektedir. İnkârcılar helak edilmişti ve bunların, onların evlatları olması mümkün değildi. Bu bakımdan

160 *Te'vîlât*, 14/161.
161 *Te'vîlât*, agy.
162 32/Secde: 26.Benzer âyetler için bkz. 7/A'raf: 92; 19/Meryem: 98; 22/Hac: 45-46; 27/Neml: 52.

âyet Mekkelilerin, kurtulanların torunları olduğuna, kurtulanların ise peygamberleri yalanlayanlar değil de tasdik edip iman edenler olduğuna işaret etmektedir. Allah burada, Mekkelilerin, yalanlama ve inatları sebebiyle helak edilenlerin değil de peygamberleri tasdik edip iman etmeleri sebebiyle kurtulan atalarının yoluna nasıl da tabi olmadıklarını haber vermektedir. İkinci olarak, onlar ibret alsınlar ve kendilerinden önceki milletlerin helak edilmelerinin ve köklerinin kazınmalarının, peygamberleri yalanlayıp onlara muhalefet etmeleri ve hakkı kabule karşı inat etmeleri olduğunu bilsinler de, bunlar sebebiyle onların başına gelen kötü son, Allah Resulü'nü yalanlamaktan ve ona muhalefet etmekten onları engellesin."[163]

Âyet, tarihî bir ibret vesikası olarak takdim etmekte ve "*hâlâ kulak vermiyorlar mı*?" diyerek Mekkelileri ibret almaya davet etmektedir. Mâtürîdî bu ifade için "onların meskenlerinden gelip geçtikleri hâlde gerçeği görmüyorlar mı?", "inkârcıların başına gelen azabın niçin geldiğine dair kendilerine anlatılan hikâyeleri işitmiyorlar mı?", "önceki kavimlerin niçin helak edilip köklerinin kesildiğini akledip de inkârlarından vazgeçmiyorlar mı?", "kendilerine yönelik tehdidi işitmiyorlar mı?", "Tevhid'i duymuyorlar mı?" şeklinde aynı hakikati ifade eden farklı yorumları zikretmiştir.

Kur'an inkârcı toplumların yaşayacağı helakın dört şekilde gerçekleşebileceğini haber veriyor: *"De ki: "Yalnız Odur sizi tepenizden ve ayaklarınızın altından azapla kuşatma kudretinde olan; sizi birbirine muhalif topluluklar hâline getiren ve kötülüklerinizi birbirinize tattıran". Bak, iyice anlasınlar diye, mesajları nasıl her yönüyle açıklıyoruz!*"[164]

Mâtürîdî âyetin tefsirinde şu bilgileri vermektedir. Ubey b. Ka'b burada dört ayrı helak şeklinin söz konusu olduğunu ifade eder. Çeşitli fırkalara ayrılma ile kılıç ve savaşla birbirini yok etme şeklindeki azabın Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar arasında meydana geldiğini, diğer ikisinin ise gerçekleşeceğini belirtmektedir. Bununla beraber muhtelif

163 *Te'vîlât*, 11/289.
164 6/En'am: 65.

fırkalara ayrılma ile kılıç ve savaşla birbirini yok etme azaplarının ehli İslam için, yere batma ve gökten taş yağması şeklindeki azabın ise müşrikler için söz konusu olduğu görüşünde olanlar da vardır.

Âyetin nüzul sebebinin müşrikler olduğu görüşünde olanlara göre bu dört helak şeklinin tamamı da müşriklerde görülmüştür. Gökten gelen azap, Lut kavminin başına gelen gökten taş yağması şeklindeki helaktır. Ayaklarının altından gelen azap, Karun ve yanındakilerin başına gelen yere batma şeklindeki helaktır. Guruplara ayırma helakı, Yahudi ve Hristiyanlarda görülen farklı hizip ve fırkalara bölünme şeklindeki helaktır. Nitekim ilahî kelamda bu husus şöyle beyan edilir.

"Aralarına, kıyamete kadar (sürecek) düşmanlık ve kin soktuk."[165] *"Bu sebeple kıyamete kadar aralarına düşmanlık ve kin saldık."*[166]

Kötülükleri birbirlerine tattırma azabı ise, harp ve savaş şeklinde gerçekleşen helaktır. Son ikisi Müslümanlar arasında da meydana gelmiş, fakat ilk ikisi görülmemiştir.[167] Ankebut suresinde[168] bu azap şekillerinin ayrıntısıyla anlatıldığı yerde Mâtürîdî, âyetin muhatabının Mekke müşrikleri ve tüm inkârcılar olduğunu ifade ederek, inkâr ve şirkin kıyamete kadar, değişmez bir yasa olarak, helak sebebi olacağını belirtmektedir.[169]

Helak Süreci: İmtihan-İnkâr-Refah ve Helak

"Sonra o darlığı genişliğe çevirmişizdir de refaha kavuşup şımarmışlar ve atalarımız da sıkıntılı ve sevinçli günler yaşamış demişlerdi. İşte ancak bundan sonradır ki kendileri daha (ne olup bittiğinin) farkına varmadan, onları kıskıvrak yakaladık."[170]

Kur'an toplumların darlıkla ve varlıkla sınandıklarını bildirmektedir. Mâtürîdî'nin ifade ettiği üzere toplumlar darlık ve sıkıntılı zamanlardan sonra bolluk ve refaha eriştirilir; onlar çoğalır ve kuvvet bulurlar. Arkasından "atalarımız da bir darlık bir bolluk zamanı görmüşlerdi, bu onlar için bir ceza

165 5/Maide: 64.
166 5/Maide: 14.
167 *Te'vîlât*, 5/93-94.
168 29/Ankebut: 40.
169 *Te'vîlât*, 11/123.
170 7/A'raf: 95.

değildi. Dolayısıyla bize gelen sıkıntı ve musibetler de bizim için ceza değildir. Bu, dehrin bazen darlık ve belalara, bazen de bolluk ve genişliğe bir deveranı ve tasarrufudur, derler.[171] Onlar bu sözleriyle inkârlarını artırırlar. Zaten bela ve musibetlerle imtihan edildiler, fakat inkârlarında devam ettiler. Artık inkârları iyice artsın diye Allah onlara mühlet verdi; tüm nimet kapılarını üzerlerine açtı:

"İnkâr edenler sanmasınlar ki kendilerine mühlet vermemiz onlar için daha hayırlıdır. Onlara ancak günahlarını arttırmaları için fırsat veriyoruz. Onlar için alçaltıcı bir azap vardır."[172]

Önceki ümmetler önce peygamberlerin uyarılarını, ikinci olarak bela ve musibetlerin diliyle yapılan uyarıları önemsemediklerinde, Allah onlara her türlü nimetin kapılarını açtı. Nimetin bolluğu onlar için "istidrac"[173] kabilinden bir şeydi. Yani günahlarını daha da artırmaları için onlara tanınan bir süre idi. Bu şekilde helakın maddi ve manevi tüm şartları oluşmaktaydı. Allah yasası gereği toplumları birden helak etmez, bir süreç içerisinde onları yıkıma götürür:

"Âyetlerimizi yalanlayanları bir süreç içerisinde yavaş yavaş helak edeceğiz de farkına dahi varmayacaklar."[174]

Kur'an başka bir yerde imtihan-inkâr-refah-helak sürecini çok açık bir şekilde beyan etmektedir:

"Andolsun ki senden önceki ümmetlere de elçiler gönderdik. Ardından boyun eğsinler diye onları darlık ve hastalıklara uğrattık. Hiç olmazsa, onlara bu şekilde azabımız geldiği zaman boyun eğselerdi! Fakat kalpleri iyice katılaştı ve şeytan da onlara yaptıklarını câzip gösterdi. Kendilerine yapılan uyarıları unuttuklarında, (indirmiş olduğumuz sıkıntı ve musibetleri kaldırıp) üzerlerine her şeyin kapılarını açtık. Nihayet kendilerine verilenler yüzünden şımardıkları zaman onları ansızın yakaladık, birdenbire onlar bütün ümitlerini yitirdiler."[175]

---

171 *Te'vîlât*, 5/432, 433.
172 3/Âl-i İmrân: 178. benzer bir âyet için bkz. 9/Tevbe: 55.
173 İstidrac sözlükte, "derece derece yükseltmek veya alçaltmak" anlamlarına gelirken zamanla "Allah'ın bazı insanları, kötü niyetlerinin ve davranışlarının ardından, onların daha da şımarmaları, günahlarını daha da artırmaları sonucunu doğurabilecek maddi veya manevi imkân vermesi" anlamını kazanmıştır.
174 7/A'raf : 182.
175 6/En'am: 42-44.

Mâtürîdî, âyetin tefsirinde, geçmiş toplumların, yanlış yollarından dönerler diye, çeşitli sıkıntılarla imtihan edildiklerini ifade ediyor.[176] Fakat buna rağmen Allah'a boyun eğip inkâr ve inatlarından vazgeçmediler veya musibet esnasında inkârlarından döndüler fakat daha sonra refaha erdiklerinde tekrar eski inkârlarına saplandılar.[177] Davet edildikleri ve emredildikleri şeyleri terk ettiler. Bunun üzerine ihtiyaç duydukları tüm hayır kapıları onlara açıldı. Refah onları şımarttığı bir esnada ansızın helak edildiler.[178] İnkâr sonrası verilen bolluk, bir nimet değil, aksine görünüşün tersine, gerçekte bir beladır. Çünkü Mâtürîdî'nin de ifade ettiği üzere ilgili âyette "*bereket*" kelimesi zikredilmeden, sadece "üzerlerine her şeyin kapılarını açtık denmektedir. Bu bakımdan elde edilen refah onları ancak noksanlaştırdı ve kötü durumlara soktu. Bir sonraki âyette ise iman edip sorumlu davrananlara açılan kapıların "*bereket*" kapıları olduğu ifade edilir. İmandan sonra bereket zikredilmişse, orada artık bir zarar ve kötü son söz konusu olmaz.[179]

Müminlere İlahî Yardım Allah'ın Üstlendiği Bir Görevdir

"En sonunda suç ve günahta direnen kimselere yaptıklarının acısını tattırdık; zaten inananlara yardım etmek üstlendiğimiz bir görevdi."[180]

Bu âyet peygambere sabır telkini, inkârcılara uyarı ve müminlere de müjde içerdiğini ifade etmektedir. Şöyle ki burada geçmiş ümmetlere gönderilen peygamberlerin de eziyet gördüğü ifade edilerek Hz. Peygambere inkârcıların eziyetleri karşısında sabır telkin edilmektedir. "Günahta direnen kimselere yaptıklarının acısını tattırdık" denilerek inkârcılar uyarılmaktadır. Mekkelilere hitap eden âyet, geçmişte peygamberlerini yalanlamak suretiyle onlara kötü muamelede bulunan milletlerin, helak edilip yaptıklarının cezasını gördükleri gibi, Mekkelilerin de peygambere aynı muamelede bulunmalarından dolayı, benzer şekilde cezalandırılacaklarını bildirmektedir. "İnananlara yardım etmek üstlendiğimiz bir görevdi" ilahî

176 *Te'vîlât*, 5/63.
177 *Te'vîlât*, 5/63-64.
178 *Te'vîlât*, 5/65.
179 *Te'vîlât*, 5/434.
180 30/Rûm: 47.

beyanı ise müminlere bir müjdedir. Zira âyet, başlangıçta olmasa bile işin sonunda güzel geleceğin müminlerin olacağını haber vermektedir.[181]

Müminlere müjde ifadesi iki şekilde anlaşılabilir: İlk olarak, *akıbet (iyi gelecek) sorumluluk şuuruyla hareket edenlerindir"* [182] âyetinin ifade ettiği gibi, Allah akıbetin inananların lehine olmasını bir hak olarak üstlenmiştir. Dünyada inananlara yardım etmek Allah'a bir zorunluluk değil, fakat Allah akıbetin müminlerin lehine tecelli etmesini, müminin, kendi üzerindeki bir hakkı olarak tayin etmiştir. İkinci olarak, bu ifade, Allah'ın hakkı ikame etmenin delillerini müminlere vermeyi ve delillerle onlara yardım etmeyi, bir hak olarak üstlendiğin ifade eder.[183]

Her Toplumun Bir Eceli Vardır

"Her ümmetin bir eceli vardır. Ecelleri gelince ne bir an geri kalırlar ne de bir an ileri gidebilirler." [184]

Mâtürîdî söz konusu sürenin (ecel) toplumlara peygamber gönderilmesiyle ilgili olduğu şeklinde bir görüş nakleder. Buna göre Allah bir topluma peygamber gönderir, onlar da onu yalanlar ve hakka karşı inat ederler, sonunda helak edilirler. Bununla beraber Mâtürîdî bu âyetin, her toplumun helak edileceği belli bir son nokta olduğu, oraya ulaşmadan helak edilmeyeceği, fakat oraya ulaştıktan sonra da, bir an olsun ertelenmeden ecellerin sona erdirileceği, şeklinde anlaşılmasının da muhtemel olduğunu ifade eder.[185]

"Eğer Allah, yaptıkları yüzünden insanları (hemen) cezalandırsaydı, yeryüzünde hiçbir canlı yaratık bırakmazdı. Fakat Allah, onları belirtilmiş bir süreye kadar erteler. Vakitleri gelince (gerekeni yapar)."[186]

Mâtürîdî, âyette zikredilen ecelin, Allah tarafından, ezeli bilgisine dayalı olarak, tayin ve tespit edildiğini söyler. Bununla beraber, ilahî ezeli bilginin insanların fiil ve iradelerinden bağımsız değil de, bilakis onların fiil ve eylemlerine dayalı

181 *Te'vîlât*, 11/209.
182 7/A'raf: 128.
183 *Te'vîlât*, 11/209.
184 7/A'raf: 34. Benzer âyetler için bkz. 10/Yunus: 49; 23/Müminun: 43.
185 *Te'vîlât*, 5/335. Ayrıca bkz. A.g.e., 7/66.
186 35/Fâtır: 45.

olduğunu belirtir. Yani toplumların kendilerinin yapacakları ameller, kendi ecellerini tayin eder; Allah da kullarının yapacaklarını ezelde bildiği için, daha toplumlar tarih sahnesine çıkmadan onların ecellerini belirlemiş olur.[187]

Tekâmülcülük

Allah insanlığın medeni ve kültürel gelişmesine ve bu gelişmenin doğurduğu ihtiyaçlara uygun olarak, yeni peygamber ve kitaplar göndermiş, öncekilere ait bazı hükümleri yürürlükten kaldırmıştır. Kur'an'da bir Peygamberin öncekinin risaletini yürürlükten kaldırması "*nesh*" olarak tabir edilir. Aklın ve dinin bir gereği olarak sonraki hüküm, neshettiği hükümden daha iyi ve ileri veya en azından eşit düzeyde olur. Kur'an bu gerçeği şöyle ifade ediyor:

"Biz yürürlükten kaldırdığımız veya unutturduğumuz her hangi bir mesajı mutlaka daha iyisi veya benzeri ile değiştiririz. Allah'ın her şeye kâdir olduğunu bilmez misin?"

Mâtürîdî, neshi hem Kur'an'ın kendi içinde bir âyetin bir başka âyetle neshi ve hem de bir şeriatin bir sonraki şeriatle neshi şeklinde ele almış ve şöyle bir tanım yapmıştır. "Nesh, hükmün bir zamanda son bulduğunun beyanıdır"[188] şeklinde tarif etmektedir. Mâtürîdî âyette ifade edildiği üzere sonradan gelen neshedici hükmün, öncekinden "daha hayırlı" veya "ona benzer" olmasını, "bedenler için daha hafif ve daha kolay", "sonuçta sevap ve fayda bakımından daha büyük veya eşit" şeklinde izah eden görüşleri de anmaktadır. Bunlara ek olarak âyetin, Allah'ın varlığı, birliği veya başka itikadi mevzularla ilgili bir delilin neshedilip yerine daha kuvvetli veya ilkine denk bir delilin ikame edilmesi şeklinde de izahının muhtemel olduğunu ifade eder.[189] Neshin hikmetini ise imtihan olarak yorumlar.[190]

Kur'an başka bir âyetinde her toplum için farklı *şeri'at* ve *minhac*ın varlığından söz eder. Peygamberler tarafından tesis

187 *Te'vîlât*, 12/58.
188 *Te'vîlât*, 5/245.
189 *Te'vîlât*, 1/200-202.
190 *Te'vîlât*, 1/202.

edilen belli bir hukuk sistemi (*şeri'at*) ve tavsiye edilen hayat biçimi (*minhac*) zamanın ihtiyaçlarına ve her toplumun kültürel gelişmesine bağlı olarak değişir. Nesh âyeti bu değişimin iyiye doğru bir tekâmül gösterdiğine işaret eder.

"(Ey ümmetler!) Her birinize bir şeriat ve bir yol verdik. Allah dileseydi sizleri bir tek ümmet yapardı; fakat size verdiğinde (yol ve şeriatlerde) sizi denemek için (böyle yaptı)."[191]

Mâtürîdî, "*şir'a*"yı, yol; "*minhac*"ı, sünnet, hayat tarzı, yöntem olarak izah etmiş[192] ve âyeti, önceki şeriatin sonraki şeriatle neshedilmesi bağlamında yorumlamıştır.[193] Bu yorum ile yukarıdaki nesh âyetinde, her sonra gelenin daha iyi veya öncekine denk olacağı ilahî beyanı birleştirildiğinde, ilahî dinlerde ve dolayısıyla hayatın kendisinde bir tekâmülün varlığından söz edilebilir. Bu tekamül son peygamber[194] olan Hz. Muhammed (s.a.v.)'e kadar devam etmiş, Peygamberle birlikte din kemal bulmuş ve tamamlanmıştır.[195]

İyimserlik: İyiye Kodlanan Süreç

"O, gökten su indirdi de vadiler kendi hacimlerince sel olup aktı. Bu sel, üste çıkan bir köpüğü yüklenip götürdü. Süs veya (diğer) eşya yapmak isteyerek ateşte erittikleri şeylerden de buna benzer köpük olur. İşte Allah hak ile batıla böyle misal verir. Köpük atılıp gider. İnsanlara fayda veren şeye gelince, o yeryüzünde kalır. İşte Allah böyle misaller getirir."[196]

Mâtürîdî âyetin yorumunda bazı görüşleri zikretmektedir. İbn Abbas'a göre burada imanda "*yakin*" ve "*şekk*"e örnek verilmiştir. Kul kesin imanından fayda sağlar fakat içinde şüphe taşıyan, hiçbir fayda göremez. Allah kesin imanı kabul eder, fakat şüpheliyi kabul etmez. Yeryüzünde kalıcı olan imandır, şüphe ise köpük gibi yok olacaktır. Katade'ye göre âyette hak ile batıla örnek verilmiştir. Buna göre nasıl ki suyun üzerindeki köpük yok olup, faydasız hâle geliyor ve bereketi ümit edilmiyorsa, batıl da aynen bu köpük gibi, kendi taraftarlarına fayda vermeye-

191 5/Maide: 48.
192 *Te'vîlât*, 4/245.
193 *Te'vîlât*, 4/245.
194 33/Ahzab: 40.
195 5/Maide: 3
196 13/Ra'd: 17.

cek ve yok olup gidecektir. Hak ise, yeryüzünde kalıcı olan su misali, kalıcı olacak ve kendine sahip çıkanlara fayda verecektir. Ateşte eritilen maden ve demirin cevheri hakka, curufu ise batıla benzer. Curuf atılır, cevheri ise kalıcıdır ve kendisinden fayda sağlanır. Bunun gibi hak kalıcı, batıl yok olucudur; hak fayda sağlarken, batıl kendi gibi sahibini de yokluğa sürükler.[197]

Kelbî, gökten inen suyu Kur'an olarak tefsir ederek, kalplerin yakini ve şekki oranında ondan nasipleneceğini ifade etmiştir. Âyetteki misalde geçen suyu hak, vadileri kalpler, seli istek ve arzular ve köpüğü batıl olarak izah etmiştir. Buna göre köpük ve demirle diğer madenlerin curufları batıldır. Nasıl ki bunlara sahip olan hiçbir fayda görmüyorsa, batıla sahip olan da ondan kıyamette hiçbir fayda göremez. Su, madenler ve onlardan elde edilen süsler ise hakka misaldir. Bunlara sahip olan bu dünyada fayda gördüğü gibi, hakka sahip çıkan kimse de bundan kıyamet günü fayda görecektir. Bunun yanında âyette imanla inkârın örneklendirildiğini ifade eden müfessirler de vardır.[198]

Buna göre ilahî yasada hakkın kaderi varolmak, batılın kaderi ise yokolmaktır. Mâtürîdî Kur'an'da iman ve hakkın örnek verilip, kalıcılık karar ve bereket ile nitelendirildiğini, kimi yerde bereketli toprak, kimi yerde de bereketli ağaç olarak vasfedildiğini; küfür ve batılın ise bereketsiz ve pis bir toprağa ve yine aynı vasıftaki bir ağaca benzetilip, kötü ve yok olmakla vasfedildiğini ifade ederek şu âyetleri zikrediyor.

"Görmedin mi Allah nasıl bir misal getirdi: Güzel bir sözü, kökü (yerde) sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaca (benzetti). (O ağaç), Rabbinin izniyle her zaman yemişini verir. Öğüt alsınlar diye Allah insanlara misaller getirir. Kötü bir sözün misali, gövdesi yerden koparılmış, o yüzden ayakta durma imkânı olmayan (kötü) bir ağaca benzer. Allahuteala sağlam sözle iman edenleri hem dünya hayatında hem de ahirette sapasağlam tutar. Zalimleri ise Allah saptırır. Allah dilediğini yapar."[199]

197 *Te'vîlât*, 7/410.
198 *Te'vîlât*, 7/411.
199 14/İbrahim: 24-27.

Evrensellik: İnsanlık Ailesinin Tarihi: Etno-Milliyetçi (Kavmiyetçi) Tarihe Karşı Evrensel (Millete Dayalı) Tarih

Kur'an, tarihi, belli bir başlangıçtan belli bir sona doğru akan bütünsel bir süreç olarak görür. "İslam" terimini bu sürecin ve bu sürece eşlik eden mücadelenin temel belirleyeni olarak tespit eder. Bu bütüncül bir tarih yorumudur ve herhangi bir etnik temele dayalı olarak tarihi parçalamayı reddeder.[200] Kur'an'a göre bütün peygamberlerin tebliğ ettikleri dinin ortak adı İslam ve mesajlarının özü de tevhittir.[201] Kur'an, tarihi sadece Hz. Muhammed sonrası ile sınırlamaz; aksine Hz. Peygamber öncesi dönem Kur'an'da daha fazla yer tutar. Dolayısıyla, İslam tarihi Hz. Peygamber'den öncesi ve sonrası diye iki kısma ayrılmak icap eder. İslam ilk insan Âdem'den itibaren tüm insanlık tarihine izah getiren evrensel bir tarih anlayışı öngörmektedir. Bu bakımdan Kur'an, tarihi Hz. İbrahim ile başlatan Yahudilerin ve Hz. İsa ile başlatan Hristiyanların etnosentrik tarih algılarını reddetmektedir. Kur'an'da tarih, belli bir ırkın tarihi değil, tüm insanlık ailesinin tarihi olarak ortaya konur.

"Bir zamanlar Rabbi İbrahim'i bir takım kelimelerle sınamış, onları tam olarak yerine getirince: Ben seni insanlara önder yapacağım, demişti. "Soyumdan da (önderler yap, yâ Rabbi!)" dedi. Allah: Ahdim zalimlere ermez (onlar için söz vermem) buyurdu."[202]

Mâtürîdî, Hz. İbrahim'in ateşle imtihan edilip buna sabrettiğini, bununla beraber, kavmiyle su, ağaç ve hiçbir bitkinin olmadığı bir yerde ikamet etmekle, ailesiyle hicret edip sonra eşi Hacer ve küçük çocuğu İsmail'i çölde terk etmekle, sonra Şam'a hicret etmekle, evladını kurban etmeyi göze almakla ve benzeri hiçbir peygamberde görülmediği zor imtihanlarla imtihan edildiğini ve onun tüm bunlara sabrettiğini ifade etmektedir.[203] Hz. İbrahim imtihanının gereğini yerine

200 Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*/245.
201 2/Bakara: 62; 5/Maide: 69; 7/A'raf: 26-36; 30/Rum: 22; 31/Lokman: 25; 34/Sebe: 28; 49/Hucurat: 13
202 2/Bakara : 124.
203 *Te'vîlât*, 1/227.

getirince Allah, "seni insanlara imam/önder yapacağım" demişti. Mâtürîdî bununla kastedilenin *resul* olmasının muhtemel olduğunu, zira semavi dinlerin kendilerini Hz. İbrahim'e nispet edip onun peygamberliğini kabul ettiklerini belirtiyor. Bununla beraber "*imam/önder*" kelimesinin, imamet ve hilafet anlamında olmasının da mümkün olduğunu zikrediyor.[204] Hz. İbrahim kendisine verilen büyük nimeti soyu için de isteyince Allah *"ahdim zalimlere ermez (onlar için söz vermem) buyurdu*."

Mâtürîdî'ye göre Hz. İbrahim, risaletin, hiç kesintiye uğramadan, devamlı bir şekilde soyu içinde devam etmesini istedi, fakat Allah ona, zürriyeti içerisinde zalimler olduğunu ve zalimlerin ahdine erişemeyeceğini haber verdi veya İbrahim risaletin İsmail evladına verilmesini istedi, fakat Allah yine ona İsmail evladı olan Araplar arasında da zalimler olduğunu, zalimlerin ise ahdine erişemeyeceğini bildirdi. Mâtürîdî bu çerçevede *ahd*in *risalet* ve *vahiy* olmasının muhtemel olduğunu ifade ediyor. Mâtürîdî daha sonra bundan muradın *nübüvvet* değil de *imamet* olabileceğini de belirtir. Zira nübüvvet İbrahim ve İsmail evladı arasında devam ettiği hâlde, imamet birçok farklı gurup içerisinde varolagelmiştir.[205]

Bu âyet, öncesindeki iki âyetle beraber ele alındığında, nimete nankörlük eden İsrailoğullarının, bir zamanlar sahip oldukları üstünlüğü artık kaybettiklerini ilan ederek, Allah tarafından "insanların önderi" kılınan Hz. İbrahim'in soyundan gelmeleri sebebiyle "*Allah'ın seçilmiş halkı*" olduklarına inanan bu milletin bu iddiasını reddeder.[206] Kur'an burada üstünlüğün biyolojik sebeplere, kan bağına değil, dini ve ahlaki liyakate bağlı olduğu ilkesini ortaya koyar. Buna göre zalimler İbrahim soyundan da olsalar, Allah'ın vaad ettiği önderlik, liderlik, üstünlük gibi ayrıcalıklara sahip olamazlar.

204 *Te'vîlât*, 1/228.
205 *Te'vîlât*, 1/228-229.
206 Esed, *Kur'an Mesajı*, 1/35, 101. not.

Seçmecilik

"*Allah Âdem'i, Nuh'u, İbrahim ailesi ile İmrân ailesini seçip âlemlere üstün kıldı.*"[207] Allah ilk insandan itibaren bazı insan ve toplumları İlahi vahyi taşıma göreviyle sorumlu tutmuştur. Bu şerefli görev için Allah'ın tercihi, *ıstıfa* ve *ictiba* gibi son derece olumlu anlamlar içeren terimlerle ifade edilmiştir.

Tarihin *seçmeci* bir karakterde işlemesi, her tür doğuştan üstünlük, seçilmişlik ve üstün ırk iddialarını reddettiği gibi, aynı zamanda hakikatin tek ve değişmez sahibi ve temsilcisi olduklarını iddia edenlerin iddialarını da boşa çıkarmıştır. Kur'an tarihsel süreç içerisinde birçok kavme ilahî vahyi taşıma sorumluluğunun yüklendiğini[208] ve en son olarak da, bu kutsal vazifenin Muhammed ümmetine verildiğini beyan etmektedir.

"Sonra Kitab'ı, kullarımız arasından seçtiklerimize verdik. Onlardan (insanlardan) kimi kendisine zulmeder, kimi ortadadır, kimi de Allah'ın izniyle hayırlarda öne geçmek için yarışır. İşte büyük fazilet budur."[209]

Allah, kullar arasından Hz. Muhammed'i insanları "tevhid"e davet etmesi için seçmiştir/*ıstıfa*.[210] Buna göre Allah ilahî vahye bu ümmeti varis kıldı. Miras, zahmet çekmeden elde edilen şeyi ifade ettiği için, bu ümmetin veya geçmiş ümmetlerin herhangi bir çalışması olmaksızın Allah onları seçmiş ve ilahî vahye varis kılmıştır.[211] Burada insanların iradelerinin tesiri yoktur; seçimi yapan Allah'tır. Son Peygamberin ümmetinin vahye varis kılındığı Kur'an'da değişik ifade ve kelimelerle ifade edilmiştir.[212]

Diğer taraftan Kur'an birçok âyette, doğuştan üstünlük inancını reddettiği gibi Muhammed ümmeti için de böyle üstünlük iddiasının gerçeği yansıtmadığını, şayet sorumluluklarının gereğini yerine getirmezlerse emanetin ellerinden alınacağını değişik ifadelerle ortaya koymuştur:

207 3/Âl-i İmrân: 33.
208 3/Âl-i İmrân: 179; 6/En'am: 84-87.
209 35/Fatır: 32. Ayrıca bkz. 22/Hac: 78.
210 *Te'vîlât*, 12/41.
211 Bkz. 3/Âl-i İmrân: 179; 6/En'am: 84-87.
212 Bkz. 22/Hac: 78.

"Siz ey iman edenler! İçinizden her kim dininden dönerse, iyi bilsin ki Allah zaman içerisinde onun yerine başka bir topluluk getirir;

Tüm doğuştan "seçilmişlik" inançlarını reddeden Kur'an bu konuda şu temel ilkeleri ortaya koyar. İman edip ıslah edici amellerde bulunanlar yeryüzüne hâkim kılınmışlardır ve bu yasa kıyamete kadar geçerlidir.[213] Allah kendi dinine yardım edenlere yardım eder ve onları korur.[214] Allah müminlere olan yardım ve savunmasını ancak onların yardım ve çalışmalarına bağlamıştır.[215]

"Allah içinizden iman edenlere ve ıslah edici iyilikler işleyenlere, onlardan öncekileri hâkim kıldığı gibi kendilerini de hâkim kılacağına, onlar için hoşnut ve razı olduğu dini yine onlar için sağlamlaştıracağına, endişelerinin (baskın olduğu) bir dönemin ardından onları güvenli bir ortama kavuşturacağına söz vermiştir. Zira onlar bana kulluk eder ve bana hiçbir şeyi ortak koşmazlar."[216]

Mâtürîdî bu âyeti Allah'tan Hz. Peygamber'e bir müjde olarak okumuştur. Allah peygamberine, korku dolu günlerden sonra emniyetin hâkim olduğu günlerin yakın olduğunu, kendileri için sevip razı olduğu din olan İslamın tüm dinlere galip geleceğini[217] müjdelemiştir. Bu, Allah'ın Kur'an'da peygamberine, kendisinden öncekilere halifeler kıldığı gibi, kendisine tâbi olan müminleri de yeryüzünün halifeleri kılacağına dair bir vaaddir. Bu bakımdan Kur'an', Tevrat, İncil ve Zebur'da yer alan bu ilahî vaadi, Mâtürîdî, bir taraftan müminlere büyük bir müjde, diğer taraftan ise inkârcıların aleyhine olmak üzere kesin bir hüccet olarak değerlendirmektedir.[218] Allah'ın tarih ve toplumlara dair yasası/sünneti evrenseldir. İlahî irade yarattığı âlemdeki hikmet ve sünnetini iptal etmez. *Sünnetullah*ın herhangi bir şekilde *tebdil* ve *tahviline* izin vermez.[219]

213 24/Nur: 55; 21/Enbiya: 105-106.
214 3/Âl-i İmrân: 68; 8/Enfal: 19; 16/Nahl:128; 30/Rûm: 47; 37/Saffat: 171-173; 40/Mümin: 51; 47/Muhammed: 10-11.
215 22/Hac: 40; 47/Muhammed: 7.
216 24/Nur: 55.
217 48/Fetih: 28.
218 *Te'vîlât*, 10/192-193.
219 17/İsra: 88; 33/Ahzab: 62; 35/Fatır: 43; 48/Fetih: 23.

Toplumsal Yaşam İlkeleri

HÜSEYİN ATAY*

Güvenli Geleceğin Temeli Olarak Allah İnancı

"Kim Allaha ve sonraki güne/ahirete inanır ve yararlı iş işlerse onlara korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir."[1]

"Rabbimiz! İnandık, artık bizi bağışla, bize acı, Sen acıyanların en iyisisin."[2]

Kur'an'da, Allaha inanmanın sayısız faydasından bahsedilir. Hayatta inanmak, hele Allaha inanmak, var olmanın ve varlığını anlamlandırmanın sarsılmaz temelini oluşturur. En yoksul, en kimsesiz insanın, bütün dünyaları yaratan bir Varlığa kendisini teslim etmesi, O'nunla dost olması, bir yabancıya değil O'na sığınması, insanın en yakınına, sahibi, koruyucusu, besleyicisi olana içinden, yüreğinden coşkuyla gitmesi, insanın elde edeceği en büyük huzur ve sevinçtir. Artık böyle bir inanca ulaşan yalnız değildir, herkes onun eşiti, benzeri, dostu, arkadaşıdır. İşte Allaha inanmak, insanın kendi insanlığının zevkine ve neşesine varmasıdır.

İnsanın Her Hâlukârda Allah'a Olan İhtiyacı

"İnsanlara bir acıma tattırdığımız zaman ona sevinirler. Ancak yaptıklarından ötürü başlarına bir kötülük gelirse, hemen umutsuz oluverirler."[3]

---

* Prof. Dr.

1 5/Mâide: 69.
2 23/Müminûn: 109.
3 30/Rûm: 36.

İnsana bir sıkıntı değdiğinde onun çaresinin kimde olacağını bilmesi, hayatın getirdiği bir zorunluluktur. İnsanlar bireysel ve toplumsal olarak, her an hareket ve değişim hâlindedirler. Her hareket ve değişim kendisine göre insanın başına sıkıntılar, acılar getirdiği gibi neşeli, zevkli, tatlı olanları da getirmektedir. Yeni hareket ve değişimlerin getirdiği sıkıntıların bir kısmı, insanın kendisi tarafından, bir kısmı da toplum tarafından aşılır ve çözülür. Bazıları da ancak ilahî kudret tarafından çözülür. İlahî bir güç ve varlığın insanın arkasında onu koruyan olarak bulunması, insana muhteşem bir güven hissi verir. İnsanın bir varlığa inanması, gönlünü ona bağlaması, insana yük değil, destektir. Bazı insanlar da Tanrının kendilerine yönelip ilgilenmesi için böyle sıkıntıları bir lütuf ve merhamet kabul ederler.

"İnsanın başına bir sıkıntı gelince Bize yalvarır, sonra katımızdan ona bir iyilik yaptığımız zaman, "Bu bana bilgimden dolayı verilmiştir" der."[4]

Mâtürîdî bu âyetin yorumunda, bu hâlin her insanla değil, bazı insanlarla ilgili olduğunu söyler. İnsan nimete kavuşunca veya büyük makamlara çıkınca, bilgisinden dolayı kendisine büyük bir iyilik yapıldığını söyler. Allah'ın ona lütfunu kendi bilgisine bağlar ve sanki Tanrı'ya borcu olmadığını ima eder. Ancak âyetteki bir sonraki cümle, verilen nimetin bir sınav olduğunu, insanın onu nasıl kullanacağını denemek için verildiğini anlatır. Bunu şöyle anlamak gerekir: İyilikle ve kötülükle insanın karşı karşıya kalması, her iki durumda nasıl davranacağını öğrenip yetişmesi, olgunlaşması Kur'an'ın amacıdır. Bütün olumlu ve olumsuz durumlar, sonuçta bu amacı yaratır.

"İnsan iyilik istemekten usanmaz da kendisine bir kötülük değince, pek umutsuz ve karamsar olur…" "İnsana nimet verdiğimiz zaman, yüz çevirerek yan çizer. Başına bir kötülük gelince, uzun uzun yalvarır."[5]

Bunu şöyle anlamalıdır. İyilikle ve kötülükle insanın karşı karşıya kalması, her iki durumda nasıl davranacağını öğrenip

4 39/Zümer: 49.
5 41/Fussilet: 49-51.

yetişmesi ve olgunlaşması, Kur'an'ın amacıdır. Bütün olumlu ve olumsuz öneriler de bu amaca göredir.

Evrende Her Şeyin Bir Kanunu Olduğunu ve Bunu Bir Düzenleyenin Bulunduğunu Biliniz

"Allah geceyi gündüze katar, gündüzü de geceye; her biri belirli bir süre için hareket eden güneş ve ayı buyruk altına almıştır. İşte Rabbiniz olan Allah budur, hükümranlık O'nundur. O'nu bırakıp taptıklarınız, bir çekirdek zarına bile sahip değillerdir."[6]

Evreni yaratan ve onu anlatan kitabı gönderen Allah'tır. Evreni insana anlatmaktadır. İnsanın ne kadar yüce bir mevkide bulunduğunun kanıtı, Allah'ın ona kitap göndermesi ve yaptıklarını haber vermesidir. Önce insanı nasıl bütün varlıkların içinden seçerek özel bir biçimde yarattığını ve sonra evreni insan için insanı da Rabbini tanıması için nasıl yeteneklerle donattığını anlatmaktadır. Burada iki önemli husus öne çıkmaktadır: Allah önce gökleri yarattığını, sonra varlıklar arasında değişmez bir düzen kurduğunu anlatmaktadır. Sondaki âyette de insanın yaşamını sürdürebilmek için hayatın gereği olan çok çeşitli sebzeler, meyveler ve onların her an tazelenmesini sağlayan suyu var ettiğini söyleyerek, insanı kendine borçlandırmakta, ardından bu borcun karşılığını vermeye, şükretmeye çağırarak da borçtan kurtulmanın yolunu göstermektedir.

Mâtürîdî Yunus suresi 5. âyetin yorumunda, güneşin ışığı ile ayın aydınlığı arasındaki farka işaret etmektedir. Ziya ve nur! Işık ve aydınlık ile yıllar bilinir ve hesap edilir. Güneş ile namazın vakitleri, kışın ve yazın zamanları bilinir. Bunlar ay ile bilinmez. Güneşin iki faydası, zamanı bilmeye ve nesnelerin olgunlaşmasına yardım etmesidir. Ayın da iki faydası vardır: günlerin, ayların ve yılların bilinmesi, bir de rızıkların ve benzerlerinin olgunlaşması. Allah bunları yaratmakla kendi varlığının kanıtı da ortaya koymuş olmaktadır.

6 35/Fâtır: 13.

Evrenin Rastgele Hareket Etmediğine, Dolayısıyla Güvenilir Ellerde Olduğunuza İnanınız

"Güneş de yörüngesinde yürüyüp gitmektedir. Bu güçlü ve bilgin Allah'ın kanunudur. Aya gelince onu orak gibi eğri eski bir hurma dalına döneceği duraklar düzenledik. Aya erişmek Güneş'e yaraşmaz. Gece de gündüzü geçemez. Her biri bir yörüngede yürüyüp gider."[7]

Âyetler, Allah'ın doğal varlıkları önce yarattığını, düzene koyduğunu, bozulmaz bir düzen ve intizam içinde varlığa devam etmelerini sağladığını ve böylece insanın içinde yaşadığı evrende güven içinde bulunduğunu anlatmaktadır. Âyette, dünyayı çevreleyen göklerin düzenini görüp gözetmenin ne kadar derin olduğu, gözün yorulup kendine döndüğü vurgulanıyor. Âyette geçen "tabaka "kat" ve "katman" demektir. Eski gök biliminde göklerin soğan katmanları gibi teşekkül ettiği ve yedi kat olduğu sanılırdı. Şimdi göklerin öyle katları olmadığı anlaşılıp "Tıbâk" kelimesi "mutabakat" anlamında mastardır. Buna göre "yedi göğü birbirine uyumlu yarattı" anlamı vermek daha uygun görünmektedir.

Mâtürîdî, Hac suresi 65. âyetle ilgili şu yorumu yapmaktadır: Allah yeryüzünde insanlar için hazırladığı iyilikleri, faydaları hatırlatıyor ki insanlar bu kadar güzel ve yararlı şeyleri kendi kullanışlarında hazırlayan varlığa, Allah'a teşekkür etmelerinin gerektiğini farketsinler. Denizde gemilerin yüzmesi ve onlarla daha kolayca yeryüzünü dolaşmaları da ayrı bir kolaylık ve şükür vesilesidir. Göklerde yüzen Güneş, Ay ve yıldızların yere düşüp insanlara zarar vermemesi için göğü ve ondaki gezinen varlıkları Allah kendisinin tuttuğunu söyler. Bütün bunların gözetimi için kendisini bir uyku yahut uyuklamanın tutmadığını,[8] herkesin ve herşeyin ihtiyacını karşılamak için her an bir işte olduğunu[9] anlatmakta ve böylece insana sonsuz bir güven hissi ve yaşama güvencesi vermektedir.

7 36/Yâ-Sîn: 38-40.
8 2/Bakara: 255.
9 55/Rahman: 29.

İman ve İmanın Gereği Olarak Amel

"İnanıp yararlı işler işleyenlere altlarından ırmakların aktığı cennetlerin olduğunu müjdele. Orada bir meyve rızık olarak kendilerine verildikçe, "Bu daha önce rızıklandırıldığımızdandır" derler."[10]

Mâtürîdî, âyette inanmak ve iyi işler yapmak (amel) ayrı kullanıldığı için, bu âyeti ibadetlerin (dinin farzlarının), imana dâhil olmadığına ve imandan parça sayılmadığına delil getirmektedir. Bu İmam-ı Azam'ın da düşüncesidir. Bunun dışındaki mezhepler, namaz gibi ibadetleri imandan saymakta ve imanın içine girdiği için namaz kılmayanın imanının tam olmadığını iddia etmektedirler. Şafii ve Ahmed b. Hanbel'in kanaatlerinin bu yönde olduğu ve kanaatin günümüzde de Selefiyye denen grup tarafından benimsendiği ve namaz kılmayanın kâfir sayıldığına fetva (kesin karar) verdikleri bilinmektedir.

Mutezile bu düşünceye şartlı katılarak şöyle bir ilke koymaktadır: (İki mertebe arasında bir mertebe/*el-menzile beyne'l-menzileteyn*). Yani namaz kılmayan imandan çıkar ancak kâfir olmaz. İmam-ı Azam'a ve Mâtürîdî'ye göre, ibadetler imandan bir parça değildir. Namaz gibi ibadetleri imandan parça sayanlar, ibadet etmeyenleri kâfir saymaktadırlar. Zira İmam-ı Azam'a göre, iman kalpte bir tasdik ve onaylamadır. Namaz imanın bir parçası değil, gereğidir. Parçası olmak ayrı, gereği olmak ayrıdır. İman etmiş olan namaz kılmıyorsa imanının gereğini yapmıyordur, dinden çıkmaz. Ama bir farzı yerine getirmediği için, Allaha karşı sorumluluğunu yerine getirmeyen de mümindir. Bütün mezheplere karşı en tutarlı görüş budur. Çünkü Kur'an, şu âyette görüleceği gibi, bir müminin adam öldürmesinden bahsederken, katile mümin niteliğini vermektedir: "*İnananlardan iki topluluk birbirini öldürürse, aralarını düzeltiniz.*"[11]

Âyette geçen zevc terimine gelince; Arapçada zevc sayı anlamında çift demek olup karşıtı ferd/tek'tir. Karı kocanın her birine *zevc* denir; çoğulu *ezvâc*tır. Türkçede eş hem evli kadı-

10 2/Bakara: 25.
11 49/Hucurât : 9.

na hem evli kocaya dendiği için, âyette anlatılanlardan arı, tertemiz eşler anlaşılmalıdır. Kadınlar için tertemiz erkekler ve erkekler için de tertemiz kadınlar demektir. Sadece bir taraf için değil, her iki taraf için böyledir: Hastalıklardan arı ve dünyada insana bulaşan kirden ve sakatlıklardan uzak tertemiz eşler. Dünyadaki gibi kadının erkekten, erkeğin kadından şikayet edeceği bir olumsuzluk olmayacak, eşler sürekli bahçelerde yaşayacaklar.

Toplumsal Yaşam

Zekatınızı Veriniz

"Ahireti inkâr edip arınmak için zekat vermeyen, ortak koşanlara yazıklar olsun."[12]

"Ticaretin ve alışverişin, Allahı anmaktan, namaz kılmaktan ve zekat vermekten alıkoymayan kişiler, gönüllerin ve gözlerin fırıl fırıl döneceği günden korkarlar."[13]

Zekat kelimesi, tezkiyeden türer. Tezkiye, temize çıkarmaktır. Burada maddesel, cisimsel bir temizleme değil haramdan, günahtan temizlemek kastedilir. Bir insanın belli miktarda bir serveti varsa onun kırkta birini fakirlere vermelidir. O, fakirlerin hakkıdır. Onu verirse geri kalan serveti ve parası kendisinin hakkı olur. İslamda hak olan daima temizdir, ona haram ve başkasının hakkı karışmış değildir. Zekat toplumda sekiz sınıf kişiye verilir. Bunlar; yoksullar, düşkünler, zekat toplama görevlileri, gönülleri yakınlaştırılacaklar, boyunduruk altında olanlar, borçlular, Allah yolunda olanlar, yolda kalanlardır.[14]

Dini vergi diyeceğimiz zekat, gönüllü vergi diyeceğimiz sadaka, geçici durumlarda infak, harcama, nafaka, geçimlik gibi yardımlaşmaların yapılmasını da öneren buyruklara Kur'an'da yer verilmiştir. Herhangi bir zengin ve varlıklı kimsenin, kendisinin toplumsal yardımlaşmalardan sorumlu olmadığını iddia etme hakkı yoktur. Yoksa kendisinin hiç kimsenin yaşamadığı ıssız bir adaya gönderilmesini hak eder.

12 41/Fussilet: 6-7.
13 24/Nur: 37
14 9/Tevbe: 60.

"İsrailoğullarından yetimlere, düşkünlere iyilik edeceklerine, güzel söz söyleyeceklerine, namaz kılacaklarına, zekat vereceklerine dair sağlam söz almıştık. Pek azınız dışında geri döndünüz."[15]

Bu âyette görüldüğü üzere, Kur'an'dan önceki peygamberlerin milletlerine de aynı toplumsal yardımların yapılmasını öğütleyen buyruklar vardır. Aslında yardımı gönülden yapanların, hem toplumda hem de Allah katında iyi mevkileri vardır. Mâtürîdî, *"Onların mallarında isteyen ve isteyemeyen yoksulların hakkı vardır"*[16] âyetinde geçen, "hak" ibaresinin, bu âyetin Mekke'de inmiş olması sebebiyle, *zekat* anlamında olmadığını söylemektedir. Buradaki *hak* ile, farzın dışında bir şey kastedilmiş olabilir ve bununla fakirlere yardımda bulunan ve malından herhangi bir kimseye vermekten geri durmayan bazı özel kişilere işaret edilmiş olabilir.

Yaptığınız İyiliklerin (maddi, manevi) Günahlarınızı Affettireceğini, Bunun İçin İşlediğiniz Bir Günahın Ardından, Ona Denk Bir İyilik Yapmanız Gerektiğini Biliniz

"Gündüzün iki ucunda ve gecenin gündüze yakın zamanlarında namaz kıl. Doğrusu iyilikler kötülükleri götürür. Bu anacaklara bir anımsatmadır. Dayan! Doğrusu Allah, iyilik yapanların ödülünü yitirmez."[17]

Kur'an'ın anlattığı insan, özgür irade sahibidir. İnsan, özgür iradesi ile yaptığı her işten sorumludur ve sorguya çekilecektir. Kur'an bu işleri teraziye ve ölçüye vuracaktır. İyiler bir yana, kötüler bir yana. İyi işler de kötü işleri götürecektir.

Mâtürîdî bu âyetteki "*Allah kötü işleri iyi işlere çevirir*" ibaresini, iyi işler yapmaya döndürür ve ona iyi işler yapma başarısı verir, şeklinde yorumlamaktadır. İkinci bir yorum olarak da, dünyada yaptığı kötü işlerden pişman olduğu için, öteki dünyada kötü işleri iyilere döndürür, beyanında bulunmaktadır.

15 2/Bakara : 83.
16 51/Zariat: 19.
17 11/Hûd: 13-14.

Doğruluğuna İnandığınız Şeyi Önce Kendiniz Yapınız

"Siz, Kitabı okuyup dururken kendinizi unutarak, insanlara iyilik yapmalarını mı emrediyorsunuz?"[18]

Bu âyet daha Kur'an'ın ilk altı sayfasında evrensel bir ahlak kuralı koymaktadır. Kur'an' insanı aklına uymaya, aklını ölçü almaya çağırıyor. İnsanın sözü ile işi arasında çelişkinin olmaması gerektiğini yoksa kendi doğasına aykırı davranırsa, arı doğasını çarpıtıp kirleteceğini, bunu yapmasının ise insan onuruna aykırı olacağını anlatmaktadır.

Ebu Mansur Mâtürîdî âyete dayanarak, hiçbir kimsenin kendisinin yapmadığı bir şeyi başkasından istemesinin doğru olmayacağını söyler. İnsana gereken önce kendisine ve sonra başkasına öğüt vermektir. Aklın dediği budur; bir şeyin etkili ve yararlı olabilmesi bu yönteme bağlıdır.

Çalışıp Üretiniz; Bir İş Ahlakınız Olsun

"İnananlardan özürsüz olarak yerlerinde oturanlar ile mallarıyla, canlarıyla Allah yolunda üstün çaba gösterenler birbirine eşit olmazlar. Allah canlarıyla, mallarıyla sıkı çalışanları oturanlardan bir derece üstün kılmıştır. Gerçi, Allah hepsine de en güzeli söz vermiştir. Allah sıkı çalışanları oturanlardan acıma, bağışlama ve kendi katından dereceler olan büyük ödülle üstün kılmıştır ve Allah bağışlayandır, acıyandır."[19]

Bu âyetteki çalışma, toplumsal yönü olan bir çalışmadır. Toplumun çalışması, toplum içinde çalışmayanların varlığı, toplumdaki çalışma ahlakını irdelemeyi gerektirmektedir. Çalışmak, özellikle Allah'ın yolunda çalışmak, bir amaca yönelik olandır. Bu amaç da Allah'ın kanunlarına uyarak, onları gözeterek çalışmaktır. Böyle bir çalışma, sonuçta çalışana büyük bir kazanç sağlayacaktır. Allah'ın kanunlarına uygun çalışması insanın Allah katında iyi olanı elde etmesini sağlayacak ve hem de diğer insanlara karşı ödevini yerine getirdiği için, onların gözünde de iyi bir dereceye yükselecektir.

Âyet ayrıca bir toplumda doğuştan ya da sonradan sakatlanan insanların hoş karşılanması gerektiğini, onlara

18 2/Bakara: 44.
19 4/Nisa 95-96.

yapılacak yardımın toplumsal bir amaç için yapılan bir iyilik olacağını vurgulamaktadır. Âyet aynı zamanda, çalışmak için bir engeli olmadığı hâlde çalışmayan, yani düpedüz tembel olanların çalışanlara eşit olmayacakları açıkça vurgulanmaktadır. Engellerinden dolayı çalışamayanlara Allah, çalışanlara söz verdiğini ödül olarak vereceğini de beyan etmektedir.

Kur'an'da Allah yolunda ve Allah uğrunda deyimleri, insanlık uğrunda anlaşılmalıdır. Allah uğrunda yapılacak ilk çalışma Allah'ın tekliği ve ona inanç konusu olacağı için, âyette geçen cihat kelimesi, öldürmek için savaşmak anlamında değildir. Sıkı çalışmak çok güç sarf etmektir. İçtihat etmek, müçtehit olmak bu kökten gelmektedir.

Âyette geçen "*Allah hepsine de en güzeli söz vermiştir*" ifadesi sakat ve özürlü olarak oturanlara bir derece erdemlilik vermekte ama mallarıyla canlarıyla sıkı çalışanlara birkaç derece artı derece vermektedir. Başka bir âyette de "*köre bir sorumluluk yoktur, topala sorumluluk yoktur, hastaya da sorumluluk yoktur*"[20] ve "*güçsüzlere ve hastalara sorumluluk yoktur*"[21] âyetlerinde de sakatlara sıkı çalışma ve savaşma sorumluluğu yüklenmemektedir.

"Kuşkusuz onun çalışması görülecektir."[22]

"Sonra ona daha dolu karşılığı verilecektir. Doğrusu, sonunda Rabbime varacaktır."[23]

İnsanın çalışmasına en son değeri veren bu âyetler, genel olarak insanın yapacağı işin değeri üzerinde durmaktadır. Eğer iş iyi, doğru, güzel ise ona göre bir değer yüklemekte ve ödüllendirmektedir. Başka âyetlerde anlatıldığı gibi iyi işler, kötülerini derecesine göre silip götürmektedir.

Mâtürîdî "İşlerini en güzel şekilde kabul ettiğimiz ve kötülüklerini geçtiğimiz kimseler cennetlikler arasındadırlar. Bu kendilerine verilen doğru bir sözdür"[24] âyetini kanıt getirerek insanların iyiliklerinin, sahiplerine dar zamanlarında sağlayacakları yarardan bahsetmektedir. Âyette geçen "Çalışması kuşkusuz görülecektir"den maksat, çalışması gözden geçiri-

20 48/Fetih: 17.
21 9/Tevbe: 91.
22 53/Necm: 40.
23 53/Necm: .41-42.
24 46/Ahkâf: 16.

lecek iyi ve kötü olduğuna karar verilecektir. Bunun için de insan, hiçbir işini zararlı sonuçlar verecek şekilde planlayıp yapmasın, sonuçta yaptığından sorumlu tutulacağını bilerek iş yapsın.

Mâtürîdî şöyle bir rivayet aktarmaktadır: Bu âyet inince gözleri görmeyen Abdullah b.Ümmü Mektum, Peygamber'e gelip Allah, cihat edenleri oturanlardan erdemli olduklarını söylüyor. Bizim durumumuzu görüyorsun, diye sızlandı. Onun üzerine "*engelli olan insanlar hariç*" âyeti geldi, böylece cihat edenlere verilen sevap, engelli olanlara da verildi.

Gönüllü Sunu/Sadaka Veriniz

"Gönüllü sunuları/sadakaları açıklarsanız ne kadar iyi! Eğer onları gizlerde yoksullara verirseniz bu sizin için daha iyi olur, sizin günahlarınızın bir kısmını örter ve Allah yaptıklarınızdan haberdardır. Onları doğru yola getirmek sana düşmez. Ancak, Allah dileyeni doğru yola getirir. Verdiğiniz iyi şeyler kendinizedir. Aslında Allah'ın rızasını elde etmek için verirsiniz. Yaptığınız her türlü iyilik, haksızlığa uğratılmaksızın size ödenir."[25]

Bu iki âyet insanın bütün işlerine ışık tutmaktadır. Gönüllü sunu (sadaka, zekat) gösteriş olmadan açıkça verilebilir. Ancak yoksullara gizli verilirse yoksulun onuru korunur, bir dilenci durumuna düşmez; bu çok daha iyi olur. Sadakalar, aynı zamanda insanın yaptığı yanlışları da affettirir.

Burada önemli bir husus da âyette geçen, "*Onları yola getirmek sana düşmez*" ibaresiyle, Hz. Peygamber'in Allah ile insan arasından çıkarılmış olmasıdır. Allah insanı kendi yanına çekiyor, doğru yol göstermeyi kendine özgü kılıyor. Allah insan ile kendi arasına aracı koymamaktadır. Bunun nedeni, Peygamber'in aracılığını kabul etmesi durumunda, başkaları da buna kıyas yaparak kendi adamlarına aracı olmaya çalışırlardı.

Mâtürîdî'ye göre sadaka/gönüllü sunu, gerekli ve farz olan zekâttır. Zekatın açıkça verilmesi gerekli olduğu için kimsenin onuruyla oynanmış olmaz. Aksine bunun açıkça olması, baş-

25 2/Bakara: 71-72.

kalarını zekâtlarını vermeye teşvik eder ve özendirir. Zekâtın dışında verilecek gönüllü sunu zekâttan daha önemli değildir. Gerekli olan zekâtı vermekte bir gösteriş olmaz. Gizli ya da açık fark etmez. Mâtürîdî, ikinci âyetin yorumunda, kâfirlere de gönüllü sunu (sadaka) ve ödenmesi gereken kefaretlerin karşılıklarının verilebileceğini söylemektedir.[26]

Tefeciliğe Karşı Olunuz

"Ey inananlar! Artı olanı/ribayı kat kat artırarak yemeyin. Allah'a saygılı olun ki başarıya eresiniz."[27]

"İnsanların mallarında artış olsun diye verdiğiniz herhangi bir artı olan Allah katında artmaz; fakat Allah'ın rızasını dileyerek verdiğiniz herhangi bir zekât ise, işte, onu verenler karşılığını kat kat artıranlardır."[28]

Kur'an'ın son inen âyetlerinden biri faiz ile ilgili âyettir. Kur'an'ın en çok önem verdiği konuların başında, faizin haram olması gelmektedir. Faiz kelimesi de Arapçadır ama Kur'an "riba" kelimesini kullanmıştır. Faiz kelimesi, "taşmak" anlamında "feyezan" kökünden türemiştir. "Riba"da artma, büyüme, çoğalma anlamı vardır. Bazı kimseler "riba"nın haram olmasını, Kur'an tarafından ilk kez getirilmiş bir hüküm sanmıştır. Oysa Kur'an'ın şeriat hükmü yani insanın yapmaması gerektiğini anlattığı hükümler, eski milletlerde de vardır. Kur'an'da anlatılan peygamberlere de bu yasaklar gelmiştir. Riba da (faiz) aynı şekilde geçmiş milletlerde de yasaktı. İnsanlar para icat edilmeden önce alışverişlerini mal ile değiş tokuş/takas usulüyle yaparlardı. Para icat edilince para ile alışveriş ortaya çıktı ve faiz de ödünç vermekte kullanılmaya başlandı.

Riba kelimesi ilk defa Mekke'de inen Rûm suresinin 39. âyetinde eleştirilmiş ama haram olduğuna dair açık bir hüküm konulmamıştı. İkinci olarak, Âl-i İmran suresi 130. âyette "riba"nın kat kat alınarak yenmesi yasaklanmıştır. Mâtürîdî, Rûm suresi 39. âyette geçen riba kelimesine yorumcuların (Ehli Te'vil), alıverişte verilen hediye ve bahşiş anlamını ver-

26 *Te'vîlât*, 2/193.
27 3/Âl-i İmrân: 130.
28 30/Rûm: 39.

diklerini söylemektedir. Böylece verdiklerinden daha fazlasını elde etmeyi planlarlar.

Mâtürîdî Âl-i İmran 130. âyetiyle ilgili birkaç ihtimal öne sürmektedir. Bu ihtimallerden ilki, âyette "kat kat yemeyin" emrinin, Araplarda olan tefeciliğe bir reddiye oluşudur. Birinci ribanın süresi bitip de ödenme imkânı olmadığında, birinci ribada kazanılan paranın eski sermaye ile birleştirilmesi ve ikisinin toplamının tekrar faize verilmesine tefecilik denir. Bunun da haram olduğu belirtiliyor. Faizin (riba) tamamen ve kesin bir suretle haram olması son inen faiz âyetinde "*Allah alışverişi helal ve artı olanı (ribayı) haram kıldı*"[29] ile kesinlik kazanmıştır. İkinci ihtimal, "kat kat" kelimesi, faizin kesin olarak haram kılınmasından önceki bir duruma işaret edebilir. Üçüncüsü, faiz yemede ısrar edilmesidir. Dördüncüsü, cümlenin takdîrî olarak alınmasıyla ortaya çıkan şu anlamdır: Faizi yemeyin. Eğer onun haram olduğunu bildikten sonra yerseniz, günahınız ve azabınız katlanır.

Kur'an Yahudilere ribanın (faiz) yasaklandığını Nisa suresinin 161. âyetinde bildirmektedir. Mâtürîdî'nin Yahudilere getirilen yasaktan hareket ederek, faizin bütün milletlere haram kılındığını çıkarsaması önemlidir. Buradan şu anlaşılmalıdır: Faizi haram kılmak yalnız Kur'an'ın getirdiği bir hüküm değildir; faiz daha önceki milletlerde de yasaklanmıştır.

Böyle bir metodolojik çalışmadan sonra derde deva bir çözüme ulaşılabilir. Hz. Ömer'e isnat edilen bir sözde diyor ki Kur'an'da en son inen âyet Bakara'daki faiz âyetidir. Allah'ın elçisi faizin ne olduğunu bize anlatamadan ölmüştür. Sen şüphede olanı bırak, olmayanı al, demiştir.[30]

Zamanımızda enflasyonu karşılayacak kadar faiz almaya izin verilmektedir. Ancak buna faiz değil, cari hesabı dengelemek demek daha doğrudur. Konunun başında alıntılanan Bakara suresindeki âyetlere tekrar bakıldığında, vadeli alışverişlerde farklı fiyata almaya ve satmaya izin verildiği görülecektir.

29 2/Bakara: 275.
30 Şevkânî, *Fethu'l Kadîr*, 1/267.

Öksüzün Malına Karşı Hassasiyet Gösteriniz

"Erginlik çağına erişene kadar en iyi şeklin dışında öksüzü malına yaklaşmayın. Ölçüyü ve tartıyı denkserlikle yerine getirin. Bir kimseye ancak gücünün yeteceği kadar yükümlülük veririz. Akrabanız da olsa, konuştuğunuz zaman sözünüzde adil olun. Allah'ın antlaşmasını yerine getirin. O, bunları size öğüt alıp hatırlarsınız diye anlatmaktadır."[31]

Mâtürîdî, yetimin malına en iyi şekilde yaklaşmak demek, onu korumak ve üzerinden zaman geçtikçe eldeki malın artırımını sağlamaktır. Yetim hakkındaki konuşmalarda da adalete riâyet edilmesinin emredilmesi, yetimin kişiliğine de saygı duyulmasını içermektedir.

Verdiğiniz Sözü Tutunuz

"Sözleşmeyi yerine getirin. Doğrusu verilen söz sorumluluğu gerektirir."[32]

Bir insan, kim olursa olsun, bir şeyi yapmaya söz verirse, dediğini yapmak zorundadır. Sözünde duran herkesin bildiği gibi kişilikli, şerefli, güvenilir olarak tanınan insanın şerefi, sözüne güvenilir olmasına bağlıdır.

Mâtürîdî diyor ki buradaki *akd* yani ant, insanlar arasında yapılan her türlü söz vermeye, antlaşma yapmaya şamildir. İnsanlar yaptıkları sözleşmelere ve verdikleri sözlere, bunların getirdiği sorumluluğu düşünerek dikkat etmelidirler. Kur'an'daki buyruklara, yasaklara, ilkelere ve hükümlere uymak da bu sözleşmedeki sorumluluk gibidir.

İşleri Ehline Veriniz

"Doğrusu Allah size, işleri ehil olana vermenizi ve insanlar arasında hüküm verdiğiniz zaman adaletle hüküm vermenizi emreder. Doğrusu, Allah size ne kadar güzel öğüt veriyor. Allah işitmektedir, görmektedir."[33]

Bu âyet başta devlet başkanı olmak üzere ister resmî devlet işlerinde, ister sivil işlerde isterse işçi-işveren ilişkilerinde olsun, iş verilecek kimsenin ehliyet ve liyakat sahibi olmasına

31 6/En'âm: 152.
32 17/İsra: 34.
33 4/Nisa: 58.

dikkat edilmesini istemektedir. Bütün toplumların ilerlemesi ve huzuru için ilk koşul budur. Devleti ayakta tutan ilke de budur. Ehliyetsiz kişiyi istihdam eden, ona haram yedirmiş olur. Kendisi de o kişi de haram yer.

