



T.C.

İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

İMÂM MÂTÜRÎDÎ'NİN ŞÎA'YA YAKLAŞIMI

Yüksek Lisans Tezi

MEHMET EMİN CELEP
ORCID No: 0000-0003-2309-3265

İZMİR-2020

T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

İMÂM MÂTÜRÎDÎ'NİN ŞÎA'YA YAKLAŞIMI

Yüksek Lisans Tezi

MEHMET EMİN CELEP
ORCID No: 0000-0003-2309-3265

DANIŞMAN: DR. ÖĞR. ÜYESİ MUHAMMET RAŞİT BATUR

İZMİR-2020

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “*İmâm Mâtürîdî'nin Şîa'ya Yaklaşımı*” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

09. 07. 2020

Mehmet Emin CELEP



TS EN ISO
9001:2015

T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü



TEZ SINAVI TUTANAK FORMU

Dok. No: FR/604/21

İlk Yayın Tar.: 03.10.2017

Rev. No/Tar.: 00/..

Sayfa 1 / 1

GÖNDEREN : Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Başkanlığı

GÖNDERİLEN : Sosyal Bilimler Enstitüsü

Anabilim Dalımız Yüksek Lisans / Doktora Programı öğrencisi Mehmet Emin Celep ile ilgili Tez Sınav Tutanağı aşağıdadır.

Tarih :

Sayı :

Prof. Dr. Sevgi Tutay
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Başkanı

İmza

SINAV TUTANAĞI

Tez Sınav Jürimiz tarafından incelenen **İmam Maturidi'nin Şia'ya Yaklaşımı** başlıklı yüksek lisans tezi ile ilgili olarak jürimiz **09.07.2020** tarihinde toplanmış ve adı geçen öğrenciyi tez sınavına tabi tutmuştur. Sınav sonucunda adayın tezi hakkında OYÇOKLUĞU/OYBİRLİĞİ ile aşağıdaki karar verilmiştir.

KABUL

Kabul Edilen Yüksek Lisans / Doktora tezi:

- i) Bilime yenilik getirmiştir
- ii) Yeni bir bilimsel yöntem geliştirmiştir
- iii) Bilinen bir yöntemi yeni bir alana uygulamıştır
- iv) Uygulama yapmıştır (sadece Yüksek Lisans'ta geçerlidir)

RED

DÜZELTME *

Tez Sınav Jürisi	Unvanı ve Adı Soyadı	İmza
Tez Danışmanı	Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Raşit BATUR	
Üye	Prof. Dr. Sıddık KORKMAZ	
Üye	Doç. Dr. Maksut ÇETİN	
Üye		
Üye		

Eki : Tez Değerlendirme Formu (Her bir jüri için).

* Tez sınavında düzeltme kararı verilmesi halinde jüri tarafından öngörülen düzeltmelere ilişkin bir jüri raporu eklenmelidir. Düzeltmeler için Ek süre her defasında en fazla yüksek lisans öğrencileri için 3 ay, doktora öğrencileri için 6 aydır.

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

İMÂM MÂTÜRÎDÎ'NİN ŞÎA'YA YAKLAŞIMI

Mehmet Emin Celep

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

Bu tezde, Ehl-i Sünnet'in temel ekollerinden birinin kurucusu sayılan İmâm Mâtürîdî'nin Şîî mezheplere bakışı tespit edilmiştir. Bir giriş ve iki bölümden oluşan tezin giriş bölümünde çalışmanın konusu, amacı, metodu ve kaynaklarına yer verilmiştir. Çalışmanın birinci bölümünde, araştırmayla ilgili Mâtürîdî'nin yaşadığı dönem, dini, siyasi ve mezhebî yapı incelenmiş ve onun görüşleri hakkında bilgi verilmiştir. Çalışmanın ikinci bölümünde ise İmâm Mâtürîdî'nin Şîî fikirleri nasıl değerlendirdiği irdelenmiştir. Karşılaştırma yapılarak, onun Şîa fırkaları içerisinde İsmâiliyye ve İmâmîyye'ye olan eleştirileri tespit edilmiştir. Bu çerçevede, İmâm'ın Şîî/Bâtınî fikirlere nasıl ulaştığı araştırılmıştır. Ayrıca çağdaş Şîî tefsirlerine müracaat edilmiştir. Tezin sonuç kısmında ise araştırmada ulaşılan sonuçlara ve tespitlere yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mâtürîdî, Şîa, İsmâiliyye, İmâmîyye, Eleştiri.

ABSTRACT

Postgraduate (Master) Thesis

IMAM MATURIDI'S APPROACH TO SHIA

Mehmet Emin Celep

İzmir Katip Çelebi University

Graduate School of Social Sciences

Department of Basic Islamic Studies

In this thesis, the view of Imam Maturidi, who is considered to be the founder of one of the main schools of the Ahl al-Sunnah, about the Shiite sects was determined. In the introduction part of the thesis, which consists of an introduction and two parts, the subject, purpose, method and resources of the study are included. In the first part of the study, the period in which Maturidi lived, the religious, political and sectarian structure related to the research was examined and information was given about his views. In the second part of the study, it was examined how Imâm Maturidi evaluated Shiite ideas. By comparison, his criticisms of Ismâ'îliyya and Imâmîyya were determined among the Shia forts. Within this scope, investigated how the Imam reached the Shiite/esoteric ideas. Also contemporary Shiite tafsirs have been applied. In the conclusion part of the thesis, the results and determinations reached in the research are included.

Keywords: Maturidi, Shia, Ismâ'îliyya, Imâmîyya, Criticism.

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	VIII
ÖNSÖZ.....	X
GİRİŞ.....	1
1. ÇALIŞMANIN KONUSU VE KAPSAMI	1
2. AMAÇ VE METOD.....	2
3. ÇALIŞMANIN KAYNAKLARI.....	3
3.1. Klasik Kaynaklar	3
3.2. Çağdaş Kaynaklar	5

I. BÖLÜM

MÂTÜRÎDÎ'NİN YAŞADIĞI ORTAM, HAYATI VE GÖRÜŞLERİ

1.1. YAŞADIĞI ORTAM	7
1.1.1. Siyasi ve Sosyal Yapı.....	7
1.1.2. Dinî Yapı.....	10
1.1.2.1. Hanefilik ve Mürcie	14
1.1.2.2. Hâricîler	19
1.1.2.3. Kerrâmîyye	20
1.1.2.4. Bâtınîyye/ Karâmita/ İsmâîlîyye	21
1.1.2.5. Ravâfız/ İmâmiyye	31
1.1.2.6. Zeydîyye.....	33
1.1.2.7. Mu'tezile	36
1.2. MÂTÜRÎDÎ'NİN HAYATI	38
1.3. MÂTÜRÎDÎ'NİN İTİKADÎ VE SİYASİ GÖRÜŞLERİ	40
1.4. MÂTÜRÎDÎ'NİN ELEŞTİRİ METODU	45

II. BÖLÜM

İMÂM MÂTÜRÎDÎ'DE ŞÎA

2.1. MÂTÜRÎDÎ'DE “ŞÎA” KAVRAMI	50
2.2. MÂTÜRÎDÎ'NİN KELÂMÎ, SİYASÎ VE FIKHÎ ŞÎÎ FİKİRLERE BAKIŞI	52
2.2.1. KELÂMÎ KONULAR.....	54
2.2.1.1. Allah'ın Sıfatları ve İsimleri	54
2.2.1.2. Nübüvvet.....	63
2.2.1.3. Ba's ve Kıyâmet.....	69
2.2.1.4. Kur'ân	74
2.2.1.5. Yaratılış	81
2.2.2. SİYASÎ KONULAR.....	87
2.2.2.1. İmâmet/ Hilâfet	87
2.2.2.2. Sahâbe	99
2.2.2.3. Ehl-i Beyt	103
2.2.2.4. Rec'at	113
2.2.2.5. Takıyye.....	118
2.2.3. FIKHÎ KONULAR	121
2.2.3.1. Miras	122
2.2.3.2. Mut'a Nikahı	124
2.2.3.3. Abdestte Ayakları Mesh.....	127
SONUÇ.....	130
KAYNAKÇA	133

KISALTMALAR

AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	: bin (oğlu)
bint.	: bint (kızı)
bkz.	: bakınız
bs.	: baskı
c.	: cilt
çev.	: çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	: editör
h.	: hicrî
haz.	: hazırlayan
H.z.	: Hazreti
Krş.	: karşılaştırınız
md.	: madde
nşr.	: neşreden
OMÜİFD	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ö.	: ölümü
r.a.	: radiyallâhü anh
s.	: sayfa
S.	: Sayı
sad.	: sadeleştiren
s.a.v.	: sallallahü aleyhi ve selem
SÜİFD	: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
TYEK	: Türkiye Yazma Eserler Kurumu
thk.	: tahkik eden
trc.	: tercüme eden
tsh.	: tashih eden
ty.	: tarih yok

vb. : ve benzeri
vd. : ve diğerleri
yay. : yayınevi
yy. : yayın yeri yok



ÖNSÖZ

Tarih boyunca İslam düşüncesinde çeşitli görüşleri savunan topluluklar ortaya çıkmıştır. İslâm düşüncesinin oluşmaya başladığı ilk devir âlimlerinden biri İmâm Mâtürîdî'dir. Oluşan bu topluluklara karşı kendi görüşlerini ileri sürüp eleştiride bulunmuştur. Hanefiliğin itikâdi oranda şekillenmesini sağlamış ve neticesinde itikâdi alanda oluşan problemlere karşı kendi metodolojisini ve argümanlarını getirmiş olması bakımından tetkik edilmeye değerdir. Bundan dolayı "Mâtürîdî'nin Şîa'ya Yaklaşımı"nı yüksek lisans tez konusu olarak araştırmak istedik. Mâtürîdî'nin Şîa fırkalarıyla yaptığı münakaşalar *Te'vilât'ü'l-Kur'ân* ve *Kitabu't-Tevhîd*'den hareketle tespit edilmesi son derece önemlidir. Çünkü Mâtürîdî'nin bu iki eseri Şîa fırkaları üzerinden veya isim verilmeden Şîi/Bâtınî düşünceler üzerinden Şîa'yı çok yerde tenkid etmektedir. Özel olarak Şîi fırkalarına yazdığı reddiyeler maalesef günümüze ulaşmamıştır. Bu dezavantaja rağmen günümüze ulaşan eserlerinden hareket ederek bir araştırma ortaya koymak istedik.

İslâm düşünce tarihinde Şîi fırkalar genelde siyâsi olarak anılmıştır. Kendilerini Ehl-i Beyt ve imâmet üzerinden oluşturdukları birtakım görüşlerle içselleştirmişlerdir. Şîa'ya göre Kur'ân'da birçok âyet imâmet/hilâfetle ilgilidir. Nitekim Mâtürîdî bu konuları naklî delil çerçevesinde incelemiştir.

Mâtürîdîye mezhebinin kurucusu kabul edilen ve İslam düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olan İmâm Mâtürîdî'nin Şîi fırkalarına bakış açısının aydınlatılması, dönemin akaidini ve sosyolojisini anlamamıza yardımcı olacaktır. Mâtürîdî'nin fikirlerinin anlaşılmasına mühim katkılar sağlayacağına inandığımız bu araştırmamız, aynı zamanda o devrin Mâverâünnehir bölgesindeki Mâtürîdî'nin şahsında Şîa ve diğer fırkalara karşı ortaya konan davranış da belirlenmiş olacaktır. Bu araştırma yapılırken Mezhepler Tarihi araştırma usûlüne ve objektifliğe bağlı kalmaya çalışılacaktır.

Tezin konusunun belirlenmesinden son aşamasına kadar her merhalede destek olan ve çalışmamı aydınlatıp yön veren danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Raşit Batur'a ve yetişmemizde emeği geçen bütün hocalarıma ayrıca bu süreçte desteklerini esirgemeyen kıymetli anne ve babama teşekkürü bir borç bilirim.

Mehmet Emin CELEP

İzmir-2020



GİRİŞ

1. ÇALIŞMANIN KONUSU VE KAPSAMI

Araştırmamızın ana konusu, Mâtürîdî'nin eserlerinde geçen Şîî fırkalarının tespiti ve onlara karşı tutumudur. İslam düşünce tarihinde kendini siyasetle özdeşleştirmiş bir fırka olarak bilinen ve bu manada akidelerini oluşturmuş olan Şîî düşünce Mâtürîdî'nin eleştirisinden nasibini almıştır. İslâm Mezhepler Tarihi'nde Şîa'nın köklü bir geçmişe sahip olması ve birçok fırkayı içerisinde barındırması, dönemin coğrafyasında gelişen fikri mücadeleler gibi birçok etkenden dolayı Mâtürîdî ve Şîa çok derin, kapsamlı ve geniş bir konudur.

Mâverâünnehir ve Horasan, Sâ mânîler devrinde en parlak dönemi yaşamıştır. Kültürel ve siyasi faaliyetlerinin zirve noktaya ulaştığı bu dönemde mezhebi oluşumlar ciddi manada varlık göstermiştir. Keza bu kültürel faaliyetler neticesinde birçok âlim yetişmiştir. Mâtürîdî bu âlimlerden biridir. Mâtürîdî'nin kendi kaynaklarından hareketle Şîî düşünce ve fırkaları tespit etmeye çalıştık. Şîî düşünce dışındaki mezhepleri incelemek konumuzun sınırlarını aşacağından Şîa'ya bakışını değerlendirmeye çalıştık.

Araştırmamızda isabetli sonuçlara ulaşabilmek adına Mezhepler Tarihi Usûlünün ilkelerine uyulacaktır. Fikirleri ve düşünceleri anlamamız için o coğrafyada bulunan siyasi ve dini hareketleri bilmemiz gereklidir. Bu bağlamda Mâtürîdî'nin Şîa'ya karşı tutumunu öğrenmek aynı zamanda bize o dönem hakkında bilgi verecektir.

Çalışmamızın birinci bölümünde, tabakat, buldan ve akide kaynaklarından yararlanarak konumuzla ilgili Mâtürîdî'nin hayatı, düşünceleri, yaşadığı coğrafya ve orada oluşan dini ve siyasi oluşumlar hakkında bilgi verdik. Mâtürîdî ve Şîa ile ilgili temel görüşlere kısaca değindik. Şîa hakkında özet bilgi sunup daha çok gulât fikirler hakkında bilgi vermeye çalıştık. Nitekim düşüncelerin doğuşu ve gelişimi bir mezhep hakkında sağlıklı araştırma yapabilmemize yardımcı olmaktadır. Çalışmamızın asıl konusunu oluşturan ikinci bölümde ise Mâtürîdî'nin, Şîa kelimesine verdiği anlamlar, onun eserlerindeki Şîî fırkaların düşüncelerini Mâtürîdî eksenli inceleyerek

bu fikirleri tespit etmeyi hedefledik. Mâtürîdî'nin tefsirini yapmış olduğu âyetlerle Şîa tefsirlerini mukayese ettik.

2. AMAÇ VE METOD

Mezhepler tarihinde itikâdi ve siyasi açıdan önemli bir yere sahip olan Şîa günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. Tarih boyunca sünni düşünce ile arasındaki ihtilaflar zamanla polemige dönüşmüştür. Ülkemizde Mâtürîdî'nin üzerine birçok çalışma yapılmış ve bir o kadar da eser telif edilmiştir. Mâtürîdî'yi merkeze alarak onun Şîî fırkalara bakış açısını, ayrıca Mâtürîdî'de bu fırkaların ne anlama geldiğini, tarihsel açıdan benzeşme ve farklılaşmaya sebep olan eleştiri ve düşüncelerin şekillenmesini incelemeyi amaçladık.

Konumuzla ilgili olarak bazı temel kavramların aydınlatılması gerekiyordu. Bu temel kavramların kökeni ve Kur'ân-ı Kerim'de içerdiği anlamlar konusunda, Râgıb el-İsfahânî'nin *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân* ve İbn Manzûr'un *Lisânü'l-Arab* adlı eserlerden faydalandık. Terim anlamları konusunda ise, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* ile zikrettiğimiz temel kaynaklardan yararlandık.

Çalışmamızda Mâtürîdî'nin eserlerindeki Şîî fırkaların düşüncelerini ve bunların tarihsel boyutunu ele aldık. Mâtürîdî'nin öne sürdüğü Şîî fikirlerin, aynı literatürde karşılığını bulmaya çalıştık. Ayrıca tarihsel açıdan bu görüş ve düşüncelerin arasındaki bağlantıları kullanarak, mezhebi ayrışmayı saptamak istedik. Mezhebi ayrışmalar neticesinde Mâtürîdî-Şîa etkileşimini inceledik.

Araştırmamızda yalnızca Mâtürîdî'yi temel alarak değil, Şîa bakış açısını da mümkün olduğunca ön planda tutmaya çalıştık. Mezhepler Tarihi Usûlünü kullanarak yani tarafsız bir şekilde değerlendirmeye gayret ederek hem tahlilî hem de tasvirî bir metodu benimsedik. Bunun için ayrıca sosyal bilimlerde kullanılan, açıklama, literatür taraması, mukayese, karşılaştırma ve örneklem gibi metotları kullandık. Tezimizin sonuç bölümünde ise bu çalışmadan elde ettiğimiz sonuçları zikrettik.

3. ÇALIŞMANIN KAYNAKLARI

Herhangi bir araştırmada kullanılan kaynaklar, doğru verilere ulaşmak ve ulaşılan sonuçların değeri açısından oldukça önemlidir. Bu önem çalışmanın tutarlı olup olmadığını göstermektedir. Araştırmamızda kaynak olarak kullandığımız eserlerin orijinalleri ve ana dilde yazılmış hallerine başvurmaya gayret ettik, orijinallerini bulamadığımız veya okuyamadığımız takdirde eserlerin tercümelerinden faydalandık. Mezhepler tarihi eserlerinin genelde muhalif kişiler tarafından yazılmış olması bilgilere ihtiyatla yaklaşmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla muhaliflerin aktardıklarından ziyade fırkaların kendi müntesiplerinin kendilerini nasıl değerlendirdiği daha önemlidir. Biz de bu hususa önem vererek tezimizin temel konusu olan Mâtürîdî ve Şîî kaynaklardan faydalandık. Araştırmamızın kaynaklar bölümünde çalışmamızda yararlandığımız bütün eserleri alfabetik olarak sıraladık.

3.1. Klasik Kaynaklar

Araştırma ve incelememizde yer alan Arapça terimlerin Arap dilindeki mana ve kullanımlarını, İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) *Lisânü'l-Arab* ve Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân* isimli eserlerinden yararlandık.

İslam Tarihi'nde ortaya çıkan fikirleri ve görüşleri anlayabilmek için öncelikli olarak o fikrin ortaya çıktığı coğrafyayı bilmemiz gereklidir. Nitekim ilk dönemde yazılmış olan tabakat ve buldan kitapları bu konuda bazı görüşlerin aydınlanmasını sağlar. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin bulunduğu coğrafyanın özelliklerini anlatan Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed Neseî'nin (ö. 537/1142), *Kitâbü'l-Kand fî Zikr-i Ulema-i Semerkant*'ı büyük önem taşır.

Araştırmamızda kullandığımız Şîî kaynaklar Mâtürîdî-Şîa bağlantısının belirlenmesi açısından oldukça önemlidir. Mâtürîdî'nin bahsetmiş olduğu Şîî fikirler ve fırkalar dolaylı olarak çalışmamıza kaynaklık etmektedir. Onun yaşadığı dönemde bulunan ve Şîî kişiler tarafından yazılmış eserlerin çalışmamızda kullanılması önemlidir. Mâtürîdî'nin bulunduğu coğrafyada Batınî/İsmailî inancın gelişmesinde önemli rol oynayan Ebû Ya'kûb İshâk b. Ahmed es-Sicistânî'nin (ö. 393/1003 [?])

Kitâbü İsbâti'n-Nübû'ât, *Kitâbü'l-İftihâr*, *Kitâbu'l-Yenâbi'si* ayrıca bölgenin ilk davetçilerinden olan Ahmed b. Hamdân b. Ahmed Râzî'nin (ö. 322/933-34), *Kitâbü'l-İslâh*'ı ve Ebü'l-Hasen Hamîdüddîn Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed el-Kirmânî'nin (ö. 411/1020'den sonra) *Kitâbü'r Riyâz*'ından yararlandık.

Şîî kaynaklarda ilgili âyetlerin tefsirleri için Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim Kummî, (ö.307/919) *Tefsirü'l-Kummi'si*, Tabersî'nin (ö. 548/1154) *Mecma'u'l-Beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*'ı ve Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî'nin (ö.1904-1981) *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân* gibi önemli eserlerden yararlandık. Ayrıca Şîâ'nın belli konularda ileri sürdüğü rivayetler için Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin (ö. 1110/1698 [?]) *Bihârü'l-Envâr*'ından yararlandık.

Mâtürîdî'nin kaynaklarda kendisine pek çok kitap nispet etmesine rağmen, elimizde sadece birkaç tanesi mevcuttur. Mezheplerle ilgili araştırmamız açısından da önemli sayılabilecek eserleri maalesef günümüze ulaşamamıştır.¹ Dolayısıyla araştırmamızın ana kaynağını oluşturan *Kitâbu't-Tevhîd* ve *Te'vilâtu'l-Kur'ân*'dan faydanlandık. Onu anlayabilmemiz için ekolün müntesiplerinin yazmış oldukları eserleri de incelememiz gerekirdi. Tohumlarını attığı mezhebin görüşlerini sistemleştirip Mâtürîdî hakkında bilgi edinmemizi sağlayan Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid Nesefî'nin (ö. 508/1115), *Tabsiratu'l-Edille fî Usuli'd-Din*'i son derece değerlidir.

Erken dönemde yazılmış makalat eserleri her ne kadar zorlama bir tasnife maruz bırakılsada objektif değerlendirmeler açısından bize yol göstermiştir. Diğerlerine nazaran fikirleri olduğu gibi aktarmaya çalışan Eş'arî'nin (ö. 324/935-36), *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfü'l-Musallin*'i Şîî eserlerle mukayese etmemize yardımcı olmuştur. Ayrıca Şîâ hakkında subjektif de olsa bilgi aktaran, İbn Hazm'ın (ö. 456/1064), *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ'* ve *n-Nihal*'i, Şehristânî'nin (ö.

¹ Mâtürîdî'nin kaynaklarda adı geçen ve günümüze ulaşamayan mezhepler tarihiyle ilgili eserlerin bazıları şunlardır: *er-Reddu Kitâbi'l- İmâme li ba'di'r- Ravâfız*, *er- Redd 'ala'l- Karâmîta*, *Kitâb'l Makâlât*, *Reddu Evâili'l- Edille li'l- Kâbi*, *Reddu Tekzibi'l-Cedel li'l-Kâbi*, *Reddu Usûli-Hamse li'l- Bâhili*, *Reddu Kitâbi'l- Ka'bi fî Va'idi'l- Fussâk*, *Beyânu Vehmi'l-Mu'tezile*. (Geniş bilgi için bkz.; Sönmez Kutlu, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Maturidi Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya" *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik* içerisinde, (haz. Sönmez Kutlu), Otto Yay., Ankara 2011, s. 452-454.)

548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*'i ve Bağdâdî'nin (ö. 1093/1682), *el-Fark Beyne'l-Fırak*'ından taşıdıkları nitelikler göz önünde bulundurularak faydalanılmıştır.

Sonuç olarak Şîa ve Mâtürîdî'nin İslâm Mezhepleri açısından büyük bir öneme haiz olması ve İslâm'ın literatür dilinin Arapça olması gibi birçok etkenden dolayı Arap ülkelerinde yüzlerce eser kaleme alınmıştır. Konuyu uzatmamak ve dağıtmamak için çalışmamızla doğrudan ilgili olan eserlere değindik.

3.2. Çağdaş Kaynaklar

Ülkemizde son yıllarda Ebû Mansur el-Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Bu son derece ümit verici olup bazı muğlak konuların anlaşılmasında yardımcı olmaktadır. Özellikle mezhepler tarihi alanında Mâtürîdî'nin fikirleri ve bakış açısı konu edilmiştir. Sıddık Korkmaz'ın *İmam Mâtürîdî ve Mezhep Eleştirileri*² isimli eseri Mâtürîdî'nin mezheplere bakış açısı, eleştirileri açısından büyük önem arz etmektedir. Aynı müellifin editörlüğünü yaptığı *İmam Mâtürîdî'nin İzdüşümü*³ adlı eser ise Mâtürîdî'nin düşünce ve fikir dünyası, yöntemi, mezhebî arka planı hakkında bilgi vermektedir.⁴ Araştırmamızın ana temasını Mâtürîdî ve Şîa oluşturduğu için siyaset konusunda yapılan çalışmalar da göze çarpmaktadır. Mesela Doç. Dr. Maksut Çetin'in *Te'vilat'ul-Kur'ân Ekseninde Maturidi'nin Siyaset Olgusuna Yaklaşımı*⁵ adlı yüksek lisans tezi ve aynı müellifin *İslam'da Din-Siyaset İlişkisi*⁶ adlı çalışması Mâtürîdî'nin ve bazı itikadi ve siyasi fırkaların siyaset görüşlerine değinmektedir.

² Sıddık Korkmaz, *İmam Mâtürîdî ve Mezhep Eleştirileri*, İz Yay., İstanbul 2017.

³ *İmam Mâtürîdî'nin İzdüşümü*, (ed., Sıddık Korkmaz), Fecr Yay., Ankara 2019. Bunun yanısıra editörlüğünü Hülya Alper'in yapmış olduğu *İmam Maturidi ve Maturidiyye Geleneği* (İfav., Yay., İstanbul 2019.) isimli eser İmam'ın kelim ve akaid yönünün beraberinde Mâtürîdîlik geleneği hakkında bilgi vermiş olup, ayrıca çağdaş ve popüler kültürün benimsediği Mâtürîdîlik olgusuna da temas etmiştir. Ayrıca editörlüğünü Hatice Arpağuş, Mehmet Ümit ve Bilal Kır'ın yapmış olduğu *İmam Mâtürîdî ve Te'vilat'ul-Kur'ân*, (İfav., Yay., İstanbul 2019) isimli eseri de çalışmamızın metodolojisi açısından son derece önemlidir.

⁴ Prof. Dr. Sıddık Korkmaz ve Muhammed Davud Hacızâde tarafından neşredilen "Pendnâme" adlı Mâtürîdîye nispet edilen bir eser yayınlanmıştır. İsminde de anlaşılacağı üzere nasihatlerden oluşan bir eserdir. İmâm Mâtürîdî, "*Nasihatname*," (trc. thk.: Sıddık Korkmaz vd.), İz Yay., İstanbul 2019.

⁵ Maksut Çetin, *Te'vilat'ul-Kur'ân Ekseninde Maturidi'nin Siyaset Olgusuna Yaklaşımı*, (Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2008.

⁶ Maksut Çetin, *İslam'da Din-Siyaset İlişkisi*, Gece Akademi Yay., Ankara 2018.

Ahmet Ateşyürek'in doktora tezi olarak hazırladığı *Ebû Mansûr El-Mâtürîdî'nin Fikrî Arka Planı*⁷ isimli eserde Mâtürîdî'nin fikri olarak tarihçesi, görüşleri, bağlantısı ve yaşadığı dönemin sosyo-kültürel yapısı ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Ayrıca Metin Avcı'nın *İmam Mâtürîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi*⁸ isimli doktora tezi Ebû Hanîfe ve İmâm Mâtürîdî'nin eserleri üzerinden karşılaştırmalar yapılarak iki müellif arasındaki bağlantıyı ortaya koymuştur.

Ülkemizde 2009 yılında yapılan *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*⁹ sempozyumunda Sıddık Korkmaz'ın “İmâm Mâtürîdî'nin Şîa'ya Yönelttiği Eleştiriler” adlı tebliği konumuzla doğrudan bağlantılıdır. Ayrıca yine ülkemizde 2018 yılında *Uluslararası Maturidilik Sempozyumu (Dünü, Bugünü ve Geleceği)*¹⁰ sempozyumunda yayınlanan Mustafa Öztürk'ün “İmam El-Mâtürîdî'nin Şîî İmamet Nazariyesiyle İlişkilendirilen Ayetler Ekseninde Şiilik Eleştirisi” ve Ali Avcı'nın “İmam Maturidî'nin İsmailîler'e Yönelttiği Eleştiriler” adlı tebliğleri de çalışmamız açısından büyük önem arz etmektedir.

⁷ Ahmet Ateşyürek, *Ebû Mansûr El-Mâtürîdî'nin Fikrî Arka Planı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum 2019.

⁸ Metin Avcı, *İmam Mâtürîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2018.

⁹ *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, (ed. İlyas Çelebi), İfav yay., İstanbul 2016.

¹⁰ *Uluslararası Maturidilik Sempozyumu (Dünü, Bugünü ve Geleceği)*, ed., Sönmez Kutlu, Ankara 2018. Ayrıca 2018 Eylül ayında Konya ili Beyşehir ilçesinde *Uluslararası İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Literatürü* adlı sempozyum düzenlenmiştir. Mâtürîdî düşünceye ait yaklaşımların ve Mâtürîdî literatürü üzerine incelemeler yapılmıştır. Yapılan sempozyumların yanı sıra *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i II; Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu Hanefîlik- Mâtürîdîlik* adlı uluslararası ilmi çalışmalarında Cemil Hakyemez'in “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Şiilik” isimli tebliği araştırmamızı zenginleştirmiştir.

I. BÖLÜM

MÂTÜRÎDÎ'NİN YAŞADIĞI ORTAM, HAYATI VE GÖRÜŞLERİ

1.1. YAŞADIĞI ORTAM

1.1.1. Siyasi ve Sosyal Yapı

Semerkant, bugünkü Özbekistan Cumhuriyeti'nin sınırları içerisinde olup, Ceyhun ve Seyhun havzasında Mâverâünnehir ismindeki bölgede yer almaktadır. Mâverâünnehir Ceyhun nehrine nispetle “nehrin öte tarafında bulunan bölge” mânasında ve yaklaşık 660.000 km²'lik coğrafi bölgeyi ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu bölge, Orta çağ İslam coğrafyacılara göre Türkistan'a dahil olmayıp, zamanla Türkleşmiştir.¹¹ Buhârâ'nın Samaniler devrinde başkent olduğu dönemde bile Semerkant, Mâverâünnehir'in genel olarak nüfus açısından büyük şehri olmuştur. Şehrin bu önemi, temel olarak coğrafi mevkii ve İran, Hindistan ve Türklerin hakim olduğu bölgelerden gelen ticaret yollarının kesiştiği noktada bulunması ile açıklanabilir. Şehrin çevresinde verimli topraklar olması da burada çok sayıda nüfusun barınmasını mümkün kılmıştır.¹²

Müslümanların bu bölgeye ilk kez girişleri Hicri I. asırdır. Hz. Ömer döneminde doğuya yapılan fetih harekâtı, Hz. Osman döneminde de sürdürüldü. Basra valisi Abdullah b. Amir liderliğindeki İslam orduları, hızlı bir şekilde Horasan'ın fethini tamamladı. Hz. Osman'ın vefatından sonra Hz. Ali ile Hz. Muaviye arasındaki siyasi çekişmeler, bölgedeki İslam egemenliğini kısa süreli kesintiye uğrattı. Emeviler'in kurulması ile beraber Muaviye tarafından Basra ve Horasan'a vali tayin edilen Abdullah b. Âmir, bölgedeki Arap hâkimiyetini yeniden canlandırdı. Ziyâd b. Ebîh'in 45/665'te Basra valiliğine atandıktan sonra Horasan ve Sîstan'a yapılan askerî harekât planlı bir şekile sokuldu ve kısa süre sonra müslümanlar bölgedeki egemenliklerini yeniden güçlendirdiler. Fakat bölgede bazen

¹¹ V.V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1990, s. 83.

¹² Barthold, *Türkistan*, s. 108-110.

ayaklanmalar oluyor ve bazı Horasan şehirleri müslümanların hakimiyetinden çıkıyordu. Selm b. Ziyâd'ın valiliğinden sonra Horasan bölgesi Emevî muhalifi Abdullah b. Hâzim'in kontrolüne geçtiyse de yardımcısı Bükeyr b. Vessâc'ın (Vişâh) ihaneti üzerine 73/692'de hâkimiyet yeniden sağlandı.¹³ Bölge müslümanların egemenliğine geçinceye kadar birçok yabancı saldırılara maruz kaldı.