Mâtürîdî'ye göre âyet, her insana emanet edilebilecek her türlü işle ilgilidir. İman etmiş kimseyi de anmadığı için mümin de kâfir de bu emanet işinde eşittir. Hz. Peygamber de, sana emanet edileni yerine getir, sana hainlik edene sen hainlik etme, buyurmaktadır.

Başkasına Güven Veriniz

"Kitap ehlinden birine bir yük altın emanet etsen, onu sana ödeyen ve bir altın emanet bıraksan, tepesine dikilmedikçe onu sana ödemeyen vardır."[34]

Bu âyette hayattan örnek verilen kitap ehli Yahudi ve Hristiyanlardır. Ancak görüldüğü gibi onlarda güvenilen de var, güvenilmeyen de. Her toplumda bu tür insanlar vardır. Mâtürîdî bunun temsili bir anlatım olduğunu söylerken, genel kurallar koyan şu âyete dikkat çekmektedir:

"Eğer birbirinize güvenirseniz, güvenilen kimse borcunu ödesin. Rabbi Allah'a saygılı olsun. Tanıklığı gizlemeyin. Kim onu gizlerse doğrusu vicdan azabı çeker. Allah işlediklerinizi bilir."[35]

İftiradan Uzak Durunuz

"Kim büyük bir yanılgıya düşer veya günah kazanırsa sonra onu suçsuz birinin üzerine atarsa, o, andolsun, bir iftira ve apaçık bir günah yüklenmiş olur."[36]

Bu âyet bilginlere, hâkimlere, din düşünürlerine, tarafsızlığın ve her zaman geçekten yana olmanın gereğini anlatmaktadır. Konuyla ilgili şöyle bir olay anlatılır: Medine'de bir Müslüman başka bir Müslümanın zırhını çalar ve onu gider bir Yahudi'nin dükkânına emanet olarak bırakır. Zırh aranınca Yahudinin dükkânında bulunur. Yahudi sorguya çekilince, "falanca bunu bana emanet bıraktı" der. Adam yakalanır;

34 3/Al-i İmrân: 75.
35 2/Bakara: 283.
36 4/Nisa: 112.

ben onu emanet bırakmadım, o bana iftira ediyor, diye kendini temize çıkarmak ister. Allah bu âyeti indirir. Müslüman olanın Yahudiye iftira ettiğini, zırhı kendisinin çaldığını söyler ve böylece Yahudi'ye iftira attığı açığa çıkarılmış olur.

İnsan hangi dinden olursa olsun, isterse hiçbir dine ait olmasın, hak ve hukuk davasında Kur'an'a gitmekten ve Kur'an'ın hükmüne başvurmaktan çekinmesin. Kur'an Allah'ın kitabıdır. Kimseye özgü bir kitap değildir. İnsanoğlunu koruma altına alır.

"O yalanı uyduranlar içinizden bir takımdır. O kimselerden her birine kazandığı günah karşılığı ceza vardır; içlerinden elebaşılık yapana ise büyük azap vardır. Onu işittiğiniz zaman, inanan erkekler ve inanan kadınlar, kendiliklerinden iyi zanda bulunup da, "Bu apaçık bir iftiradır" demeleri gerekmez miydi? Ona dört tanık getirmeleri gerekmez miydi? İşte bunlar, tanık getirmedikçe Allah katında yalancıdırlar."[37]

Bu âyetler Hz. Ayşe'ye yapılan zina iftirasını anlatmak için inmiştir. İslamda en ağır ceza, iffetli kadınlara yapılan zina suçlamasına verilmektedir. Zina suçlaması yapanın dört tanık getirmesi gerekir. Dört tanık getirmediği durumda seksen değnek vurulmayı hak eder ve bir de kamu haklarından yasaklanır.

"*Kadınları zina ile suçlayıp dört tanık getirmeyenlere seksen değnek vurun, hiçbir zaman onların tanıklığını kabul etmeyin*"[38] âyetine göre insanın tanıklık hakkının elinden alınması, medeni haklardan yoksun kılınması demektir. Medeni haklar mahkemede tanık olmaktan başlar, devlette en yüksek mevkiye kadar yasak sürer. İftira suçu insanın bütün medeni haklarını kaybetmesiyle sonuçlanır.

Mâtürîdî'ye göre, dört tanık ayrı ayrı gelseler onlara ceza verilir, tanıklıkları kabul edilmez. Çünkü tanıklar zinayı hep beraber görmeleri lazım ki tanıklıkları birbirine uysun, demektedir.

İftira edenlerin, ceza yedikten sonra tövbelerinin kabul edilmesinde ihtilaf edilmiştir. Ancak iftira ederek fasık olduk-

37 24/Nur: 11,12,13.
38 24/Nur: 4.

ları dikkate alındığında, bu fasıklıklarından dolayı yaptıkları tövbe kabul edilir. Ama yaptıkarı iftiraları için tövbe söz konusu olmaz. Zira fasıklıktan tövbelerinin durumu kendileriyle Allah arasındadır. İftiralarından tövbelerinin kabul olmaması, tanıklıklarının kabul edilmeyeceği ve medeni haklarının geri verilmeyeceği anlamına gelir. Bu âyetteki bütün tartışma, zina iftirası atanların durumuna aittir. Dört tanık olmazsa zina sabit olmaz. Dört tanık zinayı ispat ederse o zaman zina eden, zina edenin cezasına çarptırılır. Âyetle kadına zina iftirası yapıldığı zikrediliyor. Erkek zikredilmiyor. Erkeğe de zina iftirası yapılırsa iftira edene aynı ceza verilir.

Yaptığınız Akit ve Antlaşmalara Uyunuz

"Ey insanlar! Anlaşmaları yerine getirin."[39]

Kur'an'da kullanılan kelime *ukûd,'akd* kelimesinin çoğulu olup düğüm, boğum, bağ, anlaşma, sözleşme, ant ve yemin anlamlarına gelir. Mâtürîdî, burada kullanılan '*akd* kelimesinin, bütün yorumculara göre, *ahit* anlamına geldiğini söyler. Ahit ise, hakkı korumak ve sözünü tutmak anlamlarındadır.

Mâtürîdî'ye göre, ahit iki çeşittir: İnsanlar arasında olan ahit. Verilen sözün, üzerine alınan işin ve anlaşmaların yerine getirilmesi bu ahdin kapsamına girer. İkinci tür ise, insanlar ile Allah arasında olanlardır. Bunlar Allah'ın insanlara farz kıldığı adaklar/nezirlerdir. Allah onların yapılmasını ve yerine getirilmesini emreder.

İnsanların kendi aralarında antlaşmalarına gelince, onlarda Allah'a isyan anlamına gelmeyen yeminlerini yerine getirmeleri gerekir. "*Yeminleri, Allah'ı kendinize kefil göstererek pekiştirdikten sonra bozmayın*"[40] âyetiyle, yeminlerin terk edilmesi ve bozulması yasaklanmıştır. Bir hadiste, bir şeye yemin ediyor sonra onun yapılmamasının daha hayırlı olacağını görüyorsanız, yemininizi yerine getirmeyin ama yemin kefaretini de verin, denilmektedir. İbn Abbas'a göre, âyette *ahit* anlaşma olup, Kur'an'da anlatılan haram, helal ve farzlardan ibarettir. Buradaki anlaşmalardan muhtemel bir kasıt da, kitap ehliyle ilgili

39 5/Mâide: 1.
40 16/Nahl: 91.

olabilir. Bu durumda âyetin, Hz. Muhammed'e inanmaları ve onun şerefini kabul edip, getirdiklerine uymaları yönünde Allah'ın onlardan aldığı söze işaret etmesi olabilir:

"Hani Allah kitap verilenlerden, "onun gizlemeden kesinkes insanlara anlatacaksınız", diye kesin söz almıştı. Ama onlar, o kitabı arkalarına attılar."[41]

Birbirinize Düşman Olmayın, Kızgınlığınız Sizi Haksızlık Yapmaya İtmesin

"Sizi Saygın Mescidden/Beytü'l-Haramdan alıkoyan bir ulusa olan öfkeniz düşmanlık yapmanıza sebep olmasın. İyilik yapmakta ve saygın olmakta yardımlaşın. Günah işlemekte ve düşmanlık yapmakta yardımlaşmayın. Allah'a saygılı olun. Doğrusu Allah'ın cezalandırması çetindir."[42]

Bu âyet insanı başkasıyla anlaşarak insanlara kötülük yapmak, teşkilatlar kurup insanları öldürmek, böylece toplumun huzurunu kaçırmak ve cinayetler işlemek konusunda ciddi bir cezaya çarptırılacakları konusunda uyarmaktadır. İnsanın kendisinin günah işlemesi, kendine vereceği zarar çok dar ve küçük olur. Ancak başkasına günah işletmenin önü kolay alınmaz; büyük cinayetlere sebep olur.

Mâtürîdî, İbn Abbas'tan "*sizi kutsal mescitten alıkoyan bir ulusa olan öfkeniz düşmanlık yapmanıza sebep olmasın*" ifadesini şöyle yorumlamaktadır: Sizi kutsal evden alıkoyanlara olan öfkeniz sizi, onlara saldırıp öldürmek ve mallarını almak gibi suçları işlemeye sürüklemesin.

"Allah'ın size olan nimetini anın. Düşmandınız, gönüllerinizin arasını uzlaştırdı ve siz de O'nun nimetinden dolayı kardeş oldunuz. Ateş çukurunun kıyısında idiniz, sizi oradan kurtardı."[43]

Bu âyet insanların düşmanlık etmeyip dost ve kardeş olmalarını öneriyor ki ikisi de birden kurtulsun. Düşmanlığın her iki tarafı da, ateş çukuruna düşüreceğini anlatmaktadır. Toplumu bir arada tutmanın ve huzur içinde yaşatmanın yolu

41 3/Âl-i İmrân: 187.
42 5/Maide: 2.
43 3/Âl-i İmrân: 103.

olarak toplumbilimin ilkeleri bu gibi Kur'an âyetlerinden çıkarabilir.

Mâtürîdî Hz. Ali'den yapılan bir rivayeti aktarmaktadır: Hz. Peygamber beni bir gece üç defa çağırdı ve dedi ki: "Milletim arasında ihtilaf çıkacak." Dedim ki "Öyle olursa ne yapalım?" Şunu söyledi: "Allah'ın kitabına tutunun, onda sizden öncekilerin ve sizden sonrakilerin haberleri var. O sizin aranızda hakemdir. Hangi zorba onu terk ederse, Allah onun belini kırar; ondan başkasında yol ararsa Allah onu sapıklığında bırakır. O Allah'ın sağlam ve şaşmaz hükmü ve de doğru yoludur."

Allah'ın Adını İstismar Edene Karşı Çıkınız

"İnsanların arasını bulacaksınız, saygılı olacaksınız ve iyilik yapacaksınız gösterişiyle, yeminlerinizde Allah'ın adını kullanmayın. Allah işitir, bilir."[44]

İnsanları aldatmanın yollarından biri kişinin kendinin çok muttaki olduğuna yemin ederek, Allah'ın adını sık sık anarak iyilikler yaptığını söyleyerek insanları ayartıp çıkar sağlamasıdır. "*Allah adına sizi kimse aldatmasın*"[45] âyetinin dikkat çektiği nokta burasıdır.

Mâtürîdî, bunu olumsuz harfi olan (*Lâ*) harfini var kabul ederek şöyle bir anlam vermektedir: "İyilik yapmamak, insanların arasını düzeltmemek üzere Allah'ın adına yemin etmeyin. Bazı insanlara veya akrabasından kızdığı kimseye iyilik ve yardım etmeyeceğine yemin edenlere, işte böyle yemin etmeyin, denmektedir. Hz. Ebubekir'le ilgili olarak "ifk" olayındaki yemininden dolayı âyet nazil olmuş yeminden vazgeçmesi emredilmiştir. Âyet şöyledir:

"İçinizde bolluk ve genişlik sahibi olanlar, yakınlarına, düşkünlere ve Allah yolunda göç edenlere vermemek için yemin etmesinler, affetsinler, geçsinler. Allah'ın sizi bağışlamasına sevinmez misiniz?"[46]

44 2/Bakara: 224.
45 Lokman 33; Fatır 5; Hadid 14.
46 24/Nur: 22.

İyiliklerinizin Karşılığını Fazlasıyla Bulacağını Biliniz

"Kim bir iyilik yaparsa ona on katı verilir. Kim bir kötülük yaparsa ancak bir benzeriyle ceza görür."[47]

Allah iyilik yapana on kat iyilik verdiği gibi başka âyetlerde bir iyiliğe karşı yedi yüz kat[48] ve bazen de sonsuz iyilik vermektedir.[49] Bir iyiliğe bazen bir, bazen on, bazen yedi yüz, bazen sonsuz karşılığın (*ecrun ğayru memnûn*) verilmesinin sebebi, yapılan iyilikten faydalanan canlıların, insan ya da hayvan olsun, her birinin iyiliğinden bir iyiliğin o iyiliği ilk ortaya koyup yapana ya da kötülüğü yasaklayana gelmesinden dolayıdır.

Mâtürîdî iyiliğin karşılığına verilen çok sayıda iyiliği Allah'ın tevhidi konusunda sayısal olarak ifade etmemektedir; verilecek ödülün büyüklüğü, yapılan işin büyüklüğü kadardır. Tevhitte sayı olmaz. Allah'a ortak koşmak, puta tapmak da en büyük günah olduğu için, onun karşılığı olarak verilecek cezada da sayı yoktur; cezanın büyüklüğü vardır. Bireysel iyiliklerde ödülün katlanması, iyiliğin yapılmasına özendirme içindir. İyilik herkese, kötü kişiye bile yarar sağlar. İyiliğin yayılması Allah'ın hedefidir. Mâtürîdî, Allah'ın birliğine imanın getirdiği ödülün büyüklüğüne şu âyeti kanıt göstermiştir: "*Rabbiniz tarafından bağışlanmaya, genişliği yerle göğün arası kadar olan cennete koşuşun*."[50] En büyük günah olan putperestlik için de; "*Rahmana çocuk isnat etmelerinden ötürü, neredeyse gökler parçalanacak, yer yarılacak dağlar düşüp, çökecek*"[51] buyurulmaktadır.

Mâtürîdî burada yeni bir anlayış farkını dillendiriyor. Türkçe meal sahiplerinin çoğu her ne kadar yanlış yapıp "iyilikle kötülük bir olmaz" şeklinde tercüme ediyorlarsa da, asıl çeviri "*iyilikler de eşit değildir, kötülükler de*" olarak yapılmalıdır. Öyle ise iyiliklerin kendi aralarında dereceleri ve kötülüklerin de kendi aralarında dereceleri vardır. İşte Mâtürîdî'nin bu derecelendirmeye en iyi örneği, bu âyetin açıklamasında en büyük

47 6/Enam: 160.
48 2/Bakara: 261.
49 95/Tin: 6.
50 57/Hadid: 21.
51 19/Meryem: 90-91.

en yüce iyilik Allah'ın tevhidi ve en büyük kötülük de Allah'a ortak koşmak olduğunu açıklamasıdır.

İki Yüzlülükten/Münafıklıktan Sakının

"Doğrusu ikiyüzlüler ateşin en alt katında olacaklar ve sen onlara yardım edecek birini bulamayacaksın."[52]

Mâtürîdî kâfir ile münafık arasındaki üç farka işaret etmektedir: 1. Münafıklar, zayıf imanlı müminleri imanlarından çevirmeye ve dinlerinden şüphelendirmeye çalışırlar, 2. Münafıklar, bolluk ve darlı durumlarında karakter değiştirirler. Kim bollukta ise onun yanında yer alır, istikrar gösteremezler. 3. Kâfirler, Allah'tan başkasına Allah'a yaklaştıracak şefaatçilerine taparlar. Münafıklar ise kendi karınlarını doyurmaya ve kendi şehvetlerine taparlar. Bunlar Allah inkâr etmenin dışında, aldatma ve hainliklere sahiptirler.

"İkiyüzlü erkek ve ikiyüzlü kadınlar, birbirindendirler; kötülüğü buyurur, iyiliğe engel olurlar, ellerini de yumarlar. Allah'ı unuttular, Allah da onları unuttu. Doğrusu, ikiyüzlüler yoldan çıkanlardır. Allah ikiyüzlü erkeklere, ikiyüzlü kadınlara ve inkârcılara, içinde kalacakları cehennem ateşini söz vermiştir. Cehennem onlara yeter. Allah onları acımasından çıkarmıştır. Onlara sürekli bir azap vardır."[53]

Kur'an'da kullanılan münafık sıfatının kökü Arapçada *nefak* kelimesidir. *Nefak* yer altı geçidi, tünel demektir. İki taraftan çıkışı olduğu için Türkçede kullanılan ikiyüzlü, kelimenin tam karşılığını vermektedir. Buna benzetilen münafığın hangi yüzünü kullanacağı belli olmaz; içi dışı bir olmayan, özü sözü bir olmayan kimse güvenilmeyen kimsedir.

Mâtürîdî bunlarla ilgili şu açıklamaları yapmaktadır: İnançlıların dini vardır, ona uyarlar ve yardımlaşırlar ve kâfirlerin de dini vardır, birbirine yardım ederler. Her iki takımın kendi aralarında dostlukları, yardımlaşmaları vardır. İkiyüzlülere gelince uydurdukları bir dinleri, yani düzenleri, nizamları yoktur; birbiriyle yardımlaşmazlar; onlar çıkara, bolluk ve genişliğe taparlar ve nerede onları bulurlarsa oraya yönelirler. Aralarında anlaşma, sahiplenme yoktur. Ellerini yumarlar, sıkı

52 4/Nisa: 145.
53 9/Tevbe: 67-68.

tutarlar, iyilik yapmak için ellerini açmazlar: Cimridirler, iyilik yapmaya yanaşmazlar. Aklın kabul ettiği ilkeleri inkâr eder ve onlara karşı engeller ortaya koyarlar. Allah'ı unuturlar, O'ndan bir yardım ve iyilik vermesini istemezler. Allah da ahirette onları unutarak, bir istekleri ve ihtiyaçları olup olmadığını sormayacaktır. Onlar yoldan çıkmış bozgunculardır.

Bir İnsanı Dininden veya Size Yakınlığından Değil, Eyleminden Dolayı Eleştirin ya da Takdir Edin

"Kitap ehlinin hepsi bir değildir. Onların içinde secdeye kapanarak geceleri Allah'ın ilkelerini okuyup duran bir millet vardır. Bunlar Allah'a, sonraki güne inanır, uygun olanı önerir, kötü olanı yerer, iyiliklere koşarlar, işte bunlar iyilerdendir. Yaptıkları herhangi bir iyilikleri inkâr edilmeyecektir. Allah saygılı olanları bilir"[54]

Kur'an'ın getirdiği ana ilkelerden biri, başka dine mensup insanlar içinde de doğru insanların bulunabileceğini söylemesidir. Buna benzer bir ilke ve yargı, diğer dinlerin kitaplarında da var mı?

Bunun için Kur'an'ın sahibi yüce Allah'ın düzeninde ayrım kriteri, iyi ve kötüdedir. Tarafçılık, milliyetçilik, din tarafgirliği yoktur. Doğru ve iyi taraftarlığı vardır.

Şu âyet, bu doğruluk kriterinin, bir ailenin bireyleri arasında da işletilmesi gerektiğini söyler:

"Ey insanlar! Kendinizin, ana babanızın ve en yakınlarınızın aleyhine de olsa, zengin veya yoksul da olsa, ki Allah onlara daha yakındır, Allah için tanıklık ederek denkserliği ayakta tutun. Adil olmanız için, heveslerinize uymayın. Eğer yan çizerseniz veya aldırış etmezseniz, doğrusu Allah yaptıklarınızdan haberdardır"[55]

Bu âyet toplumdaki ahlaki, hukuki ve duygusal konuları din olarak ortaya koymaktadır. Bir cümlenin içine sığdırılan bu ilkeler, bir toplumun temel düzenini kurarlar. Âyet, toplumu kurmaya, insana en zor gelenden başlamaktadır: Söylediğini önce kendin uygula. Hz. Peygamber'in yaşamı, bunun örnekleriyle doludur.

54 3/Al-i İmrân: 113-115.
55 4/Nisa: 135.

Mâtürîdî, bütün yorumcuların (*kavvâmîn*) kelimesine (*kavvâlîn*) anlamını verdiklerini yazmaktadır. Bu da, söyleyeceğiniz her söz ve yapacağınız her işte, burada anılan ilkeleri dile getirin ve onlara uyun, anlamına gelir.[56] Herkes, insanın kendisi, ana babası, yakını, zengin ve yoksul fark edilmeyecek, hepsi adaletle yargıda eşit olacaktır. Ne zengine zengin olduğu için iltimas gösterilecek ne de yoksula yoksul olduğu için acınacaktır. Toplumda insanların arasını ayırmadan hak ve adalet dağıtımı eşit olacak, eşitlikte taviz verilmeyecektir. Hevese uyup adaletten vazgeçilmeyecek, adaleti uygulamaktan kaçılmayacaktır.

İnsanlara Muamelinizde Objektif Olunuz

"Ey inananlar! Allah için adaleti yerine getirmekte örnek olun, bir ulusa olan düşmanlığınız, adaletli olmanızı engellemesin. Adaletli olun, bu saygın olmaya daha çok yaraşır. Allah'a saygılı olun. Allah yaptıklarınızdan haberdardır".[57]

Âyet-i Kerime sevmediğimiz, düşman olduğumuz kimseye bile adil olmayı önermekle, insanlığın en üst ahlak ilkesini önümüze koymaktadır. Düşmana karşı adil olmak, düşman suçlu ise onu korumak anlamında değildir. Suçlu ise suçu kadar ceza vermek, adaletin gereğidir.

Kur'an düşmanlıkları adaletle çözmektedir, acıma ve merhametle değil. Adalet bir haksızlığı ortadan kaldırır. Acıma, gerekirse adalet yerini bulduktan sonra olur. Adalet yerini bulmadan acıma araya girerse hak arama ve karşılıklı ödeşme olmayacağı için, hem haklılık kazanımı yara alır, hem de acıma istismara ve başka yöne çevrilebilir.

Mâtürîdî Mâide suresinin 8. âyetini yorumlarken, âyetin tanıklık konusuna yoğunlaşmış olduğunu söylemektedir. Tanıklık, Allah için yapılır ve Allah'a özgü kılınırsa, adaletin gerçekleşmesinde kimsenin hatırı, kızgınlığı, vs. engel olarak görülmez. Zira tanıklığa çağıran Allah'tır ve kendi koyduğu ilkelere göre hakkın ve adaletin yerine getirilmesini talep etmektedir. Bu durumda insan dost için yapacağı tanıklığı düş-

56 *Te'vîlât*, 4/67.
57 5/Maide: 8.

man için de yapabilir; aynı şekilde, düşmana uygulayacağı hükmü dostuna da uygulayabilir.

Adaleti hak ve gerçeğe göre uygulayın, böyle yapmak saygınlığa en uygun olanıdır. Bu saygınlık iki taraflıdır: Biri Allah'a, onun kanununa saygı göstermektir. Diğeri de böyle hareket eden, iş yapan kimsenin, kendisinin saygın bir kişilik kazanmasıdır.

"Doğru, Rabbimiz Allah'tır deyip, sonra da dürüst olanlara, melekler habire şu sözlerle inerler: Korkmayınız, üzülmeyiniz, size söz verilmiş olan cennetle sevininiz, dünya hayatında da ötekinde de dostlarınız biziz. Orada canlarınızın çektiği ve umduğunuz şeyler bağışlayan ve acıyan katından bir ağırlanma olarak size verilir."[58]

Mâtürîdî'ye göre, evreni yaratan tek varlığa inanıp O'na ortak koşmayanların işlerini, Allah'ın kanunlarına göre yapmaları, onların dürüstlüğünün işaretir. Bu dürüstlüğün de üç anlamı vardır: 1- İnançlarında doğru olmaları, başkalarına tavsiye ettiklerine aykırı davranmamaları, 2- Dilleri ile Allah demelerine aykırı eylemde bulunmamaları, 3- Bütün işlerini Allah için yapmaları, O'na kimseyi ortak koşmamaları, kimseye gösteriş yapıp, başkasına tanrılık payı vermemeleri.

İyilik Yapınız veya İyilik Yapılmasına Aracılık Ediniz

"Kim iyi bir işe aracı olursa, kendisine ondan eşit bir pay vardır. Kim de kötü bir şeye aracılık yaparsa kendine onun bir benzeri vardır. Allah her şeyin geçimliliğini verir."[59]

Buradaki âyetlerde insanın iki yolla insanlığını ortaya koyacağı ve dolayısıyla Allah'a yakınlık kazanabileceği söylenmektedir. Birinci yol insanın kendisinin iş yapmasıdır. Yaptığı iş, iyi, doğru ise Allah ona iyi ödül verecektir. Çünkü yaptığı doğru, iyi işinden hem kendisi hem de diğer insanlar yararlanacaktır. Kendi doğru işinden dolayı Allah ona ödül (sevap) vereceği gibi başkası onun doğru işinden faydalandığı için, o başkasının faydalı iş yapmasına sebep olduğu için de, onun ödülü kadar ayrıca bir ödül daha alacaktır.

58 41/Fussilet: 30-31.
59 4/Nisa: 85.

Allah'a yakınlık kazanmanın ikinci yolu ise, başkasının iyilik yapmasına da ön ayak olmasıdır. Başkasının iyilik yapmasına aracılık edene de, onların yaptıkları iyiliklerden aldıkları ödül kadar ödül verilmektedir. Burada iyilikleri yapma ve iyiliklere ön ayak olma konusunda Kur'an'ın büyük bir toplumsal felsefesi olduğunu görürüz: Hem bizzat hem de dolaylı olarak iyiliklere özendirmek suretiyle, başkalarının yapacakları iyiliklere insanların engel olmasını önlemek istemektedir. İyilik başkası eliyle de yapılsa, buna imkân sağlayan herkese ödül getirmektedir. Böylece başkasına engel olmanın yerine onun yapacağı iyi işinden kendisi de pay alması ne kadar güzel! Buna karşılık öyle kimseler de çıkar; başkası da kazanmasın, kendisi de kazanmasın, ister. Kur'an insanın bu özelliğini bildiği için âyette kötülük yapmaya aracı ve sebep olana da, kötülüğün getireceği cezayı vermektedir.

Mâtürîdî, bu âyete dayanarak farklı çıkarımlarda bulunmaktadır.[60] Ona göre, iyi ya da kötü bir işe aracı/şefaatçı olmak şu anlamlara gelebilir.

- İyi bir işe aracılık etmek, birinin bağaşlanması için dua etmektir ki bunda kişinin kendisine de bir pay vardır. Kötü bir işe aracı (şefaatçı) olmak ise, lanet ve öfke ile beddua etmek, demektir.
- Şefaatin başka bir türü, Müslüman kardeşine yapılan haksızlığı savmaya çalışmaktır ki ödül almasını sağlar. Bunun aksi olarak, birine kötülük yapmaya yol gösterip aracılık eden de ceza alır.
- İki kişinin de faydalanabileceği bir şeyin yapılmasını sağlamaktır ki bu durumda kendisine de bir ödül vardır. Kötü bir işe aracılık ederse, o zaman da onun günahından kendisine bir pay vardır. Arapların dediği gibi, iyi bir işe aracılık eden onu yapmış gibidir. Bunun tersi de doğrudur. Bir işin yapılmasını

60 *Te'vîlât*, 3/359.

isteyen ile yapan, ortaya çıkan sonuç iyi ise de kötü ise de paylarını alırlar.[61]

Başkalarının Başarısını Kıskanmayınız

"Allah'ın sizi birbirinizden üstün kıldığı şeyleri arzu etmeyin. Erkeklere kazandıklarından kadınlara da kazandıklarından pay vardır. Allah'tan bolluğunu dileyin."[62]

Bütün varlıklar birbirinden farklıdır. Her birini diğerinden ayıran özellikler vardır. İki gürgen ağacını birbirinden ayıran kendine has özellikleri vardır. İki sığır, iki kaplan, iki kardeş de böyledir. Bu ayrımlar kadın ile erkekler arasında doğalarındaki görevlerinden dolayı daha belirgin olduğu için, Kur'an her ikisinin görevleri konusunda her birine eşit dağıtımda bulunarak, her birinin kendi emeği ve çabasını değerli kılmaktadır. Kendilerine verilen bu farklı üstünlüklerle, kadın ve erkeğin hayata katkıda bulunmaları istenmektedir. Bu farklılıkların yarattığı sonuçlara karşılıklı olarak göz dikmemeleri talep edilmektedir. Buna mal kazanımı da dâhildir ve âyet, ikisinden hiçbirinin diğerinin malına göz dikmesine ve onu haksız yere arzu etmesine izin vermemektedir. Günümüzde en fazla haksızlığın kadına yapıldığını dikkate aldığımızda, Kur'an'ın bu vurgusunun ciddiyeti anlaşılmış olur. Kur'an'ın bu yöndeki vurgusuna rağmen, evlilik, boşanma gibi kadın-erkek ilişkilerinde kadının mağduriyeti, malesef devam etmektedir.

Âyetin iniş sebebi hakkında şu rivayet vardır: Ümmü Seleme Hz. Peygamber'e: "Ey Allah'ın elçisi, erkekler savaşıyor, biz savaşmıyoruz; âyetlerde onlar zikrediliyor bizler zikredilmiyoruz" şikayetinde bulunmuştu. Bunun üzerine "*Allah'ın sizi birbirinizden üstün kıldığı şeyleri arzu etmeyin. Erkeklere kazandıklarından pay vardır, kadınlara kazandıklarından pay vardır*" âyeti gelmiştir.

Üstünlük talebi ya din konusunda ya da dünya konusunda olur. Din konusunda üstünlük talebi, ilmiyle insanlar gözünde

61 Bu yorumlar şefaatin/bir işe aracılığın toplumumuzdaki karşılıklarıdır. Hesap gününde şefaate ilişkin mezheplerin kanaatleri ve Mâtürîdî'nin detaylı yorumu için bkz. *Te'vîlât*, 3/359 vd.

62 4/Nisa: 32.

bir seviyeye gelmiş insanlarla aynı konumu paylaşma talebi olur ki böyle bir talep haklı bir talep değildir. Zira böyle bir kazanım, kendiliğinden olmamış, büyük zorluklarla kazanılmıştır. Dünyaya ilişkin talebe gelince, bunda da başka kardeşlerinin malına, eşine, istihdam ettiklerine, vs. bakarak bir talepte bulunma söz konusu olur, ki bu da doğru değildir. Bu, O'nun başkasına verdiğinin alınıp kendisine verilmesini istemek olur. "Allah'ın bolluğundan dileyin" beyanında, dilenecek bolluk dinde, ahlakta, yiğitlikte olursa insana üstünlük kazandırır; dünyalık bolluk talebi olursa, insan için sıkıntı sebebi olabilir. Onun için şöyle denilmiştir: "Başkalarına üstün kılınmışsan, bu onlara merhametine; başkaları sana üstün kılınmışsa, bu da onlara saygına vesile olsun." [63]

"De ki: "Kıskançlık ettiği zaman kıskancın kötülüğünden, düğümlere üfleyenlerin kötülüğünden, bastırdığı zaman karanlığın kötülüğünden, yaratıkların kötülüğünden, karanlığı yaran Rabbe sığınırım."[64]

Başkasında olan iyiliğin ve onurun ondan yok olup kendisine gelmesini arzulamak, İslamda yerilen bir ahlaki tutumdur. Bu, kıskançlık ve çekememezliktir. Âyet, bir şerefin, iyiliğin, ilmin, servetin varlığına dayanamayan, ondan yok olmasına çalışanın kötülüğünden ve şerrinden Allah'a sığınmak gerektiğini beyan etmektedir. Aynı şekilde büyücülük, üfürükçülük yapanların insanları gizlice yaptıkları muskalar ve sihirlerle etkilemeye çalışanlardan da Allah'a sığınmak öneriliyor. Karanlıkların kötülüğünün en tehlikelisi cehalet ve bilgisizliktir. Bilgisizlik en tehlikeli karanlıktır; hiçbir şey görülmez, fark edilemez. Âyette yüce Allah genel bir tehlikeden de kendisine sığınmayı öneriyor: Yaratıkların kötülüğü. Yaratılmış varlıkların hangisinden bir kötülüğün gelebileceğini insan bilemeyeceği için, bunların bütününden Allah'a sığınmalıdır. Surenin başındaki "Karanlığı yaran Rab" yahut "Aydınlığın sahibi Rab" ifadesi, her şeyini ona açık olduğu ve O'nun bilgisinde bulunduğu, anlamındadır.

63 *Te'vîlât*, 3/188.
64 113/Felak: 1-5.

Mâtürîdî, bu âyetlerin amacı, çoğu şeye muttali olan şeytanın[65] ayartmalarına ve şeytanın ayarttığı insanların kendisine vereceği zararlara karşı insana dikkatli ve uyanık olmayı öğretmektir.[66] Mâtürîdî, Falak[67] suresindeki sığınmayı (*ta'avvuz- avz, vaaz*) üç şekilde anlamaktadır:

- İnsanlara surede adı geçen tehlikeleri bildirmek. Bunlar vuku bulduklarında onlardan korunmak için Allah'a sığınmak. Şeytanla ilgili olarak âyetin bildirdiği gibi; O, insanları görür insanlar onu görmezler. Onun kötülüklerine karşı uyanık olmak ve Allah'a sığınmak gerekir.
- Bir rivayette, Cibril'in Hz. Peygamber'e geldiği ve şunu söylediği aktarılır: "Cinlerden bir ifrit sana hile yaparsa, sen yatağına gittiğinde "onun kötülüğünden insanların Rabbine ve karanlığı yarıp aydınlatan Rabbe, sığınırım" de."
- Bir başka rivayette de bir Yahudinin Hz. Peygamber'e büyü yaptığı, bunun üzerine de bu surenin indiği anlatılır. Mâtürîdî'nin çokça referansta bulunduğu Ebû Bekir el-Esam, bu konu etrafında birçok rivayetin dolaştığını, ama güvenilir olmadıkları için onları bir kenara bıraktığını söylemektedir. Mâtürîdî Hz. Peygamber'e sihir yapıldığına ilişkin rivayetlerin güvenilir olmadığını söyleyen bu âlimden yaptığı nakile rağmen, kendisi bu rivayetleri doğru kabul etmektedir. Ona göre, bu sihir olayını Peygamber'in bilmesi imkânsızdı. Buna rağmen haberdar edilmiştir. Bu haber verme vahiyle gerçekleşmiştir. Bu da onun Peygamberliğinin ispatına delildir. Aynı şekilde nasıl Musa'nın asası sihirbazların sihirini bozduysa, Hz. Peygamber'in Kur'an'ı okuması da kendisine

65 7/A'raf: 27 "*Ey Âdemoğulları! Şeytan gizlenecek yerlerini kendilerine göstermek için elbiselerini soyarak ana babanızı cennetten çıkardığı gibi, sizi de asla şaşırtmasın. Doğrusu, o ve yandaşları, sizin onları göremeyeceğiniz yerden, sizi görürler. Doğrusu, Biz şeytanları inanmayanlara dost kılarız.*"

66 *Te'vîlât*, 17/385-86.

67 *Felak* kelimesinin anlamında ihtilaf edilmiştir: Kimi sabah, kimi de yaratık olanlardan ikiye ayrılan her şeye felak denir, kanaatindedir.

yapılan sihiri etkisizleştirmiştir. Bu ikinci hususta da Mâtürîdî'ye göre Peygamber'in doğruluğuna işaret eder.[68]

Emanete (para, mal, vazife, vs.) Hıyanet Etmeyiniz

"Onlar emanetlerini ve antlarını gözetenlerdir."[69]

Mâtürîdî, emanetleri, ilk olarak, insanlara farz ve gerekli kılınan ibadetler ve onların vakitlerinde ifa edilmeleri, ikinci olarak da, antlaşmaların ve insanların aralarındaki işlerde karşılıklı verilen sözlerin yerine getirilmesi olarak yorumlamaktadır. Şu âyeti de buna delil olarak getirmektedir:

"Eğer birbirinize güvenirseniz güvenilen kimse borcunu ödesin. Rabbi Allah'a saygılı olsun."[70]

Bu âyette zikredilen emanetin kapsamına, insana koruması için verilen her türlü mal, söz, görev ve ant/sözleşme girmektedir. Bunun için Arapçada bir atasözü şudur: "*el-meclisu emanetun*/toplantı emanettir." İki üç arkadaş kendi aralarında kalmak üzere sohbet edebilirler. Biri aralarındaki konuşması başkasına anlatması doğru olmaz. Dedikoduya ve fitneye sebep olabilir. Üçü birbirine güvenerek konuşmuştur. Kur'an-ı Kerim böyle konuşmaları şöyle değerlendirmektedir:

"İnsanların arasını düzeltmeyi ve iyilik yapmayı veya yardım etmeyi emreden kişilerin dışında yapılan gizli toplantıların çoğunda iyilik yoktur. Kim bunu Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak için yaparsa ona büyük ödül vereceğiz."[71]

Muhtaçlara Yardım Edin ve Güzel, Hoş Sözler Söyleyin

"Uygun bir söz ve bağışlama, ardından incitme gelen bir sadakadan/gönüllü sunudan daha iyidir."[72]

Mâtürîdî insanın birine mali yardımda bulunduktan sonra incitecek bir söz söylemesi, o yardımı iptal eder, hiç öyle bir iyilik yapmamış olur, şeklinde yorumlamaktadır.

68 *Te'vîlât*, 17/387.
69 23/Müminun: 8.
70 2/Bakara: 283.
71 4/Nisa: 114.
72 2/Bakara: 263.

"Eğer Rabbinden umduğun bir acımayı beklemek üzere onlardan yüz çevirecek olursan, hiç değilse onlara yumuşak bir söz söyle."[73]

"Kullarıma söyle! "En güzel olanı söylesinler." Doğrusu şeytan aralarını bozar. Şüphesiz şeytan insanın apaçık düşmanıdır."[74]

Sahabe içinde yardıma muhtaç olanlar Hz. Peygamber'e başvururlardı. Hz. Peygamber kendisine gelen her türlü yardımı, hiç bekletmeden muhtaçlara dağıtırdı. Dolayısıyla genellikle yanında yardım edecek bir şey bulunmazdı. Peygamber'e âyet demektedir ki biri ihtiyacından dolayı sana başvurursa, senin de o anda yanında verecek bir şey olmazsa, biri bir yardım getirecek diye, gelen muhtaç kimseden hemen yüz çevirme, o yanlış anlar, üzülür gider. Bir daha sana gelmekte zorlanır. Bu durumda ona yumuşak bir söz söyle, gönlü kırılmasın ve senden de ümidini kesmesin. İşte bu Allah'ın terbiyesidir; hem peygambere hem muhtaç sahabeye. Bunun için Hz. Peygamber'in şu sözü ne güzeldir: "Rabbim beni terbiye etti ve güzel de terbiye etti." Kur'an ahlak ve davranış bakımından toplumda en basit insanı böyle onurlu kılar.

Kötü Sözü, İftirayı, Yalanı Başkasına Nakletmeyiniz

"Allah haksızlığa uğrayanın dışında kötülüğün sözle bile açığa vurulmasını sevmez. Allah işitendir bilendir."[75] *Bir iyiliği açığa vurur veya onu gizler ya da bir kötülüğü affederseniz doğrusu Allah da bağışlar. O güçlü olandır."*[76]

Kur'an kötü sözlerin söylenmesine açığa vurulmasına insanların arasında yayılmasını istemiyor. Yalnızca kendisine zulmedilen kimseye zulmün haksızlığın giderilmesi için şikayet izni veriyor. Çünkü zulüm ve kıyıcılık, insanın hak ve hukukuna saldırıdır. Zulme ve insanın hakkına saldırı önlenmezse yayılmaya başlar.

Mâtürîdî kötü söz söylemekten kastın, sövme ve hakaret olduğunu söyler. Yalnız kendisine saldırılan ve hakkına tecavüz edilenin, aynı karşılığı vermesine izin vardır, der. Ancak

73 17/İsra: 28.
74 17/İsra: 53.
75 4/Nisa: 148.
76 4/Nisa: 149.

bağışlaması da erdemliktir. Kendisine haksızlık edenin aleyhine dua edebilir ve ondan intikam almaya da izin vardır. Buna da şu âyeti delil olarak getirir: "*Bir kötülüğün karşılığı benzeri bir kötülüktür.*"[77]

İkinci âyette ise, kötülüğü bağışlamanın Allah katında intikam almaktan daha iyi olduğu söylenmektedir. Mâtürîdî sen kardeşini dünyada bağışlarsan, Allah da bağışlanmaya ihtiyacın olduğunda seni bağışlar, şeklinde bir yorumda bulunmaktadır. Âyetin dediği gibi:

"Eğer cezalandırılacaksanız size verilen cezanın aynı kadar cezalandırın, andolsun kendinizi tutarsanız, bu kendini tutanlar için daha iyidir."[78]

Kur'an'da Boşanmanın Tek Şartının Geçimsizlik Olduğunu ve Karı-Kocadan Her Birinin Boşanma Hakkının Olduğunu Biliniz

"Eğer karı kocanın ayrılmasından korkuyorsanız erkeğin ailesinden bir hakem ve kadının ailesinden bir hakem gönderin. Eğer onlar düzeltmek isterlerse, Allah aralarını bulmakta başarıya ulaştırır. Doğrusu Allah bilendir, haberdardır."[79]

"Boşanma iki defadır. Ya iyilikle tutun veya güzelce bırakın. İkisi Allah'ın sınırlarını koruyamamaktan korkmadıkça, kadınlara verdiğinizden hiçbir şeyi geri almanız doğru olmaz. Eğer ikisinin de Allah'ın sınırlarını koruyamayacaklarından korkarsanız, kadının bir ödemede bulunmasında ikisine de günah yüklenmez. Bunlar Allah'ın sınırlarıdır, sınırları aşmayın. Kim Allah'ın sınırlarını çiğnerse, işte onlar zalimlerdir."[80]

Kur'an'da bu iki âyetten başka boşanma ile ilgili âyetler de vardır. Âyetlerin her biri bir olaya ilişkin durumu anlatmaktadır. Her toplumun boşanma çözümü ayrı olabilir. Ancak buradaki iki âyet bütün toplumların boşanmalarının çözüm araçlarını belirleyecek evrensel ilkeleri getirmektedir.

Doğrusu Nisa suresinin 35. âyeti varken, boşanma konusunda fıkıhçıların kadını hiç hesaba katmamaları ve boşamayı erkeğin iki dudağı arasına teslim etmeleri büyük bir haksızlık-

77 42/Şûrâ: .40.
78 16/Nahl: 126.
79 4/Nisa: 35
80 2/Bakara: 229

tır. Kadın da isterse boşanabilir. İkinci âyette bu anlatılmaktadır. Bu âyetler dikkate alındığında, "*Kadın boşanmak isterse, cennet yüzü göremez*" şeklinde uydurulan hadisin de hiçbir kıymeti harbiyesi kalmamaktadır. Bu iki âyet, boşamaya ve boşanma istemeye en zor hükmü vermektedir. Bir anda üç defa boşama zulmünün hâla yürürlükte olması, Kur'an'ın İslamından ne kadar uzakta olunduğumuzu göstermektedir.

Mâtürîdî bu âyetle ilgili olarak çok değişik ihtimaller ileri sürmektedir.[81] Âyete göre, eğer iki hakem karı kocanın arasını bulmak istiyorsa, Allah onların arasını bulmakta başarıya ulaştırır. İki hakemin aralarını bulmak istemesi, hakemlere yüklenen ağır bir sorumluluktur. Eğer hakemler Allah rızası için samimi ve adil davranırlarsa, karı koca arasındaki sorunu çözerler. Haksız olanı hakkaniyete çağırırlar, onun haksızlığını gereken bir şekilde ödemeye davet ederler. Hakkı olanı da gereken bir şekilde affetmeye razı ederler ve anlaşırlar ve de boşanma vuku bulmaz. Eğer hakemler uzlaştırmayı başaramazlarsa, ikisinin arasını ayırırlar ve boşanırlar. Yahut da hâkime giderler. Doğrusu uzlaştırmak ve uzlaştırmamak ayrı ayrı sonuçlara götürür. Karı kocanın uzlaşmak istemesi işi çok kolaylaştırır. İnsanların her birinin kendi durumunu değerlendirme imkânına sahip olması için biraz düşünme zamanı vermek de bu süreci kolaylaştırır.

Bakara suresinin 229. âyetinin inişine sebep şu gösterilmektedir: Sabit b. Kays'ın karısı Habibe binti Sehl, Hz. Peygamber'e geldi. "Ey Allah'ın elçisi, Sabit'in ahlakından ve dininden eleştirmiyorum, ancak İslamdan tekrar küfre girmek istemiyorum," dedi. Peygamber, Habibe'ye, aldığın mehri ona geri verir misin? deyince, veririm, dedi, Habibe, kocasından boşandı.

Mâtürîdî, "onlara verdiğiniz şeylerden hiçbir şey almanız size helal değildir" âyetinin açıklamasında şunu söylemektedir: "Eğer geçimsizliğin ve başkaldırmanın (*nüşûz*) kaynağı erkek ise, erkeğin ayrılma durumunda bir şey alması helal olmaz. Bunun delili şu âyettir "*Eğer bir eşin yerine başka bir eş almak*

81 *Te'vîlât*, 2/69 vd.

isterseniz, birincisine bir yük altın vermiş olsanız bile, ondan bir şey geri almayın."[82] Bu âyete göre erkek, karısından bir şey alamaz. Ancak hırçınlık kadın tarafından ise, erkeğin mehir miktarını karısından geri almasında bir sakınca yoktur. Fakat mehir miktarını aşan bir şey talep etmesi doğru olmaz.

Kur'an'a Göre Erkeğin "Boş Ol" veya "Boşsun" Gibi Sözleriyle Kadının Şer'an Boş Olmayacağını Biliniz

"Kadınların bekleme süreleri bittiği zaman, onları uygun biçimde alıkoyun ya da uygun biçimde onlardan ayrılın. İkinizden de iki adil tanık getirin. Tanıklığı Allah için yapın. İşte bu, Allah'a ve sonraki güne inanan kimseye verilen öğüttür."[83]

Bu âyet boşanmanın nasıl bir hukuki süreçten sonra gerçekleşeceğini anlatmaktadır ve olayın gerçekleşmesini şahitlere bağlamaktadır. Aynen nikâhın şahitsiz gerçekleşmeyeceğini beyan eden peygamber sözü gibi.[84] "Boş ol" lafzıyla kadını kocasından ayırmak, ardından tekrar bir araya getirmek için dinle, ahlakla ve insanlıkla bağdaşmayan çözümler bulmaya çalışmak, dine büyük bir bühtandır.

82 4/Nisa: 20.
83 65/Talak: 2
84 Meselenin detaylı tartışması için bkz. *Te'vîlât*, 15/219.

Mâtürîdî'de Din, Siyaset Kültürü ve Yönetim Erki (Mülk/Devlet)

ŞABAN ALİ DÜZGÜN*

Din ve Siyaset: İnsan Doğasına Yaslanan Alanlar

İnsan, doğası gereği sosyal bir varlıktır. Bunun gereği olarak insanların toplu hâlde, nispi bir barış içinde yaşamalarını mümkün kılacak sosyal organizasyonlar ve kolektif kurallar gereklidir. Hem organizasyonlar hem de kurallar söz konusu olunca, insanın yaşam alanına müdahil olan siyaset, ahlak, din gibi yapılardan bahsetmek de zorunlu hâle gelmektedir. İnsan üzerinden kendilerini gerçekleştirmeye çalışan bu yapılar değer temellidirler (*deontolojik* ve *aksiyolojik)* ve bu özellikleri sebebiyle de insan odaklı tasarruflarında bazen örtüşür bazen de karşı karşıya gelirler.

İnsan[1], doğası gereği, barışı arayan, saldırılara karşı korunmak isteyen, bunun için de güvenli bir mekan peşinde

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1 İnsan, ünsiyet peşinde olan yani hemcinsleriyle bebaber yaşamak isteyen varlıktır.

olan bir varlıktır.[2] İnsan, aynı zamanda, içgüdüsel olarak davrandığında, çatışmacı bir doğaya da sahiptir. Bu güvenli mekân arayışı, bu çatışmacı yapının doğuracağı muhtemel kötü sonuçlardan dolayıdır da. İnsan sırf akıl varlığı olsaydı, toplumsal çatışmalar olmazdı. Bu durumda da çatışmaları çözmek için ne adalete, ne emirlere ne de yasaklara (hukuka) ihtiyaç kalırdı. Bütün bu kurumlar ve kurallar var olduğuna göre ve bütün ahlak felsefeleri ve dinler, emirler, yasaklar, buyruklar, tavsiyeler, vs. üzerine oturduğuna göre, insan doğasının salt akli bir düzlemde hareket etmediği ortaya çıkar. O zaman, doğa kanunları (çatışmayı körükleyenler) ve akıl tarafından dikte edilen kanunlar (insanın barış içinde yaşamasını buyuranlar) arasında bir uyum aramak gerekir. Bu da toplu yaşamda insanlardaki genel tutkuları (çatışma yaratanları) kontrol etme mekanizmalarını yaratır. Otorite kavramı böyle ortaya çıkar. İnsan her ne kadar barış içinde yaşamayı en doğal seçenek olarak görse de, bu yönde onu zorlayan ve kontrol eden otorite yahut değer ortadan kalkınca, yeniden en doğal hâline yani tutkuların egemen olduğu sabit insan tabiatı hâline dönme eğilimindedir. Bu tutkuları kontrol eden değer yahut otorite çözülür giderse, ruhsuz bir bedene olan şey topluma da olur: Kaos. "İnsanın değerlerden azade, başıboş bırakılmadığını"[3] ve "Ülkelerin merkezi yerlerine in-

2 Şu Kur'an âyetleri insanın bu mekân ihtiyacının yarattığı sebep-sonuç ilişkisine işaret eder ve böyle bir mekâna kavuşmanın önemine bağlı olarak, insanların Allah'a şükür hâlleri anılır:

> *"Onları sabit bir mekana yerleştirirsek, namazı kılarlar, zekatı verirler, iyi olanı emreder fenalığı yasaklarlar."*
>
> *"Andolsun ki Allah, içinizden inanan ve yararlı iş işleyenlere, kendilerinden öncekileri sahip kıldığı gibi onları da yeryüzüne sahip kılacağına, onlar için beğendiği dinlerini temelli sağlamlaştıracağına ve korkularından sonra kendilerine güven sağlayacağına söz vermiştir. Çünkü, Bana kulluk ederler ve hiçbir şeyi ortak koşmazlar."*

Mâtürîdî bu iki âyeti birbiriyle bağlantılı bir şekilde yorumlamakta (*Te'vîlât*, 9/387) buradan da ilkesel bir sonuç çıkarmaktadır: *Din* topluma ilk geldiğinde onu kabul edenler büyük bir korku ve güvenlik sorunu yaşarlar. Ama dinlerine sıkı bir şekilde sarılırlar ve sebat gösterirlerse, korkunun yerini güven alır ve daha önceki din sahipleri örneğinde olduğu gibi yeryüzüne hakim konuma gelirler (24/Nur: 55). Din ve siyaset arasındaki ilişki noktasında burada Mâtürîdî'nin bakış açısını yansıtması açısından, altı çizilmesi gereken nokta şurasıdır: Dinde sebat ederek namazı kılan, zekatını veren kullar (22/Hacc: 41), yeryüzüne hakim konuma getirilmektedir (24/Nur : 55). Dini sebeplere ve değerlere sarılmanın, siyasal sonuçlar doğurduğuna dikkat çekilmektedir.

3 75/Kıyame: 36.

sanların kaosa sürüklenip yok olmalarını engelleyecek değerleri hatırlatan, peygamberlerin gönderildiğini" beyan eden Kur'an âyetlerini,[4] bu çerçevede okumak gerekir.

İnsanın bu irrasyonel doğasına çekidüzen vermek isteyen yapılar ister istemez ya karşı karşıya gelecek ya da işbirliği yapacaklardır. Siyasetin, ahlakın ve dinin zorunlu olarak bir araya geldiği nokta burasıdır. İnsan doğasından kaynaklanan bu çatışmacı yapı ve bunları armoni içinde toplumsal bir ortamda dengeleyecek rasyonel yapı, insanları birbirine karşı saldırısını engelleyecek ortak bir sözleşme etrafında örgütlenmeye ve bunu uygulayacak ortak bir siyasi gücü tanımaya zorlar.

Din-Siyaset ve Din-Yönetim Erki İlişkisi

Hz. Peygamber vefat ettiğinde, Medine site devletinin yönetimi konusunda sahabeler arasında bir tartışmanın yaşandığını biliyoruz. Böyle bir tartışmanın yapılmış olması, İslamda Kur'an veya Hz. Peygamber tarafından belirlenen bir yönetim biçiminin yahut erk kullanımının bulunmadığını göstermektedir. Arap toplumunun oturmuş bir siyasi kültürünün olmaması da bu tartışmalarda tetikleyici rol oynamıştır. Bu toplumda, bireyin yahut kamunun hayatını düzenleyen yazılı bir yasa fikri yoktu. Kur'an'da Arap toplumunun ümmi[5] *(yazılı bir yasaya dayanmayan toplum)* olarak anılması da bunu göstermektedir. Hem bu toplumsal yapı hem de tarihsel olarak oldukça erken bir dönem olması sebebiyle, İslam geleneğinde din-siyaset ve din-devlet ilişkisini irdelemek, biraz olaylar üzerinden teori kurmayı gerektirmektedir. Başka bir deyişle, Hz. Peygamber'in vefatını takiben meydana gelen olayları ve bunun üzerine üretilen fikirleri takip ettiğimizde,

4 28/Kasas: 59.

5 Ümmi, yazılı bir kaynaktan beslenmeyen anlamındadır. Ehl-i Kitap'tan ümmi olanlar, kendileri Tevrat'tan doğrudan yararlanamayan, sadece Tevrat'a ilişkin din adamlarının yaptığı yorumlarla hareket edenlerdir yahut sadece sözlü kültüre sahip olanlardır. Hz. Peygamber'in ümmi oluşu ise söylediklerini herhangi yazılı bir kaynaktan okumamış ve yazmamış olması anlamındadır (*Te'vîlât*, 1/164). Hz. Peygamber'in daha önce bir kitaptan okumadığı ve yazmadığı anlamındaki Ankebût suresinin 48. Âyeti de aynı çerçevede değerlendirilmelidir (*Te'vîlât*, 11/131).

bu kurumlar arasındaki ilişkiyi aydınlatmak, kısmen mümkün hâle gelmektedir.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra yaşanan tartışmayı çözüme kavuşturmak üzere, Arap toplumunun o günkü kabile yapısının etkisiyle, stratejik anlamı olan ama hiçbir şekilde dinle ilişkilendirilmemesi gereken bir çözüm üretildi: Toplum üzerinde siyasi ağırlığı olan Kureyş kabilesinin bir ferdi olan Hz. Ebu Bekir halife seçildi. Mâtürîdî bu siyasi tercihi içtihadi bir olgu olarak sunar. Mesele içtihadidir yani rasyonel bir tercihtir; zira ona göre, Hz. Ebu Bekir'in seçimi ile Hz. Ömer'in seçilme biçimi arasında da fark vardır. Toplumu yönetecek kişinin başa getirilme biçimindeki bu farklılık, meselenin şartlara bağlı olarak değişkenlik gösterdiğine ve dini bir mesele olmadığına işaret etmektedir. Devlet yönetimi doğrudan dinle ilişkilendirilmesi gereken bir kurum olsaydı, ilahî iradenin bu meseleyi çözümsüz bırakması düşünülemezdi. Buradan hareketle İslam âlimleri, devlet yönetiminin dinî değil akli olduğu düşüncesini geliştirmişlerdir. Zira onlara göre, dünyevi işlerin yürütülmesi, hukukun uygulanması, iç ve dış güvenliğin sağlanması, ortaya çıkan anlaşmazlıkların giderilmesi gibi organizasyonların bir yönetim aygıtıyla gerçekleşeceği aklen temellendirilebilir bir şeydir.[6]

Akılda tutulması gereken husus şudur: Hz. Peygamber'in vefatıyla son bulan onun peygamberliği değil, devlet başkanlığıdır. Peygamberin kişiliğinde ebedî olarak temsil edilen din, geçici olan ise yönetme erki idi. Bu nebevi tecrübeye aykırı olarak Şia, devletin yönetimini (imameti) inanç sisteminin bir parçası olarak kabul etmiştir. Genel anlamda Ehl-i Sünnet'in özel olarak da Mâtürîdî'nin Şia eleştirisi, Şianın din ve devlet arasında kurdukları bu özdeşliğe yöneliktir. Şianın devlet yönetimini bütünüyle dinsel alan içinde görmesine Ehl-i Sünnet'in yaptığı reddiye, Ehl-i Sünneti, siyaseti akli/rasyonel ve insanın tercihlerine bırakılmış bir alan olarak tanımlamaya götürmüştür. Sem' alanına giren yani insanların iradelerine

6 Nesefî, *Tabsiratu'l-edille*, nşr. Hüseyin Ataty, Şaban Ali Düzgün, DİB Yay., Ankara 2005, c. 2 İmamet bölümü.

danışılmadan kendilerine buyurulanlar sadece ibadete ilişkin hususlardır. Mâtürîdî, Nisa 165. âyetin yorumunda, ibadetlerin ve şeri'atların sem' alanına, dinin ise akıl alanına girdiğini söylemektedir.[7] İmametin de akıl alanı içinde değerlendirildiğini düşündüğümüzde, yaşamın temel ilkelerini tespit anlamında dinin yönetim konusunda bir kültür yaratmaya çalışması yadırganmamalıdır.

Din, Siyaset Kültürü ve Devlet

Din ve devlet arasında bir ayrım, bu ikisinin tabiatları gereğidir. Zira, din gönüllülük esasına dayalıdır, oysa devlet yapısı gereği zorlayıcıdır. Devlet politik bir kurum olarak başkasını kontrol etmeye dayanır. Bireyi esas alan dinin ise kontrol etme gibi bir görevi yoktur; var olmak için böyle bir kontrole ihtiyacı da yoktur. Din insanlara sadece ebedî ideal gerçekleri hatırlatır; devlet ise reel olanı elde etmek için gerekirse güç kullanır. Ğaşiye suresinin 22. âyeti davranış itibarıyla din ve devlet arasındaki farkı gösterecek niteliktedir: "Ey Muhammed! Sen sadece insanlara hatırlat. Zira, sen sadece hatırlatıcısın (*müzekkir*). İnsanlara zor kullanacak değilsin (*musaytir)*." Bu âyetin mefhûm'undan hareket edildiği içindir ki devletin düzenlediği alanlarda yaratılan zorunluluğun aksine, dinin önerdiği alanlarda kişinin tercihi dikkate alınmaktadır: "*Sizin dininiz size benimki bana*"[8] ve " *(Ey Muhammed!) Sen sadece bir hatırlatıcısın, insanlara zor kullanacak değilsin.*"[9] Böylece, devletin davranış biçimi olan güç kullanımına başvurmaması için Hz. Peygamber ikaz edilmekte ve insanlar üzerinde zorlamayı çağrıştıracak davranışlardan uzak durması yönünde uyarılmaktadır.

İnsan doğasının gerektirdiği iki kurum durumundaki din ve siyaset arasında kategorik (kesin) bir ayrım yapmayan Mâtürîdî'nin, bu davranış tarzı farklılığından dolayı din ve yönetim erki/devlet konusunda bir ayrıma gittiğini görebiliriz.

7 *Te'vîlât*, 4/112.
8 109/Kafirûn: 6.
9 88/Gâşiye: 22.

Aslında peygamberliği (nübüvveti) yönetimden (meliklik, mülki idare) ayırma geleneği İslam düşünürleri arasında çok yaygındır. Bunun şimdilerde seslendirilmesi şaşırtıcı gelebilir ama İbn Kuteybe, İbn Kayyim el-Cevziyye, Karâfî, Şah Veliyyullah Dehlevî ve Tahir b. Aşur gibi önemli isimler bu ayrım üzerinde ciddiyetle durmuşlardır. İbn Kuteybe ile başlayan bu ayrımın, Endülüs'lü âlim Karâfî'nin *Envârü'l-bürûk* adlı eserinde bütün ayrıntısıyla ele alındığını görürüz. Karâfî, Hz. Peygamber'in söz ve eylemlerini önce dört, ardından otuz altı kategoriye ayırır. İlk dört kategori içinde onun peygamberliği (*teblîğ*), devlet başkanlığı (*imâmet*), yargılaması (*kadâ*) ve fetva vermesi (*iftâ*) arasındaki farkı netleştirir. Karafî, Hz. Muhammed'in tebliğini ve fetvalarını, peygamberlik görevinin bir parçası saymakta ve devlet başkanlığını, yargılamalarını, bütün Müslümanları bağlayıcı olmayan tarihsel şartların getirdiği kararlar ve uygulamalar olarak görmektedir. Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarını bu şekilde kategorilere ayırarak, siyasi kararlarını onun peygamberliğinin bir sonucu değil, idare ettiği devleti organize etme çabasının bir parçası olarak görme geleneği, İslam düşünce tarihinde kurumsallaşmıştır.

Mâtürîdî, meseleyi Kur'an âyetlerini yorumlarken yeri geldiğinde açıklamaktadır. Bu âyet yorumları üzerinden Mâtürîdî'nin konuya ilişkin dünya görüşünü anlamak mümkün hâle gelmektedir.

Mâtürîdî, hem ekonominin (*mal*) hem de yönetimin (*mülk*) teslim edileceği kişide aranması gereken özellikten bahsederken konuyla ilgili ipuçları vermektedir. Yönetim erkini elinde bulunduracak kişinin niteliğin *takva* ve *basîret* olduğunu söylemektedir. *Takva*, Allah bilincini sürekli açık tutmaktan ve O'nun gözetimi ve kontrolü altında olduğunu düşünmekten ibarettir. Takva teriminin siyaset yapacak kişide aranmasının amacı, en yüksek seviyede oto kontrolü sağlamaya ve her türlü ihmal ve istismarın önüne geçecek bir bilinci yöneticinin zihnine ve kalbine yerleştirmeye yöneliktir. Dinin en hayati terimlerinden biri olan ve Allah-insan ilişkisini tanımlarken en fazla referansta bulunulan takvayı devleti yönetecek kişi-

de araması, aslında Mâtürîdî'nin dinin kendine has siyasi bir kültür yaratma çabasını olumladığını gösterir. Mâtürîdî devleti yönetecek kişinin *basiret* sahibi olmasını da öngörmekte ve basireti; "insanlar için en iyi/optimal olanı seçmek" şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanım, takva'nın aksine dini bir içerik taşımamaktadır.