Mâverâünnehir'e önceleri Emeviler hakim olmuş fakat olumsuz tutumları sebebiyle bölgede barınamamış ve nüfuzları gittikçe azalmıştır. Daha sonra bölgeye Abbasiler hakim olmuştur. Hoşgörü hasebiyle müslüman Araplarla Türkler arasında yardımlaşma ve ticaret gelişmiştir. Buhârâ ile birlikte Semerkant bölgesi de Abbasi halifeleri tarafından İslâm'ın yayılması için bir temel olmuştur.¹⁴

Mâtürîdî'nin doğduğu ve yetiştiği coğrafya olan Mâverâünnehir/Semerkant siyasi açıdan Abbasi hâlifesine bağlı yarı özerk, Samanîler/Samanoğulları'nın hüküm sürdüğü¹⁵ ve hilâfet merkezi olan Bağdat'a uzak bir bölgeydi. Onun yetiştiği çevre, idari ve siyasi açıdan huzur ve sükûnet içindeydi. Samanîler'in desteğiyle beraber bölgede ilmi, askeri ve iktisadi sahada mühim gelişmeler oldu.¹⁶

Emevi halifelerinden olan Velid b. Abdülmelik (ö.86/705-96/715) döneminde Irak valisi Haccac'ın atadığı Kuteybe b. Müslim, Horasan, Buhârâ ve Semerkant'ı fethetmiştir. Kuteybe b. Müslim Semerkant'ı iki defa kuşatmıştır. İkinci ve uzun bir kuşatmadan sonra 93/712'de şehir teslim olmak zorunda kalmıştır. Eski vali görevinde kalsa da şehre bir Arap vali ile beraber güçlü bir askeri birlik yerleştirilmiştir. Daha sonra Abbasi halifesi Harun er-Reşîd (ö.193/809), Horasan'ın hakimiyeti için oğlu Me'mun'u (ö.218/833) Merv'e vali olarak tayin etmiştir. Halife Me'mun, 198/813 yılında halife olunca Merv'i başkent yapmış ve burası Bağdat'tan daha önemli hale gelmiştir. Merkezin Merv'e taşındığı dönem, Şîilerin güçlenmesi ve devlet otoritelerini tesiri altına almaya başlaması açısından dikkat çekicidir.¹⁷

¹³ Mes'ûdi, *Mürûc*, s. 361-362; Osman Çetin, "Horasan", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, s. 235.

¹⁴ Nesimi Yazıcı, *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, A.Ü.İ.F. yay. Ankara 1992, s. 3; Korkmaz, İmam Mâtürîdî ve Mezhep Eleştirileri, s. 27-28; Tâlip Özdeş, *İmam Matürîdî'nin Tev'îlatu Ehli's-sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı* (basılmamış doktora tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1997, s. 25.

¹⁵ Barthold, *Türkistan*, s. 67-225; H.H. Schaeder, "Semerkant", *MEBİA*, X, İstanbul 1966, s. 469; Kutlu, "Mâtürîdî", s. 25.

¹⁶ İbn-i Nedim, *Fihrist*, s. 410-411; V.V. Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, (trc. M. Fuad Köprülü), DİB Yay., Ankara 1984, s. 90.

¹⁷ Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İz Yay., İstanbul 2006, s. 87.

Me'mun ekonomik buhranın tesiriyle 204/819'dan itibaren Mâverâünnehir ve özellikle Semerkant valiliğini Esed b. Saman'ın oğullarına vermiştir. Bu tarihten itibaren şehir, Saffari ve Tâhîrîler'in yükselmelerinden herhangi bir değişikliğe uğramaksızın İsmail b. Ahmed'in Saffari egemenliğini devirerek Samani hükümdarlığını kurduğu 287/900'e kadar Samani ailesinin hakimiyetinde kalmıştır. Bu hükümdarlıktan sonra Mâverâünnehir parlak bir dönem yaşamıştır.¹⁸

Diğer taraftan Samani Devleti, Karahanlı hükümdarı Buğra Han Harun'un saldırılarına karşı Selçuklu Türkmenlerinin desteğini almış ve Gazneli Mahmud'un Mâverâünnehir'i ele geçirmesine engel olunmuştur. Bu şekilde Semerkant'ın idare merkezi Buhârâ'ya taşınmıştır.¹⁹

Bağdat'ta Büveyhilerin yükselişe geçtiği, Zeydîlerin Taberistan'da bir devlet kurdukları, İsmâîlîler/Karmatîlerin Orta Asya'da, Samanoğulları'nı tehdit edecek kadar güçlendikleri ve Fatimi-İsmâîlîlerin ise Kuzey Afrika'da merkezi Mısır'da bulunan devlet kurdukları bir dönemde, İslâmi ilimlere hâkim olan Mâtürîdî, yeni Müslüman olmuş Türkler içerisinde ortaya çıkmıştır. Semerkant, İslâm'la yaklaşık iki yüz yıl önce tanışmıştır. Bu dönemin büyük bir bölümü entrikalar, savaşlar ve siyasi çekişmelerle geçmiştir. Üstelik İmam Mâtürîdî, diğer âlimler gibi, Rey, Nişabur, Mısır, Şam, Bağdat, Kûfe ve diğer kültür merkezlerine seyahat etmemiştir. Mâtürîdî, böyle bir dönemde, kendisini ilme vermiş Türk dünyasının neredeyse tamamını etrafında toplayan ve kendi adıyla bilinen itikâdi bir mezhebin kurulmasına zemin hazırlamıştır.²⁰ Mâtürîdî'nin de mensup olduğu Mâverâünnehir Hanefîliği Sâmânî yönetimi tarafından desteklenmiştir. Onun hayatının son devrine tekabül eden IV/X. asrın başından itibaren bölgede iç karışıklıklar yavaş yavaş başlamıştır. Şüphesiz onun vefatına yakın zamanlarda kaos ortamına zemin hazırlayan ve saraya kadar nüfuz eden İsmâîlîliğin ciddi etkileri olmuştur.²¹

¹⁸ Schaeder, "Semerkant" s. 469; Korkmaz, İmam *Mâtürîdî ve Mezhep Eleştirileri*, s. 28.

¹⁹ Korkmaz, İmam *Mâtürîdî ve Mezhep Eleştirileri*, s. 29.

²⁰ Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2002, s. 51.

²¹ Ateşyürek, *Mâtürîdî'nin Fikrî Arka Planı*, s. 63.

1.1.2. Dinî Yapı

Geçtiğimiz başlıkta değindiğimiz üzere Mâverâünnehir/Horasan çeşitli etnik oluşumlara ve saldırılara maruz kalan bir coğrafyadır. Bu çeşitlilikler birçok farklı mezhebin oluşumuna zemin hazırlamıştır. Ayrıca bu oluşumlar bölgeye İslâm'ın gelmesine rağmen kendilerini muhafaza etmeye devam etmiştir. Mâtürîdî bu fikrîsel gelişmelere karşın kendine özgü yöntem ve yorumlarıyla değişik görüşler arasında uzlaşmacı bakış açısını benimsemiştir.²²

Bölge başlı başına kozmopolit bir yapıya sahiptir. İslâm'la tanışmadan evvel bölgede Zerdüştlük, Maniheizm, Budizm (Sümeniyye), Yahudilik, Hıristiyanlık, Şamanizm ve Mazdekiyye²³ gibi farklı din, fikir ve batıl içerikli görüşler yaygındır. Bu farklılıklar neticesinde IV/X. asrın sonlarına doğru hem bölgenin yapısı hem de farklı kültürleri içinde barındırması, yeni ekol ve düşüncelerin oluşumuna²⁴ uygun ortam hazırlamıştır. Mu'tezile, Râfizîyye, Zeydîyye, İsmâilîyye, Hâricilik gibi siyasi ve itikadi fırkalar,²⁵ fikir ve görüşlerini yaymaya gayret göstermiştir. Fakat zamanla Sünnîlik hamisi olan Samanîler, bölgede hakimiyet kurmuş halkı Râfizîlerden muhafaza etmek için Arapça akaid kitapları yazdırarak Farsça'ya tercüme ettirmişlerdir.²⁶

I/VII. asrın ortasında Müslümanlar Baktırya'yı (Özbekistan, Afganistan ve Tacikistan) fethetmeden önce²⁷ Belh şehrinde yüz adet Budist tapınağı ile üç bin Budist rahipten söz edilmektedir. Temellerini Hindistan'da sağlam bir şekilde atan Budizm²⁸ zamanla misyonerlik faaliyetleri göstererek bu bölgeye gelmiştir. Budizm

²² Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, s. 243.

²³ Osman Gazi Özgüdenli, "Mâverâünnehir", *DİA*, XXVIII, Ankara 2003, s. 177.

²⁴ Muhammed b. Ahmed Makdisî, *Ahsenü't Tekâsim fi Ma'rifeti'l Ekâlim*, s. 380; Ak, *Mâtürîdilik*, s. 38.

²⁵ Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, s. 156-158.

²⁶ Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s. 47.

²⁷ Melhem Chokr, *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, (trc. Ayşe Meral), Anka Yay., İstanbul 2002, s. 58.

²⁸ Kaynaklarda Sümeniyye diye bahsedilir. Çünkü, İslâm Dünyası'nda Şehristânî'ye kadar Buda ve Budizm hakkında Müslüman yazarlar genellikle "el-Büdd", "Budasef" ve "Sümeniyye" kelimelerini kullanmışlardır. Günay Tümer, "Budizm", *DİA*, VI., İstanbul 1992, s. 358. Ayrıca Mâtürîdî nesnelere ezelde oluşması konusunda onların görüşünü paylaşmış ve tenkit etmiştir. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 306, 307-311.

esnek yapısı itibariyle halk nezdinde hemen kabul edilmiştir. Fakat Mecûsîlik gibi dinlerin öğretilerinden de etkilenecek yerleştiği söylenmektedir.²⁹

Horasan/Mâverâünnehir’de Zerdüştlük ve Mecusîlik³⁰ ait kutsal saydıkları tapınakları mevcuttur.³¹ Ayrıca Semerkant’ın bazı bölgelerinde halkı Türk olan bazı köyler de Mecusîlik dinine mensuptur. III/IX. yüzyılın ikinci yarısında Mecusîler’in Horasan/Mâverâünnehir’deki en büyük dini grup olduğu söylenmiştir. Mecusîlik, M.S. III. yüzyılda Sâsânî devletinin resmi dini olarak kabul edilmiştir.³² Mecusîler siyasi mücadelelerden uzak kalarak, yeni dine karşı herhangi bir meydan okuma içerisine girmemişlerdir. Mecûsîler’in bu uzlaşmacı tavrı, Azerbaycan, Irak, Sicistan, Fars, Horasan, Taberistan, İstahr, er-Rân, Cur, Cibâl gibi yerlerde varlıklarını sürdürmüşlerdir. Fakat Mecusiler’in tamamı tarihi süreçte İslâmlaşmıştır.³³

Maniheizm ise, Mâverâünnehir/Horasan’a Pers Kralı Sabur döneminde yayılmıştır.³⁴ Fars Kralı Şahpur döneminde devlet desteğiyle beraber Sind, Hint ve Horasan’da yayılma imkanı bulmuş, Behram döneminde ise yasaklanmıştır. III/IX. asrın ortalarında, Irak civarındaki Maniheist gruplar büyük oranda bastırılmıştır. İslâm’a karşı ciddi bir direnç gösteren Maniehistler, sonraki yüzyıllarda peyderpey İslâm’ı benimsemişlerdir. Ayrıca Mezdekizm’de Maniheizm’den üç asır sonra Horasan’da ortaya çıkmıştır.³⁵

Mâverâünnehir/Horasan’daki dinlerden diğeri de Hıristiyanlıktır.³⁶ Nasiriyeli Jesus’un havarilerinden birinin Horasan’a geldiğini ve bu bölgede öldüğü ifade edilmiştir.³⁷ Kelâmcılar eserlerinde Hıristiyanlığın çoğunlukla Melkâiyye, Yakubîlik, Nesturîlik mezheplerinden bahsetmiş, önemli görüşlerine yer vermişlerdir.³⁸ IX.

²⁹ Ateşyürek, *Mâtürîdî’nin Fikrî Arka Planı*, s. 41.

³⁰ Ayrıca İmam Mâtürîdî Mecusilerin “her kötülük İblis’ten, her iyilik de Allah’tan oluşmuştur.” görüşünü naklederek bazı tenkitlerde bulunmuştur. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, (trc. Bekir Topaloğlu), TDV Yay., İstanbul 2018, s. 338-341.

³¹ Mes’ûdi, *Mürûc*, s. 206-209.

³² Ateşyürek, *Mâtürîdî’nin Fikrî Arka Planı*, s. 42.

³³ Ali Avcu, *Horasan-Mâverâünnehir’de İsmailîlik*, Marmara Akademi Yay., İstanbul 2018, s. 73-74.

³⁴ Mes’ûdi, *Mürûc*, s. 143.

³⁵ Avcu, *İsmailîlik*, s. 72.

³⁶ Muhammed b. Ahmed Makdisî, *Ahsenü’t-Tekâsim*, (trc. Ahsen Batur), Selenge Yay., İstanbul 2015, s. 333. İmam Mâtürîdî eserlerinde Hıristiyanlığın Tanrı anlayışını eleştirmiştir. Geniş bilgi için bkz.; Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, s. 381, 382, 654, 739, 410-418.

³⁷ Ali b. Hüseyin Mes’ûdî, *Mürûcü’z-zeheb*, (trc. Ahsen Batur), Selenge Yay., İstanbul 2004, s. 182.

³⁸ Mustafa Sinanoğlu, “Hıristiyanlık”, *DİA*, XVII, İstanbul 1998, s. 366.

yüzyılda Semerkant'ta bir Nesturi başpiskoposluğu bulunduğundan söz edilmiştir.³⁹ Marsiyonizm ve Deysâniyye⁴⁰ Katolik kilisesi tarafından heretik kabul edilen iki Hıristiyan gnostik mezheptir. Her ikisi de ilk dönemlerde Irak ve Cezîre taraflarında yaygın iken, Bağdat'ın başkent yapılmasından sonra muhtemelen bunlara yapılan baskılar sonucunda iki mezhep Horasan bölgesine göç etmişlerdir. İbn-i Nedim'e göre, Horasan'da Marsiyonizme bağlı olan kişiler fazladır.⁴¹ Deysâniyye⁴² ise İslam'ın yayılmadan önceki dönemlerinde Irak ve Cezîre bölgesinde yaygın olarak bulunmuşlardır. Özellikle kalam kitaplarında yer verilen Deysânîyye, Marsiyonizmle aynı sebepten dolayı ve aynı dönemde Horasan'a taşınmışlardır.⁴³

Bölgede en eski din Yahudiliktir. İslam coğrafyasında başta Bağdat olmak üzere ülkenin birçok bölgesinde bu dine mensup olanlar hem ticaret hem de imar alanında faaliyet göstermişlerdir. Bazı tarihçiler tarafından, Filistin'den sürülen Yahudi grupların Horasan'da yaşadığı belirtilmiştir. Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde, Hemedan, Deylem, Rey ve İsfahan gibi şehirlerde Yahudilerin bulunduğu, hatta yahudi nüfusun fazlalığı sebebiyle 'Yahûdiyye' diye adlandırılan bir bölgenin bulunduğu ifade edilmiştir.⁴⁴ Türkistan bölgesine M.Ö. VI. yüzyıldan itibaren sürülen Yahudiler, bu tarihten itibaren Merv, Belh, Nişabur ve Herat gibi şehirlerde yaşamışlardır.⁴⁵ Merv şehrine Yahudiler'in Persler zamanında yerleştiği tahmin edilir.⁴⁶

Bölgede bulunan dinler, İslâmıla tanışmadan önce ya zamanla islamaşmış ya da direnerek çeşitli faaliyetlerde bulunmuşlardır. Sonra ise kimi gruplar büyük bir tehdit haline dönüşmüş, gulât, gnotik ve heretik akımlara zemin hazırlamıştır. Tehdit unsuru oluşturup birbirlerine destek veren akımlar olmasına rağmen aynı şekilde

³⁹ Osman Aydınlı, "Semerkant", *DİA*, XXXVI, İstanbul 2009, s. 483.

⁴⁰ Mâtürîdî Deysâniyye'nin tevhide dair görüşlerini eleştirmiş ve geniş yer vermiştir. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 323-327.

⁴¹ İbn-i Nedim, *Fihrist*, s. 412; Avcu, *İsmaililik*, s. 70.

⁴² Kurucusu İslâmî literatürde İbn Deysân'dır. (ö.222) Milâdî II. yüzyılın sonu ile III. yüzyılın başlarında kurulmuştur. Süryânice'de Bar Daysan, günümüz Batı dünyasında daha çok Bardesanes diye bilinen İbn Deysân, erken devir Süryânî gnostik sistemleri ve Mani'nin İranî gnostisizmi üzerinde etkili olmuş bir düşündürdür. (Mustafa Öz, "Deysâniyye" *DİA*, XI., İstanbul 1994, s. 270.)

⁴³ Avcu, *İsmaililik*, s. 70.

⁴⁴ Nuh Arslantaş, *Emeviler Döneminde Yahudiler*, Gökkuşbu Yay., İstanbul 2005, s. 28-29.

⁴⁵ Maurice Lombart, *İslâm'ın Altın Çağı İlk Zafer Yıllarında İslâm*, (trc. Nezih Uzel), Pınar Yay., İstanbul 2002, s. 276.

⁴⁶ Arslantaş, *Emeviler Döneminde Yahudiler*, s. 29.

devam eden din veya gruplar da olmuştur. Mâtürîdî'nin yaşadığı IV/X. asra gelince Maniheizt, Budist, Hıristiyan ve Mecûsî gibi topluluklar bölgede varlığını devam ettirmişlerdir. Anlaşılan o ki, bu toplulukların öğretilerini kurumsal manada devam ettiremedikleridir.⁴⁷

Bölgenin islamlaşma sürecinde Halife Velid b. Abdülmelik (86/96-705/715) devrine kadar Mâverâünnehir'de ciddi bir ilerleme olmamıştır.⁴⁸ Fakat Haccac b. Yusuf es-Sekâfi'nin (ö.95/714) kabileler arasındaki çekişmeyi gözeterek attığı adımlar bölgenin fethinin kolaylaştırmıştır. Nitekim o tarafsız bir kabileye bağlı Kuteybe b. Müslim'i (ö.96/715) Horasan'a vali olarak tayin etmiştir.⁴⁹ Haccac öncelikli olarak, geçmişte gücün kaybedildiği bölgeleri ele geçirmiş ayrıca Mâverâünnehir'in fethinin önünü açan Belh ve Sağaniyan bölgelerini denetim altına almıştır. Kuteybe ise 87/706 yılında Ceyhun'u geçerek Beykent'e sefer düzenlemiştir. Şehir ilk olarak barış aracılığıyla teslim olsa da, oraya bırakılan Müslüman askerlerin öldürüldüğü haberleri üzerine geriye dönülerek bir aylık kuşatmanın ardından şehir tamamen fethedilmiştir. Kuteybe, 88/707 yılında Kerminiyye, Tumişket ve çevresindeki küçük kaleleri alarak Buhâra beldesinin fethinin önündeki engelleri kaldırmıştır. 90/708 yılında gerçekleştirilen sefer sonucunda Buhâra barış yoluyla fethedilmiş, Toharistan'da Soğd halkını Araplara karşı isyan ettiren Nizek idam ettirilmiş, Kişş ve Neseş şehirleri kesin olarak fethedilmiştir. Ardından Ziyad b. Ebîhî (ö.673)'nin Horasan'da askeri birlikler oluşturma çabası, Mâverâünnehir bölgesindeki Buhâra ve Semerkant için de uygulanmıştır.⁵⁰

Kuteybe, takip ettiği başarılı siyasetle ordusuna aldığı askerlerin müslüman olmasını sağlarken şehirlere yerleştirdiği müslüman grupların yerli halkla iyi ilişkiler kurması, Dahhâk b. Müzâhim gibi âlimlerin İslâm'ı halka iyi anlatmaları ayrıca ticaret faaliyetlerinin katkısı bölgenin İslâmlaşmasını kolaylaştırmıştır. Ömer b. Abdülazîz'in, seleflerinin aksine Müslümanlığı kabul edenlere kolaylık göstermesi,

⁴⁷ Ateşyürek, *Mâtürîdî'nin Fikrî Arka Planı*, s. 48.

⁴⁸ Yunus Akyürek, "Emevîler Dönemi Fetih Politikası ve Mâverâünnehir'in Fethi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, S. 1, 2013, s. 85-115.

⁴⁹ Hasan Kurt, "Horasan ve Maveraünnehr'de Haccac Ekolünün Çöküşü", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 24, S. 3-4, 2001, s. 469-479.

⁵⁰ Ateşyürek, *Mâtürîdî'nin Fikrî Arka Planı*, s. 52-53.

onları cizyeden muaf tutması, çeşitli halkları İslâm dinine kazandırmak için başlattığı tebliğ hareketi Mâverâünnehir'in İslâmlaşma sürecini hızlandırmıştır.⁵¹ Horasan/Mâverâünnehir, III/IX. asırda İslâmlaşma sürecini tamamlamıştır. Bu aşamadan sonra bölgede bulunan mezhep lerve faaliyetleri incelenecektir.

1.1.2.1. Hanefilik ve Mürcie

İmam Mâtürîdî itikâdi açıdan Ebû Hanife'nin görüşlerini benimseyip sistemleştirmiştir. Onun hoca silsilesi⁵² Ebû Hanife'ye varmaktadır.⁵³ Ebû Hanife'de görüşlerinin birçoğunu hocası Hammad b. Ebi Süleyman'dan almıştır. Hammad b. Ebi Süleyman Ashâbu'r Rey⁵⁴'dendir. Ebû Hanife, Ashâbu'r-Rey'in gelişip yayılmasında etkili olmuştur. Ebû Hanife'nin ardından talebesi Ebû Yusuf (ö.182/798) Bağdat kadılığı görevini yapmış, devletin ekonomisini düzene sokacak *Kitâbu'l-Harac*'ı yazmış, Hârûn er-Reşîd tarafından Kâdı'l-Kudât olarak atanmış ve böylece kadıları tayin etme yetkisini de elinde bulundurmuştur. Zamanla Horasan/Mâverâünnehir'e atanan Hanefi yöneticiler mezhebin nüfuzunu artırmıştır.⁵⁵ Daha sonra Ebû Hanife'nin yetiştirdiği talebeleri tarafından başlatılan eğitim faaliyetleri ve yönetimdeki idari işleriyle birlikte Hanefi düşüncenin Mâverâünnehir'e yayılması sağlanmıştır.⁵⁶ Mâverâünnehir/Horasan'ın Merv ve Belh gibi i'tizal düşüncelerini kabullenen bölgeler haricinde, Ebû Hanife'nin takipçilerinin tümü, usul ve furu' mevzularında ilk dönemden beri Hanefiliği kabullenmiştir.⁵⁷

⁵¹ Özgüdenli, "Mâverâünnehir", s. 178.

⁵² Sırasıyla; Ebû Hanife (ö. 150/767), İmam Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî (ö.189/804), Ebû Süleyman Musa b. Süleyman el-Cüzcânî (ö.201/816), İmam Ebi Abdillâh b. Ebi Bekr el-Cüzcânî (III/IX. asır), EbûBekr Ahmed b. İshak el-Cüzcânî (ö. 250/864), Ebû Nasr Ahmed b. el-Abbas el-İyâzî (ö. 275/888 civarı), Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944). Geniş bilgi için bkz., Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Ensar Yay., İstanbul 2017, s. 126.

⁵³ Ulrich Rudolph, *Al-Mâtürîdî and the Development of Sunni Theology in Samarqand*, Leiden/Boston 2014, s. 45.

⁵⁴ Ashâbu'r Rey, çabalarını genellikle kıyâsın yönünü ve hükümlerden çıkarılan mânâları elde etmeye sarfetmeleri, âyet ve hadisleri akli metodlarla çözmeleri, yeni olayları bunlara dayandırmaları ve kimi zaman da açık kıyası haber-i vahide tercih etmelerinden böyle isimlendirilmişlerdir. Bunlar başta Ebu Hanife, Ebû Yusuf, Ebu Mutî el-Belhî gibi alimler olmak üzere bunlara tabii olanlardır. (Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, (thk.: Muhammed Abdulkadir Fadili), Beyrut 2011, s. 170-171.)

⁵⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "Mâtürîdîyye", *DİA*, XXVIII, Ankara 2003, s. 166.

⁵⁶ Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, s. 211.

⁵⁷ Ebu'l-Muin Meymun b. Muhammed en-Nesefî, *Tabşiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, I., (thk.: Hüseyin Atay), Ankara, 1993, s. 468.

İ'tizal düşüncenin önderi kabul edilen Ebû'l Kâsım el-Kâ'bî (ö. 319/931)⁵⁸ Hanefi-Mu'tezilî düşünceyi benimseyip sistemleştirmiştir. Mâtürîdî Mu'tezîlilere yönelik eleştirilerinin bir kısmını bu kişi üzerinden yapmıştır. Hanefi-Mâtürîdî düşünceye sahip olanlar ise Ebû Hafs el- Kebîr⁵⁹, Nusayr b. Yahyâ⁶⁰ dır. Ayrıca Semerkant'da Ebû Bekir Ahmet b. İshak b. Sabih el-Cüzcânî⁶¹'ye nispeten Darü'l Cüzcâniyye Ekolü ve Ebû Nasr'a nispeten de Darü'l İyâziyye müntesibleri de aynı düşünceyle kurulmuştur.⁶²

Horasan valisi Eşres b. Abdillâh döneminde, 116/734 yılında, öncülüğünü Hâris b. Süreyc'in yaptığı Horasan'da "Mürçî isyanı" başlamıştır. Hanefiliğin bölgede yayılmasında büyük öneme sahip olan Belh şehri de bu isyanı desteklemiştir. Belh'te Ebû Hanîfe'nin çok fazla taraftarı olduğu söylenmektedir. Bu kişiler arasında Ebû Hanîfe'nin arkadaşı olup aynı zamanda Semerkant'taki ilk Hanefî kadı olan Belh'li Ebû Bestâm Mukâtîl b. Hayyân en-Nudabî (ö. 150/767'den sonra)'dir. Ebû Ali Ömer b. Muhammed b. Meymûn er-Remmâh⁶³ (ö. 171/787) ve Mukâtîl b. Hayyan gibi kimseler, Semerkant ve Buhâra'nın fethinde Arap yöneticilerle bölge halkı arasındaki köprü vazifesini üstlenmiştir. Dolayısıyla Semerkant ve Buhâra halkı, dine dair bilgilerini bu insanlardan öğrenmişlerdir. Diğer taraftan dikkatimizi çeken bir diğer önemli şahsiyet ise Ebû Mutî el-Hakem b. Abdullâh b. Mesleme el- Belhî (ö. 199/814)'dir. Ömer b. Muhammed'in ardından 16 sene Belh'te kadılık vazifesini üstlenmiştir. Belh'den sonra bölgeye hep Hanefî kadılar atanmıştır. Bununla birlikte bölgede birçok isim⁶⁴ faaliyet göstermiştir. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin bölge üzerindeki nüfuzu ve Hanefiliğin bölgede taban bulması açısından bu isimler oldukça önemlidir. Nitekim Mâtürîdî'nin

⁵⁸ Ka'bi için bkz.; Ebu'l Hasan el'Eşari, *Makâlâtü'l İslâmiyyin ve'htilâfû'l-Musallin*, (thk.: Naim Zerzûr), Beyrut 2015 s.184, (trc. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın), Kabalcı Yay., İstanbul 2005, s. 200; Abdülkâhir el-Bağdâdi, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, (thk.: Muhammed Fethi Nâdi), Kahire 2010, s. 210, (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), TDV Yay., Ankara 2017, s. 131; Şehristânî, *Milel*, I, s. 61, (trc. Mustafa Öz), Litera Yay., İstanbul 2016, s. 115.

⁵⁹ Hafs için bkz.: Murteza Bedir, "Ebû Hafs el-Kebîr", *DİA*, Ek-1 cildi, İstanbul 2016, s. 366-368.

⁶⁰ Yahyâ için bkz.: Ak, *Mâtürîdîlik*, s. 62.

⁶¹ Cüzcânî için bkz.: Neseî, *Tabsıra*, s. 468-469.

⁶² Ebû Hafz Necmü'd-Dîn Ömer Neseî, *Kitâbü'l-Kand fi Zikr-i Ulema-i Semerkant*, (thk.: Yusuf el-Hadi), Tahran 1999, s. 141.

⁶³ Mürçî isyanı diye adlandırılan isyana karşı çıkmış, ayrıca kendisi Mürçîi olmasına rağmen Hanefiliği desteklemekle beraber Ebû Müslim el-Horasânî'ye (ö.137/755) muhalif cephede yer almıştır. (Ateşyürek, *Mâtürîdî'nin Fikrî Arka Planı*, s. 69.)

⁶⁴ Ekolün diğer ilk temsilcilerinden olan Ebû Osman Şeddâd b. Hakîm (ö.214/829) ve Ebû Bekir Nusayr b. Yahyâ b. Muhammed b. Şücâa (ö.268/881)'dir.

içerisinden geldiği Semerkant Ehli ile özdeşleşmiş itikadi düşüncelerin, Belh'te belirgin şekilde tezahür ettiğini söylememiz mümkündür.⁶⁵

II/VIII. asrın başlarından itibaren Hanefilik Mürcie kanalıyla Horasan/Mâverâünnehir'e intikal etmiştir. Hanefiliğin doğuşu, yayılışı ve mezhep tabanının oluşumunda bölgelerin kültürel ve coğrafi yapısının önemli bir etken olduğunu kabul etmek gerekir. Bu nedenle Hanefiliğin bölgede tutunmasından bahsederken Mürcie ve Ehl-i Rey'den bağımsız zikretmemiz mümkün değildir.⁶⁶ Nitekim Hanefiliğin teşekkül ettiği Irak bölgesinin üst seviyeli Yunan, İran ve Hint düşünce ve kültür havzasının kesiştiği bir yerde bulunması ile istihsan ve kıyas gibi aklî metotları ön plana alan ve sıklıkla kullanan Hanefilik arasında bir paralelliğin bulunduğu aşikardır. Bu paralellik mezhebin oluşum ve gelişim sürecinde büyük miktarda kolaylaştırıcı bir etken olmuştur. Aynı durumun Hanefiliğin geliştiği ve yerleştiği Horasan ve Mâverâünnehir bölgeleri için de düşünmek mümkündür. Özellikle bölgenin bütünüyle Hanefiliği kabullenmesi ve Mâtürîdîliğin doğuş tabanı olması açısından Mâverâünnehir son derece önemlidir. Hanefiliğin ortaya çıktığı yer olan Irak bölgesinin üstünde İran, Yunan ve Hint kültür ve fikir havzasının çakıştığı bir alanda bulunması ile kıyas ve istihsan gibi aklî metodları ön plana alan ve sıklıkla kullanan Hanefilik arasında bir paralelliğin bulunduğu açıktır. Bu durum fırkanın gelişim ve oluşum sürecinde mühim oranda kolaylaştırıcı bir rol oynamıştır.⁶⁷

Aktarılan bilgilere göre, II/VIII. yüzyılın ortalarına doğru, Ebû Hanîfe'nin taraftarlarından bazı şahısların Belh, Semerkant ve Buhâra'da aktif oldukları anlaşılmaktadır. Bahsedilen şahıslar yörenin kendi insanlarıdır. Onların toplum nezdinde tesiri güçlü olup, kendilerinin devlet tarafından itibar görmeleriyle sonuçlanmıştır. Bu şahıslar, fetih süreci devam eden Mâverâünnehir'de bölge insanının İslamlaşması dahil başka birçok mevzuda önemli işler başarmıştır. Mukâtil b. Hayyân, Ömer b. Muhammed, Ebû Mutî el-Belhî, Şeddâd b. Hakîm, Ebû Mukâtil es-Semerkandî, Ebû Hafs el-Kebîr gibi isimlerin katkısı, Hanefiliği III. yüzyılın ortalarında bölgenin mutlak hâkimi yapmıştır. Bu egemenlik, Mâverâünnehir

⁶⁵ Ateşyürek, *Mâtürîdî'nin Fikrî Arka Planı*, s. 68-70.

⁶⁶ Avcu, *İsmailîlik*, s. 85.

⁶⁷ Çağfer Karadaş, "Semerkant Hanefî Kelam Okulu Mâtürîdîlik -Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci", *Usûl*, 6, 2006/2, s. 61.