Mâtürîdî'de din ve devlet/mülk arasında ilişkiyi ve buna zemin oluşturan siyaset kültürünü şu hususlar üzerinden takip etmek mümkündür:

1. Mâtürîdî, devleti yönetenler/mülki idare yetkisini kullananlar ile, dinî yetkiyi kullanan nebiler arasında ayrım yapar. Kur'an, kurumsal anlamda doğrudan yönetimi tanımlayan alana '*mülk*' adını vermektedir. Kral peygamberler olarak bilinen Süleyman ve Davud'a hem peygamberliğin hem de mülkün (devletin) verildiğini söyleyen âyetleri burada hatırlamakta yarar var. Bir kişinin peygamber olarak seçilmesini sağlayan kriterlerle, devlet başkanı olarak seçilmesini sağlayan kriterlerin aynı olmadığı düşünüldüğünde, kurumsal olarak iki ayrı şeyden bahsedildiği daha net olarak anlaşılır. Allah peygamberliği insanların en hor gördüğü, hiç kimsenin ummadığı bir kişiye verebilir. Peygamberlerin gönderildikleri toplumlar tarafından reddedilmelerindeki ana sebeplerinden birinin bu olduğunu hatırlayalım: "Daha çok malı olmalı değil miydi, altından evi, bağı bahçesi olması gerekmez miydi" gibi ifadeler, nübüvvet kurumunun insanların beklentilerini tersine çeviren bir iddiayı içerdiğini gösterir. Peygamberler üzerinden topluma yeni değerler önerecek olan ilahî iradenin yaptığı ilk yenilik, toplumun beklentilerinin ve alışkanlıklarının alt üst edilmesi şeklinde tezahür etmiştir. Dolayısıyla din, bu anlamda, devletteki istikrar, süreklilik ve yarını garantiye alma süreçlerinin aksine, muhalif bir güç olarak da iş görmektedir.

2. Bakara suresinin 246. âyetinin yorumunda Mâtürîdî, Hz. Peygamber'in savaş ve toplumun yönetimi gibi kamuyu ilgilendiren konularda toplumun âkil adamlarına/kamu denetçilerine ve kabile başkanlarına danıştığını söylemektedir. Dini konularda böyle bir danışmanın olmadığı açıktır. Bu da, toplumun yönetiminin Peygamberin birinci görevi olmadığını, bunu kolektif bir sorumluluk olarak görüp toplumda sözü dinlenecek kişilerle bu sorumluluğu paylaştığını göstermektedir. Toplumun bekasını sağlamaya dönük savaş gibi kararların da nübüvvetin bir parçası olmadığını, aksine siyasi erki temsil eden yönetme erkini elinde bulunduranlara ait olduğunu söylemektedir.[10]
3. Mâtürîdî'ye göre siyasi erki elinde bulunduranlar, dinî konularda peygamberlere danışmak durumundadırlar. Bu ifadelerle, Mâtürîdî'nin peygamberler ve politik erk sahipleri/mülki idareyi elinde bulunduranlar (*din* ve *devlet*) gibi iki kurumdan bahsettiği net bir şekilde görülmektedir. Nübüvvetin ilahî bir tercih olduğunu, melikliğin ise ya babadan oğula geçen bir saltanata yahut zengin bir kişinin malı-mülkü sebebiyle önder seçilmesi şeklinde gerçekleştiğini söylemektedir. Bakara 2.247. âyete dayanak da, melik'te aranacak iki özellik olarak güç sahibi olması, savaş stratejisine hakim olması ve halkın yönetimine ilişkin bilgisel bir donanımının bulunması gerektiğini ifade etmektedir.[11]
4. Mâtürîdî'nin, *nübüvvet*in İbrahim ve İsmail evladı arasında devam ettiği hâlde, *imamet*in birçok farklı gurup içerisinde varolageldiği yönündeki açıklaması da nübüvvet geleneği ile imamet/devleti yönetme geleneğinin ayrı kulvarlarda ve farklı kriterlerle var olduklarını göstermektedir.[12]

10 *Te'vîlât*, 2/137.
11 *Te'vîlât* 2/138.
12 *Te'vîlât*, 1/228-229.

5. Din ve devlet ayrımındaki önemli bir başka nokta ise, dinin ortaya çıkma ve varlığa devam etme yöntemi ile, devletin varlığa çıkma ve varlığını devam ettirme süreçlerinin farklılık göstermesidir. Din ve Mülk (devlet yönetimi, rejim) arasında Mâtürîdî'nin yaptığı ayrım, buna dayanır. Örneğin, Mâtürîdî savaşı dinin değil, devletin varlığa devamı için elzem bir aygıt olarak görür. Dinin çirkin (*kürh* - كره) olarak gördüğü savaş, devletin varlığı için zorunlu olabilmektedir. Mâtürîdî, savaşı bizatihi çirkin (*kürh*) olarak tanımlayan âyet-i kerimeden hareket ederek, çirkin bir araçla, dinin gayeleri arasında bir örtüşmenin olamayacağını söylemektedir. Mâtürîdî'nin, savaşın küfrün/inkârın bir karşılığı olmadığı yönündeki görüşü, bu bağlamda büyük önem taşımaktadır.[13] Tevbe 9.27. âyetin açıklamasında bu nokta üzerinde durmaktadır. Din var olmak ve varlığını devam ettirmek için savaşa başvuramaz, ama devlet için bunun böyle olmadığı tarihsel bir hakikattir. Bir millete savaş ilanının sebebi küfrü, değil zulmüdür. Bunu şu âyet-i kerime açıkça beyan etmektedir:

"Düşmanlık ancak zalimlere karşı gösterilir."[14]

Mâtürîdî'nin inkârı/küfrü savaş sebebi saymaması, din ve devlet ayrımı çerçevesinde daha da detaylandırılması gereken bir husustur. Savaşın, karşı tarafın kurtuluşunu sağlamak gibi bir amacı olmalıdır. Bu da kendilerine ikna edici her türlü delil sunulduktan (*cihat*[15]) sonra yapılırsa bu amaç tahakkuk eder. Savaş, inkâr edenlerin ikna edici delillere kulak asmalarını engelleyen lezzet düşkünlükleriyle irtibatlarını kesmeye

13 9/Tevbe: 29, *Te'vîlât*, 6/341-342.
14 2/Bakara: 193.
15 Mâtürîdî cihat'la ilgili şu açıklamayı yapmaktadır: "Allah yolunda cihat dört anlama gelir. İlki, Allah'ın düşmanlarıyla O'nun yoluna gelmelerini sağlayacak savaştır. İkincisi kişinin nefsiyle olan cihadıdır. Bu yolla kendisini şehvetlerden ve dünyayı sadece lezzet alınacak bir yer olarak görme ve böylece zarara uğrama tehlikesinden korur. Üçüncüsü, insanın halkla olan cihadıdır. Bu da onların ellerindekine tamah etmemesi, onlara merhamet göstermesi ve onlar için bir korku kaynağı olmamasıdır. Son olarak cihat, insanın dünya ile olan cihadıdır. Bu da insanın dünyayı geçimlik bir yer olarak görmesi, gelecek dünyasını karartmasına sebep olacak şeyleri orada yapmamasıdır. Cihat gerektiğinde kılıçla ama esasen delillerle, bürhanla ve hüccetle olur."

dönüktür. Elde edilecek sonuç kurtuluş ve insan onuru için çok daha iyidir. Bizim (kötü dediğimiz ve imtihan sebebi saydığımız şeyler (*mihnet*), iyi, kötü, hayır ve şer kısımlarına ayrılır. Ölüm ve hayat da bu çerçevede imtihan kılınmıştır. İslama çağırma da aynı şekilde bazen el ile (*muhâccetü'l-yed*) bazen dil ile bazen de onları kendi hâline bırakmakla olabilir. Bu da milletten millete değişir. Bazı milletlerle savaşmak, bazılarını bağışlamak, bazılarını İslama davet etmek, bazılarına boyun eğdirmek şeklinde cereyan eden bir süreçtir bu. Her bir durumun Allah indinde kendine has yararı ve hikmeti vardır. Ancak müşrik Araplarla diğer milletler arasında bu konuda fark vardır. Araplar kendilerine bir âyet geldiğinde inanacaklarına söz vermişler,[16] ama Peygamber onlara âyetleri getirdiğinde verdikleri ahde uymamışlardır. Bu ahde vefasızlık, savaşı gerektirmiştir.[17]

Mâtürîdî şöyle devam ediyor: "Şayet bir inkârcı; "siz inkâr edenlerle kâfir oldukları için savaşıyorsunuz, sonra size bir miktar mal verince savaşı bırakıyorsunuz; dininiz için savaşıyor olsaydınız önünüze konulan dünyalık için savaşı terketmezdiniz, ve yine insanlarla inkârlarından dolayı savaşıyorsanız, şerî açıdan kadın da erkek de inkâr yönünden eşittir, kadınları da savaş kapsamına almanız gerekirdi," derse şunları söyleriz:"

"Savaş insanlar inkâr ediyor diye yapılmaz. Ama inkâr edenler İslama çağrılır, icabet ederlerse savaşla hiçbir şeye zorlanmazlar. Cizye vermelerinin istenmesi de aslında meselenin onları İslamlaştırmak olmadığını gösterir. Ama cizye verme talebine olumlu cevap verirlerse, İslamla normal şartlarda tanışma ve onun ahkâmını gözlemleme imkânına kavuşabilirler; yoksa mesele onlardan alınan dünyalık değildir. İnananlar savaşın da, cizyenin getirdiği dünyalık hayrın da birer imtihan vesilesi kılındığını bilir. İnananlardan bir kısmı savaşarak, bir kısmı ganimet elde ederek bu imtihanı verir. Bu

16 35/Fatır: 42; 6/En'am: 109. "Müşrikler, kendilerine bir uyarıcı geldiği takdirde, herhangi bir toplumdan daha iyi bir şekilde hidayet yolunda yürüyeceklerine dair büyük yeminler etmişlerdi... ."

17 *Te'vîlât*, 6/342.

açıdan tekrar değerlendirildiğinde, savaşın inananlar için bir imtihan vesilesi olduğu, inkâr edenleri bir cezalandırma aracı olmadığı açığa çıkmış olur. Cizye savaşılanlardan alınacağı için, savaşmayan kadın ve çocuklardan cizye alınmaz."[18]

Mesele sadece dinin siyaset ya da devletle ilişkisi bağlamında temellendirilmeye çalışılırsa eksik sonuçlar verir. Bu sebeple bazı Kur'an terimlerinin bir siyaset kültürü yaratacak şekilde nasıl anlaşılması gerektiğine işaret etmekte yarar var. Farklı alanlarda hâkim siyasi kültürü kökten değiştirmeyi hedefleyen bu kurucu ilkeler, dinin siyasi kültüre kayıtsız kalmadığını gösterir. Dinin siyasi kültürle bu yakın ilgisi, dinin devlet iddiası olarak algılandığı için, din-siyaset ilişkisi ile din-devlet ilişkisi birbirine karıştırılmıştır. Bu durumda Kur'an'da siyaset kültürüne temel oluşturabileceği düşünülen hüküm, velâyet, şûra gibi terimler, aslında insanlara hayatın her alanına ilişkin yaşam ilkeleri sunmaktadır. Bunun için de bu ilkeler, şu ya da bu şekilde başka ilkelerle örtüşmektedir. Bu örtüşme bazen temel haklar ve özgürlükler alanında kendini göstermekte, bazen de uluslar arası hukuka işaret etmektedir. Bu durumda, Kur'an'ın bir siyaset teorisinden ziyade bir siyaset kültürü yaratmayı amaçladığı söylenebilir. Çiğnenmemesi gereken bu ilkeleri siyaset kültürü bağlamında kavramsallaştırdığımızda şunlarla karşılaşırız:

İtaat: İtaat; yöneticiye değil, temel ilkeleredir. Bu ilkeler çiğnenirse, Kur'an'ın deyimiyle Allah'ın sınırları (*hudûdullah*) aşılmış sayılır. Mâtürîdî Nisa 3.59. âyette geçen, *Allah'a, Peygambere ve ulu'l-emr*'e itaati yorumlarken, itaat'in sadece Allah'a has kılınmamasından hareketle, Allah'tan başkasına itaatin caiz olduğu sonucunun çıkarılabileceğini söyler. İtaatin aksine, ibadet ise sadece Allah'a has kılınmaktadır.[19]

Hilâfet/Hükûmet etme hakkı: Halife tek tek her bireydir. Hilafet bir yönetim biçimi değildir. Lider hiçbir zaman Allah'ın halifesi olarak görülmemiştir. İnsanın halifeliği insanları yönetmeyi tanımlayan bir erk kullanımına değil, yeryüzüne

18 *Te'vîlât*, 6/337.
19 *Te'vîlât*, 3/292.

yöneliktir. Mâtürîdî'nin insanın halifeliğine yönelik yorumu tam da bunun altını çizmektedir:

"Halife bütün insan cinsini tanımlayan genel bir sıfattır.[20] *Halifelik, yeryüzünde Allah'ın hükümlerinin yaşatılmasını sağlayacak bir imar ve yönetim vazifesi demektir."*[21]

"Ey Dâvûd! Gerçekten biz seni yeryüzünde halife yaptık. İnsanlar arasında hak ile hüküm ver..." âyeti,[22] hilafetin başlı başına bir *amaç* olmadığını, aksine insanlar arasında hakkı ve hukuku hakim kılmanın *aracı* olarak resmedildiğini gösterir.

Biat *(bey'at):* Biat, toplum sözleşmesini karşılar ve siyasi yetki kullanımının, halkın onayıyla mümkün hâle gelmesini ifade eder. Allah Hz. Muhammed'e Müslümanlara danışma (şûra) ve biat emri verdiğine göre, İslamda siyasal sistemin kaynağı ilahî değil, insanîdir ve kendini toplum sözleşmesinde gösterir. Vahyin indiği bir süreçte, Hz. Peygamber'in yönetiminde hazırlanan Medine Sözleşmesi, bu sözleşmelerin ilkini yani yazılı biat metnini oluşturmaktadır.

Fetih suresi 10. âyetteki biat açıklamasında Mâtürîdî şunları söylemektedir:

"Sana biat edenler, kuşkusuz ancak Allah'a biat etmektedirler; çünkü Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir. Bu yüzden her kim sözünden dönecek olursa, ancak kendi aleyhine olarak sözünden dönmüştür. Her kim de Allah'a vermiş olduğu sözü yerine getirecek olursa, Allah ona büyük bir ödül verecektir."

Mâtürîdî'ye göre, bu âyette anılan biat yani *mübâya'a, mu'âhede* (karşılıklı sözleşme) anlamındadır. Zira âyetin başında biat, sonunda (*mu'âhede*) geçmektedir. Bu da iki terimin eş anlamlı olduğunu ve biat'ın temelde toplum sözleşmesi karşılığında kullanıldığını gösterir. Yapılan biatın/sözleşmenin esas garantörü Allah'tır. Bütünüyle O'nu gözeterek biata sadık kalınır. Âyette Hz. Peygamber'in adının anılması, ilk olarak, biat onun emriyle gerçekleştiği için ve ikinci olarak da adını yüceltmek içindir. Verilen sözün yahut yapılan sözleşmelerin garantörünün Allah olduğuna ilişkin bir başka âyet şöyledir:

20 *Te'vîlât* 12/50.
21 *Te'vîlât*, 1/77.
22 38/Sâd: 26.

"Gerisin geriye dönmeyecekleri konusunda daha önce Allah'a söz verdiler. Allah'a verilen sözün hesabı mutlaka sorulacaktır."[23]

Allah'a verilen sözün peygamberi ve insanları ilgilendiren yönleri vardır. Allah'a verilen sözün peygamberi ilgilendiren kısmı, müminlerin ona yardım etmeleri, onu gözetip kollamaları, kendilerine, çocuklarına ve eşlerine dokunmasını istemedikleri bir şeyi peygamberden de uzak tutmaya çalışmalarıdır.[24] Allah'a verilen sözün etki halkaları bu şekilde genişletilebilir ve en genel anlamıyla insanların temel haklarını korumanın, Allah'a verilen bu sözden kaynaklandığı ifade edilebilir.

Siyaset, otorite kullanım alanıdır. Otoriteyi kullanan insanlar bu yetkiyi ya halktan veya başka bir kaynaktan alacaklardır. Kur'an'dan, Sünnetten, tarihten veya gelenekten alınan otorite (yetki kullanımı/sulta) ile halktan alınan yetki kullanımı arasında ne fark vardır? Halka dayalı yönetimde öne çıkan aygıt, biat'tır. Biat, günümüzde dini bir terim olarak sunulmakta ve sorgulamadan boyun eğme anlamında yanlış kullanılmaktadır. Oysa biat, yetkinin kaynağını halka dayandırmaktan ibarettir; zira halkın biat etmediği yönetici hiçbir şekilde idari mekanizmayı harekete geçirememektedir.

Şûrâ (İstişâre): Hem yöneticilerin seçilmesini hem de yönetim sürecinde toplumun işlerinin istişareyle yürütülmesini düzenleyen ilkedir. Bununla birlikte, şûra sadece siyasi bir kavrama indirgenmemelidir. Hayatın her alanında şûra/danışma esastır.

Vahyin iniş sürecinde bile Allah'ın Hz. Peygamber'e etrafındaki insanlara danışmasını ve onlarla istişare ederek işleri yürütmesini emretmesi, din ve devlet erklerinin ayrılığını göstermektedir. Zira dinî konularda peygamberin insanlara danışması talep edilmez. Din devleti yaratmak gibi bir amaca odaklanmış olsaydı, peygamberin insanlarla istişarede bulunması hiçbir şekilde istenmezdi. Sorgulanamaz ve eleştirile-

23 33/Ahzâb: 15.
24 *Te'vîlât* 11/318.

mez bir kaynaktan buyurgan bir şekilde gelen ilahî metin her şeyi yapılandırırdı.

"İşleri aralarında danışma ile yürütürler"[25] âyeti, bu sivil inisiyatif sahiplerine vurgu yapmaktadır. Bu âyeti yorumlarken Mâtürîdî, Hz. Peygamber'in Medine'de bulunmadığı zamanlarda Ensar'ın karşılaştıkları bir meseleyi çözüme kavuşturmak için aralarında istişarede bulunduklarını, âyetin de Ensar'ın bu uygulamasını övmek için indiğini söylemektedir. Bir toplum işlerini aralarında danışma ile yürütürse, Allah onların mecut durumdan daha iyiye gitmelerini sağlar. Zira müşavere, akılların ve zihinlerin bir konuda toplu hâlde işletilmesi demektir. Bu da, tek tek akılların elde edebileceğinden daha seri bir şekilde 'hak' ve 'doğru' olana ulaşmayı mümkün kılar.[26]

Ensar'ın dini değil toplumsal konularda istişarede bulundukları açıktır. Bu istişare emri peygambere de gelmiştir ve peygamberin dini konularda topluma danışması söz konusu olamaz.

Ulu'l-emr: Sivil İnisiyatif Sahipleri

Sivil inisiyatif sahipleri Kur'an'da *ulu'l-emr* olarak anılırlar. Nisa 4.59. âyetteki *ulu'l-emr* tabiri çoğuldur; dolayısıyla devlet başkanı anlamında 'tek kişi' olarak alınması teknik anlamda mümkün değildir. Mâtürîdî âyetteki emir sahiplerini, bu çoğul olma özelliğine dayanarak, devlet başkanı yahut yönetici olarak değil, bilginler/ulema olarak yorumlamaktadır. *Ulu'l-emr* ifadesi Nisa 4.83. âyette de geçmektedir. Buradaki kullanımda *ulu'l-emr*'in *akıl* ve *rey sahipleri* anlamında olduğu daha da açıktır. Dinî normların belirlenmesinde etkin olan ulema grubu bu durumda sivil inisiyatif sahibi olarak öne çıkmakta ve ürettiği değerlerle din ve siyaset arasında halka görevi görmektedir. Mâtürîdî'nin *ulu'l-emr* terimini ulema olarak yorumlamasındaki ana gerekçe, *ulu'l-emr*'in Kur'an'da Allah'ın kitabından hüküm çıkarma/istinbatta bulunma yeterliliği olan kimseler şeklinde değerlendirilmiş olmasındandır. Ka-

25 42/Şûrâ: 38.
26 *Te'vîlât*, 13/202.

munun haklarını korumada ve adaletin tahakkukunda aracılara mutlaka ihtiyaç vardır: yargıç, müçtehit, vs. Kur'an'ın hem birey hem de toplum için öngördüğü adaletin gerçekleşmesi için uğraşan bu birimlerden her biri, sivil inisiyatif sahibidirler.

Emri bi'l-ma'rûf nehyi 'ani'l-münker: Kur'an'da bireyi meşru bir şekilde siyasete katacak söylem, *emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker* (iyiyi desteklemek ve kötüyü önlemek) olarak ilkeselleşmiştir. Bu ilke, hem inananların kendi aralarında hem de başkalarıyla olan ilişkilerindeki ahlakî tutumu düzenlemektedir.

Ma'ruf, teker teker her bireyin değil ortak aklın öngördüğü ve kabul ettiği 'ortak iyi'yi temsil eder.[27] Münker de yine ortak aklın kötü dediği şeydir. Ortak aklın iyi dediğini hâkim kılmaya, kötü dediğini de ortadan kaldırmaya yönelik talebin iki boyutu vardır: İlki, inkâr edenlerle olan ilişkide söz konusudur. İnananlar, inkâr edenlerden ma'rufa uymalarını ve münkere bulaşmamalarını talep ederler. İnananların kendi aralarındaki boyutuna gelince, bu da, müminlerden dinin (şer) emirlerine ve yasaklarına riâyet etmelerini istemektir.[28]

Velâyet (özel ve tüzel hakların korunmasını sağlayan denetim mekanizması): Velâyet toplumun, oluşturacağı kurullar üzerinden, yöneticinin denetlenmesini ifade eder. Velilik yahut velâyet, bir sosyal denetim mekanizması üzerinden, hataya düşmeyi önleyen bir ilkedir. Kur'an'da müminlerin birbirinin velisi olarak anılması, bu anlamdadır.

Mâtürîdî velâyet'i ilk olarak, hem özel hem de tüzel alanı (*emr/ yönetim*) ilgilendiren bir terim olarak yorumlamaktadır.[29] Ardından, insanlar arasındaki kardeşliğe ve toplumsal birlik ruhuna, velâyet demektedir. Daha önce aralarında hiçbir bağ olmayan daha da kötüsü birbiriyle düşman olan insanlar[30] bu velâyetle, bir araya gelebilmekte ve dinde kardeşler[31] olabilmektedirler. Kur'an'da işlerini birbirine hava-

27 *Te'vîlât* 6/410.
28 *Te'vîlât* 6/410.
29 *Te'vîlât* 6/409.
30 3/Al-i İmran: 103.
31 49/Hucurat: 10.

le etme, aralarında pakt oluşturma anlamında, müminlerin sadece kendi aralarında böyle bir velâyet ilişkisine girmeleri istenmektedir.[32] Velâyetin ilk hâli, ruhani velâyettir ve dinin yarattığı birlik düşüncesine dayanarak, karşılıklı olarak hakların gözetilmesini ve korunmasını gerektiren bir ilişki ahlakını gerektirir.[33] İkincisi ise, nefsani velâyettir. Bu da insanların bizzat canlarının ve mallarının korunmasını mümkün kılan bir hukuku gerektirir. Ruhani olan velâyet, hukuka ve tüzel alana ilişkindir; nefsani olan velâyet ise, nikâh, miras, nesep gibi insanların canlarına ve mallarına ilişkin özel hukuk alanına aittir. Ruhanî velâyet dostluğu ve muhabbeti gerektirir. Kur'an'da dinin sağladığı bu kardeşlikten doğan hakların sonuna kadar korunması istenir.[34]

Hüküm: Yönetimde insanlara eşit muamele bulunma sorumluluğu: Hüküm, hem yönetimi hem de yargıyı içine alan bir anlam genişliğine sahiptir. Bu temel haklar; dinin korunması (din hürriyeti), canın korunması, malın korunması (mülkiyet hakkı), neslin korunması, aklın korunması (düşünce hürriyeti) gibi haklardır. "*Hüküm ancak Allah içindir (İni'l hükmü illâ lillah)* âyetindeki (En'am 57) '*li*' takısı, bu hakların garantörü olarak Allah'ı görmeyi ifade eder ki bu da hukukun/temel ilkelerin egemenliği demektir.

Büyük oranda yargı adaleti olarak kullanılan 'hüküm' terimini Mâtürîdî, Nisa suresi 58. âyeti yorumlarken, yönetim adaleti olarak anlamaktadır. Yargılamada adil davranılması gerektiği zaten açıktır. Ama yönetimde farklı etnik ve dinî kökene sahip insanlara eşit muamelede aynı hassasiyet gösterilmeyebilir. Bunu dikkate alarak Kur'an-ı Kerim 'eşit muamele' vurgusunu bütün halkı ilgilendiren yönetime çeker. İktidar erkini elinde bulunduranların, mümin ya da kâfir hangi inançtan olursa olsun, halka eşit muamelede bulunmaları gerekir.[35]

32 5/Maide: 51; 60/Mümtahine: 1.
33 *Te'vîlât* 6/409.
34 *Te'vîlât*, agy.
35 4/Nisa: 58; *Te'vîlât*, 3/287.

"Allah insanları yönetirken adil olmanızı emreder" hükmü, adil yönetimi ve liyakata göre görev dağılımını öngörmektedir. Hem yönetimde hem görev dağılımında hem de karşılıklı güveni gerektiren muamelelerde insanlar arasında adaletin dengeyi sağlayan bir mekanizma olarak yeryüzüne hâkim kılınması, Allah'ın insanlara bir lütfu olarak sunulmaktadır. Yönetimde adalet ve emanetlerin layık olan insanlara verilmesi, toplumsal barış için o kadar önemlidir ki Allah âyetin sonunda işiten ve gören olduğunu hatırlatarak, bunların sağlanması için insanlar üzerinde manevi bir otorite kurmaktadır."[36]

Mülk (Temel Hürriyetleri Dikkate Alan Bir Yönetim): Allah'ın insana mülk verişi, her şeyden önce, onu başkalarına köle olmaktan kurtarıp, kendi kendisinin efendisi yaptığı özgürlükler alanına işaret eder. Maide 3.20 İsrailoğullarına verilen nimeti anarken *nübüvet*i ve *melik*liği ayrı ayrı anmaktadır. Bunun mantığı Mâtürîdî'ye göre şudur: İsrailoğullarında melik nebiden farklı olarak, düşmanla savaş işini üstlenirdi.[37] Allah bu insanlar içinden hem din hem dünya işlerini onlara öğreten nebiler hem de düşmanlarla mücadele edip dünyada ve ahirette şerefli bir konuma yükselmelerini sağlayan melikler çıkardığını söylemektedir. Mâtürîdî âyette geçen mülûk (melikler) teriminin, sizi Firavun'a köle olmaktan kurtardı ve mülkiyetinizi artık kendinize verdi, sizi kendinize efendi kıldı, şeklinde de anlaşılabileceğini söylemektedir.[38] Buradan, peygamberin gönderiliş amacının, insanı başkalarının mülkü olarak görülmesini veya böyle bir muameleye tabi tutulmasını engellemek olduğu ortaya çıkmaktadır.

Mülk, iki temele dayanır: Kuruluş ve yönetim. Rejimin kuruluşu da üç temele bağlıdır: Din (temel ilkeler), kuvvet ve servet. İslamın siyaset teorisyenlerinden Maverdî, *Edebu'd-dünya*'da (s.69), toplumsal dirliğin şu temellere dayandığını söyler: Uyulan din, etkin yönetim, yaygın adalet, genel güvenlik, sürekli bolluk ve uzun emel/ümit.

36 *Te'vîlât, agy.*
37 *Te'vîlât*, 4/191. Ayrıca bkz. 2/Bakara: 246.
38 *Te'vîlât*, 4/192.

Adalet, Eşitlik ve Özgürlük: Bu üç ilke hem yönetmede hem hüküm vermede en temel ilkelerdir ve bir yönetim biçiminin İslama uygunluğunun temel kriterleridir.

"Adaleti Allah için ayakta tutun" (Mâide 5.8) âyetini yorumlarken Mâtürîdî, insanlar arası ilişkilerde ortaya çıkması muhtemel düşmanlıkların, kinin ve nefretin adil davranmayı ve adaleti hakim kılmayı engellemesinin yegâne çıkış yolunun, adaleti gerçekleştirmeyi daha yüce bir varlık için amaçlamaktan geçtiğini söyler. Bu ilkelerin uygulanmasında Yüce bir varlık fikrinin hâkim oluşu, bu ilkeleri herkes için temel ilke hâline getirir. Bu ilkelerin Allah için oluşu, ayrımcılığın önlenmesine dönük bir hatırlatmadır. Hem yargı hem de idari adalette dosta düşmana adaleti gerçekleştirecek şekilde davranmalıdır.[39]

İnsanların beklentilerinin aksine dinin hakkı, hukuku ve temel insan haklarını hâkim kılan yeni bir zihniyet yaratmaya çalıştığının bir örneğini, Mâide suresi 2. âyette görmek mümkündür. Âyet-i kerime şöyledir:

"Rablerinin lütfunu ve rızasını kazanmayı arzuladıkları için Beyt-i Haram'a gelenlere ilişmeyin."

Hemen hemen bütün Kur'an çevirileri âyette anılan 'Rab' terimini Allah, Beyt-i Haram'a gelenleri de Müslümanlar olarak yorumlamışlardır. Oysa Mâtürîdî bu âyetin Kâbe'yi ziyaret etmek isteyen müşrikler hakkında indiğini söyleyerek buradan, inanç hürriyeti konusunda siyasi algının nasıl tecelli etmesi gerektiği konusunda temel bir ilkeye ulaşmaktadır. Mesele şudur: Mekke fethedildiğinde ve Müslümanlar Mekke'ye hâkim olduğunda, Mekke'de yaşayan müşrikler eskiden olduğu gibi Kâbe'yi ziyaret etmek isterler. Ama Müslümanların Kâbe'nin kontrolünü ele aldıktan sonra müşriklerin bu yöndeki taleplerine olumlu cevap vermeleri mümkün görünmemektedir. Zira yerleşik siyaset kültürü, hâkimiyeti eline geçiren grubun, yönettiklerine istediği gibi muamelede bulunma hakkını öngörmekteydi. Fakat Kur'an, bu beklentiyi

39 *Te'vîlât*, 4/175.

boşa çıkarmak gayretiyle Müslümanlara, "kendi rablerinin rızasıyla Kâbe'yi ziyarete gelenlere ilişmeyin" diyerek, yönetim erkini elinde bulunduranların insanların inançlarını özgürce yaşamalarının önünü açmalarını emretmektedir.[40] Böylece Kur'an yönetenlerin, temel haklar temelinde, farklı dinlere karşı takınmaları gereken tavır konusunda siyasi algıyı şekillendirecek bir yönlendirmede bulunmaktadır.

Zaman içinde, Müslümanların güç kazanmasına bağlı olarak, dini yaşamlarını kendi tercihlerine bağlı olarak oluşturmaya imkân veren ve bu alanda zor kullanmayı yasaklayan bu âyetlerin hükmünün, Müslümanlara savaş izni veren âyetle nesh edildiğini söylemek, dini devletin güdümüne vermenin ve dinin bütün insanlar için yaratmayı amaçladığı özgürlük iklimini yok etmenin adımları sayılmalıdır. Zira Kur'an bu ilkeleri vazederken, tarihsel şartları değil, *insan onuru*nu ve fıtratını kriter olarak almıştır. Kur'an, cinsiyetine, ırkına ve dinine bakmadan bütün insanları, insanlık ortak paydası altına yerleştiren ve bütün sivil/medeni özgürlükleri doğuştan kazanılmış hak olarak kabul eden bir yaklaşım sergiler. Bu anlamda dinin ana varlık sebebi, toplumsal yapıyı adalet, özgürlük, temel haklarda eşitlik gibi evrensel ilkeler çerçevesinde yeniden inşa etmektir. Bu yönleriyle dinler, muhafazakâr değil, aksine modernleştirici, yenileştirici ve dönüştürücü unsurlardır. İslamı tanımlayan ana ilke durumundaki tevhîd'in, dinsel ve etnik özelliklerine bakmadan bütün insanları Allah'ın onurlu kulları olarak kabul etmeyi ve temel/doğal insan haklarını her birey için savunmayı içine aldığını ve bu ilke gereği, Medine Sözleşmesi'nde Hz. Peygamber'in Müslümanları, Yahudileri, Hristiyanları ve müşrikleri ümmet (vatandaş) temelinde birleştirdiğini tespit ettiğimizde, *insan onuru*'nun dinin ana ilkelerinin yapılanmasına kaynaklık eden kalıcı ana unsur olarak öne çıktığını rahatça görürüz.

Emanet, Ehliyet ve Liyakat: Yönetmek için esas olan, liyakattir. Ehliyet kavramı çoğulculuğa imkân veren ana ilke-

40 *Te'vîlât*, 4/134 vd.

dir ve oligarşik, bütün yapıları dışlar. Saltanata dayalı yönetim, bu anlamda ehliyet ve liyakat ilkesine aykırıdır.

"Allah işleri (emanetleri) layık olana vermenizi emreder" âyetinin, gelirleri toplama ve dağıtma sorumluluğunu üstlenen yöneticiler hakkında indiğini söyleyen âlimler vardır. Ama Mâtürîdî, âyeti birkaç özel alanla sınırlamadan şu genel ilkeyi koymak gerektiğini söyler: Allah ile insanlar ve insanlarla insanlar arasında yürüklükte olan ve güveni gerektiren her şey, emanet kapsamındadır.[41] "*Ey insanlar! Allah için hakkı ve adaleti ayakta tutun*"[42] âyetinde, ayakta tutulması istenen şeylerin bütünü de emanet kapsamındadır. "İnsanları yönetirken adil olun" beyanı da yine emanet içine girmektedir. "*Emanetin göklere ve dağlara teklif edildiği, ama bunu yüklenmekten kaçındıkları*"[43] yönündeki âyet de, bu kapsamda anlaşılmalıdır.

Yönetimde liyakati esas alan tutumun en güzel örneklerinden biri şu olaydır:

Tarihsel olarak Kâbe'ye hizmet etmek, korumasını sağlamak ve gelen hacıların su ihtiyacını karşılamak, anlamında kullanılan *hicâbe* ve *sikâye* önemli görevlerdi ve bunları üstlenen aileye büyük prestij sağlamaktaydı. Mekke fethedildiğinde Hz. Peygamber'in amcası Abbas bu görevin kendisine verilmesini talep etti. Hz. Peygamber de bu görevleri elinde bulunduran ve Müslüman olmayan Şeybe ailesinden alıp Abbas'a teslim etti. Ardından *"Allah işleri (emanetleri) layık olana vermenizi emreder"*[44] âyeti nazil olunca, anahtarları tekrar Abbas'tan aldı ve Şeybe ailesine teslim etti. Mâtürîdî, 'insana güven duyularak tevdi edilen her şey emanet kapsamındadır' diyerek, emaneti ehline vermeyi yönetim ilkelerinden birine dönüştürmekte ve dinin, bu görevin müslüman birine verilmesi yönündeki beklentilerin aksine, nasıl yeni bir bağlam ve yeni bir anlam yarattığının ve bu görevin müşrik olmasına rağmen bu işi en iyi şekilde yapabilecek olan Şeybe ailesine verdiğinin tarihsel örneğini vermektedir.

41 *Te'vîlât*, 3/288.
42 5/Mâide: 8.
43 33/Ahzab: 72.
44 4/Nisa: 58.

Siyasi karakterli Olayları Dinî Çerçevenin Dışında Tartışmak

İslam toplumunun peygamber sonrasında yaşadığı en büyük travma, iç savaşlardır. Farklı etnik kökenden yahut kabilelelerden meydana gelmiş toplumları bir arada tutan birleştirici kuvvet zayıflayınca, ortaya çıkan ilk belirti iç kargaşadır. Arap toplumunu, Kur'an'ın tanımlamasıyla uçurumun kenarından kurtarıp[45] bir bir mesaj etrafında birleştiren Hz. Peygamber'in vefatından sonra Arap toplumunda parçalanma belirtileri kendini göstermiştir. Böyle bir parçalanmanın yaşanabileceğine dair öngörü şu Kur'an âyeti tarafından bir uyarı niteliğinde nazil olmuştu:

"Muhammed ölse yahut öldürülse topuklarınız üzerinde geri mi döneceksiniz."[46]

Hz. Peygamber'den sonra yaşanan bu iç savaşlarda, savaşan grupların dini bakımdan hükmü, büyük tartışmalara sebep olmuştur. Savaşanların tamamını kâfirlikle suçlayan gruplar olduğu gibi, bunlardan birini destekleyip diğerlerini tekfîr edenler de olmuştur. Mâtürîdî yaratıcı bir yorumla, bütünüyle siyasi karakter taşıyan bu olayların, dinsel terimlerle (küfre girmiş olmak gibi) değerlendirilmesinin yanlışlığını ortaya koymaktadır. Haşr suresinin 10. âyetini yorumlarken Mâtürîdî bu meseleyi çok dakik bir üslupla değerlendirmekte ve bu olayların dinî değil siyasi karakter taşıdığını net bir şekilde vurgulamaktadır:

"Onlardan sonra gelenler ise "Ey Rabbimiz! Bizi ve bizden önce inanmış olan kardeşlerimizi bağışla! Kalplerimizde inananlara karşı hiçbir kin tutturma! Rabbimiz! Sen çok şefkatli, çok müşfik olansın!" diye dua ederler."

Allah, Hz. Muhammed'in ümmetinden kendinlerinden önce geçen insanlara lanet okuyacakların geleceğini bildiği için, onlara laneti değil önceki insanlar için istiğfarda bulunmayı emretmektedir. Allah'ın ölüp giden insanlar hakkındaki bu talebi, peygamber sonrası ortaya çıkan iç savaşlar dikkate alındığında,

45 3/Al-i İmran: 103.
46 3/Al-i İmrân: 144.

bu savaşlara katılanlar hakkında farklı kanaatler geliştiren Rafizi, Harici ve Mutezili gruplara bir eleştiridir. Zira Rafiziler, Ebû Bekr'e hilafeti teslim edenler kâfir olmuşlardır, demektedirler. Hariciler, Muaviye ve ordusuyla savaşan Ali ve taraftarları kâfir olmuşlardır, demektedirler. Mutezile de, bu savaşlarda haktan ayrılan kim varsa kâfir olmuştur, kanaatindedir. Oysa şayet bu insanların işledikleri günah onları imandan çıkaracak nitelikte bir şey olsaydı, Allah'ın onlar için istiğfarda bulunmayı istemesi, mümkün olmazdı. Zira Allah müşrikler için istiğfarda bulunmayı yasaklamaktadır. O hâlde bu âyet, bu savaşlara katılanların onları imandan çıkarmayan bir günaha daldıklarını göstermektedir. Çünkü âyet, aralarında dinde kardeşlikten başka bir akrabalık bulunmayan bu insanlar arasında hâlâ bir *din kardeşliği*nin devam ettiğine vurgu yapmaktadır. Eğer yaptıklarından dolayı imandan çıkmış olsalardı, onlar için âyette hâla 'din kardeşleriniz' ifadesini kullanmanın bir anlamı olmazdı. Âyette geçen '*kalplerimizde inananlara karşı hiçbir kin tutturma*' ifadesinden hareket ettiğimizde, şayet aralarında yaptıkları savaşlardan dolayı ölenler, imandan çıkmalarını gerektiren büyük günah işlemiş olsalardı, onlara karşı müminlerin düşmanlık beslemeleri ve intikam hissi taşımaları gerekirdi. Zira müminlerin kafirlere karşı kalplerinde taşımaları gereken his, dostluk ve sevgi hissi değil, düşmanlıktır. Bu insanlara karşı düşmanlık ve nefret hislerinin beslenmemesi yönündeki uyarı, onların mümin olduklarının bir göstergesidir. Bütün bunlarla birlikte, bu karşılıklı öldürmede bulunanlar için Allah'tan af dilenmesi yönündeki ilahî talep, onların yaptıklarından dolayı cezalandırılmayı hak eden bir tutum içine girdiklerini göstermektedir.

Bu grupların her birinin içtihatta bulunduğu ve her içtihatta bulunanın da isabet ettiği, dolayısıyla olup bitenin onlara bir yük getirmediği yönünde yapılan yorumları reddedecek şekilde Mâtürîdî şöyle demektedir: Bu insanlar için istiğfarda bulunulması istendiğine göre, onları imandan çıkarmayan ama cezalandırılmalarını gerektiren bir suç işlemişlerdir, demektir. Bu da onların içtihatlarında hata yaptıklarını, dolayısıyla her müçtehidin isabet ettiği görüşünün doğru olmadığını göstermektedir.

Bu mesele görünürde, peygamber sonrası iç savaşlarda ölenlerin durumuna işaret ediyor gibi görünse de Mâtürîdî bunun bütün durumlara genellenebilecek bir ilke olduğunun altını çizer. Âyetin bitiminde, 'Allah'ın çok şefkatli (*raûf*) ve müşfik (*rahîm*) oluşu'na yapılan atıf, bu şefkatin inananlar arasında da hâkim olmasının talep edilmesinden ibarettir. Zira benzer endişelerden hareket ederek başka bir âyette şöyle buyurulmaktadır: "Ey Rabbimiz! Bizi doğru yola ulaştırdıktan sonra, kalplerimizi saptırma ve bize katından sevgini bağışla." Allah katından olan şefkatin ve rahmetin bir hibe olduğu ve bunun inananlar arasındaki ilişkiye renk veren bir ağırlığının bulunması gerektiği vurgulanmaktadır.[47]

47 *Te'vîlât*, 15/77.

Mâtürîdî'ye Göre Dinde Birlik Dinî Gelenekte (Şeriat) Çokluk

HANİFİ ÖZCAN*

Dinde Birlik Esastır

1. "Din", ister hak ister batıl olsun, insanın din olarak benimsediği şeyin genel adıdır;[1] ancak vahiyle açıklanan "hak din", Yüce Allah'a boyun eğme ve teslim olmayı ifade eder; onun hakikati ve mahiyeti, her şeyin O'na ait olduğunu tespit ve tayin etmektir.[2]
2. Semavi ve hak olan din bir tanedir. Bu demektir ki:
   a. İnsanların farklı dinler ve hatta farklı mezhepler edinmeleri,[3] yani din bir tane olduğu hâlde, çeşitli dinlerden söz edilebilmesi;[4]
   b. Çeşitli dönemlerde peygamberler ve kitaplar gönderilerek insanların benimsemeye davet edildiği dinin, aslında tek din olduğu hâlde, görünüşte çok olması, (8/39, *II/350)* semavi dinin öz ve mahiyet itibarıyla farklı olduğu anlamına gelmez.
3. Semavi dine:
   a. Delil ve ispata dayandığı için "sağlam din"[5],
   b. Akıl onu gerektirdiği ve varlıkların yaratılışı ona tanıklık ettiği için "hak din"[6]

* Prof. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1 110/Nasr: 3; *Te'vîlât*, 5/533.
2 61/Saff: 9, *Te'vîlât*, 5/121.
3 13/Ra'd: 17, *Te'vîlât*, 2/627.
4 9/Tevbe: 33, *Te'vîlât*, 2/406.
5 12/Yusuf: 40, *Te'vîlât*, 2/582.
6 9/Tevbe: 29, *Te'vîlât*, 2/399; 48/Fetih: 28, *Te'vîlât*, 4/533; 9/Tevbe: 33, *Te'vîlât*, 2/405.

c. Allah'ın birliğini ve ibadetin O'na yapılması gerektiğini vurguladığı için "tevhit dini"[7],
d. Gelmiş geçmiş bütün nebilerin ve peygamberlerin ortak dini olduğu için, ecdadının benimsediği bu tevhit dinine yönelen kimseye "hanif" denmesinden dolayı "hanif dini",
e. Hz. İbrahim'in de bir hanif olup delil getirerek ve delile dayanarak inandığı din olduğu için, "İbrahim dini"[8];
f. Yaratıldığı hâl üzere devam eden bozulmamış mizaç ve tabiat sahibi insanların yöneldiği din olduğu için "fitrat dini"[9] gibi adlar verilir.

4. Semavi din yani tevhit dini ta baştan beri tamdır; bunun tersini düşünmek ve Hz. Peygamber'in insanları eksik dine davet ettiğini ve daha önce ölenlerin eksik din üzere öldüğünü ve ahirette ona göre muamele göreceğini vs. söylemek çirkin, tiksindirici ve fahiş bir hata olur. Çünkü "dinin tamamlanması" gibi ifade ve görüşler, bizzat tevhit diniyle ilgili olmayıp peygamber gönderilerek onun açıklanması, uygulanması ve gerçekleştirilmesine dair daha önce bulunmayan işlerle yani şeriatlarla ilgilidir.[10]

5. Semavi dinle ilgili olarak özellikle bazı terimler kullanılmaktadır:
a. "Marife" Allah'ı tanıma, bizzat görerek ve gözlemleyerek değil, delil getirmek ve delile dayanmak suretiyle O'nun hakkında edinilen bilgi anlamına gelmektedir[11]. Burada "marife", bizzat Allah'ı bilmek olmayıp O'nun var olduğunu bilmek demektir.
b. "Tevhit" delile dayanarak Allah'ın birliğine inanmak; bilhassa "marifet"le birlikte kullanıldığında

7 42/Şûra: 13, *Te'vîlât*, 4/398.
8 6/En'âm: 161, *Te'vîlât*, 2/200; 10/Yunus: 105, *Te'vîlât*, 2/504; 3/Âl-i İmrân: 65, *Te'vîlât*, 1/277; 6/En'âm: 79, *Te'vîlât*, 2/139-140.
9 30/Rûm: 30, *Te'vîlât*, 4/47.
10 5/Mâide: 3, *Te'vîlât*, 2/11-12.
11 42/Şûra: 16, *Te'vîlât*, 4/401.

O'nun birliğini itiraf ve ilan etmek gibi anlamlara gelir.[12] Bu anlamı vurgulamak üzere, semavi dine "tevhit dini" denilir.

c. "Hudû' " boyun eğme, itaat etme ve kontrol altında olma gibi anlamlara gelir. Daha çok dinin ibadet boyutunu ifade etmek amacıyla kullanılır.[13] "Marife-tevhit-hudû", semavi dinin değişmesi mümkün olmayan üç asli unsurudur.

6. Semavi dinin, hak, gerçek ve değişmez olma özelliğini, Allah'ın birliği ve değişmezliğinden yani tanrılığa ve birliğe yegâne layık varlık olma özelliğinden alması, delile dayalı inceleme ve araştırmayı cesaretlendirip dinde delilin önemli bir yere sahip olmasına sebep olmak suretiyle:

a. Genel olarak din ve Allah'la ilgili konularda delile dayalı tartışmaya imkân vermiş ve bir zemin oluşturmuştur.[14]

b. Allah'ın varlığı ve birliğiyle ilgili delillere inanma, bizzat Allah'a inanmayla eşdeğer sayılarak âdeta iman delile indirgenmiştir.[15]

7. Kavimlerinin anlayış ve kavrayış düzeyine göre peygamberler ya hissi veya akli ya da hem hissi hem akli delillerle desteklenip, din sağlam temellere dayandırılarak inanmanın makul hâle getirilmesiyle, dinde önemli bir yere sahip olan delillerin günlük hayattaki bilgi kaynaklarına uygun olması gerekir.[16]

8. Çünkü insanların anlayış ve kavrayış düzeyleri farklıdır; mesela:

a. Naklin yardımına ihtiyaç hissetmeden sadece aklını kullanarak varlıklarla ilgili açık bir anlayış ve kavrayışa ulaşabilenler; bunlar filozoflar ve âlimlerdir;

---

12 42/Şûra: 16, *Te'vîlât*, 4/401; 12/Yusuf: 105, *Te'vîlât*, 2/608.
13 61/Saff: 9, *Te'vîlât*, 5/121.
14 2/Bakara: 258, *Te'vîlât*, 1/218; 6/En'am: 79, *Te'vîlât*, 2/139-140.
15 23/Müminûn: 58, *Te'vîlât*, 3/407.
16 3/Âl-i İmrân: 49, *Te'vîlât*, 1/270; 9/Tevbe: 33, *Te'vîlât*, 2/405; 40/Mümin: 51, *Te'vîlât*,4/350; 17/İsrâ: 1, *Te'vîlât*, 3/133.

b. Ancak naklin yardımıyla yani öğretme, yönlendirme ve uyarma ile anlayabilenler; bunlar çocuklar gibi olanlardır;
c. Ne akıl ile ne de nakil ile kavrayabilenler; bunlar aklı olmayan "hayvanlar" gibidirler yani "hayvan-insan" (*bahâim*) dırlar; ancak şiddetten ve nimetten anlarlar.[17]

9. İnsanların zihni seviyelerinin farklılık göstermesi, dinin ve risaletin anlatılmasında ve açıklanmasında delil üzerindeki vurgunun artırılmasını ve doğru anlaşılış ve kavranılışın da delille orantılı hâle getirilmesini gerektirmiştir.[18]

10. İşte bütün bunlardan dolayı, dinde delilin, dolayısıyla tefekkür ve teemmülle kazanılan dinî ferasetin, akıl ile dini eşdeğer tutacak derecede, önemine ve yerine işaret etmek üzere, semavi dine "akıl dini" ve "kalb dini" gözüyle bakılması gerekli hâle gelmiştir.[19]

Dini Benimsemede Toplum Etkilidir

1. İnsanın ömründe ilk defa belli bir dini benimsemesinde, doğup büyüdüğü ailenin ve içinde yetiştiği toplumun etkisi önemli bir faktördür.[20]

2. İnsanda zamanla oluşan ve taklide dayanan dini tutumla, genelde, insanın içinde yetiştiği aile ve toplumun tutumu arasında bir benzerlik ve hatta bir paralellik bulunur.[21]

3. Söz konusu bu dini tutum, çocukluktan başlayan ve taklidi de içine alan köklü bir temele dayandığı için, insanın belli bir din ve mezhep üzerinde tartışmasız ve inatla ısrarını da sağlamaktadır.[22]

---

17 7/A'râf: 94, *Te'vîlât*,2/263; 76/İnsan: 2, *Te'vîlât*, 5/347.
18 40/Mümin: 50, *Te'vîlât*, 4/349-350; 42/Şûra:21, *Te'vîlât*, 4/403; 17/İsra:1, *Te'vîlât*,3/133.
19 22/Hacc: 46, *Te'vîlât*, 3/378; 76/İnsan: 2, *Te'vîlât*, 5/347; 67/Mülk: 23,*Te'vîlât*, 5/203; 32/Secde: 9, *Te'vîlât*, 4/87; 50/Kâf: 37, *Te'vîlât*, 4/569.
20 30/Rûm: 30, *Te'vîlât*, 4/47.
21 52/Tûr: 21, *Te'vîlât*, 4/595; 2/Bakara: 170; *Te'vîlât*, 1/119, 6/En'am: 79, *Te'vîlât*, 2/139.
22 52/Tûr: 21, *Te'vîlât*, 4/595; 2/Bakara: 170,*Te'vîlât*, 1/119.

4. Bir aile ve bir toplum içerisinde yetiştiği için yani babalarının izinden gittiği için, her din mensubu:
   a. Sadece kendi imanlarını ve kendilerini üstün görmüştür.
   b. Kendi dinî anlayışlarının yegâne doğru ve gerçek anlayış olduğunu iddia etmiştir.[23]
5. İlâhî olan hak din yani tevhit dini aslı ve özü itibarıyla bir tane olmasına rağmen:
   a. Yeryüzünde insanlar farklı yerlerde farklı topluluklar hâlinde yaşadıkları için,
   b. Dini kendi kültür ve gelenekleriyle karıştırıp kaynaştırarak yani kendi toplumlarına ve kendilerine mal ederek benimsedikleri için, uygulamada sanki din de farklı ve çokmuş gibi bir durum ortaya çıkmıştır.[24]
6. Her din mensubu, çeşitli toplumsal, kültürel ve hatta siyasi faktörlerin etkisiyle, mevcut dini tutumunu değiştirmek istemediği için, sadece kendi dininin, yegâne doğru din olan "İbrahim dini"nin devamı olduğunu iddia etmektedir.[25]
7. Dinde benimsediği itikat, mezhep veya yolun hak ve doğru olduğunu iddia eden her insan, içinde yaşadığı toplumun coğrafi, toplumsal, kültürel ve siyasi farklılıklarına rağmen, "tevhit"i gerçekleştirip ibadet ve duanın Allah'tan başkasına yapılmamasını sağlamak için, toplumu uyarma ve aydınlatma göreviyle yükümlüdür.[26]

Dinî Gelenekte (Şeriat) Çokluk Esastır

1. Tarih boyu değişen ve gelişen, dinle ilgili çeşitli anlayış, yorum, uygulama vs. yi içinde taşıyan biri-

23 52/Tûr: 21, *Te'vîlât*, 4/595; 2/Bakara: 65, *Te'vîlât*, 1/277; 72/11, *Te'vîlât*, 5/278; 53/Necm : 32, 4/612.
24 13/Ra'd: 17, *Te'vîlât*, 2/627-628.
25 21/Enbiyâ: 51, *Te'vîlât*, 3/333; 3/Âl-i İmrân: 65, *Te'vîlât*, 1/277; 6/En'âm: 79, *Te'vîlât*, 2/139.
26 21/Enbiyâ: 92, *Te'vîlât*, 3/345; 49/Hucurat: 13, *Te'vîlât*, 4/549; 21/Enbiyâ: 51, *Te'vîlât*, 3/333; 3/Âl-i İmrân: 65, *Te'vîlât*, 1/277; 6/En'âm: 79, *Te'vîlât*, 2/139.

kimsel bir boyuta sahip olmasından dolayı, "dini gelenek" diye de ifade edilebilen "Şeriat"ın çeşitli anlamları bulunmasına rağmen genelde:

a. Kural koyma,
b. Belli bir yolu takip etme,
c. Doğruyu gösterip yanlışı yok etme,
d. Temele ve esasa götüren yol,
e. Allah'ın gösterdiği yol gibi anlamlara gelmekte ve dinin amel ve uygulamayla ilgili boyutunu ifade etmektedir.[27]

2. Din önce, şeriat sonradır. Şeriat, uygulama ve örnekleme yoluyla dinin, dolayısıyla inanç sisteminin, açıklığa kavuşturulup anlaşılır hâle getirilmesiyle işlerlik kazandırılarak bir bakıma tamamlanmasını sağlamak için yapılan şeyleri ifade eder.[28]

3. İnsanların anlayış ve kavrayış düzeyinin farklı olmasından dolayı:

a. Allah'ın birliği ve ibadetin sadece O'na yapılması gerektiği ilkesini, en azından şeklen örnekleyerek gerçekleştirmek suretiyle tereddütleri gidermesi,
b. Doğruyu yanlıştan ayırt etmede bir birlik sağlaması için, peygamber göndermek gerekli olmuş ve hatta yeryüzü hiç boş bırakılmamış; insanlara yol gösterecek bir nebi veya veli her zaman ve her dönemde mutlaka mevcut olmuştur.[29]

4. Peygamberlerin gönderiliş zamanları ve kavimleri farklı olduğu için, onlar:

a. Kavimlerinin kültürüne göre farklı üslûplar kullanmışlar ve farklı seviyede deliller getirmişlerdir.
b. Vahiyde dil, anlatım ve sunuş farklılığı ortaya çıkmıştır.

27 5/Mâide: 48, *Te'vîlât*, 2/44-45; 42/Şûra: 13, *Te'vîlât*, 4/398-399; 42/Şûra: 21, *Te'vîlât*, 4/403; 45/Câsiye: 18, *Te'vîlât*, 4/474.
28 61/Saff: 8, *Te'vîlât*, 5/120; 42/Şûra: 21, *Te'vîlât*, 4/403.
29 77/Mürselât: 5, *Te'vîlât*, 5/356; 7/A'raf: 94, *Te'vîlât*, 2/263; 42/Şûra: 21, *Te'vîlât*, 4/403; 17/İsrâ: 15, *Te'vîlât*, 3/141-14; 2/Bakara: 213, *Te'vîlât*, 1/158.

c. Peygamberlerin amaçları aynı olmasına rağmen, şeriatları zorunlu olarak farklı olmuştur.[30]

5. Aslında "şeriat" dinin değişen yönüdür. Nitekim peygamberlerin hepsinin dini bir olup hepsi de tevhide ve Allah'a ibadete davet etmelerine rağmen, kültürel zorunluluklardan dolayı, şeriatları farklı olmuş ve Hz. Musa'nın şeriatı, Hz. İsa'nın şeriatı, Hz. Muhammed'in şeriatı gibi isimlerle anılmıştır.[31]

6. Şeriatın, dinin değişen yönünü ifade etmesi, şu noktaları akla getirmektedir:

a. "Nesih" dinde değil, şeriatlardadır. Burada "nesih", önceki hükmün baki ve mevcut olmasına rağmen, süresinin sona ermesinden sonra, hükmün yenilenmesi anlamına gelmektedir.

b. Her şeriat kendi döneminde tevhidi gerçekleştirmekle yükümlüdür.

c. İslam Peygamberinin son peygamber olmasından dolayı, şeriatı da nesh edilmeyen yegâne şeriattır.[32]

7. Nesh edilmeyen yegâne şeriat İslam şeriatı olduğu için, Hz. İsa yeryüzüne tekrar inince, insanları İslam Peygamberine ve tevhide inanmaya ve onun şeriatı üzere amel etmeye davet edeceği yönünde görüşler ileri sürülmüştür.[33]

8. Şeriatların farklı olması, peygamberler ve hatta ümmetleri arasında da üstünlük bakımından farklılık bulunduğunun düşünülmesine sebep olmuştur. Mesela, bu bağlamda, bazı noktalar şu şekilde dile getirilmiştir:

a. Diğer peygamberlerin peygamberlikleri sona erdiği hâlde, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in peygamberliği daha kapsamlıdır; daimidir ve şeriatı da kıyamete kadar bakidir.

---

30 49/Hucurât: 13, *Te'vîlât*, 4/548-549; 2/Bakara: 213, *Te'vîlât*, 1/158; 42/Şûra: 13, *Te'vîlât*, 4/398-399.

31 61/Saff: 6, *Te'vîlât*, 5/119; 6/En'âm: 90, *Te'vîlât*, 2/145.

32 6/En'âm: 90, *Te'vîlât*, 2/145; 2/Bakara: 142, *Te'vîlât*, 1/100-101.

33 4/Nisa: 159, *Te'vîlât*, 1/525 vd; 2/Bakara: 120, *Te'vîlât*, 1/87 vd; 17/İsrâ: 81, *Te'vîlât*, 3/187; 5/Mâide: 41, *Te'vîlât*, 2/38 vd.

b. Diğer peygamberlere Kuran'da bizzat isimleriyle ifade edildiği hâlde, ona "ey nebi", "ey resûl" gibi risalet ve nübüvvet ifadeleriyle hitap edilmiştir.
c. Hz: Muhammed (s.a.v.)'in ümmetine, "Ey iman edenler", "Ey müminler" gibi isimlerle hitap edildiği hâlde, diğerlerine "Ey benî âdem", "Ey İsrail oğulları" gibi isimlerle hitap edilmiştir. İşte bütün bu vb. noktalar, Hz. Peygamber'in ve ümmetinin diğerlerinden daha üstün görüldüğünün bir delili olarak değerlendirilmiştir.[34]

9. Tevhit dini birleştirici olduğu hâlde, şeriat, toplumsal ve kültürel faktörlerin etkisiyle, toplumlarda genelde ayırıcı bir özelliğe sahip olmuş ve bu, mesela, şu hususların ortaya çıkmasına sebep olmuştur:
a. İslam şeriatına mensup olmayan insanlar kendilerine mümin denilmesinden yani "iman" isnat edilmesinden rahatsız olmadıkları hâlde, Müslüman denilmesinden yani "İslam" isnat edilmesinden rahatsız olmuşlardır.
b. Bölgeler "küfür diyarı", "İslam diyarı" gibi itikadi, dolayısıyla siyasi sonucu olan isimlerle anılmıştır.
c. Bir kavme, bir şekilde yakınlık gösteren kişi onların şeriatından sayılmış; bunun da birtakım siyasi ve sosyal sonuçları olmuştur.[35]

10. Zorunlu olarak vahyin farklı zamanlarda ve farklı dillerde gelip farklı şekillerde ifade edilmesine rağmen, taşıdığı anlam ve hükmün değişmemesi, şu noktaların ileri sürülmesine sebep olmuştur:
a. Vahyin dilinden ve ifadesinden çok, taşıdığı anlam ve hüküm daha önemlidir.
b. Vahyin anlamını ve taşıdığı hükmü yansıtacak şekilde başka dillere yapılan çevirisiyle de ibadet edilebilir.[36]

34 5/Mâide: 41, *Te'vîlât*, 2/38 vd ; 2/Bakara: 253, *Te'vîlât*,2/212 vd.
35 5/Mâide: 5, *Te'vîlât*, 2/16; *Kitabu't-Tevhid*, s. 394 vd .
36 4/Nisâ: 47, *Te'vîlât*, 2/431; 30/Rûm: 22, *Te'vîlât*, 4/41)

Dinde Birlik - Şeriatta Çokluk Çoğulculuğa ve Diyaloğa Zemin Hazırlar

1. Özel ve değişmez bir vahiy dilinin bulunmaması, şu görüşlerin ileri sürülmesine sebep olmuştur:
   a. Vahyin geldiği dillerin dinde özel bir değeri yoktur.
   b. Farklı zamanlarda gelen vahiyde önemli olan, dil ve üslup bakımından uygunluk değil, anlam ve hükmü dile getirme bakımından uygunluktur.
   c. Kur'an, farklı dönemlerde ve farklı dillerde gelen tahrif olmamış diğer semavi kitaplara anlam ve hüküm bakımından uygundur.[37]
2. Semavi kitapların en sonuncusu Kur'an olduğu ve bütün kitapları anlam ve hüküm bakımından kendi dönemine taşıdığı için, Kur'an'a ve Hz. Muhammed (s.a.v.)'e inanan herkes diğer peygamberlere ve kitaplara da inanmak zorundadır. Ancak buradaki inanma, tek tek ayrıntılarıyla bilerek inanma olmayıp toptan inanmadır.[38]
3. Kendilerinden "Ehl-i Kitâb" diye söz edilen ve çeşitli fırkalardan oluşan Yahudi ve Hristiyanların önemli bir kısmı Hz. Muhammed (s.a.v.)'in peygamberliğine inanarak birer "Hak din" mensubu olduklarını göstermelerine rağmen, bazıları aslında doğru olanı bildikleri hâlde, çeşitli sosyal ve siyasi sebeplerden dolayı, İslam Peygamberine inanmamada direnmişler ve bu konuda inatlaşmışlardır.[39]
4. Bütün semavi kitaplar Allah'tan geldiği için, bütün kitaplara ve peygamberlere inanmak, aynı anda Allah'a inanmaktır; birini reddetmek, diğerlerini ve Allah'ı reddetmek demektir. Aslında her peygamberin telkin ettiği iman da bundan başka bir şey değildir.[40]

37 4/Nisâ: 47, *Te'vîlât*, 1/431; 46/Ahkâf: 12, *Te'vîlât*,4/487.
38 57/Hadîd: 28, *Te'vîlât*, 5/56-57.
39 29/Ankebût: 46, *Te'vîlât*, 4/22; 98/Beyyine: 1, *Te'vîlât*, 5/499; 28/Kasas: 53, *Te'vîlât*, 3/603; 4/Nisâ: 136, *Te'vîlât*, 1/514.
40 4/Nisâ: 136, *Te'vîlât*, 1/514.