Hanefiliğinin Semerkant'ta Mâtürîdî'ye aktarılan ilmi mirasın oluşması için gerekli tüm şartları taşır.⁶⁸

Mürcie, Haşimoğulları ve Ümeyyeoğulları arasındaki mücadeleler, Emevî baskısı ve Haricî tekfir zihniyetine bir tepki olarak hicrî 60 yılından itibaren Mekke ve Medine'de ortaya çıkan ve 75 yılına kadar oluşumunu tamamlayan, İslam toplumunun birlik ve beraberliğinin her şeyin üstünde tutulmasını savunan bir mezheptir. Mürcie, Şia ve Hariciler gibi Emevîler'i devirmeyi hedeflemedikleri için siyasî yönetim tarafından, zaman zaman, askerî ve eğitim faaliyetlerinde önemli makamlara getirildiler. Onlar iç çekişmelere karışmak istemediğinden, Horasan ve Mâverâünnehir'deki fütuhât hareketlerine katılmayı tercih ettiler. Diğer fırkalar Horasan ve Mâverâünnehir'de daha çok siyasî otoritenin zayıf olduğu yerlerde, Mürcie ise, tam tersine Emevî veya daha sonra Abbasî iktidarının güçlü olduğu bölgelerde etkisini artırdı. Diğer yandan Mürcie mensupları, Arap olmayan ve ikinci sınıf insan muamelesi gören yeni müslümanlarla beraber devletten bazı yenilikler gerçekleştirmesini talep ettiler. Değindiğimiz üzere bu isteklerini gerçekleştirmek için, Haris b. Süreyc'in liderliğinde isyana teşebbüs ettiler. İtikadî görüşleriyle kendi içerisinde tutarlı bir gelişme gösteren Mürcie, Kufe'de Rey taraftarları ile benzemesiyle, hem fikhî hem itikadî yönü ağır basan bir mezhep kimliğini kazandı. Ancak Mürcie ismi, bu düşüncüyü benimseyenlere Hariciler ve Mu'tezîle tarafından verildiği için, onunla anılmak istemediler. Emeviler döneminde Kufe; Abbasiler'in ilk yıllarında Horasan'da Belh; Tahiriler döneminde Nisabur, Rey ve Herat; Samaniler döneminde ise, Mâverâünnehir'de Semerkant şehri, Mürcie'nin faaliyet gösterdiği merkezler haline geldi.⁶⁹

Mürcie, temellerini Horasan/Mâverâünnehir'de II/VII. asrın başlarında atmıştı. Mürcie vasıtasıyla Hanefilik bölgede yaygın bir mezhep haline geldi.⁷⁰ Abbasiler devrinde Belh şehri Mürciâbâd yani Mürcie'nin Kalesi şeklinde adlandırıldı.⁷¹

Bölgede Mürcie'nin tesiri Mâtürîdî'ye kadar ulaşmıştır. O Mürcie'yle ilgili olarak dilcilerin tanımlamalarını aktarmıştır. Yani Mâtürîdî'ye göre İrcâ'nın "tehir

⁶⁸ Ateşyürek, *Mâtürîdî'nin Fikrî Arka Planı*, s. 75.

⁶⁹ Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, s. 332.

⁷⁰ Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, s.171.

⁷¹ Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, s. 332.

etmek” manasına geldiği konusunda dalciler ittifak etmiştir. Fakat “Mürctie” ismiyle kimin niteleneceği noktasında ihtilaf ettiklerini söylemiştir.⁷² Mu’tezile ise Mürctie ismini büyük günah işleyenlerin hükmünü erteledikleri ve onları ne cennete ne de cehenneme göndermedikleri için vermişlerdir.⁷³ Mâtürîdî, Mürctie’yi başka bir bölümde şu şekilde tanımlamıştır; Mürctie, “Ali b. Ebî Tâlîb’in yanında olanlar ile karşısında yer alanlar hakkında ilgili hükmü vermeyip, işi Allah’a havale edenlerdir.”⁷⁴ O ırcanın manasını aklî açıdan değerlendirmiş ve Mu’tezile’nin büyük günah işleyen kimeseye ne kâfir ne de mümin diye nitelemesini örnek olarak göstermiştir. Ayrıca ona göre irca bir duraksamadır.⁷⁵ İrcâ fikirlerini savunmasıyla birlikte Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî’nin Mürctie mezhebinin devamı olması konusu ihtilafıdır.⁷⁶ Mâtürîdî’nin çağdaşları tarafından da dile getirilen Mürctie’yle kimlerin

⁷² Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, s. 726.

⁷³ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, s. 728.

⁷⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, s. 730.

⁷⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, s. 732.

⁷⁶ Krş; Gassaniyye fırkasının kurucusu olan Gassân el-Kûfî, Ebu Hanîfe’den kendi mezhebine benzer düşünceleri nakletmiş ve onu Mürctie’den saymıştır. Şehristânî bu konuda, Ebu Hanîfe’ye yalan isnad ettiğini ve amellerin hükmünü fıkıh açısından ortaya koymaya çalışan birinin terkinden bahsetmesi mümkün olmadığını nitelemiştir. Şehristânî, Mu’tezilenin kader konusunda kendilerine muhalif olanları Mürctie diye adlandırmalarından dolayı Mu’tezilîlerin ve Hâricîlerin taktıkları lakap olarak değerlendirmiştir. (Şehristânî, *el-Milel*, I, s. 195). Şehristânî dışında makalat yazarlarının bir kısmı Ebû Hanîfe’yi ve Hanefî-Mâtürîdî alimlerin birkaçının Mürctie olduğunu ileri sürmektedir. (Eşâri, *Makâlât*, s. 142, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl fi’l-Milel ve’l-Ehvâ’ ve’n-Nihal*, II, (trc. Halil İbrahim Bulut), TYEK., İstanbul 2017, s. 738.) Ebû Zehra, Ebû Hanîfe’nin Mürctie’den olmadığını ve fâsıkı, müminlerden sayan herkes Mürctie’den olduğu düşünülürse Allah âsilerin bazısını affeder, Allah’ın affi bir kayıt ve tehdit altına alınmaz diyerek Mu’tezile hariç diğer bütün fukahâ ve muhaddisler Mürctie sınıfına girmiş olur ki bunun da doğru olmadığını vurgulamıştır. (Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe* (trc. Osman Keskioglu), Can Yay., Ankara 1959, s. 209) Ebû Hanîfe’nin ircâ söylemini içeren düşüncesi, ilk olarak Ehl-i Hadis tarafından bir tehdit olarak algılanmıştır. Ancak burada kastedilen sadece kelâmî bir karşı çıkış değildir. Süreçte Horasan’daki saray sohbetleri dâhil olmak üzere mürekkep yalamış herkesin dâhil olduğu bu tartışma, bölgede tutunmaya çalışan dini anlayışların mücadelesinin bir yansımasıdır. (Ateşyürek, *Mâtürîdî’nin Fikrî Arka Planı*, s. 67.) Büyük günah işleyenin hükmünü ahirete ertelemekle iman-amel ilişkisinde ameli imandan ayırmak arasında gereklilik bağı yoktur. Yani büyük günah işleyenin hükmünün ahirete ertelenmesinin, amelin imandan ayrılmasını gerektirdiğinden bahsedilemez. Mürctie, ircâ düşüncesiyle ortaya çıkan itikâdî bir mezhep olup kelâmî bir okul değildir. Bununla birlikte Hanefiyye Mâtürîdiyye hem kelâmî birer okuldurlar hem de kelâmî birer mezheptirler. (H. Sabri Erdem, “Ebû Hanîfe ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Mürctie’nin Devamı Olarak Görülebilir Mi?”, *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik* içerisinde, İFAV Yay., İstanbul 2016. s.145) İrcâ bazı ulema tarafından Bid’at ve Sünnet ircâsı olmak üzere ikiye ayrılmış. Bid’at Mürciesi görüşünde olanlar Dalâlet ya da Kelam Mürciesi diye anılmıştır. Sünnet Mürciesi görüşünde olanlar ise Sünnet ve Fukaha Mürciesi diye anılmıştır. Fakat günümüzde Mürctie denilince, küfürle birlikte tâatin fayda vermediği gibi, imanla birlikte işlenen günahların zarar vermeyeceğini söyleyen sapkın görüşlü kimseler akla gelmektedir. Bundan dolayı Ebû Hanîfe ve takipçilerine bu ithamda bulunmamak, ircâyâ nispet etmemek isim bile olsa aynı çatı altında birleştirmemek daha doğru bir davranıştır. (Ayrıntılı bilgi için bkz. Seyit Bahçivan, “İrcâ Fikri ve Ebu Hanîfe’nin İrcâ İle İthamına Bir Bakış”, *SÜİFD*, S. 8, Konya 1998, s. 171.) Mâtürîdî, büyük günah işleyenin durumunun Allah’a havale

kastedileceği muğlaktır. Çünkü Mâtürîdî ve Ebû Hanife'ye de muhalifleri tarafından Mürcie denmiştir. Mâtürîdî bu kavramın üç farklı konumda, üç grup hakkında kullanılmış olabileceğine dikkat çekmiştir.⁷⁷

1.1.2.2. Hâricîler

Horasan/Mâverâünnehir'de Haricilik, Nafi' b. Ezrak'ın Basra'dan Ahvaz'a çekilmesiyle başlamıştır. Nafi'nin öldürülmesinden sonra Ubeydullah b. Meymun et-Temimi ve arkasından Katari b. Fücae gibi şahıslarla Hârici propaganda devam etmiştir. Emeviler devrinde Hâricîler'in daha çok Necâdat ve Sealibe, Abbasiler döneminde ise Acaride kolları bölgede etkili olmuş ve çeşitli isyanlar çıkarmışlardır.⁷⁸ Hâricîler, özellikle Sicistan ve Herat bölgesinde bulunmuşlardır.⁷⁹ Huzistan'ın tamamı ile Herat'ın bazı beldeleri Hâricî idi. Bunlar da zamanla Mu'tezile'nin içerisinde eriyerek yok olmuşlardır.⁸⁰ Horasan-Mâverâünnehir'de Haricîliğin ilk etapta zemin bulması ve yaygınlık kazanması bölgedeki siyasi otorite boşluğundan ve bu yerlerin merkeze uzak olmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz.

Mâtürîdî, Hâricîler'i eserlerinde, Havâric, Bazı Havâric ve Haruriyye⁸¹ şeklinde nitelemiştir. Hâricîleri genel olarak Mu'tezile ile beraber ve özellikle de

edilmesi dolayısıyla Mürcie'ye yöneltilen eleştirileri değerlendirirken, Mürcie'ye atfedilen bu fikrin benzerinin Ebû Hanife'de olduğunu belirterek onun İrca ile ilgili fikirlerini açıklar. Ebû Hanife'ye "İrca fikrini nereden aldığı sorulunca", meleklerden aldığını söyler. Çünkü "Meleklerle eğer sözünüzde sadık iseniz, şunların isimlerini bana bildirin" (Bakara, 2/31) denilince, onlar bilmedikleri bir konuda kendilerine sorulan soruyu Allah'a havale etmişlerdir. İşte büyük günah konusunda da yapılması gereken onların durumunu Allaha irca etmektir. Allah dilerse affeder, dilerse cezalandırır. O, bu görüşü tasdikler. (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 728.)

⁷⁷ Birinci olarak, amel ile imanı bir tutmayanlar, salih ameli imandan geriye bırakanlar hakkında kullanılmıştır. Bu görüşün Haşviyye'ye ait olduğunu öne süren Mâtürîdî, imanda istisnayı (inşallah mü'minim) kabul etmeleri amacıyla imanî durumlarını Allah'ın iradesine havale etmeleri ile kendilerinin de ırcâ kapsamına gireceğine dikkat çekmiştir. İkinci olarak büyük günah işleyenlerin ahiretteki durumu hakkında kesin hüküm vermekten kaçınanlar hakkında kullanılmış olmasıdır. Mâtürîdî nakledilen görüşün arkasında da Mu'tezile'nin bulunduğunu iddia etmiştir. Üçüncüsü ise, Hz. Ali, taraftarları ve düşmanları hakkında kesin hüküm vermeyip işi Allah'a havale edenler için kullanılmıştır. Mâtürîdî Mürcie kavramını bu manada kullananların Şîa olduğunu söylemiştir. Geniş bilgi için bkz.; Çağfer Karadaş, "Mürcie'nin Mezhepliği Problemi ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî", *Milel ve Nihal*, 7 (2), 2010, s.191-221.

⁷⁸ Çetin, "Horasan", s. 238.

⁷⁹ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsim*, s. 306.

⁸⁰ Avcu, *İsmailîlik*, s.106.

⁸¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân (Te'vilâtü Ehl-i Sünne)*, IV, (thk.: Mecdî Bâsellûm), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, s. 332, IX, s. 11-279.

büyük günah⁸² dolayısıyla iman ve şefaet⁸³ hakkında öne sürdükleri düşünceleri nedeniyle eleştirmiştir.⁸⁴ Mâtürîdî'ye göre Haricilik Hz. Peygamber hayattayken de zihniyet olarak vardır. Ebû Said el Hudri'den nakledilen bir rivayete göre: Resulullah insanlar arasında sadakaları paylaştığı bir sırada kendisine Zülhuveysıra et-Temimî denilen bir kişi gelerek: *“Adil ol! Ya Resulallah”* dedi. Hz. Peygamber ona: *“Yazıklar olsun sana! Ben adil olmadıktan sonra kim adil olabilir”* buyurdu. Bunun üzerine Hz. Ömer: *“Bana izin ver ya Resulallah onun boynunu vurayım.”* dedi. Resulullah ona: *“Bırak onu, onun öyle arkadaşları var ki sizden biriniz onların namazlarına baktığında kendi namazını, onların oruçlarına baktığında kendi orucunu küçük görür -yani onların namazlarını ve oruçlarını üstün bulduğundan kendi namazını küçük görür- Bunlar, okun yaydan fırlaması gibi dinden çıkarlar.”* dedi. Mâtürîdî, bu kişinin daha sonra Harici olduğunu beyan etmiştir.⁸⁵

1.1.2.3. Kerrâmîyye

Kerrâmîyye Horasan/Mâverâünnehir'de erken dönemde kendisine taraftar bulmuş itikâdi bir mezheptir. Hanefi âlimlerin Kerrâmîlere karşı olumsuz tavırları vardır. Nitekim Kerrâmîler'e karşı Hanefi-Mâtürîdî âlimlerin bir kısmı eleştiri ve reddiyelerde bulunmuştur.⁸⁶ III./IX. yüzyılın sonlarından itibaren Horasan/Mâverâünnehir'de büyük etkiye sahip olan Kerrâmîyye bünyesinde çok sayıda âlim yetişmiş ve bu fırka oldukça fazla taraftar toplamıştır. En güçlü oldukları yer Horasan ve Mâverâünnehir bölgesidir. Semerkant Huttel, Cüzcan, Fergana ve Merv'de Kerrâmîler'e ait medreseler vardır.⁸⁷

Horasan'da ise Kerrâmîyye'nin en tesirli olduğu yer Nişabur'dur. Güney bölgelerinde zenginlerin, kuzey bölgelerinde ise yoğunluklu olarak fakirlerin yaşadığı Nişabur, Kerrâmîyye'nin merkezi olmuştur. Mezhebin kurucusu Ebû Abdillâh Muhammed b. Kerrâm b. Arrâk b. Huzâbe b. el-Berr (el-Berâ') es-Siczî (ö.

⁸² Mâtürîdî, *Te'vilât* III, s. 361, IV, s. 385, VIII, s.16-43-219-341-488, IX, s. 181-539, X, s. 132-554, Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 631-673.

⁸³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, IX, s. 6, X., s. 113-327.

⁸⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, s. 432, III, s. 362, IV, s. 57.

⁸⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, V, s. 392.

⁸⁶ Nesefî, *Tabşıra*, I, s. 357.

⁸⁷ Sönmez Kutlu, “Kerrâmîyye”, *DİA*, XXV, Ankara 2002, s. 294.

255/869), tasavvufi yönüyle birlikte ileri sürdüğü düşüncelerden⁸⁸ dolayı Tahir b. Abdillâh (ö. 248/862) devrinde, yönetime karşı tehdit oluşturduğu için hapsedilmiştir. Bu olaydan sonra halk nazarında ona karşı ilgi iyice artmış, görüşleri benimsenip yaygınlaşmıştır.⁸⁹ Kerrâmiyye şehirde genellikle fakirlerden taraf bularak bölge halkı üzerinde etkili olmuştur. Kaynaklara baktığımızda ise Muhammed b. Kerrâm'ın vefatından sonra yaklaşık bir asır boyunca Nişâbur'da onun taraftarları ile alakalı bir bilgiye ulaşılmaz. Bunun nedeni, onların hicri IV. yüzyılın başlarına kadar Mürcie içerisinde değerlendirilmiş olmaları ve fıkhıta da temel olarak Ebû Hanîfe'nin görüşlerini benimsemiş olmaları olabilir.⁹⁰ Hicri IV. asrın ilk yarısında Nişâbur'da Şîfler ile Kerrâmiler arasındaki çekişmeler⁹¹ ciddi boyutlara ulaşmıştır.⁹²

Mâtürîdî'nin vefatından yarım asır sonra, Semerkant ve Fergana'daki Kerrâmî dergahların halen varlığını sürdürdüğünü söyleyebiliriz. Nitekim bu tarihten itibaren Kerrâmiyye'nin bölgedeki nüfuzunun arttığını ve İbrâhim b. Muhâcir, İshak b. Mahmeşâz (ö. 383/993-994), oğlu Ebû Bekir, Muhammed b. Heysem gibi isimlerin öne çıktığını görmekteyiz.⁹³ Ayrıca Mâtürîdî, Te'vîlât'ta: "Kerramiyye'nin iman kalben tasdik değil, dil ile ikrar etmekten ibarettir" görüşünü pek çok açıdan eleştirmektedir.⁹⁴

1.1.2.4. Bâtınîyye/ Karâmita/ İsmâilîyye

Bâtınîyye, Irak'ta, Karâmita ve Mezdekiyye şeklinde, Horasan'da ise Ta'limîyye ve Mülhide olarak adlandırılmıştır. Bâtınîyye şeklinde isimlendirilmesinin sebebi her zâhirin bir bâtını, her tenzîlin bir te'vîli olduğunu

⁸⁸ Mutasavvıf yönüyle birlikte zühd, tescim ve teşbihe dair ileri sürdüğü görüşleri Muhammed b. İsmail b. İshak tarafından aktarıldığı ifade edilmiştir. (Bağdâdi, *el-Fark*, s. 160)

⁸⁹ Ateşyürek, *Mâtürîdî'nin Fikrî Arka Planı*, s. 115.

⁹⁰ Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, s. 239.

⁹¹ Ebû Muhammed Fazl b. Şâzân b. Halîl el-Ezdî en-Nîsâbûrî (ö.260/874), Nişâbur şehrinde İbn Kerrâm'a reddiyeler kaleme alan İmâmiyye Şîası'nın erken dönem kelâm alimidir. (Ebû Muhammed Fazl b. Şâzân b. Halîl el-Ezdî en-Nîsâbûrî (ö.260/874), *el-İzâh*, Muessei İntişârat ve Çâb Dânişkâhi, Tahran 1975, s. 45.)

⁹² Kutlu, "Kerrâmiyye" s. 294.

⁹³ Ateşyürek, *Mâtürîdî'nin Fikrî Arka Planı*, s. 119.

⁹⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, I, s. 377, III, s. 242, XI, s. 339.

iddia ettiklerinden dolayıdır.⁹⁵ Karâmita olarak bahsedilmesinin sebebi ise III/IX. yüzyılın ikinci yarısında İsmâilî içerisinde imâmete karşı çıkan ihtilaflardan sonra başta Irak daîsi Hamdan b. Karmat olmak üzere eski İsmâilî öğretiyeye bağlı kesimi ifade ettiği içindir.⁹⁶ Kendilerini İsmâiliyye olarak isimlendirirler ve bu isimle diğer fırkalardan ayrıldıklarını ifade etmişlerdir.⁹⁷ Bâtıniyye'ye İsmâiliyye denilmesinin nedeni İsmâil b. Câfer es-Sâdık'ın imâmetine inanmalarından kaynaklanmaktadır. Ancak İsmâiliyye fırkasından ayrılan bir grup Bâtıniyye taraftarları, babası hayatta iken öldüğü için İsmâil'in imâmetini kabul etmekten vazgeçmişler, onun yerine Muhammed b. İsmâil'in imâmetini kabul etmişlerdir.⁹⁸

II/VIII. asrın son çeyreğinde⁹⁹ İsmâilî davet, merkezdeki Abbasi yönetiminin baskısından korktukları için Horasan ve Mâverâunnehir bölgesinde faaliyetlerini yürütmüşlerdir. Horasan bölgesindeki merkezleri Rey şehridir.¹⁰⁰ Ayrıca bölgede III/IX. yüzyılın ortalarında Karmatilik ortaya çıkmıştır. Nişabur, İsmâilî hareketin Mâverâunnehir'e taşınmasında önemli katkılarda bulunmuş anahtar şehirdir. İsmâililiğin burada Rey'den farklı olarak Fâtımî karakteri ön plana çıkmıştır.¹⁰¹ Buraya ilk gönderilen davetçi¹⁰² birinci Fâtımî halifesi Ubeydullah el-Mehdî'nin

⁹⁵ Şehristânî, *Milel*, I, s. 266.

⁹⁶ Bağdâdi, *el-Fark*, s. 220; Muzaffer Tan, *İsmailiyye'nin Teşekkül Süreci*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005, s.125.

⁹⁷ Şehristânî, *Milel*, I, s. 266.

⁹⁸ Bağdâdi, *el-Fark*, s. 47.

⁹⁹ İsmâilî kaynaklara göre Karmatiler II/VIII. asrın ortalarından itibaren Horasan/Mâverâunnehir bölgesine taşınmıştır. (Avcu, *Karmatiler*, s. 269.)

¹⁰⁰ İsmailî davetin Horasan'da kimin tarafından başlatıldığı hususunda kaynaklar ihtilaf etmektedir. Ebu'l-Kasım el-Bustî'nin İsmailiyye'ye yazdığı reddiyede Ebû Abdillâh el-Hâdim, Horasan'da faaliyet gösteren ilk daî olarak zikredilir. Fakat onun Horasan'a ne zaman geldiğini belirlemek pek mümkün görünmemektedir. Geniş bilgi için bkz., Tan, *İsmailiyye*, s. 78

¹⁰¹ Avcu, *İsmaililik*, s. 150.

¹⁰² Nizâmülmülk, Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh'ın Rey'e kendisine halife olarak seçtiği Halef adında bilgili bir daî gönderdiğini ve bu daînin daveti bölgede yaydığını belirtmiştir. (Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, s. 236; Avcu, *Karmatiler*, s. 259) İbn Nedîm'e göre davetçi Azerbaycan, Taberistan ve Rey taraflarında daveti başlatan kişidir. Her iki rivayete göre de davetçiyi Rey'e gönderen kişi Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh'tır. (İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 234; Avcu, *Karmatiler*, s. 259) Ayrıca Nizâmülmülk çelişkili bir ifade kullanarak davetin ortaya çıkışının 280/893 yılında olduğunu açıklamıştır. (Avcu, *Karmatiler*, s. 259) İsmailî davetin Horasan'da kimin tarafından başlatıldığı hususunda kaynaklar arasında farklılıklar söz konusudur. Bağdâdi, Nisabur'da davetin eş-Şârânî ismindeki daî tarafından başlatıldığını aktarmıştır. (Bağdâdi, *el-Fark*, s. 220) Reşidüddin'e göre ise Horasan'da davet Halef tarafından başlatılmış olup sırasıyla Ebû Abdillâh el-Hâdim, Ebû Sa'îd Şârânî ve Ebû'l-Hasan b. Ali el-Mervezî davetin liderliğini yürütmüşlerdir. Bustî'nin İsmailiyye'ye yazdığı reddiyede aynı şekilde Ebû Abdillâh el-Hâdim, Horasan'da faaliyet gösteren ilk davetçidir. Hâdim'in Horasan'a ne zaman geldiğini belirtmek pek mümkün görünmemektedir. Onun yerine göreve gelen Ebû Sa'îd eş-Şârânî'nin 307/919-920'de Horasan daîliğine atandığı anlaşılırken, Ebû Abdillâh'ın göreve hicri III. yüzyılın sonları ile IV. asrın başlarında tayin edildiği kabul edilebilir.

(297/322-909/934) tayin ettiği Ubeydullah el-Hâdim'dir.¹⁰³ Daha sonra bu görevi 307/919 yılında Ebû Saîd eş-Şârânî devralmıştır.¹⁰⁴ Şârânî'nin hakimiyeti daha çok ordu komutanları üzerinde olmuştur. Mervezî'nin Buhârâ'ya gelişi ile İsmâîlî-Karmâtî davet Mâverâünnehir'e taşınmıştır. Mervezî isyan neticesinde yakalanmış fakat daha sonra affedilerek Sâ mânî emirinin buyruğuna girmiştir. Ondan sonra hareketin başına Muhammed b. Ahmed en-Nesefî en-Nahşebî el-Pezdevî (ö. 331/942-43) geçmiştir.¹⁰⁵ Hareketin gücü açısından Nesefî en-Nahşebî, Buhâra ve Semerkant tarafına doğru yola çıkarak orada Sâ mânî emiri Nasr b. Ahmed'i ikna etmeye çalışmıştır.¹⁰⁶ Daha sonra Nahşebî rotasını tekrar Buhârâ'ya çevirmiş, fakat çevrenin davet açısından uygun olmadığını anlayınca oraya yakın olan Nesef'e dönmüş, burada yöneticileri ve halkı kendi yanına çekmiştir. Daveti kabul edenler arasında, Horasan emiri Nasır b. Ahmed'in yakın çevresindeki yöneticiler de bulunmaktadır.¹⁰⁷ Burada davetin yayılmasındaki en büyük etken oraya gönderilen dailerin, Buhârâ'da ve sarayda kurmuş olduğu ilişkilerdir.¹⁰⁸

Nahşebî, Karmâtîliği kabul eden seçkin zümre tarafından cesaretlendirilmiş ve Buhâra'da daveti açıktan yaymaya başlamıştır. Nahşebî'ye tabi olan seçkin zümre, onu halk nezdinde itibarlı kimselerle görüştürmüş ve zamanla bu insanlar mezhebin öğretilerini kabul etmiştir. O, Şîî gibi gözükse de halkı kademeli olarak Karmâtîleştirmiş, Buhârâ'nın vergi başkanı ve Eylak valisi Hasan Emir bile Karmâtîliği benimsemiştir.¹⁰⁹

Nahşebî'nin sarayda etkisini giderek artırması bazı çevreleri rahatsız etmiştir. Nizâmülmülk'e göre rahatsız olanların çoğu Türkler'dir. Bundan dolayı Karmâtî

Aslında H.260'dan itibaren İsmâîlî daîler İslam âleminin birçok bölgesinde etkin bir şekilde faaliyette bulunurken, Horasan gibi önemli bir bölgede faaliyet göstermemeleri ilginç bir durumdur. Muhtemelen Ebû Abdillâh'tan daha önce Horasan'a gelmiş olan Gıyas'ın bu ziyareti hakkında kesin bir şey söylemek mümkün olmamakla birlikte, Ebû Abdillâh'ın, Horasan'da yeni tesis edilmiş davetin ilk resmi başkanı olduğu söylenebilir. (Bkz., Tan, *İsmâîliyye*, s. 78.)

¹⁰³ Avcu, *Karmâtîler*, s. 269.

¹⁰⁴ Bkz., Tan, *İsmâîliyye*, s. 80-82.

¹⁰⁵ Bağdâdi, *el-Fark*, s. 220.

¹⁰⁶ Avcu, *İsmâîlîlik*, s. 154.

¹⁰⁷ Tan, *İsmâîliyye*, s. 80.

¹⁰⁸ Tan, *İsmâîliyye*, s. 81.

¹⁰⁹ Muzaffer Tan, "Horasan ve Maveraünnehir'de İlk İsmâ'îli Faaliyetler", *Dini Araştırmalar*, Eylül-Aralık 2007, X., S. 30, s. 55-73.

tehdit, Buhârâ ve Semerkant gibi merkezlerde tarafsız kalmaya başlamıştır. Ayrıca dönemin yöneticilerinden Ebû Tayyib el-Mus'abî de Karmatî'dir.¹¹⁰

Nesefî en-Nahşebî'den sonra davetin başına Sicistânî (ö.360/970'ten sonra) geçmiştir. Sicistânî'yle birlikte Karmâtilik daha çok etkisini göstermeye başlamıştır. Hatta Karmatiliği benimseyen yönetici Mus'abî daveti Buhârâ dışında yaymaya aracı olmuştur. Ayrıca o, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (ö. 354/965) isminde Karmatî birini Semerkant'a kadı olarak tayin etmiştir. Ebû Hâtim'in şehre kadı olarak atanmasına Semerkant halkı pek sıcak bakmamış ve ayaklanmıştır. Daha sonra Mus'abî, Ebû Ya'lâ et-Temîmî (ö. 346/957-958) adında saygı duyulan bir alimin Karmâtîliğe olan düşmanlığından vazgeçmesi için çeşitli daîler göndermiştir. Fakat bu durumda ters tepmiş olmalı ki Mus'abî feci şekilde öldürülmüştür. Zamanla Karmâtîliğin varlığı yok olmuştur.¹¹¹

Nizâmülmülk'e göre Nuh b. Nasr, Mâverâünnehir'de kontrolü tekrar ele alabilmek için, babası dâhil çevresinde Hasan Melik, Ebû Mansur Çağânî, Eş'ab ve Merverrûz'daki Karmatî yöneticileri idam ettirmiştir. Sâmânî bölgesinde Karmatîlerin kökü kazınmıştır. Bundan sonra İsmâili davet ancak gizliden devam etmiştir.¹¹² Nuh b. Nasr döneminin başlangıcında öldürülen İsmâili Nahşebî'nin Fâtîmîlerle olan bağlantısı aydınlatılmamıştır. Birtakım rivayetler ve Nahşebî'ye ait olan *Kitâbu'l-Mahsûl* dikkate alındığında, Nahşebî'nin Mâverâünnehir'de bir Fâtîmî davetçi olarak değil, Karmatî bir lider olarak faaliyet gösterdiği sonucu ortaya çıkmıştır.¹¹³

Ömer en-Nesefî'ye (ö.1068-1142) göre, Karmatî tehditinin sona erdirilmesi, Mâtürîdî'nin vefat ettiği 333/944 yılında gerçekleşmiştir.¹¹⁴ Özetle İsmâililik siyasi açıdan Mâtürîdî'nin yaşadığı devirde Mâverâünnehir'de güçlenmiştir. Mâtürîdî'nin vefatını takip eden süreçte Sâmânî yönetimi bölgede gücünü hissettiren İsmâilî yapıya karşı ciddi bir mücadele içerisine girmiştir. Mâtürîdî'nin vefatından sonra

¹¹⁰ Tan, "Horasan ve Maveraünnehir'de İlk İsmâ'îli Faaliyetler", s. 69.

¹¹¹ Avcu, *Karmatîler*, s. 273,

¹¹² Tan, "Horasan ve Maveraünnehir'de İlk İsmâ'îli Faaliyetler", s. 67.

¹¹³ Avcu, *İsmâilîlik*, s. 160, 161.

¹¹⁴ Ömer Nesefî, *Kitâbü'l-Kand*, s. 88.

İsmailî davet bölgede tekrar etkili olmuş, Ebû Ya'kûb es-Sicistânî (ö. 360/970'ten sonra) ve Kadı Numan (ö. 363/974) gibi isimler tekrar daveti sürdürmüşlerdir.¹¹⁵

Horasan/Mâverâünnehir'de İsmâilî davetçiler Nahşebî ve Sicistânî ile beraber IV/X. yüzyılın başlarından itibaren gnostik tabiatlı İlk İsmâilî fikirler, Yeni Eflâtuncu felsefenin bakış açısıyla yeniden yorumlanmıştır.¹¹⁶ Bu açıdan bakıldığında, İsmâiliyye'yi gnostik akımlardan ayırmak oldukça güçtür. Çünkü İsmâiliyye, Mâtürîdî'nin iç ve dış muhataplarının merkezinde¹¹⁷ bulunmuştur. Mâtürîdî iyi bir kelâmcı olmasının yanında İsmâili öğretiyi yorumlayacak ve ilgili iddialara muarızının teziyle cevap verecek kadar felsefeyi bilmektedir. Dolayısıyla İsmâiliyye'nin konumuzla ilgili görüşlerini ele alırken gnostik ve Yeni Eflatuncu felsefeyle ilişkilendirmek gerekmektedir. İkinci bölümde Mâtürîdî'nin İsmâililerden aktardığı görüşleri inceleyeceğimiz için burada söz konusu görüşleri kendi kaynaklarından zikretmemiz faydalı olacaktır.