5. Bütün bunlara rağmen, Yahudi ve Hristiyanlardan bazıları şu konuları kabul etmede ya zorlanıyorlar veya onlara farklı şekillerde inanıyorlardı:
   a. Hz. Muhammed (s.a.v.)'in peygamberliği: Hz. Peygamber'in peygamberliğinin asılsız bir iddia olduğunu düşünüyorlardı.
   b. Kur'an'ın Allah'tan gelen vahiylerden oluştuğu: Onlar, Kur'an'ın Hz. Peygamber'in kendi sözü olduğuna inanıyorlardı.
   c. Allah'ın birliği: Yahudiler "Üzeyir"i, Hristiyanlar da "İsa"yı Allah'ın oğlu olarak kabul ediyorlardı.
   d) Ahirete iman: Hesaba çekilmeyi içermeyen yani "kıyameti olmayan" bir ahiret hayatına inanıyorlardı.[41]
6. "Ehl-i Kitâp"ta "ruhbanlık"ın ortaya çıkışında, Hz. İsa (a.s.) ile Hz. Muhammed (s.a.v.) arasında geçen dönemde İsrailoğullarının başında bulunan kralların Tevrat ve İncil'i değiştirerek oluşturdukları mezhebe katılmak istemeyenlere uyguladıkları baskıdan kaçan insanların yer altındaki gizli sığınaklara kapanıp bir inziva hayatı şeklinde yaşadıkları dinî hayat etkili olmuştur.[42]
7. *"Sizin dininiz size; benim dinim bana"* ifadesi, Ehl-i Kitap için değil, hiçbir zaman Allah'ın birliğini ve İslamı benimsememiş ve hiçbir zaman da Allah'a ibadet etmemiş ve artık etmeyeceği de kesin olarak belli olan ve hatta Hz. İsa'yı da kabul etmemiş olan inkârcı bir grup için söylenmiştir. Bu nedenle, Ehl-i Kitap ile karşılaşınca, akla ve yaratılışa uygun, kitapların ve peygamberlerin gönderiliş esprisine ters düşmeyen bir *diyalog* yönteminin kullanılması gerekir.[43]
8. Hz. İsa (a.s.) tekrar ortaya çıkınca, aslında bütün din mensuplarının hepsi tek bir din üzere yani İslam üze-

41 9/Tevbe: 29, *Te'vîlât*, 2/398; 10/Yunus: 37, *Te'vîlât*, 2/480; 3/Âl-i İmrân: 84, *Te'vîlât*,1/287; 2/Bakara: 91, *Te'vîlât*, 1/71; 2/Bakara: 62, *Te'vîlât*, 1/59.
42 57/Hadîd: 27, *Te'vîlât*, 5/56.
43 109/Kâfirûn: 1, *Te'vîlât*, 5/529; 29/Ankebût: 46, *Te'vîlât*, 4/22.

re olacak ve Hz. İsa (a.s.) da bütün insanları Hz. Muhammed (s.a.v.)'e inanmaya davet edecektir.[44]

Sonuç

Te'vîlât'taki açıklamalar dikkate alınarak dört ana başlık altında ortaya konulan bütün bu ilkeler, semâvî dinlerle ilgili "çokçu" ve belli ölçüde de "çoğulcu" bir yaklaşım içerisinde bulunmanın; dolayısıyla, bu dinlerin mensupları arasında hoşgörü esasına dayanan dinî amaçlı bir diyaloğu sürdürmenin, İslamın Mâtürîdîlik olarak adlandırılan yorumuna uygun olduğunu göstermektedir.

44 48/Fetih: 28, *Te'vîlât*, 4/533; 4/Nisâ: 159, *Te'vîlât*, 1/525.

Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı

METİN ÖZDEMİR*

Kavramsal Çerçeve

Kötülüğün Tanımları

Kötülük kavramının, Arap dilindeki tam karşılığı *sû'* ve *şerr* terimleridir.[1] Etimolojik olarak *şerare* mastarından gelen *şerr*, *sû'* kelimesinden daha kapsamlıdır. Çünkü lügatlerde *şerr*; *sû'*, *fesâd* ve zulüm kavramlarıyla karşılanmaktadır. Çoğulu ise "*şürûr*" ve "*eşrâr*" şeklindedir.[2] Mesela, iyilerin/*el-ahyâr* karşıtı olarak *kavmun eşrâr*/kötüler topluluğu, denilir. Kötülük yapan kimse ise "*şirrîr*" olarak nitelendirilir.[3] Kısacası, lügatte şerr, kötülük, kötü kişinin fiili anlamına gelir. Bu anlamıyla şer, hayrın zıddıdır.

Kötülüğün Kısımları

Kötülük üç kısımda ele alınır:

1. Doğal: Hastalıklar ve ıstıraplar gibi kötülükler bu türdendir.
2. Ahlaki: Bunlar da yalan ve düşmanlık gibi kötülüklerdir.
3. Metafiziksel: Bu, var olan her şeyin kemal/yetkinlik bakımından eksiklik taşımasıdır.[4]

* Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

1 Şemseddin Sâmi, *Kâmûs-u Türkî*, İstanbul 1317 H., s. 1190.
2 Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, tahkik: Mehdi el-Mahzûmî, Beyrut 1988, VI, 216; Murtazâ ez-Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, tahkik: Ali Sîrî, Beyrut 1994, VII/16.
3 İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1990, IV/400.
4 *Mu'cemu'l-Felsefî*, 102.

Kötülük Problemi

Kötülük problemi, temelde kötülükler ile Tanrı'nın en yüksek sıfatları arasında çelişki bulunduğu varsayımına dayanan bir inanç problemidir. İnkârcıya göre, merhametli, şefkatli, iyiliksever ve her şeye gücü yeten bir Tanrı var olsaydı, yeryüzünde kötülükler ve onlardan kaynaklanan ıstıraplar bulunmazdı. Çünkü ona göre Tanrı, en yüksek iyi ise Onun yarattığı her şeyin de yalnızca iyi olan nitelikleri taşıması gerekir.

Bu problem, çok eski çağlardan beri tartışılagelmektedir. Epikuros (M.Ö. 341-270)'tan bu yana problem, ana hatlarıyla şöyle dillendirilmektedir: "Eğer her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve kötülüğü de ortadan kaldırmak isteyen bir Tanrı varsa -çünkü sonsuz derecede iyi olan bir varlık kötülüğü yok etmek isteyecek ya da en azından böyle bir yükümlülüğünün olduğunu bilecektir- ve kötülük de zorunlu değilse, o zaman kötülük olmamalıdır."[5]

Doğrudan bir inanç problemi olarak ortaya konan bu yaklaşımın mantıksal versiyonu şöyle ifade edilmektedir:

Kötülük varsa, Tanrının varlığı mümkün değildir, ya da ihtimal dışıdır.

Kötülük vardır.

O hâlde Tanrının varlığı mümkün değildir ya da ihtimal dışıdır.

Görüldüğü üzere kötülük problemi, Tanrıyı yalnızca iyi olanı yaratmak zorunda olan sınırlı bir varlık olarak tasavvur etmekten kaynaklanmaktadır. Her şeyden önce Tanrı en mükemmel olandır. Hangi yönden olursa olsun sınırlı bir varlığın, "en mükemmel" kavramının kapsamı içerisinde yer alamayacağı ise açıktır.

5 Michael Peterson, William Hasker, *Reason and Religious Belief,* Oxford 1991,s. 94.

Kötülük Olgusuna İlişkin Temel Yaklaşımlar

Optimist/İyimser Yaklaşım

Optimist, bu dünyanın 'mümkün dünyaların en iyisi' olduğunu düşünür. Bu felsefenin en aşırı versiyonunda, kötülüğün ontolojik bir gerçekliğe sahip olmadığı kabul edilir. Bu anlayışa göre, kötülük, masa ve sandalye gibi işaret ederek gösterebileceğimiz bir olgu değildir. Varlık, salt iyiliktir. Kötülük dediğimiz şey, aslında iyiliğin eksikliği, yani yokluğudur. Öyleyse yokluk kötülüktür. Daha doğrusu kötülük, yokluk/Adem türündendir. Biz, "bir şey kötüdür", dediğimizde, aslında onda tam iyiliğin/kemalin belli ölçüde eksikliğinden söz etmiş olmaktayız. Kısacası bu anlayışa göre, bir şeyin var olması, onun iyi olarak görülmesi için yeterli bir sebeptir.[6]

Bu açıdan optimist, sürekli olarak evrenin muazzam yapısına ve muhteşem planına işaret eder. O, tavandaki çatlaklar, tahta kaplamadaki fareler ve köşelerdeki çöpler gibi şüpheci hasmının kendisine itiraz olarak gündeme getirdiği olgu ve olayları, bu muhteşem planın bir parçası olarak görür. Ona göre evren içerisindeki her şey, yerli yerindedir. Oradan en küçücük bir parçanın çıkarıldığını tasavvur ettiğinizde, bu muazzam yapının bozulduğunu görürsünüz. Dolayısıyla optimiste göre evren, farklı, ancak zorunlu cüzlerin ahenkli bir beraberliğinden ibarettir. Bu durum onun, ilahî kudret ve hikmetin bir eseri olduğunu gösterir. Bu ilahî hikmet, evrenin bütün parçalarında bize kendisini çok açık bir biçimde gösterir. Hiçbir şey zarar vermeden ortadan kaldırılamadığı gibi, daha iyi bir hâle sokulamaz da… Çünkü orada her şey birbirine bağlıdır: "Zira [evrenin mevcut yapısına] yabancı bir parçanın ilave edilmesi, bütün planın dengelerini alt üst eder; udun bir telini fazla gerer ve melodi kaybolur."[7]

Bu yaklaşımın Müslüman düşünürler tarafından da benzer bir biçimde savunulduğunu görmekteyiz. Onlara göre de bu dünya mümkün dünyaların en iyisidir. O kadar ki orada bir

6 Bkz., Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu* (Teodise), çeviren: Metin Özdemir, Ankara 2001, s. 17 vd.
7 Bkz., Eric Lee Ormsby, a.g.e., s. 22-24.

sivrisineğin kanadı veya toz zerresi gibi en küçük detay bile lüzumsuz görülemez. Mevcudun bir zerresi bile asla daha iyisiyle değiştirilemez.[8]

Pesimist/Kötümser Yaklaşım

Pesimist, optimistin yukarıda özet olarak sunmaya çalıştığımız tutumunu ümitsiz bir miyopluk olarak görür. Bir başka ifadeyle ona göre optimist, gerçeklik karşısında kafasını kuma gömen deve kuşu gibidir. Pesimiste göre dünyada olup biten kötülüklerin listesi saymakla bitmez. Schopenhauer, optimist bakış açısının tutarsızlığını göstermeye çalışırken bu listenin yalnızca küçük bir kesitine şöyle işaret eder:

"Eğer biz, en katı yürekli ve duygusuz bir optimisti hastanelerde, kliniklerde, ameliyathanelerde, hapishanelerde, işkence odalarında, kölelerin barındığı kulübelerde, savaş alanlarında, idam sehpalarının bulunduğu yerlerde dolaştırsaydık; meraklı soğuk bakışların kaçındığı bütün karanlık işkence odalarının kapılarını ona açsak ve sonunda, mahkûmların açlıktan ölüme terk edildiği Ugolino'nun zindanına kısa bir göz atmasına izin verseydik, o yine de kesinlikle mümkün dünyaların en iyisi olan türden bir dünya görürdü. Zira Dante, cehenneminin malzemelerini mevcut dünyamızdan almasaydı başka nereden alırdı?"[9]

Pesimiste göre dünyadaki bu tür olaylar, onun bütün mümkün dünyaların en kötüsü olarak görülmesi için yeterlidir. Bu yüzden onu, olgu ve olayların ahenkli, uyumlu ve görkemli bir bütün oluşturduklarına ilişkin olarak ileri sürülen hiçbir mantıksal gerekçe ve felsefi yaklaşım ikna edemez.

Düalist/İkici Yaklaşım

Kötülüğün, bir inanç problemi olarak ortaya çıkışı, onunla Tanrı'nın yüksek sıfatları arasında bir çelişki bulunduğu varsayımına dayandırılınca, ona ilişkin en radikal çözümlerden birisi de Düalizm'den/Seneviyye'den gelmiştir.

Seneviyye'ye göre, cisimler, nur/ışık ve zulmet/karanlık olmak üzere iki türdür. İyilik, Nur'dan, Kötülük de Zulmet'ten gelir. İyilik ve doğruluğun faili kötülük yapamaz

8 Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'l-Hadis, Kahire 1994, IV/397-398.
9 Eric Lee Ormsby, a.g.e., s. 21-22.

ve yalan söyleyemez; kötülük ve yalanın faili de, iyilik ve doğruluğu yapamaz.

Bu inanca sahip olanlar, kendilerine özgü bir kurtuluş teorisi geliştirmişler ve bu teorinin felsefi temellerini şöyle oluşturmuşlardır: İyinin ve kötünün kaynağı, nur ve zulmetin karışmasından meydana gelmiştir. Eğer bunlar karışmasaydı, âlem meydana gelemezdi. Her ikisi; nur zulmete hayır da şerre galip gelinceye kadar birbiriyle çatışır ve birbirine üstünlük sağlamaya çalışır. Bu mücadelenin sonunda, hayır kendi âlemine çekilerek kötülükten kurtulur. Şer de kendi âlemine iner. İşte kurtuluşun sebebi budur.

Allah, eşyanın farklı unsurların bir araya getirilmesi suretiyle bileşik olarak yaratılmasında gördüğü hikmetlerden dolayı onları birbiriyle karıştırmıştır. O, Nur'u her şeyin esası yapmıştır. Varlığı gerçek olan odur. Zulmet'e gelince, O, gölgenin kişiye nispeti gibi bağımlı ve geçici (arızi)dir. Zerdüşt, kötülüğün varlığını görür, ancak varlığının gerçek olduğunu kabul etmez. Nur yaratılmış, Zulmet de ona bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Zıtlık, varlığın zorunlu bir sonucudur. Şerrin varlığı, yaratıklarda zorunlu olarak bulunmakla beraber birincil hedef değildir.[10]

İlahî Adaletle Kötülüğü Uzlaştırmaya Çalışan/Teodiseci Yaklaşım

En yaygın anlamıyla teodise, ilahî adaletin varlıktaki pek çok kötülük sebebiyle tehlikeye girmeden devam edeceğini gösterme çabasına verilen addır.[11]

Bazı Müslüman filozoflar, kötülükle ilahî adaletin arasını uzlaştırmak için inayet kavramından yararlanmışlardır. Inayet, Allah'ın, "varlığın en güzel düzen ve en tam intizam üzere gerçekleşebilmesi için nasıl olması gerektiğini bilmesidir." Dolayısıyla inayet, 'varlığın tümünün en güzel ve en tam tarzda taşmasının (*feyezân*) ilkesidir. Kader de, varlığın nesnel âleme

10 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Ni hâl*, tahkik: Muhammed Seyyid Keylânî, Beyrut, ty., I, 237-238; Jeffrey Burton Russell, *Şeytan*, İstanbul 1999, s. 120-124.
11 Eric Lee Ormsby, a.g.e., s. 15.

(*el-vücûdi'l-aynî*), kazâda kararlaştırıldığı şekilde sebepleriyle birlikte çıkmasıdır.'[12]

Bu ifadelerden bir zorunluluk/cebr anlamı çıkarılmamalıdır. Deyim yerindeyse, Allah, sonsuz bilgisi içerisinde bulunan her bir şeyi, aynı anda mahiyetlerine uygun olarak görmektedir. Yani O, her şeyi değişmeyen tek bir bilgi ile ne ise o olarak bilmektedir. Dolayısıyla ezelden ebede mümkün olan tüm sonuçlar, Onun sonsuz bilgisinde geçmişi ve geleceği olmayan tek bir an içinde sebepleriyle birlikte mevcuttur. Kısacası, geçmiş, an ve gelecek, Allah'ın ezelî bilgisinde tek bir anın içinde, hep birlikte mevcuttur.

Bunun açık anlamı şudur: Allah, bizim şimdimizde, zorunlu ya da hür olarak gerçekleşen fiilleri, geçmiş ve gelecekle bölünmesi mümkün olmayan kendi daimi şimdisinde aynı şekilde, zorunlu ya da hür olarak bilmektedir. Bir başka ifadeyle, duyulur âlemdeki her bir şeyin mevcut görüntüsü, ilahî bilginin objektifine ezelde aynıyla yansımıştır. Bu nedenle hiç kimse, Allah'ın ezelî bilgisini kendi durumuna bir mazeret olarak ileri süremez. Çünkü kötü kişi, ezelî ilahî bilgiden dolayı değil, kendisi kötülüğü seçtiği için kötü, iyi de kendisi iyiliği seçtiği için iyidir. Bilginin bilinenden farklı olması düşünülemez.

Burada ezelî bilginin, nasıl olup da olgu ve olayların görüntüsünü, duyulur dünyanın zaman ve mekân kalıpları içerisindeki yansımasından önce fotoğrafladığı sorusu sorulabilir. Ancak bu soru, sonsuzla sonlunun kıyaslanmasından ve Allah'ın bütün varlığın yegâne kaynağı olduğunun dikkatlerden kaçmasından kaynaklanmaktadır. Sonsuz olanda öncelik ve sonralık yoktur. Orada her bir şey tek bir anın, sonsuzluğun içerisindedir. Çünkü sonsuza ne bir şey ilave edilebilir ne de ondan bir şey çıkarılabilir. O hâlde bizim şimdimizin, sonsuz şimdiyle ezelde çakışmasını, ancak bu noktayı göz önünde bulundurarak kavrayabiliriz. Her şeyi zaman ve mekân kalıpları içerisine hapsederek sınırladığımız takdirde, sonsuzluktan söz etmek mümkün olmaz.

12 el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* Matba'atü's-Sâde, Mısır, 1325 H., VIII, 181.

Ayrıca bütün varlığın yegâne kaynağı Allah olduğuna göre, Onun hiçbir surette var olacaklardan haberdar olmaması düşünülemez.

Bu bağlamda filozoflar ile kelamcılar arasındaki tek fark, filozofların ezelî bilginin doğrudan bir yansıması olarak gördükleri şeyi, kelamcıların, ezelî bilgi doğrultusunda hareket eden ilahî iradenin doğrudan bir tezahürü olarak görmeleridir. Yani filozoflar, irade sıfatını ilim sıfatına indirgerken, kelamcılar, bu ikisini ayrı sıfatlar olarak görürler.

Sonuç olarak söylemek gerekirse, örneğin, İbn Sina'nın teodise anlayışında, "kötülük nasıl olup da âlemde kendisine bir yer bulabilmiştir, sorusuna kısaca şöyle cevap verilmiştir: Tanrı, tasarlanabilecek en yetkin evreni yaratmıştır. Evrendeki mevcut kötülük, bu yetkinliğin var olabilmesi için zorunlu olarak iyiliğin varlığını izlemiştir. Kötülüğün varlığı âdeta iyiliğin varlığına bir fidye olarak kaçınılmaz görülmüştür. Çünkü kötülük olmadan iyiliğin var olması mümkün değildir ve kötülük iyiliğe nispetle çok azdır. Sonuçta az kötülük bulunmasın diye çok iyiliğin terk edilmesi hikmete aykırıdır.

Ayrıca evreni oluşturan unsurlar, birbirleriyle zıtlaşacak ve üstün olandan etkilenecek şekilde yaratılmasaydı, onlardan bu üstün türlerin var olması imkânsız olurdu: Mesela, olayların zorunlu akışı, onu saygın bir adamın elbisesiyle buluşturacak ve bu yüzden onu yakması kaçınılmaz olacak diye ateş var olmasaydı, onun genel yararından faydalanmak mümkün olmazdı. Bu açıdan bakıldığında, eşyada bulunan mümkün iyiliğin gerçekleşebilmesi için, zorunlu olarak bu türden kötülüklerin ondan çıkması ve onunla birlikte bulunması kaçınılmazdır.[13]

13 İbn Sina, en-Necât, tahkik: Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1992, II/147; eş-Şifâ (İlahiyat), tahkik: Ebu Kanvâtî, s. 418; *el-İşârât ve't-Tenbîhât,* tahkik: Süleyman Dünya, Kahire 1985, III/301vd; Metin Özdemir, İstanbul 2001, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi,* s. 27.

Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı

Mâtürîdî'nin kötülük problemine yaklaşımında hikmet kavramının rolü çok büyüktür.[14] Çünkü Ona göre evrenin her bir parçası hikmetli bir yaratıcının varlığına işaret eder. Aslında Onun düşünce sistemi içerisinde, bütün dinsel problemlerin çözülebilmesi için, öncelikle yaratıcı bir varlığa iman gereklidir. Bu yüzden o, tevhide dair ünlü eserinde, bilginin hakikati ve kaynakları meselesinin hemen ardından Allah'ın varlığının delilleriyle işe başlamıştır. O hâlde konumuzun daha net anlaşılabilmesi için, ilk önce Onun Allah'ın varlığına ilişkin sunduğu delillere kısaca bir bakmamız gerekir.

Evrenin Yaratıcısının Varlığına Tanıklığı

Mâtürîdî'nin Allah'ın varlığına ilişkin sunduğu delillerin temelini, evrenin yaratılmış olduğu fikri oluşturur. Bu yüzden o, öncelikle evrenin tüm parçalarının yaratılmış olduğunu kanıtlamaya çalışır.

Mâtürîdî'nin bu bağlamda ileri sürdüğü ve çoğu tecrübeye dayalı delillere bir göz attığımızda, bütün çabanın aslında şu basit gerçeği doğrulamaktan ibaret olduğu söylenebilir: Evrenin tüm parçaları, bir bilginin ve kudretin eseri olduklarını gösterir. Biz onun tüm parçalarına baktığımızda, kendilerini var edecek bir bilgi, şuur, irade ve kudretten yoksun olduklarını görmekteyiz. O hâlde onları var eden sonsuz bir bilgi, irade ve kudret sahibi varlığın bulunması gerekir. Şimdi kısaca Onun bu sonuca hangi verilere dayanarak ulaştığına bir bakalım:

Birincisi, evreni oluşturan cisimlerin, hareket-sükûn, sertlik-yumuşaklık, sıvılık-katılık gibi geçici niteliklerini/arazları taşıyan temel yapı taşları konumundaki aynların/cevherlerin her biri, diğerine bağımlı ve muhtaç bir tarzda bulunmaktadır. Bu durum, evrenin varlığında başkasına muhtaç olduğunu gösterir. Varlığında başkasına muhtaç olan ise, kendi kendisini

14 Bkz., J. Meric Pessagno, "The Uses of Evil in Mâtürîdîan Thought," *Studia Islamica*, No. 60 (1984), s. 63.

var edemez. O hâlde evren, kadîm/başlangıçsız olmayan yaratılmış bir varlıktır. Çünkü kadîm olanın temel özelliklerinden birisi, varlığında başkasına muhtaç olmaması, ezelî olarak kendi kendisine var olmasıdır.

İkincisi, evrendeki bilgi edinme kabiliyetine sahip olan en yetkin varlıklar bile kendilerinin aksayan yönlerini düzeltmekten acizdir. O hâlde evrenin akıl ve bilgiden yoksun olan parçalarının kendiliklerinden düzenli yapılar oluşturmaları nasıl kabul edilebilir?

Üçüncüsü, biz evreni oluşturan cisimlerde zıt unsurların bir araya geldiğini görmekteyiz. [Ateş ve suyun odunda, biri yanıcı diğeri yakıcı olan hidrojen ve oksijen atomlarının suda bulunması gibi]. Akıldan, bilgiden ve kendi kendilerini yönetebilecek bir kudretten yoksun olan bu birbirine zıt parçaların kendiliklerinden bir araya gelmeleri, birbirlerinden ayrılıp uzaklaşmadan varlıklarını sürdürmeleri nasıl mümkün olabilir? Bu mümkün olmadığına göre, tüm zıt tabiatlı unsurların bir arada bulunacak şekilde yaratılmış olmaları gerekir.

Dördüncüsü, evreni oluşturan parçalardan çoğu, yok iken sonradan var olmakta, zamanla büyüyüp gelişmektedir. O hâlde bu sistem evrenin tümüne hâkim olmalıdır. Bu durumda sonlu ve sınırlı parçaların sonsuz statüsünde görülmeleri mümkün değildir.

Beşincisi, iyileşme-kötüleşme, küçülme-büyüme, güzelleşme-çirkinleşme ve bütünleşme-parçalanma gibi evrenin her tarafında rastladığımız olgu ve olaylar, sürekli bir değişimin yaşandığına tanıklık etmektedirler. Her değişiklik ve yeni oluşum ise yokluğa açılan bir kapıdır. O hâlde yokluğa mahkûm görünen parçalardan oluşan evren, kendiliğinden var olan kadîm/öncesiz konumunda görülemez.

Bunlar vb. delillerden çıkan kesin sonuç şudur: Evrenin kendiliğinden var olduğunu söyleyen bir kimse, onun ezelî olduğunu kabul ediyor demektir. Hâlbuki bu varsayım, gözleme dayanmayan deliller ile ortaya konmuştur. Evrene dair deliller ise, ancak gözleme dayalı olarak ileri sürülebilir. Gözleme dayalı olan deliller ise bize açıkça şunu göstermiştir ki evreni oluşturan parçaların hiçbirinde, kendi kendisini var edebile-

cek, bir akıl, irade ve kudret bulunmamaktadır. O hâlde evren, kendi kendisine var olan sonsuz bir bilgi, irade ve kudret sahibi Varlık tarafından yaratılmış olmalıdır.[15]

Mâtürîdî'nin, evrenin yaratılmış olduğunu, dolayısıyla onu yaratan bir yaratıcının varlığını kanıtlandıktan sonra vardığı diğer önemli bir sonuç, iyi ve kötü var olan her şeyin anlamlı ve gerekli olduğudur. Bu noktada onun sistemi açısından dikkate alınması gereken en önemli kavram *hikmet* kavramıdır. Aşağıda hikmet kavramının Mâtürîdî düşünce sistemi içerisindeki yerine değinilecektir.

Ontolojik Düzenin Yaratıcısının Bilgeliğine Tanıklığı

Mâtürîdî'nin düşünce sistemi açısından evrendeki her şeyde bir düzen bulunduğu fikri hikmet kavramıyla açıklanır. Mâtürîdî, hikmetin ' Kur'an, 'Sünnet', 'her şeyin hakikatini doğru olarak kavrama' ve 'kötülükten kaçınıp iyiliği elde etme yeteneği' gibi çeşitli anlamlarına işaret ettikten sonra, şöyle bir tanımlamada bulunur: "Hikmet her şeyi kendisine uygun olan yere koymak, her hakkı hak sahibine ulaştırmak, [her şeye evrende bulunduğu konuma uygun olan gerçek tabiatını vermektir.]". Bir başka tanıma göre ise hikmet, "işleri muhkem ve sağlam yapmaktır." Bu, hikmetin, zıttı olan 'sefeh'e nispetle yapılan tanımıdır. Sefeh, "eylemlerin tutarsız, işlerin ise karışık ve düzensiz olması" hâlini ifade eder.[16]

Hakîm/bilge ise, kısaca 'hiçbir şeyde hata etmeyen, fiilleri hikmetin dışına çıkmayan ve her şeyi sağlam yapan kimse' demektir.[17] Evrende gözlenebilen her şeyde, akılları hayret içerisinde bırakan bir hikmet ve yaratıcısının eşsiz sanatına bir işaret vardır. Düşünürler, sahip oldukları bunca bilgi ve hikmete rağmen evrendeki düzenin iç yüzüne ilişkin kuşatıcı

15 el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* tahkik: B. Topaloğlu, M. Aruçi, İSAM Yayınları, Ankara 2003, s. 25-27; 34-37. Bu eserden bundan sonra *Kitâbü't-Tevhîd* olarak söz edilecektir. B. Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* İSAM Yayınları, Ankara 2002, s. 21-22; 29-31. Bu esere bundan sonra Topaloğlu şeklinde referansta bulunulacaktır.

16 el-Mâtürîdî, *Te'vîlât'ül-Kur'an,* Tahkik: Ahmet Vanlıoğlu, tashih: B. Topaloğlu, İstanbul 2005, II, 188-189. (Bu esere bundan sonra *Te'vîlât* şeklinde referansta bulunulacaktır.) *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 152; Topaloğlu, s. 124.

17 *Te'vîlât*, I/32, 248. Ayrıca bkz., Emine Öğük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi,* TDV Yayınları, Ankara 2010, s. 153 vd.

bir açıklama yapmaktan ve var olan her şeydeki hikmetleri kavramaktan aciz kalmışlardır.[18]

Bununla birlikte, gökler ile yerin yaratılışına, gece ile gündüzün art arda gelişine ibret nazarıyla bakanlar, yaratılmışların bütününde ve her bir parçasında Allah'ın varlığına, birliğine, ilminin ve kudretinin sonsuzluğuna işaret eden belgeleri görebilirler:

"Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde sağduyu sahipleri için gerçekten açık ibretler vardır."[19]

"Sonra, göklerle yer arası çok uzak olmasına rağmen, bu ikisinde bulunan yararların birbirleriyle bağlantılı olmasında, sonuçta yeryüzünde depreşen her canlının varlığını sürdürmesinin ve hayat kazanmasının onlarda bulunan yararlar aracılığıyla gerçekleşmesinde, Allah'ın birliğine deliller vardır. Yine birbirlerine zıt olmalarına rağmen her canlının yararları uğruna gece ile gündüzün birbiri ardından gelerek benzer şekilde hareket etmelerinde; göklerle yerin birbirlerine yakın bir dost gibi olmalarında, bunların hepsini yoktan var edenin birliğine işaret vardır. Çünkü yaratma faaliyeti farklı kaynaklardan çıksaydı, işlerin düzeni birbirine aykırı olur, böylece yararlanma imkânları ortadan kalkardı. O hâlde bunları yaratan, her şeyi bilen bir varlıktır. O, [canlılar için gerekli olan] faydalı şeyler arasındaki bağın nasıl kurulacağını, onların, aralarındaki farklılığa rağmen [belli hedefler doğrultusunda] nasıl birleşeceklerini bilir. O hakîmdir; her şeyi kendisine uygun olan yere koymuştur. O kadar ki bütün bilgeler bu konuda derin bir şekilde düşünselerdi bile cevherlerin farklılıkları ve hâller arasındaki zıtlıklar dikkate alındığında [canlılar için gerekli olan] faydalı şeyler arasındaki en yakın bağın ya da ondan daha üstününün nasıl kurulacağını bilemezlerdi. Aksine onların hikmeti, [eşyadaki mevcut] hikmeti, onu düzenleyenin yardımı olmadan bütünüyle kavrama ya da onun bir kısmını anlamayı başarma konusunda bile yetersizdir."[20]

Yine Allah, akıllı olan her varlığa ihtiyacını karşılamayı nasıl başarabileceğini, karşılaştığı güçlüklerin üstesinden nasıl gelebileceğini ve arzularına nasıl ulaşabileceğini göstermiştir. Allah, Güneş'i Ay'ı ve yıldızları buyruğu altına almıştır. Onların, zatına hiçbir fayda ve zararları olmayacak şekilde kendi

18 el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 35. Krş. Topaloğlu, s. 30.
19 3/*Âl-i İmrân*: 190.
20 *Te'vîlât*, II/510; V/367.

mecralarında sürekli olarak akıp gitmelerini sağlamıştır. Allah, bunların hepsini, kendisi için değil, izzet ve şerefin ortaya çıkmasına, cömertlik ve iyiliğe ulaşılmasına, mülkünün ve egemenliğinin büyüklüğünün kavranmasına vesile olan imtihan sürecindeki kulları için takdir ettiğinin ve onların ihtiyaçlarını karşılamak üzere kendi yörüngelerinde seyrettirdiğinin bilinmesi için yapmıştır. Çünkü imtihan sürecindeki insanlarda ayırt etme, varlıklar arasındaki farkları görme, her şeye hakkını verme ve her erdemli kişinin erdemini takdir etme yeteneği vardır. Bu özelliklere sahip varlıkların boş yere, anlamsız bir şekilde yaratılmaları düşünülemez. Çünkü her mahlukun değeri ancak insanın varlığından dolayı artar, her ulululuk sahibinin ululuğu onunla saygınlık kazanır. O hâlde böylesine önemli olan bir varlığın ihmal edilmesi mümkün değildir. Bu bakımdan her şeyin yaratılması başka bir amaca yöneliktir. Bunlara rağmen insan yok olmak, parçalanıp gitmek için yaratılmış olsaydı, bu, akıl ve hikmet açısından boş ve anlamsız bir iş olurdu. Bu bakımdan insanın imtihan sürecinden geçmesi ve sonsuz olan ahiret yurdunda varlığının sürmesi için yaratıldığı apaçık ortadadır. Dolayısıyla sürekli olan ahiret yurdu insanın son durağı olduğu için, yapılan işlerin karşılıklarının verildiği, geçici olan dünya yurdu ise, imtihan sürecinin yaşandığı bir yer olarak yaratılmıştır. Eğer bir imtihan yeri olan dünya, sürekli kılınmış olsaydı, yapılan işlerin karşılıklarının verilmesi söz konusu olmazdı. İmtihanın sürekli kılınmasının yanlış bir iş olmasından dolayı ilk yaratılışta çok daha büyük bir maksadın bulunması gereklidir. İşlerin karşılığının imtihan yurdunda tam olarak verilmemesi de, karşılıkların tam olarak verildiği başka bir yurdun varlığına işaret eder.[21]

Mâtürîdî açısından bu bağlamda daha temel bir yaklaşım söz konusudur: Allah, aklı evrenin bir parçası olarak yaratmıştır. O, aklı, akıl sahiplerine iyi ve kötüyü bilme konusunda bir kılavuz, hikmetli olanla olmayanı, sağlam olan ile boş ve saçma olanı birbirinden ayırt etmede bir işaret yapmıştır. Yine Allah, akla övülenle yerileni, teşvik edilen ile yasaklananı bir-

21 *Te'vîlât*, V/367-368.

birinden ayırt edebilme imkânı vermiştir. Bu özelliklere sahip olan akıl, evrenin tamamının hikmetsiz olarak yaratılmasının mümkün olmadığını; çünkü bunun saçma bir iş olduğunu görür. Bu bakımdan her akıllı kimse kendisine zarar ve fayda veren şeylerin bir imtihan, ödül ve ceza vesilesi olarak var edilmiş olduğunu kavrar. İmtihanın ardından yok olup, ceza ve ödülle karşılaşılmaması düşünülemez. Çünkü bir kimseyi karşılıksız imtihan etmek saçma ve boş bir iştir. Bu durum karşılıksız imtihanın olabileceği düşüncesini anlamsız kılarken, ceza yurdu olan Ahiretin varlığını ise ispat eder.[22]

Mâtürîdî bu değerlendirmeleri yaparken sürekli olarak duyulur âlemin/şâhidin hükmünün duyu ötesi âlem/ğâib için de geçerli olduğuna vurgu yapar. Duyulur âlemde, akıllı bir kimse, işini sonucunu hesap ederek yaptığında övülür, aksi takdirde yerilir. O hâlde Allah da evreni yaratırken işin sonucunu gözetmiş olmalıdır. Dolayısıyla bu dünya, ahiret hayatının varlığından dolayı bu şekilde düzenlenmiştir. Nasıl ki bir cümle anlamsız olamaz ise, onun her bir parçası ya da onun içerisinde yer alan fiillerin tamamı aynı şekilde anlamsız olamaz. Bunlardan birisi çıkartılırsa cümle saçma ve anlamsız olur.[23] O hâlde bu dünyada ve ahirette de var olan her şeyin bir anlamı vardır. Onlardan birisini yok saydığımızda her ikisi birden anlamını yitirir.

Bunların hepsi Allah'ın kudretine, Onun yüksek otoritesine işaret etmektedir. Çünkü O, bunların hepsini, içlerinde bulunan yararlı şeyleri, onlardan yararlanmak üzere yarattığı varlıklara sunmaya mecbur etmiştir. O, akıllı varlıklardan bazısına, tedbir ve düzenin mevcut varlıklardan başka bir varlığa ait olduğunun bilinmesi için, diğer bazılarına karşı bir üstünlük ve otorite vermiştir. Böylece her akıllı kimse, bunları yaratmaya güç yetirenin, yarattığı şeylerden faydalananları yaratmadan önce onları hangi düzen üzere yaratacağını, her mahlukun kendisi için yararlı olan şeyleri nasıl elde edeceğini bildiğini bilir.

22 *Te'vîlât*, V/368-369
23 *Te'vîlât*, V/369.

Bunların hepsi, onların yaratıcısının, benzerlerini ve onlardan farklı daha başkalarını yaratmaya güç yetirdiğine işaret eder. Çünkü bir şeyi ilk defa yaratmak, onun benzerini yaratmaktan ya da aynısını tekrarlamaktan daha zordur.[24]

Varoluşun Anlamı

Evrenin yoktan var edilmesinin anlamı, yaratılışın hikmetli oluşuyla yakından ilgilidir. Allah evreni boş yere yaratmamıştır. Onun içerisinde bulunan her bir varlığın bir anlamı ve yöneldiği bir gayesi vardır. Bu anlayışı besleyen temel düşünce, yaratıkların geri dönüşü olmayan bir yok oluş için yaratılmış olmasının boş ve saçma bir iş olduğudur. Bütün işleri hikmetli olan bir varlığın, boş işlerle uğraşması ise düşünülemez. Varlıkların sonuçta yok olmak üzere yaratılmış olması iki açıdan saçmadır:

Birincisi, "Allah'ın varlıkları, hesap edilmiş bir sonuç ya da gözetilmiş bir yarar olmadan, sırf yokluk için yaratmış olması boştur."[25] Tecrübe âleminde, bir kimsenin herhangi bir yarar gözetmeksizin, sonuçta yıkmak üzere bir bina inşa etmesi, boş ve saçma bir iştir. Kur'an, amaçsız ve yararsız iş yapanların durumunu, ipini iyice büküp eğirdikten sonra bozmaya çalışan kadının durumuna benzetir ve bizim bu şekilde hareket etmemizi yasaklar.[26] Tıpkı bunun gibi Allah, yaratıkları gözetilen bir maksat olmaksızın yalnızca ölmek ve yok olmak üzere yaratmış olsaydı, boş ve saçma bir iş yapmış olurdu.

İkincisi, Allah, insanın dışındaki tüm varlıkları yalnızca insan için yaratmış ve var olan her şeyi onun hizmetine sunmuştur. Kur'an bu duruma şöyle açıklık getiriyor: "O, göklerde ve yerde ne varsa hepsini, kendi katından (bir lütuf olmak üzere) sizin hizmetinize sunmuştur."[27] Allah'ın insanlar için yaratmış olduğu tüm bu nimetlerde, onların dışındaki cinler, melekler vb. varlıklar için herhangi bir yarar söz konusu değildir. Çünkü bu tür varlıklar için güneş, ay vb. nimetlerin dışında başka

24 *Te'vîlât*, II/510-511.
25 *Te'vîlât*, X, 72.
26 16/en-Nahl: 92.
27 45/el-Câsiye: 13.

türlü yaşamsal dayanaklar vardır. Dolayısıyla sayılan bu nimetlerin hepsi, özellikle insanlar için yaratılmıştır. O hâlde, Allah'ın saydığı bu nimetlerin hepsini insanlar için yaratıp onların hizmetine sunduktan sonra, onları bunlara karşılık şükürle imtihan etmemesi, onlara bu konuda emirler ve yasaklarda bulunmaması düşünülemez. Allah'ın bütün nimetleri insanlar için yaratıp onların hizmetine sunması, onların diriltilip Allah'ın huzuruna çıkarılacaklarına ve hepsinin yaptıklarının karşılıklarını göreceklerine işaret etmektedir. İyilikte bulunan iyi karşılık görecek, kötülük eden ise kötü karşılık bulacaktır. Çünkü akıl, dost ile düşmanın, iyi ile kötünün ve şükreden ile nankörün birbirinden ayırt edilmesini gerektirir. Hâlbuki biz, dünya hayatında, insanların hepsinin darlık ve ferahlık bakımından benzer konumlarda olduklarına, buna karşın dost ile düşman, iyi ile kötü ve şükreden ile nankör arasında bir ayrım yapılmadığına tanık olmaktayız. Bu durum, başka bir yurdun; bunlar arasında bir ayrımın yapıldığı ödül ve ceza yurdunun bulunması gerektiğini gösterir.[28]

Her şeyin yok olmak üzere değil de sürekli olan başka bir yurtta karşılıkların verilmesi için yaratıldığı belli olduktan sonra, imtihanın ve ona bağlı olarak peygamberlik müessesesinin gerekli olduğu ortaya çıkmıştır. Çünkü imtihanın nasıl olacağı ancak vahiy aracılığıyla bilinebilir. Diğer taraftan ahiret yurdunda görülecek olan nimetlerin, onları hak edenler bulunmadıkça var olmaları düşünülemez. Dolayısıyla ahiret yurdu olmadan dünya hayatının var olmasının bir anlamı yoktur.

Bu durum bir başka açıdan şöyle dile getirilir:

Eğer diriliş olmasaydı, âlemin inşası, içerisinde bulunan varlıkların sadece yok olması için gerçekleştirilmiş olurdu. Bir şeyin hedeflenen bir sonuç olmadan sırf yok olmak üzere inşası ve bina edilmesi ise boş, saçma ve aptalcadır. Allah şu buyruğuyla bu hususa işaret etmektedir: "Sizi sadece boş yere yarattığımızı ve sizin gerçekten huzurumuza geri getirilmeyeceğinizi mi sandınız?"[29] Allah bu buyruğu ile dünya halkının

28 *Te'vîlât*, X, 72-73; *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 5-6. Krş. Topaloğlu, s. 4-5.
29 23/el-Müminûn: 115.

Kendisine dönüş söz konusu olmadığı takdirde yaratılışının boş olacağını belirtti. O hâlde, yaratılış, yeniden dirilmek ve hesap vermek üzere Allah'ın huzuruna çıkmak maksadına yönelik olarak gerçekleştirilmiştir.

Ayrıca akıl da nimet verene teşekkür etmeyi gerekli görür. Şükrün, yerine getirilme tarzlarından biri de onun, nimetler çeşitli olduğundan onlara nasıl şükredilmesi gerektiğini bildiren elçilerin sözlerine uygun olmasıdır. Çünkü şükür, nimet verenlerin değeri ölçüsünde artan bir olgudur. Aynı şekilde nimetler de o nimetlerden yararlananların değerleri ölçüsünde artar. Bu yüzden nimetlerin gerçek değerlerini ve onları verenin hakkının büyüklüğünü bilenlerle bilmeyenlerin arasının ayırt edilmesi gerekir. O hâlde evren, boş yere değil, verilen nimetlerin gereği gibi takdir edilmesi, dolayısıyla onları verenin hakkının büyüklüğü kavranarak Ona gereği gibi şükredilmesi için yaratılmıştır.[30]

Genel anlamıyla evren, yorum yeteneği olan varlıkların, Allah'ın gücünün ve ilminin her şeyi kapsadığını bilmeleri, Onu bu en yüksek nitelikleriyle birlikte tanımaları için yaratılmıştır:

"Allah yedi gök yarattı; yeryüzünü de göklerden aşağı kalmayacak bir mükemmellik ve muhteşemlikte varlık alanına çıkardı. Allah'ın yaratma iradesi bütün bu varlıklar üzerinde kesintisiz olarak tecelli eder ki bu tecelliler sayesinde siz de Allah'ın her şeye gücünün yettiğini ve her şeyi sınırsız ilmiyle kuşattığını anlayıp kavrayasınız."[31]

İnsan göklerin ve yerin yaratılışı ve bu ikisi arasında yürütülmekte olan düzen hakkında düşündüğü zaman, bunların hepsini var edecek ölçüde bir kudrete sahip olan varlığın kudretinin, [başkasından alınma değil] kendi zatının bir gereği olduğunu, dolayısıyla da Onu dilediği şeyi yapmaktan hiçbir şeyin alıkoyamayacağını anlar. Yine evrende var olan bu ontolojik düzen, onun kendisine hiçbir şey gizli kalmayan âlim bir zatın eseri olduğuna işaret eder.[32]

Bu bağlamda, "Tanrı'nın böyle tanınmaya ihtiyacı mı vardır ki bunu istemiş olsun", tarzında bir soru yöneltilebilir. Bu

30 *Te'vîlât*, II/511.
31 65/et-Talak: 12.
32 *Te'vîlât*, XV/245.

yanlış tanrı tasavvurundan kaynaklanan bir sorudur. "Allah kendi birliğine ve hikmetine işaret eden bir evren yaratmıştır. Dolayısıyla Onun, evreni bunu bilme [imkânı olan] varlıklardan yoksun olarak yaratması mümkün değildir. Aksi takdirde, Allah'ı tanıma sorumluluğu kaldırılınca, yaratmadaki hikmet de ortadan kalkmış, böylece evren yok olmak üzere var edilmiş olacağından, onun yaratılması abes/boş ve saçma olurdu. Bir şeyi, başka bir maksat için değil de sırf bozmak üzere inşa eden herkes, boş ve saçma bir işle uğraşan; hikmetle hareket etmekten uzak olan bir kimsedir."[33]

Buna şu husus da ilave edilebilir: Tanrı sıradan bir varlık değil, her türlü yaratmanın bilgisine sahip olan bir zattır: "… O her türlü yaratmayı bilendir."[34] Böylesi bir varlığın, yaratmada kendisini sınırlaması beklenemez.[35] Çünkü her türlü yaratmayı bilen, dilediğini yaratma hakkına da sahiptir: "… Yaratmak da yönetmek de Ona mahsustur."[36]

Zararlı Varlıkların Ontolojik Düzen İçerisindeki Yeri ve Anlamı

Mâtürîdî açısından, evrenin bir bütün olarak her şeyi bilen ve her şeyi kendisine en uygun yerde en uygun fonksiyonu gerçekleştirecek şekilde/hikmetle yaratan bir yaratıcı tarafından var edildiği ispat edildikten sonra, inkârcıların ya da iki farklı yaratıcı kabul eden Seneviyye'nin iddia ettikleri gibi zararlı varlıklarla onları yaratan bu tek yaratıcının eşsiz ve en üstün sıfatları arasında bir çelişki görmek, temelsiz bir yaklaşımdır. Bu yüzden Ona göre, bu konudaki en sağlıklı tutum, söz konusu varlıkların yaratılışlarındaki hikmetleri anlamaya çalışmaktır. Gerçi Mâtürîdî'ye göre, evrendeki ilahî hikmetin iç yüzünü bütünüyle kavramak mümkün değildir, ama evrendeki varlıkların ilahî yaratışa konu olmaları açısından gerekli olan hikmetlerinin bazı boyutları hakkında fikir yürütebiliriz. Bu bağlamda Mâtürîdî'nin, yılan, çıyan gibi birtakım zararlı

33 *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 157; krş., Topaloğlu, s. 127-128.
34 36/Yasin: 79.
35 *Te'vîlât*, V/385.
36 7/el-A'râf : 54.

varlıkların yaratılmasındaki hikmetlere ilişkin görüşlerini şöyle özetlemek mümkündür:

Yılanların vb. zararlı cevherlerin yaratılmaları, bize elem ve lezzetin farkını öğretirler. Böylece zararlı varlıkların verdikleri elemden kurtulmanın ve onların yerine lezzetlerle buluşmanın önemini kavrayan insanın, Allah'ın emirlerine itaat edilmesine karşılık vaat edilen ödülü arzulaması ve onlara isyan edilmesi durumunda karşılaşılabilecek cezadan uzaklaşmaya çalışması kolaylaşır. İşte insan psikolojisinde bu değişimin sağlanabilmesi için, Allah, tecrübe âleminden insana lezzet ve elem arasındaki farkı iyice kavratacak örnekler sunmuştur.

Daha önce, evrenin, insanın geçmekte olduğu imtihan sürecine uygun olarak yaratıldığı ifade edilmişti. İmtihan, insanın, hayatın her aşamasında, aşılması bazen kolay bazen de zor gözüken sıkıntılara düşünce ve fikir yürütme kabiliyetlerini kullanarak katlanmasıdır. İnsanlar, fikir ve düşünce bakımından farklı düzeylerdedir. Ayrıca, sıkıntılarla meşgul olmak, lezzet ve arzulardan mahrum kalmaya yol açmasından dolayı insanların bedenine ağır ve zor gelen işlerdendir. Ancak düşünce ve fikir yürütme konusunda gereken çaba gösterilmediği zaman da ayrılık ve gruplaşmalar baş gösterir. Bu da beraberinde sözlü ve fiili çatışmaları getirir. Uzlaşmada ise dostluk ve barış vardır. Bu bakımdan Allah, insanlar için yarattığı bu şeyleri, zararları açısından düşmanlara, yararları açısından da dostlara benzer kıldı. Bu nedenle onlar, kötülükleriyle insanlara, düşmanlarının ve dostlarının davranış biçimlerini alışkanlık hâline getirmelerinde engel teşkil etsinler ve buluğ çağına erdiklerinde, sakınma, dikkatli olma, yardım ve zafer gibi dost ve düşmanların davranışlarındaki benzer şeylerin niteliğini kavrasınlar diye yaratılmışlardır. Bu yüzden çocuklar da ibadetleri yerine getirme ve güzel huyları edinme imkânına sahip oldukları ihtimali belirdiğinde, bu tür alışkanlıkları kazanmakla emredilirler ki böylece ilerde izleyecekleri yollar kendilerine kolaylaşmış olsun.[37]

37 *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 168-169; krş., Topaloğlu, 137-138.

Kısacası, Mâtürîdî'ye göre, zararlı yaratıklar, sakınmayı ve korkutmayı öğreten zararlı nitelikleriyle insanların kendilerini ve çocuklarını eğitirken izlemeleri gereken yöntemleri belirlemelerinde önemli katkılarda bulunurlar.

Maturidî, metafiziksel ve doğal anlamdaki bu tür kötülüklerin gerekliliğine, insanların eğitimi üzerinde sağladıkları yararları ve psikolojik etkileri yanında daha pek çok açıdan da işaret eder:

"Allah, yaratıkların, zararları ve faydaları açısından farklı özlere sahip olmalarını, onların her şeyi bir hikmete göre yapan ve her şeyi bilen planlayıcısı olduğuna delil yapmış, yine onları, birliğini kanıtlama ve ona tanıklık etmede ittifak etmeleri bakımından da tek bir cevher gibi kılmıştır."[38]

Bunların, inanç boyutuyla ilgili olan bu tür hikmetlerinin dışında, birtakım ahlaki ve dünyevi hikmetleri de vardır:

"Allah zararlı varlıkları, despotları ve kralları [Nemrud'u bir sinek aracılığıyla helak etmesi örneğinde olduğu gibi] küçük düşürmek ve zayıfları yükseltmek için yarattı. Onlar bunu fark ettiklerinde, adamlarının ve ordularının çokluğuyla gurura kapılmazlar ve Allah'ın, sultanlardan dilediğini dilediğine musallat kılmadaki kudretini görmeleri sebebiyle Onun koyduğu sınırları aşmazlar. Yine, varlığın faydalı ve zararlı özlerden oluştuğunun düşünülmesiyle Allah'ın ihtiyaçlardan uzak oluşu ve yüceliği anlaşılır. Çünkü ancak ihtiyaç sahibi olan bir varlık, fiillerinde faydalı olanı gözetir ve zararlı olandan uzak durur. Böylece Allah'ın dilediği her şeye gücünün yettiği bilinir."

"Ayrıca, zararlı cevherlerde, insanların özünü kavrayamadıkları faydalar da vardır. Örneğin, ateşin yakıcılığının yanında, gıdaları ıslah etme gibi bir faydası da vardır. Aynı şekilde suyla her canlının yaşaması da yok olması da mümkündür. Acı veya zehirli olan maddeler de böyledir. Onlarda da çetin hastalıklar için bir şifa vardır. Bu nedenle düşünen herkes, maddenin yalnızca iyiliğinden ya da kötülüğünden söz etmenin hatalı ve yanlış olduğunu, bilakis her maddenin zararının da faydasının da bulunduğunu bilir.[39] *Böylece insanlar, canlarının istediği ya da istemediği şeyleri tanıyabilirler ve sorumlu tutuldukları konularda bunları örnek alarak*

38 *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 169; krş., Topaloğlu, s. 138.
39 *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 169-170; krş., Topaloğlu, s. 138-139

yapmaları ve yapmamaları gereken hususları tespit edebilirler. Kısacası insanlar, zararlı ve yararlı şeylerin bir arada yaratılmasından hareketle bir yarar ve zarar bilinci kazanırlar. Çünkü bu bilinç, insanı yaratılmasının temel nedeni olan tevhit bilincine ulaştırır."[40]

Bütün bunlarda tevhidin en büyük işaretleri vardır. Bunu iki açıdan değerlendirmek mümkündür: *İlk olarak*, Allah'ın faydalısıyla zararlısıyla mülk üzerinde tam bir kudrete sahip olması, bize ondan ümit edilmesi ve korku duyulması gerektiğini gösterir. Böyle olmayan bir kimsenin, korku ve ümitle emretmesi mümkün olmaz. Çünkü bu durumda ondan çekinilmez, onun yanında bulunana rağbet edilmez ve her ikisini de emretme konumunda olan başka birisi onu mağlup eder. *İkinci olarak*, ancak zararlı olan ile faydalı olanın birlikte yaratılması durumunda tam anlamıyla ibret alma söz konusu olabilir. Ayrıca imtihanın en önemli parçası olan emretme ve yasaklama işi de onların birlikte yaratılması durumunda gerçekleşebilir. Böylece zararlı ve faydalı olan şeylerde düşünce ve fikre bir alan açılmış olur. Çünkü bunlarda öğüt ve ibretler vardır.[41]

Bu bağlamda Mâtürîdî'nin, varlıkları iyi ya da kötü olarak değerlendirirken, onların kendi özlerine değil, doğurdukları sonuçlara baktığını görüyoruz. Ona göre faydalı olan iyi, zararlı olan ise kötüdür. Ancak zararlı unsurlar anlamsız ve boş yere değil, Allah'ın yüceliğinin, kudretinin ve sonsuz bilgisinin kavranması konusundaki katkıları, insanların eğitimindeki yararları ve meydana getirdikleri psikolojik etkilerin doğurduğu olumlu sonuçları açısından anlamlı ve gereklidir. Bu, dünya hayatında gerçekleştirilen eylemlerin ahiretteki karşılıklarını dikkate alan ve varlığı, iyi ve kötü yönüyle bu temel anlayış çerçevesinde değerlendiren bir bakış açısı için kaçınılmaz bir sonuçtur.[42]

40 *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 253; krş., Topaloğlu, s. 207.
41 *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 170; krş., Topaloğlu, s. 139
42 Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, s. 127.

Tanrısal Sıfatlarla Kötülüğü Uzlaştıramayanların Yanılgısı

Yukarıda, kötülük probleminin, Allah'ın yüksek sıfatlarıyla kötülük olgusunu bağdaştıramamaktan kaynaklandığına değinmiştik. Temel problem, rahmeti, şefkati ve sevgisi sonsuz bir yaratıcının kötülüğe izin vermesinin mümkün olamayacağı tezi üzereni dayanmaktadır. Yanlış Tanrı tasavvurundan kaynaklanan bu bakış açısı, inkârcıyı, Tanrının varlığını inkâr etmeye götürürken, düalisti, iyilik ve kötülük için iki ayrı yaratıcı varlık kabul etmeye zorladı.

Örneğin, düalistlerden Menâniye'ye göre, başlangıçta, nur ve zulmet cevheri olmak üzere iki tür varlık vardır. Nur cevherinden gelen her şey hayır, zulmet cevherinden gelen ise şerdir. Nur ve zulmet ruhu olan cevherlerdir. Zulmetin ruhu olan *hemâme* bir yılan olup, nuru kendi içinde hapsetmek için evrene egemen olmuştur. Nur, algılama özelliğine sahip olmadığı için, ondan meydana gelen şeyler doğal olarak gerçekleşirler. Zulmetin ruhu olan *hemâme* ise, algılama özelliğine sahiptir.

Bu inanışa göre kurtuluş, evrende birbirlerine karışmış durumda bulunan nur ile zulmetin, bir gün kendilerine özgü mekânlara dönmeleriyle gerçekleşecektir.[43]

Mâtürîdî'nin aktarımına göre, Mecusiler, bu teorideki zulmet kavramı yerine *İblis*'i koymuşlardır. İblis, Tanrının kendi güzelliğine rakip çıkacağı endişesiyle düşünceye dalmasından türemiştir. Böylece her iyilik Allah'tan, her kötülük ise İblis'ten ortaya çıkmıştır.[44]

Mâtürîdî'nin, bu tür yaklaşımlar için sunduğu karşı tezlerden birincisi, evrenin, her fiili mutlak isabetli olan bir yaratıcının varlığına tanıklık etmesidir. Elbette böyle bir yaratıcı, kötülüğü yaratmada da mutlak isabet kaydetmiştir. Bunun akli temellerine yukarıda ayrıntılı bir şekilde değinilmişti. Burada ise iki ayrı yaratıcı varlık kabul etmenin mantıksal açıdan tutarsızlıklarına yer verilecektir.

43 *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 239; Topaloğlu, s. 196.
44 *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 263; Topaloğlu, s. 214.

Her şeyden önce Seneviyye/Düalistler, iyi ve kötünün kendiliklerinden var olamayacağını, dolayısıyla onların yaratıldıklarını kabul etmektedirler. Burada sorun, şeylerin yaratılmış oldukları teziyle ilgili değil, kim ya da kimler tarafından yaratıldıkları noktasındadır. Mâtürîdî, şeylerin farklı yaratıcılar tarafından yaratılmasının mümkün olduğu tezine, Kur'an kaynaklı *temânu*/karşılıklı engelleme delili ile karşı çıkar. Kur'an, iki farklı yaratıcının kabul edilmesinin akıl açısından mümkün olmadığını şöyle ifade eder: "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı, yer ve gök(ün düzeni) kesinlikle bozulup gitmişti…"[45]

Bu âyet Allah'ın birliğini göstermek üzere üç farklı şekilde yorumlanabilir: Birincisi, yerde ve gökte Allah'tan başka ilahların varlığı söz konusu olsaydı, bu ikisi tek bir kaynaktan çıkmış olmazdı. Tecrübe bize açıkça şunu gösterir ki yeryüzünde krallardan biri bir bina yapıp onu sağlam bir şekilde yerleştirdiğinde, öbürü onu bozmayı ve yok etmeyi ister. O hâlde yer ve gökte başka ilahlar olsaydı, bu ikisi tek bir kaynaktan ortaya çıkmış olmazlar, dolayısıyla da varlıklarını sürdüremezlerdi. [Çünkü onlardan birisinin yaptığını diğeri bozar ve yok ederdi.]

İkincisi, eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı, her ikisinde mahlukat için hazırlanmış olan yararlar birbirleriyle bağlantılı olmazdı. Çünkü onlardan her biri kendi yarattığı varlıklar için gerekli olan yararların, diğerinin yarattığı şeylere ulaşmasına engel olurdu. O hâlde bu ikisindeki yararların birbirleriyle bağlantılı olması, onların tek bir yaratıcının sanatı olduğunu ve Onun tarafından bir düzene konduğunu gösterir.

Üçüncüsü, iki ilah olsaydı, bu ikisinin her yıl yaptıkları düzenleme aynı şekilde olmazdı. Yapılan düzenlemenin ve işlerin her yıl aynı tarzda ve aynı kanunlar çerçevesinde gerçekleştiği görüldüğüne göre, bu, söz konusu düzenlemenin tek bir varlığa ait olduğuna işaret eder. Eğer başka ilahlar

45 21/el-Enbiya: 22.

olsaydı, işler farklılaşır, dolayısıyla aynı kanunlar çerçevesinde gerçekleşmezdi.

Bazıları da yukarıda zikredilen âyeti, Allah'ın bir başka yerde zikrettiği şu sözünün açıkladığına dikkat çeker: "Allah evlat edinmemiştir; onunla beraber hiçbir tanrı da yoktur. Aksi takdirde her tanrı kendi yarattığını sevk ve idare eder ve mutlaka onlardan biri diğerine galip gelirdi."[46] Bu durumun canlı örnekleri, yeryüzü krallarının birbirlerine karşı tutumlarında sergilenmektedir.[47]

Bu bağlamda dikkatimizi çeken en çarpıcı vurgu, Mâtürîdî'nin hikmet konusunu ele alırken de özellikle işaret ettiği gibi, yer ve göklerde mahlukat için hazırlanmış olan yararların birbirleriyle sağlam bir ilişki içerisinde bulunması üzerinedir. Göklerdeki her bir cismin ve hareketin, tamamen yeryüzündeki canlıların varlıklarını sürdürmelerine elverişli olduğu, onların cisimleri ve hareketleriyle tam bir ahenk ve uyum içerisinde bulunduğu açıkça görülmektedir. Mâtürîdî açısından, bu uyum, ancak tek bir yaratıcının tedbiri, sanatı ve programlaması aracılığıyla mümkündür. İşler başka türlü olsaydı, evrende kaos ve düzensizlikten başka bir şey görülemezdi.

Sonuç olarak söylemek gerekirse, Mâtürîdî'ye göre, zatı gereği âlim ve hikmet sahibi bir yaratıcının varlığı ispat edildikten sonra, bu türden detay tartışmalar, anlamını yitirmektedir. Zatı gereği hakîm/tüm söz ve fiillerinde mutlak isabetli olan bir varlığın fiillerinde hata ettiği söz konusu edilemez. Akıl, hikmetini tam olarak kavrayamadığı durumların varlığına tanıklık ettiğinde, onların zatı gereği hikmetli olan bir yaratıcının eseri olmaları yönüyle mutlaka belli hikmetleri taşıdıklarını kabul etmeli ve bu gerçeğe teslim olmalıdır.[48] Dolayısıyla Allah'ın yaratıkları arasında yer alan ve kötülük olarak görülen şeyleri, Onun yüksek sıfatlarıyla çelişkili görmek, bu gerçeği gözden kaçırmaktan kaynaklanmaktadır.

46 23/el-Müminûn: 92.
47 *Te'vîlât*, IX/269-270.
48 *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 178-179; krş., Topaloğlu, s. 146.

Kader ve Kötülük

Bu konunun iki alt başlık içinde ele alınmasının yararlı olacağı kanaatindeyiz. Çünkü metafiziksel kötülük ile -her ne kadar birbirlerinden bütünüyle ayrı düşünülemeseler de- ahlaki kötülük mahiyet olarak çok farklıdırlar. Bunlardan birincisi, doğrudan insan iradesini ilgilendirirken öbürü ilahî iradeyi ilgilendirmektedir. İnsan, sınırlı bir iradeye ve kudrete sahip bir varlıktır. Bu nedenle onun yaşadığı her şeyi doğrudan ona ait bir olgu olarak görmek doğru değildir. Bazen insan, irade ve kudretini aşan hadiselerle karşılaşabilir. Bu durumda o, başına gelen bu şeylerin sebeplerini bulmak ve onlara bir anlam vermek ister. Biz bu çerçevede öncelikle insan iradesini aşan olayları söz konusu etmek istiyoruz.

Metafiziksel Kötülük

Kader ve metafiziksel kötülük ilişkisinin detaylarına geçmeden önce, Mâtürîdî açısından kaderin ne anlama geldiğine değinmemiz yerinde olacaktır.

Mâtürîdî'nin kader anlayışının daha net anlaşılabilmesi için, onun *kazâ* kavramıyla birlikte düşünülmesi gerekir. Ona göre kaza; şeylerin hikmete uygun olarak yaratılması anlamındadır. Çünkü kazanın lügat anlamlarından birisi, 'yaratma'dır. Eşyayı yaratan ise, her işi hikmetli olan ve her şeyi bilen yaratıcıdır. Hikmet; her şeye kendisine özgü gerçek tabiatını vermek ve her şeyi kendisine en uygun konuma yerleştirmekten ibarettir. O hâlde, eşyanın yaratılması, kendilerine en uygun olan şeyle uyum içerisindedir. Dolayısıyla fiili anlamda yaratma, şeylerin oldukları gibi gerçekleştirilmesinden ibarettir.[49]

Bu tanım bize, Allah'ın ezelî bilgisinin eşya ile ilişkisinin niteliği hakkında ipucu vermektedir. Bu konuya aşağıda yeri geldiğinde ayrıca temas edeceğimizden, burada daha fazla ayrıntıya girmeye gerek duymuyoruz.

Mâtürîdî'ye göre, kader kavramının iki anlamı vardır: Birincisi, kader, her bir nesnenin kendisine uygun olarak varlık

49 *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 486-487; krş., Topaloğlu, s. 391. Ayrıca bkz., J. Meric Pessagno, *The Uses of Evil in Mâtürîdian Thought*, 69.

alanına çıktığı ilahî ölçü/hadd'dir. Yani, iyilik-kötülük, güzellik-çirkinlik, hikmet-akılsızlık gibi her şeyin mahiyetine uygun olarak yaratılmasıdır. Bir anlamda kader, 'her şeyi mahiyetine uygun olarak yaratma ve her şeyi kendisine en uygun konuma yerleştirmede isabet kaydetme' anlamında hikmetin karşılığıdır. Allah'ın, "Biz her şeyi bir ölçüye göre (*bi-kader/* بقدر) yarattık"[50] sözü bu anlamdadır. İkincisi, her şeyin, zaman-mekân, doğruluk-yanlışlık, ödül ve ceza gibi durumlardan hangisine göre gerçekleşeceğini açığa çıkarmaktan/beyan ibarettir.[51]

Mâtürîdî, kaderin tanımını yaparken, Mutezile'nin, kulun fiilinin yaratıcısı olduğu şeklindeki tezini çürütmeyi hedeflemiştir. Çünkü Mâtürîdî'ye göre, insanın hayali, kendi fiillerinin iyilik ve kötülük bakımından nasıl gerçekleşeceğini kuşatamaz, aklı da bunu belirleyemez. Yine insanın aklı ve bilgisi, fiillerinin gerçekleşeceği zamanı ve mekânı belirlemeye de yetmez. Mâtürîdî'ye göre, bunların hepsi, insanın fiillerini kendisinin değil, onların sayılan nitelik ve özelliklerden hangisi üzere gerçekleşeceğini tam olarak bilen Allah tarafından yaratıldığının kanıtıdır.[52]

Kaza ve kaderin bu şekilde tanımlanmalarından, Mâtürîdî'ye göre insanın elinde hiçbir şey olmadığı anlamı çıkarılmamalıdır. Elbette insanın, kendi fiillerini, zaman, mekân, iyilik veya yanlışlık vb. durumlardan hangisine göre gerçekleşeceğini bütün detaylarıyla önceden kestirmesi mümkün değildir. Bununla birlikte o, kendisinin fiillerini gerçekleştirmede hür olduğu bilincine sahiptir.[53]

Mâtürîdî, *Te'vîlât*'da, kader anlayışını çok daha açık bir şekilde ortaya koyar. Şimdi onun kader ile metafiziksel kötülük arasındaki ilişkiye dair anlayışının izlerini, konuyla ilgili âyetlerin yorumu ışığında sürmeye devam edelim.

---

50 54/el-Kamer: 49.
51 *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 487-488; krş. Topaloğlu, s. 391-392. Ayrıca bkz., J. Meric Pessagno, a.g.e., s. 70.
52 *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 488-489; krş. Topaloğlu, s. 392-393. Ayrıca bkz., J. Meric Pessagno, a.g.e., s. 70.
53 *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 491; Topaloğlu, 394-395.

Yeryüzündeki olup biten hiçbir şey Allah'ın bilgisinin ve koyduğu düzenin dışında değildir.[54] O yarattığı her şeye hikmetinin gerektirdiği belli bir düzen vermiştir. Allah eşyaya öyle bir sınır ve ölçü koymuştur ki bütün mahlukat onu kavramak üzere bir araya gelse, yine de ondaki yarar vb. türden şeylerin sınırlarını ve ölçülerini kavrayamazlar. Allah eşyanın düzenini bu şekilde değil de başka türlü koymuş olsaydı, her şey bozulur giderdi.[55]

Bu bakımdan, yeryüzünde olup biten her şeyi 'hikmetli düzen' çerçevesinde anlamak ve değerlendirmek gerekir. Her sözü ve fiili isabetli olan Allah tarafından kurulmuş olan bu düzende, küçük bir alan insanın iradesine bırakılırken, sınırlarının keşfedilmesi mümkün olmayan büyük bir alan ise ilahî iradenin yönetimine bağlıdır. Bununla birlikte bütün alanlar Allah'ın gözetimi ve denetimi altındadır. O, dilediği zaman dilediği şeye dilediği şekilde müdahâle edebilir.

Ancak, Allah'ın takdirine ve yazgısına değinen bazı âyetlerden, dünya hayatında alınan tedbirlerin ve verilen kararların hiçbir etkisi olmadığı sonucunu çıkarmak doğru değildir. Bunun en güzel örneklerinden birisi, Hadid suresinin 22. âyetinde geçen şu ifadelerdir:

"Yeryüzünde gerçekleşen ve sizin başınıza gelen herhangi bir musibet yoktur ki biz onu yaratmadan önce, bir kitapta yazılmış olmasın."

Mâtürîdî, bu âyetteki yazgının ne zaman gerçekleştiği konusunda iki farklı yorum bulunduğuna dikkat çeker: Birincisi, "bu musibetleri yaratmadan önce…", ikincisi ise "nefisleri ve yeryüzünü yaratmadan önce" şeklindedir. Mâtürîdî, birinci yorumun daha açık ve doğru olduğu kanaatindedir.[56]

Gerçekten de söz konusu âyette, yazgının zamanı ile ilgili açık bir belirlemede bulunulmamıştır. Bununla birlikte yazgı ile ilgili ifadenin yakın bağlamındaki göstergeler dikkate alındığında, birinci yorumun daha doğru ve tutarlı olduğu gözükmektedir. "Biz onu yaratmadan önce" ifadesi, bu bağlamda

54 *Te'vîlât*, VIII/21.
55 *Te'vîlât*, X/220; XIV/249.
56 *Te'vîlât*, XIV/363.

birinci yoruma netlik kazandıran en açık karinedir. Dolayısıyla bu âyetten ezelî bir yazgı teorisi çıkarmak çok zordur.

Bu durum, bize Allah'ın söz konusu musibetleri keyfi olarak değil, tam aksine yeryüzünde olup bitenlere bağlı olarak takdir ettiğini göstermektedir. Bunun en açık göstergelerinden birisi de Allah'ın şu sözüdür: "*Eğer şükrederseniz, elbette size (nimetimi) artıracağım ve eğer nankörlük ederseniz hiç şüphesiz azabım çok şiddetlidir!*"[57] Görüldüğü üzere Allah bu buyruğunda, "insanlar kendilerine verilen nimetlere şükrettikleri takdirde onlara olan nimetlerini artıracağı sözünü vermiştir."[58]

Diğer taraftan verilen nimetler, mutlak iyilik anlamına gelmediği gibi, kaçan fırsatlar da mutlak kötülük anlamına gelmez: "*(Allah bunu) elinizden çıkana üzülmeyesiniz ve Allah'ın size verdiği nimetlerle şımarmayasınız diye açıklamaktadır. Çünkü Allah, kendini beğenip böbürlenen kimseleri sevmez.*"[59]

Kişinin, Allah'ın kendisine verdiği nimetleri, belki de şımarıklığı yüzünden bir ceza olarak isyanını artırması, böylece daha fazla cezayı hak etmesi için ya da bir imtihan vesilesi olarak verdiğinden endişe duyması gerekir. Çünkü servet bir deneme ve imtihan vesilesi olabilir ya da kişiyi [Allah'a karşı olan] sorumluluklarını yerine getirmekten alıkoyabilir. Bu nedenle insanların kaçırdıkları fırsatlara iki bakımdan sevinmeleri gerekir: Birincisi, belki de kişinin kaçırdığı fırsat kendisinin günaha yaklaştırılması ya da ciddi bir sınavdan geçirilmesi için bir vesiledir de bu yüzden [Allah'ın ona bir lütfu olarak] elinden alınmıştır. İkincisi, kişi, belki de farz olan ibadetlerine engel olan o fırsatın elinden kaçmasıyla onları yerine getirme imkânı bulacaktır.[60]

Bununla birlikte insanlar kaçırdıkları fırsatlara iki açıdan üzülebilirler: Birincisi, belki kişi o fırsatı kaçırmakla daha önceden muhtaç olmadığı insanlara muhtaç olacaktır. İkincisi, belki de o fırsatı kaçırması, bir günah ya da hatasında aşırı gitmesinden dolayıdır. Allah'ın şu sözü bu duruma işaret eder:

57 14/İbrahim: 7.
58 *Te'vîlât*, XIV/365.
59 57/el-Hadîd: 23.
60 *Te'vîlât*, XIV/367.

"Başınıza gelen herhangi bir musibet, kendi ellerinizle kazandıklarınız yüzündendir."[61]

Mâtürîdî, musibetlerle ilgili Hadid suresinde geçen âyetlerde dikkat çeken önemli bir inceliğe daha değinir: "Allah, insanların ulaştıkları nimetleri kendi zatına nispet ederek şöyle demiştir: 'Allah'ın size verdiği nimetlerle şımarmayasınız...' Hâlbuki onların kaçırdıkları fırsatları kendi zatına nispet etmemiştir. Bu, Allah'ın bir başka yerdeki şu sözüne benzer: 'Sana gelen iyilik Allah'tandır. Başına gelen kötülük ise nefsindendir.'[62] Daha önce de ifade ettiğimiz gibi onların nimetlerle ilgili kaçırdıkları fırsatlar, kendi eylemleri ve kendilerinden kaynaklanan birtakım sebepler yüzündendir."[63]

Buradan her musibetin kulların hatalarına bağlı olarak gerçekleştiği yönünde bir anlam çıkarılmamalıdır. Elbette Allah, dilediği kullarına deneme amaçlı birtakım musibetler gönderebilir. Ama bunların hiçbirisi, insan fiillerinden bütünüyle bağımsız olarak ezelde kararlaştırılmış olaylar değildir. Yeryüzünde olup biten her şeyin dolaylı ya da dolaysız insan fiilleriyle bir ilgisi vardır. Bu konuya açıklık getiren kıssalardan birisi Yusuf suresinde anlatılmaktadır:

Mısır Kralı, rüyasında yedi semiz ineğin yediği yedi cılız inek ve yine yedi yeşil başak ile yedi kuru başak görür. Kendisine Allah tarafından rüyaları doğru bir şekilde yorumlama imkânı verilen zindandaki Hz. Yusuf, kralın bu rüyasını şöyle yorumlar:

"... Yedi sene âdetiniz üzere ekin ekersiniz. Sonra da yiyeceklerinizden az bir miktar hariç, biçtiklerinizi başağında (stok edip) bırakınız. Sonra bunun ardından, saklayacaklarınızdan az bir miktar (tohumluk) hariç, o yıllar için biriktirdiklerinizi yiyip bitirecek yedi kıtlık yılı gelecektir. Sonra bunun ardından da bir yıl gelecek ki o yılda insanlara (Allah tarafından) yardım olunacak ve o yılda (meyve suyu ve yağ) sıkacaklar."[64]

Olayların akışı, daha önceden bellidir.[65] Yedi bolluk yılının ardından yedi kıtlık yılı, ardından da tam bir bolluk yılı gele-

61 42/eş-Şûrâ: 30.
62 4/en-Nisâ: 79.
63 *Te'vîlât*, XIV/367.
64 12/Yusuf: 47-49.
65 *Te'vîlât*, VII/364.

cektir. Musibetin adı önceden konulmuştur: Yedi kıtlık yılı... Ancak bu durumda insanların eli kolu bağlı değildir. Eğer yedi bolluk yılında, rüyanın yorumunda anlatıldığı üzere gerekli tedbirler alınırsa, uğranılan musibet en az hasarla atlatılabilecektir. Yani olayların akışı her zaman için insan iradesine bağlı olarak yön değiştirme imkânına sahiptir.[66]

Allah, insanları biraz korku, biraz açlık, mallardan, canlardan ve ürünlerden biraz eksiltmek suretiyle deneyebilir.[67] Ancak bütün sonuçlar belli sebeplere bağlıdır ve onların oluşumunda insan iradesine belli bir alan bırakılmıştır. Bu alanda insan sorumluluklarını en iyi şekilde yerine getirmek zorundadır. Bunu yapmadığı takdirde doğacak olan sonuçlardan kendisi sorumludur. Çünkü âyette Allah, insanları "bunların tamamıyla değil, onlardan yalnızca bir kısmıyla deneyeceğini haber vermiştir. Bu durum, Allah'ın onlara çıkış kapılarını bütünüyle kapamadığına, bilakis bu tür musibetlerin hepsinde -her ne kadar onlarda bir eksiklik ve zarar bulunsa da- onlara bir kurtuluş yolu bıraktığına işaret etmektedir. Bu türden musibetlerde, eksiklik ve zararın tam olarak gerçekleşmesi mümkündür. Ancak Allah, kullarını korkuttuğu şeylerde, lütfunun bir gereği olarak korkudan çok ümit tarafına yaklaştırmıştır. İmtihan sürecinde bulunan herkesin tüm fiilleri bu tarzda gerçekleşir. Onların fiillerinin hem korku hem de ümide bakan bir yönü vardır. İnsanların kendileri hakkındaki kanaatleri de bu şekildedir. [Yani onlar kendi sonlarından hem korkarlar, hem de ümit içerisinde olurlar.]"[68]

Diğer bir örnek ise, Tevbe suresinin 50-52. âyetlerinde anlatıldığı üzere, müşrik Arapların savaşa giden müminlerle ilgili değerlendirmelerine verilen cevaptır:

"Sana bir iyilik gelince onların fenasına gider; bir kötülük gelse, 'Biz önceden ihtiyatlı davrandık' derler, sevinerek dönüp giderler. De ki: 'Allah'ın bize yazdığından başkası başımıza gelmez. O bizim Mevla'mızdır, inananlar Allah'a güvensin. De ki: 'Bize iki iyiden, gazilik ve şe-

66 *Te'vîlât*, VII/318-319.
67 2/el-Bakara: 155.
68 *Te'vîlât*, I/280.

hitlikten başka bir şeyin gelmesini mi bekliyorsunuz? Oysa biz Allah'ın kendi katından veya elimizle, sizi bir azaba uğratmasını bekliyoruz..."

Mâtürîdî, bu âyetin 'Allah'ın bize yazdığından başkası başımıza gelmez' kısmının bağlamını dikkate alan birkaç anlamından söz eder:

"De ki bizim başımıza Allah'ın yurdunda takdir ettiği şeref ve onurdan, yüksek makamlardan ve sürekli nimetlerden başkası gelmez."

"Allah bize hayır ve şerden lehimize olan şeyleri yazar. Yani bize ikram olarak verdiği ya da helal ve mubah kıldığı şeyleri takdir eder."[69]

Musibetlerin hangi yönden ilahî iradeye bağlı olduğunu gösteren âyetlerden birisi de Nisâ suresinin 78. âyetidir: "Kendilerine bir iyilik dokunsa 'Bu Allah'tan' derler; başlarına bir kötülük gelince de 'Bu senden' derler. De ki: 'Hepsi Allah'tandır'"

Mâtürîdî, bu bağlamda iyi ve kötünün hepsinin Allah'tan olmasını, "yapılan işlerin bir karşılığı"[70] olarak yorumlar. Yani işler sağlam yapıldığında karşılık ona göre, kötü yapıldığında ise ona göre olur. Bir başka yoruma göre ise, bunların hepsi "deneme bakımından/*mihne*" Allah'a aittir. Allah'ın şu sözü bu yoruma açıklık getirir: "... Sizi bazen iyi bazen de kötü şeylerle deneriz"[71]

Allah, kullarını çeşitli şekillerde denemektedir. Onların bu konuda tercih hakları yoktur. Allah'ın şu sözleri bu duruma açıklık getirir:

"Allah sana bir zarar dokundurursa onu ondan başka giderecek yoktur. Sana bir iyilikte bulunursa, [buna da kimse engel olamaz.] Çünkü Onun her şeye gücü yeter."[72] *"Allah rızkı dilediğine bol, dilediğine de az verir. Onlar dünya hayatının [güzellikleriyle] sevinç duydular. Hâlbuki dünya hayatı Ahiret hayatına nispetle çok değersiz ve kısa ömürlüdür."*[73] *Buna karşın insan fiilleri söz konusu olunca, Kur'an'da hamd ve şükür gibi tüm iyi fiiller Allah'a, kötü fiiller ise insanın kendisine nispet edilir.*[74]

69 *Te'vîlât*, VI/375.
70 *Te'vîlât*, III/339.
71 21/el-Enbiyâ: 35. Benzer âyetler için bkz., 7/el-A'raf: 168; 67/el-Mülk: 2.
72 6/el-En'am: 17.
73 13/er-Ra'd: 26.
74 *Te'vîlât*, III/340. Konuyla ilgili âyetler için bkz.,2/el-Bakara: 257; 4/en-Nisâ: 83; 49/el-Hucurât : 7-8, 17.

Deneme amaçlı musibetlerin yanında doğrudan insanın tercih ve seçimlerine bağlı musibetler de vardır: "İnsanların [şirk ve küfür/inkârcılık gibi][75] bizzat kendi işledikleri [hatalar] yüzünden karada ve denizde düzen bozuldu. [Kuraklık, kıtlık ve geçim sıkıntısı gibi felaketler meydana geldi ki][76] Allah yaptıklarının bir kısmını onlara tattırsın; belki de (tuttukları kötü yoldan) dönerler."[77]

İnsanların Farklı Şartlarda İmtihan Edilmelerinin Hikmeti

İlahî adalet bağlamında insanların en çok sorduğu sorulardan birisi, bazılarının bolluk ve rahatlık içerisinde imtihan edilirken niçin diğer bazılarının yoksulluk ve sıkıntı içerisinde imtihan edildiğidir. Mâtürîdî bu soruya şöyle cevap verir:

"Allah, mal ve servet bakımından bolluk ve genişlik verdiği kimseye, fakirin ve darda olanın hakkını vermeyi farz kılmış ve bu hakkın miktarını ve ölçüsünü de açıklamıştır ki zengin bu miktarı ve ölçüyü vermek suretiyle şükrünü yerine getirmiş olsun. Allah, bazısına da darlık verir ve ondan zenginin ona hakkını vermemesi durumunda bu darlığa sabretmesini ister. Ancak Allah'ın kendisine bolluk verdiği kimseden, bu bolluğun gereğini yerine getirmesini, darlık verilenden de darlık anında yapması gerekeni yapmasını istemesinin, onları imtihan etmekten başka bir nedeni yoktur. O, birisini sıkıntı ve darlıkla, diğerini ise bolluk ve genişlikle dener. Birisi şükürle ve malından üzerine farz olanı vermekle, diğeri ise, zengin kendisine hakkını vermediği takdirde ihtiyaçlarının [karşılanmamasına] sabretmekle emredilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber'den rivayet edilen şu söz, bu konuya açıklık getirmektedir: 'Allah dileseydi sizin hepinizi zengin yapardı da aranızda hiçbir fakir bulunmazdı. Yine O, hepinizi fakir kılardı da aranızda hiçbir zengine rastlanmazdı. Fakat O, zenginin nasıl ihsanda bulunduğunu, fakirin de nasıl sabrettiğini görmek için bazınızı bazınızla dener.'"[78]

75 *Te'vîlât*, XI/203.
76 *Te'vîlât*, XI/203.
77 30/er-Rûm: 41.
78 *Te'vîlât*, XII/90. Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetin geçtiği yer için bkz., *es-Süyûtî*, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, Beyrut 1993, XI/151.

Burada fakir olan, şöyle bir itiraz da bulunabilir: Niçin ben o zenginin, o da benim yerimde değil? Benim zenginden ne farkım var? Ben de o zengin gibi zenginlikle denenmek isterdim!

Yukarıda Hz. Peygamber'den nakledilen rivayet dikkate alındığında, bu soruyu soran, iki şıktan birini kabul etmek zorundadır. Ya herkes fakirlikle ya da zenginlikle denenecektir. Aksi takdirde, fakirin yerine konan zengin, bu sefer aynı soruyu sormak durumunda kalacaktır. Herkesin fakirlikle ya da zenginlikle denenmesi durumunda ise, sabır ya da şükür fiilinden birisi devre dışı kalmış olacaktır. Hâlbuki Allah, kullarını bu her iki erdemli fiille denemeyi dilemiştir. Bu yüzden Mâtürîdî, bu tür soruların hepsine birden aynı cevabı verir: Allah, kulları için, onların kendi açılarından yararlı gördükleri şeyleri yapmak zorunda değildir. Allah, her kulu için hikmetin gerektirdiği şeyi yapar ve daima hikmeti gözetir.[79]

Ecel Problemi

Bu bağlamda tartışılan en önemli konu, öldürülen kimsenin eceliyle ölüp ölmediği meselesidir. Mâtürîdî'ye göre öldürülen kimsenin eceli meselesinin ilahî iradeyle ilgili yönü, ilahî bilgi ile ilintili bir konu olmasıdır. Allah, tüm zamanları ve mekânları kuşatan ezelî bilgisiyle öldürülen kimsenin bir başkasının tercihi nedeniyle öleceğini bilir. Allah'ın bilgisinde bir değişme olmayacağından, öldürülen kimsenin eceli, Allah'ın bilgisi yönünden değişmez. Ancak bu durumda öldürülenin ölümü, Allah'ın bilgisinden dolayı değil, öldürenin kötü niyeti ve tercihinden dolayıdır.

Mâtürîdî; ilahî bilgi ile ecel arasındaki ilişkiyi açıklarken, akraba ziyaretiyle ilgili hadisi örnek olarak verir. Hz. Peygamber, "akrabasını ziyaret edenin ömrünün uzayacağından" söz etmiştir. Mâtürîdî'ye göre, bu durumda, Allah, kişinin eceli için daha önce bir vakit belirlemiş, sonra kişi akrabasını ziyaret edince o vakti uzatmış ya da tersi söz konusu olunca kısaltmış değildir. Aksine Allah, zaman ve mekân üstü olan ezelî

79 *Te'vîlât*, XII/90. Ayrıca bkz., a.g.e., V/43-45; VI/25-26, 30-31, 112-113; IX/104-105; XIII/135-136.

bilgisiyle o kişinin akrabasını ziyaret edeceğini de bildiğinden ecelini başlangıçta ona göre takdir etmiştir.[80]

Ehl-i Sünnet'e göre ecelin tek olup değişmemesinin anlamı, ilahî bilginin ecel ile ilintili olan boyutunda bir değişme olmamasıdır. Çünkü doğru ve kesin bilgi, bilinenin aksine bir sonuç vermez. Bilgi, bilinen ne ise onun bilgisini verir. Bu malumla ilintili olan ilahî bilgi için de geçerli bir durumdur. Ancak Allah'ın bilgisinin ezelî, diğer bir ifadeyle zaman ve mekân üstü oluşu nedeniyle, Onun bilgisinin bilinen/malum ile ilişkisi zamansal değil, ontolojiktir. Yani ilahî bilgi, daha önce var olan bir bilinene/maluma sonradan tabi olmuş, ya da onunla yalnızca oluşu anında ilintilenmiş değildir. Aksine ezelî ilahî bilgi söz konusu olduğunda, bilen, bilgi ve bilinen, bölünme kabul etmeyen tek bir sonsuz ana nispet edilebilir. Bazı filozoflar bu sonsuz ana, "daimi şimdi" demektedirler.[81]

Mâtürîdî'nin yukarıdaki yorumunu, ilahî bilgiyi ancak bu şekilde değerlendirdiğimiz takdirde doğru anlayabiliriz.

Eceli doğrudan ilahî iradeye bağlayan âyetleri de bu çerçevede anlamanın daha doğru ve tutarlı olduğu kanaatindeyiz: "'Bu işten bize bir şey olsaydı, burada öldürülmezdik' diyorlar. Şöyle de: 'Evlerinizde kalmış olsaydınız bile, öldürülmesi takdir edilmiş olanlar, öldürülüp düşecekleri yerlere kendiliklerinden çıkıp giderlerdi.' Allah, içinizdekileri yoklamak ve kalplerinizdekileri temizlemek için (böyle yaptı)."[82]

Bu âyet, yazılmış ecellerin ömürlerin sonu olduğu anlamına geldiğini açıkça ifade etmektedir. Eğer kişinin eceli öldürme/katl ile ise kişi öldürülür, normal ölüm ile ise ölür.[83]

Mâtürîdî'nin bu yorumunu, yukarıda zikredilen 'akraba ziyareti' hadisi bağlamında yaptığı yorumla birlikte değerlendirdiğimizde, ondan şöyle bir sonuç çıkarabiliriz: Allah kimin öldürüleceğini kimin de kendi yatağında öleceğini bilir. Dolayısıyla Uhud Savaşı'nda, "eğer bizim yanımızda kalsalardı

80 *Te'vîlât*, I/182; II/133-134,
81 Roy Weatherford, *The Implications of Determinism*, London and New York 199, s.137.
82 3/Âl-i İmran: 154.
83 *Te'vîlât*, II/453.

ölmezler, öldürülmezlerdi"[84] diyen münafıkların bir müddet daha yaşamaları, ilahî bilgi açısından aldıkları tedbir neticesinde ömürleri uzamış anlamına gelmez. Tam aksine Allah ezelde onların savaş alanına gitmeyeceklerini ve bu yüzden bir müddet daha yaşayacaklarını bilmektedir. Bu itibarla münafıklar, Allah'ın emrine uymamakla bir müddet savaşın risklerinden kurtulmuşlardır.

Sonuçta yukarıdaki âyeti, "Allah'ın ezelî bilgisinde kimin kendi hür iradesiyle savaş alanına gideceği, orada öleceği, gazi olacağı ya da sağ kalacağı, kimin de gitmeden sağ kalacağı mevcuttur" şeklinde anlamak mümkündür. Yani bu âyetin, cebrî/zorlayıcı bir durumu değil, tam aksine olayları mahiyetlerine uygun olarak tespit eden ilahî bilgide bir değişmenin olamayacağını ifade ettiği söylenebilir. Bu bakımdan münafıklar savaş alanına gitmemekle ecellerini uzatmış değillerdir. Zaten onların ecelleri, kendi kötü tercihleri nedeniyle daha sonraki bir vakit için belirlenmiştir. Ancak onların bu yüzden ömürlerinin uzun gözükmesi, hayırlarına olan bir durum değildir. Dolayısıyla biz, Mâtürîdî'nin kaza ve kaderi, "Allah'ın, şeyleri mahiyetlerine uygun olarak yaratmayı dilemesi ve yaratması" şeklinde tanımlamasını bu çerçevede görüp değerlendirmek gerektiği kanaatindeyiz.

Kısacası, ecellerin kişilerin tercihlerine bağlı olarak nasıl oluşacağı Allah tarafından bilindiği için, ona göre takdir edilmiştir. Ancak Allah'ın bilgisinde değişmenin olmaması, kişilerin tercihlerinde de değişme imkânının bulunmadığı anlamına gelmez. Aksine kişiler, kendi hür tercihlerini farklı yönlerde kullansalardı, ecelleri ona göre şekillenip belirlenecekti.

Rızık Problemi

Kur'an'da, "Allah rızkı dilediğine bol, dilediğine de az verir" şeklinde bir dizi âyet vardır.[85] Bu âyetler, kendi bağlamlarından koparılıp tek başlarına ele alındıklarında, rızkın azlığı ya da çokluğu konusunda insan iradesinin hiçbir rolü olma-

84 3/Âl-i İmran: 156.
85 Bkz., 13/er-Ra'd: 26; 17/el-İsrâ: 30; 28/el-Kasas: 82; 29/el-Ankebut: 62; 30/er-Rum: 37; 34/Sebe: 36.

dığı, onun bu konuda çalışıp çabalamasının hiçbir yarar sağlamayacağı gibi bir izlenim oluşmaktadır. Kur'an'a bir bütün olarak baktığımızda, rızık konusunda da ecel konusunda olduğu gibi beşeri irade ile ilahî irade farklı boyutlarda etkin gözükmektedir. Allah'ın insana vermiş olduğu hürriyet, ona rızık alanında da belli ölçüde hareket imkânı sağlamaktadır. İnsan bu alanda iradesini iyi ya da kötü yönde kullanmak suretiyle helal ya da haram yoldan rızık elde edebileceği gibi, Allah'ın kendisine vermiş olduğu belli imkânlar ölçüsünde az ya da çok rızık temininde de bulunabilir. Örneğin şu âyet açıkça bu duruma işaret etmektedir: "Kim ahiret kazancını istiyorsa, onun kazancını arttırırız. Kim de [yalnızca] dünya kârını istiyorsa ona da dünyadan bir şeyler veririz. Fakat onun ahirette bir nasibi olmaz."[86]

Mâtürîdî, bu âyette geçen "isteme/hars" ifadesini, "çalışıp çabalama" olarak tefsir etmiştir.[87]

O, bu anlamı pekiştirmek için İbn Amr'dan şu sözü nakleder: "Hiç ölmeyecekmiş gibi dünyan, yarın ölecekmiş gibi ahiretin için çalış (uhrus - (احرث))."[88]

Bu, tür ifadelerde Allah, insanların başkalarının elindekine göz dikmemeleri ya da rızık temini konusunda insanlara değil, yalnızca kendisine güvenmeleri için rızkın yegâne kaynağı oluşuna dikkat çekmektedir. Bir anlamda Allah, insanların dikkatlerini yeryüzündeki tüm rızıkları ve rızık vasıtalarını yaratıp insanların hizmetine yalnızca kendisinin sunduğunu ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle, Allah "isterse bol, isterse az verir, bu konuda O mutlak güç ve otorite sahibidir. O hâlde insanlar rızıklarını temin etme çabalarında yalnızca Allah'a güvensinler."[89] Dolayısıyla bu tür ifadeler, Allah'ın tek tek tüm bireylerin rızkını, kendi iradelerinin hiçbir katkısı olmaksızın belirlediği anlamına gelmez.

Mâtürîdî, söz konusu ifadenin geçtiği bir yerde şu yorumda bulunmaktadır: "Bu ifadeyle Allah, kullarını kendi katında

86 42/eş-Şûrâ: 20.
87 *Te'vîlât*, XIII/184.
88 Mâtürîdî, a.g.y.
89 *Te'vîlât*, VII/423-424.

olanları istemeye teşvik etmekte, onların başka insanların elindekileri elde etme ümitlerini kırmaktadır. Çünkü insanların kendisine iman etmelerine engel olan, onları peygamberleri yalanlamaya ve onların çağrılarına kulak vermemeye sevk eden şey, başkalarının ellerinde bulunan mal ve servetlere [ulaşma] arzusudur. Onlar bu dünya hayatında kendileri için başkanlığın, izzet ve şerefin mal ve servet aracılığıyla devam edeceğini düşündüklerinden, bir bakıma Allah şöyle demiştir: 'Bunlara bol, öbürlerine ise az veren Allah'tır. Dilediğine bol, dilediğine de az vermek halkın elinde olan bir şey değildir. Bu, yalnızca Allah'a mahsustur. Diğer taraftan Allah bu sözüyle, rızkı dostlarından ve düşmanlarından dilediğine bol, yine dostlarından ve düşmanlarından dilediğine de az verdiğini ifade etmiştir. O, bol ve geniş rızık sahibi olmanın, Allah'a dostluk işareti sayılmadığı, az rızık sahibi olmanın da Onun düşmanlığını kazanmış olmak anlamına gelmediği bilinsin diye böyle yapmıştır. Tecrübe de bize gösteriyor ki Allah rızkı dostlarına bol bol verip, düşmanlarına daraltmamıştır. Çünkü dünya hayatında bol ve az vermek imtihanın, ahiret hayatında ise ödül ve cezanın bir gereğidir. İmtihan sürecinde Allah'a dost olanla düşman olan eşittir. İmtihan sürecinde bu ikisine eşit muamele yapılır. Ödül ve ceza da ise aralarında fark gözetilir."[90]

Mâtürîdî'nin yukarıda zikredilen görüşleri ışığında, kısaca şunları söylememiz mümkündür: Allah'ın rızkı genişletmesi ve daraltması, Kur'an'ın kendisine özgü retoriği içinde, muhatabın duygu dünyasında Allah'a tam bir bağlılık ve tevekkül anlayışının gelişmesini sağlamaya, böylece onların, rızıklarını temin etme yolunda insanlara köle olmalarını ya da onların kötü arzu ve emellerine hizmet etmelerini engellemeye yönelik gözükmektedir. Dolayısıyla bu tür ifadelerin hiç birisi, rızkın belirlenmesinde insan tercihlerinin ve çabalarının en küçük bir katkısı olmadığı anlamına gelmez. Aksi takdirde Allah

90 *Te'vîlât*, VII/424.

şöyle buyurmazdı: "(Cuma) Namazı kılınınca artık yeryüzüne dağılın ve Allah'ın lütfundan isteyin."[91]

Ahlaki Kötülük

Mâtürîdî'ye göre, insanın kaderi imtihan süreciyle bağlantılıdır. Ona göre imtihanın iki boyutu vardır: Birincisi, Allah'ın kullarını emirler ve yasaklarda bulunmak suretiyle denemesidir. İkincisi ise, Allah'ın var edileceğini ve var olacağını bildiği şeylerin varlık alanına gelmesi şeklindedir. Allah'ın şu sözü bu duruma işaret eder: "Ant olsun, içinizden, cihat edenleri ve sabredenleri belirleyinceye ve durumlarınızı ortaya koyuncaya kadar sizi deneyeceğiz."[92]

Âyette geçen "belirleyinceye…" ifadesini Mâtürîdî, "var edilecek olan olarak bildiği gibi var olan/mevcûd olarak da bilinceye kadar" şeklinde anlar. "(Allah) duyulur âlemi de duyu ötesi âlemi de bilendir"[93] ifadesi de buna benzer. Duyu ötesi/gayb âlemin bilgisi, var edilecek olanın bilgisidir. Duyulur/şehadet âlemin bilgisi ise Allah'ın duyu ötesi âlemin bilgisini var olan olarak bilmesidir. Bu bakış açısına göre, yukarıdaki âyet şu şekilde anlamlandırılır: "Allah'ın onlardan cihat edeceklerini ve sabırlı olacaklarını bildikleri kimselerin, cihat edenler ve sabredenler olarak var edilecekleri ana kadar…"[94]

Mâtürîdî, başka bir yerde bu bilginin mahiyetini şu şekilde izah eder: "Biz Allah'ı, mahlukatı bulundukları hâllerin dışında bir hâl üzere bilmekle nitelendirmiyoruz. Çünkü bu şekildeki bir niteleme, Allah'ı cehaletle nitelendirmek anlamına gelir. Dolayısıyla Allah, sakin olanı, sakinlik hâlinde hareketli; hareketli olanı, sakin; oturanı, ayakta duran; ayakta duranı da oturan olarak bildiği söylenemez. Aynı şekilde, Allah'ın yok olanı var, var olanı da varlık hâlinde iken yok olarak bildiği söylenemez. Bu Allah'ı var olmayanı bilmekle nitelendirmektir. Allah'ın bu şekilde nitelendirilmesi ise imkânsızdır.[95]

91 62/el-Cum'a: 10
92 47/Muhammed: 31.
93 7/el-En'am: 73.
94 *Te'vîlât*, I/226.
95 *Te'vîlât*, I/262.

Mâtürîdî, bazı âyetlerde Allah'ın bilgisinin zamansal niteliklerle anılmasına şöyle bir açıklama getirildiğine değinir:

Her bilgi bilinenin oluş anı ile ilintili olarak ifade edilir. Dolayısıyla Allah'ın bilgisinden de var olanın var oluş zamanıyla ilintili olarak bahsedilebilir. Onun bilgisinin varlıkların oluş zamanlarıyla birlikte ifade edilmesi, bilinenin ezelî olduğunun anlaşılmaması içindir. Allah, her ne kadar şimdi var olanı bilmekle nitelendirilse de, değişiklikten, yok olmaktan ve bir hâlden başka bir hâle dönüşmekten uzak/münezzeh olması nedeniyle O, şimdi bildiğini aynıyla ezelde bilmekle de nitelendirilir.[96]

Bu, bir anlamda Allah'ın önce ve şimdi olanı, sonra da olacak olanı tek bir bilgiyle olduğu gibi bilmesi demektir. Yani Allah, şimdi hareketli olanı, bir anlamda kendi ezelî şimdisinde, şimdi hareketli olan olarak bilir. Daha açık bir ifadeyle, olmuş, olan ve olacak olan her şey, Allah'ın ezelî bilgisinde aynıyla mevcuttur. Örneğin olacak olan Allah'ın ezelî bilgisinde de olacak olandır. Olacak olan olduğunda ise, Onun ezelî bilgisinde olduğu an itibarıyla olmuş demektir. Allah, bunların hepsini böylece bilir ve onun bilgisinde hiçbir değişiklik meydana gelmez. Çünkü Allah'ın bilgisi sonsuz bir bilgidir. Her şeyi olduğu gibi kuşatmıştır. Bu itibarla, onun şimdi olanı ezelde bilmesi, şimdi olanı belirlemesi anlamına gelmez. Bilinen ne ise bilgi ona göredir. Allah, zatı gereği tarih üstü bir varlık olduğu için, Onu tarihin içine hapsederek şeyleri bizim bildiğimiz gibi bildiğini varsayamayız. Aksi takdirde Onu tarihsel bir varlık olarak algılamış, dolayısıyla uluhiyetin en önemli özelliklerinden birisini ondan uzaklaştırmış oluruz. Kısacası, Allah zamanın sahibi, onun yaratıcısı ve tüm zamanların dışında ezelî ve ebedî olduğu için, her şeyi bu özelliklerinin kaçınılmaz bir sonucu olarak bilir. Biz, Mâtürîdî'nin yukarıdaki ifadelerini bu şekilde anlamanın daha doğru olduğu kanaatindeyiz. Yani "Allah, Ali'nin şu anda oturduğunu bilmektedir", diyen kimse ile "Allah, Ali'nin şu anda oturduğunu ezelde, şu anda oturuyor olarak bilmektedir" diyen kimse aynı şeyi ifade

96 *Te'vîlât*, I/262-263.

etmektedirler. Bir başka ifadeyle, Allah, bizim şimdi bildiğimizi, ezelde, bizim şimdimiz olarak bilmektedir.

Mâtürîdî, Allah'ın her şeyi önceden bilmesinin, olaylara cebrî/zorlayıcı bir etkisinin olmadığını söylerken bu gerçeği göz önünde bulundurmaktadır. Bizim şimdimizde olan, onun ezelî bilgisinde de aynı şekilde yer aldığından hiç kimse kendi kabahatlerine, hatalarına ve yanlışlarına kaza ve kaderi bir mazeret olarak kullanamaz.

Mâtürîdî, bu durumu şöyle temellendirir: "Allah, niçin ezelî bilgisine göre takdir ettiği şeyleri gerçekleştirdi, onları niçin yaratı? Bunların seçilip tercih edileceklerini bildiği için. İnsanlar, Allah'ın iradesi, yaratması ve ezelde öngördüğü şeyleri vakitleri geldiklerinde gerçekleştirmesi ile kendilerinin seçtikleri şeylere ulaşırlar ve tercih ettikleri şeyleri elde ederler."[97] Ayrıca insanlar kendi kaderlerinde nelerin takdir edildiğini de bilmemektedirler. Bununla ilgili ellerinde hiçbir sağlam belge yoktur. O hâlde kendi seçimleri ve tercihleri doğrultusunda şekillenen kader, onlar için bir mazeret olamaz.

Diğer taraftan tecrübe de insanların hür olduklarını göstermektedir. Çünkü insanlardan her biri, kendisini hür, tercihte bulunabilen, hem bir eylemi gerçekleştirmeye hem de onu terk etmeye güç yetirebilen bir varlık olarak bilmektedir. Bu bağlamda kaderin rolü, bir anlamda diğer tüm cevherlerin ve arazların yaratılması gibi insan fiillerinde bulunan cevher ve arazların, onların gerçekleştikleri zaman ve mekânların yaratılmasından ibarettir. Bunların hiçbirisi kaza ve kaderin zorlayıcı bir etkisinin olduğunu kanıtlamaya yetmez.[98]

Bu noktada, asıl olan tercihler ve seçimlerdir. Mâtürîdî'ye göre, yaratma özelliğine sahip olan tek varlık Allah olduğu için, insan fiilleri dâhil her şeyin yaratıcısı Allah'tır.[99] Mutezile'nin iddia ettiği gibi, insan fiillerinin Allah tarafından yaratılıyor olması, onların hürriyetlerine bir zarar vermez. Çünkü Allah, yalnızca insanların hür seçimlerine ve tercihlerine bağlı

97 *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 491; Topaloğlu, 394-395.
98 *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 492; Topaloğlu, 395.
99 *Te'vîlât,* XVII/389; krş. el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an'dan Tercümeler,* tercüme: B. Topaloğlu, İstanbul 2003, s. 106.

olarak gerçekleşeceğini bildiği fiillerin bizzat kendilerini yaratmayı irade etmekte ve onları yaratmaktadır.[100] Bu bakımdan fiiller, iyi ya da kötü şeklindeki niteliklerini, Allah'ın yaratmasından dolayı değil, bizzat insanların hür tercih ve seçimleri nedeniyle almaktadırlar.[101]

Metafiziksel kötülük konusunda olduğu gibi ahlaki kötülük konusunda da kalplerin mühürlenmesi, insanların saptırılması gibi tartışmalı konular mevcuttur. Burada onların da bir kaçına değinmemizin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Kalplerin Mühürlenmesi

Allah'ın insanlara doğru yolu bulmaları konusunda peygamberler ve kitaplar gönderdikten sonra, onların kendilerine gelen mesajlar doğrultusunda tercihlerde bulunmalarını engellediği düşünülemez. Bununla birlikte Kur'an'ın pek çok yerinde kalplerin mühürlenmesinden bahsedilmektedir.[102] Bu bakımdan bu tür ifadelerin kendi bağlamlarına uygun bir şekilde doğru anlaşılmaları büyük önem arz etmektedir.

Kalplerin mühürlenmesine açıkça temas eden âyetlerin biri şöyledir: "Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Onların gözlerine de bir çeşit perde gerilmiştir ve onlar için (dünya ve ahirette) büyük bir azap vardır."[103]

Mâtürîdî, kalplerin mühürlenmesinin iki anlama gelebileceğini söylemektedir: Birincisi, Hasan el-Basrî'den (ö. 110/728) nakledilen şu görüştür: "Kâfir için taşkınlığın bir sınırı vardır. Bu sınır aşıldığında Allah artık onun iman etmeyeceğini bilir. Böylece Allah, onun kalbini mühürler de artık o bir daha iman etmez."

Mâtürîdî, bu görüşün Mutezile ekolü açısından iki bakımdan eleştirildiğine dikkat çeker: Birincisi, onlara göre, her ne kadar kalbi mühürlü olsa da kâfir, iman etmekle sorumludur. İkincisi, Allah, ömrünün sonunda kimin iman edeceğini ve kimin de ister bu sınıra ulaşsın isterse ulaşmasın asla inanma-

100 *Te'vîlât*, XVII/152.
101 *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 365 vd.; Topaloğlu, 292 vd.
102 Bkz., 2/el-Bakara: 7; 6/el-En'am: 25; 7/el-A'raf : 100; 9/et-Tevbe: 87, 93; 16/en-Nahl : 108 ve daha pek çok âyet...
103 2/el-Bakara: 7.

yacağını bilmektedir. Hasan el-Basrî'nin görüşü ise, kâfir söz konusu sınıra ulaşmadığı sürece Allah'ın bunu bilemeyeceğini ima etmektedir. Bu yüzden Mutezile, kalplerin mühürlenmesini şöyle yorumlamaktadır. Allah'ın, "kalplerini mühürledi (hateme - ختم) ve kalplerine damga vurdu (taba'a - طبع)" sözünün anlamı; Allah'ın onların kalplerine, [meleklerin onları tanımaları için] kitaplara ve mektuplara konan işaretler türünden bir işaret koymasıdır.

Mâtürîdî, Mutezile'nin bu görüşüne katılmaz. Ona göre bu ifadelerin anlamı, Allah'ın kâfirin kalbinde küfür karanlığını yaratmasıdır.

Mâtürîdî'ye göre, ikinci görüş ise şöyledir: Allah, kâfir küfür fiilini işlediğinde, onun kalbinde mührü ve damgayı yaratır.

Çünkü Mâtürîdî'nin de içerisinde yer aldığı Ehl-i Sünnet ekolüne göre, kâfirin küfrü Allah tarafından yaratılmaktadır. Dolayısıyla bu mührü de onun kalbi üzerinde Allah yaratmıştır. Nitekim Allah'ın şu sözü bu anlama işaret etmektedir: '… Onların kalplerini perdeledik'[104], yani onların kalplerinde perdeler yarattık.

Mâtürîdî'ye göre, işin aslı şudur: "Onlar derin düşünceyi ve tefekkürü terk ettikleri için, Allah onların kalplerini mühürlemiştir de artık onların kalplerinde düşünce ve tefekküre yer kalmamıştır. Allah, onların kulaklarına da mühür vurmuştur. Çünkü onlar gerçek ve doğru söze kulak vermemişlerdir. Sonuçta Allah, onların kulaklarında ağırlık yaratmıştır. Yine onlar kendi iç dünyalarına ve dış dünyadaki mahlukata, onların geçici olduklarını, bir gün yok olacaklarını ve hâllerin sürekli olarak değiştiğini anlamaları, böylece onları yaratanın ezelî ve ebedî olduğunu kavramaları için ibret nazarıyla bakmadıklarından dolayı Allah onların gözlerinde perdeler yaratmıştır."[105]

Gerçekten de bu tür âyetlerin bağlamlarına bakıldığında, kalplerin mühürlenmesinin ve damgalanmasının, keyfi bir engelleme değil, tam aksine işlenen suçlara karşı verilen bir tür

104 6/el-En'am: 25.
105 *Te'vîlât*, I/34-35

ceza olduğu anlaşılmaktadır. Biz bunlardan yalnızca söz konusu suçların niteliklerine işaret eden bir tanesini örnek olarak vermekle yetineceğiz.

"Sözlerinden dönmeleri, Allah'ın âyetlerini inkâr etmeleri, haksız yere peygamberleri öldürmeleri ve 'Kalplerimiz kılıflanmıştır' demeleri sebebiyle (onları lânetledik, türlü belâlar verdik. Onların kalpleri kılıflı değildir;) tam aksine küfürleri sebebiyle Allah o kalpler üzerine mühür vurmuştur; pek azı müstesna artık iman etmezler."[106]

Bu âyette kâfirlerin kalplerine mühür vurulmasının sebebi, kendi küfürleridir ve bu çok açık bir şekilde ifade edilmektedir. Buna ekleyecek hiçbir şey yoktur. Söz konusu ifadelerin yer aldığı farklı bağlamlarda da benzer gerekçelerin zikredildiği görülmektedir.

İnsanların Saptırılması

Yine Kur'an'ın bazı âyetlerinde, "Allah'ın dilediğine hidayet verip dilediğini de saptırdığından"[107] söz edilmektedir. Bu tür âyetler de kendi bağlamlarından koparılarak takdim edildiklerinde, doğru yolu bulma ya da sapıtmada insan iradesinin hiçbir rolü yokmuş gibi bir izlenim uyanmaktadır. Mâtürîdî, bu tür âyetlere de Ehl-i Sünnet ekolünün genel çizgisizine uygun, fakat kendisine özgü yorumlar getirmektedir. Şimdi de bunlara kısaca değinelim.

Mâtürîdî, bu tür âyetleri genellikle Allah'ın ilim sıfatına göndermede bulunarak yorumlar. Örneğin şu âyete bir bakalım: "Size ne oldu da münafıklar hakkında iki gruba ayrıldınız? Hâlbuki Allah onları kendi ettikleri yüzünden baş aşağı etmiştir (küfürlerine döndürmüştür). Allah'ın saptırdığını doğru yola getirmek mi istiyorsunuz? *Allah'ın saptırdığı kimse* için asla (doğruya) yol bulamazsın!"[108]

Mâtürîdî, bu âyette geçen, "Allah'ın saptırdığı" ifadesini şöyle yorumlamaktadır: "Onların hidayete ermelerini mi arzuluyorsunuz. Hâlbuki Allah, onlardan küfrü tercih etmele-

106 4/en-Nisâ: 155
107 Bkz., 2/el-Bakara: 26; 4/en-Nisâ: 88; 14/İbrahim: 4; 16/en-Nahl: 93; 35/el-Fâtır:8; 74/el-Müddessir: 31.
108 4/en-Nisâ : 88.

rinden dolayı hidayete ermeyeceklerini bildiği kimselerin sapmalarını dilemiştir…"[109]

Kalplerin mühürlenmesiyle ilgili âyetlerde olduğu gibi bu tür âyetlerde de söz konusu ifadelerin içerisinde yer aldıkları bağlamlarda, onların anlamlarına işaret eden açık göstergeler bulunmaktadır. Örneğin yukarıdaki âyette, münafıkların kendi yapıp ettikleri yüzünden sapıklık içerisinde bırakıldıkları açıkça vurgulanmaktadır.

Bu durum aynı surenin 142-143. âyetlerinde daha açık bir şekilde görülmektedir:

"Şüphesiz münafıklar, Allah'a oyun etmeye kalkışıyorlar; hâlbuki Allah onların oyunlarını başlarına çevirmektedir. Onlar namaza kalktıkları zaman üşenerek kalkarlar, insanlara gösteriş yaparlar, Allah'ı da pek az hatıra getirirler. Bunların arasında bocalayıp durmaktalar, ne onlara (bağlanıyorlar) ne bunlara. Allah'ın şaşırttığı kimseye asla bir (çıkar) yol bulamazsın."

Bu âyette de münafıkların saptırılma sebepleri için daha fazla söze hacet bırakılmamaktadır.

Mâtürîdî, bu âyetlerin son kısmında yer alan, "Allah'ın şaşırttığı kimseye asla bir (çıkar) yol bulamazsın", ifadesini, kâfirin mutlak surette iman etme imkânı kalmadığı şeklinde anlamaz. Bu konuda o, Hasan el-Basrî'den bir nakilde bulunarak söz konusu ifadenin "kâfir olarak devam ettiği sürece" anlamına geldiğini; "tövbe edip küfründen döndüğü takdirde kâfir için de yolun açık olduğunu" belirtir.[110]

Genel olarak bakıldığında Mâtürîdî'ye göre "Allah'ın saptırması", sapıtanda, kendisinden meydana gelen sapıklık fiilinin yaratılması ya da Allah'ın, işlemiş olduğu suçlarının bir cezası olarak onu kendi başına bırakması ve rahmetinden mahrum ederek terk etmesi anlamına gelir.[111]

109 *Te'vîlât*, III/373. Benzer bir yorum için bkz., I/65.
110 *Te'vîlât*, IV/85
111 *Te'vîlât*, VI/116.

İnsanlardan ve Cinlerden Çoğunun Cehennem İçin Yaratılmış Olması

Bu konu Kur'an'da şöyle ifade edilir:

"Ant olsun, Biz cinler ve insanlardan birçoğunu cehennem için yaratmışızdır [(Diğer bir yoruma göre), cinlerden ve insanlardan yarattıklarımızın çoğu sonuçta cehenneme gidecektir]. Onların kalpleri vardır, onlarla kavramazlar; gözleri vardır, onlarla görmezler; kulakları vardır, onlarla işitmezler. İşte onlar hayvanlar gibidir; hatta daha da şaşkındırlar. İşte asıl gafiller onlardır."[112]

Mutezileye göre, *cehennem için yarattık* (*ve le-kad zera'nâ li-cehenneme* - و لقد ذرأنا لجهنم) ifadesindeki "lâm", sonuç bildirmek içindir, aksine sebep bildirmek için değildir. "Lam"ın sonuç bildirme işlevi dikkate alındığında, söz konusu ibarenin anlamı; "Allah küfür üzerine ölenleri cehennem için yaratmıştır" şeklinde olmaktadır.[113] Bir başka deyişle Allah, bu sözüyle bize işin sonucunu bildirmekte; yarattığı insanlardan ve cinlerden çoğunun sonuçta cehenneme gideceğini haber vermektedir.[114]

Mutezile, bu yorumunun Kur'an'da da dayanağının bulunduğunu iddia eder. Onlara göre, Allah'ın, "Nihayet Firavun ailesi onu yitik çocuk olarak (nehirden) aldı. O, sonunda kendileri için bir düşman ve bir tasa olacaktı" şeklindeki sözü, söz konusu "lam"ın (li- ل), sonuç bildirme anlamında kullanılabileceğinin bir kanıtıdır.

Mâtürîdî, Mutezilenin bu yorumuna katılmaz. Çünkü ona göre bu tür bir ifade, yalnızca işlerin sonucunu bilmeyen birisi için söylenir. Nitekim Allah, Mutezile'nin kendi görüşlerine dayanak olarak kullandığı âyette geçen, "O, sonunda kendileri için bir düşman ve bir tasa olacaktı" ifadesini, durumlarının ne olacağını kestiremeyen Firavun ailesine bir uyarı ve ikaz bağlamında zikretmiştir. Gizliyi ve açığı, olmuşu ve olacağı bilen Allah hakkında ise bu tür ifadelerin kullanılması mümkün değildir. İnsanların, "ölmek üzere doğurunuz, harap olmak

112 7/el-A'raf: 179.

113 er-Rassî, *er-Reddü ale'l-Mücbire*, (Resâilu'l-Adl, tahkik: Muhammed Ammara, Mısır 1971 içinde), I, 153-154; Ebu'l-Mu'în en-Nesefî, *Tabsıra*, tahkik: H. Atay, Ş: A. Düzgün, Ankara 2003, II, 286; Ahmed Mahmud Subhi, *Fî İlmi'l-Kelam*, Beyrut, 1991, III, (Zeydiyye), 139.

114 *Te'vîlât*, VI/117.

üzere bina inşa ediniz" şeklindeki sözleri, işlerin sonuçlarını kestiremeyen kimselere ikaz ve uyarı maksadıyla söylenen sözler türündendir. Elbette insanlar ölsünler diye doğurmazlar ve harap olsunlar diye binalar inşa etmezler. Ancak sonuçta olacak olan ölüm ve harabeye dönüştür. Dolayısıyla bu tür sözler, Mutezile'nin yukarıda zikredilen görüşlerine dayanak oluşturmazlar.[115]

Mâtürîdî, Mutezile'nin, tartışma konusu olan âyette, Allah'ın insanların ve cinlerin çoğunun sonuçta cehenneme gideceğini haber verdiği" şeklindeki görüşüne yönelttiği bu eleştirisinde son derece haklı gözükmektedir. Çünkü Mutezile'nin kendi görüşlerini desteklemek için dile getirdikleri örneklerin hiçbirisi, söz konusu âyet ile örtüşmemektedir: Birisinde işlerin sonuçlarını en iyi şekilde bilen Allah, diğerinde ise sonuçları hakkında sağlam bir bilgiye sahip olmayan insanlar söz konusudur. Bu yüzden Mâtürîdî, üzerinde tartışılan bu âyeti şöyle yorumlar:

"Allah ezelde, insanların ve cinlerin çoğunun, cehennem ateşini hak etmelerine neden olan küfür fiilini tercih edip çirkin işleri yapacaklarını bildiği için, onları cehennem için yaratmıştır… Aynı şekilde müminleri de cennet için yaratmıştır. Çünkü O, ezelde müminlerin cenneti hak etmelerini sağlayan hidayet fiilini tercih edip güzel işler yapacaklarını bilmektedir."[116]

Görüldüğü üzere Mâtürîdî, bu tür ifadelerin hemen hepsini ezelî ilahî bilgi ile temellendirmektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

Kötülük; kısaca beğenilmeyen, kınanan, dolayısıyla hür iradeli varlıkların kendisinden kurtulmaya çalıştığı her şeydir. Bu yönüyle o, tamamen iyinin karşıtı olan bir olgudur. Kötülük, genel olarak doğal, metafiziksel ve ahlaki olmak üzere üç kısımda ele alınır.

Kötülük problemi ise, yanlış Tanrı tasavvurundan kaynaklanan bir inanç problemidir. İnkârcı, 'Tanrı'nın var olması du-

115 *Te'vîlât*, VI/117.
116 *Te'vîlât*, VI/118.

rumunda hiçbir kötülüğün bulunmaması gerektiğini' düşünür. Çünkü ona göre, eğer Tanrı en yüksek niteliklere sahipse -ki öyledir- o zaman O, kötülüğü ortadan kaldırmak isteyecek ya da onun var olmasına hiçbir zaman izin vermeyecektir. Görüldüğü üzere bu varsayımın kaynağı, 'kötülük ile en yüksek nitelikler arasında bir çelişki bulunduğu' şeklindeki önyargıdır. İnkârcı, âdeta Tanrıyı yalnızca iyiyi yaratmak zorunda olan sınırlı bir varlık olarak tasavvur etmektedir. Hâlbuki Kur'an, bize yüce Yaratıcıyı, her türlü yaratmayı bilen, sınırsız imkân ve kudret sahibi bir varlık olarak tanıtmaktadır.

Mâtürîdî, bu problemin çözümünün, yalnızca Allah'ın bütün varlıkların yegâne kaynağı olduğunun bilinmesine bağlı olduğunun çok iyi farkındadır. İyi ya da kötü, tüm varlıkların, nesnel varlıklar dünyasında boy gösterebilmeleri ancak yaratıcı bir Zorunlu Varlık'ın var olması durumunda mümkündür. O hâlde ona göre, yapılması gereken ilk iş, yegâne yaratıcı olan bu Zorunlu Varlık'ın varlığını kanıtlanmak, sonra da Onun niçin kötülüklere izin verdiğini anlamaya çalışmaktır.

Mâtürîdî'ye göre, evrenin yaratılmış olduğu kanıtlandığı takdirde, zorunlu olarak onun yaratıcısı olan Allah'ın varlığı ispat edilmiş olacaktır. Ona göre, evrenin tüm parçaları, bir bilginin ve kudretin eseri olduklarını gösterir. Bu durumda, yapılması gereken ilk iş, bu bilgi ve kudretin kaynağını bulmaktır. Evrenin bütününde ve her bir parçasında, bilgiye, kudrete, dolayısıyla kendi kendisine hareket etme bilinci ve iradesine tanık olmadığımıza göre, varoluşa kaynaklık edebilecek bütün yüksek sıfatlara sahip olan başka bir Varlık aranmalıdır. Bu Varlık, sonsuz bir bilgi, irade ve kudret sahibidir. Aksi takdirde kendisi de varlığında başkasına muhtaç olurdu ki bu durumda onun yaratıcı olduğu düşünülemezdi.

Mâtürîdî, yaratılmış olan bu evrenin, yalnızca yaratıcısının varlığını değil, aynı zamanda Onun tek olduğunu kanıtladığına da dikkat çeker. Çünkü ona göre, evrendeki ontolojik düzen, ancak hikmetli/her sözü ve fiili isabetli olan tek bir yaratıcının varlığıyla mümkündür. İki ya da daha fazla yaratıcının olması durumunda, her birinin kendi otoritesini egemen kılmayı isteyeceğinden dolayı kusursuz bir düzenin bulunması imkânsızdır.

Onun açısından bunun en somut kanıtı, tecrübe âleminde kralların birbirleriyle nasıl çekiştiklerine sıkça tanık olmamızdır.

Mâtürîdî'nin düşünce sisteminde, evrenin yaratılmış olduğu kanıtlandıktan sonra, geriye, dünyada bulunan kötülüklerin var oluş gayelerini ve hikmetlerini kavramak kalmaktadır.

Onun açısından evren sonsuz hikmet sahibi bir varlığın eseri oluğundan, insanın, onun tamamının ya da her bir parçasının hikmetlerini bütünüyle kavraması mümkün değildir. Çünkü sınırlı olan akıl gücünden, sınırsız olan hikmetleri bütünüyle kavraması beklenilemez. Bununla birlikte insan, Allah'ın varlığını, birliğini ve en yüksek sıfatlarını kavramasına yetecek ölçüde bazı hikmetleri bilme imkânına sahiptir.

Evrende olup bitene hikmet penceresinden bakıldığında şu rahatça kavranacaktır: Evrendeki her bir şeyin bir gayesi vardır. Sonra insan, evrenin önemli bir parçası olan kendisinin gayesine yönelir. Göklerdeki ve yerdeki her şeyin kendisine hizmet ettiğini fark eder. Adeta gözlemlediği her şey, kendisinin daha iyi yaşaması için düzenlenmiştir. Ardından, duyulur âlem içerisinde yalnızca kendisinin tüm bunların farkında olduğunu kavrar. O hâlde bütün bunlar boş yere/abes olarak yaratılmış olmamalıdır.

Mâtürîdî, bu noktada hikmet kavramının karşısına *abes/saçma* kavramını koyar. Dolayısıyla o, varoluşu bu iki kavram aracılığıyla temellendirir. Evrendeki her şey, kendisine en uygun konumda ve tabiatta yaratılmış olduğuna göre, bunlar yok olup gitsinler diye yaratılmış olamaz. Bu, bir adamın güzel bir bina inşa edip sonra da onu sebepsiz yere yıkmasına benzer. Bu tür davranışlar, boş ve saçmadır/abestir. Kötülükler de nimetler ve iyilikler gibi insan açısından bir anlam ifade eder. İnsan, akıl sahibi olmasının yanında, iradesini hür bir şekilde kullandığının bilincinde olan bir varlıktır. Bu bilinç, onun etrafındaki zararlı şeylerden kaçınmasını sağlar. Böylece insan, iyiyi tercih edip kötüden kaçınması gerektiği şuuruna erer. Bu şuur da ona bir imtihan sürecinde olduğunu kavratır. Ancak aklı, ona bu imtihan sürecini en başarılı bir şekilde nasıl tamamlayacağını tek başına gösteremez. Bu konuda da ona peygamberler yardımcı olur.

Bu bağlamda geriye, niçin bazılarının rahatlık, diğer bazılarının ise sıkıntı içerisinde imtihan edildiği sorusu kalır.

Mâtürîdî'ye göre, Allah, insanı yalnızca şükür ya da yalnızca sabırla denemez. Her ikisiyle birlikte dener. Bu yüzden bazılarını bolluk ve genişlik, diğer bazılarını da darlık ve sıkıntı ile dener ki kimin şükredip kimin de olayları sabırla karşıladığı belli olsun.

Kısacası Mâtürîdî, kötülük problemini çözmeye çalışırken merkeze hikmet kavramını almıştır. Allah'ın sonsuz bilgisi içerisinde bulunan her şey, Onun sonsuz hikmetine göre var olacak şekilde belirlenmiş ya da öngörülmüştür. Onun kazâ ve kader anlayışını da bu çerçevede değerlendirmek gerekir. Çünkü o, metafiziksel ve ahlakî anlamdaki kötülüklerin problematik boyutlarını, büyük ölçüde hikmetli yaratma fiili açısından ele alıp değerlendirmeye çalışmıştır.

Bu bağlamda ister doğrudan ilahî iradeye isterse insanın iradesine bağlı olsun, başımıza gelen her bir musibet, olması gerektiği zaman ve yerdedir. Bu durumda insana düşen görev, kendi iradesinin sorumluluk alanını tespit ederek ödevlerini titizlikle yerine getirmesidir. Çünkü ilahî irade, ona sonsuz hikmetinin bir gereği olarak belli ölçülerde de olsa hür bir şekilde hareket etme imkânı tanımıştır. Hangi türden olursa olsun, bu hareket alanı içerisinde meydana gelen her bir olaydan, doğrudan insanın kendisi sorumludur. Örneğin ecel ve rızık gibi tartışmalı konularda, ilahî iradeye nispetle kısıtlı da olsa, insan iradesinin belli bir sorumluluğu vardır. Allah, sonsuz bilgisi içerisinde yer alan tüm olayları sebepleriyle birlikte öngörmüş ve öylece takdir etmiştir. Bu açıdan, katil tarafından öldürülen bir kimsenin eceli, katilin hür olarak işlediği fiile göre takdir edilmiştir. Bunun açık anlamı şudur: Maktulün eceli, ilahî bilgi açısından değişmez, ancak katilin hür iradesine bağlı olarak gerçekleşen bir olay olması yönünden her zaman için değişme imkânına sahiptir. Yani Allah, maktulün ecelini doğrudan Kendi iradesine bağlı olarak değil, katilin hür olarak harekete geçen iradesine bağlı olarak takdir etmiştir. Aynı şeyin, rızıkların takdiri, insanların saptırılması, kalplerin mühürlenmesi gibi bir dizi tartışmalı konular için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü

Mâtürîdî'ye göre, Allah, her şeyi kendi mahiyetine uygun olarak takdir etmekte ve yaratmaktadır. Hür olarak gerçekleşen bir fiilin mahiyeti, cebir altında gerçekleşen fiil ile aynı olamayacağına göre, kader ve takdir kavramlarından, cebir/zorlama sonucunu çıkarmak mümkün gözükmemektedir.