İsmâililer'in yaratılış naziriyeleri, mutlak anlamda her şeyden soyutlamış gnostik mitolojiye¹¹⁸ dayanmaktadır. Yani Tanrı'dan çıkan ilk iki varlığa Kur'ânî terimler yüklenmiş, bunlara Kûnî (Nefs/Tâli) ve Kader¹¹⁹ (Akıl/Sâbık) isimleri verilmiştir.¹²⁰ Hatta evrenin yaratılması bile bunlara havale edilmiştir. Bu düşünceye göre Nefs, Akıl'dan¹²¹ çıkmıştır. Bir başka deyişle önce erkek ilke "Kün" oluşmuş

¹¹⁵ Geniş bilgi için bkz.; Avcu, *Karmatîler*, s. 273.

¹¹⁶ Avcu, *Karmatîler*, s. 259.

¹¹⁷ Hilmi Demir, "İmam Mâtürîdî, Bâtınlık ve Gnostik Akımlar", *İmam Mâtürîdî'nin İzdüşümü* içerisinde, (ed., Siddık Korkmaz), Fecr Yay., Ankara 2019, s. 228.

¹¹⁸ Yahudi ve Hıristiyan gnostik düşüncesine göre Tanrı'dan çıkan ilk tezahürün genellikle dişi olduğu düşünülür ve bu dişi ilkeye "hikmet" anlamına gelen adlar (Sophia) verilir. Geniş bilgi için bkz.; Şinasi Gündüz, "Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi", *OMÜİFD*, S. 9, Samsun 1997, s. 127-132.

¹¹⁹ Evrendeki her şey Kûnî ve Kader'den çıkmıştır. Bu anlayışta dünyanın ve dünyadaki her şeyin ilahî âlemde bir karşılığının olduğu kabul edilmiştir. Dolayısıyla dünya ilahî âlemin bir yansımasından ibarettir. İsmâililer dünyayı zahir, ilahî âlemi bâtın olarak görmüşlerdir. Yani tıpkı hakikat zahir değil de onda gizli olan bâtın olduğu gibi, hakiki âlem de dünya âlemi değil, ahiret âlemidir. Ayrıca Kûnî ve Kader anlayışları Hermetik Harran düşüncesiyle büyük oranda benzerdir. (Geniş bilgi için bkz.; Avcu, *Karmatîler*, s. 96, 174-175.)

¹²⁰ Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (trc. Hüseyin Hatemi), İletişim Yay., İstanbul 1994, s.162-63.

¹²¹ Sicistânî ise İsmâililer'in Sâbık-Tâli olarak adlandırdıkları ilk yaratılmış tanrısal varlıklara Plotinus'un felsefesine uygun olarak Akıl ve Nefs adını vermiştir. O, Akıl ve Nefs'in daha Kur'ânî bir kullanım olacağını bazı ayetlere dayandırarak açıklamaya çalışmıştır. Sicistânî Plotinus'ta olduğu gibi Sâbık, Tâli ve Mübdi'in mekandan uzak olduğunu belirtmiştir. Sicistânî, *Kitâbu'l-Yenâbi'* s. 27-52; Avcu, *Karmatîler*, s. 81.

sonra Kün'den onun dışı versiyonu olan “Kûnî” ortaya çıkmıştır.¹²² Bu yaratma şemasının, Sicistânî'deki karşılığı “buyruk” (emr) ya da “kelime”dir. Şöyle ki, bu düşüncede ilk yaratıcı (mübdî'/Tanrı) ile, ilk yaratılan (Mübdî'-i Evvel/Akıl) arasında bir vasıta vardır. Bu vasıta ise Emir ya da Allah'ın “Kün” emri yani “Ol!” kelimesidir.¹²³

Bu demek oluyor ki İsmâîliler, ilk yaratıcı için Mübdî'¹²⁴ kavramını kullanmıştır. Neseî en-Nahşebî'ye göre, Mübdî' aklî, vehmî, fikrî ve mantıkî olarak şey¹²⁵ olmayanların kaynağıdır.¹²⁶ Mübdî' kavramı yaratıcılığı nedeniyle ortaya çıkmış olup, yaratma eyleminden önce de vardır. Yani İsmâîlîler Mübdî' kavramının tasavvurunda daha önce işaret edilen tanrı tasavvurlarındaki mutlak nefy¹²⁷ ilkesinden hareket etmişlerdir. Bu yüzden Allah'ı isimlendirmeyi ve sıfat atfetmeyi emsal teşkil ettiği için reddetmişlerdir.¹²⁸

İsmâîlî çevrelerde Allah'tan başka her varlığın çift kutuplu yaratıldığı inancı¹²⁹ olduğundan “Nur-Zulmet Asrı” ayrımı yapılır. Yani Hz. Âdem ve İblis'in birbirlerinin zıddı olduğu, Hz. Âdem'in “nur”u, İblis'in de “zulmet”i temsil ettiği belirtilmiştir.¹³⁰

¹²² Ebû Ya'kûb İshâk b. Ahmed es-Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, (thk.: Mustafa Galib), Beyrut 1980, s. 23-31, 47-49.

¹²³ Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, s. 47-52.

¹²⁴ Nahşebî'nin öğrencisi Sicistânî de yaratıcı için “yoktan var eden” manasına gelen Mübdî' mefhumunu kullanmıştır. Mübdî', Sâbık'ın (Ona Akıl da der) varlığıyla bildiği kişidir. Sâbık'ın kendisini yoktan var edeni kendi varlığı ile bilmesi Mübdî'in hüviyeti olmuştur. Burada Mübdî' için var olan bir hüviyet söz konusu değildir, yok olan bir hüviyet de söz konusu değildir. Mübdî' yoktan var edilenler gibi “O, o değildir.” (Yoktan var edilenlere dedigimiz gibi Mübdî'e “O, O'dur” diyemeyiz.) O, “O değildir” de diyemeyiz. Mübdî'den hüviyetleri nefyetmemiz gerekir. Çünkü her hüviyet illet gerektirir. Mübdî' ise illet sahibi değildir. (Ebû Ya'kûb İshâk b. Ahmed es-Sicistânî (ö. 360/970'ten sonra), *Kitâbü'l-Yenâbî'*, (Nşr.: Henry Corbin), *Trilogie Ismailienne* içinde, Tahran-Paris 1961, s. 16-17; Avcu, *Karmatiler*, s. 107.) Mâtürîdî âlimlerden Neseî ise bu konuda şöyle demiştir: “O, O'dur (hüve hüve); O değildir (hüve leyse); O, değil değildir (hüve lâ leyse) ve O, değil değildir (hüve lâ lâ leyse) denemez.” (Bkz.: Neseî, *Tabsıra*, I, s. 94)

¹²⁵ “Şey” mefhumu İslam felsefesinde genellikle duyu organlarıyla algılanabilenleri tanımlamak için kullanılmıştır. İsmâîlî filozoflar da bu mefhumu aynı manada kullanırlar. Şey olmayan ise Nahşebî'nin sisteminde sanki şeylere verilmiş isimler ve tanımlamalar için kullanılmış gibidir. Geniş bilgi için bkz.; Avcu, *Karmatiler*, s. 106.

¹²⁶ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 221-222; Ebû'l-Hasen Hamîdüddîn Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed el-Kirmânî, *Kitâbü'r-Riyâz*, (thk.: Arif Tamer), Beyrut 1960, s. 220; Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân b. Ahmed er-Râzî, *Kitâbü'l-İslâh*, (thk.: Hasan Minûçer, Mehdi Muhakkik), Tahran 2004, s. 34.

¹²⁷ Onlara göre Allah mutlak olarak olumlu veya olumsuz hiçbir vasıfla betimlenemez.

¹²⁸ Kirmânî, *Kitâbü'r-Riyâz*, s. 217.

¹²⁹ Gündüz, “Gnostik Mitoloji”, s. 124.

¹³⁰ Avcu, *Karmatiler*, s. 81.

Nübüvvetin zuhuru Sâbık (önceki/ilk varlık) ve Tâli (sonraki/ikinci varlık) tarafındadır, çoğunluğu ise Sâbık tarafındadır. Nübüvvet, Akıl'ın cismânî âlemindeki halifeliği, yani yeryüzünde Akıl'ın simgesidir. Bu sebeple enbiyaların davası, insanları, kendilerine indirilmiş olan Allah kelimine davet etmek olmuştur. Çünkü onlar Akıl'ın, Allah'ın "kelime"sinden aracısız olarak ortaya çıkmış olduğunu bilirler ve nübüvvet ile risâleti yaratıcının kelimine izafe etmişlerdir.¹³¹

Nübüvvet, kendisinden sonraki vasîlik, imâmet, rehber ve ilim taşıyanların illetidir.¹³² İsmâilî alim Sicistânî'ye göre Resul ve Nâtık aynı anlama gelmektedir.¹³³ Resul gönderenle Resul/Natık arasındaki vasıtalar, nefislerin kurtuluşunu sağlayacak olan hikmetlerdir. İki resul arasındaki üstünlük, bu araçların şerefiyle ilgilidir.¹³⁴ Bundan dolayı, sonra gelen resul öncekinden üstündür. Sonraki gelen Resul/Natık, öncekine oranla Nefs'in kurtuluşu için gerekli olan gizli ilim hakkında daha fazla bilgiye sahiptir.¹³⁵ Yedinci yani son Nâtık'ın getirdiği ilim en üstündür. Çünkü o, öncekilerin ilmine ve kendine verilen ilimlerin tümüne sahip olmuştur.¹³⁶ Nâtıklar şeriat getirerek zahiri bir davet ortaya koymakla mükelleftirler. Nâtık'ın getirdiği şeriatın yorumunu Esas (bab/imam) yapar. Ancak Esas'ın şeriatın yorumunu yapması, Nâtık'tan bağımsız değildir. Yani te'vîl ve tenzil bir bütündür.¹³⁷

Her Nâtık'ın bir Esas'ı vardır ve bu Esas'ın Nâtık gibi tüm nebevî sırlara sahip olması vaciptir. Kur'ân'ın te'vîli Esas'ın kalbinde yazılıdır.¹³⁸ Ayrıca şeriat sahibi beş tane Nâtık bulunur; Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Hz. Muhammed'dir.¹³⁹ Nübüvvet ve kitap beşere verilmeyeceği gibi, vahiy Nâtık'ın kalbinde ortaya çıkan bir kuvvedir. Yani vahiy, Hz. Muhammed'in kalbinde küllî olarak ortaya çıkmış, Hz. Muhammed bu küllî ilkeleri metne dökmüştür.¹⁴⁰ Dolayısıyla Allah'ın kelimesi olan "Akıl"dan

¹³¹ Avcu, *İsmaililik*, s. 253

¹³² Avcu, *İsmaililik*, s. 253

¹³³ Avcu, *İsmaililik*, s. 252.

¹³⁴ Sicistânî, *İsbâti'n-Nübü'ât*, s. 59.

¹³⁵ Sicistânî, *İsbâti'n-Nübü'ât*, s. 166.

¹³⁶ Sicistânî, *İsbâti'n-Nübü'ât*, s.163; Avcu, *İsmaililik*, s. 255.

¹³⁷ Konuyla ilgili Mâtürîdî İsmâililerin görüşüne yer vererek benzer bir aktarımda bulunmuştur.

¹³⁸ Sicistânî, *İsbâti'n-Nübü'ât*, s.191-192; Avcu, *İsmaililik*, s. 258

¹³⁹ Kirmânî, *Kitâbü'r-Riyâz*, s. 204.

¹⁴⁰ Avcu, *İsmaililik*, s. 264.

alınan küllî kaide, Nâtık tarafından kelimelere dönüştürülür.¹⁴¹ Bu anlayışa göre Allah Kelime'yi var edince Resuller hem zahiri hem de bâtını bilirler.¹⁴²

Bâtınîler'de nübüvvet ve imâmet konusunu bağımsız değerlendirmek zor gözükmemektedir. Çünkü onlar risâlet ve vasiyeti, nübüvvet kavramıyla birlikte değerlendirmektedir. Bu sebeple vesâyet ve imâmet nübüvvetin devamı olarak algılanmaktadır.¹⁴³ Risâlet, şeriat getiren Nâtıklar için söz konusudur. Vesâyet ise, Resullere gelen şeriatın ve gizli ilimlerin sonraki nesillere aktarılmasıdır. Vasîler yeni bir şeriat getiremedikleri için vesâyet, konum olarak risâletin altındadır. Ancak o, sıradan bir makam değildir.¹⁴⁴

Nübüvvet ve imâmet hakkında nass, vârid olan kişinin evlatlarına rec'at etmiştir.¹⁴⁵ Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali açık nass ve gerçek bir tayinle imâmdır ve bu dinin en önemli rüknüdür. Başka bir ifadeyle Bâtınîler, Hz. Muhammed'in vâsisi, sahâbelerin içerisinde en faziletli ve insanlar arasında imâmete en layık olan kişinin Hz. Ali olduğunu iddia ederler.¹⁴⁶ Nitekim İsmâilî alim Sicistânî'ye göre, Hz. Muhammed nuru temsil etmektedir ve nefislerin felâhı için gerekli olan bilgiye sahiptir. Ancak bu ilmin Hz. Muhammed'den sonra zulmün temsilcileri olan Farslılara ve Bizanslılara geçme tehlikesi söz konusudur. Bu nedenle Hz. Muhammed'in, nefislerin kurtuluşu için bu ilmi gizleyecek¹⁴⁷ ve sonraki nesillere aktaracak bir vasî tayin etmesi zorunludur.¹⁴⁸ Sicistânî'nin bu bakış açısı gnostik düalizme¹⁴⁹ dayalı bir yaklaşımdır.¹⁵⁰

¹⁴¹ Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, s. 148.

¹⁴² Avcu, *İsmailîlik*, s. 252.

¹⁴³ Krş., Bağdâdi, *el-Fark*, s. 228-229, Şehristânî, *Milel*, I, s. 267; Muhammed b. Hasan (ö.711/1311 [?]) ed-Deylemî, *Beyânü Mezhebü'l-Bâtınıyye ve Butlânihi Kavâidu Akaidi Âli Muhammed*, (thk.: R. Strothmann), Lahor 2011, s. 35-36

¹⁴⁴ Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, s. 68; Avcu, *İsmailîlik*, s. 266-267.

¹⁴⁵ Şehristânî, *Milel*, I, s. 231.

¹⁴⁶ Şehristânî, *Milel*, I, s. 223; Sicistânî, *İsbâti'n-Nübü'ât*, s.159; İbn Hazm, *el-Fasl*, III, s. 210.

¹⁴⁷ Bâtın, Yüce Allah tarafından nefsin kurtuluşu için gönderilirken, Nâtıklar bu hakikatleri, zulmet yandaşlarının ellerine geçmemesi için, zahirin kabağı ile gizlenmişlerdir. Dolayısıyla sadece zahire yetinip onun içindeki batınî kurtuluş çarelerini elde edemeyenlerin nefislerinin kurtulmaları mümkün olmayacak ve zahir onlar için cehennem olacaktır. (Ebû Ya'kûb İshâk b. Ahmed Sicistânî (ö.393/1003 [?]), *Kitâbü İsbâti'n-Nübü'ât*, (thk.: Arif Tamer), Beyrût 1982, s. 93)

¹⁴⁸ Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, s. 66.

¹⁴⁹ Gnostik düalizme göre, bir tarafta ışık ve nur âlemi, diğer tarafta ise karanlık âlemi bulunur. F. Kerim Kazanç, "Yeni Eflatuncu Felsefede Gnostik Unsurlar ve Tesirleri", *Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu*, ed., Hulisi Arslan vd., Malatya 2012.

¹⁵⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz., Avcu, *İsmailîlik*, s. 267.

Her bir devirde ve zamanda imâmın olması gereklidir. Nâtıklar ve Esaslar yedi olduğundan imamların sayısının da yedi olması vaciptir. Hz. Muhammed'in vâsisi Hz. Ali'dir. Bâtînîler'e göre, Resul'ün Akıl ve Nefs âleminden faydalanması için bir eşinin bulunması zorunludur. Çünkü Mübdi'-i Evvel'in dışında eşi olmayan hiçbir varlık yoktur. Resul'ün tek olduğunu öne sürmek, Allah'ın ortağının bulunduğunu iddia etmektir.¹⁵¹

Bunlara ek olarak İsmâîliyye yedi devri,¹⁵² yedi gezegene ve her devri bir Natık'a atfetmiştir. Birinci devrin sahibi Âdem, yedinci devrin sahibi ise Kâim'dir.¹⁵³ Allah, İblis ve taraftarlarının eline geçmesin diye, kurtuluşu sağlayacak yüce bilgi ve hikmeti birtakım söz ve ibarelerin altına gizlemiştir. Bu gizli bilgi zamanı gelip şartlar oluştuğunda Kâim tarafından açıklanacaktır.¹⁵⁴ Kâim, şeriatların içerdiği şeylerin gizli hakikatlerini açıklamakla vazifelendirilmiş sınırdır. Böylece daha önce gönderilmiş beş şeriat kuvve halinden fiil haline dönüşmüş olur.¹⁵⁵

İsmâîli alim Sicistânî te'vîl konusunda çeşitli fikirler beyan ederek ona ayrı bir önem atfetmiştir. Çünkü ona göre şeriatlar, dünyevi işlerin düzene konulması için, te'vîl ise kişinin kendisini kurtarıp ilahî özüne kavuşması için gereklidir. Bu sebeple zahirî şeriatın yok olması ile te'vîl yok olmaz. Çünkü te'vîl, zatları ile kaim ilimler ve hakikatlerdir. Ayrıca Sicistânî'ye göre cennet, batinî ilimlerin sırrına vakıf olmaktır. Çünkü bu sırlara vakıf olarak Nefs kurtuluşunu gerçekleştirebilir. Batinî sırların elde edilmesi yalnızca vekil tayin edilmiş, hidayet eden bir âlimin aracılığı ile olabilir. Sicistânî bu düşüncesinin bir gereği olarak yalnızca zahire uyup zahirle yetinmeyi de "cehennem" olarak açıklamıştır.¹⁵⁶ İsmâîlîler batinî hakikatlerin gizlenmesinin zorunluluğuna inanmışlardır.¹⁵⁷ Kurtuluş için gerekli olan batinî ilim

¹⁵¹ Avcu, *İsmaililik*, s. 268-269.

¹⁵² Bu görüşü Sicistânî İsmaililik düşüncesinde işlemiştir. Hatta Sabiilerden etkilendiği de söylenmiştir. Avcu, *İsmaililik*, s. 268-269.

¹⁵³ Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, s. 60; *İsbâti'n-Nübü'ât*, s. 181-182.

¹⁵⁴ Krş.; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtiniyye el-Mustazhiri*, (trc. Avni İlhan), TDV. Yay., Ankara 1993, s. 7; Fahreddin er-Râzî, *İ'tikâdâtü Firâki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, (thk.: Ali Sami Neşşar), Kahire 1938, s. 76.

¹⁵⁵ Sicistânî, *Süllemü'n-Necât*, s. 271-272; Avcu, *Karmatiler*, s. 87.

¹⁵⁶ Sicistânî, *İsbâti'n-Nübü'ât*, s. 93; Sicistânî, *Kitâbu'l-Yenâbi'*, s. 67-69.

¹⁵⁷ Bağdâdi, *el-Fark*, s. 232-235; Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, s. 127-128.

kıyamete kadar açıklanamaz. Onu ancak “kıyamet sahibi” olan ‘Kâim’ açıklayacaktır.¹⁵⁸

Sicistânî’ye göre kıyamet¹⁵⁹ basit, latif nefislerin diriltildiği büyük bir gündür. Dirilme sadece nefisler için söz konusudur. Bedenler ise, yaratıldıkları asli unsurlar olan toprak, ateş, su ve havaya dönerler. Kâimin zuhuruyla devirler sona erer ve her şey tabiatlarına geri döner. Kâimin şeriâtleri açıklamasıyla da nefisler kurtuluşa erer.¹⁶⁰

Mâverâünnehir/Horasan’daki İsmâilî oluşumdan ciddi anlamda ilk bahseden ve bu bölgede geliştirilen felsefi muhtevaya sahip yeni İsmâilî fikirleri hedef alarak reddeden ilk muhaliflerden biri İmâm Mâtürîdî’dir. Ebû Muîn en-Nesefî, Mâtürîdî’nin Karâmita’ya iki ayrı reddiye¹⁶¹ yazdığını belirtmiştir.¹⁶² *Kitâbu’r Red ale’l-Karâmita* adlı eserlerinin birisinde Karâmita mezhebinin esaslarını, diğerinde ise fûrûnu reddetmiştir.¹⁶³ Farhad Daftary, Mâtürîdî’nin Yeni Eflatuncu İsmâilî düşünceyi yorumlayacak derecede İsmâilî Nesefî en-Nahşebî’yi bildiği düşüncesindedir.¹⁶⁴ Nitekim Mâtürîdî’nin Karmatîlikle alakalı başka eserlerde rastlanmayan bilgilere yer vermesi, onun fırkaya dair görüşleri aktarması açısından kıymetlidir.¹⁶⁵ İmam Mâtürîdî, Karâmita ve Bâtıniyye’yi çoğunlukla birbirinin yerine kullanmış, bu fırkalar için ‘imâmet ashâbının bazıları’ şeklinde isimlendirmiş ve birkaç yerde ayrı ayrı görüşlerine değinmiştir. O, Karmatîler’den Kitâbü’t-Tevhid’de iki, Te’vilât’ta ise dört yerde görüşlerini zikretmiştir. Bâtıniyye’ye ise Te’vilât’ta yirmi yerde, Kitâbü’t-Tevhid’de bir yerde değinmektedir.

¹⁵⁸ Avcu, *Karmatîler*, s. 89.

¹⁵⁹ Hermetizm’in mead anlayışı ile İsmâilîler’in felsefe ile tanıştıktan sonraki anlayışları arasında benzerlikler söz konusudur. Hermes’e atfedilen Corpus Hermeticum’a göre öldükten sonra beden dağılarak kendi unsurlarına dönerken, ruh da ilahî özüne varacağı yolculuğuna başlar; yedi gezegende kirlilerden arınarak sonunda yüce varlıkla birleşir. Sicistânî’nin anlayışının Hermes’e atfedilen metinle yakınlığı ortadadır. (Avcu, *Karmatîler*, s. 96.)

¹⁶⁰ Sicistânî’nin te’vil ettiği cennet; ruhların, ilk çıktıkları yer olan Kelime, Sâbık ve Tâlî’ye, makamlarına göre birleşmeleridir. Sicistânî, *Kitâbü’l-İftihâr*, s. 87-96.

¹⁶¹ Günümüze ulaşmamış olan “*Kitâbu’r Red ale’l-Karâmita*” adlı eserinden aynı adı taşıyan iki kitabı daha vardır. (Nesefî, *Tabsira*, I, s. 472.)

¹⁶² Avcu, *Karmatîler*, s. 5.

¹⁶³ Nesefî, *Tabsira*, I, s. 359.

¹⁶⁴ Farhad Daftary, *The Isma’ilis: Their History and Doctrines*, Dâr’us Saki, London 2007, s. 232.

¹⁶⁵ Avcu, *İsmaililik*, s. 164.

1.1.2.5. Ravâfız/ İmâmiyye

Horasan/Mâverâünnehir'in fethinden sonra halkın birçoğu İslam'ı tercih etmişlerdir. Bu süreçte halk bölgede oluşan yeni kültürel düzeni benimsemeye çalışmıştır. Birtakım siyasi çekişmeler neticesinde Şîa da bölgede Hârîcîlik gibi kendine zemin hazırlamış ve yayılmıştır. Siyasi bir hareket olan Şîilik, Horasan topraklarında tesirini en çok devam ettiren fırka olmuştur.¹⁶⁶ Ayrıca Muhammed el-Bakır'ın 114/732 yılındaki vefatından sonra oğlu Cafer es-Sâdık'ın yaşadığı devir Horasan'da bazı yeni gelişmelere sebep olmuştur.¹⁶⁷ Bu devirde Emevîlere karşı başlatılan güçlü muhalefet hareketi, Abbasi devletinin kurulmasına zemin hazırlamıştır. Hâşimî hareketi olarak Abbasiler'in Horasan'da başarıya ulaşması bölgenin Peygamber ailesine gösterdiği sempatiden kaynaklanmaktadır.¹⁶⁸ Halkın, mevcut yönetimlere karşı “er-Rızâ min âli Muhammed” sloganıyla başlatılan propagandaya sempatiyle bakmasında, uzun zamandır zulme uğramış Haşimoğulları son derece etkili olmuştur. Emevîlerin dışlayıcı politikası sonucu muhalifliğe itilen Mevâlî, o dönemdeki muhalefeti temsil eden Hâşimîlik üzerinden etkin olmaya çalışmıştır.¹⁶⁹ Şîî fırkalar, Ali er-Rızâ'nın (ö.203/819) Horasan'da Me'mun tarafından veliaht olarak atanmasıyla bölgede yavaş yavaş görünmeye başlamışlardır. Zaman içerisinde Ali evlâdı adına oluşturulan türbeler Şîiliğin zemin kazanmasına yol açmıştır.¹⁷⁰

Horasan'da Abbasiler'in öncülüğünü başlattığı hareket başarılı olunca bölgedeki Şîî-İmâmî nüfuzu artmıştır. İbrahim b. Muhammed'in 125/743 yılında hareketin liderliğini devralışından sonra hızlanmıştır. II./VIII. asrın sonlarına doğru Horasan'da İmâmî grupların temsilinin çoğunlukla Hicâz ve Kûfe bölgesinden bu bölgeye göç ettikleri söylenmiştir. Sekizinci imam Ali er-Rızâ'nın Horasan'a gelmesiyle bölgede bulunan mevalînin tesirinin arttığı görülmüştür. Bundan sonraki

¹⁶⁶ Farhad Daftary, “Emevîler Döneminde ve Abbasilerin İlk Dönemlerinde İran, Horasan ve Mâverâünnehir'deki Mezhebî ve Milliyetçi Hareketler”, (trc. Mehmet Atalan), *Kelam Araştırmaları*, IV., S.2, 2006, s. 148.

¹⁶⁷ Marshall G. S. Hodgson, “Erken Dönem Şîası Nasıl Mezhebe Dönüştü?” (trc. ed. Sıddık Korkmaz) *Karizma Dindarlığı -Şîilik Üzerine Araştırmalar* içerisinde, Fecr Yay., Ankara 2019, s. 80.

¹⁶⁸ Habip Demir, *Horasan'da Şîilik -İran'da Şîiliğin Tarihsel Kökleri-*, Otto yay., Ankara 2017, s. 78.

¹⁶⁹ M. Ali Büyükkara, *İmamet Mücadelesi ve Haşimoğulları*, Rağbet Yay., İstanbul 1999, s. 34.

¹⁷⁰ Demir, *Horasan'da Şîilik*, s. 243.

devirde İmâmî grupların Tûs, Beyhâk, Merv ve Nişâbûr gibi Horasan'ın muhtelif şehirlerinde bulunan Arap muhacirler ve mevâlî arasında taraftar bulmuştur.¹⁷¹

Mâtürîdî'nin yaşadığı Semerkant'a yakın bölgelerde İmâmîyye'nin taban bulduğu yerlerden biri Nişabur'dur. Çağdaş Şîî kaynaklar, İmâmîyye'nin Nişabur'daki tezahürünü çok erken dönemlere götürmeye çalışsa da şehirde Şiilerin Ali er-Rızâ (ö. 203/819) döneminde göze çarptığı, Hasen el-Askerî (ö. 260/874) devrinde ise kalabalık bir topluluk olduğu ileri sürülmüştür.¹⁷²

Şîî-İmâmî düşüncenin Horasan'ın şehri Toharistan'a gelmesi Zeyd b. Ali'nin (ö. 122/740) Belh şehrine gönderdiği iki davetçiyle başladığı kaynaklarda geçmektedir. Yahyâ b. Zeyd'in Belh dolaylarında isyan etmesi, sonucunda İmâmîyye git gide taraftar bulmaya başlamıştır. Belh halkının Hâşimî ailesine olan yakınlığı da bu konuda etkili olmuştur.¹⁷³ Belh'te asbirçok Mâtürîdî'nin çağdaşı Şîî âlimin olduğu söylenmektedir.¹⁷⁴ Buradan hareketle Mâtürîdî döneminde Belh'te Şîî- düşüncenin varlığından söz edebiliriz.

Horasan'da İmâmîyye III/IX. asırda ciddi manada yayılmaya başlamıştır. Şiilerin imâmı olan Ali er-Rıza, 203/818 yılında ölüp Tus'a defnedilince burada yeni bir İmami grup zuhur etmiştir. Nişabur, 260/873 yılında ölen Fazl b. Şâzân'ın faaliyetleri neticesinde Horasan'ın doğusundaki ilk İmami merkezlerden biri haline gelmiştir. Mâverâünnehir'de İmâmîyye, III/IX. asrın sonlarıyla IV/X. asrın başlarında ortaya çıkmıştır. V/XI. yüzyılda Taberistan'da bazı aileler İmâmîyye'yi benimsemiştir.¹⁷⁵ Nizamülmülk Horasan'da Şîîliğin merkezlerini Sâve, Rey ve Kum olarak belirtmiştir.¹⁷⁶ Bağımsız bir yapısı olan İmâmîyye zamanla Muhammed b. Mes'ud el-Ayyaşî (ö. 320/932 [?]) ile Orta Asya'dan Semerkant'ta yayılmıştır.¹⁷⁷

¹⁷¹ Demir, *Horasan'da Şiilik*, s. 84.

¹⁷² Demir, *Horasan'da Şiilik*, s. 163.

¹⁷³ Demir, *Horasan'da Şiilik*, s. 192.

¹⁷⁴ Bunlar arasında Ahmed b. Muhammed Faryabî (3./9. Asır), Muhammed b. İshak Talekânî (3./9. asır), Ebû'l-Hasen Ahmed b. Muhammed b. Keserî Belhî (4./10. asır), Âdem b. Muhammed el-Kalânîsî (4./10. asır) ve Abdurrahman b. Muhammed b. Hamid b. Mettûye Zâhid el-Belhî eş-Şinâbâdî (ö. 355/966), Nasr b. es-Sabbâh Ebû'l-Kasım el-Belhî (4./10. asır), el-Hasen b. el-Huseyn el-Alevî (ö. 4./10. asrın ilk yarısı) ve Hasan b. Ali b. Muhammed b. Ali b. Amr Attâr (4./10. asır) gibi isimler öne çıkmaktadır. Bkz., Demir, *Horasan'da Şiilik*, s. 195-198.

¹⁷⁵ Farhad Daftary, "Mâverâünnehir'deki Mezhebî ve Milliyetçi Hareketler", s. 149.

¹⁷⁶ Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, s. 185; Avcu, *İsmaililik*, s. 102.

¹⁷⁷ Daftary, "Emeviler Döneminde ve Abbasilerin İlk Dönemlerinde İran, Horasan ve Mâverâünnehir'deki Mezhebî ve Milliyetçi Hareketler", s. 149.

İmâmîyye'nin bu denli yükselişi İsmâîlileri etkilemiş olmalı ki Horasan/Mâverâünnehir'deki ilk İsmâîlî davetçilerin hedefi İmâmîyye mensupları olmuştur. İsmâîlî davetin Rey'den başlaması bunu destekler niteliktedir. İsmâîlî mensupların İmâmîyye'yi hedef almasının sebebi ise ortada olan imâmet krizini çözememiş olmalarından kaynaklanmaktadır.¹⁷⁸

Kavramsal bazda değerlendirecek olursak Bağdâdî, Ravâfız'ın Hz. Ali'den sonra Zeydîyye, Keysâniyye ve İmâmîyye'ye ayrıldığını açıklayarak bu adı Şîa ile eş anlamlı olarak kullanmıştır.¹⁷⁹ Eş'arî Râfıza kelimesiyle Ali b. Ebi Tâlîb'in imâmete nass ile tayin edildiğine inandıkları için İmâmîyye olarak adlandırıldığını açıklar.¹⁸⁰ Hasan ed-Deylemî İsmâilliyye ile İmâmîyye'nin içinde bulunan gulât, müfevvida ve bâtinî grupların birçok meselede birbirine karışmış ve benzeşmiş olduğunu belirtmiştir. Ona göre bu sebepten dolayı İmâmîyye Batınîyye'nin geçididir. Çünkü o, bu grupların hepsi İmâmîyye cephesinden Şîa'ya girmiş ve Şîî olduğunu iddia etmiştir.¹⁸¹ Mâtürîdî'nin Ravâfız ile kastettiği İmâmîyye fırkasıdır. Bu fırkayla ilgili görüşleri Te'vilât'ta geçmektedir. Onları isim vererek iki yerde eleştirmektedir. Ayrıca İmam Mâtürîdî'nin İmâmîyye/Râfızîler'e tenkiti olan *Reddü Kitâbi'l-İmâme li-Ba'di'r-Ravâfız*¹⁸² günümüze ulaşmamıştır.