Allah'ın, insanı niçin denediği, buna ihtiyacı mı olduğu sorusuna gelince, Mâtürîdî bunun cevabını, "emir ve nehyin hikmeti"ni açıklarken verir. Bu cevaba baktığımızda, merkezde yine hikmet ve abes kavramlarının yer aldığı gözükmektedir. Ona göre, Allah kendi birliğine ve hikmetine işaret eden bir evren yaratmıştır. O hâlde evrende bu birliği ve hikmeti kavrayabilecek birilerinin bulunması gerekir. Çünkü bir şeyi sırf bozmak üzere inşa eden herkesin, hikmetten uzak ve akılsız olduğunda hiç şüphe yoktur. Sonsuz hikmet sahibi olan Allah, bu tür eksikliklerden uzaktır.

İmam Mâtürîdî'nin Gnostik Akımlarla Mücadelesi

HİLMİ DEMİR*

Gnostik düşünce insanlık tarihinin en kadim gelenekleri-nden biridir. XX. yüzyılın ikinci yarısında keşfedilen Nag Hammadi yazıtları bu kadim geleneğin köklerinin Hristiyanlıktan çok daha eski olduğunu kanıtlamıştır. Gnostik düşünce bugün Hristiyanlık gibi birçok dinin yalnızca rakibi değildir. Bundan daha çok, dinlerin içine nüfuz etmiş, halk inançlarını etkilemiş hatta felsefi fikirlerde içselleştirilmiş ve hâlâ da modern düşüncede izlerine rastladığımız bir inançtır. İslam vahyi sesini duyurmaya ve hızla İran, Irak ve Orta Asya'nın içlerine doğru yayılmaya başladığında Müslümanlar gnostik düşüncenin temsilcileriyle karşılaşmışlardır. Bugün elimizde mevcut olan kelam kitapları bu karşılaşmanın izleriyle doludur. Mecusilik, Markiyonculuk, Deysaniyye ve Maniheizm gibi akımlar bu karşılaşmanın, kelam ve gnostik düşünce arasındaki mücadelenin şahitleri olarak kabul edilebilir. Seneviyye olarak adlandırılan bu akımlara karşı kelamcılar ilk karşılaşmayla birlikte birçok reddiye kaleme almışlardır.

İslamın İran, Irak ve Asya'nın içlerine doğru yayılışı ile birlikte Müslümanlar birçok farklı inanç ve kültür ile karşı karşıya geldiler. Geniş bir coğrafyanın İslami etkiye girmesiyle birlikte Müslümanlar kadim Babillilerin, Mısırlıların, İbranilerin, Farisilerin ve onların değişik komşularının gelenek-lerinin mirasçısı oldular.

* Prof. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Maveraünnehirin Dini-Politiği

Kur'an Arap yarımadasında inzal olmuştur, fakat Kur'an'ın bir kültür ve medeniyet diline kavuşması, Müslümanların özellikle Mezopotamya ve Asya'nın içlerine doğru yayılması ile gerçekleşmiştir. Arap yarımadasının aksine Mezopotamya ve Asya tarih boyunca farklı kültür ve dinlerin mücadele alanı olmuştur. Maveraünnehir ve hemen ona sınır olan Horasan İslam tarihinde farklı inanç ve kültürlere ev sahipliği yapmıştır. Özellikle Nîşâbur, Herat, Merv ve Belh gibi büyük şehirleri içeren ve geniş bir coğrafyaya sahip olan Horasan'da Hristiyanlar, Maniciler, büyük olasılıkla Markiyonistler, Budistler ve Mazdek kökenli inançlarını sürdüren köylüler bulunmaktaydı. Nitekim Zerdüştlüğün en eski mabetlerden biri olan Nevasangharam (Nevaviyâhara, Nevbahar), Belh mabedidir. Yine Avestâ'da da adı Nevbahar-ı Belh olarak geçen Ahuramazda'nın emriyle Kral Yamâ (Yıma, Cem, Cemşit) b. Veyu Neghuvet'e tarafından yapılan Zerdüştlüğün çok önemli tapınağı olan Nevbahar mabedi de Belh şehrindedir.

Horasan'ın üst kısmı ve Mâtürîdî'nin yaşadığı bölge olan Maveraünnehir ise aynı şekilde Budist, Zerdüşt, Maniheist, Deysânî, Markiyonist, Hristiyan ve Yahudiliğin etkisine açık bir bölge olarak yerini almaktaydı. Maveraünnehir, Arapça lügat manası itibarıyla "nehrin öte tarafında bulunan yer" anlamına gelir. Burada kastedilen nehir, Ceyhun (Amu-Derya, Oxus) nehridir. İslam coğrafyacıları, Müslüman Arapların ilk İslami fetihler sırasında bu nehrin ötesinde -yani kuzeyinde- fethettikleri bölgelere bu ismi vermişlerdir. Bu bölge İran'dan Çin'den ve Hindistan'dan gelen ticaret yollarının ve tarihte bilinen ismiyle İpek yolunun birleşim noktasında yer aldığı için, pek çok kültür ve medeniyetin boy gösterdiği bir mekân olmuştur.

Ticari açıdan olduğu kadar dinî ve kültürel açıdan da Maveraünnehir'in merkezi bir konuma sahip olduğu görülür. Hindistan ve İran dinleri olan Budizm, Zerdüştlük ve Maniheizm bu bölgede oldukça geniş taraftar bulabilmiştir. Bunlardan özellikle Zerdüştlüğün İran, Irak ve İç Asya'ya

kadar yayıldığını biliyoruz. İmam Mâtürîdî'nin doğduğu ve görüşlerini yaydığı Buhara, Semerkant, Taşkent, Fergana ve Soğd bölgelerinden oluşan Maveraünnehir bu dinin yayıldığı coğrafya olarak karşımıza çıkar. Özellikle Zerdüştlüğün Türk boylarının yaşadığı bölgelerde etkin bir inanç olduğu görülür. Çin kaynakları Maveraünnehir halkının çoğunun Budist olduğunu kaydeder. Barthold, Hiuen Chang'ın seyahatnamesinde Budizm'den çok fazla söz etmemesini VII. yüzyılın başlarında Buhara ve çevresinde bu dinin artık çok fazla yaygın olmamasına bağlar. Muhtemelen Sasanilerin etkisiyle bu dinin yerini Mecusilik almıştır. Sasaniler döneminde Orta Asya bölgesinde Hint dinlerinin etkisi azalırken Zerdüştlüğün daha aktif olduğu bilinmektedir.[1] Sasani hükümdarı Atridu İran'ın Tus, Sicistan gibi önemli şehirlerinde olduğu gibi Buhara'da da bir ateş evi yaptırmıştı. İslam fetihleri zamanında Zerdüştlüğün merkezinin Buhara şehri olması bir rastlantı değildir.[2] Bazı tarihçilere göre de zaten "Buhara" sözcüğü "buhar" kökünden türemiş olup Mecusiler arasında "öğrenim merkezi" anlamına gelmektedir.[3] Buhara hükümdarı Mâh'ın Mâh-ı Rûz çarşısında tahtını kurduğu yerdeki ateşgedenin Kuteybe b. Müslim tarafından fethedilince Cuma camisine çevrildiği kaydı da bir veri olarak hatırlanmalıdır.[4]

Buhara'da Mecusilerin özellikle Göktürkler (552-658) döneminde oldukça etkili olduklarını görürüz. Merv, Buhara, Fergana ve Kaşgar'dan geçen Çin-İran ticaret yolu Sasaniler devrinde tüccar İranlıların Buhara'da yerleşmesine yol açtı. Bu nedenle Mecusilik etkisini artırarak bu bölgede en etkin din hâline geldi.[5] Buhara, ateşgedeleriyle Zerdüşt rahiplerin toplandığı bir yer ve kültür merkezi hâline gelmişti. XI. yüzyılda Buhara'da hâlâ Mecusilerin yaşadıkları, birtakım törenleri ve bayramlarını icra ettikleri de kaynaklardan anlaşılmaktadır.[6]

1 Ünver Günay-Harun Güngör, *Türk Din Tarihi*, İstanbul, 1998, s. 161.
2 Zekeriya Kitapçı, *Orta Asya'da İslamiyet'in Yayılışı ve Türkler*, Konya, 1994, s. 59.
3 Hasan Kurt, *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci (Buhara Örneği)*, Ankara, 1998, s. 45.
4 Age, ss.60-61.
5 Age, ss.221, 223.
6 Age, , 225.

Göktürklerin tanrılarını İran resim sanatının özelliklerini yansıtan bir tarzda tasvir etmelerinden hareketle, Zerdüştlüğün Orta Asya Türk kültürü ve sanatını dahi etkilemiş olduğu söylenebilir.[7] Zira Zerdüştlük Maveraünnehir'in önemli ticaret merkezleri Baykent ve Semerkant şehirlerinde ciddi bir üstünlük sağlamıştı. Horasan ve Maveraünnehir'i aşan Zerdüştlük Çin'e kadar ilerleyerek bazı Türk boylarının resmî dini olmuştur. İran ile özellikle Soğd bölgesi ve Güney Türkistan arasında her zaman kültürel alışveriş olmuştur. Zerdüştlük öncelikle Doğu İran'(Azerbeycan)da doğmuş ve resmî din olarak burada örgütlenmiştir. Bu nedenle bu dinin Maveraünnehir bölgesinde yayılması çok zor olmamıştır.[8]

Kuteybe b. Müslim'in Semerkant'ı fethi sırasında bu bölgede Zerdüştlüğün en etkin din olduğunu ve şehirde birçok ateşgedenin bulunduğunu, hatta IV/X. asırda dahi Semerkant'ta Zerdüşt dinine mensup bir topluluğun yaşadığı ve şehre suyu getiren kanalların korunması ve tamir işleriyle görevlendirildikleri, bunun karşılığı olarak da cizyeden muaf tutulduklarını öğreniyoruz.[9]

Semerkant şehrindeki Mecusiler ise, şehirdeki su kanalının bakım ve muhafazası karşılığında cizye vergisinden muaf tutulmuşlardı.[10] Bunların dışında, Horasan'ın kuzeybatısında kalan Ravend Dağı üzerinde Sasaniler döneminin en kutsal mabetlerinden biri kabul edilen Burzun-mihr Ateşgedesi yer almaktaydı. Yine, Herat'a iki fersah mesafede Belh yolu üzerindeki bir dağda hâlâ mamur durumda olan Şurşek Ateşgedesi bulunuyordu.[11]

Bu bölgelerde Zerdüştlükle birlikte yayılan bir başka inanç da Maniheizmdir.[12] Mani'nin, inancını yaymak için biri Farsça yedi kitap ve yetmiş altı risale yazdığı, Hindistan baş-

7 Age, s. 162.
8 Osman Aydınlı, *Fethinden Sâmânîlerin Yıkılışına Kadar Semerkant Tarihi,* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (yayımlanmamış doktora tezi), İstanbul, 2001, s. 465.
9 Age, s. 467.
10 Aydın Usta, *Sâmânîler Devletinin Siyasi ve Kültürel Tarihi,* Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (yayımlanmamış doktora tezi), İstanbul, 2003, s. 317.
11 Aydın Usta, age, s. 317.
12 Bahaeddin Ögel, *İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi,* Ankara, 1991, s. 349.

ta olmak üzere birçok ülkeye seyahat ettiği bilinmektedir.[13] Maniheizm Sasaniler zamanında Amuderya'yı (Oxus nehri) geçerek Soğd ülkesini Maniheizm'in propaganda merkezi yapmış; bunun sonucu olarak da Semerkant ve Taşkent Maniheist misyonerlerin akınına uğramıştı.[14] Böylece M.S. 762 yılında Bögü Kağan zamanında Uygurlar Maniheizmi resmî din olarak kabul etmişlerdi.[15] Uygurların Muçuk diye adlandırdıkları Mani rahibi, Uygur Kağanı Bögü'ye bu dini kabul ettirdikten sonra Karabalgasun şehrinde bir Mani mabedi yapılmıştır. Uygur Kağanının önemli meselelerde her zaman Mani rahiplerine danıştığı aktarılmaktadır.[16] Uygurların resmî dini olduktan sonra Maniheizmin doğu bölgelerinde etkili olduğu ve Çin'e kadar ulaştığı görülür.

Maveraünnehir İran'dan, Çin'den ve Hindistan'dan gelen yolların birleşim yeri olduğu için pek çok kültür ve medeniyetin kesiştiği bir yer olmuştur. Maveraünnehir'in merkezi konumunda olduğu için Soğd bölgesinde, Hindistan ve İran dinleri olan Budizm, Zerdüştlük ve Maniheizm yayılmak için uygun bir zemin bulmuştur. Sasanilerin son devrinde İran'da vuku bulan dinî ve ictimai mücadeleler dolayısıyla bu ülkeden Maveraünnehir'e ve İç Asya'ya kaçan Zerdüşt, Mani ve Hristiyan dini mensupları Maveraünnehir'de müsamaha ve himaye görmüşlerdir.[17]

İbnu'n-Nedîm Maniheizmin Soğd ve Maveraünnehir bölgesine girişini şöyle aktarır: Mani, Kisra Behram I tarafından 227'de öldürülüp çarmıha gerilince, bu dine girmek ve hakkında konuşmak yasaklandı. Kisra bununla da yetinmeyip taraftarlarını bulduğu yerde katlediyordu. Kisra'nın zulmünden kaçan taraftarları Belh Nehri'ni aşıp Türk hükümdarlarının topraklarına sığınmaya başladılar.[18] Fuad Köprülü Soğd (şimdiki Semerkant) bölgesine gelenlerin güçlü bir koloni ku-

13 Ünver Günay-Harun Güngör, age, s. 164.
14 Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüzden Dinler Tarihi*, İstanbul, 1983, s. 183.
15 Bahaeddin Ögel, age, s. 349.
16 Bahaeddin Ögel, age., s. 349.
17 Osman Aydınlı, age, s. 460.
18 İbnü'n-Nedîm, *Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb b. İshâk (ö. 385/955), Kitabü'l-Fihrist*, tah. İbrahim Ramazan, Beyrut, 1994, s. 410.

rup, zamanla Mezopotamya'daki ruhani merkezden ayrılıp müstakil bir cemaat oluşturduklarını söyler. Bunların eserleri önce Soğdcaya, VIII. yüzyıldan sonrada Soğdcadan Uygurcaya tercüme edilmiş, böylece Manicilik 759'da resmen Uygurların dini hâline gelmiştir.[19]

Fakat Abbasilerin iktidara gelmeleriyle birlikte Maniheizm taraftarlarının durumlarının bozulduğu görülür. Abbasi Halifesi Muktedir zamanında (295-320/908-932) sürgüne yollanırlar. Kalanlar ise gizlenerek göç etmek zorunda kaldılar. Horasan tarafına göç edenler Semerkant'ta toplandılar. Böylece Semerkant Maniheizm'in yeni merkezi hâline geldi. Gittikçe güçlenmeye başladılar. Horasan ve Maveraünnehir yöneticisi Samani hükümdarı bunları öldürmek istedi. Bunun üzerine Tokuzoğuz meliki ona bir tehdit mektubu göndererek, Mani dini mensuplarını öldürmesi hâlinde kendisinin de ülkesindeki Müslümanlara aynısını yapacağını söyledi. Bu durumda Samani Meliki onları serbest bırakarak, sadece cizye almakla yetindi.[20]

Maniheistler, İslam öncesi Sasani ve Bizans hâkimiyeti altında ağır takibata uğramış ve cezalandırılmışlardı. Bu nedenle Maniheistler İran'dan doğuya geçerek Türk Hakanlığı (İbnu'n-Nedîm'in dediği Uygur Hakanlığıdır) himayesi altında yaşamışlardı. İslamın yayılması ile birlikte bu akımlar da diğer dinler gibi hürriyet imkânı bulmuşlardı. Emeviler dönemi iç çekişmeler ve otorite boşluğundan yararlanan Maniheistler kilise hâlinde örgütlenerek tekrar İran topraklarında yayılmaya başladılar ve Irak valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî (ö. 124/741) tarafından himaye edildiler.[21]

İslamdan önce de sonra da özellikle gnostik akımların ticaret yolları üzerinden Maveraünnehir bölgesini üst konumuna getirdiklerini ve böylece Asya'nın içlerine ve Mezopotamya üzerinden de Avrupa'ya doğru yayıldıklarını görüyoruz. Bu bölgenin İslamlaşmasıyla birlikte gnostik düşüncenin ve onun temsilcilerinin oluşan yeni dinî kimliğe karşı bir direnç gös-

19 Fuad Köprülü- W. Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Ankara, 1973, s. 88.
20 İbnu'n-Nedîm, age, ss.410-411; Fuad Köprülü- W. Barthold, age, s. 90-91.
21 İbnu'n-Nedîm, age, s. 410.

terdikleri söylenebilir. Muhtemelen bu direnci, aynı zamanda kültürel ve entelektüel düzeyde de örgütlenerek gösteriyorlardı. Kelam âlimleri gnostik inançların bu örgütlü direncine karşı aynı biçimde fikrî ve entelektüel düzeye bir karşı mücadele başlatmışlardır.

Hanefiliğin bu bölgelerde etkili olmasının gnostik inançlar üzerine bir baskı oluşturduğu düşünülebilir. Bu bağlamda Ebû'l-Mu'în en-Nesefî'nin şu tespitleri oldukça önemlidir:

"Merv, Belh ve diğer bütün Maveraünnehir ve Horasan bölgesinde yaşayıp, usul ve furû' konusunda Ebû Hanife'nin yoluna uyup, i'tizal görüşünden uzak duranlar ilk dönemlerden beri bu mezhebe bağlıydılar. Semerkant'ta yaşayan usul ve furû' ilmini birleştiren ve dini muhafaza eden âlimlerimize gelince, bunların ilimlerindeki derinlik, kelam ilmi konusundaki yetkinlikleri, dini duyarlılıkları ve bid'at fırkalara karşı sert tutumları vesilesiyle Allah bu ülkeleri tüm bid'atçıların kötülüklerinden temizledi."[22]

Semerkant ekolü olarak bilinen Daru'l-Cüzcanîyye ve Daru'l-İyâziyye'nin[23] inanç alanındaki temsilcisi İmam Mâtürîdî'nin *Kitabu't-Tevhid* adlı eserinde Maniheizme, Deysaniyyeye, Marsiyonizme ve Mecusiliğe geniş yer vererek onları eleştirmesi bu bölgelerde mevzu bahis bilgi cemaatinin hâlâ etkili olduğunu ve Hanefiliğin bu inançlarla mücadele ettiğini gösterir.[24]

Sistematik ve etkili propaganda araçlarını kullanan gnostik akımlar, kelamcılar için özellikle birçok temel sorunun doğmasına neden olmuştur. Bu sorunları temelde şu başlıklar altında ele alabiliriz:

- Gnostik akımlar düalist bir tanrı inancını savunarak Tanrı'nın birliğini reddetmektedirler
- Kozmosta ontik kötülüğün varlığını savunarak alemi iyi-kötünün sürekli bir savaş alanı olarak yorumlamışlardır

22 en-Nesefî, *Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, Tabsıratu'l-Edille*, tahk. Hüseyin Atay, Ankara, 1993, c. I, s. 467.

23 Ashirbek Müminov-Anke Von Kuegelgen, *Mâtürîdî Döneminde Semerkant İlahiyatçıları (4/10. Asır)*, Ankara, 2003, s. 266.

24 Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitabu't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: İsam yayınları, 2002, s. 196-220.

- İnsanın düşüşünü ileri sürerek onun kendi yetenekleri ile hidayete ulaşamayacağına, bu nedenle de bir kurtarıcının geleceğine inanmaktadırlar

Kelamcılar gnostik düşünce modellerinin ortaya çıkardığı bu sorunlara karşı sistematik olarak iki şekilde cevap vermişlerdir:

- Tevhidi savunmak
- Kozmosta kötülüğün varlığı için makul açıklamalar geliştirmek

Mâtürîdî'nin *Kitabu't-Tevhîd*'inde konu başlıklarını dikkatlice ele alırsak eserin hem yaşadığı dönem hem de bulunduğu coğrafya açısından Zerdüştlüğün, Maniheizmin ve Hristiyan gnostiklerin etkili olduğu bir kültür ortamının ürünü olduğunu ve yukarıdaki temel sorunlarla ilgilendiğini açıkça görebiliriz. Yöntemsel bir girişten sonra Mâtüridî'nin ele aldığı konular şu şekilde sıralanır[25]: a. Allah'ın sıfatları, b. Kâinatın Yaratılış Hikmeti, c. Zararlı Varlıkların Yaratılış Hikmeti, d. Kâinat Hakkında Farklı Görüşler: Seneviyye ve Tabiatçılar, e. Tevhîd Yöntemi Hakkında, f. Dehriyye ve Sümeniyye, g. Seneviyye'ye Ait Görüşlerin Mahiyeti.

Bu sıralama dikkatle incelenir ise, a,b,c,d, ve g maddelerinin Tanrı'nın birliği, kainatın yaratılış hikmeti, Allah'ın adil oluşu ve kötülük sorunu ile Seneviyye-düalist düşüncenin geniş bir eleştirisini içerdiği anlaşılır. Şimdi Mâtürîdî'nin yaşadığı coğrafyada güçlü bir tehdit olarak ortaya çıkan gnostik akımların görüşleri ile nasıl mücadele ettiğini görelim.

Mâtürîdî'nin Gnostik İnançları Eleştirisi

Mâtürîdî'nin Seneviye olarak isimlendirdiği ve Türkçeye ikici (düalist) olarak aktarabileceğimiz topluluklar Mecusiler, Menaniyye, Markuniyye ve Deysaniyye gibi Hristiyan gnostikleri içeren genel bir isimlendirmedir. Fikri düzeyde bu gnostik akımların teolojileri birbirine benzer olmakla birlikte bunlardan Mecusiler diğerlerine göre toplumsal statü olarak

25 Bkz. el-Mâtürîdî, *"İçindekiler", Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, 2002.

ayrılmaktadır. Dinler tarihinde daha çok Zerdüştlük olarak bilinen ve İslam literatüründe Mecusilik olarak adlandırılan bu inanç biçimi Kur'an'da diğer dinlerle birlikte anılmaktadır:

"İnananlara, Yahudilere, Sabiîlere, Hristiyanlara, Mecusilere ve müşriklere gelince, Allah kıyamet günü onlar arasında hükmünü verecektir. Çünkü Allah her şeye tanık olmaktadır" buyrulmaktadır.[26]

Mecusilerin Ehl-i Kitapla birlikle zikredilmesi onların toplumsal statüsü konusunda da bir tartışma yaratmıştır. Mecusilerle iç içe yaşayan Müslümanlar, onlara nasıl davranacakları konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. V. F. Buchner, Mecusiliğin ateşgedelerinin Orta Çağ'a kadar İslam coğrafyasında varlığını sürdürdüğünü söylemesi de, onların İslam toplumunda çok da fazla baskı görmediklerini açıkça göstermektedir.[27] Mâtürîdî''ye göre Mecusilerin toplumsal statüsü ehl-i zimmettir. Buna gerekçe olarak da Peygamber efendimizin bir hadisini delil olarak kullanmaktadır. Ömer İbnu'l-Hattab Peygamberimizin kabri ile minberi arasında şöyle demiş; Mecusiler Ehl-i Kitap olmadığı için, onlara nasıl davranacağımı bilmiyorum. Bunun üzerine şöyle der: "Ben Allah Resulü'nün "Mecusilere ehl-i kitaba davrandığınız gibi davranın" dediğini duydum." Mâtürîdî'ye göre Hz. Ömer'in ifadesi Mecusilerin Ehl-i Kitap olmadığını açıklamış, Abdurrahman b. Avf da bunu inkâr etmemiş hatta sahabeden hiç kimse de onların Ehl-i Kitap olduğuna şahitlik etmemiştir.[28] Hasan b. Muhammed'den nakledilen bir hadise göre de Allah Resulü Hecer bölgesinde yaşayan Mecusilere bir mektup göndermiş ve onlara şöyle hitap etmiştir: "Sizi Allah'dan başka ilah olmadığına ve benim Allah Resulü olduğuma şahadet etmeye çağırıyorum. Müslüman olursanız bizim lehimize olan sizin lehinize, bizim aleyhimize olan da sizin aleyhinize olur. Yok

26 22/Hâc Suresi: 17.

27 V. F. Buchner, *"Mecûs"*, İslam Ansiklopedisi, İstanbul: MEB yayınları, 1979, c. VII, s. 442-443.

28 İlgili rivayet için bkz. Malik b. Enes, *el-Muvattâ, 17. ez-Zekât, 42 (I,278)*, İstanbul, 1992; Muhammed b. İdris eş-Şafii, *er-Risâle*, tahk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut, ty., s. 430.

kabul etmezseniz size cizye vermek düşer ve kestikleriniz yenmez, kadınlarınızla da evlenilmez."[29]

Mâtürîdî *Te'vîlât*'da birçok farklı bağlamda Mecusiliğin Ehl-i Kitap sayılamayacağını savunur. Zira Mâtürîdî'ye göre Mecusiler, cizye konusunda Ehl-i Kitap ile aynı muameleye tâbi tutulsalar da Ehl-i Kitap sayılamazlar.[30] Mâtürîdî, "Ey kendilerine kitap verilenler" hitabıyla başlayan ve "yanınızda bulunanı (Tevrat'ı) doğrulayıcı olarak indirdiğimiz bu kitaba (Kur'an'a) iman edin."[31] meâlindeki âyetin, Mecusilerin, kendilerine kitap verilenlerden ve Ehl-i Kitaptan olmadıklarına delil olduğunu söyler. Mecusilerin elinde, Hz. Peygamber'e indirilen Kur'an'ın tasdik edeceği bir kitap bulunmadığını ifade eder. Buna ek olarak Kur'an'da ifade edilen "Kitap, yalnız bizden önceki iki topluluğa (Yahudilere ve Hristiyanlara) indirildi",[32] âyetini de delil olarak ileri sürer. Zira burada yalnızca iki topluluğa kitap verildiğinden bahsedilmektedir ve üçüncü bir topluluk eklemek caiz değildir.[33] Bununla birlikte Mecusilerin zatî olarak olmasa da, hükmen Ehl-i Kitap sayılabileceklerini dile getirir. Mâtürîdî'ye göre Ehl-i Kitap ifadesindeki kitap kelimesi yalnızca Tevrat ve İncili içermektedir.[34] "Kitap, yalnız bizden önceki iki topluluğa indirildi"[35] mealindeki âyette geçen iki topluluk ile kastedilenin Yahudi ve Hristiyanlar olduğunu, Tevrat'ın indiğinde henüz ortada Yahudilerin, İncil indiğinde de henüz Hristiyanların bulunmadığını, onların o esnada Müslüman olduklarını daha sonra Yahudi ve Hristiyan adını aldıklarını belirtir.[36]

Buna karşılık Mâtürîdî gnostiklere karşı teolojik iddialarını *Kitâbu't-Tevhîd* adlı eserinde detaylı biçimde ortaya kor. Gnostikler düalist tanrı anlayışlarını, kozmostaki fiziki kötülüklerin varlığı üzerine dayandırırlar. Gnostiklerin temel iddiası

29 Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vîlâtu'l-Ku'ân*, haz. Mehmet Boynukalın-Bekir Topaloğlu,, c. IV., İstanbul, 2005, s. 162.
30 *Te'vîlât*, c. II., s. 328; c. III, 254; IV, s. 161; Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vîlâtu'l-Ku'ân*, haz. Mehmet Boynukalın-Bekir Topaloğlu,, c. V., İstanbul, 2005, s. 263.
31 4/Nisa: 47.
32 6/En'am: 155-156.
33 *Te'vîlât*, c. V, s. 263.
34 *Te'vîlât*, c. II., s. 328.
35 6/En'am: 156.
36 *Te'vîlât*, c. V, 261, 263.

iyilikten iyiliğin, kötülükten de kötülüğün sadır olabileceğidir. Mâtürîdî de düalistlerin-Seneviyyeyi düalizme yönelten şeyin; iyilik cevherinden kötülüğün ve kötülük cevherinden iyiliğin gelebileceğini kabul etmemeleri olduğunu söyleyerek, aynı noktaya işaret eder.[37] Bu nedenle de iyi olan tanrıdan asla kötülüğün sadır olamayacağını dolayısıyla da kötülüğü yaratanın bir başka ilah olması gerektiğini savunurlar.

Mâtürîdî, duyulur âlemle ilgili hüküm ve değerlere itibar edenlerin şunu iddia ettiğini aktarır: Kâinatın fayda ve zarar, hayır ve şer içerdiğini müşahede etmekteyiz.[38] Böylece kozmosta bir takım nesnelerin iyi ve kötü olduğunu onaylamış olur. Aynı şekilde dış dünyada iyiliğin övgüye, kötülüğün yergiye müstahak olduğunun kabul edildiğini, buna dayanarak da düalistlerin kötülüğün Allah'tan gelebileceğini inkâr ettiğini söyler.[39]

Mâtürîdî bu noktada düalistlere-Senevilere şu soruyu yöneltir:

"Madem ki sizce isabetli görüş bir varlıktan hem iyiliğin hem de kötülüğün gelemeyeceği şeklindedir, şu hâlde kanaati bu yönde olan kimseye göre, nasıl olmuş da nurla zulmetten öyle bir âlem teşekkül etmiş ki içinde bulunan Senevilerden her biri bu vasfa sahip olabilmiştir. Sonuç olarak iddiasına dayanak oluşturduğu husus, iki tanrının fonksiyonlarının ikisini birden geçersiz kılar. Tanrı diye ileri sürülen nurla zulmetin kendi kendine yaptıklarından daha büyük bir beyinsizlik veya bundan daha belirgin bir bilgisizlik biliyor musun sen?"[40]

Bu konuda onlara karşı şu delili de kullanır:

"Katilin fiilini itiraf etmesi mümkündür ve bu fiil de kötüdür ki bu öncülleri onlar da kabul eder. Bu durumda eğer fiil başka biri tarafından gerçekleştirilmiş ise, katil yalan söylemiştir ve kötü bir fiil işlemiştir. Yok, eğer kendisi bu fiili işlemiş ise, hem doğru söylemiştir hem de kötülük yapmıştır. Ona göre bir düalist bundaki hikmeti anlayamaz, zira düalist düşüncede acz durumu mevcuttur."[41]

37 el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr (ö. 333/944); *Kitâbü't-Tevhîd, nşr. Fethullah Huleyf, Beyrut; Dârü'l-Câmiiâti'l-Mısriyye*, 1970., s. 36; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 50.
38 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 113; Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi, ss.142-143.
39 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* s. 113; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 143.
40 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 37; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 51.
41 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 36; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 50.

Bu acz durumunu doğuran husus şudur: Düalistlere göre nurdan asla kötülük gelmez. Bilgisizlik bir kötülüktür. İlim ve hikmet peşinde koşmak nur cevherinin işi olamaz, çünkü bilgili ve hikmetli olanın, bilgisizlikle ve sefehle işi olmaz. Eğer bilgisizlik, kötülük cevherinden ise, o zaman da hikmet aramak ona kâr etmez, çünkü özü itibarıyla bilgiyi kabul edemez. Şu hâlde mantıki düşüncenin gereği, hem cehlin hem de ilmin nurla zulmetin cevherinde bulunduğunu kabul etmek gerekir ki bu durumda Senevilerin iddiasından vazgeçmeleri gerekir.[42]

Mâtürîdî'nin burada ispatlamaya çalıştığı şey, bir faile hem bilgi hem de bilgisizliğin izafe edilip edilemeyeceği ile ilgilidir. Katil ve bunun hikmetini öğrenme peşinde koşan kişi örneğini bunun için verir. Adam öldürerek kötü bir fiil yapmış olan katil, fiilini itiraf ettiğinde doğru söyleyerek iyiyi yapmış. Bunu anlamaya çalışan kimse, eğer bilen cevheriyle konuşursa, bilgisizlik bu cevhere arız olmuş olacak, yok eğer bilgisizlik cevheri ile konuşursa zaten o asla bilgiyi kabul etmeyecektir. Bu durum tek varlıkta iki özelliğin birleşmesinin imkânını gösterdiğinden, düalistlerin iddiaları geçersiz olacaktır.

Anlaşılıyor ki düalistler olgusal alandaki fenomenleri dikkate alarak delillerini bunların üzerine kurmaktadırlar. Mâtürîdî bu delillere bağlı kalarak onlara karşı yine olgusal alandaki örnekleri kullanmaktadır. Duyulur âlemde bilgisizlikten sonra bilgilenmenin, kötülük yaptıktan sonra iyi davranmanın, günahtan sonra pişmanlığın farkına vardıktan sonra bir kimsenin kötülük yaptığını itiraf etmesi bizim sık karşılaştığımız bir fenomendir. Bu gerçek karşısında ya her iki durumun da nurdan kaynaklandığını söyleyeceğiz ki bu takdirde ona kötülük isnat etmiş oluruz ya da kötülük yapmayı karanlığa, suçunu itiraf etmeyi, pişmanlık duymayı nura izafe edeceğiz ki bu onların söylediklerinin tersini savunmak anlamına gelir. Zira fiili gerçekleştiren karanlık ama ondan pişman olan nur demiş oluruz ki nura gerçekleştirmediği bir fiili kabul ettirerek yine ona kötülük işletmiş oluruz. Çünkü

42 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 36-37; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 50-51.

vukuu bulmamış, bize ait olmayan bir fiili kabullenmek yalan ve hikmetsizliktir.[43]

Açıkça görülmektedir ki Mâtürîdîlere göre, alemde hiçbir şey illetsiz var olamaz. Fakat olaylardaki hikmet ve illet arasındaki ilişki her zaman bilinemeyebilir. Allah'ın fiillerinin hikmet ve illet ile bağlantısı olması bir eksiklik değil, bir kemâldir. Çünkü Allah gelişigüzel iş yapmaktan münezzehtir.[44]

Düalistlerin "iyiden yalnız iyi, kötüden yalnız kötü çıkar" iddialarına karşı Mâtürîdî'nin kullandığı bu delilin kökeni Nazzâm'a kadar uzanır. Hayyât; Maniheistlerin "doğruluk ve yalan birbirine zıt iki farklı şeydir. Doğruluk hayırdır, o nurdandır; yalan şerdir, o da karanlıktandır" şeklindeki iddialarına karşı Nazzâm'ın onlara iddialarının yanlışlığını ispat eden şu soruyu sorduğunu söyler: "Bir insan bir durumda yalan söyleyip, başka bir durumda doğru söylemiyor mu? Bir failden hayır-şer, yalan-doğru şeklinde iki farklı şey meydana gelmiyor mu? Öyleyse biri şer diğeri hayır iki kadim iddiasının geçerliliği çöker."

Aslında bu oldukça meşhur bir delildir. Düalistlere şöyle sorulmaktadır; "içinde yalan olan bir söz söyleyen biri hakkında bize söyleyin bakalım, yalancı kimdir? Eğer karanlıktır derlerse şöyle devam edilir; eğer bu söylediği yalandan sonra pişman olur ve 'ben yalan söyledim ve şüphe yok ki kötülük yaptım' der ise, şu sorulur; 'ben yalan söyledim' diyen kimdir?"[45] Nazzâm failin karanlık olması durumunda yalanı itiraf ederek iyiyi yapanın da aynı fail olması gerektiği hususunu kabule onları zorlamaktadır. Bunu kabul ederlerse karanlıktan iyiliğin, nurdan kötülüğün meydana gelebileceğini ispatlayarak onları ikna etmeye çalışmaktadır. Bu aynı zamanda görüşlerini İslamın dışından almakla suçlanan Nazzâm'ın, gnostik akımlarla mücadelede kendisinden sonraki kelamcıları nasıl etkilediğini de gösterir.

43 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 115; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 145.
44 Ahmet Saim Kılavuz, *İslam Akaidi ve Kelam'a Giriş*, İstanbul: Ensar Neşriyat, *1993 s. 120.*
45 Hayyat, Ebû'l-Hüseyin (ö. 300/913), *Kitâbü'l-intisâr ve'r-redd alâ İbni'r-Ravendî el-mülhid*, nşr. H. S. Nyberg, Beyrut: Mektebetü Dâru'l-Arabiyye, 1993, ss.30-31.

Mâtürîdî'nin kelam ilmindeki yaklaşımı da oldukça sistematiktir. O bu noktada dikkatleri başka bir konuya çeker. Kâinatta elbette kötü ve iyi vardır. Fakat kâinatta hiçbir şey yoktur ki öz yapısı itibarıyla tamamıyla hayır olsun, öyle ki bir yönüyle dahi onda asla şer bulunmasın; yine hiçbir şey yoktur ki bir yönü itibarıyla dahi kendisinde hayır bulunmayacak derecede tamamıyla şer olsun.[46] Dolayısıyla kâinatta ne tek başına hayır ne de şer vardır. Bu anlamıyla varlıktaki iyi-kötü ilişkisi Maniheizmin iddia ettiği gibi birbiriyle dikotomik bir çatışma değil, diyalektik bir ilişkidir.

Mâtürîdî'nin bu bağlamdaki bir başka eleştirisi de iyi ve kötünün kendi iradeleriyle değil tabiatları icabı eylemde bulunduğu iddiasıyla ilgilidir:

"Şu da var ki iki cevherden biri irade ile değil de tabiatları gereği eylemde bulunduklarına göre, hikmetle sefehin oluşumundan tabiatları icabı haberdar olmaları muhâldir. Çünkü hikmet her şeyi yerli yerine koymaktır. Senevîlere göre nur, sefehin ne olduğunu bilemez ki ondan sakınsın, zulmette hikmeti tanımaz. Bir şeyin mahiyetini ve nereye konulacağını bilmemek ise şerdir. Şu hâlde Senevi telakkisine göre nur cevherinde ilimle cehil, kudretle acz birleşmiş oldu, şu yönden ki o, sefehi kendi nefsinden menetmeye ve zulmetin kendisine zarar vermesini önlemeye güç yetirememiştir. Neticede hayır cevheri onlarca şerle karışmış oldu, zulmet cevherinde ise zaten hiçbir hayır yoktur. Bu iddialarına göre şerrin hayra galip gelmesi gerekir. Peki, cevheri hayır olan bir varlık (nur) şerri ve sefehi bilememiş ise şerrin istilasına maruz kalan hayır cevherinden doğan şu insan hayır ile şerri nasıl bilsin?"[47]

Yukarıdaki metnin lafzî bir okumasının, okuyucunun anlam dünyasına çok fazla bir şey katmadığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bu nedenle birkaç izahatta fayda vardır. Şöyle ki Mâtürîdî iyi ve kötünün iradi olarak değil tabiatı icabı eylemde bulduğunun iddia edildiğini söylüyor. Gerçekten de Mecusi iddiaları İslam dünyasına taşıyan Mardan Farruh Shikand GuMani Vazâr adlı risalesinde şunu iddia etmekteydi:

46 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 35; Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi, s. 49.
47 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 114; Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi, s. 144.

Onların farklılığının bir arada bulunuşu ne görevleri, ne cinsleri ne de nitelikleri yönündendir. Onların farklılığı, erkek ve kadın gibi birbiri arasındaki mahiyetlerindendir. Kokular, çiçekler, güneş, ay ve yıldızların çeşitliliği ise, tabiatları gereği değil aksine görevleri, farklı nitelikleri ve farklı yapıları gereğidir ki bu şekilde çeşitli görevleri üstlenmeleri mümkün olur. İyi, kötü, ışık ve karanlık ve diğer farklı tabiata sahip olanlar ise görevleri vasıtasıyla değil diğeri için zarar verici ve uzlaşmaz niteliklerini gösteren farklı tabiatları gereği farklılaşırlar. Bu nedenle orada iyi olduğunda, kötünün yokluğu sorulamaz. Ne zaman ışık gelirse, karanlık kaybolur.[48]

Bu açıklamalar bize sanırım Mâtürîdî'nin neyi kastettiğini ve neyi eleştirdiğini çok daha anlaşılır kılmaktadır. Ona göre nurun karanlıktan sakınması, karanlıktan haberdar olmayı, haberdar olmak da onu bilmeyi gerektirir, bilmek ise iradi bir eylemi gerektirir. Oysa onlar iyi ve kötünün iradi değil, tabiatları gereği farklılaştığını dolayısıyla da tabiatları icabı eylemde bulunduklarını söylüyorlardı. Binaenaleyh tabiatı gereği bir şeyi yapmak zorunda olanın, tabiatı gereği de eylemi belirlenmiş olur.

Çünkü Mâtürîdî'ye göre tabiatı gereği eylemde bulunan baştan yenilmeye mahkûm olur. Zira böyle biri tabiatının gerektirdiği şeye karşı çıkmaya, onun zıddını yapmaya güç yetiremez. Dolayısıyla bu durumda bu tabiatları da tercih edecek, onları her birine tahsis edecek birinin varlığı zorunlu olur. Eğer bu tercihte bulunacak failler iki kabul edilirse, aynı itirazlar her ikisi için de geçerli olacaktır. O hâlde, tek Tanrı'nın varlığına hükmetmek elzemdir.[49]

Seneviyenin özellikle Müslümanların rahmet ve merhamet sıfatlarıyla tanımladığı tanrının bir takım emirleri itibarıyla bu sıfatları hak etmediği şeklinde bir karşı eleştiri geliştirmeye

48 Eserin yazarı Mardân Farruh IX. yüzyılda yaşamış bir zerdüşttür. Yazar Müslüman coğrafyada Zerdüştlüğün savunusu amacıyla eserini kaleme almıştır. R. c. Zaehner, *The Teachings of the Magi* adlı eserinde bu metnin bir kısmını bize aktarır. Eserin tamamına ise http://www.avesta.org/mp/shkand.html adlı siteden ulaşılabilir. Madde. 15-21

49 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 114; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 144.

çalışır. "Şüphesiz Rabbiniz çok şefkatli ve merhametlidir."[50] âyetini açıklarken Mâtürîdî Senevilerin bu eleştirisine de cevap verir. Allah kullarına karşı şefkatli ve merhametli olduğu için canlılarda pek çok fayda yaratmıştır. Bu faydalara canlıların öldürülmesiyle ulaşılması onun rahmet ve şefkat sıfatlarına bir noksanlık getirmez. Matüridi'ye göre bu durum Seneviyyenin iddiaları ile tenakuz oluşturmaktadır. Çünkü onlar canlıların öldürülmesini kabul etmeyerek şunu iddia etmişlerdir: canlılar sizin gibi boğazlanmak ve öldürülmekten acı duyarlar. Sizden kim birini öldürmeye kastederse size göre o hikmetsiz ve merhametsiz bir aptaldır. Hikmet, rahmet ve şefkatle nitelenen Allah ise zalimlik ve aptallıkla nitelenemez. Bundandır ki Allah canlıların öldürülmesi ve boğazlanmasını emretmez. Bu rahmet ve hikmeti izale eder.

Onlara birkaç açıdan cevap verilebilir: Birincisi, Allah beşeri dünyada imtihan için yarattı. Bunun sonucu ya sevap ya ceza olur. Bu canlıları bizim için yarattığını ve bunlarda düşünülmesi gereken faydalar hasıl etti. Biz dış dünyada bizatihi rahmet ve şefkatle vasıflanan canlılar buluruz. Yöneldiği menfaat, elde edeceği hayır için canlılar kendini yaralayabilir, zorluk ve çirkinliklere katlanabilir. Sonuçta elde edeceği faydayı ummasaydı kan aldıran, hoş olmayan acı bir ilacı içen bu kimse bu acılara katlanmazdı. Bu çirkinlikler ve zorluklar katlanan kimse hikmetsiz ve rahmetsiz sayılamaz. Bu yaptığı eylemler aptallık olarak nitelenemez. Çünkü bunlar sonuçta umulan faydalara erişmek için yapılır. Dolayısıyla bunların rahmeti izale edeceği konusundaki Seneviyyenin iddiası geçersizdir.[51]

Bununla birlikte aslında âlemde hiçbir zararlı nesne yoktur ki insanların anlamaktan aciz kalacağı bir yararları olmasın. Söz gelimi ateşin yakma özelliği olmakla birlikte besinleri kullanılır hâle getirmek de onun özelliğidir. Her canlının hayatı suya bağlı olmakla birlikte ölümü de onunla gerçekleşebilir. Aynı şekilde acı ve zehirli birçok nesne vardır ki müzmin bir

50 16/Nahl: 7.
51 *Te'vîlât*, c. VIII, ss. 76-77.

hastalığın ilacı olabilir. O hâlde, bir nesnenin mutlak kötü veya mutlak iyi olduğuna hükmetmek yanlıştır, aksine her nesnenin zararı da yararı da vardır. Tabiatın bu yapısında, tevhit delillilerinin en büyüğü mevcuttur.[52]

Matürîdi'ye göre tabiatta fiziki kötülüğün varlığı hakkında iki yorum daha yapılabilir: Birincisi burada zararlı ve faydalı şeylere hüküm geçirmeye ergin bir kudret olduğu anlaşılır ki bu kudret sahibine hem ümit bağlanılsın hem de korkulsun. Bu niteliğe sahip bulunmayanın uluhiyeti eksik olur. Çünkü böylesinden ne korkulur ne de ümit bağlanır. Bir de hem zararlı hem de iyi şeyleri yaratma gücüne sahip bir tanrı onu yenik düşürebilir. İkincisi de yeterli ibretlerin alınması ve nehiylerin yerini bulması için insanın düşünme yetisinin önü açılmış olur. Bir de zararlı ve yararlı nesnelerin öğüt ve ibrete vesile oluşudur.[53]

Ezeli ve Ebedî Olan Hadis Olabilir Mi?

Gnostiklerden Maniheistler kozmosu yaratan ışık ve karanlığın bir takım dünyevi niteliklere sahip olduğunu ileri sürmekteydiler. Bunu Mâtürîdî şöyle açıklar:

> *"Işık ve karanlık kendi başına sonsuz ve aşkın varlıklardır. Her ikisinin de kendine ait mekânları vardır. Bu iki ilke daha sonra birbiriyle karışarak kozmosu oluşturmuştur. Bu iki sonsuz varlık, birleşme yönleriyle sonludur."*[54]

Mâtürîdî'ye göre onlar sonluluğun her ikisinde bulunmadığını söylerken, bunların birleşmesinden meydana gelen karışımın gerçekleştiği yönde sonluluğun mevcut olduğunu ileri sürmüşler ve böylece de aslında sonlu olanı sonsuz konumda göstermişlerdir. Çünkü herhangi bir şekilde sonluluk bir sınırlılıktır. Sınırlı oluş ise daha büyük olandan geride kalıştır, bu da başkasının onda tasarrufta bulunabilmesi anlamına gelir. Ayrıca bu nesnenin bir tarafının yaratılmış olu-

52 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* ss.109-110; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, ss.138-139.
53 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* s. 110; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 139.
54 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 157; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 196; *Kadı Abdulcebbâr*, s. 10.

şunun kanıtını teşkil eder. Bileşildiği iddia edilen nesnenin bir tarafı sonsuz olanın bir cüzüdür; sonlu cüzler kümesinin sonsuz olması ise ihtimal dışıdır. Zira sonlu oluş kümenin bütün parçalarına nüfuz eder ve onlarla bütünleşir.[55]

Maniheistler nur ile zulmetin birbiriyle temas ettikleri yerden sınırlı oldukları iddiasında bulunurlar. Bu konuda Mâtürîdî şöyle der:

"Bu ikisi ezelde ya temas hâlindeydi ya da değildi. Eğer temas hâlinde idiyse şöyle denilir: Nur ile zulmet gerçekten birbirlerine temas etmişlerse sonradan vücut bulma statüsünde olmuşlardı, çünkü duyulur âlemle duyulmayan hakkında istidlal etme yöntemine bağlı olarak, parçanın sonradanlığı bütünün sonradanlığını gerekli kılar. Nur ile zulmet ezelde temas hâlinde bulunmuyordu ise, aralarında karışımın gerçekleşebilmesi için ikisinden birinin hacim genişletmesi yahut da daraltma yapması gerekirdi ki diğeri giriş yapabilsin. Hangisi olursa olsun bu oluşumda önceden bulunmayan bir fazlalık yahut cevherden ayırma veya ilave etme işlemi vardır. Bu durumda da sonsuzluk iddiası boşa çıkar; çünkü nurun parçaları sonlu olmayınca zulmetin kendisiyle karışması için bünyesine nüfuz etmesi imkânsız olur. Şu hâlde karışmaya müsait bulunan nurun sonlu olduğu kanıtlanmış olur. Ayrıca yoğunluğuna rağmen zulmetin yoğun olmayan nura nüfuz edip ondan parça koparması uzak bir ihtimaldir, zira nurun tamamı yoğunluğu bulunmayan nesnelerle dolu olup kesif olan varlıklar onda yerleşecek bir nokta bulamaz. Şayet karışımı sağlayan atılım nurdan olmuşsa nur şer işlemiş ve yoğun olan zulmetin tek cevher konumunda varlığını sürdürmesine rağmen, kendini hapse atmış olur. Yoğunlaşmamış nesnenin yoğun nesneye nüfuz edebilmesi için ötekinin aralarında boşluk bulunan muhtelif cevherlerden oluşması şarttır."[56]

Mâtürîdî'nin düalistlere yönelik eleştirilerindeki ilk delilin öncelikle "nihayetsiz bir cisim olamayacağı" öncülüne dayandığı görülür. Aslında bu yaklaşımın Kindi'nin nitelik ve niceliği olan cismin bilfiil sonsuz olamayacağı deliline çok

55 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 157-158; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 197.
56 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 160; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 199-200.

benzediği görülür. Zira Kindi sonsuz bir cisimden bir parçanın ayrıldığını kabul etmenin nihayetinde onu sonlu kılacağını, bu nedenle de birleşme imkânı olan cismin sonsuz kabul edilmesinin ne türden çelişkilere yol açacağını ortaya koymaktadır.[57] Bu açıdan bakıldığında Mâtürîdî'nin yukarıdaki akıl yürütmesi ile Kindi arasında bir benzerlik bulunduğu söylenebilir.

Onun bir başka eleştirisi de Marsiyoncuk açısından değişimin önceliği ve sonradanlığı arasında bir farkın olmadığıdır. Onlar hem bu karışımın nur ile zulmetin önceki konumunda bulunmayıp, bilahare yaratılacak nesne ve olayları üstlenecek şekilde gelişen bir değişimin (tağayyür) olduğunu ileri sürmüşler hem de bu karışımın bir kadirin kudret sıfatıyla meydana gelmesiyle, zatı sayesinde meydana gelmesi arasında da fark görmemişlerdir. Böylece onlar Allah'ın ne kudret sıfatını ne de O'nun zatını idrak edebilmişlerdir.[58]

Yukarıdaki ikinci eleştiri, atomculuk kuramı bağlamında cevherlerin de girişimliliğinin olup olmadığı tartışmasına bağlanabilir. Zira kelamcılar, Nazzâm (230/845) hariç, cevherlerde girişimliliğin olmadığı konusunda fikir birliği içindedirler. Kelamcılara göre cevherlerde birleşme, ya yan yana gelme (mücaveret) ya da toplanma suretiyle gerçekleşir. Yani iki cevherin iç içe geçmesi (tedâhül) mümkün değildir.[59] Mutezileye göre de cisimlerin yan yana gelmesi, birbiriyle temas etmesi mümkün iken aralarında bir girişimliliğin olması (mudâhâle) mümkün değildir.[60]

Mâtürîdî Deysaniyye'ye yönelik eleştirisinde de zati özelliği gereği farklı olan, birleşme ve ayrılmayı gerektirmeyen bir şeyin kendi kendine başkasıyla karışmasının imkânsızlığına dikkat çeker. "Şu hâlde Senevilerce ileri sürülen karışma,

57 Bkz. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri,* İstanbul, 2005, ss.17-19; Bekir Topaloğlu, *İslam Kelamcılarına ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcip),* Ankara, 1992, ss.50-52.

58 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 172; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi,* s. 213. Burada nakledilen Türkçe metin ile Arapça metin tam olarak birbirini karşılamamaktadır. Bu fark tahkik farkından kaynaklanmaktadır.

59 el-Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebû'l-Me'âlî (ö. 478/1085); *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn,* nşr. A. S. en-Nessâr, F. B. Avn, s. M. Muhtâr, *İskenderiye: Münseâtü'l-Ma'ârif,* 1969, s. 160.

60 Eş'arî, *Makâlât,* s. 327.

nur ile zulmetin dışında bulunan bir varlığın etkisiyle olmuş ve her türlü hayır ve şer o varlık sayesinde vücut bulmuştur. Buna göre Senevîlerin öncülü, kanıtlamak istedikleri sonuç açısından yıkılmıştır."[61] Doğal olarak karışma bir tür birleşme (te'lif) dir, bu da hadis olmanın bir özelliğidir. Öyleyse zati özelliği te'lif olanın ezelî olduğu iddiası boşa çıkar.

Mâtürîdî'ye göre eğer yoktan yaratma olayında, insanın buna güç yetirememesi ve insan tasavvurunun bunu kavrayamaması dışında başka bir problem yoksa, bunun Allah tarafından gerçekleştirilebileceğini benimsemeyi reddeden birinin bulunmaması gerekir. Çünkü cismin rahimlerde tabiatlar sayesinde oluşup gelişmesi, yıldızların hareketiyle meydana gelmesi yahut âlemin bu tabiattan zuhur etmesi, nur ile zulmetin karışıp bilahare ayrılması, evet bütün bunlar da biraz önce sözü edildiği gibi yaratılmışların kudret ve tasavvurunun dışındadır. Şunu da belirtmek gerekir ki her bir tabiat nesnesinin temel yapısını inceleyen kimse onu, yaratılmışın değil yaratıcının eseri olarak görür. Söz konusu nesneler insanda bulunan akıl yeteneğine, işitme ve görme duyularına da sahip değildir. Bütün bunlar sözü edilen mekanizmalardan, âlim ve hakîm olan bir yaratıcı sayesinde zuhur etmektedir. Yine aralarındaki farklılıklarıyla birlikte bütün tabiatlar veya hayır ve şer cevherleri kendi fonksiyonlarıyla baş başa bırakılsa onların sayesinde hiçbir cisim ortaya çıkmaz ve onların tesiriyle hiçbir yaratık meydana gelmez. Böyle bir mekanizma sayesinde oluşumun meydana gelebileceğini söylemek akli tasavvurdan çok uzaktır. Bütün güç ve kudret Allah'a aittir.[62]

Mâtürîdî de düalistlerin nur ile zulmet arasındaki anlaşmazlığı cevher statüsünde kabul ettiklerini söyler. Buna göre bu iki varlık kendi özelliğini korumakta devam eden "cevher" statüsünde iken, onların karışması (imtizaç) mümkün değildir. "Onlara şu soru yöneltilir: Karışım önceden yokken, daha sonra vuku bulmuş değil midir? Mutlaka "evet" diyeceklerdir. Kendilerine sorulur: Karışım nur mu olmuş zulmet

61 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 165; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 205.
62 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 174; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 216.

mi, yoksa başka bir şey mi? Şayet ilk ikisini söylerlerse imkânsız olan bir şeyi öne sürmüş olurlar, çünkü aynı varlıkta hem karışımın hem de zulmetin aynı anda (ve karışım olmamış gibi) bulunmaları imkân dahiline girerdi, bunun olamayacağı ise açıktır."[63] Doğal olarak değişim nitelik ve nicelik bakımından bir başkalaşımı ifade eder. Bu ise o varlıkta yeniden bir oluşu gerektirir. Aslında temel mantık şu ilkede yatar: Bütün, parçalardan daha fazla bir şeydir.

Doğal olarak yukarıda da gördüğümüz gibi Mâtürîdî varlıkta temellenen hem sonsuzun birleşme ve karışım gibi bir başkalaşıma girerek kadim kalamayacağına hem de ezelî olandan zorunlu olarak değişimin gerçekleşmesine şiddetle karşı çıkmaktadır. Çünkü bu karşı çıkışın arkasında yer alan temel etken Tanrı yalnızca dünyanın yaratıcısı değil, aynı zamanda varlığın düzeninin devam etmesinin de yegâne nedenidir.

Aktif ve Pasif Varlık Eleştirisi

Düalist gnostik öğretilerde kozmosun varlığa gelişi ve yaratılışı konusunda ezeli ve ebedî bir ilkenin varlığının kabul edildiği görülür. Gördüğümüz gibi onlar bu ilkenin ya tek olamayacağını benimserler ya da ışık ve nur gibi aslında dış dünyada tezahürlerini gördüğümüz fiziksel varlıkları bu ilke yerine koyarlar. Bu bağlamda özellikle Zerdüştlük ve Maniheizm'den farklı olarak Hristiyan gnostiklerden Deysâniyye'ye izafe edilen tanrısallık ve yaratma ilişkisini yorumlamak ve Mâtürîdî'nin bu konudaki eleştirilerine değinmek yerinde olacaktır. Daha önce vurguladığımız gibi Zerdüştlük ve Maniheizm'de tanrısallık birincil ve ikincil varlık hiyerarşisi şeklinde kendini göstermekteydi. Yani iyi ve kötü tanrısal ilkelerden her ikisinin de ezelî olarak varlığı kabul ediliyor, bunlardan hiçbiri diğerinin yaratıcısı veya varlık sebebi olarak kabul edilmiyordu. Doğal olarak burada birincil ve ikincil varlık kıdem açısından bir öncelik ya da sonradanlık ifade etmemektedir. Buna karşılık bu hiyerarşide, ışık daima birincil ezeli varlık, onun karşısında ise kötü ikincil bir varlık olarak konumlandırılır. Zaten kozmik finalde

63 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 159-160; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 199.

bu düalist rekabetin iyinin lehine sonuçlanması da bunu kanıtlamaktadır.

Oysa Deysaniyye'deki iki tanrısallık hiyerarşisi aktif varlık ve pasif varlık şeklinde konumlandırılmıştır. Bu hiyerarşiye göre aktif varlık ezelden beri daima var olma, yani kıdem sıfatını bir başka varlıkla birlikte paylaşmaktadır, fakat "aksiyon" hâlinde olan da sadece kendisidir. Şimdi bu kavramsallaştırmayı Deysaniyye'nin iddialarına nasıl uygulayacağımıza bakalım. Mâtürîdî'ye göre, Deysaniyye'nin görüşü temelde Maniheistlerden farklıdır. Çünkü Deysaniyye şunu iddia etmektedir: "Nur canlı olup ölü olan zulmete karışmıştır; çünkü nur kendisiyle temas kurduğu yönde zulmetin sertliğini hissetmiş ve yumuşatıcı bir tedbir olarak onunla karışmayı istemiştir. Bazen yumuşak olan şey de sertleşir tıpkı eğe ile düzeltilmesi gereken demirin testereden sert oluşu gibi, demir tırtılları silinip düzeldiğinde yumuşar."[64] Görüldüğü gibi onlara göre nur canlı, yani aktif, karanlık cansız yani pasif bir varlıktır. Dolaysıyla kozmos aslında aktif/eril ve pasif/dişil iki ezeli varlıktan meydan gelmiştir. İkinci bölümden hatırlanacağı gibi bu aktif ve pasifliğin bazen eril ve dişil gibi simgelerle açıklandığını biliyoruz.

Tabii bu karışmanın nasıl gerçekleştiği konusunda onların arasında görüş ayrılığı vardır. Bir kısmı buna itiraz ederek; "Hayır, öyle olmamış, nur zulmetten rahatsızlık duymuş, onu kendisinden uzaklaştırmak istemiş fakat ona bulaşıp karışmıştır; tıpkı çamura saplanan kimse gibi, çıkmaya uğraştıkça daha çok batar." Mâtürîdî onların görüşünü şu şekilde tanımlamaktadır: "Hareket nurdan, durağanlık ise zıddı olan zulmettendir, çünkü bu ikisi karşıt varlıklardır. Deysâniler nur ve zulmet olmak üzere iki asıl ve bunlara bağlı olarak iki de feri' ortaya koymuşlardır: Nurun hareketi ve duyarlığı ile zulmetin hareketsizliği ve duyudan yoksun oluşu. Sonuçta onlar nur ile zulmetten başka herhangi bir şey ortaya koyamamışlardır." O hâlde bizim bu tanımlamamız onun tarafından da kabul edilmektedir, çünkü bu ilkelerden biri hareketli yani devinimde olan, diğeri hareketsiz yani pasif olandır.

64 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 163; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 203.

Mâtürîdî öncelikle niçin bu görüşleri kitabına aldığını ve bir insanın nasıl olup da bu tür fikirlere meyledebildiğine ilişkin oldukça ilginç bir yorumda bulunur:

"Allah'a düşmanlığı tercih edip taatinden yüz çevirenin ilahî gazabının boyutlarını anlayasınız diye Deysaniyye'nin görüşlerini naklettik. Böyle bir kişi Allah'ın yaratışı meselesinde, dini konularda kendini başarılı kılması ve doğru yolun kapısını açması için O'ndan yardım dileyerek teslimiyet çerçevesinde fikir yürütmemiş, aksine dünyaya meylederek gönül bağlamış ve nefsinin arzularına önem vermiştir. Cenab-ı Hak da onu nefsiyle baş başa bırakmış ve düşmanından korumamıştır, çünkü bu kişi Allah'a yalvarmamış, gönül verdiği alanın dışındaki değerlere de ilgi göstermemiştir."[65]

Konumuz dışına çıkma pahasına da olsa, bu pasajda yer alan iki düşünceyi vurgulamak yerinde olacaktır. Birincisi, mitik düşüncenin yanılgısı yaratılış konusunda fikir yürütmek yerine, kendi dünyevi ve nefsi arzularına meyletmektir. İkincisi ise, insanın kendini adadığı, gönül bağladığı değerlerin dışındaki şeylere ilgi duymamasıdır. Yani katı bir taassupla, kendi inanmak istediği şeylerin dışına çıkıp ne olup bittiğini sorgulamaması şeklinde bir yorum yanlış olmayacaktır.