1.1.2.6. Zeydîyye

Zeyd b. Ali'nin Emevilere karşı isyanın¹⁸³ başarısız olması sonucunda oğlu Yahya b. Zeyd (98-125/716-743) tarafından Zeydî hareket Horasan bölgesine taşınmıştır. Zeyd b. Ali'nin bu isyanından sonra babasının isyan hareketinde yer alan

¹⁷⁸ Avcu, *İsmaililik*, s.103.

¹⁷⁹ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 26.

¹⁸⁰ Eş'arî, *Makâlât*, s. 48.

¹⁸¹ Deylemî, *Mezhebü'l-Bâtınîyye*, s. 2.

¹⁸² Neseî, *Tabsira*, I, s. 359. Abdülfettah el-Mağribî *Reddü İmâme li-ba'zı'r-Revâfız* ismini kullanmıştır. Fakat Eyyüb Ali kitabın isminde işaret edilen kişinin Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Yahyâ er-Râvendî olabileceğini belirtmiştir. (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, "Giriş Bölümü", Bekir Topaloğlu, s. 35.)

¹⁸³ Kûfe'de yasayan Ali destekçilerinin yanında Horasan, Rey, Cürcan, Basra, Medain ve Vâsıt taraflarından yaklaşık on beş bin kişinin Zeyd'e biat ederek destek verdikleri kaynaklarda geçmektedir. Ayrıca fukahadan Seleme b. Kuheyl, Yezid b. Ebî Ziyad, Hasim el-Berîd ve diğerlerinin de Zeyd'i desteklediğini duyan Ebû Hanîfe'nin de bizzat katılmasa bile Zeyd'e maddî yardımda bulunduğu ifade edilmektedir. Geniş bilgi için bkz.; Yusuf Gökalp, *Zeydîlik ve Yemen'de Yayılışı*, (basılmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006; Maksut Çetin, "İmam Ebû Hanîfe'nin Siyaset Anlayışı ve Siyasî Tutumu" *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi*, Özel Sayı, 2019, s. 25-37.

Yahya, mensuplarının uyarısı üzerine yanındaki az sayıda taraftarıyla birlikte sırasıyla Medain, Rey ve Serahs'a giderek buralarda gizlenmiştir. Velid b. Yezid b. Abdilmelik'in halife olması üzerine Belh'e giden Yahya, burada Horasan valisi Nasr b. Seyyar tarafından bir süre tutuklu kalmasına rağmen, Velid b. Yezid'in emri üzerine faaliyetlerine son vermesi şartıyla, taraftarlarıyla birlikte serbest bırakılmıştır. Daha sonra Beyhak'a giderek faaliyetlerine burada devam eden Yahya, ilk etapta Nasr b. Seyyar tarafından üzerine gönderilen orduyla mücadele ederek buradan önce Herat'a ardından da Cürcan'a gitmiştir. Sonra Nasr b. Seyyar tarafından Yahya'nın üzerine ikinci kez ordu gönderilmiş, fakat Yahya buna karşı koyamayarak, yapılan savaşta hayatını kaybetmiş ve taraftarları da öldürülmüştür. Horasan bölgesinde Yahya b. Zeyd'in faaliyetlerinin devam etmesi, bu bölgede Ali oğullarına karşı sempati duyulduğunu ve desteklendiğini göstermektedir.¹⁸⁴

Emevilerin yıkılarak Abbasiler'in iktidarı ele geçirmesi Zeyd b. Ali'nin müntesipleri açısından farklı bir durum yaratmamıştır. Çünkü başlangıçta Haşimoğulları adına davet yapılmış, ancak iktidar değişikliğinden sonra Abbasiler, Ali oğullarına karşı olumsuz bir tavır sunduklarından dolayı yönetimde pay sahibi olamamışlardır.¹⁸⁵ Bunun üzerine Abbasilere karşı girişilen ilk isyan Muhammed b. Abdillah (ö.145/762) tarafından gerçekleştirilmiştir. Abbasi devletinin siyasi otorite boşluğundan yararlanmışlardır.¹⁸⁶ Bu isyan sonucunda Muhammed b. Abdillah kendini imam ilan etmiştir. Sonra Muhammed b. Kasım, Zeydîyye'nin ileri gelenleri ile birlikte önce Horasan'ın Merv şehrine buradan da Talekan'a giderek bir hareket başlatmış fakat Abdullah b. Tahir'in askerleri tarafından yakalanarak hapsedilmiştir. Muhammed b. Kasım'ın taraftarları ise Kufe, Taberistan ve Horasan taraflarında yaşamını sürdürmeye devam etmişlerdir. Bölgedeki bu hareketlenmeler, halkın Zeydîleri tanımasını sağladığı gibi daha sonraki Zeydî faaliyetler için de bir zemin hazırlamıştır.¹⁸⁷

Zeydîyye'nin Horasan'daki ilk etkinlikleri 145/764'te bastırılan Muhammed en-Nefsüzzekiyye isyanının ardından Yahya b. Abdillah'ın Deylem'e kaçması ile

¹⁸⁴ Gökalp, *Zeydilik*, s. 45.

¹⁸⁵ Gökalp, *Zeydilik*, s. 46.

¹⁸⁶ Muhammed Raşit Batur, *Zeydilik ve Selefilik Arasında İbnü'l-Vezir*, Gece Akademi Yay., Ankara 2018, s. 10.

¹⁸⁷ Gökalp, *Zeydilik*, s. 88-89.

başlamıştır.¹⁸⁸ Taberistan'da yaşayan Deylemliler, Zeydî imâm Hasan b. Zeyd (ö. 270/884) zamanında İslam'ın Zeydî yorumunu kabul etmişlerdir. Zeydîler, İsmâîlî davetin Horasan/Mâverâünnehir'de başladığı hicri III. asrın ikinci yarısında Taberistan'da Hasan b. Zeyd tarafından 250/864 yılında Zeydî bir devlet kurmuşlardır. Bu devlet her ne kadar Samanoğulları tarafından yıkılsa da 301/914 yılında Nasır Hasan el-Utruş tarafından tekrar kurulmuştur.¹⁸⁹ Utruş bölgeyi adaletli bir şekilde yönetince halkın sempatisini kazanmıştır. Başarılı bir yönetim sergileyen Utruş 304/917'de vefatıyla bu devlet etkisini kaybedip tamamen yok olmuştur.¹⁹⁰ Zeydîyye'nin Horasan'daki yükselişi Büheyviler zamanında olmuştur. Bu dönemde Rey şehri Zeydîyye'nin kendilerine ait eğitim merkezi haline gelmiştir. Fakat Zeydîler Mâverâünnehir'de aynı şekilde etkili olamamışlardır.¹⁹¹ Büheyviler'den sonra Deylem ve Taberistan'da sıkışan Zeydîler, zamanla etkinliğini yitirmişlerdir.

Zeydî hareketin fikrî ve siyasî yapılanmasındaki en önemli ismin Kasım er-Ressî ve Yahya b. Hüseyin (ö. 298/911) olduğunu belirtmekte fayda vardır. Nitekim onun siyasi kimliğiyle tanınmasının yanı sıra büyük bir kelim alimi olduğu da söylenmektedir. Yahya'nın, bir takım itikadi meselelerde kendi mezhebinin genel muhtevasına uygun olarak Mu'tezilî çizgiyi benimsediği görülmektedir.¹⁹² Bu durum Zeydîyye'nin mezhep esaslarının Mu'tezilî çizgiye kayması¹⁹³ hususunda önemlidir. Çünkü İmâm Mâtürîdî bu denli Zeydî faaliyetlere şahit olmasına rağmen eserlerinde yer vermemesi veya herhangi bir eleştiride bulunmaması oldukça dikkat çekicidir. Mâtürîdî'nin eleştirilerinden Yahya b. Hüseyin veya Zeydîler değil Mu'tezile fırkası ve alimleri nasibini almıştır. İlerleyen bölümlerde değineceğimiz üzere imâmet konusunda bile Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Râfiziyye ve Bâtınîyye'ye yer vermesine rağmen Zeydîyye'yi zikretmemesi oldukça göze çarpar. Bunu iki şeye bağlamak mümkündür; bazı kaynaklarda zikredildiği üzere Mâtürîdî, ya Zeydîler'i Ehl-i Hadis gibi değerlendirmiş ya da onun yaşadığı dönemde muhtemelen onları

¹⁸⁸ Avcu, *İsmailîlik*, s.105.

¹⁸⁹ Gökalp, *Zeydîlik*, s. 90.

¹⁹⁰ Batur, *İbnü'l-Vezir*, s. 11.

¹⁹¹ Avcu, *İsmailîlik*, s.105.

¹⁹² Gökalp, *Zeydîlik*, s. 93.

¹⁹³ Gökalp'e göre, Yahya'nın görüşlerinin Mu'tezilî çizgi ile paralellik göstermesi onun eğitiminde büyük oranda etkili olan amcası Muhammed b. Kasım'dan kaynaklanmaktadır. Geniş bilgi için bkz.; Gökalp, *Zeydîlik*, s. 95.

Mu'tezîli gibi görmüştür. Zira Mâtürîdî, Mu'tezile'ye şiddetli eleştirilerde yönelmiştir.

1.1.2.7. Mu'tezile

Mâtürîdî'nin içinde bulunduğu ekolün en büyük rakibi olan Mu'tezile¹⁹⁴, bölgede Hanefî kimlikle varlığını sürdüren itikadi bir mezheptir.

Horasan/Mâverâünnehir'deki i'tizali düşüncenin varlığı Vasıl b. Âtâ (ö. 131/748) devrine kadar uzatılabilir. Mu'tezile mezhebinin kurucusu Vâsıl b. Atâ yetiştirdiği öğrencilerden Hafs b. Sâlim'i görüşlerini yaymak üzere bölgeye göndermiş, Hafs bazı girişimlerde bulunmuş fakat başarılı olamamıştır. Mezhebin bölgedeki asıl faaliyetleri Me'mûn döneminde başlamış, onun hocası kabul edilen Sümâme b. Eşres çeşitli çalışmalar yürütmüştür. IV./X. yüzyılın başlarına kadar bölgede yetişmiş en büyük Mu'tezilî âlim Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî (ö.319/931) olmuş, Büveyhîler döneminde ise Mu'tezilî fikrini benimsenyenler artmıştır.¹⁹⁵ Kâ'bî bir kelamcı olarak Bağdat'ta büyük bir popülerlik kazanmış, fakat İslam'ın hakim olduğu kuzeydoğu bölgesinde ve Horasan'da yöneticiler üzerinde daha büyük bir tesire sahip olmuştur. Ayrıca Kâ'bî İmam Mâtürîdî'nin Mu'tezilî âlimlerin içerisinde en çok eleştirdiği isimdir.¹⁹⁶ Bunun dışında Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*'de Ebû İsa Muhammed b. Hârûn b. Muhammed el-Verrâk el-Bağdâdî (ö.247/841)'nin nübüvvetle ilgili fikirlerini eleştirmektedir. O, Verrâk ile ilgili eleştirilerinde Ka'bi'nin ve öğrencisi Hüseyin Ahmed b. Yahyâ b. Muhammed b. İshâk er-Râvendî (ö.301/910)'nin ona yönelttiği eleştirilerinden faydalanmıştır. A'sem'e göre Mâtürîdî, hoca talebe arasındaki münakaşayı bize aktarmaktadır. Ona göre Mâtürîdî'nin bu aktarımından, Verrâk'ın Şiîliği benimsedikten sonra ayrı bir alana,

¹⁹⁴ İmam Mâtürîdî'nin Mu'tezile mezhebine yönelik eleştirileri için bkz.; Kıyasettin Koçoğlu, *Mâtürîdî'nin Mutezile'ye Bakışı*, (basılmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005.

¹⁹⁵ Çetin, "Horasan", s. 238.

¹⁹⁶ Ka'bi'ye olan eleştirileri için ayrıntılı bilgi bkz; Yulduz Musahanov, *Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi; Ebü'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî Bağlamında*, (basılmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009.

yöneldiği açıktır. A'sem, Mâtürîdî tarafından bunun değerlendirildiği kanaatindedir.¹⁹⁷

Ebu Yüsr el-Pezdevî, Sâ mânîler döneminde Buhârâ'da Mu'tezile mezhebinin yayıldığını, bir yöneticinin bu fırkaya meyilli olduğunu ve bu yöntecinin Sünnileri tahakküm altına aldığını belirtmiştir. Zamanla yönetici Sünni olmuş ve Mu'tezilîleri Buhârâ'dan çıkarmıştır.¹⁹⁸ Pezdevî'nin vermiş olduğu bilgiler kısa bir dönem için geçerli olabilir. Çünkü aynı dönem müelliflerinin verdiği bilgilere bakıldığında bölgede uzun süreli ve etkili bir Mu'tezile varlığından söz etmek mümkün görünmemektedir. O devrin coğrafyacılardan olan Makdisî, Semerkant'tan "sağlam sünni" ve "Ehlü Cemaat ve Sünnet" şeklinde bahsetmiştir.¹⁹⁹ Ancak Ebü'l-Hasan er-Rüstüfeğni'nin öğrencisi İbn Yahya'nın hocasından naklettiği bir hatıradan IV/X. asrın ilk yarısında Semerkant'taki Mu'tezile mezhebinin varlığının ipuçlarını vermektedir. Buna göre Rüstüfeğni, İmam Mâtürîdî'nin derslerine devam ettiği esnada Allah'ın günah fiillerini irade edip yaratması problemi hakkında yolda karşılaştığı Mu'tezilî alim Ebu Ahmed el-Halk (?) ile bir tartışma yapmıştır.²⁰⁰ Makdisî ise, Horasan şehirlerinden olan Nişabur'da Mu'tezile'nin egemen mezhep olmadığını, çünkü o bölgede üstünlüğü Kerrâmîler ve Şîîler'in ele geçirdiğini aktarmıştır. Harezm bölgesinde ise, Mu'tezile'nin baskın konumda olduğunu hatta bu bölgedeki etkisinin Moğol istilasına kadar sürdürdüğü bilinmektedir.²⁰¹

Mâtürîdî'nin muasırı sayılan Ebü İsa Muhammed el-Verrâk (ö.247/841) ve öğrencisi Ebü'l-Hüseyn Yahyâ er-Râvendî'nin (ö.301/910) bir dönem Şîî düşünceleri, bir dönem ise Mu'tezilî fikirleri benimsediği bazı tabakat ve mezhepler tarihçileri tarafından ileri sürülmüştür.²⁰² Mâtürîdî'nin verdiği cevaplardan

¹⁹⁷ Abdülemir el-A'sem, "Kitâbü't-Tevhîd'in Arapça Neşrinin Tenkidi", *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelenek-i; Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*, (ed., Recep Alpyağılı), İz yay., İstanbul 2016, s. 153.

¹⁹⁸ Pezdevî, *Usûlü'd-Din*, s. 191-192.

¹⁹⁹ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsim*, s. 278.

²⁰⁰ Şükrü Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, S. 9., İstanbul 2003, s. 52.

²⁰¹ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsim*, s. 323.

²⁰² Mes'ûdi Verrâk için Şîîlikle ilgili kitaplar yazdığını özelden ise Zeydiyye'ye ait fikir beyan edenlerin içerisinde saymıştır. (Mes'ûdi, *Mürûc*, s. 223). İbnü'n-Nedîm ise Mu'tezile'ye bağlı olduğunu hatta Mu'tezilî âlimler içerisinde bulunduğunu aktarmış fakat görüşlerinin karışıklığından dolayı düalist diye itham edildiğini ve İbnü'r-Râvendî'nin ondan ilim tahsil ettiğini belirtmiştir. (İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 216; Fuat Aydın "Ebü İsa Verrâk", *DİA*, XLIII, İstanbul 2013, s. 59.) Bağdâdi ise onu İmâmîyye'nin kolu olan Hişâmîyye fırkasının içerisinde zikretmiş ve ona ait

anlaşıldığına göre bu iki alim Mu'tezilî'dir denebilir. Mâtürîdî'den sonra mezhebî değişmiş olabilir. Mâtürîdî Mu'tezilî'yi eleştirirken bu alimlerin görüşlerini de eleştirmiş, hatta Verrak'a yönelik nübüvvet eleştirilerinde Râvendî'nin fikirlerinden faydalanmıştır.²⁰³

İmâm Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde Mu'tezile'nin varlığından bahsedebiliriz. Mâtürîdî açısından bölgede Hanefi/Mu'tezilî fikrin hızla yayılması büyük bir tehdit oluşturmuştur. Hanefi/Mu'tezilî düşünce, bölgedeki Hanefi mezhebine mensup olanları da etkilemiştir. İmam Mâtürîdî'nin Mu'tezilî düşünceye olumsuz yaklaşımı Hanefî âlimler tarafından da devam ettirilmiştir.²⁰⁴ Ancak Mâverâunnehir bölgesinin çevresinde yer alan bölgelerde Mu'tezile ağırlığı da gözardı edilemeyecek bir gerçektir.

1.2. MÂTÜRÎDÎ'NİN HAYATI

Esas adı Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî es-Semerkandi'dir. Doğduğu yere nispetle Mâtürîdî, Semerkant'a nispetle Semarkandi diye tanınan İmam Mâtürîdî, Reisü Ehli's-Sünne, Âlemü'l-Hüdâ²⁰⁵, İmamü'l mütekellimin, Musahhihu akaidi'l-müslimin, İmamü'z-zâhid²⁰⁶ gibi unvanlarla anılmıştır. Mâtürîdî'nin doğum tarihi hakkında 248/862 yılından önce doğmuş olabileceği düşünülmesine rağmen, net bir tarih yoktur. Fakat 333/944'te Semerkant'da vefat ettiği²⁰⁷ bilinmektedir. Bu tarihle birlikte onun Abbasi halifesi Mütevekkil döneminde doğduğu ve takriben bir asır süren yaşamı döneminde 12 Abbasi halifesine tanık olduğunu öne sürebiliriz. Bu 12 halifeden sonuncusu el-Müttakî'dir.²⁰⁸

görüşlere yer vermiştir. (Bağdâdî, *el-Fark*, s. 49) İbn Hazm, Verrâk'ı Mu'tezilî âlimlerin içerisinde zikretmiştir. (İbn Hazm, *el-Fasl*, II., s. 516.) Eş'âri, Verrâk'ı Râfizî âlimler ve yazarların içerisinde İbnü'r-Râvendî ile birlikte bahsetmiştir. Seneviyye fırkasından olduğu ve Râfizîliğin kurucusu olduğu da söylenmiştir. (Eş'âri, *Makâlât*, s. 82.)

²⁰³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 363-377.

²⁰⁴ Avcu, *İsmaililik*, s. 95-96.

²⁰⁵ Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye Fi Usûli'd-Dîn*, DİB Yay., (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 1982, s. 89.

²⁰⁶ Ebû Yûsr Pezdevî, *Usûlü'd-Din*, (trc. Şerafeddin Gölcük), Kayıhan Yay., İstanbul 1980, s. 53.

²⁰⁷ Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle Mâtürîdî", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* içerisinde, (haz., Sönmez Kutlu), Otto Yay., Ankara 2011, s. 26.

²⁰⁸ Korkmaz, *İmam Mâtürîdî ve Mezhep Eleştirileri*, s. 32, 33; Sıddık Korkmaz, "İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Hayatı ve Eserleri", *Dini Araştırmalar*, IV, s. 94-95.

Kaynaklar Mâtürîdî'nin hayatı hakkında özet bilgi sunmaktadır. İlk dönem makalat ve fırak müelliflerinin eserlerinde Mâtürîdî hakkında bilgiye rastlayamamıza rağmen Neseî'nin *Tabîratü'l-edille*'si, Taşköprüzade'nin *Mevzûâtü'l-ulûm*'u, Ebû'l-Vefa el-Kureşî'nin *el-Cevâhirü'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefîyye*'sinde, Ebû'l-Hasenât el-Leknevî'nin *Fevâidu'l Behiyye*'sinde, Semâvî'nin *el-Ensâb*'ında, Katip Çelebi'nin *Keşfu'z-Zunûn*'unda Kemaleddin el-Beyâzî'nin, *Îşârâtu'l Merâm*'ında az da olsa bilgi bulunmaktadır.²⁰⁹

Mâtürîdî'nin ırkı ve nesebi hakkında ise çeşitli iddialar öne sürülmüştür. Fakat bu iddiaların tutarsız olduğu ileri sürülmektedir. Nitekim kimisi onun Ebû Eyyûb Halid b. Zeyd b. Kuleyb el-Ensârî'nin soyundan geldiğinden dolayı Arap²¹⁰ olduğunu ileri sürmüştü, kimisi ise İran asıllı²¹¹ olduğunu dile getirmiştir.²¹² İmâm Mâtürîdî'nin Türklerin çoğunlukta yaşadığı bölge ve şehirde doğmuş olması, ayrıca *Te'vîlâtü'l Kur'ân*'ında Türkçe'den bahsetmesi ile eserlerindeki cümle yapısının Türk dil ve mantığına uygun olması, şeklindeki verilerin tamamı onun Türk olduğu tezini güçlendirmektedir. Dolayısıyla bu görüş genel kabul haline gelmiştir.²¹³

Mâtürîdî'nin ailesi hakkında babası ve dedesinin (Muhammed b. Mahmûd) isimlerinden başka ne yazık ki bilgi bulunmamaktadır.²¹⁴

Mâtürîdî hakkında çağdaşları kadar bilgiye sahip olmamamızın başlıca sebeplerini şu şekilde sıralamak mümkündür;

- 1- Hülagu ve Cengiz Han'ın o bölgeyi yağmalamaları ve Moğol istilasıyla birlikte kitapların çoğunun yakılıp yıkılması.
- 2- Yaşadığı bölgenin hilâfet merkezi olan Bağdat'a uzak olması.
- 3- Mu'tezile ve Eş'arîler'e sağlanan siyasî desteğin Mâtürîdî'ye ve ileri sürdüğü görüşlere sağlanmaması.²¹⁵

²⁰⁹ Korkmaz, *İmam Mâtürîdî ve Mezhep Eleştirileri*, s. 35.

²¹⁰ Sem'anî ve Zebîdî gibi âlimler imâmın ensârî soyundan geldiğini dolayısıyla Arap olduğu ileri sürülmüşlerdir. Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Ensar Yay., İstanbul 2017, s. 51.

²¹¹ M. Sait Yazıcıoğlu, "Mâtürîdî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansur Mâtürîdî ve Ebû'l-Mûin Neseî", *AÜİFD*, s. 238.

²¹² Melikşah Sezen, *Mâtürîdîyye I Teşekkül Dönemi*, Kökler Yay., İstanbul 2018, s. 68; Ak, *Mâtürîdîlik*, s. 51.

²¹³ Sezen, *Mâtürîdîyye*, 68.

²¹⁴ Ak, *Mâtürîdîlik*, s. 52.

²¹⁵ Çetin, *Mâtürîdî'nin Siyaset Olgusuna Yaklaşımı*, s. 9.

- 4- Mâtürîdî kelamcı-hanefî çizgide olduğundan dolayı fıkıhçı-hanefî çizgide olanların eserlerinde ona yer vermemesi. Ayrıca bu bölgede eser veren Hanefî-Mâtürîdî âlimlerin ilmî geleneğinde terâcim ve tabakat gibi biyografik eser verme geleneğinin zayıf olması.²¹⁶

Mâtürîdî'nin Semerkant'da defnedildiği ile ilgili bir ihtilaf yoktur. Kabri Semerkant'ın bir kasabası olan Jakardiza'da (Câkerdize) olduğu belirtilmiştir.²¹⁷

1.3. MÂTÜRÎDÎ'NİN İTİKADÎ VE SİYASÎ GÖRÜŞLERİ

İmam Mâtürîdî, Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin en temel kaynaklarından biri olan *Kitâbü't-Tevhid*'de akaide dair görüşlerini ele almıştır. Onun görüşleri Ebû Hânîfe'ye ait olmakla birlikte, bu görüşleri sistemleştirmiştir. Mâtürîdî'nin kurduğu akıl-nakil ilişkisi açısından denge, kelamın gelişmesine büyük oranda katkı sağlamıştır. Dolayısıyla, onun itikadî ve siyasi görüşlerine özet olarak yer vermemiz konumuzun insicamı için öneme haizdir.

O Allah'ın varlığı ve birliği konusunda akli ve nakli delilleri merkeze koyarak tevhid inancının temellerini sağlam atamıştır. Mâtürîdî'nin tevhîd inancına verdiği önemi akaid kitabının isminden de (*Kitâbü't Tevhîd*) anlayabiliriz. Zira Huleyf'in ifadesiyle, *Te'vilât*'ı ve *Kitâbü't Tevhîd*'i, tevhîd mevzusunu açıklamak maksadıyla yazdığı söylenebilir.²¹⁸

Mâtürîdî, evrenin yaratılmışlığı konusunda, kâinatta olan hiçbir şeyin kendiliğinden oluşup son bulmadığını aksine dıştan gelen etkenlere bağımlı olduğunu ileri sürmüştür. Bu nesne ve olayların toplamı sonucunda ortaya çıkan tabiatın da aynı özelliği taşıması gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre yaratılmışlık (hadesü'l-a'yân) üç bilgi vasıtasının (akıl, haber ve duyular) üçüyle de ispatlanabilen bir hakikattir. Ayrıca âlem kendi kendine oluşsaydı, onda şu anda gözlenen zaman, hal ve nitelik zenginlikleri oluşmaz, aksine zevk ve sanattan yoksun sıradan bir şekle

²¹⁶ Korkmaz, *İmam Mâtürîdî ve Mezhep Eleştirileri*, s. 35; Osman Aydın, "İmâm Mâtürîdî'nin Yetiştirdiği İlmî Ortam ve Semerkant'ta İlim Merkezleri" *Diyanet İlmî Dergi*, S. 55, 2019, s. 567; Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle Mâtürîdî" s. 59-62.

²¹⁷ Korkmaz, *İmam Mâtürîdî ve Mezhep Eleştirileri*, s. 37; Ak, *Mâtürîdîlik*, s. 54

²¹⁸ Fetullah Huleyf, "Önsöz", *Kitâbü't-Tevhid*, thk.: Fetullah Huleyf, el-Mektebetü'l İslâmiyye, İstanbul 1979, s. 6.

bürünürdü. Mâtürîdî'ye göre evrende müşahede edilen mükemmel kuruluş ve işleyiş yaratıcısının ilim kudret ve irade sahibi olduğunu gösterir. Bu sıfatları ve isimleri Allah'a izafe etmek ona göre benzeşme gerektirmez.²¹⁹

Mâtürîdî'nin tevhide dair görüşlerini şöyle özetlemek mümkündür:

Allah'tan başka ilah yoktur.²²⁰ O vardır, eşi ve benzeri yoktur, kâinatın yaratıcısıdır, birdir.²²¹ Allah'ın semi', âlim, kadir ve benzeri sıfatları vardır.²²² Allah'ın sıfatları zâtından ne ayrı ne de gayrıdır.²²³ Allah'ın nasslarda belirtilen sıfatları ve isimleri ezeldir ve kâdimdir.²²⁴ Allah'a varlık anlamında şey denilebilir.²²⁵ Allah'ı niteleyip isimlendirmek benzeşmeyi gerektirmez.²²⁶

Mâtürîdî'ye göre, kulların yararına olan fakat onlarda bulunmayan bilgileri Allah peygamberleri vasıtasıyla mahlukata ulaştırır.²²⁷ Ona göre ilâhi mesajı getirip tebliğ eden, şahsında uygulayan, muhataplarını da bunun için eğiten peygamberlerdir.²²⁸ Bunlara ek olarak ona göre gayba ait bilgiler Allah sayesinde bilinebilecek şeyler olup Hz. Peygamber için bu bilgiler mucize teşkil eder.²²⁹

İmam Mâtürîdî, pek çok âyetle²³⁰ ismet (peygamberlerin günahattan korunmuşluğu) konusunu delillendirmiştir. Nisa, 4/65.²³¹ âyete göre eğer peygamber günah işlemiş olsaydı onun hükmüne karşı sıkıntı duymak câiz olurdu. Onun hükmüne kalben bile karşı gelinmemesi gerektiğini vurgulamıştır. Hükmünün salt doğru olduğunu yani yanlış hüküm vermesinin mümkün olmadığını göstermektedir. Bu da ancak masum olması ile gerçekleşebilecek bir durumdur.²³²

²¹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 30-31.

²²⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 258.

²²¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 262.

²²² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 266.

²²³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 268.

²²⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 277.

²²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 223.

²²⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 204.

²²⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 357.

²²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 106.

²²⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 265.

²³⁰ Bir kısmı için bkz., Ahzâb, 33/36, 57; Enfâl, 8/1; Ali İmrân, 3/79; Meryem 19/29,30; Zâriyat 51/54.

²³¹ "Hayır! Rabbine andolsun ki, aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp, sonra da verdiğin hükümdem içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın, onu kabullenmedikçe ve boyun eğip teslim olmadıkça iman etmiş olmazlar."

²³² Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, s. 239-240.

Yine Mâtürîdî, Bakara Sûresi'nin 102. âyeti²³³ te'vîl ederken İbn Abbâs'tan bir haber rivâyet etmiştir. Bu rivâyete göre, Hz. Süleyman'ın Âsaf adında bir kâtibi vardı. İsm-i a'zamı bilirdi. Âsaf, Hz. Süleyman'ın emriyle her şeyi yazıp tahtının altında saklıyordu. Hz. Süleyman vefat edince şeytanlar yazılı evrakı çıkarmış, her iki satır arasına sihir, küfür ve yalan ürünü şeyler yazarak; "Süleyman bunlarla amel ediyordu." demişler. Bunun üzerine insanların cahil kesimi Hz. Süleyman'ı küfre nispet etmiş, dil uzatmış, âlimler ise sukût etmeyi tercih etmiştir. Câhil halkın sövgüsü sonraki dönemlerde de devam etmiş, sonunda azîz ve celîl olan Allah, Hz. Muhammed'e bu âyeti indirmiştir. Devamında Mâtürîdî, Allah'ın bu âyeti zikretmesinin sebebinin Resûlünü bilgilendirmek ve Hz. Süleyman'a küfür niteliği nispet edenlerin yalancı olduklarını açıklamak şeklinde yorumlamıştır.²³⁴

Mâtürîdî'nin ifadesiyle hem nakil²³⁵ hem de akıl²³⁶ yoluyla sabit olduğu üzere imanın oluşmasına en lâyük olan yetenek kalptir.²³⁷ Yani iman, kalbin tasdiğiyle oluşur. Ona göre bir insan Allah'ın varlığını ve birliğini kabul edip Hz. Muhammed'in onun resûlü olduğuna inanmakla mümin ve müslim sıfatını kazanır. Yani İslâm ile imandan biriyle nitelenen kimse diğeriyle de nitelenebilir.²³⁸

Mâtürîdî'ye göre, iman ve amel ayrı şeylerdir.²³⁹ Yani Mâtürîdî, imanı asıl amelleri de imanın bir gereği olarak görmektedir.²⁴⁰ Kur'ân'da birçok âyette Allah

²³³ "Yine onlar, Süleyman'ın hükümlerliği hakkında şeytanların uydurduğu şeylere tâbi oldular. Aslında Süleyman gerçeği inkâr etmedi, fakat şeytanlar, inkâr yolunu tutup insanlara sihri ve Bâbil'de Hârût ile Mârût isimli iki meleğe indirilen şeyleri öğretiyorlardı. Ama o iki melek, 'Biz sadece bir imtihan vasıtasıyız, sakın yanlış yolu tutup da küfre girme!' demeden kimseye sihir öğretmiyordu. İşte bunlardan, kişi ile eşinin arasını açacak şeyler öğretiyorlardı. Büyücüler de Allah'ın izni olmadan öğrendikleri marifetlerle kimseye zarar veremiyordu. Bunun yanında kendilerine zarar veren, fakat hiçbir fayda sağlamayan şeyleri öğreniyorlardı. Yine onlar sihri tercih edenin ahrette hiçbir nasibinin olmayacağını da pekâlâ biliyorlardı. Kendilerini satarken aldıkları bedel (sihir ve küfür) ne kadar kötüydü, keşke bilselerdi."

²³⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, s. 521-522.

²³⁵ Hucurât, 49/14; Mâide, 5/41; Nisâ, 4/145; Nahl, 16/145; Bakara, 2/286; Mümtehine, 60/10; Münâfikûn, 63/8.

²³⁶ Akıl delile gelince, iman bir dini davranıştır, dinlerde inanılan unsurlardan ibarettir. Dinlerin inançlarına aracı olan şey ise kalptir, mezhebî telakkiler de aynı statüdedir. Kök anlamı açısından iman "tasdik" demektir. Tasdik baskı ve cebir altında tutulamayan niteliği ise kalpte bulunan taraftır, çünkü imanın bu noktasına herhangi bir yaratığın baskısı nüfuz edemez. (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 720)

²³⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 713.

²³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 750.

²³⁹ Mâtürîdî'nin iman amel ayrımı için bkz. Nisâ, 4/124; Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, s. 367-368.

²⁴⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 746.

“*Ey iman edenler!*”²⁴¹ hitâbında bulunur. Eğer iman, bütün vazifelerin ismi olsaydı bazı farzları terk edene; “*Ey iman edenler!*” şeklindeki hitap gerçekleşmezdi. O halde iman, bütün dini görevlerin değil, kalbe ait özel bir görevin adıdır.²⁴²

Mâtürîdî siyasete dair görüşlerini belli başlık altında ele almamıştır. Daha çok muhaliflerinin ileri sürdüğü siyaset anlayışlarından yola çıkarak onları eleştirip kendi görüşünü temellendirmiştir. Mâtürîdî siyaseti itikâdî olmaktan ziyade fikhî bir konu olarak değerlendirmektedir. O, toplumun nizamını sağlayabilecek bir imâmı zorunlu görmektedir. Fakat o, imâmın kim olacağını, nasıl seçileceğini ve hangi niteliklerde bulunacağı mevzusunda Kur’ân’da açık nassın olmadığını vurgulamıştır.²⁴³ Bu sebepten dolayı her mezhebin imâmet konusunda farklı görüşleri vardır.

Mâtürîdî’ye göre, imâm/hâlife vera’ sahibi ve takvâlî olmalıdır.²⁴⁴ Ona göre imâm/hâlifede bulunması gereken en önemli niteliklerden diğeri ise, adâletle hükmetmesidir. “*Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmenizi emrediyor. Doğrusu Allah, bununla size ne güzel öğüt veriyor. Şüphesiz ki Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.*”²⁴⁵ âyetin te’vîlini yaparken, Ebû Saîd el-Hudrî vasıtasıyla Hz. Peygamber’in şöyle buyurduğunu rivâyet eder; “*Kıyâmet gününde en çok seveceğim ve bana en yakın oturacak kimse âdil imâmdır; Kıyâmet gününde benim nezdimde en sevilmeyen ve azabı en şiddetli olan kimse de zâlim devlet başkanıdır.*”²⁴⁶

Siyaset anlayışıyla ilgili olarak, “*Biz seni yeryüzünde hâlife kıldık.*”²⁴⁷ meâlindeki âyetin tefsirine Mâtürîdî bütüncül bir yaklaşım sergilemiştir. Yani ona göre bu âyetin resûller, nebîler, sultanlar, halkın eşrafı ve düşük tabakası dâhil olmak üzere “seni bütün yeryüzüne hâlife yaptık” anlamına gelmesi muhtemeldir. Âyetin devamında Mâtürîdî devlet idaresine geçecek kişinin (imâm/hâlife) bilmesi gerekli olan şeyleri şu şekilde sıralamıştır; Allah’a itaat, O’nun emrine uygun davranmak, adaletli davranmak, Allah ile kulları arasında insanlara hayır vermesini ve şerri

²⁴¹ Bu hitap Kur’ân-ı Kerim’de doksan bir defa tekrarlanmaktadır.

²⁴² Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhid*, s. 722.

²⁴³ Mâtürîdî’nin siyasete dair görüşleri için geniş bilgi bkz.; Çetin, *Mâtürîdî’nin Siyaset Olgusuna Yaklaşımı*; Çetin, *Din-Siyaset İlişkisi*.

²⁴⁴ Neseffî, *Tabsira*, II, s. 437.

²⁴⁵ Nisâ, 4/58.

²⁴⁶ Tirmizî, “Ahkâm”, 4; Mâtürîdî, *Te’vilât*, III, s. 225.

²⁴⁷ Sâd, 38/26.

defetmesini (emr-i bi'l ma'ruf ve nehy-i ani'l münker) sağlamak, Allah'ın rızasına uygun davranmak.²⁴⁸ Bununla birlikte Mâtürîdî, daha efdalin (faziletli) bulunduğu ortam ve zamanda mefdül'ün (daha az faziletli) ve salih bir kişinin imâmetini de meşru saymıştır.²⁴⁹ O, “*İmamlar Kureyştendir*”²⁵⁰ hadisini ne tefsirinde ne de akaid kitabında anmaktadır. Daha öncede belirttiğimiz üzere Mâtürîdî imâmet/hilâfet bahsini özel bir başlıkta incelememiştir. Yalnızca Neseî'nin *Tabsira*'sında, İmam Mâtürîdî'nin günümüze ulaşmayan eseri olan *Kitâb 'ul-Makâlât*'tan iletildiği bu hadise yüklediği çeşitli anlamlar²⁵¹ vardır. Belirttiğimiz üzere İmam Mâtürîdî birçok konuda Ebû Hanife'den etkilenmiştir. İmâmet konusunda da Mâtürîdî, Ebû Hanife'den etkilenmiş ve Ebû Hanife'nin bu konudaki görüşü Ehl-i Sünnet'in görüşünden farklı olmadığını ve Neseî, Mâtürîdî'nin görüşünü Ebû Hanife'den naklettiğini belirtmektedir.²⁵² Özetle Mâtürîdî, imâmete en layık olanın getirilmesini sağlamak, fakat mezkûr hadîs gereğince imâmın/hâlife Kureyş'ten olmasını, dolayısıyla ashabın da Kureyş'ten olanı seçmesini ve ona biat etmesini örnek olarak göstermektedir.²⁵³

Mâtürîdî Fetih, 48/29.²⁵⁴ âyetin te'vilinde Hz. Peygamber'in ashabının vasıflarını belirtmiştir. Ayrıca o sahâbe arasında belli farklara değinerek, Hz. Peygamber'in yakınında olanlarla diğerlerini derece bakımından farklı olduğunu düşünmektedir. Mâtürîdî bu âyette sahâbelerin hepsinin belirtilen vasıflara sahip olmadığını, dolayısıyla Allah'ın sahâbelerden bazılarını nitelediğini ileri sürmektedir.²⁵⁵

Mâtürîdî ashab için dinde üstlendikleri hasletlerden dolayı kendilerine uyulması gereken bir nesil²⁵⁶ ifadesini kullanmıştır. O sahâbenin adaletiyle ilgili doğrudan bir fikir açıklamasa da sahâbeye küfretmeyi ve onlara lanet etmeyi haram olarak görmüştür. Âyetlerin iniş sebeplerini bilmeleri ve o devrin koşullarına şahit

²⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, VIII, s. 620.

²⁴⁹ Neseî, *Tabsira*, II, 834.

²⁵⁰ Buhâri, *Ahkâm*, 4; Müslim, *İmâre*, 4.

²⁵¹ Krş.; Nuri Tuğlu, *Mâtürîdîlik ve Hadis: Mâtürîdî Kelam Ekolü Çerçevesinde Kelami Hadislerin Değerlendirilmesi*, Rağbet Yay., İstanbul 2017; M. Said Hatiboğlu, *Hilâfetin Kureyşliliği*, Otto Yay., Ankara 2016.

²⁵² Neseî, *Tabsira*, II, s. 831-832.

²⁵³ Neseî, *Tabsira*, II, s. 299.

²⁵⁴ “*Onunla (Hz. Muhammed (s.a.v.)) beraber olanlar, inkârcılara karşı çetin, kendi aralarında merhametlidir.*”

²⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, IX, s. 316.

²⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, VI, s. 442, II, s. 458, XV, s. 77.

oldukları için sahâbenin Kur'ân tefsirine ayrı bir önem atfetmiştir. Ayrıca onlara uyma ve taklîd etmenin zorunluluğunu açıklarken onlardan gelen bilgilerin de kabul edilmesi gerektiği yönündeki ifadelerinden sahâbeyi güvenilir bulduğu anlaşılmaktadır. Ancak ona göre sahâbîye uymanın vücûb kazanabilmesi için o, sahâbînin fetva vermeye ehil olması ve dengi durumunda başka bir sahâbîden aksine bir görüşün bulunmaması şarttır. Muhalif sahâbînin bulunması halinde birinin görüşünü delile dayanarak tercih etmek gerekir.²⁵⁷ Ayrıca önemli noktalardan birisi de o Hz. Peygamber'le birlikte bulunanların hepsini sahâbî olarak kabul etmediği şeklinde bir izlenim vermektedir.²⁵⁸

1.4. MÂTÜRÎDÎ'NİN ELEŞTİRİ METODU

Mâtürîdî âyetleri te'vîl ederken belirlediği yöntemin temelinde, sahip olduğu nazar ve istidlâle dayalı hikmet metodu ve bilgi anlayışı bulunmaktadır. O âyetleri açıklarken, ele aldığı bir âyetin açıklanmasını sağlayacak bilgi türü neyse ilk önce o bilgi türüyle açıklamalarda bulunmaktadır.

Mâtürîdî'nin âyetlerin tefsirinde kullandığı yöntemleri şu şekilde sıralamamız mümkündür; âyeti âyetle tefsir etmek, âyeti hadislerle açıklamak, sahâbe görüşlerine yer vermek, kıraat farklılıklarını göze almak, soru cevap, lugat ve tenkid metodlarıdır.

Mâtürîdî, eserlerinde ilimlerin ayrıntılarını ve manaların derinliklerini bulup aktarmıştır. O, kendine özgü argümanlar üreterek, muhalif tarafı susturmak amacıyla delillere başvurmuş, İslam akaidi konusunda kendi akıllarını beğenenlerin fikirlerini çürütmek için tartışma ve münazara adabını başarılı bir şekilde kullanmıştır.²⁵⁹ Nitekim o bir konuya muhalif olan kişiye, mezhebe veya topluluğa bir konuyu anlatırken ve âyetleri açıklarken eserlerinin hemen hemen her sayfasında bulunan akaid konularında belli bir yöntem tertip etmiş ve bu yöntemin gereği olarak kesintisiz bir şekilde naklî ve aklî istidlâllerde bulunmuştur. Örneğin Ka'bi için: “Bu şaşkın adam Allah'ın sıfatlarını nereden öğrenmiş ki ilâhi sıfatları yorumlamaya kalkmıştır, bu noktada onun ahmaklığını da anlatmalıyız ki Allah'ın size lütfettiği

²⁵⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 62; *Te'vilât*, V., s. 459, s. 501-503, IX, s. 588-591.

²⁵⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, IX, s. 316.

²⁵⁹ Neseî, *Tabsira*, I, s. 9-10.

marifet ve söz konusu kişinin üzerine inen gazâb-ı ilâhînin büyüklüğünü anlayasınız” şeklinde ağır bir şekilde sözler beyan etmiştir. Devamında Mu’tezile’nin önder diye benimsediği adamın ulaştığı yüce mertebeden söz etmiş ve kavmini peşine takarak niteledikleri yere götürüleceğini anlatmıştır. Ayrıca onun bilgisizliğini öne sürerek acizliğinden bahsetmiştir.²⁶⁰ Burada Mâtürîdî Firavun’dan bahseden şu âyete işaret etmektedir. “O kıyamet gününde kavminin önüne düşecek ve onları ateşe götürecektir.”²⁶¹ Benzetmeler ve kinayelerle eleştirdiği kişiye karşın farklı argümanlar üreterek cedel mantığıyla hareket etmiştir.

İmâm Mâtürîdî, günümüze ulaşan ilk dirâyet tefsirinin müellifidir.²⁶² Bu bakımdan *Te’vilâtü’l-Kur’ân* dirâyet metodunu izler. Dirâyet tefsiri olmasına rağmen içerisinde oldukça çok rivâyetler de mevcuttur. Yani rivâyet tefsiri özelliği de taşımaktadır. Mâtürîdî çoğu zaman âyetleri ya bir başka âyet ya hadis ya da sahâbe ve tabiinden intikal eden açıklamalarla te’vîl ve tefsir etmiş, rivâyete önem vermiştir. O tefsir ve te’vîl arasındaki farkı şu şekilde açıklamıştır; Cenâb-ı Hakk’ın “elhamdülillah” (الحمد لله) kelâmı hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Alimlerden bir kısmı, “Allah kendini övmüştür” demiş, bir kısmı da “övlmesini emretmiştir” şeklinde görüş beyân etmiştir. Burada, “Allah şu mânâyı değil, bu mânâyı kastetmiştir” diyen kimse sözü edilen cümleyi tefsir etmektedir. Te’vîl ise kişinin şöyle demesiyle oluşur: “Buradaki hamd, Allah’a sena ve övgü anlamına ihtimal taşıdığı gibi O’na şükretmeye yönelik bir emir konusunda da olabilir; Allah neyi murad ettiğini ancak kendisi bilir.” Neticede tefsir tek yönlüdür, te’vîl de ise birden fazla anlamın ihtimali vardır.²⁶³

Mâtürîdî’ye göre kim nakli delillere dayanıp temkinli davranmanın gerekliliğini redderse o kişi akla zulmetmiş olur.”²⁶⁴ Yani Mâtürîdî nakle ters düşmeyen konularda, aklın vereceği hükümleri de kabul etmiştir. Şeriate aykırı olan akli hükümlerde ise, şeriatî kabul etmenin gerekli olduğunu savunmuştur. Nassın zâhirine ters düşen, akla uymayan, hakkında Hz. Peygamber’den sabit bir haber

²⁶⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, s. 144-145.

²⁶¹ Hüd, 11/98.

²⁶² Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, I, “Giriş Bölümü” (trc. Bekir Topaloğlu), (ed., Y. Şevki Yavuz), İstanbul 2017, s. 21.

²⁶³ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, I, s. 30.

²⁶⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, s. 129.

bulunmayan görüşleri, değerlendirmeye tabi tutarak reddetmiştir. Fakat şunu belirtmeliyiz ki, Mâtürîdî'nin anladığı, anlamlandığı veya belirttiği akıl mefhumu ile bizim anladığımızın aynı olması muhtemeldir.

Birçok kişi grup, din ve mezhebi eleştiren Mâtürîdî delillerini çoğu zaman muhalifinin argümanı üzerine inşa etmiştir. Bu mezheplerin başında Mu'tezile gelmekte ve onlara karşı ayrı bir önem atfetmektedir. Mâtürîdî'nin Mu'tezile'nin düşüncelerini İslam dışı öğelerle bağlantı kurup ön plana çıkarmasının, onların değersizliğini ispatlamaya çalışmasının ve üslubundaki bu sertliğin sebebi, Horasan/Mâverâünnahir bölgesinde hızlı bir şekilde yayılmaya çalışan Hanefi-Mu'tezilî düşüncelerdir. Onun yaptığı, Ebû Hanife eksenli itikâdî anlayışı muhafaza etme, yani halkı Mu'tezile'den koruma mücadelesi olmalıdır. O, Mu'tezile'yi zaman zaman küfürle itham etmiş ve diğer gayri İslami fırka veya dinlerle benzerliklerini dile getirerek eleştirmiştir. Başka bir örnekte ise Mâtürîdî, Yâsîn Sûresi 40. âyeti²⁶⁵ te'vîl ederken ilk olarak kendi delillerini ileri sürmüştür. Daha sonra Seneviyye'nin iddialarını anlatmış ve çürütmüştür.²⁶⁶

Mâtürîdî âyetleri ve rivâyetleri akılla temellendirip muhtemel mana ve düşünceleri rahat ve hafif bir üslupla ele almaktadır. Konuları çok fazla uzatmadan, onu zor anlaşılan bir tarza sokmadan konu bütünlüğü içerisinde toparlamaktadır. Fakat bazen fihki konuları açıklarken asli konunun dışına çıkıp ikincil, üçüncül konulara da değinmektedir. Örneğin, bazı konularda İmam Şâfi'ye muhalif görüşler ileri sürmekte ve bazı noktalarda onu eleştirmektedir.²⁶⁷ Fakat görüş beyan ederken haddi aşmadan, tarafsız bir biçimde, karşıt düşüncelerin olabileceğini ve mezhebi taassuba kaçmadan yapmaktadır.

İmam Mâtürîdî, az öncede temas ettiğimiz üzere reddettiği yorum ve görüşleri muhalifinin ileri sürdüğü iddiaya göre şekillendirmektedir. Mesela (فالآية ترد على)²⁶⁸ (تنقض على)²⁶⁸ “âyet Cehmiyye'nin ileri sürdüğü görüşü reddetmektedir,”

²⁶⁵ “Ne güneşin aya yetişip çatması uygundur, ne de gündüzü geçebilir. Her biri bir yörüngede yüzüp gider.”

²⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, VIII, s. 521.

²⁶⁷ Bazıları için bkz., Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, s. 166; III, s. 12-21-159; III, s. 585; VII, s. 518-524; VIII, s. 379-402; IX, s. 310, 553-557-619; X, s. 50-65.

²⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, s. 64.

²⁷⁰ (وتأويله أبعد هذه التأويلات التي ذكرنا) “Cehmiyye’nin görüşünü çürütmektedir,”²⁶⁹ (الجهمية “bu uzak bir görüşür,”²⁷¹ (هذا بعيد) “onun te’vîli zikrettiğimiz te’vîller arasında gerçeğe en uzak olandır,”²⁷² (لكن هذا لا يحتمل) “âyetin bu şekilde yorumlanması ihtimal dâhilinde değildir”,²⁷³ (وقد ذكرنا فبح تأويلهم الآية في غير مو ضوع) “âyetleri kötü bir şekilde yorumladıklarının örneklerini çeşitli yerlerde gösterdik” bu tarz misalleri çoğaltmak mümkündür. Mâtürîdî, bir konuyla ilgili bir görüş, delillendirme veyahut eleştiriyi yaparken, ilgili kişiler, gruplar, fırkalar veya dinler için: “Bu görüş ve anlayış kökünden çürütülmüş oldu, bu görüş onların aleyhine delildir, bu iddia onların görüşlerinin bozukluğunu gösterir ve kendi içinde çelişki arz ettiğinden temelden yanlıştır” tarzında cümleler kurmuştur. Aynı şekilde: “Bu ilahi kelimada Hâriciler’in büyük günah işleyenleri tekfir etme inançlarına dair bir red vardır, bu da gösterdi ki onların iddia ettikleri gibi değil” vesaire şeklinde cümleler kurarak tenkitlerde bulunmuş ve tartışmıştır. Çoğu noktada isim vererek birkaç noktada ise isim vermeden eleştirmiştir. Böyle durumlarda قيل (denildi ki), قال بعضهم (bazıları dediler ki), قال آخرون (diğerleri dediler ki), قال أهل التأويل (te’vîl ehli dediler ki), ولكن بعض أهل العلم يقولون (fakat bazı ilim sahipleri diyor ki), قال بعض الناس (bazı insanlar dedi ki) gibi umumi tabirler kullanmıştır.

Mâtürîdî’nin kelâmi tefsir boyutu ön planda olan *Te’vîlât*’ında önemli bir kısmını, söz konusu meselelerde ayetlerden delil getirdiği görülmüştür. Bu türdeki istidlâle dayalı tefsir metodunu sahip olduğu kelâmi görüşlerin doğruluğunu ortaya koyan istidlâli tefsir ve muarızların savunduğu görüşlerin yanlışlığını ortaya koyan istidlâli tefsir şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. *Te’vîlât*’a, bu perspektiften bakıldığında, eleştiriyi, cevap, tenkid ve reddiye şeklindeki istidlâllerin *Te’vîlât*’ta mühim bir yer tutması dikkate değer bir noktadır.

Özetle belirtmemiz gerekirse, İmam Mâtürîdî eleştiride bulunurken, soru cevap yöntemini ekseriyetle kullanmış ve öncelikle muarızının görüşünü ileri sürmüş, bazı noktalarda ise muhalifinin görüşünü sonra zikretmiştir. Ayrıca İmam Mâtürîdî usûlü’-din konularında nakli esas alıp akli izahlara çokça yer vermiş, Selef ve

²⁶⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, I, s.108.

²⁷⁰ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, XIV, s. 174.

²⁷¹ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, II, s. 227.

²⁷² Mâtürîdî, *Te’vîlât*, IV, s. 332.

²⁷³ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, V, s. 187.

Mu'tezile'nin metodlarının iyi yanlarını alıp Ehl-i Sünnet çizgisi içerisinde kalacak biçimde yeni bir metod geliştirmiştir. Üslubunda her ne kadar ağır ithamlarda bulunsa da fikirlere ve görüşlere hoş görülü yaklaştığı da olmuştur.



II. BÖLÜM

İMÂM MÂTÜRÎDÎ'DE ŞÎA

İslam düşünce tarihi boyunca Ehl-i Sünnet ve Şîa arasında çeşitli görüşler tartışılmış ve birçok husus nakli ve akli delillerle temellendirilmiştir. Şîilik erken dönem kelâm tartışmaları iki ana mezhep; İmâmîyye ve Zeydîyye ile temsil edilmiştir. Horasan/Mâverâünnehir'de Mâtürîdî'nin hedef aldığı Şîa mezhepleri içerisinde İmâmîyye ve İsmâiliyye yer almaktadır. Zeydîyye'yi hedef almayıp ona eleştirilerde bulunmaması aklımıza onların yaşadığı dönemde Mu'tezilî bir bakış açısına sahip olduklarını getirmektedir. Nitekim Zeydîyye'nin bölgede devlet kurup ve görüşlerinin halk üzerindeki etkisi göz ardı edilemez bir gerçektir.

Mâtürîdî'nin eserlerinde geçen Şîi fırkalar, kaynaklarında bulunan görüşleri âyetler vasıtasıyla kendi bakış açısına göre yorumlamış ve bu konudaki inanç esaslarını Kur'ân-ı Kerîm'e dayandırmaya çalışmıştır. Mâtürîdî ise onların görüşlerini çoğu zaman âyetler bağlamında ele alıp değerlendirmiştir. İsmâiliyye'nin görüşlerine çok daha fazla yer veren Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, onları ilahiyat, nübüvvet, imâmet, ontoloji, epistemoloji, metafizik, kozmoloji vb. konularında eleştirmiştir. İmâmîyye'ye ise imâmet, sahâbe, Ehl-i Beyt, rec'at ve Allah'ın sıfatları gibi konularda yüklenmiştir.

Çalışmamızın bu bölümünde, Mâtürîdî'nin eserlerinde geçen Şîi fırkaların iddia ettiği görüşleri ele alıp, Şîi kaynaklarında ve Mâtürîdî'nin eserlerinde incelenip kıyaslanacaktır. Ayrıca Şîa kaynaklarında önemli yere sahip olan âyetlerin başında tathîr, mevedde ve mübâhale âyetleri gelmektedir. Dolayısıyla bu âyetlerde Mâtürîdî'nin görüşleri de incelenmiştir.

2.1. MÂTÜRÎDÎ'DE “ŞÎA” KAVRAMI

Şîa kelimesi, ş-y-â' fiilinin kökünden türemiştir. Sözlük anlamı olarak ise, yardımcı, taraftar, partizan, destekleyici; insanın kendileriyle güçlendikleri ve onlardan yayıldıkları kişiler, bir işi gerçekleştirmek için bir kimsenin etrafında

toplanan grup, zümre, topluluk gibi anlamlara gelmektedir.²⁷⁴ Kur'ân ve hadislerde genel olarak bu anlamlarda kullanılmaktadır.²⁷⁵ Kur'ân-ı Kerîm'de “şiyâ” kökü itibariyle biri fiil, diğerleri tekil (şîa) ve çoğul (şiya', eşyâ') isim olmak üzere on iki yerde sözlük manalarında yer almaktadır.²⁷⁶

Mezhepler tarihi terimi olarak şîa kelimesi, Hz. Peygamber'in vefatının ardından imâmetin Ali b. Ebû Tâlîb'e nass ve tayinle geçtiğini ve ona ait bir hak olduğunu kabul edip, Hz. Ali'den sonra imâmetin kıyamete kadar onun soyundan devam edeceğini iddia eden grupların müşterek adıdır.²⁷⁷ Nevbahtî (ö. 311/924) şîa'yı Hz. Peygamber'in yaşadığı devirde Ali b. Ebû Tâlîb taraftarlığıyla tanınan ve onun vefatından sonra da yalnızca Ali'ye bağlılıklarıyla bilinen ve onun imâmetine inananların ortaya çıkardığı bir fırka olarak tanımlamıştır.²⁷⁸

Konumuz “Mâtürîdî'nin Şîa'ya Yaklaşımı” olduğu için burada onun Te'vilâtı'ndan hareketle şîa kelimesine yüklediği anlamlara kısaca değineceğiz. Mâtürîdî, Hicr 10/15.²⁷⁹ âyette geçen ‘Şîa’ kelimesinin çoğullarından biri olan ve “topluluklar” anlamına gelen “شَيْع” sözcüğünü muhtelif rivâyetlere dayanarak “önceki milletler, topluluklar, fırkalar ve cemaatler” şeklinde yorumlamıştır.²⁸⁰ Mâtürîdî, Ebû Avsece'nin nakline ve muhtelif rivâyetlere dayanarak Sebe, 34/54.²⁸¹ âyette geçen eşyâ'ihim (بِأَشْيَاعِهِمْ), kelimesine “benzerlerine veya taraftarları” manasını vermiştir.²⁸² Ayrıca o, Sâffât, 37/83.²⁸³ âyetinde geçen Şîa kelimesini ise “yolunu izleyenler, milleti üzere olanlar ve izinden gidenler” şeklinde yorumlamıştır.²⁸⁴

²⁷⁴ Rağîb el- İsfahânî, *Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, “ş-y-a” md., (trc. Abdulbaki Güneş vd.), Çıra Yay., İstanbul 2012, s. 570.

²⁷⁵ Kur'ân'da şîa kelimesinin farklı anlamları için bkz.; “İbrahim de Nuh'un milletindendi. Saffât, 37/83; “Orada biri kendi tarafından diğeri de düşmanlarından olan iki adamın kavga ettiklerini gördü.” Kasas, 28/15; “Firavun yeryüzünde baş kaldırmış ve halkını gruplara ayırmıştı. Kasas, 28/4; “Andolsun biz sizin taraftarlarınızı (aynı görüşü paylaşanları), helak ettik.” Kamer 54/51; “Sonra her bir topluluktan, Rahman'a karşı en isyankâr olanları mutlaka çekip çıkaracağız.” Meryem, 19/61.

²⁷⁶ Mustafa Öz, “Şîa”, *DİA*, XXXIX, İstanbul 2010, s. 121.

²⁷⁷ Öz, “Şîa”, s. 121.

²⁷⁸ Kummi/Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, s. 87.

²⁷⁹ “Andolsun senden önce eski topluluklar arasından elçiler göndermiştik.”

²⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, VI, s. 424.

²⁸¹ “Artık kendileriyle arzuladıkları arasına bir set çekilmiştir; tıpkı daha önce benzerlerine yapıldığı gibi.”

²⁸² Mâtürîdî, *Te'vilât*, VIII, s. 464.

²⁸³ “Şüphesiz İbrâhim Nuh'un yolunu izleyenlerdendi.”

²⁸⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, VIII, s. 572.

Kasas, 28/15.²⁸⁵ âyette ise “Şîa” kelimesini “taraf” anlamıyla te’vîl etmiştir.²⁸⁶ Hicr, 15/10.²⁸⁷ ve Kasas, 28/4.²⁸⁸ âyetlerinde geçen “Şîa” kelimesine ise “firka, topluluk, millet ve cemaat” manasını vermiştir.²⁸⁹ Mâtürîdî, Kamer, 54/51.²⁹⁰ âyetinde geçen eşyâaküm (أشياءكم) kelimesine iki çeşit anlam vermektedir. Birincisi “peygamberleri inkâr etmekteki kardeşleriniz ve dindaşlarınız”, ikincisi ise, “sizin cinsiniz” şeklinde anlamlandırmıştır. Yani ona göre “peygamberleri inkâr etmekteki kardeşleriniz ve dindaşlarınız” anlamı sözlük manası olan “bir işi gerçekleştirmek için bir kimsenin etrafında toplanan grup” anlamına tekabül etmektedir.²⁹¹

Sünnî hadis kaynaklarda şîa kelimesi genellikle sözlük manasıyla vardır. Şîf hadis kitaplarında ise hem sözlük hem de terim anlamıyla yer almıştır.²⁹² Lügat açısından her iki hadis kaynakları göz önüne alındığında “taraf, firka ve millet” gibi anlamlar göze çarpmakta ve ihtilaf bulunmamaktadır. Terim olarak ise Şîf müellifler bu kelimeyi Ali’ye tâbi olmak, onun ise kimseye tâbi olmadığını düşünen Ali taraftarlarına verilen bir isim olarak düşünmektedir. Mâtürîdî ise muhtelif rivâyetleri göz önünde bulundurarak şîa kelimesini yorumlamış ve muhtemel anlamlarını zikretmiştir. Genellikle Sünnî kaynaklardan hareket eden Mâtürîdî bu kelimeye “başkasına tabii olan, taraftar olan” anlamlarını vermiştir. Bu yüzden kime veya neye bağlantı kurulursa, “ondan yana, ondan taraf” manasını almıştır.

2.2. MÂTÜRÎDÎ’NİN KELÂMÎ, SİYASÎ VE FIKHÎ ŞÎF FİKİRLERE BAKIŞI

Mâtürîdî’nin Şîf fikirlere yer vermiş olduğu eserlerinde genel olarak Şîf fırkalara eleştiride bulunmuş ve yeni görüşler ileri sürmüştür. Mâverâünnehir’den ayrılmadığı bilinen Mâtürîdî’nin bu bilgilere nasıl ulaştığı kaynaklarda yer

²⁸⁵ “Mûsâ, halkın habersiz olduğu bir sırada şehre girdi. Orada biri ‘kendi tarafından’, diğeri düşmanı tarafından; kavga eden iki adam gördü.”

²⁸⁶ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, VIII, s. 155.

²⁸⁷ “Andolsun senden önce de eski ‘topluluklar’ arasından elçiler göndermiştik.”

²⁸⁸ “Şüphesiz ülkesinde Firavun ululuk taslamış, (ayırımcılık yaparak) halkını da ‘gruplara’ ayırmıştı. Gruplardan birini, erkek çocuklarını kıymdan geçirip kızlarını sağ bırakarak güçsüz düşürmek istiyordu.”

²⁸⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, VIII, s. 146; VI, s. 424.

²⁹⁰ “Andolsun biz sizin nice benzerlerinizi helâk ettik. Düşünecek yok mu?”

²⁹¹ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, IX, s. 458.

²⁹² Öz, “Şîa”, s. 121.

almamaktadır. Fakat İsmâiliyye'nin varlığını bölgeye hakim olan çeşitli devletlerin yükseliş ve çöküş devirlerinde aramak bizi olumlu sonuçlara götürür düşüncesindeyiz. İmâm Mâtürîdî'ye, Şîî/Bâtınî fikirler tarihsel bağlamda Ka'bî (ö.319/931), Ebû Yakub es-Sicistanî (ö. 393/1003[?]) ve Muhammed b. Ahmed en-Nesefî en-Nahşebî el-Pezdevî²⁹³,nin (ö. 331/942-43) eserleri vasıtasıyla ulaştığı ihtimal dahilindedir. Nitekim Mâtürîdî'nin, ana kaynak olarak Nahşebî'nin *Kitâbu'l Mahsûl* adlı eserinden birçok alıntı yaptığı görülmektedir. Bununla birlikte Ebû Hâtim er-Râzî'nin (ö. 322/934) eserlerinden ve muhtemelen Nahşebî'nin öğrencisi Ebû Temmâm tarafından yazılmış *Kitâbu's-Şecere*'den haberdar olduğu anlaşılmaktadır.²⁹⁴ Dolayısıyla onun yaşadığı dönemde Şîî faaliyetlerin varlığından ve onunla muasır olup azımsanmayacak kadar Şîî âlimden²⁹⁵ söz edebiliriz. Ka'bî, Belh'in Şîî hadis âlimleri arasında Hasan b. İşkâb, Saîd b. Ebî Saîd ve Fazl b. Şâzan'ı (ö. 260/874) göstermekte fakat burada yaygın bir Şîî düşüncenin varlığına dair bir bilgiye sahip olmadığını belirtmektedir.²⁹⁶ Şîa'ya tenkidlerde bulunurken de bölgesel bir vurgu yapmamıştır. Belirttiğimiz üzere genel üslubunu devam ettirerek, güncelden ziyade tartışmalarını temel Şîî esaslar üzerinden devam ettirmiştir. Zira Şîa'nın imâmet meselesi o döneme gelinceye kadar tüm Şîîler arasında belirgin bir hal almıştır.²⁹⁷

²⁹³ Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhid* ve *Te'vilât*'ında yaptığı alıntılardan hareketle hedefinin Horasan-Mâverâünnehir'de geliştirilen yeni İsmâilî fikirler olması muhtemeldir. İsmâilî hareketin Yeni Eflâtuncu fikirlerle revize edilmesini sağlayan Nesefî en-Nahşebî, Samanî yöneticilerinden Nuh b. Nasr devrinde Buhârâ'da öldürüldüğünde Mâtürîdî'nin hayatta olması ve İsmâilî Nesefî en-Nahşebî gibi Mâverâünnehir'de yaşamış olmasıdır. Bu nedenle Mâtürîdî, Nahşebî'den haberdar olmalıdır ve İsmâilîlikle ilgili kaynaklar arasında Nesefî en-Nahşebî'nin günümüze ulaşmamış olan *Kitâbu'l-Mahsûl*'ü onun eserlerinde mühim bir yere sahiptir. Mâtürîdî'nin Mâverâünnehir'de geliştirilen yeni İsmâilî fikirleri hedef almış olması, bu reddiyelerin de özellikle bölgedeki İsmâilîliği hedef aldığını düşündürmektedir.