Aslında bu iki konu Mâtürîdî'nin sık sık üzerinde durduğu bir husustur. Bir insanın tek Tanrı inancı yerine düalist bir tanrı anlayışını benimsemesine yol açan hususlar şunlardır:

"Bu meselenin nirengi noktası şudur ki Senevîler; akılları, kâinattaki rububiyyet hikmetini idrak edebilecek seviyeye ulaşamayan bir zümredir. Onlar rabbin kendi yapılarındaki gibi ihtiyaç ve arzulara sahip olacağını ve karşılaştıkları hastalık ve afetlere maruz kalacağını zannetmişler, O'nun fiilini kendi filleri bağlamında belirledikleri hikmetle ölçüp biçmeye kalkışmışlardır. Eğer içinde bulundukları ve varlıkların mahiyetini anlamayı perdeleyip engelleyen kaçınılmaz faktörleri kavrayabilseler, gayretlerinin çoğunu harcadıkları şahsi ihtiyaçlarının onlara bir engel oluşturduğunu anlasalar, bunun yerine ilim yolunda elden gelen çabayı sarf etseler, sözü edilen meselenin hikmetini anlamalarına mani olan şeyin bilgisizlikten ibaret olduğunu kavrarlardı."[66]

65 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 164; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 204.
66 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 165; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 205

Aktif ve pasif varlık hiyerarşisinin kendisine yönelik eleştirilere gelince, Mâtürîdî Deysaniyye'nin benimsediği nurun, eylemde bulunan, canlı bir varlık olmasına rağmen nasıl olup da zulmete karışması sebebiyle maruz kalacağı sıkıntı ve darlığın, nisbet edileceği bilgisizlik ve aczin farkına varamadığını sorgulamaktadır. Fakat bu bağlamda o sorunu tartışmak yerine, tartışmacıyı münazaranın içine çekerek, onu kendi savunduğu ilkelerle ilzam etme yolunu seçer. Öncelikle temel öncülleri belirler, her şey nur ve zulmet cevherinden oluşmuş ise, bir tartışmanın tarafları aynı şekilde bu iki cevherden oluşmuşlardır. O hâlde eğer bu tartışmada hem düalist hem de karşısındaki muhatap tartışmaya nur cevheriyle gireceklerse, Senevilerce her ikisinin cevheri de hâkim olup hiçbir şeyden habersiz kalmadığından onları konuşturmanın bir anlamı yoktur. Çünkü cevherleri taşıyan kişiler de yapısal özellikleriyle aynı konumdadır. Şayet tartışmaya zulmet cevheriyle gireceklerse, iki tartışmacıya ait bu cevherlerin hikmet taşıması imkân dâhilinde değildir. Yahut da birinin cevheri nur, diğerininki de zulmet olabilir, bu durumda birinin cehil, diğerinin de ilim taşıması ihtimal dâhilinde bulunmadığından boş yere ve manasız bir zemin üzerinde tartışma nasıl gerçekleşsin?[67] Bu tespiti yaptıktan sonra şu mantıksal ilkeyi zikreder: "Kim yararlanamayacağı bir işi gerçekleştirir yahut da bir süre sonra yok olup ortadan kalkması için bir fiili işlerse ayıplanmayı hak eder."

Doğrusu Mâtürîdî'nin meseleyi baştan bu mantıksal ilkeyle bitirmek yerine muhatabını güç duruma düşürerek tartışmayı sonlandırmasının amacı, kanaatimizce yukarıda ifade ettiğimiz gibi bu konuda onları gerçekten kendileriyle tartışılmaya değmeyecek kadar düşünce yoksunu olarak kabul etmesidir. Zira bunu çok sert ifadelerle şöyle teyit eder: "Evrenin yaratılışını, kendilerinden nelerin doğabileceği veya kendileriyle birlikte nelerin var olabileceğinden habersiz olan tabiatlara, aynen bunun gibi yıldızlara, başlangıç dönemleri bilgisizlik ve körlükten ibaret bulunan tanrılara, ya da sahip bulundukları çelişki ve tezatlarla birlikte nesnelerin öncesizliğini öngören teorilerin

67 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 166; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 206.

özentisine dayandıran bir kimsenin hem kendisi hem de fikir arkadaşları geri zekâlı ve bilgisiz olmaktan kurtulamazlar."[68] Bu ağır ve tanımlayıcı ifadeler düalist tanrı tasavurunun açık seçiklik ve tutarlılıktan yoksun olduğunu göstermesi bir yana, bir arada düşünülmesi mümkün olmayan çelişkilerin yan yana koyularak sunulmasına yönelik fikri bir tepkinin yansımasıdır.

Sonuç

Mâtürîdî'nin eserlerinde Seneviye başlığı altında Mecusiyye, Markuniyye, Deysaniyye, Menaniyye gibi düalist akımlarla fikri bir hesaplaşmanın izleri açıkça göze çarpmaktadır. Bu akımlarla olan tartışmalar bize Orta Asya'nın Müslümanlaşma döneminde gnostik dinlerin önemli bir merkezi olduğunu da gösterir. Açıkça gnostik modeller hem siyasal hem de kültürel olarak önemli bir mesele olarak görülmüş ve gnostik iddialar Mâtürîdî'nin eserlerinde yaygın biçimde tartışılmıştır. Gnostiklerin etkili misyoner teşkilatlarına karşı Mâtürîdî gibi kelamcıların gösterdikleri entelektüel çaba İslam coğrafyasında onların etkilerini kıran önemli bir unsurdur. Özellikle kelamcıların oluşturdukları akla dayalı İslam anlayışı, mitolojik unsurlar taşıyan gnostik akımların yenilmesini sağlayamadıysa da bunların gözden düşmesini sağlamıştır.

Sonuç olarak İslam dünyasında yayılma gösteren gnostik akımların ağır yenilgiye uğramaları yalnızca iktidarların onlara karşı aldıkları askeri ve idari önlemlerle izah edilemez. Bu yenilginin asıl sebebi kültüreldir. Nitekim rasyonel olduğu kadar hayata karşı da olumlu yaklaşan bir İslam kültürünün inşa edilmiş olması, fikri ve ideolojik bünyelerinde bu niteliklere sahip olmayan düalist ve gnostik akımlar için asıl ölümcül darbeyi vuran temel etken olmuştur. Felsefe ve bilgi üreten, edebi bir zevke sahip bu yeni kültür özellikle münevver çevrelerin zihin dünyalarına hitap edebilmişti ki bu gnostik akımlarda olmayan bir şeydi. Hem akla hem de edebi zevklere hitap ederek

68 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 166; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 206.

toplumsal bir ortak aklın inşası başarılmıştı ki kuşkusuz bu başarıda Mâtürîdî'nin rolü azımsanamayacak kadar önemli bir etkiye sahiptir.

ÖLÜM ve SONRASI

YUNUS CENGİZ*

Ölüm Sonrasına Hazırlık

"Ey insanlar! Rabbinize karşı gelmekten sakının. Babanın oğlu, oğulun da babası için bir şey ödeyemeyeceği günden korkun. Allah'ın verdiği söz şüphesiz gerçektir. Dünya hayatı sakın sizi aldatmasın. Aldatıcılar sakın sizi Allah ile aldatmasın."[1]

"Rabbinize karşı gelmekten sakının (ittekû Rabbeküm)" ifadesi Mâtürîdî'ye göre, "Allah'ın üzerinizdeki haklarına riâyet edin, Rabbinizle aykırı düşmekten sakının ve Rabbinizin azabından korunun, anlamlarına gelir."[2]

Mâtürîdî'ye göre haz, heva ve hevesin insanları Allah'ı anmaktan ve ahirete uygun iş yapmaktan oyalaması, dünyanın onları aldatması anlamına gelir. Yanlışa saplananlar eğlenceyi sağlayan bu dünyayı o kadar çok ciddiye alırlar ki her şeyi bu dünyadan ibaret sanırlar. Yine de onlar için dünya hayatı "*Bir oyun ve eğlencedir.*"[3] İman ehli için dünya hayatı boş ve anlamsız bir şekilde geçiştirilebilecek bir oyun yeri değildir. O asıl yurt olan ahirete ulaştıran bir gerçektir.[4] Bu anlamda düşünüldüğünde ölüm sonrası yaşamı ciddiye almaması ve dünya hayatını salt eğlenceden ibaret görmesiyle inkâr ehli için sadece ahiret değil aynı zamanda dünya da anlamsız hâle gelmiş olur.

* Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi.

1 31/Lokman: 33.
2 *Te'vîlât* 12/255-258.
3 57/Hadîd: 20.
4 *Te'vîlât* 12/255-258.

Başka bir ifadeyle, dünya geçici hazların temin edildiği bir yer olmuş olur ki bu dünyanın anlamsızlaştırılması demektir.

"Aldatan sizi Allah ile aldatmasın" ifadesinde ise şu kastedilir: Şeytan kalbinize vesvese vererek Allah, merhamet sahibidir, affedicidir; size eziyet vermek istemez, diyerek ya da Allah'ın hiçbir şeye ihtiyacı yoktur, size ne diye bazı şeyleri emretsin ya da yasaklasın, diyerek sizi kandırmasın.[5]

"Allah'ın huzuruna çıkmayı yalanlayanlar, gerçekten zarara uğramışlardır."[6]

Mâtürîdî, âyette geçen, *"Allah'ın huzuruna çıkmayı yalanlayanlar"* ifadesinin dünya hayatındayken Allah'ın verdiği karşılaşma vaadini yalanlayanlar anlamına geldiğini belirttikten sonra şu açıklamayı yapar: Bu kesim ahirette zarara uğrayacak olanlardır. Nitekim Hadiste geçen *"Allah'la karşılaşmayı sevenler... Allah'la karşılaşmaktan hoşlanmayanlar"*[7] ifadeleri de böyle anlaşılabilir. Asıl belirtilen şudur: Allah'a dönmeyi sevenlerin dönüşünü Allah da sever. Allah'a dönmekten hoşlanmayanların dönüşünden Allah da hoşnut olmaz. Allah'ı sevmek O'nun emir ve buyruklarını yerine getirmektir.

"Göklerin ve yerin mülkü Allah'ındır. Kıyametin kopacağı gün var ya, işte o gün bâtıla sapanlar hüsrana uğrayacaklardır."[8]

Mâtürîdî haklı olarak bu âyeti tefsir ederken âyetin ilk kısmını bağlamına uygun bir şekilde yorumlar. Yerin ve göğün sahipliğinin Allah'a hasredilmesinde dünyadaki melik ve devlet yöneticilerine karşı nasıl bir tavır takınmamız konusunda bir mesaj vardır, der. Başka bir ifadeyle sırf mülk, iktidar, güç, mal ve yönetim onların elindedir, diye yücelterek onlara saygıda bulunmamız ve şükran duymamız bizlere uygun düşmez. Bilakis edindiğimiz mal ve mülkü Allah'tan bilmek ve onu yücelterek ona şükran duymamız lazım gelir.[9]

5 *Te'vîlât* 12/255-258.
6 6/En'âm: 31.
7 Buhârî, "Rikâk" 41; Müslim, "Zikir" 14.
8 45/Câsiye: 27.
9 *Te'vîlât* 13/338.

"O gün tüm insanları, diz çökmüş görürsün. Herkes kendi kitabına çağırılır, (onlara şöyle denilir:) 'Bugün, yaptıklarınızla cezalandırılacaksınız!'"[10]

"*Câsiye*" diz çökenler anlamına gelir. Âyette hesap günü herkesin Allah karşısında diz çökeceği vurgulanır.[11] Hesap gününü doğru eylem ve hakiki düşüncenin gün yüzüne çıktığı an olarak düşündüğümüzde; âyet, sadece Allah karşısında diz çökmenin doğru bir tavır olduğunu ve bu tavrın ahiretle sınırlı bir pratik değil dünya hayatına taşınması gereken bir sivil ahlak olarak görülmesi gerektiğini ima eder.

"İnsanların hesaba çekilmeleri yaklaştı. Hâlbuki onlar gaflet içinde yüz çevirmekteler."[12]

Mâtürîdî'ye göre bu âyet Mekkî olması hasebiyle müşrikler hakkında inmiş olsa bile bu âyetten Müslümanlara da düşen bir pay vardır. Çünkü kâfirler gibi hesap gününü inkâr etmeseler de hesap gününe karşı gaflet içinde olmaları mümkündür. Mâtürîdî Katâde'den (ö. 118/736) dikkat çekici bir rivayet aktarır. Buna göre, bu âyet indiğinde inkârcılardan bazıları bu uyarıyı kısa bir müddet dikkate almışlar sonra eski davranışlarına geri dönmüşler. [13]

Kıyamet

Saatin Bilgisi

"Göklerin ve yerin mülkü Allah'ındır. Saatin gelip çattığı gün; o gün bâtıla saplananlar hüsrana uğrayacaklardır."[14]

Âyette geçen saat kelimesiyle kıyamet kastedilmektedir. Mâtürîdî, kıyametin saat olarak ifade edilmiş olmasını iki gerekçeye bağlar: *"Sa'at olayı da bir göz açıp yumma gibi, yahut daha yakındır."*[15] âyetinde olduğu gibi hızlı bir şekilde gerçekleşeceğinden dolayı ya da kıyamet günündeki işler ve hesap verme bir saatte gerçekleşeceğinden dolayı kıyamete saat denilmiştir.[16]

10 45/Câsiye: 28
11 *Te'vîlât* 13/339.
12 21/Enbiyâ: 1.
13 *Te'vîlât* 9/255-256.
14 45/Câsiye: 27.
15 16/Nahl: 77.
16 *Te'vîlât* 13/338.

Mâtürîdî dünya yaşamının değişik aşamalarıyla kıyamet anını karşılaştırır: Kıyamet dünya gibi değildir; çünkü dünyada insan için peyderpey değişen durumlar söz konusudur. İnsan bir damla su iken bir pıhtılaşmış kan, sonra bir tutam et parçası olur akabinde başka bir şekil ve sonunda bebek olur arkasından çocuk ve ergin. Dünyadaki yaşam serüveni peyderpey değişirken kıyamet hızlı bir şekilde gerçekleşir: [17]

"Kıyametin kopması ise, göz açıp kapama gibi veya daha az bir zamandan ibarettir."[18]

"Saat'in bilgisi O'nun katındadır. Siz O'na döndürüleceksiniz."[19]

Mâtürîdî, yukarıda geçen *"Saat'in bilgisi O'nun katındadır"* ifadesinin birkaç şekilde yorumlanabileceğini belirtir: Birincisi ölüm ile ilgilidir. Ölüm saatinin bilgisi onun katındadır. Şu âyette de bu anlam ifade edilmektedir: *"Ve Sura üflenmiştir. Allah'ın dilediği kimselerden başka, göklerdeki ve yerdekilerin hepsi ölecektir."*[20] Diğeri deprem ile ilgilidir. Depremin bilgisi O'nun katındadır. Şu âyette bu anlamıyla geçmektedir: *"O anın depremi gerçekten büyüktür."*[21] Bir diğer şekilde, *"Korku saatinin bilgisi O'nun katındır."* şeklinde de yorumlanabilir. Şu âyette de bu anlam vardır: *"Sura üfürüldüğü gün yerdeki ve göktekiler korkuya kapılacaklardır."*[22] Bir diğer anlamı kalkmak (kıyamet) ile ilgilidir. Şu âyette bu anlama vurgu vardır: [23] *"Âlemlerin Rabbi için insanların kalkacağı günde."*[24]

"Kıyamet gününün bilgisi, O'na bırakılır. O'nun bilgisi dışında hiçbir meyve kabuğunu yarıp çıkmaz, hiçbir dişi gebe kalmaz ve doğurmaz."[25]

Âyette sözü geçen meyvenin kabuğundan çıkarılması ve dişinin gebe kalması ve doğurması hadiseleri "Kıyamet gününün bilgisi, O'na bırakılır" ifadesine bağlı olarak ele alınabilir. Bir yoruma göre bu ifadeleri kıyametle ilişkili kılmadan bağımsız bir cümle olarak, ama önceki şu iki âyetle birlikte ele

17 *Te'vîlât* 5/47.
18 16/Nahl: 77.
19 43/Zuhruf: 85.
20 39/Zümer: 68.
21 22/Hac: 1.
22 27/Neml: 87.
23 *Te'vîlât* 13/276.
24 83/Mutaffifîn: 6.
25 41/Fussilet: 47.

almak mümkündür: *"Gece, gündüz, güneş ve ay da onun âyetlerindedir"*[26] ve *"Senin yeryüzünü boynu bükük görmen de O'nun âyetlerindendir."*[27] Bu durumda âyetin anlamı şu olur: Meyveleri örtülerinin altından çıkarması Allah'ın birliğini, gücünü, bilgisini ve hikmetini gösteren delillerdir. Aynı şekilde dişilerin bebeğini karnında taşıması ve doğurması da birer delildir. Şöyle ki Allah bu meyveleri örtülerinin içinde düzenli bir şekilde yaratmakta, çocuğu da aynı şekilde annesinin karnında perdelerin arkasında yaratmakta ve büyütmektedir. Tüm bu perdelerin arkasında hassasiyetin ve zayıflığın en açık örneğini üzerinde taşıyan anne karnındaki bebeğe gıdanın sağlanması, soğukluk ve sıcaklığın ayarlanmasının yanı sıra sıkıntı verecek tüm etkilerden korunması Allah'ın rahmetinin ve lütfunun bir eseridir. O bu perdelerin arkasında çocuğu en güzel şekilde yarattığı içindir ki insan Allah'ın bir tek ilah olduğunu kabul etmekte; zatî ve ezelî bir bilgiye sahip olduğu sonucuna varabilmekte; sonradan edinilen bir bilgi ve güçle bunların oluşturulamayacağını bildiği için Allah'ın bilgi ve kudretinin *mükteseb* ve *müstefid*[28] olamayacağını öğrenebilmektedir.[29]

Kıyametin Alametleri

"Rabbinin bazı işaretleri geldiği gün, önceden iman etmemiş veya imanından bir hayır kazanmamış bir kimseye o günkü imanı hiçbir yarar sağlamaz."[30]

Âyette geçen *"Onun alâmetleri (eşrâtuhâ, koşulları) zaten belirmiştir"* ifadesi iki şekilde yorumlanabilir: Bunlardan ilki, kıyametin alametlerinden biri olarak Hz. Peygamber (SAV)'in gelmiş olması gösterilebilir. Çünkü O peygamberlerin sonuncusudur, onunla peygamberlik son bulmuştur. O'ndan rivayet edildiği gibi, *"İki parmağının arasına işaret ederek 'benim gönderilmem ve kıyamet bu ikisi kadardır.'"*[31] Eğer bu yorum doğruysa kıyametin alametleri gerçekleşmiş olmaktadır. İkinci bir ihtimal ise ala-

26 41/Fussilet: 37.
27 41/Fussilet: 39.
28 Mükteseb ve müstefîd bilgi: Bir başka bilgi veya öncül aracılığıyla ulaşılan bilgi.
29 *Te'vîlât* 13/149-152.
30 6/En'âm: 158; ayrıca bkz 40/Mümin: 85; 47/Muhammed: 18; 16/Nahl: 77; 6/En'âm: 158.
31 Buhârî, "Tefsîr" 79.

metlerin belirmesiyle kastedilen kıyametin kopmasını haber veren Hz. İsa'nın nüzulü, dâbbetu'l-arzın çıkışı, Deccal'ın ortaya çıkması ve diğer alametlerin belirmesidir. Hasan Basri bu görüştedir. Bu durumda *"onun alametleri gelmiştir."* ifadesini gelecekte meydana gelmesi kesin olan bir şey, olmuş gibidir, ilkesiyle açıklamak gerekecektir.[32]

"Kendilerine gelip çatınca ibret almaları neye yarar!" ifadesi de iki şekilde yorumlanabilir: İlki, o vakit edecekleri imandan yararlanamayacaklardır çünkü kıyamet koptuğunda tövbeler kabul edilmeyecektir. İkincisi ise, daha önce dünyada onlara öğüt verilmişti, ancak ne iman ettiler ne de öğüt aldılar. Zamanında öğüt alamadıktan sonra öğüt almış olsun veya almasın ne anlamı var. [33]

Mâtürîdî bu konuyla ilgili âyetlere referansta bulunarak iki benzer yorumda bulunur. Ona göre bu tür alametlerin vuku bulmuş olması tövbenin kabul edilmesinin son sınırıdır. Mümkün gördüğü bir diğer yoruma göre ise bu tür âyetler özellikle böyle bir durumda iman etmelerinin imkânsızlığını göstermektedir. Bu konunun şu âyet gibi düşünülmesi gerektiğini belirtir:

"Artık onlara, şefaatçilerin şefaati fayda vermez"[34]

Bu âyette vurgulanan, o gün bazı şefaatçilerin bulunup da şefaatlerinin kabul edilip edilmeyeceği değildir. Hiçbir şefaatçinin o gün inkârcılar için şefaatçi olamayacağı vurgulanmaktadır.[35]

Büyük Bir Depremin Oluşması

"Ey insanlar Rabbinize sığının, O anın depremi çok çetindir."[36]

Bu âyette geçen depremin kıyametin kendisi olduğunu belirten düşünürler olduğu gibi onu kıyametin bir habercisi, alameti olarak sayan düşünürler de olmuştur. Mâtürîdî kıyamet sürecinin büyük bir depremle başlayacağını düşünür.[37] Yecüc

32 *Te'vîlât* 11/399-400;13/399-400.
33 *Te'vîlât* 11/399-400.
34 Müdessir 74.48.
35 *Te'vîlât* 9/339.
36 22/Hac: 1.
37 *Te'vîlât* 9/339-341.

ve Mecüc'ü saymazsak deprem olayı Kur'an'da açıkça belirtilen tek kıyamet alametidir. Yecüc ve Mecüc'ün sembol olma ihtimali düşünüldüğünde kıyametin habercisi olarak gelecek büyük depremin diğer alametlerden farkı anlaşılmış olur. Mâtürîdî diğer alametlere ilişkin ihtimalli yorumlarda bulunurken konu büyük deprem olunca daha kesin bir dil kullanır.

Yecüc ve Mecüc

"Yecüc ve Mecüc'ün önü açıldığında her tepeden ve dereden akın ettikleri vakit."[38]

Mâtürîdî'ye göre Yecüc ve Mecüc bir topluluktur. Bu topluluk uzun süre tıkalı kaldıkları seddi aşarak dünyaya açılacaktır. Âyet onların süratle yayılmasına işaret eder. Mâtürîdî bu âyeti açıklarken bu toplulukla ilgili ayrıntılı bir bilgi vermez. Hatta Yecüc ve Mecüc'ü kıyametin bir alameti olarak kabul ettiğini belirtmez. Ancak kıyametle ilişkisi çok açık olan şu âyeti seddin yıkılması ve bu toplulukla ilgili görmesi Mâtürîdî'nin ağırlıklı eğiliminin bu topluluğu kıyametin bir alameti olarak kabul ettiğini gösterir:[39]

"Biz o gün onları bırakıvermişizdir. Dalgalar hâlinde birbirlerine girerler, Sûr'a da üfürülmüştür. Böylece onların hepsini bir araya toplamışızdır."[40]

Mâtürîdî'ye göre âyette geçen "*dalgalar hâlinde birbirine girme*" ifadesi genel anlaşılabileceği gibi Zülkarneyn'in inşa ettiği seddin aşılması için uğraşan toplulukların oluşturduğu izdiham olarak da anlaşılabilir.[41]

Kıyametten Doğa Sahneleri

"O günü düşün ki dağları yürüteceğiz ve yeryüzünü çırılçıplak göreceksin."[42]

Mâtürîdî bu âyeti tefsir ederken insanların dağlara ilişkin algısına dikkat çeker. Dağlar insanların tanık olduğu en sert, sağlam ve sabit mekânlardır. Bu ve benzer anlamı ifade eden

38 21/Enbiya: 96.
39 *Te'vîlât* 9/323.
40 18/Kehf: 99.
41 *Te'vîlât* 9/105.
42 18/Kehf: 47.

diğer âyetlerde, en sağlam nesnelerin bile nasıl hareket edeceği ve dağılacağı gösterilerek hafif ve gevşek denilebilecek nesnelerin nasıl bir hâle geleceği insanların düşünmesine bırakılmaktadır. Ona göre evrendeki bu ciddi fiziksel değişiklikler, âyetlerin dağlar ile ilgili farklı tanımlamalarından da anlaşıldığı üzere, bir anda değil bir süreç içerisinde gerçekleşecektir.[43]

"Bir de o dağları görür, hareketsiz sanırsın; onlar bulutların hareket ettiği gibi hareket etmektedirler."[44]

Öncesinden ve sonrasından da anlaşılıyor ki bu âyette dağların kıyametteki durumu anlatılmaktadır. Mâtürîdî bu âyetle ilgili olarak dağların oldukça hızlı bir şekilde hareket edeceğini bundan dolayı da sanki hareketsizmiş gibi sanılacaklarını belirtir.[45]

"İnsanların şaşkın kelebekler gibi uçuştukları ve dağların da saçılmış yün gibi olduğu gün..."[46]

"Bir de sana o gün, dağların durumunu sorarlar. De ki: "Rabbim onları darmadağın edecek, ufalayıp savuracak, yerlerini dümdüz, boş vaziyette bırakacak. Orada ne kıvrım ne de tümsek göreceksin."[47]

Kıyamet Anından İnsan Sahneleri

"Bu depremi gördüğünüz gün, bütün emzikli kadınlar, emzirdikleri çocuklarını unutur. Bütün hamile kadınlar çocuklarını düşürür. İnsanları sarhoş bir hâlde görürsün. Gerçekte onlar sarhoş değildirler. Fakat Allah'ın azâbı dehşetlidir."[48]

Mâtürîdî bu âyeti referans göstererek kıyametten önce büyük bir depremin olacağını ifade ettikten sonra âyette geçen sarhoş olma ve diğer ifadelerin temsili olarak anlaşılması gerektiğini düşünür. Ona göre günlük hayatta insanın en çok değer verdiği ve hakkında telaş ettiği kardeş, anne, baba, çocuk

43 *Te'vîlât* 9/65-67.
44 27/Neml: 88.
45 *Te'vîlât* 9/65-67.
46 101/Kâria: 4-5.
47 20/Tâhâ: 105-108.
48 22/Hac: 2

ve eşin unutulması örnek verilmek suretiyle o günün dehşeti anlatılmaktadır:[49]

"O gün kişi kaçar, kardeşinden... Annesinden ve babasından eşinden ve çocuklarından, O gün, herkesin kendine yeter derdi vardır."[50]

Mâtürîdî, böyle bir kıyamet sürecinde korkuya ve paniğe kapılmamanın imkânsızlığını vurguladıktan sonra bu olayların yaşanması sırasında iman ehlinin Allah'tan gelen bir esenlik üzere olabileceğini düşünür ve şu âyete göndermede bulunur:[51]

"'Rabbimiz Allah'tır!' diyen ve doğru yolu seçenlere gelince, onların üzerine sık sık melekler iner: Korkmayın ve üzülmeyin, size vaat edilmiş olan cennetle müjdelenin."[52]

"O benzeri olmayan büyük korku onları üzmeyecek; melekler 'Bu size söz verilen gündür!' sözleriyle onları karşılayacaklar."[53]

Surun Üflenmesi

"Ve sûr'a üflenmiştir de göklerde kim var, yerde kim varsa çarpılıp yıkılmıştır, ölmüştür. Ancak Allah'ın dilediği müstesna. Sonra ona bir daha üflenmiştir. Bu defa da onlar kalkmışlar ve bakmaktadırlar."[54]

Mâtürîdî surun mahiyetiyle ilgili bir tartışmayı aktarır. Tartışma *sur* kelimesinin farklı anlamlara gelmesine dayanır. Bu kelime Arapçada şekiller anlamına geldiği gibi boynuz anlamına da gelir. Tüm kelam ehli üfürülmeye konu olanın şekiller/nesneler olduğunu söylerken başka âlimler bunun boynuz olacağını söyler.[55]

Mâtürîdî surun üflenmesi ile ilgili değişik görüşleri aktarır. Bazı âlimlere göre kıyamet günü herhangi bir üfürme veya benzeri bir durum söz konusu olmayacaktır. Kıyametin üfürülmeyle açıklanmasının sebebi işin Allah için ne kadar kolay olduğunu göstermek içindir. Şu âyetler bu görüşü savunanlar için bir referans kabilindendir:

---

49 *Te'vîlât* 9/341.
50 80/Abese: 34-37.
51 *Te'vîlât* 9/67.
52 41/Fussilet: 30.
53 21/Enbiyâ: 103; âyetin yorumu için bkz. *Te'vîlât* 9/29.
54 39/Zümer: 68-69.
55 *Te'vîlât* 12/371-372;12/92-93.

"Mahlukatı yaratan sonra onu diriltecek olan O'dur; bu O'na daha kolaydır."[56]

"Kıyamet işi göz açıp kapama gibidir veya daha çabuktur."[57]

Diğer bir yoruma göre kıyamet günü sura üfürme gerçekleşecektir. Surun üfürülmesi bu işle ilgili meleğin görevini yapması için bir işaret olacaktır.[58]

Kıyamet günü sura kaç kez üfürüleceği de değişik şekillerde yorumlanan bir konudur. Yukarıdaki âyette geçen ifadeden hareketle sura üfürmenin iki sefer gerçekleşeceğini; birincisiyle ölümün, diğeriyle dirilmenin gerçekleşeceğini söyleyenler olduğu gibi Hz. Peygamber'den nakledilen "*Üç sefer sura üfürülür*" rivayetini ve aşağıdaki âyeti referans göstererek üfürmenin üç sefer tekrarlanacağını bunun ilk aşamasının korkuya kapılmak olduğunu savunan âlimler de vardır:

"Sur'a üfürüldüğü gün, Allah'ın diledikleri müstesna, göklerde ve yerde bulunanlar dehşete kapılır."[59]

Yukarıdaki âyette ölümden istisna edilenlerle ilgili olarak Mâtürîdî iki görüş aktarır: Bazı âlimlere göre bunlar dünya hayatında şehit olan kimselerken bazılarına göre bunlar Cebrail, Mikail, İsrafil ve ölüm meleğidir.[60]

Herkesi Eşitleyen Yasa: Ölüm

"De ki: Size vekil kılınan ölüm meleği, size son verecek, sonra Rabbinize döndürüleceksiniz."[61]

Bu âyette geçen son verme olayı ölüm vakti gelen insanın hayatının tamamen sona erdirilmesi şeklinde anlaşılabileceği gibi tüm insanların hayatının sona erdirilmesi şeklinde de anlaşılabilir.[62]

"O, hem dirilten hem de öldürendir."[63]

56 30/Rûm: 27.
57 16/Nahl: 77.
58 *Te'vîlât* 12/371-372;12/92-93.
59 27/Neml: 87.
60 *Te'vîlât* 12/372.
61 32/Secde: 11.
62 *Te'vîlât* 11/274.
63 40/Mümin: 68.

Mâtürîdî'ye göre her şeyin yaratıcısı Allah'tır. Hayat sahibi olan her şeye hayat veren ve bedenini cansız kılan da Allah'tır. Âyetin Mutezile aleyhine bir delil olduğunu savunan Mâtürîdî, bu ekolün görüşlerini aktarır ve eleştirir: Mutezile'ye göre insan dolaylı olsun doğrudan olsun yaptığı tüm fillerinin failidir. Böyle düşünüldüğünde insanın hayat veren ve ölümü gerçekleştiren olarak da kabul edilmesi lazım. Bu da yukarıdaki âyete aykırıdır.[64]

Ölümden Çıkarılacak Dersler

"Her nefis ölümü tadacaktır. Kıyamet günü yaptıklarınızın karşılığı size tastamam verilecektir. Kim cehennemden uzaklaştırılıp cennete konursa o, gerçekten kurtuluşa ermiştir. Bu dünya hayatı ise aldatıcı bir zevkten başka bir şey değildir."[65]

Mâtürîdî'ye göre bu âyet bazı konular için birer delil hükmündedir:

1. Her canlı yaşamaktan haz alır ve ölümden hoşlanmaz. Hayatın ve ölümün böyle olması evrenin doğayla değil başka bir güçle hareket ettiğini gösterir. Çünkü insanın doğasında hayatı sevmek ve ölümden hoşlanmamak olmasına rağmen doğasının gereği gerçekleşmiyor. Doğasının hiç hoşlanmayacağı ölüm gerçekleşiyor. Bu durum tabiatçıların söylediklerinin yanlış olduğunu gösterir. [66]
2. Her canlının ölümlü olması, evrenin dayandığı gücün bir tek olduğunu gösterir. Çünkü birden fazla güç olsaydı bu durumda her birisi farklı bir tasarrufta bulunmak isteyebilirdi. Böyle bir kaos içinde evrenin devam etmesi imkânsızdır.[67]
3. Her canlının ölümlü olması gerçeği Yaratıcının hikmetini ve bilgisini gösterir. Zira ölüm filozofların

64 *Te'vîlât* 13/89.
65 3/Âl-i İmrân: 185.
66 *Te'vîlât* 2/501.
67 *Te'vîlât* 2/502.

mahiyetini anlamaktan aciz kaldıkları bir gerçekliktir. Bilginlerin ölümü anlamaktan aciz kalmaları ölümün yaratıcısının ne kadar büyük bir hikmete ve bilgiye sahip olduğunu gösterir.[68]

4. Her canlının ölümlü olması ölümün yok olmak üzere değil başka bir gerçekliği yaşamak üzere yaratıldığını gösterir. Zira ölüm anlaşılması bu kadar zor olduğuna göre ve yaratıcısı büyük bir hikmet sahibi olması gerektiğine göre ölümün salt bir yokluk olarak düşünülmesi imkânsız olur.[69]

Sessizlerin Diyarı: Kabir

"Birisine sonunda ölüm gelince: 'Ey Rabbim!' der, 'Beni geri döndür, belki yapmadığımı tamamlar ve salih amel işlerim.' Hayır… Bu onun söylediği bir laftan ibarettir. Onların gerisinde ise, yeniden dirilecekleri güne kadar bir berzah (perde) vardır."[70]

Âyette geçen *berzah* kelimesiyle ilgili değişik yorumlar yapılmıştır. Bazı düşünürler perde anlamına gelen berzahın sura yapılacak iki üfürme arasındaki zaman olduğunu söylerken Mücâhid (ö. 103/721)'in de aralarında bulunduğu âlimler âyette geçen berzah kavramının bir zaman dilimini veya mekânı değil, ölümden sonra tekrar dünyaya dönmenin imkânsızlığını ifade ettiğini söyler.[71]

"Nihayet Allah, onların kurdukları tuzakların kötülüklerinden bu zatı korudu, Firavun'un kavmini ise kötü azap kuşatverdi. Onlar sabah akşam o ateşe arz olunurlar. Kıyametin kopacağı günde: Firavun ailesini azabın en çetinine sokun (denilecek)."[72]

Kabir azabını savunanlar, bu âyeti delil olarak ileri sürerler. Mâtürîdî görüşlerini şöyle açıklar: İnkâr ehli kabir hayatını yaşarken yeniden diriliş sonrası girecekleri ateş kendilerine gösterildikçe bedenlerinde şiddetli acı hissederler. İman ehli

68 *Te'vîlât* 2/503.
69 *Te'vîlât* 2/503.
70 23/Müminun 99-100; ayrıca bkz. 63/Munafikun: 10; 40/Mümin: 84.
71 *Te'vîlât* 10/63-64.
72 40/Mümin: 45-46.

ise cennet kendilerine gösterildikçe bedenlerinde lezzet hissederler. Sabah ve akşam ifadeleri ise işin sürekliliğini ifade eder. Ancak Mâtürîdî'ye göre bu âyet kabir hayatıyla ilgili değildir. Cehennem ehli ateşle cezalandırılmadan önce girecekleri yer kendilerine gösterilecek, bunun zamanı ise hesap günü olacaktır.[73]

"Ey Rabbimiz! diyecekler: Sen bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin! Günahlarımızı itiraf ettik bir kurtuluş yolu var mıdır?"[74]

Âyette geçen iki sefer ölmeyi ve iki sefer dirilmeyi yorumlayan İbn Abbas (ö. 68/687) ve İbn Mes'ûd'un (ö. 32/652) da aralarında bulunduğu âlimlerin bir kısmı, insanın bir damla su olması hâlini bir ölüm, hayatının son bulmasını ikinci ölüm; doğmasını birinci dirilme kıyamet sonrası dirilmeyi de ikinci dirilme olarak belirtmiş ve şu âyete de aynı anlamı vermişlerdir:

"Sonra sizleri yine öldürecek sonra sizleri yine diriltecek. Sonra da döndürülüp ona götürüleceksiniz."[75]

İbn Ravendi'nin (ö. 298/298) de aralarında bulunduğu bir kısım düşünür ise kabir hayatındaki dirilmeyi birinci, kıyamet sonrası dirilmeyi ikinci dirilme olarak yorumlamışlardır. Mâtürîdî, bu görüşte olduğunu belirtir ve bu görüşün en doğru görüş olduğunu savunur.[76]

"Eyvah bize! Kim bizi uyuduğumuz yerden kaldırdı?"[77]

Kabir azabını kabul etmeyenler bu âyeti delil olarak getirirler ve görüşlerini şöyle temellendirirler: Uyku yeri, dinlenme yeridir. Kabir hayatında azap ortamı yaşıyor olsalardı, yaşadıkları bu hayat uyku ve dinlenme olarak anılmayacaktı. Kabir azabının olacağını düşünenler ise Yâ-Sîn suresindeki bu âyeti yorumlarken cehennem azabının çetinliği karşısında kabir azabının dinlenme gibi olacağını belirterek düşüncelerini savunurlar. Ayrıca kabir azabının olacağını savunan bir kısım

73 *Te'vîlât* 13/60.
74 40/Mümin: 11.
75 2/Bakara: 28.
76 *Te'vîlât* 13/21.
77 36/Yâ-Sîn: 52.

âlime göre, kabir hayatında azabı yaşayacak olanlar çektikleri acıdan sonra kendilerine bir müddet uyku izni verilecektir. Yeniden dirilme sırasında sorulan bu soruda bu uykuya gönderme yapılmıştır.[78]

Mâtürîdî'ye göre kabir azabı *azab-ı 'arz*, yani azabın kişiye gösterilmesidir. Ahiret azabı ise *azab-ı 'ayn*, yani azabın kendisidir. Buna göre hesap sonrasında çekeceği azap veya alacağı mükâfat kabir hayatında insana gösterilir veya bildirilir; hesap sonrasında ise kişi hak ettiği cezayı veya ödülü gerçek bir şekilde yaşar. Mâtürîdî kullandığı *'arz* kelimesine şu âyetle açıklık getirir:[79]

"Ateş; sabah akşam, ona sunulur."[80]

"O gün sûra üflenir ve suçlu olanları, gözleri donuklaşmış olarak toplayacağız. Birbirleriyle fısıldaşarak: 'on günden fazla kalmadınız' diye konuşacaklar."[81]

Âyette geçen on gün rakamının azlık belirttiğini belirten Mâtürîdî âyette geçen diyaloğu, "*Bu kadar az bir sürede bu kadar suçu nasıl işledik?*" şeklinde yorumlar. Âyetteki on gün ifadesini kimi İslam âlimi dünya hayatıyla ilgili görürken kimisi de bunun kabir hayatıyla ilgili olduğunu ifade etmiştir. Kabir azabının olmayacağını savunanlar bu âyeti delil olarak getirirler. Onlara göre gerçekten de kabir hayatı olsaydı gördükleri azabın süresini azımsamayacaklardı.[82]

"Kıyametin koptuğu gün suçlular, bir saatten fazla durmadıklarına yemin ederler. Önce de böyle (haktan) çevriliyorlardı."[83]

Mâtürîdî'ye göre doğru olan bu âyetten kabir hayatını değil imtihan dünyasını anlamaktır. Dünya hayatındaki yalanlamalarını, aleyhlerine açığa vurulan hata, günah ve çeşitli inkârlarını kısa tutmak isteyecekler ki biz dünyada bu kadar günah ve hata yapacak kadar bir zaman kalmadık, diyecekler. Şurası dikkat çekicidir ki dünya hayatında kaldıkları süreyi öyle bir

78 *Te'vîlât* 12/93-94.
79 *Te'vîlât* 9/29.
80 40/Mümin: 46.
81 17/İsrâ: 102-103.
82 *Te'vîlât* 9/29.
83 30/Rûm: 55; 23/Müminûn: 112-113.

yadsıyorlar ki *"Önce de böyle (haktan) çevriliyorlardı"* ifadesi onların durumunu göstermektedir. Onlar aynı şekilde dünya hayatında dirilişi, ölümden sonraki hayatı ve hesap vermeyi yalanlıyorlardı. Baştaki âyetin anlamı bu değilse, Mâtürîdî'ye göre, şöyle demek gerekir: Çektikleri azap, kapıldıkları korku ve uzun süren ahiretteki durumlarından dolayı dünyadaki kalma sürelerini kısa görürler. Yine de bu âyetle ilgili getirilen birinci izahı daha doğru görür. [84]

"Allah, ölenin ölüm zamanı gelince, ölmeyenin de uykusunda iken canlarını alır da ölümüne hükmettiği tutar, ötekini muayyen bir vakte kadar bırakır. Şüphe yok ki bunda iyi düşünecek bir kavim için ibretler vardır."[85]

Mâtürîdî'ye göre bedende hem nefis hem de ruh vardır. Nefsin görevi idrakin sağlanmasıdır, başka bir ifadeyle haz ve acının duyulması, duyma, görme gibi duyusal etkinliklerin sağlanması ve düşünmenin gerçekleştirilmesidir. Ruhun görevi ise uyku hâlinde ve diğer zamanlarda bedenin canlı kalmasının sağlanmasıdır. Uyku hâlinde, nefsin duyusal etkinlikleri ve düşünmesi olmaz sadece haz ve acı almak gibi en alt düzeydeki etkinlikleri gerçekleşir; ruhun ise canlılık sağlama etkinliği devam eder. Bu da gösteriyor ki idrak etmeyi sağlayan unsur ile canlılığı sağlayan unsur farklıdır. Uyku için söylenenler kabir hayatı için de söylenebilir. Ruh bedenden ayrılıp, ölüm gerçekleşince daha önce idrak ettiği hâliyle idrak etmez; duyma ve düşünme yeterliliği kaybolur, ancak en düşük düzeydeki nefsin *(en-nefsu'd-derrâke')* haz ve acı alma etkinliği devam eder. Kabir azabı ruh üzerinden değil, acı ve haz almayı sağlayan *en-nefsu'd-derrâke'* üzerinden gerçekleşir.[86]

Yeniden Diriliş

Yeniden Diriliş Bağlamında İnanç, Zan ve Bilgi Kavramları

"Ve dediler ki: Sadece dünya hayatımız vardır, biz diriltilecek de değiliz."[87]

84 *Te'vîlât* 11/216.
85 39/Zümer: 42.
86 *Te'vîlât* 12/341-344.
87 6/En'âm: 29.

Mekkeli müşriklerin önemli bir kısmı, tekrar dirilmenin olacağına inanmazdı. Zamanı geldiğinde öleceklerini böylece sonlarının geleceğini kabul ederlerdi. Mâtürîdî'ye göre onların bu inancıyla Dehrîlerin (maddeciler) ölüm sonrasına ilişkin inançları paraleldir. Dehrîler de yeniden dirilmeyi ve ölüm sonrası hayatı inkâr ederler. Onlara göre bitkiler nasıl ki yeşerip soluyorsa insanlar da ölüp toprak olur.[88] Kur'an bu tür bir ölüm anlayışına şöyle değinir:

"Ölürüz ve yaşarız; zamandan başkası bizi yok etmez."[89]

Böyle bir inancın hiçbir bilgi temeline dayanmadığı sadece sanılara dayandığı, Kur'an'da ifade edilir:

"Fakat onların bu konuda hiçbir bilgileri yok, onlar sadece zannederler."[90]

"Allah'ın sözü gerçektir ve Saat'in kesinleşmesi kaçınılmaz bir olaydır, denildiğinde; Saat'in ne olduğunu bilmeyiz! Biz sadece çeşitli zanlara sahibiz ve bu konuda bir inanç içinde (müsteykinîn) değiliz, derdiniz."[91]

Mâtürîdî ahirete ilişkin bilgisel ve edimsel tavır açısından insanları ikiye ayırır: Birinci grup, delillerini bilerek ahiretin olacağına inandığı hâlde bu inancın gereğini yerine getirme ve ahirete hazırlanma açısından zan içindeymiş gibi davranır. İkinci grup ise zan ve kuşkuyla ahireti inkâr etmesine rağmen sanki kesin bir inançla reddediyormuş gibi davranır.[92] Dolayısıyla ahirete inanmak hem teorik hem de pratik yönü olan bir eylem olarak kendisini gösterir. Mâtürîdî aşağıdaki âyeti açıklarken inanma eyleminin bilgisel ve edimsel içeriğine dikkat çeker.

"Size hayat veren O'dur sonra sizi öldürür, sonra yine diriltir. Gerçekten insan çok nankördür/inkârcıdır."[93]

Mâtürîdî'ye göre âyete konu olan insanlar, yeniden dirilişi kabul etmeyen ya da Allah'ın verdiği nimetler karşısında

88 *Te'vîlât* 5/46.
89 45/Câsiye: 24.
90 45/Câsiye: 24.
91 45/Câsiye: 32.
92 *Te'vîlât* 13/343.
93 22/Hac: 66.

inkârcıların tutumuna benzer bir tavır içinde olan insanlardır. Allah pek çok nimeti insanın hizmetine vermiştir. İnsanların bir kısmı verilen nimetlere bakarken Allah'ın keremini ve cömertliğini değil dış görünüşteki sebepleri itibara alır. Oysa onlar Allah'ın bolca keremi açısından meseleye baksalar inkârcı ve nankör kişiler değil, şükreden kişiler oluverirler.[94]

Yeniden Dirilişin Bilgisel Temelleri

"Ölü toprak onlar için bir delildir. Biz onu dirilttik, ondan taneler çıkarırız da ondan yerler ve orada hurmalıklardan, üzüm bağlarından bahçeler yarattık ve oradan kaynaklar çıkarıp akıttık. Yesinler diye ürünlerinden ve kendi ellerinin ürettiklerinden, hâlâ şükretmeyecekler mi?"[95]

Hiçbir bitkiyi üzerinde taşımayan kupkuru toprağın farklı türden bitkilerle yemyeşil hâle gelmesi, dirilmenin anlaşılması için örnek olarak verilmektedir. Bu tür örnekler kupkuru hâle gelen bedenlerin de yaratıcı tarafından tekrar diriltilebileceğini gösterir. Mâtürîdî bu tür kanıtları gözle görülen duyusal kanıtlar olarak ifade eder.[96]

"İşte bunlar Allah'ın rahmetinin ürünleridir; ölü toprağa nasıl da can veriyor! İşte ölüye tekrar can veren de O'dur; zaten O, her şeyi yapmaya kadirdir!"[97]

Âyette yağmur ve yerin yeşermesi üzerine düşünmeye davet vardır. Yerde çeşitli renkte bitkiler bitmekte kuru ağaçlar mevsimi geldiğinde tekrar canlanmaktadır. Bunlar üzerine düşünen insan Allah'ın kudretini fark eder ve O'nun tekrar diriltmeye kadir olduğunu anlar.[98]

"Üzerinde otların bitmediği yerlere suyu ulaştırdığımızı, onunla gerek hayvanlarının gerekse kendilerinin yiyegeldikleri ekini çıkarmakta olduğumuzu da görmediler mi, hâlâ da göremeyecekler mi?"[99]

Mâtürîdî'ye göre âyette geçen ürünler (eserler) yağmurun kendisi olarak anlaşılabildiği gibi yağmurun sonuçları olarak

94 *Te'vîlât* 9/405.
95 36/Yâ-Sîn: 33-35.
96 *Te'vîlât* 12/76-77.
97 30/Rum: 50; ayrıca bkz 35/Fatır: 9.
98 *Te'vîlât* 11/211-212; 12/18.
99 32/Secde: 27.

da anlaşılabilir. Bedene canlılık kazandırması ve insanın gereksinimlerinin pek çoğunu karşıladığı için, yağmur ve sonuçları rahmet olarak ifade edilmiştir. Dahası insan bu rahmetle edindiği yaşam ve imkânla dinini ve ahiretini kendisiyle tanıdığı bir başka Rahmet'i tanımış olur ki bu da Hz. Muhammed'dir.[100]

"Yeşil ağaçtan sizin için ateş çıkaran O'dur. İşte siz ateşi ondan yakıyorsunuz."[101]

Hayatın son bulması ve tekrar insana hayatın verilmesi, yani insanın diriltilmesi ilk bakışta tezat gibi görünen olgulardır. Ama aslında derinlemesine düşünüldüğünde, birbirini tamamlayan olgular olması hasebiyle Kur'an'da yeniden diriliş konusu karşıt gibi görünen olgular üzerinden anlatılmakta ve bu olguların birbirlerinin peşi sıra nasıl vuku bulduklarına dikkatler çekilmektedir. Bu bağlamda yukarıdaki âyette yemyeşil bir ağacın nasıl ateşe dönüştüğü örneği verilmiştir.

Yukarıda verilen Yâ-Sin suresinde geçen yeşil ağacın ne tür bir ağaç olabileceğiyle ilgili farklı yorumları Mâtürîdî bizlere aktarır. Bazı yorumcular bu ağacı belirli bir ağaç türü ile sınırlandırırken bazıları da daha genel anlamda konuyu yorumlamıştır. İkinci yoruma göre tıpkı bir damla sudan tam bir canlı olma sürecinde insanın geçirdiği safhalar gibi her hangi bir ağacın geçirdiği safhalar insana anımsatılmaktadır. Yeşil hâliyle ağaç bir haz imkânı oluşturmakta; meyvesiyle, yapraklarıyla doğanın bir parçası olmasıyla çeşitli yararlar sağlamakta sonra da odun oluvermekte ve insanların yakacak imkânını sağlamaktadır. Böylece ağacın temel kaynağının su olduğu düşünülürse ateşi söndürebilen bir nesne ağacın temel bileşeni olduktan sonra kolayca yanıcı bir maddeye dönüşebilmektedir.[102] Böylece imkânsız gibi görünen bir olgu belli bir süreçten sonra mümkün olmaktadır.

"Gece de onlar için bir delildir. Biz ondan gündüzü sıyırıp çekeriz de onlar karanlıklara gömülürler."[103]

100 *Te'vîlât* 11/212.
101 36/Yâ-sîn: 80.
102 *Te'vîlât* 12/114.
103 36/Yâ-Sîn: .37-38; ayrıca bkz. 31/Lokman: 29.

Bitkilerden verilen örneklerin yanı sıra yeniden dirilişin zihinlerde somutlaşması için Kur'an'da gece gündüz örneği verilir. Geceleyin gündüzden, gün içinde geceden hiçbir eser kalmamasına rağmen zamanı geldiğinde gündüz bütün ihtişamıyla ortaya çıkmakta ve tüm canlılar için bir hayat kaynağı olmaktadır. Bu örnek de diğerleri gibi Allah'ın her şeye kadir olduğunu ve tekrar diriltmenin Allah için kolay olduğunu göstermektedir:[104]

"Gökleri ve yeri yaratan, onların benzerlerini yaratmaya kadir değil midir? Evet! Elbette kadirdir. O, her şeyi hakkıyla bilen yaratıcıdır."[105]

Şimdiye kadarki örneklerde insanın oluşmasına şahit olduğu ve bir varlığın nasıl karşıtı gibi görünen bir başka varlığa dönüştüğünü gösteren örnekler verildi. Bu âyette ise yer ve göğün hiçbir şey yokken yaratılması yeniden diriliş için bir delil olarak getirilmektedir. Mantıksal açıdan bir şeyi yoktan var eden bir varlığın ikinci bir defa yaratmaya güç yetirebilmesi öncelikle düşünülür.[106]

"Kendi yaratılışını unutarak bize karşı misal getirmeye kalkışıyor ve şu çürümüş kemikleri kim diriltecek? diyor. De ki: Onları ilk defa yaratmış olan diriltecek. Çünkü O, her türlü yaratmayı gâyet iyi bilir."[107]

Âyette insanın kendi yaratılışı kendisine anımsatılıyor. Yaratılışı üzerinde yoğunlaşarak insanın yeniden diriliş üzerinde düşünmesi isteniyor. Yukarıdaki âyette kendi yaratılışını umursamayan ama yeniden diriliş aleyhine kanıt getirmeye çalışan bir insan portresi çiziliyor. Mâtürîdî böyle bir insanın üç konuda umursamaz olduğunu vurgular: İlk yaratılışına güç yetiren bir varlığın tekrar onu yaratmaya kadir olduğunu düşünmeme, ilk yaratılışının hikmetini anlamama ve yeniden dirilişin hikmetini kavramama.[108]

Mâtürîdî farklı örneklerle anlatılan Allah'ın kudretinin büyüklüğü ve yeniden dirilişin insana kavratılmasıyla ilgili âyetlerin aynı zamanda yeniden dirilişi yaratacak gücün tek bir

104 *Te'vîlât* 12/76.
105 36/Yâ-Sîn: 81.
106 *Te'vîlât* 12/115.
107 36/Yâ-Sîn: 79; ayrıca bkz. 56/Vâkıa: 62.
108 *Te'vîlât* 12/111.

varlık olduğunu gösterdiğini ifade eder. Çünkü her bir bitki türü benzer bir şekilde yerden çıkmakta ve tüm bitkiler benzer özellikler edinmektedir. Yeniden dirilişi sağlayan güç birden fazla olsaydı bu kadar uyumun olması mümkün olmayacaktı. Aşağıdaki âyette örnek olarak verildiği üzere kupkuru ve sert toprağı yara yara zayıf ve cılız bir bitkinin çıkıvermesi, Allah'ın kudretini ve yaratmasının hikmetle olduğunu gösterir.[109]

"Kupkuru gördüğün yeryüzünün, Biz ona su indirdiğimiz zaman harekete geçmesi, kabarması, Allah'ın varlığının belgelerindendir. Ona can veren Allah şüphesiz ölüleri de diriltir. Doğrusu O her şeye kadirdir."[110]

Yukarıda verilen örnekler, toprakta biten farklı bitkiler, her birisinin gelişim seyri ve insan hayatına olan farklı katkısı, gece ve gündüzün dönüşümü, yerin ve göğün yaratılması ve insanın kemale eriş süreci yaratıcının onlardan ve evrendeki her şeyden haberdar olduğunu gösterir. Böylece yapılan gizli-saklı ve açık hiçbir davranışın Allah'a gizli kalmayacağı ve mutlaka hesabının verileceği insana anımsatılıyor.[111] Dolayısıyla dünya hayatındaki emir ve yasaklar olsun, ahirete ilişkin bilgi olsun en üst düzeyde bilgi sahibi olarak yaratıcı tarafından verilen tüm bilgilerin iyice düşünülmesi ve ona göre davranması insandan istenir.[112]

Yeniden Dirilişin Ahlaki Temelleri

"Sizi boşuna yarattığımızı ve bize tekrar döndürülmeyeceğinizi mi sandınız?"[113]

Allah dünyadaki her şeyi insan için yaratmıştır. Bunun tek istisnası insanın insan için yaratılmamış olmasıdır. Yeniden diriliş olmadığı takdirde insanın ve diğer tüm varlıkların yaratılmış olması anlamsız olacaktır. Dahası, göklerde insanın henüz bilmediği sayısız gök cismi ve gezegen vardır. Kıyametten sonra dirilişin olmadığı düşünüldüğünde bunların hepsi anlamsız olacaktır. Oysa evrenin yaratıcısı anlamsız

109 *Te'vîlât* 13/138-139.
110 41/Fussilet: 39; ayrıca bkz. 43/Zuhruf : 11; 35/Fatır : 9; 30/Rum: 19; 22/Hac: 6-7.
111 *Te'vîlât* 12/76-77;12/115.
112 *Te'vîlât* 12/115.
113 23/Müminûn: 115.

işler yapmaktan uzaktır.[114] Bundan dolayı Allah insanlara şöyle hitap etmektedir:

"Göğü, yeri ve ikisi arasındakileri biz boş yere yaratmadık. Bu, inkâr edenlerin zannıdır."[115]

Kur'an'da insanların sıklıkla gördüğü örnekler üzerinden yeniden diriliş konusu anlatılır. Özellikle, Yâ-Sîn suresinde olduğu gibi yeniden diriliş konusu insana verilen nimetler, insanın onsuz kalamayacağı temel gıdalar ve su üzerinden işlenmektedir. Mâtürîdî bundan hareketle bu tür nimetlerin verilmiş olmasının sadece dirilmenin imkânına delil olmadığını, aynı zamanda dirilmenin olması gerektiğine de delil olduğunu ifade eder. Çünkü verilen bu kadar nimet karşısında insanların takınacağı tavır aynı olmayacağına göre, kimin şükreden kimin nankör olduğunun ayırt edilmesi ve bilinçli tercihlerin karşılık bulması lazımdır.[116] Yeniden diriliş olmasaydı, dünya hayatında iyilik ve kötülük yapan, Allah'a dost ve Allah'a düşman olan arasında bir fark kalmaz; iyilikler ve kötülükler karşılık bulmazdı.[117] Başka bir ifadeyle herhangi bir emir ve yasağa insanın muhatap olmaması düşünülemez. Dolaysıyla dünya hayatı bir imtihan olduğuna göre diriliş olacaktır ve herkes yaptığının karşılığını alacaktır.[118]

Dirilişin Kanıtları Karşısında İnkârcıların Tepkisi

Yeniden dirilişe ilişkin getirilen onca delile rağmen yeniden dirilişi inkâr edenlerin psikolojik hâlleri Kur'an'da anlatılır. Öyle anlaşılıyor ki bu kesim, ahiretle ilgili ilahî mesaj karşısında alaycı ve büyüklük taslayıcı tavırların yanı sıra hiçbir bilgiye dayanmadan inkâr etme ve yaratılış hikmetine aykırı talepte bulunma gibi sağduyuyla izah edilemeyecek tavırlar gösterirler.

114 *Te'vîlât* 12/112;7/71; 9/160.
115 38/Sa'd: 22.
116 *Te'vîlât* 12/76-77; 13/332.
117 *Te'vîlât* 9/160.
118 *Te'vîlât* 12/76-77.

"Onlara açıkça âyetlerimiz okunduğu zaman: Doğru sözlü iseniz atalarımızı getirin, demelerinden başka delilleri yoktur."[119]

Mâtürîdî müşriklerin bu talebini şöyle değerlendirir: Bu geçersiz bir delildir. Çünkü deliller ve âyetler öyle her insanın istek ve arzularına göre getirilmez. Allah'tan gelen deliller bir hikmete binaen gelir. Ayrıca mantıksal açıdan yanlış bir karşı delildir. Çünkü iddia sahibine düşen haddizatında iddiasına delil olabilecek bir şey getirmesidir; muhatabın her talebini bir delille karşılamak, iddia sahibinin görevi değildir.[120]

"Hayır, sen şaşıyorsun. Hâlbuki onlar alay ediyorlar. Kendilerine öğüt verildiği vakit öğüt almazlar. Ve bir mesajla muhatap olduklarında onu küçümserler"[121]

Katâde (118/736), getirilen bunca kanıttan sonra inkârcıların öğüt almamalarını "*Onlar sağırlar, dilsizler ve körlerdir*" [122] âyetiyle paralel bir şekilde ele alır. Bu âyette vurgulandığı gibi inkârcılar duyu organlarını doğru kullanmadıkları için getirilen deliller üzerine düşünmemişlerdir. Hatta inkârcıların getirilen tüm açıklamalarla inatlaşma ve getirilen delilleri alaya alması söz konusudur.[123]

"Ne? Ölüp toprak ve kemik yığını hâline geldikten sonra sahiden yeniden dirilecek miyiz? Yani eski atalarımız da mı?"[124]

Mâtürîdî onların bu sözlerini inatlaşmalarının ve mesajı alaya almalarının bir ifadesi olarak görür. Onların bu tavrı ciddiyetten yoksun olduğu için devamında gelen Kur'an'ın cevabı ayrıntılı değil sadece "*De ki: Elbette, hem de en perişan ve zavallı şekilde!*"[125] şeklindedir.[126]

"Onlar ki beni hatırlatan her şeye karşı gözleri perdeliydi, dinleyemezlerdi de..."[127]

119 45/Câsiye: 25; ayrıca bkz. 44/Duhân: 36.
120 *Te'vîlât* 5/46; 13/337.
121 37/Saffat: 12-14.
122 2/Bakara: 18.
123 *Te'vîlât* 12/129.
124 37/Saffat: 16-17; ayrıca bkz. 32/Secde: 10.
125 37/Saffat: 18.
126 *Te'vîlât* 12/134.
127 18/Kehf: 101.

Mâtürîdî âyette geçen bilişsel kavramların çözümlenmesini önemli görür. Ona göre inkârın karanlığı kalpteki nurun yanı sıra göz, kulak, kalp ve diğer organların nurunu söndürür. Çünkü tüm organların özünde bir nur ve aydınlık vardır. Hakkı görmek ve dinlemek ile delilleri kabul etmek iki nurla mümkündür: Zahiri nur ve deruni nur. İnkâr, deruni nuru örter ve hakiki görmeyi engeller, böylece kişi ibret nazarıyla meselelere bakamaz olur. Bu durumda zahiri nurla da hakikatin ortaya çıkarılması engellenmiş olur. İman görmeyi ve duymayı sağlayan bir nur ve aydınlıktır. Hakikat görününceye dek tüm perdeleri kaldırır. Elde edilen bu hakikatle neyin güzel neyin çirkin olduğu anlaşılır. Şöyle de açıklanabilir: İnsanın bir nesneyi görmesi gözlerinin ferine ve ışığın bulunmasına bağlıdır; birisi yoksa diğeri de işlemez olur. Zahiri ve batıni nur da böyledir. İşte böyledir, bir şeyi bilmek ve hakikatine ulaşmak iki nurla mümkündür: Aklın (kalbin) nuru ve duyuların nuru. İman onları aydınlatır böylece kişi hakkı batıldan gerçek kanıtları sahtesinden ayırmış olur.[128]

Dirilişin Keyfiyeti

"Hepinizin yaratılması ve yeniden diriltilmesi tek bir can gibidir."[129]

Bu âyetin iniş sebebi olarak Kureyş'ten bir adamın Hz. Peygamber'e "Allah bizi bir damla sudan sonra et parçasına sonra da ete ve kemiğe büründürerek aşama aşama yarattı. Şimdi sen Allah'ın tüm insanları aynı anda beraber yaratacağını söylüyorsun. Bu nasıl olur?" sorusu gösterilir.[130]

Mâtürîdî bu âyeti yorumlarken önemli bir noktaya dikkat çeker: İnsanları düşündüğümüzde onların bir anda pek çok işi beraber yapamamalarının sebebi ya acziyet, ya bilgisizlik ya da meşguliyettir. Allah kendisine acziyet getirecek tüm noksanlıklardan münezzehtir; hiçbir şey O'na gizli kalmaz ve hiçbir şey onu diğer bir şeyden meşgul kılmaz. Bu durumda O'nun için tüm insanları tekrar yaratmak ile bir insanı yarat-

128 *Te'vîlât* 13/105-108.
129 31/Lokmân: 28
130 *Te'vîlât* 11/250.

mak arasında bir fark yoktur. Çünkü azlık da çokluk da O'nun "ol" sözüyle gerçekleşir.[131]

"Bir şey yaratmak istediği zaman Onun yaptığı "Ol" demekten ibarettir. Hemen oluverir."[132]

Mâtürîdî bu âyeti yorumlarken âyette geçen "*kün (ol)*" ifadesini şöyle yorumlar: Sonsuza kadar olan her şeyin yaratılması "*kün*" iledir, denildiğinde bundan K ve N seslerini anlamak gerekmez. Âyette bu seslerin verilmiş olması yaratmanın Allah için ne kadar kolay ve hızlı olduğunu gösterir. Özellikle bu seslerin en hafif ve söylenmesi en kolay seslerden olduğu düşünüldüğünde konu daha da anlaşılmış olur. Başka bir ifadeyle *kün* demek insanlara ne kadar kolay geliyorsa, evrendeki her şeyi yaratmak dolayısıyla ölüm sonrası dirilişi, cennet ve cehennemi yaratmak da o kadar kolaydır.[133]

"Gün gelecek âyetlerimizi inkâr edenleri bir ateşe sokacağız; derileri piştikçe, acıyı duysunlar diye derilerini bir başkasıyla değiştiririz."[134]

İslam düşüncesinde haşr-i cismani ve haşr-i ruhani meselesi, başka bir ifadeyle yeniden dirilişin sadece ruh ile mi yoksa hem beden hem de ruh ile mi; bedenle olacaksa mevcut bedenle mi yoksa başka bir bedenle mi olacağı konusu sık bir şekilde tartışılan bir konudur.