²⁹⁴ Avcu, *İsmaililik*, s. 20.

²⁹⁵ Bunlar arasında Muhammed b. İshak Talekânî (3./9. asır), Ahmed b. Muhammed Faryabî (3./9. asır) Âdem b. Muhammed el-Kalânîsî (4./10. asır), Ebû'l-Hasen Ahmed b. Muhammed b. Keserî Belhî (4./10. asır) ve Abdurrahman b. Muhammed b. Hamid b. Mettûye Zâhid el-Belhî eş-Şinâbâdî (ö. 355/966), Nasr b. es-Sabbâh Ebû'l-Kasım el-Belhî (4./10. asır), el-Hasen b. el-Huseyn el-Alevî (ö. 4./10. asrın ilk yarısı) ve Hasan b. Ali b. Muhammed b. Ali b. Amr Attâr (4./10. asır) gibi isimler öne çıkmaktadır. Geniş bilgi için bkz., Demir, *Horasan'da Şiilik*, s. 195-198.

²⁹⁶ Ateşyürek, *Mâtürîdî'nin Fikrî Arka Planı*, s. 158.

²⁹⁷ Cemil Hakyemez, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Şiilik" *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâtürîdîlik*, (ed., Cengiz Çuhadar), Mustafa Aykaç ve Yusuf Koçak, Kastamonu Üniversitesi Matbaası, Kastamonu Aralık 2017, II, s. 170.

2.2.1. KELÂMÎ KONULAR

2.2.1.1. Allah'ın Sıfatları ve İsimleri

Kelam sahasında Mâtürîdî, Allah'ın sıfatları ve isimlendirilmesi meselesini hem aklî hemde naklî delillerle ispatlamış, genelde Mu'tezile özelde ise Şîa'yı bu konuda eleştirmiştir. Aslında bu anlayış Şîa'nın büyük oranda Mu'tezile'den etkilendiğini göstermiş, dolayısıyla bu düşüncenin temelleri genişletilmiştir. Mâtürîdî bu meseleyi; Allah'ın varlığı, birliği, teşbih, tescim, “şey” lafzıyla nitelenmesi, mahiyet ve keyfiyet gibi başlıklarla ele almıştır. İsmâiliyye'nin Yeni Eflâtuncu felsefeye Allah'a bir takım isim ve sıfatlar atfetmesi/atfetmemesi, Mâtürîdî tarafından ele alınıp incelenmiştir. Söz konusu meselede Mâtürîdî İsmâiliyye'ye çok fazla tenkidde bulunmuş ve tanâkuza düştüklerini dile getirmiştir. Bu başlıkta Mâtürîdî'nin ulûhiyyet bağlamında Şîa'yla münakaşalarını, önce İsmâiliyye, sonra İmâmîyye ekseninde ele alacağız.

Şîa'nın özelde İsmâiliyye kolunun iddia ettiği düşüncede Allah'ın bilgisine akıl ve istidlal ile ulaşılmaz. Keşf, ilham ve rüya, aklî bilgiden daha muteberdir.²⁹⁸ Fakat Mâtürîdî'ye göre istidlal, âlemin yaratılışı, hudûs ya da kıdemi; Allah ve ahiret gibi konuların bilinmesinde temel dayanak noktasıdır. Hatta Allah'ın varlığı ve birliği konusunda duyulara değil ancak istidlâlâ başvurulabilir. Ona göre, şu halde Tanrı hakkında bilginin temeline istidlali yani akıl yürütmeyi koyduğumuzda artık bu bilginin özel bir topluluğa değil akıl baliğ olmuş her insana ait olduğunu da söylemiş olmaktadır.²⁹⁹ Mâtürîdî'nin bu bağlamda yaptığı açıklama, Kitâbü't-Tevhîd'de ele aldığı bilgi edinme yollarında temel dengeyi (nakil-akıl) oluşturmaktadır. Yani o nakile ulaşmanın akıldan geçtiğini düşünmektedir. Rüya, ilham, keşf gibi bilgilerin sadece kişiyi bağlayacağını ve özel olduğunu iddia etmektedir.

Mâtürîdî, Bâtınîyye'nin Allah'ı isimlendirme noktasında ileri sürdüğü görüşlerin tenâkuz oluşturduğunu beyan etmiştir. Çünkü Bâtınîyye hem “O'nun ismi

²⁹⁸ Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, s. 139, 143; *Kitâbü İsbâti'n-Nübû'ât*, s. 60; Râzî, *A'lâmü'n-Nübüvve*, s. 287.

²⁹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 69; Demir, “İmam Mâtürîdî, Bâtınîlik ve Gnostik Akımlar”, s. 242-244.

yoktur”³⁰⁰ diyerek Allah’ın herhangi bir isminin olmadığını öne sürmüş hem de ismi olmayan bu yaratıcıyı tanımlamak için ona “her şeyi yoktan var eden” manasında “Mübdi” adını kullanmıştır.³⁰¹ Mâtürîdî ise onların “yaratıcının bir isminin olmadığı”³⁰² düşüncesiyle açıklamaya çalıştıkları şeyi tarif etmelerinin mümkün olmadığını belirtmiştir. Çünkü Mâtürîdî, Bâtınîyye’nin “Allah, zati ismi bulunmayan varlıktır ve onun zatî ismi ve zatî sıfatı yoktur.”³⁰³ iddiasıyla ismi bulunmayan yaratıcının adının Allah olduğunu kabul ettiklerini ileri sürmüştür.³⁰⁴

Mâtürîdî’nin Bâtınîler ile tartıştığı meselelerden biri de “Allah” isminin yaratanının ismi olup olmadığı konusudur. Mâtürîdî’nin aktardığı Bâtınîler’in ifadesine göre, “Allah” ‘Akıl’ın, “Rahman” da ‘Nefs’in ismidir.³⁰⁵ Fakat Mâtürîdî’ye göre onlar, Allah’ı teşbih endişesiyle her türlü sıfat ve fiilden tenzih ederken teşbihe düşmüşlerdir. Zira Bâtınîler, Allah’a ait olan yaratma ve benzeri sıfatları ondan ortaya çıkan ilk iki varlığa nispet etmişler, böylece birden çok mabut ortaya

³⁰⁰ Kirmânî, *Kitâbu’r-Riyâz*, s. 214-215.

³⁰¹ Mâtürîdî’den alıntılarımızın söylemler İsmâîlîyye açısından kabul edilebilir değildir. En azından daha önce Kirmânî’den alıntı yapıldığı üzere onların Mübdi’ ismini tüm alemin ilk nedeni olan tanrı için kullanmaları hatta bunu zorunlu görmelerine dair ön kabullerine aykırıdır. Bu nedenle başka yerlerde de Bâtınîlerin Mübdi’ ve Hâlik kavramları arasında ayırım yaptıklarını, Mübdi’nin eşyayı yoktan var eden, Hâlik’in ise eşyayı herhangi bir şeyden icat eden anlamında olduğunu iddia ettiklerini görmek mümkündür. (Ali Avcu, “İmam Maturidî’nin İsmailîler’e Yöneltilmiş Eleştiriler”, s. 314.)

³⁰² İmâm Mâtürîdî’nin aktardığı bu ifade Nesefî en-Nahşebî’ye aittir. Ancak o, yaratıcının bir isminin olmadığını kabul etmekle birlikte, bu yaratıcıyı bizim anlamamıza uygun bir biçimde açıklayabilmek için ona bir isim vermenin zorunlu olduğunu belirtmektedir. Ehl-i Zâhir ona bu gerekçeyle Allah derken, kendisi ona bir isim olarak Bârî ya da Mübdi’ isimlerinin verilebileceğine işaret eder. Bu isimlendirme onun zatı için bir hakikat olmaktan ziyade, yaratıcıyı algılayabilmek için bizim verdiğimiz birer sıfattır. (Kirmânî, *Kitâbü’r-Riyâz*, s. 214-215; Ali Avcu, “İmam Maturidî’nin İsmailîler’e Yöneltilmiş Eleştiriler”, *Uluslararası Maturidilik Sempozyumu (Dünü, Bugünü ve Geleceği)*, (ed., Sönmez Kutlu), Ankara 2018, s. 314.

³⁰³ İmâm Mâtürîdî’nin aktardığı bu ifade Nesefî en-Nahşebî’ye aittir. Ancak o, yaratıcının bir isminin olmadığını kabul etmekle birlikte, bu yaratıcıyı bizim anlamamıza uygun bir biçimde açıklayabilmek için ona bir isim vermenin zorunlu olduğunu belirtmektedir. Ehl-i Zâhir ona bu gerekçeyle Allah derken, kendisi ona bir isim olarak Bârî ya da Mübdi’ isimlerinin verilebileceğine işaret eder. Bu isimlendirme onun zatı için bir hakikat olmaktan ziyade, yaratıcıyı algılayabilmek için bizim verdiğimiz birer sıfattır. (Kirmânî, *Kitâbü’r-Riyâz*, s. 214-215; Ali Avcu, “İmam Maturidî’nin İsmailîler’e Yöneltilmiş Eleştiriler”, s. 314.

³⁰⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü’r-Tevhid*, s. 208.

³⁰⁵ Mâtürîdî’nin bu yaklaşımı çelişkili gibi gözükse de mühim bir gerçeğe işaret etmektedir. Zira hiçbir İsmâîlî alim Akıl için Allah, Nefs için Rahman ismini kullanmamıştır. Aksine her şeyi yoktan var eden varlık olan Mübdi’ için Allah ve Rahman adlarını kullanmıştır. Ebû Mansûr, bu gerçeği bilmesine rağmen onların Allah ismini Akıl’a, Rahman ismini Nefs’e verdiklerini iddia etmektedir. Zira İsmailîler’in Mübdi’e verdikleri anlam ile Sünnî düşüncenin Allah’a yüklediği anlam tamamen farklıdır. (Ali Avcu, “İmam Maturidî’nin İsmailîler’e Yöneltilmiş Eleştiriler”, *Uluslararası Maturidilik Sempozyumu (Dünü, Bugünü ve Geleceği)*, (ed., Sönmez Kutlu), Ankara 2018, s. 314.)

çıkıştır.³⁰⁶ Diğer bir örnekte Mâtürîdî, Bâtînîler'in Allah'a herhangi bir sıfat veya isim nispet etmenin, zât-ı ilâhiyye ile aynı nitelikleri taşıyan diğer her bir varlık arasında benzerlik (teşbih) getireceği görüşünü değerlendirmiştir. Mâtürîdî'ye göre bu vasıflarla benzerlik oluşsaydı, Allah'ın zâtını tüm sıfatlardan soyutlamak amacıyla ta'tîl meydana gelmiş olurdu. İsimlendirilmenin reddedilmesi halinde zât-ı ilâhiyye ile herhangi bir isim altına girmeyen şeyler arasında da benzerlik meydana gelir. Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre Allah, kendini tesmiye ettiği isimlerle gerçek anlamda isimlendirmiş, zâtını ve nitelediği sıfatları da aynı şekilde vasıflandırmıştır.³⁰⁷

Bâtînîyye'nin yaratıcı olarak takdim ettikleri Mübdi' veya Bârî alemini yaratmaya ve olacak olan şeyleri bilmeye güç yetiremeyen, hatta alemini yaratmayı dileyemeyen bir varlık olarak karşımıza çıkmıştır. Böyle bir yaratıcının gerçekleştirdiği yaratma (ibda') iradesiz, şuarsuz ve güç yetirmeksizin meydana gelmiştir. Bu yaratıcının teşbih endişesiyle ismi ve sıfatları da olmadığına göre, bu Tanrının varlığıyla ilgili hiçbir kanıt ve hakikat kalmayacaktır. Mâtürîdî'ye göre Allah'a nispet edilen o isim kendisine ait değildir ve ister zat dışından ister illet veya mâlûl olsun dilediği şekilde Allah isimlendirilebilir. Onun ifadesine göre Bâtînîler Allah zâtı dışında bir sebeple³⁰⁸ bu tür isimlere hak kazandığını iddia ederler. Bu takdirde Allah'a mübdi' isminin nispet edilişi hakikat değil, zorunlu olarak mecaz yoluyla gerçekleşir. Bu takdirde ise Mübdi' ismini ona Allah'tan başkası vermiş olur. Mâtürîdî'ye göre şayet Bâtînîler bu ismin Allah'tan yoktan yaratma (ibda') yoluyla gerçekleştiğini söylerse, bu takdirde Allah'ta ibda' yokken, ibda'nın gerçekleştiğini, herhangi bir vesile ile kendisi için bir ismin meydana geldiğini ve Allah'ın o ismi kendisine vacip kıldığını iddia etmiş olur. Bunun olabilmesi için ise ikinci bir yoktan var etmeye (ibda'a) ihtiyaç vardır. Bu ibda'nın olabilmesi için üçüncü bir ibda'a, dolayısıyla sonsuz sayıda ibda'a ihtiyaç vardır. Bu ise Bâtînîler'in de

³⁰⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 207-208.

³⁰⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 95.

³⁰⁸ Mâtürîdî'nin ifadesiyle Bâtînîlere göre, Allah vardır fakat illet de mâlûl de yoktur. Bkz., Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 209. Nitekim onlara göre Allah âlemin illeti değildir. Çünkü Allah âlemin illeti olduğunda, âlem onun illetleneni/malulü olur. Dolayısıyla ikisinden birisi diğerinden önce olamaz. Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, s. 31. Mâtürîdî kelamcılarının olan Ebû Muîn en-Nesefî (ö.508/1115) Bâtînîler'in Bârî varda değildir yokta değildir düşüncesini eleştirmiştir. Zira ona göre bu söz sapıklığa ve ilhada götürür. Bkz., Nesefî, *Tabsıra*, s. 193-194.

benimsemeyeceği³⁰⁹ muhal bir durumdur. Şu halde yoktan var etmenin (ibda'ın) Allah'ın zatında olması ve Allah'ın ezelden beri Mübdi' olması gerekir.³¹⁰

Mâtürîdî “Allah” (mutlak isim) şeklinde isimlendirmenin teşbihe yol açmadığını ileri sürmüştür. Çünkü duyulur âlemde her türlü zıt varlık “isimler” sayesinde algılanabilir. Hayat-ölüm, nur-zulmet, hayır-şer ve küfür-iman gibi. Her varlığın kendine özel bir ismi vardır. Sadece isimle benzeşme olsaydı, herhangi bir zıtlık ve çelişki olmazdı. Farklılık ve birliktelik şeklinde açığa çıkan anlam isimlerle ortaya çıkar. Şayet varlıkların ismi olmasaydı, onun hakikati bilinemezdi. İsimlendirilen şeyden³¹¹ anlaşılan anlamı olumsuzlama esnasında ismin muvafakatiyle şahit olunan şeyde benzerlik olsaydı³¹² ulvî ve süflî âlem, Mübdi'-Evvel (Akıl) ve Mübdi'-i-s Sâni (Nefs) için isim kullanılmaz ve isim taşıdığını iddia eden kimselerle diğerleri arasında ismi diğer şeylerden nefyetme noktasında uyum olurdu. Öte yandan her ne kadar türün bütün fertlerinin isimlerinde birliktelik mevcut olsa da mahlukatın herhangi bir türüne isim verilmesinde bile benzerliğin ortadan kalktığı görülmektedir.³¹³

Mâtürîdî Bâtınîler'in Allah'a isim izafe etmemelerinin kendi düşünceleri açısından da çelişkili olduğunu beyan etmiştir. Çünkü Bâtınîler'e göre yoktan var etme (ibda') illettir. Fakat şeyler ibda' ile ortaya çıktı diye ibda' da şey olarak vasıflandırılmaz.³¹⁴ Benzer şekilde arazların tamamı da âlim, kâdir vb. şekilde nitelendirilemez. Şayet bir ismin bulunmasından dolayı isimle isimlendirilen arasında birliktelik oluşsaydı belirtilen sebepten dolayı bir şeyin isminin olmadığını iddia edilmesinde de aynı sonuç ortaya çıkardı.³¹⁵ Meseleye İsmailî epistemoloji açısından baktığımızda isimle isim verilen (müsemma) arasında birliktelik oluşsaydı sonradan ortaya çıkan varlıklarla (şey) onların illeti olan ibda' arasında da aynı sonuç ortaya çıkar; ibda' da şey gibi var olandan meydana gelirdi. Oysa onların anlayışına göre

³⁰⁹ Ünlü İsmailî âlim ve davetçi Sicistanî bu konuda Mâtürîdî'yi tasdiklemektedir. Ona göre, “Mübdi'in gerçek bir kimliği yoktur. Çünkü Mübdi', ‘Akıl'ın kendi varlığıyla O'nu idrak ettiği varlıktır.” Sicistanî, *Kitâbu'l-Yenâbi'*, s. 15.

³¹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 95-96.

³¹¹ Bâtınî/İsmailî düşüncede ibda' yoktan var etmeyi, “şey” kavramı ise genel olarak sonradan var edilenler için kullanılır. Bkz., Avcu, *İsmailîlik*, s. 210.

³¹² Kirmânî, *Kitâbu'r-Riyâz*, s. 217.

³¹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 96.

³¹⁴ Kirmânî, *Kitâbu'r-Riyâz*, s. 217.

³¹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 210.

yoklukla varlık arasındaki illet ibda'dır. Dolayısıyla ibda' ile şey arasında bir anlamda isim-müsemma bağlantısı vardır. Yokluk ibda' illeti ile varlık alanına çıkmış ve şey olmuştur.³¹⁶

Ayrıca Mâtürîdî'nin söz konusu eleştirileri yaratıcıyı "Allah" şeklinde isimlendirilmesi noktasında haklıdır. Çünkü "Allah" ismini yaratıcıya insanların verdiği iddia edilirse buna Kur'ân'da yaratıcının kendisine bizzat "Allah" ismini verdiği söylenerek itiraz edilecektir. Şayet bizzat yaratıcının kendisi vermiştir denirse bu durumda da yaratıcının "Allah" ismini yoktan yaratmasının onun zatında gerçekleştiği sonucu çıkacaktır. Ancak Bâtınîler "Mübdi'" isminin bizzat yaratıcının zatında gerçekleşmediğini, mecazi bir isim olduğunu beyan etmektedirler. "Allah" ismi de onlara göre onun zatıyla ilgili gerçek bir isim olmayıp kendisini mahlukata tanımlamak üzere kullandığı bir sıfattır. Dolayısıyla Allah ismi bizzat yaratıcı, Mübdi' ismi de insanlar tarafından, tanımlanamayan, algılanamayan, tüm isimlerin, şeylerin ve fiillerin ötesinde olan yaratıcıyı tanımlamak üzere kullanılan birer sıfattır.³¹⁷

Yaratılış sıfatlarıyla ilgili tartışmalar kavram tanımlamaları üzerinden devam etmiştir. Bununla birlikte yaratıcının keyfiyeti konusundaki problemlere Bâtınîler farklı bir yaklaşım sergilemişlerdir. Bâtınîler'e göre eşsiz yaratıcı, nesnelere hiçbir şey yokken varedendir. Hâlik de bir şeyi bir şeyden yaratan ve bir şey olmadan varedendir. Fâtır ise bir şeyi bir şeyden çıkarandır. Diğer âyetlerde Allah şöyle buyurmuştur; "*Hamd gökleri ve yeri yoktan vareden Allah'a mahsustur.*"³¹⁸, "*Hamd gökleri ve yeri yaratan Allah'a mahsustur.*"³¹⁹ Mâtürîdî, âyette geçen kavramları anlamlandırarak Bâtınîler'in iddiasının doğru olmadığını açıklamıştır. Çünkü ona göre, Şûrâ, 42/11.³²⁰ âyetinde geçen lafızları ve iştikakları farklı olsa bile bu isimlerin hepsi aynı anlama gelir. "İbdâ" kelimesi, bir şeyi örneği olmadan varetmek demektir. "Halk" fiili de yaratmak ve takdir etmek demektir ancak Allah'tan başkasına "Hâlik" yani yaratan denilmesi caiz değildir. Çünkü Allah'tan başkası bizzat görüp müşahade etmeden bir nesneyi takdir etmesi mümkün değildir. "Fâtır" kelimesi ise, çatlatmak

³¹⁶ Avcu, *İsmaililik*, s. 209-216; "İmam Maturidi'nin İsmailîler'e Yönelttiği Eleştiriler", s. 316.

³¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 96.

³¹⁸ Fâtır, 35/1.

³¹⁹ En'âm, 6/1.

³²⁰ "*Gökleri ve yeri yaratan O'dur*"

filinden türemiştir. Yani bir şeyi çatlatıp ondan bir nesne çıkarıyor anlamına gelir. Sonuç olarak Mâtürîdî bu fiillerin hepsinin yaratmak anlamına geldiğini vurgulamıştır. Dahası belirtilen fiilleri yapan da gerçekte yaratandır ve o da Allah Teâlâ'dır.³²¹

Mâtürîdî'nin Bâtıniyye'den aktardığına göre, “*O Evvel ve Âhir, Zâhir ve Bâtın'dır.*”³²² mealindeki âyet “O Evvel'dir, ilk var edilendir; Âhir'dir, ikinci var edilendir.” anlamına gelir. Yani onlara göre, ilk varedilen ikinci varedilene destek olur ve onun yardımıyla ikinci varedilen bu âlemi ve insanları yaratır. Çünkü onlar ikinci varedilenin bu âlemi ilk varedilenin yardımıyla idare ettiğini ve onun yardımıyla insanları yarattığını ileri sürmüşlerdir. Ayrıca onlara göre, Allah evvel, âhir, zâhir ve bâtin olmakla nitelenemez ve bu türlü niteliklerle Allah'ı nitelemek caiz değildir. Çünkü evvel olmak âhir olmayı, zâhir olmak da bâtin olmayı ortadan kaldırmaktadır. Dolayısıyla bu dünyada vasıflardan her biri diğerini iptal etmektedir. Mâtürîdî'ye göre, bu âyet tevhidi ifade etmektedir. Yani Allah zatiyla evveldir, zatiyla âhirdir, zatiyla zâhirdir, zatiyla bâtındır. Allah bunu kendisinin evvel olmasının başkasının evvel olması gibi kendisinin âhir olmasının başkasının âhir olması gibi anlaşılmasını için söylemektedir. Aynı şekilde Allah'ın zâhir olması başkasının zâhir olması gibi, O'nun bâtin olması da başkasının bâtin olması gibi anlaşılmalıdır. Çünkü duyusal âlemde evvel olanın âhiri, âhir olanın da evveli olmaz.³²³

Mâtürîdî'ye göre zâhir olanın bâtını, bâtin olanında zâhiri yoktur. Çünkü bu vasıflardan her biri duyusal âlemde diğerleriyle çelişir ve onu iptal eder. Dolayısıyla Allah bu nitelikleri ancak kendi zatına ait olarak belirtmiştir. Bu da kendisinin evvel olmasının nesnelere evveliyatı gibi kendisinin âhir olmasının da nesnelere âhir olmaları gibi anlaşılmasını içindir. Allah'ın zâhir ve bâtin oluşu da aynıdır. Nitekim Allah kendisinin “Azîm³²⁴ ve Latîf³²⁵” olduğunu söylemiştir. Dünyada bu niteliklerden her biri diğerleriyle çelişir ve onu iptal eder. Yani Azîm olan Latîf olmaz,

³²¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, IX, s. 108.

³²² Hadîd, 57/3.

³²³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, IX, s. 512.

³²⁴ Mesela bkz., Bakara, 2/255; Âl-i İmrân, 3/74; Mâide, 5/9.

³²⁵ Mesela bkz., En'âm, 6/103; Yûsuf, 12/100; Hac, 22/63.

Latîf olan da Azîm olmaz. Bu da Allah'ın azametinin diğçerlerinin azameti gibi O'nun Latîf olmasının da diğçerlerinin Latîf olmaları gibi anlaşılması içindir.³²⁶

Mâtürîdî, "*Levh-i mahfûzdadır*"³²⁷ âyetinde Bâtînîler'in birinci var edilene "Bârî" ikinci var edilene de "Hâlik" ve "Rahman" dediklerini beyan etmiştir. Onlara göre kalem, ilk yaratılan varlık, levh de ikinci yaratılan varlıktır. Mâtürîdî'ye göre Bâtînîler, birinci yaratılanı ikinci yaratılan varlığın sebebi kılmışlardır. Onlara göre, ilk yaratılan, ikinci yaratılana işaret eder. Dolayısıyla yaratılan onu inşa edendir.³²⁸ Ancak Mâtürîdî'ye göre, bu isimlerden hiçbiri Bâtîniyye'nin isimlendirdikleri nesneye isim olamaz. Çünkü levh ve kaleme isim icat etmek caiz değildir. Delile dayalı olarak ne isim verilmişse o şekilde isimlendirilir. O levh ve kalemi gerçek anlamda levh ve kalem olarak kabul edildiğini ve bunların keyfiyetine dair nitelermelerin tefsircilerce yapıldığını belirtmiştir. Bu sebepten dolayı Mâtürîdî'ye göre levh ve kalem başka isimlerle adlandırılmaz.³²⁹ Kummî'nin bu âyetin tefsirinde farklı bir yaklaşım sergilediği görülür. Ona göre levh-i mahfuzun iki tarafı vardır. Birinci tarafı Allah'ın arşının sağındayken, ikinci tarafı İsrâfil'in cephesindedir (cephe alın manasındadır; buraya levhin ikinci tarafın İsrâfil'in alınının üzerinde şeklinde de anlam verilebilir.) Hatta ona göre, Allah vahiy için konuştuğunda levh (Arapçada levha anlamındadır) İsrâfil'in alnına vurulur ya da levh, İsrâfil'in alnına vurur. (Mecâzi olarak yüzüne okunur gibi bir anlam da verilebilir.) İsrâfil de levhe bakar ve levh de olanı Cebrail'e vahy eder.³³⁰ Tabersî ise Kur'ân'ın tağyir, tebdil, tenkis ve ziyade olunmaktan korunduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte levhin de korunduğunu ve levhe melekler dışında kimsenin erişemeyeceğini beyan etmiştir. Levh-i mahfuzun mahiyeti ve keyfiyetine dair bazı rivâyetleri nakletmiştir.³³¹ Tabâtabâi ise, Kummî ve Tabersî'den farklı bir şekilde tefsir etmemiş ve onların görüşlerine paralel bir bakış açısı sergilemiştir.

Allah'ın sıfatları ve isimlendirilmesi hususunda diğçer tartışma meselesi de Allah'a şey denilip denilmemesi meselesidir. Mâtürîdî'ye göre, "*Hiçbir şey O'nun*

³²⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, IX, s. 512.

³²⁷ Burûc, 85/22.

³²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, X, s. 490.

³²⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, X, s. 490.

³³⁰ Kummî, *Tefsirü'l-Kummî*, II, s. 415.

³³¹ Tabersî, *Mecmaü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, X, s. 319.

benzeri değildir."³³² meâlindeki âyette Allah'ın "şey" olarak nitelenebileceğinin delili vardır. Yani Allah "şey" olmasaydı diğer şeylerin şey'iyet niteliği yine şey'iyet statüsü içerisinde ondan nefyedilmezdi. Dolayısıyla "şey" kendisi için şey denilemeyecek bir varlığa kullanılamaz. Mâtürîdî'ye göre, "*De ki: Hangi şey şahitlik etme açısından en büyüktür? De ki: O şahit Allah'tır.*"³³³ meâlindeki âyette "şey"³³⁴ ismi Allah için kullanılan bir kelime olmasaydı ilâhi ifadenin bunu içermesi ve Allah'a nispet edilmesi ihtimal dahilinde olmazdı. Ona göre "şey değil" demek -küçültme kastedilmediği takdirde- "mevcut değil" demektir. Ayrıca "şey" bir ispat ismidir, boşluğu ve yokluğu nefyetme kavramıdır. Mâtürîdî'ye göre duyular âleminde birinin "şey", "âlim" ve "kâdir" demesinden zatın mahiyeti anlaşılır. "Şey" denilmesinden vücut ve hestiyet (var oluş), "alim ve kadir" denilmesinden de sıfatla nitelenebileceği anlaşılır. Ona göre bu tabirlerden zatın mahiyetini açıklama tarzında bir mâna çıkarılamaz.³³⁵

Mâtürîdî'ye göre "Allah, diğer şeylere benzemeyen şeydir." Yani bu sözün anlamı şeylere ait mahiyeti Allah'tan nefyetmektir.³³⁶ Ona göre "şey" kelimesi isim değildir. Çünkü her ismin kendine has bir özelliği vardır ve onun mahiyetini anlatır. Mâtürîdî'ye göre duyular âleminde her şeyin kendi öz yapısını içeren ismiyle dile getirilen bir tanımı vardır. Bu esasa bağlı kalarak "âlim" ile "kâdir" kavramlarının zatını tanımlayacak veya mahiyetini bildirecek bir ifade ile öz yapılarını anlatmak mümkün değildir. Ona göre 'âlim' için mevsufundan kapalılığın kalkması, 'kâdir' için nesnelere ve olayların ona karşı direnmeyle uysallık göstermesi mânaları dile getirilmiş olur. Bunlarla mevsufun zatı öz yapısıyla anlatılmış olmaz. Bu tür mânaların Allah hakkında kullanılması mümkündür. Çünkü burada zatın mahiyetinde bir teşbih endişesi söz konusu değildir.³³⁷ Aslında Mâtürîdî'nin Allah'a şey denmesi noktasında eleştirdiği fırka Mu'tezile'dir. İmâmiyye Şîası'na yönelik bu konudaki

³³² Şûrâ, 42/11.

³³³ En'âm, 6/19.

³³⁴ Mâtürîdî, cisim ve şey konusunu birlikte ele alarak, onların Allah'a nispetlerinin imkânını açıklamaktadır. Cismin mahiyeti, kavram olarak kullanılışı, üç boyutluluğu ve Allah hakkında kullanılmayacağını belirtmektedir. Konunun mahiyeti açısından muhatabın Mu'tezile olmadığı çok açıktır. O, Allah'a cisim denmesini caiz gören bir görüşe karşı anti tez oluşturmaktadır. Bu hususta aklımıza Allah'ı cisim olarak niteleyen ve Mu'tezile'nin de hasmı olan Hişam b. Hakem (ö.179/795) gelmektedir. Ateşyürek, *Mâtürîdî'nin Fikrî Arka Planı*, s. 195.

³³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 122.

³³⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 120-122; Mâtürîdî, *Te'vilât*, IV, s. 39.

³³⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 123.

eleştirilerini anlatırken daha net bir şekilde bu ifadeler anlaşılacaktır. Çünkü Mu'tezile ve Şîa'nın söz konusu görüşleri büyük oranda benzemektedir.