Mâtürîdî'ye göre âyette belirtilen derinin değiştirilmesi bedenin yenilenmesinden başka bir anlamı ifade etmez, daha net bir ifadeyle ilk beden yanarak işlevsiz hâle gelince yenilenir. Mâtürîdî bedenin aynı beden olması konusunda ısrarcı davranır, dolayısıyla bedendeki değişimi bedenin kendisinin (aynın) değişimi olarak değil bedenin dönüşümü olarak düşünür. Dil açısından konuyu temellendirmek için bir örnek verir: "Şu adam değişti" denildiğinde, özüyle değiştiği değil, renkten renge girmesi ve bir başka hâle bürünmesi kastedilir. O açıdan, düşünüre göre değişim bedenin özüyle ilgili değil, vasıflarıyla ilgilidir. Bundan hareketle ölüm sonrası dirilmenin

131 *Te'vîlât* 11/250.
132 36/Yâ-Sîn: 82.
133 *Te'vîlât* 12/115.
134 4/Nisâ: 56.

bedenin yenilenmesi olarak düşünülmesi gerektiği sonucuna varır. Kur'an'ın yeniden dirilişi "yeni bir yaratma olarak"[135] ifade etmesinin de böyle anlaşılması gerektiğini vurgular.[136]

Mâtürîdî yeniden dirilişin keyfiyeti konusunda farklı görüşlerin olduğunu belirttikten sonra kimi düşünürlerin ruh ile dirilişi savunduğunu kimisinin de beden ile dirilişi savunduğunu belirtir.

Felsefecilerin ruh yerine nefis kavramını, ruhanî cevher veya basit cevher kavramını kullandıklarını da anımsatan Mâtürîdî, ruh ile dirilişi savunanların görüşlerini şöyle özetler:

Yaşam süreci boyunca beden ve ruh beraberdir. Ruh saydam *(latif)* bir cevher olarak bedende yer edinir. Beden ruh için bir engeldir, başka bir ifadeyle ruhun bedende yer edinmesi, böylece ruhun zapturapt altına alınması muhtemel seçeneklerin yapılabilmesinin koşullarının kalkmasını beraberinde getirir. Uyku durumu dünya hayatındaki ve ahiretteki ruhun fonksiyonunu düşünmemiz için güzel bir örnektir. Kur'an'ın "*Allah, ölenin ölüm zamanı gelince, ölmeyenin de uykusunda iken canlarını alır da ölümüne hükmettiği canı tutar, ötekini muayyen bir vakte kadar bırakır*"[137] âyetinden de anlaşıldığı gibi nefis, uyku esnasında bedenden ayrılır. Uyku esnasında organlar yerinde durduğu hâlde bedenin algı fonksiyonu biter, ancak bu fonksiyon ruh cevheri üzerinden devam eder. Bunun içindir ki uykuda olmasına rağmen kişi hiç gitmediği uzak diyarlara gider ve hayatında hiç çıkamayacağı yüksek yerlere ulaşır. Hatta uyandığında sanki oraları görmüş gibi onlardan bahseder. Bu örnek, bedenden ayrılan ruhun imkânının ne kadar genişlediğini gösterir. Çünkü uyku hâlinde görüldüğü üzere ruh bedenden ayrıldığında bedende olduğundan çok daha fazla görüyor, duyuyor ve düşünüyor. Beslenmesi kendinde olan tüm cevherlerin ve yaşamı belli bir nesneye bağımlı olmayan tüm cevherlerin durumu böyledir. Ruh bedende beliren ve tüm kısımlarına yayılan yetilerdir *(kuvve)*. Ruh bedenden ayrılınca, ölüm sonrasında bu dünya hayatında bedenin kısımlarında etkinliğini

135 50/Kaf: 15; 13/Ra'd: 5.
136 *Te'vîlât* 12/274.
137 39/Zümer: 42.

sürdüren yetiler ruhun bir özelliği olarak varlığını daha geniş bir şekilde devam ettirir. Ruh ahirette nimetlerin ihsanı anında en mükemmel şekliyle beden gibi arızi bir kısıtlayıcının etkisine uğramadan Allah'ın ihsanına mazhar olur. Hz. Peygamber'in "Gözün görmediği kulağın işitmediği insanın aklından geçmeyen"[138] olarak cennetteki nimetleri betimlemesi sadece ruhun bu nimetleri kavrayabileceğini gösterir. Ahiretteki nimetlerin lezzeti ruhanidir, dünya hayatında olduğu gibi göz ve kulak ve diğer duyu organların mevcudiyetiyle değildir. Bedenin lezzet alması tad ve damakladır, renk ve gözledir. Oysa cennetteki durum farklıdır, orada haz duymak ruhladır. Bundan dolayıdır ki bedenle yapılan ibadetler cennette yapılmaz; hamd ve sena, yüceltme ve marifet gibi ruhani ibadetler yapılır. Hatta bedensel engeller kalktığı için bu ibadetler artar. Bundan dolayı dünya hayatındaki görme anlamında, Allah'ın gözle görülmesi gerçekleşmeyecektir.[139]

Haşr-i ruhaniyi savunanlardan bir kısmı, ruhani özün ölüm sırasında yok olmayacağını düşünür. Onlara göre dirilme ruhun bedenden ayrılması ve ruhani özün baki kalmasıdır. Bir kısmı ise ruhun ölüm sırasında yok olacağını ve ölüm sonrasında geçmişteki şekliyle tekrar dirileceğini düşünür. Bu kesim, bir şeyin aslı yok olmadan yenilenmesinden söz edilemeyeceğini düşüncelerine gerekçe gösterir. [140]

Haşr-i cismaniyi savunanlar ise, mevcut bedenin dünya hayatında bitmek-tükenmek gibi sıkıntılarla karşı karşıya olduğunu, bundan dolayı da latif cevherlerin, başka bir ifadeyle ruhani algılayış ve kavrayışın engellerle karşılaştığını ancak bedendeki bu sıkıntıların kalkmasıyla ruhani kavrayışın tüm yetkinliğiyle beden üzerinden ortaya çıkacağını savunur. Bu kesim prensip olarak ruhsal donanımı mükemmel gördüğü gibi canlılığını yitirmek özelliği dışarda tutulursa bedeni de ideal bulur. Bedenin kusursuzluğunu savunmak için de insanın en güzel şekilde yaratıldığını ve Allah'ın insanoğluna ihsan

138 Buhârî, "Bedu'l-Halk" 8; Müslim, "Cennet" 2.
139 *Te'vîlât* 3/279-281.
140 *Te'vîlât* 3/279-281.

ettiği yetkinliği ifade eden âyetlere göndermede bulunur.[141] Onlara göre insanın kalıcı olarak diriltilmesiyle eşyanın hakikatini ve içyüzünü kavramalarını engelleyen sebepler de kalkmış olacaktır. Böylece insanlar kendi asli bedenleriyle dirilmiş olacaklar ve ruhani cevherlerini taşıyan bedenleriyle birlikte kendilerine vaadedilen nimetlere kavuşacaklar. Olumsuz özelliklerinin kalkmasıyla, yani bitmek-tükenmek, ölmek ve diğer sıkıntı verici ihtimallerin kalkmasıyla beden, ruhani bir varlık gibi meselelerin içyüzünü bilen, saf iyi ve ideal bir kimliğe kavuşur. Bu kesime göre aslında ihsan edilen nimetlere mazhar olmak dünya hayatındaki gibi yarar edinme ve beslenme amaçlı değildir, doğal istek (*şehevât*) ve hazların doyumu (*lezzât*) amaçlıdır. Bu tam da ruhun ve bedenin uyumunu ifade eder. Böyle bir kimliğe kavuşan bedenin salt ruhani bir varlığa göre kalıcı olması öncelikle düşünülür. Çünkü dünya hayatında da ruhani bir varlığın hayatiyeti ve sürekliliği beden sayesindedir. Dünya hayatında, beden arızi sıkıntılarla karşılaştığında beslenmek canlılığı ve ruhun korunmasını sağlıyordu. Nimetlerin ihsanı sürecinde insanın beslenme gereksinimi olmayacaktır. Beslenme yerine doğal isteklerin tatmini ve hazların tatmini söz konusu olacaktır.[142] Bu da, onlara göre, bedenin bitmek-tükenmek gibi korkularla karşılaşmayan ve beslenme gereksinimi duymayan mükemmel bir hâle kavuşması anlamına gelir.

Yeniden dirilişin olacağını haber veren âyetler de düşünüldüğünde haşr-i cismaniyi savunmak Mâtürîdî'ye göre en doğru görüştür.[143] Örneğin Yâ-Sîn suresinde diriliş aleyhine getirilen çürümüş kemikler darb-ı meseli bedenle ilgilidir ve âyet getirilen itiraza karşılık insanın ilk yaratılışına dikkat çekmekte ve bedenin geçirdiği safhalar üzerine düşünülmesini istemektedir.[144] Dolayısıyla muhatapların inkârı ruhla değil bedenle dirilişle ilgilidir. Âyetlerde onların bu inkârına karşılık bedenle dirilmeye ilişkin delil getirilmektedir. Çünkü latif varlıkların

141 Bkz. 95/Tîn: 4; 17/İsrâ: 70; 76/İnsan: 28.
142 *Te'vîlât* 3/284.
143 Bkz. 22/Hac: 5; 17/İsrâ: 49; 36/Yâ-Sîn: 78-79.
144 *Te'vîlât* 12/113.

tekrar tekrar meydana gelmesi şahit olunan bir durumdur. Örneğin gece-gündüz, aydınlık-karanlık birer latif varlıklardır. İnsanlar bunların dönüşümüne defalarca tanık olmuşlardır.[145] Dolayısıyla onlar için asıl problem latif bir varlık olarak ruhun tekrar dirilişi değil beden gibi somut bir varlığın tekrar dirilişidir.

Şurası Mâtürîdî açısından dikkat çekicidir ki Allah, insanları haz alan ve acıyla karşı karşıya kalan varlıklar olarak yarattı ve ahirette karşılaşacakları benzer şeylerle müjdelemekte ve tehdit etmektedir. Ruhsal olarak olsun bedensel olarak olsun karşılaştıkları sıkıntı ve refah, onları sevindirmekte veya üzmektedir. Sevinç ve üzüntü, acı veya haz üzerine kurulu iki temel unsurdur. Bunun içinde ölüm sonrasına ilişkin vaat, acı ve haz veren şeyler üzerinden yapılmaktadır. Bedenin bu şekilde yaratılmış olmasının hikmeti de bu olsa gerektir. Haz ve acı insanın doğal yapısından olduğu için, müjdesi verilen ve korkunçluğu belirtilen mesajda daha çok anlaşılmış olur. Çünkü ahirete ilişkin verilen haberlerde bildirilen sevindirecek bir şeye karşı arzu duymak ve üzülmeye sebebiyet verecek bir şeyden kaçınmak, onları düşünebilmekle mümkündür. Bedenin dünya hayatında benzeriyle haz ve acı duyması, vaat edilenlerin anlaşılmasını da kolaylaştırmaktadır.[146]

Mâtürîdî konuyla ilgili değişik görüşleri aktardıktan sonra konuyu şöyle bağlar: Hem Kur'an'daki âyetler hem akıl açısından yeniden dirilmenin keyfiyeti üzerine düşünüldüğünde, bedenle dirilmeyi savunmak daha doğrudur. Allah bu konunun hakikatini en iyi bilendir. Başarı Allah'tandır. [147]

Yerin ve Göğün Kurulması

"O gün yer başka bir yere, gökler başka göklere dönüştürülecek ve gücüne karşı durulamaz olan Allah'ın huzuruna toplanacaklardır."[148]

Bu âyetle ilgili olarak Mâtürîdî, iki yorumun yapılabileceğini söyler: İlki, söz konusu olan yeryüzünün değil yeryüzü

145 *Te'vîlât* 3/285.
146 *Te'vîlât* 3/285.
147 *Te'vîlât* 3/285.
148 14/İbrahim: 48.

halkının, yani insanların değiştirilmesidir. Nitekim Kur'an'da böyle bir ifade tarzının örnekleri çoktur. Örneğin Hz. Yusuf'un kıssasında kardeşleri "İçinde bulunduğumuz kasabaya sor"[149] derken kasaba halkını kastetmişlerdir. Buna göre âyet, ya şu anki durumdan farklı olarak insanların Allah'a teslim olmuş bir hâle dönüşmesini ya da iman sahiplerinin sürekli nimetlerle mükâfatlandırılmasını ve inkârcıların hak ettikleri azaba duçar olmalarını ifade eder. İkinci yoruma göre ise değiştirilecek olan, yeryüzünün ve göklerin kendisidir. Bu yoruma göre mevcut yeryüzü özellikleri itibarıyla değişecektir ya da başka bir yeryüzü insanlar için mesken kılınacaktır ki bu durumda cennet ve cehennemin başka bir yerde olduğunu söylemiş oluruz. Özelliklerinin değiştirilmesi suretiyle yeryüzünün kıyamet sonrasında insanlar için mekân olacağını savunanlar, kıyametin uzun bir süreç içinde gerçekleşeceğini ileri sürer. Bu yorum sahipleri kıyamet sürecinde gerçekleşecek fiziksel değişimi ifade eden âyetleri referans göstererek bu değişim sürecinin sonunda mevcut dünya ve gökyüzünün kıyamet sonrasında insanların ceza ve mükâfatlarını alabileceği uygun bir yurt hâline geleceğini kabul ederler.[150]

Mâtürîdî ise evrende meydana gelecek fiziksel değişimi mevcut dünyanın dönüşümü olarak değil bu dünyanın yok olmasının aşamaları olarak ele alır. Bu yüzden göğün yarılması, dağların dağılması ve toz duman olmasını ifade eden âyetleri referans göstererek bu dünyanın ve göğün süreç içinde yok olacağını ve yeni bir mekânın yaratılacağını savunur.[151] Şu âyeti de bu şekilde açıklar:

"O gün gökleri sayfaları dürer gibi düreceğiz; âlemi ilk kez nasıl yarattıysak onu yeniden yine öyle yaratacağız."[152]

Hesap Günü

Hesap günü Kur'an'da çeşitli isimlerle zikredilir. Bu isimler hesap gününün ayrı özelliklerine dikkat çekmesi açısın-

149 12/Yûsuf: 82.
150 *Te'vîlât* 7/524; ayrıca bkz. 10.243.
151 *Te'vîlât* 9/330; ayrıca bkz. 10.243.
152 21/Enbiyâ: 104.

dan önemlidir. Bu isimleri şöyle sıralayabiliriz: *Yevmü'd-din* (din günü),[153] *yevmü'l-kıyame* (kıyamet günü, duruşma günü),[154] *yevmü't-telâk* (buluşma günü)[155] *yevmü'l-âzife* (yaklaşmakta olan gün)[156] *yevmü't-tenâd* (karşılıklı seslenişlerin yankılandığı gün, azabı görenlerin kaçmaya teşebbüs ettikleri gün)[157] *daru'l-karâr* (karar yeri)[158] *yevmü'l-fasl* (hakkı batıldan ayıran gün)[159] *yevmü'l-cem'* (toplanma günü)[160] *teğâbûn* (kâr ve zarar günü).[161]

Haşr: Toplanma ve Ayrılma Günü

"Kıyamet kopacağı gün, işte o gün birbirlerinden ayrılacaklardır."[162]

Kur'an'ın *"Sizi bir araya toplayacağı gün"*[163] âyetinde bu gün toplanma günü, yukarıdaki âyette ise ayrılma günü olarak tanımlanmıştır. Dirilişin ve toplanmanın ilk aşamasında bu bir toplanma günüdür. Hesap verecekler ebedî olarak bir arada bulunmayacak, *"Bir kısmı cennette, bir kısmı da cehennemdedir"*[164] âyetinde ifade edildiği gibi insanlar birbirinden ayrılacaktır. Dolayısıyla belli bir durum ve zaman açısından bu bir toplanma günü iken belli bir durum ve zaman açısından ayrılma günüdür. Mâtürîdî bu görüşün doğru olduğunu söyler.[165] Yorumculardan bazıları âyette geçen ayrılmayı şöyle te'vil ederler: Dünya hayatında bir arada bulunuyorken o gün ibadet eden ve ibadet edilen, tabi olan ve tabi olunan birbirinden ayrılacaklardır. Bu yoruma uygun olarak şu âyeti gösterirler:

"Sonra kıyamet günü birbirinizi tanımazlıktan geleceksiniz."[166]

153 Örnek olarak bkz. 1/Fatiha: 4; 15/Hicr: 35.
154 11/Hud: 98. 45/Câsiye: 17.
155 40/Mümin: 15; bu şekilde isimlendirilmesinin sebebi insanın kendi ameliyle buluşmasından dolayıdır. bkz. *Te'vîlât* 13/25.
156 40/Mümin: 18; bu şekilde isimlendirilmesinin sebebi yakın olmasından dolayıdır. Arapçada yarın veya daha yakın zaman için kullanılır. bkz. *Te'vîlât* 13/29.
157 40/Mümin: 32; anlamı için bkz. *Te'vîlât* 13/48.
158 40/Mümin: 39.
159 44/Duhan: 40; 37/Saffat: 21; 36/Yâ-Sîn: 59; anlamı için bkz. *Te'vîlât* 13.309 ve 12.98.
160 42/Şurâ: 7.
161 64/Teğabûn: 9.
162 30/Rum: 14.
163 64/Teğâbûn: 9.
164 42/Şurâ: 7.
165 *Te'vîlât* 11/164-165.
166 29/Ankebût: 25.

"O gün onlar, ortaya çıkarlar. Hiçbir şeyleri Allah'a gizli kalmaz. Kimindir bugün mülk? Vahid, kahhar olan Allah'ın."[167]

Allah, insanları dirilttiği zaman onlara "*Kimindir bugün mülk?*" diye sorar. Her ne kadar dünya hayatında insanların bir kısmı Allah'ı inkâr ediyorsa da veya kendilerini ilah ve mülk sahipleri olarak görüyorlarsa da, o gün herkes dünyanın mülkü de ahiretin mülkü de kahhar olan Allah'ındır,[168] diyeceklerdir.[169]

"Ve hepsi sıra sıra Rabbinin huzuruna çıkarılmışlardır: Andolsun ki sizi ilk defasında yarattığımız şekilde bize geldiniz. Oysa size vâdedilenlerin tahakkuk edeceği bir zaman tayin etmediğimizi sanmıştınız, değil mi?"[170]

Âyette geçen sıra sıra *(saffen)* kelimesi için bazı âlimler 'toplu olarak' anlamını bazıları da 'herkes hak ettiği grup içerisinde' anlamını vermişlerdir. Allah'ın huzuruna çıkmak ile ilgili olarak denilebilir ki; aslında her zaman insanlar Allah'a arz olunmuş vaziyettedir. Çünkü Allah her yaptıklarını bilir. Ancak hesap gününde farklı olarak tüm insanlar Allah'ın kudretini, birliğini ve yeniden dirilişi ikrar edecektir.[171]

"Yeryüzü, Rabbinin nûru ile aydınlanır, kitap konulur, peygamberler ve şahitler getirilir ve aralarında hakkaniyetle hüküm verilir. Onlara asla zulmedilmez."[172]

Allah'ın zatından kaynaklı maddi bir nur olamayacağına göre bu âyette geçen Allah'ın nuru ifadesini yorumlamak gerekecektir. Mâtürîdî'ye göre "*Rabbinin nuru*" ifadesini Kur'an'ın başka yerinde geçen "*Rabbinin nimeti*"[173] olarak anlamak mümkündür. Allah'ın nurunu Allah'ın adaleti olarak yorumlayanlar da olmuştur. Yerin nurlandırılması ifadesinden ise göklerde ve yerlerde meydana gelecek fiziki ve her tülü değişikliği anlamak mümkündür. "*O gün yer başka bir yere, gökler, başka göklere*

167 40/Mümin: 17.
168 40/Mümin: 17.
169 *Te'vîlât* 13/28.
170 18/Kehf : 48.
171 *Te'vîlât* 9/67.
172 39/Zümer: 69.
173 68/Kalem: 2.

dönüştürülecek"[174] âyeti bağlamında düşünüldüğünde, yerin aydınlanması daha açık bir şekilde anlaşılır. Yerin aydınlanması ifadesiyle anlaşılabilecek bir diğer anlam ise şudur: Yeniden dirilişle birlikte gerçeği anlamamızı engelleyen her türlü perde kalkmış olacaktır. Bu dünyada gerçek ve yanlış iç içe karışmış vaziyette olabiliyorken, ahirette her şey apaçık olacaktır. "*Hepsi Allah'ın huzuruna çıkacaklar*"[175], *"Dönüşünüz O'nadır*[176]", "*O'na döndürüleceksiniz*"[177] *ve "O gün mülk Allah'ındır*"[178] âyetlerinde ifade edildiği gibi dönüş Allah'a olacak ve herkes tevhit hakikatini seslendirecektir. Ayrıca dünya hayatında Allah'a karşı isyan olabiliyorken o gün Allah'a sadece itaat vardır. Bu da Allah'ın yeri aydınlatması anlamına gelir.[179]

Âyette geçen "*Kitap konulur*" ifadesini "*Mizan konulur*"[180] âyeti gibi düşünerek kitabı mizan olarak düşünmek mümkün olduğu gibi kitap ve mizanı ayrı ayrı düşünerek insanın yaptığı her türlü iyilik ve kötülüğün kaydedildiği kitap olarak düşünmek de mümkündür.[181]

Mizân: Adalet Terazileri

"O gün hiçbir kimse en ufak bir haksızlığa uğramaz. Siz orada ancak yaptıklarınızın karşılığını alırsınız."[182]

Mâtürîdî, zulüm kelimesini, yaygın bir ifadeyle, bir şeyi konulması gereken yerin dışına koymak olarak tanımladıktan sonra bu tanıma uygun yorumda bulunur: O gün Allah hiç kimseyi hak ettiği konumunun dışına koymayacaktır. Herkesi dünyada edindiği konuma göre yerleştirecektir. Ayrıca aşağıdaki âyetten de anlaşıldığı üzere, zulüm kelimesi kısmak anlamına da gelir; dolayısıyla hesap günü hiç kimsenin amelinden

174 14/İbrahim: 48.
175 14/İbrahim: 21.
176 5/Mâide: 18; 42/Şura: 10.
177 2/Bakara: 245; 10/Yûnus: 56.
178 22/Hac: 56.
179 *Te'vîlât* 12/371-375.
180 55/Rahman: 7.
181 *Te'vîlât* 12/375.
182 36/Yâ-Sîn: 54.

bir kısma söz konusu olamayacaktır ve hiç kimsenin yükü başkasına taşıtılmayacaktır:[183]

"O gün tartı haktır. Kimin tartıları ağır gelirse, işte onlar kurtuluşa erenlerdir. Kimin de tartıları hafif gelirse, işte onlar, âyetlerimize karşı haksızlık ettiklerinden dolayı kendilerini ziyana sokanlardır."[184]

Hesap günü kurulacak adalet terazilerinin mahiyetiyle ilgili Mâtürîdî'nin aktardığı görüşler iki gruba ayrılabilir. Birinci gruba göre kurulacak teraziler dünyadaki teraziler gibi somut terazilerdir, hatta iki kefeli terazilerdir. Ancak dünyadaki terazilerde ihtiyaç, cehalet ve haksızlık yapma isteği gibi sebeplerden dolayı hakkın yerini bulmaması mümkün olurken, adalet terazilerinde hiçbir eksiklik ve fazlalık söz konusu olmayacağından tüm iyilikler ve kötülükler karşılığını bulacaktır. Hasan Basrî'nin bu görüşü savunduğu aktarılır. Mâtürîdî iki kefeli bir terazi düşüncesinin yanlış olduğunu belirtir. Terazinin her defasında bir kefesinin iman ehli veya inkâr ehli için ağır geleceğini dolayısıyla bu yorumun kabul edilemeyeceğini belirtir. Ikinci grup ise, Mâtürîdî'nin ifadesiyle ehl-i te'vîl (yorum ehli), terazileri soyut bir olgu olarak ele alır. Terazilerin adaletin kendisi olarak anlaşılması gerektiğini savunur. Dünyada nasıl ki ölçü ve tartı terazilerle yapılıyorsa ve insanların müktesepleri ona göre belirleniyorsa ahirette de hiçbir iyiliğin eksiltilmediği, hiçbir suçun artırılmadığı ve her suçun mutlaka karşılığını bulacağı adalet gerçekleşecektir. Dolayısıyla terazi ifadesi temsili olarak adaleti ifade eder. Terazinin adaletle aynı anlamı taşıdığını savunanlar şu âyeti gerekçe gösterirler:

"Biz, kıyamet günü için adalet terazileri kurarız. Artık kimseye, hiçbir şekilde haksızlık edilmez. Bir hardal tanesi kadar dahi olsa, onu getiririz. Hesap gören olarak biz yeteriz."[185]

Hesap gününün terazisini ayrıca hak olarak veya kitap olarak yorumlayanlar da olmuştur. Her ne kadar Mâtürîdî bir tercihte bulunmadan Allah tartıyla ne kastettiğini en iyi bilendir, dese de hemen sonraki ifadelerde ısrarcı olduğu bir

183 *Te'vîlât* 12/95.
184 7/A'râf: 8-9.
185 21/Enbiyâ: 48.

noktayı şu şekilde vurgular: Tartısının ağır gelmesi veya hafif gelmesi ifadesi temsili bir ifadedir, gerçek anlamıyla değildir. Amellerin ağır olması doğru eylemlere ilişkin kararlılığı, hafif olması ise bu eylemlere ilişkin gevşekliği gösterir. Mâtürîdî getirdiği bu yorumu desteklemek üzere Kur'an'ın temsili anlatımının yer aldığı şu âyetlere göndermede bulunur:[186]

"Görmedin mi Allah nasıl bir misal getirdi: Güzel bir sözü, kökü (yerde) sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaca (benzetti)."[187]

"Kötü bir sözün misali, gövdesi yerden koparılmış, o yüzden ayakta durma imkânı olmayan (kötü) bir ağaca benzer."[188]

"Verimli yöre, Allah'ın izni ile ürünü cömertçe verir. Kıraç yöre ise cılız ürün verir."[189]

"İnkâr edenlere gelince, onların amelleri, ıssız çöllerdeki serap gibidir ki susayan onu su zanneder."[190]

Kitabın Verilmesi

"Kitabını oku! Bugün sana hesap sorucu olarak kendi nefsin yeter."[191]

Mâtürîdî'ye göre bu âyette geçen kitap kavramını, gerçeği insanlara aktarması hasebiyle Kur'an olarak değerlendirmek mümkün olduğu gibi melekler tarafından her bir insanın iyi ve kötü amellerinin tutulduğu kayıt olarak düşünmek de mümkündür. Âyette geçen yazıya geçirme (*istinsâh*) kelimesiyle ilgili olarak Mâtürîdî pek çok görüş aktarır. Âlimlerin bir kısmı insanın yaptığı eylemlerin peşi sıra meleklerin yazdığı kaydın âyette kastedildiğini belirtirken bir kısmı da ezelde yazılmış olan levh-i mahfuz veya Allah katındaki diğer kayıtların kastedildiğini savunmuşlardır. Mâtürîdî'ye göre aşağıdaki âyetten de anlaşılacağı üzere dünya hayatında yapılan eylemlere şahit olarak getirilecek olan kayıt insanın yaptığı eylemlerin peşi sıra yazılmış olan kitap olmalıdır. Zira eylem öncesi bir kitap

186 *Te'vîlât* 5/293-295; 9.288.
187 14/İbrahim: 24.
188 14/İbrahim: 25.
189 7/A'râf: 58.
190 24/Nûr: 39.
191 17/İsrâ: 14.

değil eylemlerin peşi sıra yazılan bir kitap ancak delil olabilir. Aşağıdaki âyetin de bu bağlamda değerlendirilmesi gerekir.[192]

"Öte yandan, Biz her insanın kaderini (kendi) boynuna dolamışızdır; öyle ki Kıyamet günü onun önüne, her şeyi açık açık kaydedilmiş bulacağı bir kitap çıkaracağız."[193]

Kur'an'ın pek çok âyetinden anlaşılıyor ki hesap günü iman ehline sağdan, inkâr ehline soldan kitapları verilecektir. Mâtürîdî verilecek olan kitabın hesap beyanı *(hisâb)* olarak anlaşılabileceği gibi melekler tarafından yazılan kitap olarak da düşünülebileceğini belirtir.[194]

Kitabı Sağından Verilenler

"Kitabı sağ tarafından verilen: Alın, kitabımı okuyun; doğrusu ben, hesabımla karşılaşacağımı zaten biliyordum, der."[195]

"İman edip doğru ve salih amel yapanlara gelince, Rableri onları rahmetine kabul edecektir; işte bu (onların) bariz üstünlükleri olacaktır!"[196]

Mâtürîdî bu âyeti tefsir ederken iman etmeyi, inanılması ve tasdik edilmesi gerekenlerin tümüne inanmak olarak; salih ameli ise akl-ı selimin *(hikmet)* zorunlu gördüğü yararlı işler olarak açıklar. İman eden ve salih amel işleyenler âyette rahmetle müjdelenmektedir, başka bir ifadeyle cennete girecekleri bildirilmektedir.[197]

Kitabı Solundan Verilenler

"Kitabı sol eline tutuşturulanlara gelince, 'Eyvah!' diye feryad edecek, 'Keşke kitabım bana gösterilmeseydi.'"[198]

"Kitap ortaya konmuştur: Suçluların, onda yazılı olanlardan korkmuş olduklarını görürsün. 'Vay hâlimize! derler, bu nasıl kitapmış! Küçük bü-

192 *Te'vîlât* 13/341.
193 17/İsrâ: 13.
194 *Te'vîlât* 9/69.
195 69/Hâkka: 19-20.
196 45/Câsiye: 30.
197 *Te'vîlât* 13/338.
198 69/Hâkka: 25.

yük hiçbir şey bırakmaksızın hepsini sayıp dökmüş!' Böylece yaptıklarını karşılarında bulmuşlardır. Senin Rabbin hiç kimseye zulmetmez."[199]

Kitapları kendilerine verilince inkârcılar ilkin yemin ederek Allah'a ortak koşmadıklarını söyleyerek yaptıklarını gizlemeye çalışacaklardır. Dünya hayatında takındıkları inkârcı tavırlarını ve işledikleri amelleri "Biz ortak koşanlardan değildik"[200] diyerek inançlarını inkâr etmeleri üzerine Allah, yaptıkları şeyleri anlatmak üzere organlarının konuşmasına izin verecektir:

"O gün ağızlarına mühür vuracağız, fakat elleri dile gelecek ve ayakları yapmış oldukları her şeye tanıklık edecektir."[201]

"Derilerine soracaklar: "Neden aleyhimize tanıklık yaptınız?" Onlar da: "Her şeye konuşma imkânı veren Allah, bize (de) vermiştir."[202]

Mâtürîdî bu âyetleri aktardıktan sonra organlar nasıl konuşur? sorusuna cevap olmak üzere şunları söyler: Dil kendisinden dolayı konuşma yetisine sahip değildir. Allah'ın bir lütfu olarak bu yeti dilde yaratıldığı için dil ile konuşulabiliyor. Hangi organda bu yetenek yaratılsaydı o organ bu yeteneğe sahip olurdu. Şayet dil kendisinden kaynaklı olarak konuşma yeteneğine sahip olsaydı her dil sahibinin konuşabilmesi gerekirdi. Aynı durum diğer organlar için de geçerlidir.[203]

Yaptıkları her şeyin apaçık olarak kaydedildiğini görünce mazeret uydurmaya başlayacaklar. Bunun bir örneği olarak da dünyada kaldıkları sürenin azlığını mazeret göstereceklerdir.[204] Ancak onlardan hiçbir mazeret kabul edilmeyecektir.[205]

Gerçeğin artık inkâr edilemeyeceğini ve hiçbir mazeretin kabul edilmediğini görünce yaptıklarını itiraf edecek, pişmanlıklarını dile getirecekler:

199 18/Kehf: 49.
200 6/En'âm: 23; ayrıca bkz. 58/Mücadele: 18.
201 36/Yâ-Sîn: 65; ayrıca bkz. 24/Nûr: 24.
202 41/Fussilet: 20-21.
203 *Te'vîlât* 12/102.
204 30/Rûm: 55.
205 30/Rûm: 57.

"Peki, günahlarımızı itiraf ettiğimiz şu anda bir kurtuluş yolu yok mudur?""[206]

Âyette geçen itirafın konusuyla ilgili Mâtürîdî iki yorumun yapılabileceğini söyler:[207] Birincisi, dünya hayatında inkâr etmiş oldukları temel esaslardır, yani Allah'ın kudreti, yeniden diriliş ve diğer esaslardır. İkincisi ise, onlar Mülk suresinde ifade edilen günahlarını, yani peygamberlere uymadıklarını itiraf edeceklerdir.[208]

"Rabbimiz! Gördük duyduk, şimdi bizi geri gönder de, iyi işler yapalım, artık kesin olarak inandık."[209]

İnkârcıların üzüntü ve pişman olma hâllerinin bu âyette betimlendiğine dikkat çeken Mâtürîdî, "*O gün inkârcılar 'Ya Rabbi delilleriyle apaçık bir şekilde gerçeği görmüş olduk ve kabul ettik, bizi sınanmak üzere tekrar dünyaya döndür ki iyi işler yapalım'*" şeklinde âyeti açıklar.[210]

"Yüklerini sırtlarına yüklenmiş olarak: 'Kaybettiklerimizden ötürü yazıklar olsun bize!' dediler. Ne kötü şeyler yüklenip taşıyorlar!"[211]

Sorgu Anında Diyaloglar

" O gün, korunanların dışında, dostlar birbirlerine düşman olacaklar."[212]

Kur'an'da ahiretteki sorgu ortamı anlatılırken dünya hayatında birbirlerine dost olmalarına rağmen inkârcıların o gün birbirlerine düşman olacakları vurgulanır. Hz. İbrahim'in kendi dönemindeki inkârcılarla yaptığı diyalog bu âyetin daha iyi anlaşılmasını sağlamakta; sosyal çevre ve dostluğun insanı akl-ı selim karşısında nasıl edilgen bir duruma düşürebildiğini göstermektedir:

"(İbrahim onlara) dedi ki: Siz, sırf aranızdaki dünya hayatına has muhabbet uğruna Allah'ı bırakıp birtakım putlar edindiniz. Sonra kı-

206 40/Mümin: 11.
207 *Te'vîlât* 13/21.
208 Bkz. 67/Mülk: 8-9.
209 32/Secde: 12.
210 *Te'vîlât* 11/275-276; *Te'vîlât* 11/217.
211 6/En'âm: 31.
212 43/Zuhruf: 67.

yamet günü birbirinizi tanımazlıktan gelecek ve birbirinize lânet okuyacaksınız. Varacağınız yer cehennemdir ve hiç yardımcınız da yoktur."[213]

"(O gün) kutsananlar, kendilerine tâbi olanları tanımazlıktan gelecekler ve onlara tabi olanlar, bütün ümitleri paramparça olmuş bir şekilde azabı çekeceklerdir!"[214]

Mâtürîdî haklı olarak yukarıda verilen Zuhruf suresi âyetinde geçen korunanlar (*takva sahipleri*) ifadesini, kendisini ve çevresini ateşten koruyanlar olarak yorumlamakta ve şu âyete referansta bulunmaktadır: [215]

"Ey inananlar! Kendinizi ve ailenizi, yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun."[216]

Mâtürîdî'nin dediği gibi ateşten korumak insanın çevresine karşı sorumlu olduğunun farkında olarak onları iyiye çağırması ve kötülükten uzaklaşmalarını istemesiyle olur. Müminlerin duyarlı bir birey olarak çevresiyle yapacağı diyalog, beraberinde dünya ve ahiret kardeşliğini getirir.[217]

Kur'an açısından pratik bir olgu olarak dostluk olgusu iman gibi teorik bir konudan bağımsız değildir. O açıdan aşağıdaki âyette görüldüğü üzere sosyal ilişkilerde dikkat edilmesi gereken sınırlara müminlerin dikkati çekilmektedir:

"Allah'a ve ahiret gününe inanan bir toplumun -babaları, oğulları, kardeşleri, yahut akrabaları da olsa- Allah'a ve Resûlüne düşman olanlarla dostluk ettiğini göremezsin. İşte onların kalbine Allah, iman yazmış ve katından bir ruh ile onları desteklemiştir. Onları içlerinden ırmaklar akan cennetlere sokacak, orada ebedî kalacaklardır. Allah onlardan razı olmuş, onlar da Allah'tan hoşnut olmuşlardır. İşte onlar, Allah'ın tarafında olanlardır. İyi bilin ki kurtuluşa erecekler de sadece Allah'ın tarafında olanlardır."[218]

---

213 29/Ankebût: 35.
214 2/Bakara: 166.
215 *Te'vîlât* 13/270.
216 66/Tahrîm: 6.
217 *Te'vîlât* 13/270.
218 58/Mücadele: 22.

İnsanların Nihai Yurtlarına Yerleştirilmesi

Cehennemle Karşılaşma

"Ve o gün hakkı inkâr edenlerin karşısına cehennemi çıkarırız."[219]

Mâtürîdî'ye göre inkâr ehlinin cehenneme arz edilmesi ateşe konulmalarından öncedir. Şu âyetlerde bu durumdan söz edilmiştir:[220]

"Ateş, sabah akşam ona sunulur."[221]

"Ateşe arz olunurlarken onların, zilletten başlarını öne eğerek göz ucuyla gizli gizli baktıklarını göreceksin. İnananlar da: İşte asıl ziyana uğrayanlar, kıyamet günü kendilerini ve ailelerini ziyana sokanlardır, diyecekler. Kesinlikle biliniz ki zâlimler, sürekli bir azap içindedirler."[222]

"Cehennem ateşi uzak bir mesafeden kendilerini görünce, onun öfkelenişini ve uğultusunu işitirler."[223]

Cehennem ehli, ateşe atılmadan önce ortamın oluşturduğu korkudan dolayı sadece göz uçlarıyla ateşe bakacaklardır ve başlarını kaldıramayacaklardır. Mâtürîdî benzer anlamı ifade eden şu âyeti hatırlatır:

"Zihinleri bomboş olarak kendilerine bile dönüp bakamaz durumda, gözleri göğe dikilmiş bir vaziyette koşarlar."[224]

Âyetlerde belirtilen, inkâr ehlinin ancak göz uçlarıyla bakabilmesi Mâtürîdî'ye göre mahcubiyeti ifade eder, yani yapılan kötülüklerden dolayı insanların yüzüne bakamamayı ifade eder.[225]

"Sonra onlara: Allah'ı bırakıp da koştuğunuz ortaklar nerededir? denilecek. Onlar da: Bizden uzaklaştılar. Aslında biz bir şeye tapmıyorduk, diyecekler. İşte Allah kâfirleri böyle şaşırtır."[226]

---

219 18/Kehf: 100.
220 *Te'vîlât* 13/206;13.378.
221 40/Mümin: 46.
222 42/Şurâ: 45.
223 25/Furkân: 12.
224 14/İbrahim: 43.
225 *Te'vîlât* 13/206.
226 40/Mümin: 73-74.

Bu diyaloğun ahiret sürecindeki yerini saptamak için Mâtürîdî şu açıklamayı yapar: Zahiri açıdan düşünüldüğünde bu diyalog "*Boyunlarında demir halkalar ve zincirler olduğu hâlde, sıcak suya sürüklenecekler, sonra da ateşte yakılacaklardır*"[227] âyetinden sonra geldiği için cehennemdeki bir konuşmadır, denilebilir. Öte taraftan sonraki âyet, "*İçinde ebedî kalmak üzere cehennemin kapılarından girin! Kibirlenenlerin dönüp gidecekleri yer ne çirkindir!*"[228] düşünüldüğünde ateşe girmeden önce yaptıkları bir konuşmadır, denilebilir.[229]

İnkâr ehli azapla yüz yüze kalınca putlara taptıklarını ve Allah'a ortak koştuklarını inkâr edecekler. Yukarıdaki âyette geçen "*Biz bir şeye tapmıyorduk*" ifadeleri de onların bu inkârını gösterir. [230] Mâtürîdî âyette geçen, "*Biz bir şeye tapmıyorduk*" sözünün başka bir şekilde de yorumlanabileceğini söyler: İbadet ettikleri putların o gün onları kurtarmayacağını ve hiçbir fayda vermeyeceğini görünce müşrikler, "*Demek ki biz hiç olan bir şeye inanmışız. Çünkü onların bugün bizlere hiçbir faydası olmadı*" diyecekler.[231]

Cehenneme Giriş

"O küfredenler, bölük hâlinde cehenneme sürülür. Nihayet oraya geldikleri zaman kapıları açılır."[232]

Âyette geçen "kapı" gerçek anlamda anlaşılabileceği gibi yol anlamında da anlaşılabilir. Buna göre kapıların onlara açılması cehennem yolunun onlara görünmesi anlamına gelir.[233]

"Ateşin içinde birbirleriyle çekişirlerken zayıf olanlar, o büyüklük taslayanlara: Biz size uymuştuk. Şimdi ateşin birazını bizden savabilir misiniz? derler."[234]

227 40/Mümin: 71-72.
228 40/Mümin: 76.
229 *Te'vîlât* 13/91.
230 *Te'vîlât* 13/91-92.
231 *Te'vîlât* 13/91-92.
232 39/Zümer: 71
233 *Te'vîlât* 12/376.
234 40/Mümin: 47; ayrıca bkz 14/İbrahim: 21.

Mâtürîdî'nin dediği gibi aslında zayıf olanlar büyüklük taslayanların onları cehennem ateşinden kurtaramayacaklarını görmüş olurlar. Ancak böyle söylemekle, pişmanlıklarını dile getirmiş olacaklar.[235] Mâtürîdî bu bağlamda başka bir yorumun yapılabileceğini belirtir. Ona göre bu diyalogda büyüklük taslayan ve onlara uyan zayıf insanların dünya hayatındaki konuşmalarına bir gönderme vardır:[236]

"Kâfirler, iman edenlere: Bizim yolumuza uyun, sizin günahlarınızı biz yüklenelim, derler."[237]

Büyükleneler onlara şöyle cevap verecektir:[238]

"O büyüklük taslayanlar ise: Doğrusu hepimiz bunun içindeyiz. Şüphe yok ki Allah kulları arasında vereceği hükmü verdi, derler."[239]

"Ve ateşin içinde olanlar cehennemin bekçilerine, "Ne olur Rabbinize yalvarın da bir gün (bile olsa) bu azabımızı hafifletsin!" diyecekler."[240]

İnkarcıların ahiretteki diyalogları ile dünyadaki konuşmaları arasındaki paralelliği özellikle vurgulayan Mâtürîdî bu âyetteki taleplerini de dünyadaki karakterleriyle açıklamaktadır. İnkâr ehli dünya hayatında da bir belayla karşılaştığı zaman, hemen insanları paniğe sokarak talepte bulunurlar. Sıkıntıları arttığı zamanda Allah'a yalvarırlar. Mâtürîdî inkâr ehlinin cennet ehlinden su talep etmelerini de bu bağlamda ele alır ve şu âyeti hatırlatır:

"Cehennem ehli, cennet ehline: Suyunuzdan veya Allah'ın size verdiği rızıktan biraz da bize verin! diye seslenirler. Onlar da: Allah bunları kâfirlere haram kılmıştır, derler."[241]

Cennet ehliyle aralarında geçen konuşmadan sonra cehennemin bekçisi Malik'e yalvaracaklar ve ölümlerini talep edecekler:

235 *Te'vîlât* 13/63.
236 *Te'vîlât* 13/64.
237 29/Ankebût: 12.
238 *Te'vîlât* 13/64.
239 40/Mümin: 48.
240 40/Mümin: 49.
241 7/A'râf: 50.

"Ey Malik! Rabbin bizim işimizi bitirsin! diye seslenirler. Malik de: Siz böyle kalacaksınız! der."[242]

Mâtürîdî cehennem ehlinin bu aşamadan sonra tüm cehennem bekçilerine yalvaracaklarını belirtir. Bekçiler ise şu cevabı verir:

"Size peygamberleriniz açık açık deliller getirmediler mi? derler. Onlar da: Getirdiler, cevabını verirler. (Bekçiler ise): O hâlde kendiniz yalvarın, derler. Ama kâfirlerin yalvarması boşunadır."[243]

Bu âyette aleyhlerine delil olarak peygamberlerin gönderilmiş olması gösterilmektedir. Mâtürîdî'ye göre aslında insanların tevhit inancına sahip olması ve ahirete inanması konusunda bağlayıcılık açısından akli delillerle peygamberlerin gönderilmiş olması arasında bir fark yoktur. Peygamberler gönderilmemiş olsa dahi insanlar temel esaslara inanmakla yükümlüdür, ancak âyette peygamberlerin gönderilmiş olmasının delil olarak getirilmesinin sebebi akli delillere göre daha açık bir delil olması ve muhatapların peygamberleri alaya almaları ve onlarla inatlaşmalarıdır. Konunun bağlamı böyle olunca somut bir delilin muhataba gösterilmesi için akli deliller değil, elçilerin gönderilmiş olması aleyhlerine delil olarak getirilmiştir.[244]

Tüm bu yalvarmalar inkâr ehline fayda vermeyince Allah'a yalvaracaklar. Mâtürîdî şu âyetleri örnek gösterir:[245]

"Rabbimiz, bizi çıkar, yaptığımızdan başka salih bir amelde bulunalım."[246]

"Ey Rabbimiz! Yakın bir müddete kadar bize süre ver de senin davetine uyalım ve peygamberlere tâbi olalım."[247]

Cehennem ehli hiçbir çarelerinin olmadığını somut olarak anlayınca keşkeyle başlayan cümleler kurmaya başlarlar: [248]

242 43/Zuhruf: 77.
243 40/Mümin: .50.
244 *Te'vîlât* 13/66-67.
245 *Te'vîlât* 13/64-65.
246 35/Fâtır: 37.
247 14/İbrahîm: 44.
248 *Te'vîlât* 11/389.

"Yüzleri ateşe çevrildiği gün: "Keşke Allah'a itaat etseydik, keşke Peygambere itaat etseydik" derler."[249]

"Ey Rabbimiz! Biz önderlerimize ve büyüklerimize uyduk da onlar bizi yoldan saptırdılar, derler."[250]

"Kâfirler cehennemde: Rabbimiz! Cinlerden ve insanlardan bizi saptıranları bize göster de aşağılanmışlardan olsunlar diye onları ayaklarımızın altına alalım! diyecekler."[251]

Âyette geçen saptıranların genel olarak düşünülmesi gerektiğini vurgulayan Mâtürîdî kötü eylemlerin yapılmasını telkin etmek için kalbe vesvese veren tüm cin taifesinin ve kişiyi açıkça yanlış yola çağıran insanların saptıranlar grubuna dahil edilmesi gerektiğini belirtir.[252]

"En sonunda bize gelince arkadaşına: Keşke benimle senin aranda iki doğu arası kadar uzaklık olsaydı, ne kötü arkadaşmışsın! der."[253]

Âyette geçen iki doğu ile kastedilen ise doğu ve batıdır. Saptırıldığını anlayanlar kendilerini saptıran dostlarına keşke dünyada seni hiç görmeseydim diyeceklerdir.[254]

Cennet

"İman edip iyi ameller işleyenlere gelince onlar, Firdevs cennetlerinde ağırlanacaklardır."[255]

Mâtürîdî dört tür cennetin iman ehline vadedildiğini belirtir ve onları şöyle sıralar: Barınma bahçeleri anlamına gelen *Cennâtu'l-me'va*, nimetlerin bol olduğu bahçeler anlamına gelen *Cennâtu'l-ne'îm*, ağırlama bahçeleri anlamına gelen *Cennâtu'l-adn* ve ağaçların sık olduğu bahçeler anlamına gelen *Cennâtu'l-firdevs.*[256] Bu anlamının yanı sıra firdevsin kelime anlamı olarak Süryanilerin yaşadığı bölgedeki üzüm bahçeleri anlamına geldiğini İbn Abbas Übeyy b. Ka'b'dan (ö. 19/640)

249 33/Ahzab: 66.
250 33/Ahzab: 67.
251 41/Fussilet: 29.
252 *Te'vîlât* 11/128-129.
253 43/Zuhruf: 38.
254 Te'vîlât 13/249.
255 18/Kehf: 107.
256 *Te'vîlât* 9/111.

nakleder.[257] Hz. Peygamber (SAV): "*Cennet'in yüz derecesi vardır. Her birisinin arası ise yer ve göğün arası kadardır. En yukarıda olanı olan Firdevs'tir. Cennet'in dört nehri buradan çıkar. Allah'tan cenneti dilediğinizde Firdevs Cenneti'ni dileyiniz.*"[258]

"İşte yaptıklarınıza karşılık size miras verilen cennet budur."[259]

Mâtürîdî'ye göre her ne kadar sadece yapılan amellerden dolayı cennet kazanılmasa da âyette cennetin amellerin karşılığı olarak verileceği belirtilmektedir. Ona göre "Allah'ın rahmeti olmaksızın hiç kimse cennete girmez"[260] hadisi bu konuda delil hükmündedir. Böyle olmakla beraber cennetin amellerin karşılığı olarak belirtilmesi Allah'ın insanlara olan lütfu ve ihsanıdır. Mâtürîdî vardığı bu yorumla ilgili şu âyeti hatırlatır:[261]

"Allah, inananlardan canlarını ve mallarını cennet karşılığında satın almıştır."[262]

"Allah'a güzel bir borç verenlere gelince, onlara kat kat fazlası geri ödenecek ve (öteki dünyada) değerli bir mükafat kazanacaklar."[263]

Birinci âyette, insanın canı malı Allah'ın mülkü olmasına rağmen onlardan satın alındığı belirtilmiştir. İkinci âyette ise insanın tüm mülkü Allah'ın olmasına rağmen Allah'a borç vermeden söz edilmiştir. Mâtürîdî Allah'ın satın almasını ve Allah'a borç verilmesini, Allah'ın lütuf ve ihsanı olarak görür:[264]

"Rabbından bir lutuf olarak. İşte bu, büyük kurtuluşun kendisidir."[265]

Rabb'den Selam

"Rahîm bir Rab'den selam ..."[266]

Mâtürîdî Allah'tan gelen selamın iki şekilde yorumlanabileceğini belirtir: Birincisi melekler Allah'tan gelen selamı cennet

257 *Te'vîlât* 9/111.
258 İbn Mace, "Zühd" 39.
259 43/Zuhruf: 72.
260 Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* 3.52;Buhârî, "Rikak" 18;Müslim, "Munafikûn" 73-78.
261 *Te'vîlât* 13/275.
262 9/Tevbe: 111.
263 57/Hadîd: 18
264 *Te'vîlât* 13/275; 13.316-317.
265 44/Duhan: 57.
266 36/Yâ-Sîn: 58.

ehline bildirecekler. İkincisi, melekler cennetin kapısında bekleyerek ve gelenleri karşılayarak onlara selametle giriniz diyerek "Allah'ın selamı üzerinize olsun" diyeceklerdir.[267]

Allah'ın Görülmesi

"Gözler O'nu göremez; hâlbuki O, gözleri görür. O, eşyayı pek iyi bilen, her şeyden haberdar olandır."[268]

Gözler kelimesinin yaratılmışlardan kinaye olduğunu belirten Mâtürîdî âyetin "*Yaratılmışlar onu idrak edemez O yaratılmışları idrak eder*" anlamına geldiğini belirtir. Bazı düşünürler bu âyete dayanarak Allah'ın idrak edilemeyeceğini belirtirken bazıları da organ anlamındaki gözün Allah'ı idrak edemeyeceğini; kalp gözünün ise Allah'ı idrak edebileceğini söylemişlerdir. Mâtürîdî'ye göre bu âyette kastedilen organ anlamındaki göz ise, bu âyet Allah'ın ahirette görüleceğine delildir. Çünkü âyet Allah'ın görülemeyeceğini değil, kavranamayacağını belirtiyor. Açıktır ki bir şeyin olumsuzlanması için öncelikle muhtemel olması gerekir. İdrak edilme ihtimalinin olması için de onun görülebilir olması lazımdır. Görülebilmesi mümkün değilse idrak edilmesinin olumsuzlanması anlamsız olur.[269]

"Ve Musa belirlediğimiz vakitte, belirlediğimiz yere (Sina Dağına) varınca, Rabbi onunla konuştu. (Musa da:) "Ey Rabbim" dedi, "göster bana ki seni göreyim!" (Allah): "Beni asla göremezsin..."[270]

Mâtürîdî'ye göre bu âyet de Allah'ın görülebileceğini gösterir. Çünkü eğer görülebilmesi mümkün olmasaydı Hz. Musa (as) bunu Allah'tan dilemezdi. Hz. Musa (as) peygamberliğin gerektirdiği hikmetle söz söylemeye sahiptir ve cehaletten uzaktır.[271]

"Yüzler vardır ki o gün ışıl ışıl parıldayacaktır, Rablerine bakacaklardır."[272]

---

267 *Te'vîlât* 12/97.
268 6/En'âm: 103.
269 *Te'vîlât* 5/165; *Kitâbu't-Tevhîd* 141.
270 7/A'râf: 143.
271 *Te'vîlât* 6/48; *Kitâbu't-Tevhîd* 142.
272 75/Kıyâme: 22-23.

Allah'ın görülemeyeceğini savunan düşünürler âyette geçen bakmanın bekleme anlamında olduğunu düşünür. Mâtürîdî'ye göre cennet dünya gibi bekleme yeri değil sevabın vuku bulacağı yerdir. Yüzlerin pırıl pırıl parlaması da beklenen bir olguyu değil vuku bulmuş bir olguyu ifade eder. Ayrıca "ilâ" edatı Arapçada bekleme değil bakma ifade eder.[273]

Tertemiz Eşler

"İşte böyle. Onları iri siyah gözlülerle (hûrun 'în) evlendiririz."[274]

Arapçada "hûr" kelimesinin beyaz tenli veya gözleri simsiyah; ""în" kelimesinin ise gözleri çok güzel anlamına geldiğini belirten Mâtürîdî, hûr" ve ""în" kelimelerinin hem erkekler için hem de kadınlar için ortak bir kelime olduğunu örneklerle açıklar.[275]

Altlarından Irmaklar Akan Bahçeler

"Orada sizin için bol bol meyve var, onlardan yersiniz."[276]

Cennetin nimetleri anlatılırken iman ehline bol bol meyveler vadedilmektedir. Mâtürîdî bunun hikmeti olarak Mekkelilerin meyvelerden yoksun olduklarını bunun içinde bitmek tükenmek bilmeyen meyve bahçeleriyle vadedildiklerini belirtir. Aynı şekilde insanların meyvelere olan arzusundan dolayı itaat etmeye teşvik edilmeleri için de bu örneğin verilmiş olabileceğini ifade eder.[277]

Cennet ve Cehennemin Sürekliliği

"Rabbin dilemesi dışında gökler ve yer durduğu sürece, orada temelli kalacaklardır. Bu kesintisiz bir lütuftur."[278]

Bu âyetler cennet ve cehennemin sürekliliği açısından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Âyetlerde gök ve yer ifadelerini ilk anlamlarıyla yorumlayanlar olduğu gibi, bu ifadeyi bir deyim olarak ele alan düşünürler de olmuştur. Mâtürîdî'nin aktardığı kadarıyla Hasan Basri Kur'an'da geçen yerin ve göğün değiş-

273 *Te'vîlât* 6/49; *Kitâbu't-Tevhîd* 143.
274 44/Duhan: 54.
275 *Te'vîlât* 13/314.
276 43/Zuhruf: 73.
277 *Te'vîlât* 13/275.
278 11/Hud: 107.

tirilmesiyle ilgili âyetleri de hesaba katarak "*gökler ve yer yerinde durduğu sürece*" ifadesini ilk anlamıyla ele almıştır. Diğer bir görüşe göre bu ifade, işin sürekliliğini ifade eden bir deyimdir. Bunun örneklerini Arap dilinde görmek mümkündür.[279] Âyette geçen istisna ifadesi de bu konuyla ilgilidir. Bu konuda iki farklı yorum yapılmıştır. Birinci yoruma göre hem cehennem ile ilgili hem de cennetle ilgili istisna ifadesi iman edenlerle ilgilidir. Buna göre iman ehlinden olup günahkar olan kimseler cezalarını çektikten sonra cennet ehline katılacaklardır. İkinci görüş mensupları ise buradaki Allah'ın dilemesini belirten istisnayı te'kid olarak kabul ederler ve şu âyete referansta bulunurlar:

"Allah dilerse güven içinde Mescid-i Haram'a gireceksiniz."[280]

Gösterilen diğer bir kanıt ise İbn Mesut ve Übeyy'in harfi/nüshasıdır. Bu nüshaların ilgili yerlerinde Allah'ın dilemesi istisnası geçmemektedir. Buna göre âyetin yorumu, Allah cehennem ehli için ateşi sürekli kıldı ve cennet ehli için kesintisiz nimeti sürekli kıldı, şeklindedir.[281]

"İlk tattıkları ölüm dışında, orada artık ölüm tatmazlar. Ve Allah onları cehennem azabından korumuştur."[282]

Mâtürîdî'ye göre iman ehli dünyada tattığı ölümden başka bir ölüm görmeyecektir. Alah'ın onları cehennem azabından koruması, tüm ezalardan koruyacağı anlamına gelir, ancak cehennem azabı en büyük azap olduğu için sadece bu azap zikredilmiştir.[283]

"Şüphesiz bu, bizim verdiğimiz rızktır. Ona bitmek ve tükenmek yoktur."[284]

Âyette geçen *nefad* yok olmak, tükenmek anlamına gelir. Bundan hareketle Mâtürîdî cennet nimetinin ehli için sürekli olacağını belirtir.[285]

279 *Te'vîlât* 7/239.
280 48/Fetih : 27.
281 *Te'vîlât* 7/240-241.
282 44/Duhan: 56.
283 *Te'vîlât* 13/315-316.
284 38/Sa'd: 54.
285 *Te'vîlât* 12/270.

Reenkarnasyon

"Kendilerinden önce nice nesilleri yok ettiğimizi ve onların bir daha dönmediklerini görmezler mi?"[286]

Mâtürîdî bu âyetin reenkarnasyon inancını kesin bir dille reddettiğini belirtir. Bu inancı savunanlara göre insanlar öldükten sonra ruhları tekrar başka bir bedene geçecektir.[287] Kur'an'da ahiret anlatılırken inkâr ehlinin geri dönüp iman etme ve salih amel etme isteklerinin reddedileceğini belirten âyetler insanın ruhunun başka bir bedene geçeceğini reddetmektedir.

286 36/Yâ-Sîn: 31.
287 *Te'vîlât* 12/75; ayrıca bkz. 11.451.

A

Adalet terazileri 516, 515
Âdem'e secde 237, 239, 240, 241, 247,
Âdem ve havva 64, 244, 245, 246, 247, 248
Ahlaki kötülük 432, 448, 444
Akıl 417, 455
Akıl yürütme 212
Akibet 309
Akit 358
Allah'ın görülmesi 71
Allah'ın varlığının delilleri 47
Ayet 266

B

Basiret 254
Biat 386
Boşanma 372
Bürhan 35, 44, 76, 215, 216

C

Cedel/münazara 215

D

Dalalet 277, 278
Din 248
Dinde birlik 398
Din-devlet 377, 385
Din-siyaset 377, 385
Dua 269
Düalizm 16, 412, 468

E

Ecel 335
Ehl-i beyt 147
Ehl-i kitâb 51
Ehl-i sünnet 7, 378, 441, 449
Emanet 251
Emanet, ehliyet 393
Emr-i bi'l-ma'ruf 320
Esef, hüzün ve gazap 260
Eyyâmullah 308

F

Faiz ve tefecilik 354
Fıkıh 226
Fısk ve iman 290
Fuâd ve kalp 173

G

Garanik 122
Gayb 84, 120, 117, 162, 165
Gerçeklik 30
Gnostik 458

H

Haber-i vâhid 230
Hadîs/ehâdis 304
Hakâikü'l-eşyâ 178
Hakikat 250
Hanif 249
Hasret 262
Hesap günü 512
Hicret 320
Hidayet 273
Hikmet 249, 252, 255, 256, 267, 255
Hikmet-i teşrî 22
Hilâfet 385
Hîle-i şeriye 22
Hilkat 60
Hilkat ve fıtrat ahdi 250
Hitabet 215, 217
Hudûdullah 74
Huşû ve haşyet 257
Hüküm 390
Hz. Muhammed 108

I-i

İcma'ın hücciyyeti 226
İç-huzur: itminan 265
İçtihat 228, 229
İçtihatla nesh 45
İftâ 380
İlahî meşîet 275
İlham 61, 177, 178, 245
İlham vahyi 157
İmâmet 380
İmanda artış 287
İman-ı hakikat ve imân-ı def 286
İman ve amel 288
İman ve islam 284
İman ve küfür 285
İmtihan ve ibtilâ 266
İnkâr 292
İnsan hâlleri 256
İnsanın halifeliği 236
İnzâr 95
İrhâsât ve tebşirât 113
İsrâ-miraç 126
İstidlal bi'ş-şâhid 203, 286
İstiğfar 268
İstihlaf yasası 325
İstihsan 22, 229
İstikbâr ve istiğna 270
İş ahlakı 350
İtaat 99

K

Kabir 495
Kadâ 380
Kader ve kötülük 432
Kalp mühürlenmesi 290
Kalp ürpermesi 256
Kategoriler 208
Kavram 204
Kaygı/havf 259
Kazm, ceza, hüzn, hemm 261
Kesb teorisi 46
Keyfiyet 206
Kıssa 298
Kıyamet 486
Kıyametin alametleri 488
Kıyas 228
Kontrolsüzlük: şeğaf 263
Kötülük 409
Kur'an 13, 156, 165

M

Mahiyet 229, 231
Maniheistler 15, 463, 470, 475
Maniheizm 15, 16, 24, 478
Mefrûğiye 17
Meliklik/mülkî idare 380
Mesel (emsâl) 308
Meşhur sünnet 20
Metafiziksel kötülük 432
Muhkem 163, 317
Muhkem ve müteşabih 162
Müdâvele/tarihte dönüşümlülük 324
Mühallefûna 140
Mülk (yönetim erki) 377
Mütevatir haber 47
Mütref 317

N

Nebe'/enbâ' 303
Nesh 158, 159, 160, 164, 230, 234, 235, 336, 337, 404
Nifak 271, 272
Nübüvvet 91

O

Optimist 411
Ölüm 484

P

Pesimist 412
Peygamber'e ikazlar 132
Peygamber'e itaat 232
Peygamber'e itâblar 137
Peygamber eşleri 141
Peygamberin içtihadı 226
Peygamberin vekilliği 97
Peygamber ve cinler 119

R

Reenkarnasyon 531
Rızık 72, 280, 281, 282, 283, 313, 320

S-Ş

Saat (kıyamet) 486
Sadaka 352
Semerkant 13, 14
Semiyoloji 33
Siyaset kültürü 379
Surun üflenmesi 492
Sünnet 7, 20, 21, 51, 115, 130, 147, 150, 161, 250, 255, 274, 295
Sünnetullah 298, 325, 326, 327
Şefaat 294
Şeriat 7, 144, 182, 234, 250, 336, 353, 398,399
Şer'u men kablena 234
Şirk 291
Şûra 386, 387

T

Tanım ve tasvir 210
Tarih 298
Tebşîr 95
Tedâfu' 323
Tefsir 34
Tekâmül 336
Teolojik antropoloji 236
Tespih 62
Tevfik ve hızlân 252
Te'vil 110, 113, 121
Tövbe 252
Tüzel 390

U-Ü

Ulu'l-azm peygamberler 311
Ulu'l-emr: sivil inisiyatif sahipleri 388

Ümit 259, 337
Ümmi 377
Ümmü'l-kitâb 33
Üst-dil 30

V

Vahiy 37, 41, 42, 108, 109, 120, 122, 125, 136, 154, 156, 172
Velâyet (özel ve tüzel hakların korunması) 389

Y

Yecüc ve mecüc 315, 316
Yeniden diriliş 495, 498
Yönetim erki 375

Z

Zan 242
Zekat 45, 161, 162, 348, 349, 352
Zeynep bint cahş 147
Zihin dinginliği: sekîne 264