İmâmîyye Şîa'sına göre Allah, Hallâk, Fâil, Mürid, Râzi, Şâhit, Râzık, Vehhâb, Mütakellim değildir ve Allah'ı bu şekilde nitelendirmek caiz değildir. Çünkü bu sıfatlar, Allah'ın fiili sıfatlarıdır ve bunlar yaratılmış (muhtes) sıfatlardır.³³⁸ Mâtürîdî'ye göre sıfatları fiili ve zati diye bir ayrıma tabi tutmanın mantıki bir temeli bulunmayıp, her iki tür sıfatın mahiyeti eninde sonunda ortak bir noktaya dönmektedir. Çünkü insanlar Allah'ı ilim, kudret ve fiil ile vasıflandırdıkları zaman vasıflandırma açısından hiçbir ayırım söz konusu olmadan zati ve fiili niteleme gerçekleşmiş olur. Zaten gerçek manasıyla da Allah âlim, hâlik ve kadir olarak isimlendirilmiştir.³³⁹ Allah'ın ilim, hayat, işitme, görme, irade, kudret, kelam, tekvin, rahmet, rızık gibi gerek zati gerekse fiili birçok sıfatı vardır. Allah'ın zatını nitelediği her sıfat, ister zati ister subuti ve isterse fiili olsun aralarında hiçbir fark yoktur. O'nun fiili sıfatları ayrı ayrı müstakil sıfatlar olmayıp "yoktan var eden" anlamındaki tekvin sıfatına racidir. Ayrıca Allah'ın sıfatları ondan ne aynı ne de gayrıdır. Tıpkı bir şeyin rengi o şeyin kendisi ve başkası olmadığı gibi, sıfatlar da Allah'ın ne zati ne de zatından başka bir şeydir. Subuti, zati v.s. sıfatlarından hiçbiri hadis değildir. Allah'tan başka varlıklar, sıfatları ile beraber sonradan olmadırlar.³⁴⁰ Aslında Mâtürîdî bu konuda Kâ'bi'nin fikirlerini merkeze koyarak Mu'tezile'yi eleştirmektedir. Mâtürîdî'nin ileri sürdüğü argümanlardan yola çıkarak onun Mu'tezile'yi eleştirileri, İmâmîyye'ye de cevap niteliği taşımaktadır.

İmâmîyye Şîa'sı rü'yetullah³⁴¹ konusunda imamlardan mütevatir haberler nakletmişler ve âhirette rü'yeti reddetmiş, nassları kullanarak rü'yetin gerçekleşmeyeceğini savunmuşlardır. Mesela Â'raf Sûresi 143. âyetinde³⁴² geçen "bakmak" kelimesi ile "beni göremezsin" cümlesi rü'yetullahı inkâr noktasında genel

³³⁸ Şeyh Sadûk (ö. 381/991), *Risâletü'l-İtikadâti'l-İmâmîyye* (Şîa-İmâmîyye'nin İnanç Esasları), (trc. E. Ruhi Fıglalı), AÜİF. Yay. No.141, Ankara 1978, s. 24-25.

³³⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 215; Mâtürîdî, *Te'vilât*, VIII, s. 389.

³⁴⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid* s. 137-140.

³⁴¹ Müminlerin âhirette Allah'ı görmesi anlamında bir kelâm terimi.

³⁴² "Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de Rabbi onunla konuştuğunda o, 'Rabbim! Bana görün; sana bakayım' dedi. Rabbi, 'Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin' buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti; Mûsâ da bayılıp düştü. Kendine gelince dedi ki: Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tövbe ettim; ben inananların ilkiyim."

bir hüküm arz etmektedir. Tabersî'ye göre Hz. Musa'nın görme isteği, Allah'ı cismânî bir kalıba sokmak manasına gelir.³⁴³ Mâtürîdî'ye göre eğer Allah'ın görülmesi mümkün olmasaydı Hz. Mûsâ'nın bu isteği Rabbini bilmeyişinin bir ifadesi olacaktı. Allah'ı bilmeyenin, onun elçiliğine lâayık ve vahyi için güvenilir bir kişi olması mümkün değildir. Bunun dışında ona göre Allah'ın görülmesi gereklidir, haktır, ancak bu rü'yet idraksiz ve tefsirsiz olacaktır.³⁴⁴ Şeyh Sadûk ise rü'yet konusunda, “*O gün bazı yüzler vardır Rablerine bakıp parılayacaktır.*”³⁴⁵ âyetini Rablerinin mükafatına bakarak parıl parıl olacaktır şeklinde yorumlamıştır.³⁴⁶ İmam Mâtürîdî bu âyeti Şeyh Sadûk'un tefsir ettiği şekilde yorumlayanların bulunduğunu ve bu görüşün de olabileceğini ileri sürmüştür. Ancak ona göre rü'yetullah, vaciptir ve Allah'a bakılacak olması dinen mevcut bir bilgidir. Ardından Mâtürîdî Hz. Peygamber'in şu rivâyetine yer vermiştir: “*Kıyâmet günü on dördüncü gece ayı gördüğünüz gibi Rabb'inizi göreceksiniz. O'nu görmekte üst üste sıkışıp bir birinizin üzerine yığılmayacaksınız.*”³⁴⁷ Bu naslardan yola çıkan Mâtürîdî, Allah'ın bir başkasına benzetilmeksizin görüleceğini ve bu görme eyleminin keyfiyetsiz bir şekilde gerçekleşeceğini beyan etmiştir.³⁴⁸

2.2.1.2. Nübüvvet³⁴⁹

Nübüvvet konusu, kelimî meseleler içerisinde ulûhiyet bahsinin ardından sem'iyat kısmının içerisinde bulunur. İslâm dininin akaid esaslarından olan nübüvvet, Allah'ın insanlara doğru yolu göstermek için aralarından seçtiği kullarını görevlendirmesi anlamına gelmektedir. Allah insanlar arasından ahlaken yüce olanlarını seçerek insanlara kendi emir ve yasaklarını bildirmek, selamet ve saadet yollarını göstermek için vazifelenmiştir. Bu inanç bütün müslümanlar için vazgeçilmez bir akide esasıdır. Bu bağlamda Şîa da bütün İslâm mezhepleri gibi

³⁴³ Tabersî, *Mecmaü'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an*, IV, s. 323.

³⁴⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 215.

³⁴⁵ Kıyâme, 75/22-23.

³⁴⁶ Şeyh Sadûk, *Şî-İmâmiyye'nin İnanç Esasları*, s. 22.

³⁴⁷ Buhârî, “Tevhîd”, 24; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, XVI, s. 313.

³⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, XVI, s. 313-314.

³⁴⁹ Yüce Allah ile akıl sahibi kulları arasında dünya ve âhiret hayatlarıyla ilgili gereksinimlerinin giderilmesi için yapılan elçilik görevi. (İsfahânî, *Müfredât*, “n-b-e” md. s. 1031)

nübüvvete inanır. Ancak özel anlamda İsmâiliyye’de genel anlamda ise Şîa’da nübüvvetin devamı ve ehemmiyeti, imâmet meselesine giriş mahiyetindedir.

Bâtînîlikte nübüvvet, imâmet ve vasiyet gibi konular felsefî açıdan ulûhiyet konusunda tartışılan meselelere benzer bir derinliğe sahip olmadığı gibi bu konuda Yeni Eflâtunculuktan da esinlenilmemiştir. Ulûhiyet meselesinde bâtinî yöntem yaygın olup harflerden anlam çıkarma eğilimi olmasına rağmen İsmâîlîlikte nübüvvet konusunda ulûhiyet alanında görülen yüksek dozajlı bir etkilenmeden söz etmemiz mümkün değildir. Bunun birtakım nedenleri vardır. En belirgin neden, nübüvvet konusunun Yunan felsefesinde ulûhiyet konusu kadar derin bir ilgi görmemiş olmasıdır.³⁵⁰

Mâtürîdî’nin nübüvvet konusunda Şîa mezhepleri içerisinde sadece İsmâîlîyye’ye yönelik eleştirilerde bulunması âyetlere getirmiş oldukları bâtinî yorumlardan kaynaklandığı için te’vîl ve imâmet bahisleriyle de ilintilidir. Bu sebeple İsmâîlîler’in nübüvvet konusuna ilişkin iddialarını beyan edip Mâtürîdî’nin getirmiş olduğu tenkidleri inceleyeceğiz.

Mâtürîdî, Âl-i İmrân, 3/79.³⁵¹ âyette Bâtînîler’in nübüvvete dair öne sürdükleri iddiaları incelemiştir. Bâtînîler’e göre Allah beşer ruhuna kitap veya peygamberlik vermez. Onlara göre peygamberliğin ve vahyin açıklaması şudur: Cenâb-ı Hak akli konuşurdu, ondan anlayış ve ilim oluştu, yani bu (nefs-i nâtika) ruhânî nefistir. Akıldan yararlanan insanlardaki ruhtur. Sonra akıl peygamberlerin kalplerinde tahayyül eder ve onların anlayışlarını ve ilmini artırır. Bunu ancak peygamberlerin kalplerinde ortaya çıkan ruhanî bir varlığa (en-nefsü’l-besîta)³⁵² verir, bu ruhanî varlık onları destekler ve sonunda onları birbirine alıştıtır. Mâtürîdî’ye göre ilgili ayette Allah, risâleti ancak koruduğu kullarına vermiştir. Nitekim, “*Allah, elçiliğini*

³⁵⁰ Ramy Mahmoud, *Fâtımîler Dönemi İsmâîlî İnanç Sistemi* (basılmamış doktora tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2019, s. 124.

³⁵¹ “*Allah’ın kendisine kitap, hüküm ve peygamberlik vermesinden sonra hiçbir insanın kalkıp insanlara ‘Allah’ı bırakıp bana kul olun demesi’ düşünülemez.*”

³⁵² Geçtiğimiz bölümde İsmâîlîlerin nübüvvet anlayışına değinmiştik. Onlara göre resûl ve nebi birbirinden farklıdır. ‘Nâtık’ ismini verdikleri altı tane Resûl’den söz ederler. Bunlar Hz. Âdem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Hz. Muhammed’dir. Bunların dışındaki peygamberleri ise İmâmet nazireyesinin içerisindeki farklı aşamalarda değerlendirmişlerdir. Örneğin, Hz. Musa Nâtık iken, Hz. Harun onun Sâmit’i (Vasî) olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla onlara göre, imâmet sınıfının tamamı nübüvvetin aşamalarını oluşturur. Bu sınıfın tepe noktası nâtıklık ya da risâlettir. Geniş bilgi için bkz.; Avcu, *İsmâîlîlik*, s. 266-275.

kime vereceğini çok iyi bilir."³⁵³ âyetinde Mâtürîdî, Allah'ın kendisine ihanet eden ve elçiliğini gizleyen birinin kalbine risalet vazifesini tevdi etmeyeceğini belirtmiş ve peygamberlerin ismet sıfatını vurgulamıştır.³⁵⁴

Bu görüşler doğrultusunda Mâtürîdî'nin naklettiği, Bâtînîler'in iddiasına göre, Kur'ân Hz. Peygamber'e lafzen değil hayalen inmiştir. Yani Kur'ân'ın manası ona indirilmiştir. Onlar Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın manasını hayal gibi vahiy yoluyla Allah'tan alarak lafzını kendi diliyle söylediğini ve kitapları ve sahifeleri kendileri inşa edip yazdıklarını ileri sürmüşlerdir.³⁵⁵ Mâtürîdî, Bâtînîler'in bu görüşünü kabul etmemiş ve hakikatin böyle olmadığını ifade etmiştir. O, Cenâb-ı Hakk'ın, "*Allah'ın kendisine kitap, hüküm ve peygamberlik verdiği insan*" meâlindeki âyetiyle kitabı, hikmeti ve peygamberliği beşere verdiğini beyan etmiştir. Hatta Mâtürîdî bu konuyu Hz. İsa'nın da beşikte iken, "*Ben Allah'ın kuluyum; O bana kitap verdi ve beni peygamber yaptı.*"³⁵⁶ âyetiyle tasdiklemiştir. O konuyla ilgili olarak, "*Onu, senin kalbine uyarıcılardan olasin diye açık bir Arapça ile Rûhu'l-emîn indirmiştir.*"³⁵⁷ âyetini de delil olarak kullanmıştır. Ona göre Bâtînîler'in bu iddiasının doğru olması durumunda Nahl Suresi 103. âyette³⁵⁸ geçen "*Kur'ân'ın dilinin apaçık Arapça olmasının*" bir anlamı kalmazdı. Mâtürîdî, Hz. Peygamber'e Kur'ân'ı yabancı birinin indirdiğini iddia edenlere cevap olarak onun başka bir dil olmadığı ve apaçık Arapça olduğunu vurgulamıştır.³⁵⁹

Bâtînîler, peygamberlerin sayısı hakkında farklı görüşler ileri sürmüş ve imâmetten nübüvvete geçişin mümkün olabileceğini kabul etmişlerdir. Onlara göre, Allah Hz. Muhammed'i, peygamberlerin sonuncusu olarak tanımlamasına rağmen, o kendi katındaki ilmi ile ondan sonra başka bir peygamber tayin edebilir.³⁶⁰ Yani Bâtînîler'e göre, peygamberlerin sayısı altıdır: Âdem, Nûh, İbrahim, Mûsâ, İsa ve Muhammed diğerleri ise imâmlardır. Mâtürîdî ise "*Kuşkusuz İlyas da elçilerimizden*

³⁵³ En'âm, 6/124.

³⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, s. 413.

³⁵⁵ Sicistânî'ye göre, Nâlık kendi derecesine ulaştığında (yani vahiy geldiğinde), bunu muhatabı olan insanlara aktarması için, kendi diliyle Ruhu'l-Emin tarafından kalbine indirilen bu vahiy çevirmekle sorumlu kılınır. Sicistânî, *İsbâtü'n-Nübûât*, s. 149.

³⁵⁶ Meryem, 19/29-30.

³⁵⁷ Şuarâ, 26/193-195.

³⁵⁸ *Hiç kuşkusuz, "Kesin olarak bunları ona bir insan öğretiyor" dediklerini biliyoruz. Oysa ona öğretiyor dedikleri kişinin dili yabancıdır, bunun dili ise açık seçik Arapça'dır.*

³⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, s. 414-415.

³⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, VIII, s. 396.

biriydi.”³⁶¹ mealindeki âyeti Bâtıniler’e karşı delil olarak kullanmış ve görüşlerinin tutarsız olduğunu vurgulamıştır. O ilgili âyette İlyas’ın da gönderilen peygamberlerden olduğunu belirtmiştir.³⁶² O, Karâmita’nın peygamberlerin sayısı ile ilgili görüşünü naklettikten sonra tekrar bu iddiayı çürütmek için Nisâ Sûresi’nin 163. âyetini³⁶³ kullanmıştır. Zira Mâtürîdî, Allah’ın bu ayette on sayısından fazla peygamber zikrettiğini ileri sürmüştür.³⁶⁴ Diğer bir âyette de Cenâb-ı Hak: “*O, Allah’ın elçisidir ve peygamberlerin sonuncusudur.*”³⁶⁵ diye buyurmuştur. Mâtürîdî, Allah’ın, nübüvveti Hz. Muhammed’le tamamladığını, ondan sonra peygamberin olmadığını ve Peygamberler’in sonuncusu³⁶⁶ olduğunu ileri sürmüştür.³⁶⁷ İmâmîyye Şîa’sının önde gelen müfessirlerinden Tabersî, Hz. Muhammed’in son peygamber olduğunu kabul ederek onun şeriatının kıyamet gününe kadar vaki olacağını belirtmiştir.³⁶⁸ Dolayısıyla Bâtıniler’e muhalefet etmiş, Mâtürîdî’nin görüşünü desteklemiştir.

Bâtıniler’in nübüvvet makamı ile ilgili iddia ettiği konulardan bir diğeri ise peygamberlerin sıradan beşer gibi olmadığı meselesidir. Yani Bâtiniyye’ye göre peygamberlik, yiyen, içen, ölen ve yok olan bedensel maddi bir cevherde olamaz. Peygamber ancak yemeyen, içmeyen, ölmeyen ve yok olmayan saf cevherde bulunur. Mâtürîdî’ye göre bu görüş tutarsızdır. O bu görüşün tutarsızlığını, “*Onları yiyip içmez bir beden kılmadık, ölümsüz de değillerdir.*”³⁶⁹ âyetiyle desteklemiştir. Şu halde Allah, “*onları yiyip içmez bir beden kılmadık, ölümsüz de değillerdir*” meâlindeki beyanı ile peygamberlerin yiyen, içen ve ölümlü olan kimselerden olduğu haberini vermektedir.³⁷⁰ “*Peygamberleri onlara şöyle dediler: Doğrusu biz de sizin gibi sadece insanız.*”³⁷¹ Mâtürîdî’ye göre, bu âyetin te’vîli “bizim de sizin gibi insan

³⁶¹ Sâffât, 37/123.

³⁶² Mâtürîdî, *Te’vilât*, VIII, s. 585.

³⁶³ “*Biz Nûh’a ve ondan sonra gelen peygamberlere vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik. Ve İbrâhim’e, İsmâil’e, İshak’a, Yakûb’a, torunlara, İsâ’ya, Eyyûb’e, Yûnus’a, Hârûn’a ve Süleyman’a vahyettik. Dâvûd’a da Zebûr’u verdik.*”

³⁶⁴ Mâtürîdî, *Te’vilât*, III, s. 419.

³⁶⁵ Ahzâb, 33/40.

³⁶⁶ “*Beden sonra peygamber yoktur.*” Hadis için bkz.; Buhârî, Fedâil, 9; Müslim, Fedâilü’s-Sahâbe, 30; Tirmîzî, Menâkıb, 20.

³⁶⁷ Mâtürîdî, *Te’vilât*, VIII, s. 396.

³⁶⁸ Tabersî, *Mecmaü’l-Beyân fî Tefsiri’l-Kur’ân*, VIII, 166.

³⁶⁹ Enbiyâ, 21/8.

³⁷⁰ Mâtürîdî, *Te’vilât*, VII, s. 495-496.

³⁷¹ İbrâhim, 14/11.

olmaktan başka bir halimiz yok” şeklindedir. Ayrıca Mâtürîdî Bâtînîyye’nin risâletin insan cevherinde bulunmadığını ancak ruhaniyetin cevherinde bulunduğu görüşünden bahsetmiş ve peygamberlerin beşer gibi yalnızca insan olduklarını vurgulamıştır. Mâtürîdî’ye göre bu düşünce, Bâtînîler’in iddialarını geçersiz kılmıştır.³⁷² Tabersî’nin bu âyeti yorumu Mâtürîdî’nin görüşüne paralellik arz etmektedir. Tabersî de peygamberlerin ölümlü olup yemek yiyen kimseler olduğunu ve beşeri özelliklerinin bulunduğunu vurgulamıştır. Ayrıca Tabâtabâî’de peygamberler için ‘beşerin erkekleri’ şeklinde farklı bir yorum getirmiştir.³⁷³ Büyük oranda Bâtînîler’den farklı düşünmektedirler.

Bâtînîler’e göre, peygamberlerin nefislerinde ruhanî cevherler vardır. Buna dayanarak istedikleri zamanda ve istedikleri şekilde mucize getirirler. Peygamberler, sahip oldukları ruhanî cevher aracılığıyla, Allah’ın izni ve insanların isteği olmadan istedikleri âyeti getirme gücüne sahiptir. Mâtürîdî, ilgili iddialar konusunda, “Allah’ın izni olmadıkça hiçbir elçi âyet getiremez”³⁷⁴ ilâhi kelamının Bâtînîler’in iddiasına aykırı olduğunu ileri sürmüştür. Çünkü bu âyet, peygamberlerin ancak Allah’ın izniyle mûcizeler getirebileceğini açıklamıştır. O, insanların Hz. Peygamber’den, getirdiği bir âyetten sonra başka bir âyet daha getirmesini, onun arkasından da bir başkasını getirmesini istediklerini ve onların bu istekleri üzerine Cenâb-ı Hakk’ın: “Allah’ın izni olmadıkça hiçbir elçi âyet getiremez.” beyanını hatırlatmıştır. Dolayısıyla Mâtürîdî hiçbir peygamberin kendi arzusuna göre mucize getirmediğini vurgulamıştır.³⁷⁵

Mâtürîdî, Müzzemmil, 73/5.³⁷⁶ âyetin tefsirini yaparken âyette geçen “taşınması ağır söz”le kimlerin kastediliğini âyette belirtilmediğini beyan etmiştir. O, Ehl-i Sünnet’in görüşleri doğrultusunda kimlere ağır gelebileceğini sıralamıştır. Konumuz gereği bu yükün kimlere ağır geleceğine değinmeden Mâtürîdî’nin Bâtînîler’e yönelik eleştirileri anlaşılmamaktadır. Birinci görüşe göre, “taşınması ağır yük” kafir ve münafıklara ağır gelmektedir. Yani onlara cihad emrediliğinde bu emir

³⁷² Mâtürîdî, *Te’vilât*, VI, s. 371.

³⁷³ Tabersî, *Mecmaü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur’ân*, VII, s. 74; Tabâtabâî, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur’ân*, XIV, s. 254.

³⁷⁴ Mü’min, 40/78.

³⁷⁵ Mâtürîdî, *Te’vilât*, IX, s. 54.

³⁷⁶ “Doğrusu biz sana ağır bir söz vahyedeceğiz.”

kafir ve münafıklara ağır geliyordu. İkinci görüşe göre, büyük günah işleyenlere ağır gelmektedir. Mesela bazı âyetler büyük günah işleyenleri kısıtladığı için taşınması ağır bir yükür. Üçüncü görüşe göre bu söz, Hz. Peygambere de ağır gelebilir. Örnek olarak onun tebliğ ve irşad vazifesi insanın ruhu için ağırdır. Dördüncü görüşe göre bu ağır yükü kastedilen şey gece namazıdır (teheccüd). Beşinci görüş ise Hz. Peygamber'e tabii olan müminlere ağır gelmektedir. Yani Hz. Peygamber'in iletmiş olduğu hükümleri yerine getirmek, ona tabii olanlara ağırdır.³⁷⁷

Bâtınîler'in görüşüne göre "taşınması zor söz"den maksadın Natık olan Hz. Peygamber'in tebliğ, irşad ve tefsir vazifesini bab ve esas olan Hz. Ali'ye vermesi ve onu bu hususta yetkilendirmesidir. Bir başka deyişle Hz. Peygamber'e Kur'ân tenzil olduğunda onu insanlara ulaştırmakla mükellefti. Fakat insanların bir kısmı onu dinlemediler. Bu sebepten dolayı Kur'ân'ın te'vîl edilmesi gerekiyordu. Hz. Peygamber de bütün insanların iyi anlayabilmesi için Kur'ân'ın te'vîl işini Hz. Ali'ye vermiştir.³⁷⁸ Kısacası Bâtınîler, âyette geçen ağır sözü bu şekilde tanımlamışlardır. Fakat Mâtürîdî'nin aktardığı Bâtınîler'in görüşüne göre, Hz. Peygamber'in te'vîl işini Hz. Ali'ye verebilmesi için vefat etmesi (ruhunun kabz edilmesi) gerekmektedir.³⁷⁹ Ayrıca Bâtınîler'e göre insan öldüğü zaman ruhu ceset hapisanesinden çıkıp mutluluk, keramet ve huzur yurduna gitmektedir. Örneğin hapisaneyeki mahkumun normal hayata devam etmesi bunun gibidir. Mâtürîdî'ye göre te'vîl işini Hz. Ali'nin üstlenmesi Hz. Peygamber'in yükünü hafifletir. Çünkü onların iddiasına göre Hz. Peygamber bu işi devredince vefat edecekti. İmam Mâtürîdî Bâtınîler'in ölümü güzel bir şekilde lanse etmelerini onlara cevap olarak kullanmış yani mezhep mensuplarına "ölün" demiş ve mezheplerinin öğretilerini bilmediklerini ileri sürmüştür. Çünkü Bâtınîler'in, mezheplerinin gizliliklerinden ve öğretilen

³⁷⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, X, s. 271

³⁷⁸ Sicistaniye göre, Hz. Peygamber ansızın vefat etmiş ve kendisine nübüvvetin sırlarını tevdi edeceği, hikmetin inceliklerini ve te'vîlin kapalılıklarını öğreteceği vasisini tayin etmemiş olsaydı, insanlar nübüvvetin gelip geçici bir olgu olduğunu ve peygamberin vefatıyla birlikte sona erdiğini düşünürlerdi. İsmail Poonawala, "İsmailite Exegesis of the Qur'ân (Kuran'ın İsmâilî Yorumu)", (trc. Mustafa Öztürk), *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.8, Samsun 2003, s. 374.

³⁷⁹ Peygamber, risaletiyle ilgili tebliğini yapmasının ardından, ölümünden sonra ilahi vahyin devam etmesi için vahyi ruhani alemde aldığı ilahi aydınlanmanın sırlarını bilir. Böylece vasî, semavi teyide mazhar olur. İşte bu, onun, kendi soyundan gelen imamlara aktardığı te'vîli beyan etme görevidir. Poonawala, "İsmailite Exegesis of the Qur'ân (Kuran'ın İsmâilî Yorumu)", s. 373.

haberlerin herhangi birine aktarılmaması için yemin aldıklarını öne sürmüştür. Bu hususta canlarından endişe ettiklerini belirtmiştir.³⁸⁰

İsmâiliyye’de mezheplerin öğretileri veya faaliyetlerin gizli tutulması, söz alınmamış kimselere ifşa edilmemesi bir gelenek haline gelmiştir. İfşa edilince öldürüleceğini düşünmektedirler. Yani Mâtürîdî onların hem öldürülmeyi hoş görüp hem de niçin öldürülme endişesiyle mezhep öğretilerini gizlediklerini sorgulamaktadır. Fakat Bâtınîler’in ayette geçen ağır yük tanımlamasıyla Mâtürîdî’nin ileri sürdüğü düşünceler örtüşmemektedir. Gizliliğin arkasında İmam Mâtürîdî’nin de değindiği gibi, metnin zahirine uymayan değişik ve kabul edilebilmesi güç olan te’vîllerin gizlenerek can ve malla ilgili bir tehlike yaşamama gibi fiilî bir realite söz konusudur.

2.2.1.3. Ba’s³⁸¹ ve Kıyâmet

Horasan/Mâverâünnehir İsmâilileri kıyametin kâimin zuhur etmesiyle vuku bulacağını düşünmektedir. Mâtürîdî kıyamet konusunda grametik tahliller ve muhalif görüşler sadedinde konuyu açıklamaya çalışmaktadır. Mâtürîdî, ahiret hallerinden bahsederken kıyametin oluşum evresindeki sur ve bunun üflenmesi, ba’s, haşir, hesap, amel defteri, mizan, araf, şefaât, sırat, cehennem ve cennet konularına değinmekte ve bunlara ilişkin çeşitli görüşlere yer vermekte, zaman zaman bunlarla ilgili muhalifin görüşü üzerinden eleştirilerde bulunmaktadır. Yeniden dirilmenin hem beden hem de ruhen gerçekleşeceğini beyan etmekte, “çürümüş kemiklerin tekrar dirileteceğine” dikkat çekmektedir. Bu bağlamda o, söz konusu terimlere yer yer temsili manalar yüklemiş ve semantik bir yaklaşımda bulunmuştur. Ayrıca Mâtürîdî ba’s konusunda İsmâililer’in, dirilişin ruhâni olarak gerçekleşeceğine dair görüşlerini eleştirmektedir. Bu başlık altında Mâtürîdî’nin Şîa fırkalarından İsmâiliyye’ye yönelik tenkidlerini inceleyeceğiz.

Mâtürîdî’nin kıyâmet günündeki Arş’in durumu üzerine eleştirdiği konular İsmâilîliğin imâmet düşüncesi ile alakalıdır.³⁸² Bâtınîler’e göre “arş” kelimesinin

³⁸⁰ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, X, s. 271-272.

³⁸¹ B’as kelimesi “bir şeyi harekete geçirip yönlendirmek, uykudan uyandırmak, diriltmek” gibi anlamlara gelir. Genel olarak Allah’ın şahısları, türleri ve cinsleri yoktan var etmesidir. (İsfahânî, *Müfredât*, “b-a-s” md. s. 152.)

anlamı kıyamettir. Mâtürîdî bu anlamın ihtimal dahilinde olabileceğini fakat onların kıyametin bâtinî manasını “Kâimu’z-Zaman” olarak yorumladıklarının doğru olmadığını düşünmektedir. Çünkü kıyametin manası bellidir ki o da Rabbin kıyâmeti ve saatidir. Bu noktada Mü’min, 40/16.³⁸³ âyeti öne sürmüştür ve o günün sahibinin yalnızca Allah’a ait (Mâlik) olduğunu belirtmiştir. Ona göre dünyada iken mülkte ortaklığa yeltenenler olabilir ancak ahirette mülk sadece Allah’a özgü olacaktır.³⁸⁴

Aslında İmam Mâtürîdî, kıyametin ne zaman kopacağını³⁸⁵ Bâtîniye ve Râfıza dışında hiçbir ehl-i imanın bilmediğini öne sürmektedir.³⁸⁶ Bu iki fırka ise kıyametin saatini bildiklerini iddia etmektedirler. Düşüncelerine göre, kıyamet kopacağı zaman Kâimü’z-Zaman ortaya çıkacaktır.³⁸⁷ Oysa bu iddia kitaba, yer ve gök ehlinin icmasına aykırıdır.³⁸⁸ Mâtürîdî, bu bilgiler doğrultusunda “*Kıyâmetin zamanını bilmek sadece Allah’a havale edilir.*”³⁸⁹ âyetinden yola çıkarak kıyâmetin zamanına dair bilginin gizli olduğunu ve bunu kimsenin bilemeyeceğini ileri sürmüştür. Ona göre kıyâmetin zamanına ait bilgi Allah katındadır. Ayrıca ona göre kesin yargı ancak katî bilgiyi gerektirici tevkif (yani Allah’ın bildirmesi) ile olur.³⁹⁰

Karmatîler’in bu konudaki iddialarından diğeri ise “gökte yaşayanların ölmeyecekleri” görüşüdür. Mâtürîdî’ye göre, Âl-i İmrân, 3/180.³⁹¹ âyeti gökte yaşayanların da öleceklerine işaret etmektedir. Allah bu âyette göklerin ve yerin mirasının kendisine ait olduğunu beyan etmektedir. Başka bir deyişle Mâtürîdî’ye

³⁸² Korkmaz, *İmam Mâtürîdî ve Mezhep Eleştirileri*, s. 85.

³⁸³ “*Bugün mülk (hükümranlık) kimindir? Tek olan, her şeyi kudret ve hâkimiyeti altında tutan Allah’ındır.*”

³⁸⁴ Mâtürîdî, *Te’vilât*, IX, s. 13.

³⁸⁵ İmam Mâtürîdî’nin Bâtînîler’in kıyametin zamanını bildiklerini iddia etmesi bölgesinde var olan İsmailîleri iyi tanıdığı bir işaretidir. Çünkü tam da Mâtürîdî’nin yaşadığı dönemde Bahreyn, Horasan ve Maveraünnehir İsmailîleri, kıyamet devri olan yedinci devrin sahibi olan Kâimü’z-Zaman Muhammed b. İsmail’in zuhur etme vaktinin yakın olduğunu iddia ederek onun ortaya çıkmasıyla kıyametin kopacağını öne sürmüşler ve mehdînin ortaya çıkışıyla ilgili genellikle 316/928 tarihini vermişlerdir. Mâtürîdî söz konusu yerde onların bu iddialarına işaret etmektedir. Geniş bilgi için bkz; Avcu, *İsmailîlik*, s. 280-290; “İmam Maturidî’nin İsmailîler’e Yöneltilmiş Eleştiriler”, s. 324; Avcu, *Karmatîler*, s. 176.

³⁸⁶ Mâtürîdî, *Te’vilât*, IX, s. 93.

³⁸⁷ Kirmânî, *Kitâbü’r-Riyâz*, s. 204.

³⁸⁸ Mâtürîdî, *Te’vilât*, IV, s. 385.

³⁸⁹ Fussilet, 41/47.

³⁹⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, XVII, s. 20.

³⁹¹ “*Göklerin ve yerin mirası Allah’ındır.*”

göre, Karmatîler'e ait olan her şey Azîz ve Celîl olan Allah'a ait olup O'nun mülkü ve kuludur.³⁹²

“Yeryüzünde bulunanların hepsi fânidir.”³⁹³ Bâtînîyye'ye göre bu âyet, cismânî nefsin fânî, rûhânî nefsin ise ebedî olduğuna kapı aralamaktadır. Onlara göre bedenler fânî olup gittikleri zaman Allah'ın onların salih amellerinden rûhânî nefisler yaratacağını ve ebedî şekilde varlığını sürdürebileceğini belirtmişlerdir. Mâtürîdî'ye göre bu âyet farklı konulara işaret etmektedir. Bunlar;

- 1- Yeryüzündeki insanların sahip oldukları her türlü mal ve mülk fânidir.
- 2- Yeryüzünde yaşayan herkesin gücü veya saltanatı fânidir.
- 3- Rabb'inin hükümdarlığı, kudreti ve rablığı ebedidir. Böyle olması da Rabb'inin saltanatının, kudretinin ve hükümranlığının zatından dolayı olduğu bilinsin diyedir.
- 4- Yeryüzünde hükümdarlar ve kralların aksine Allah'ın saltanatı bu mahlukatlar sayesinde değildir. Mahlukatların yok olup gitmesi Allah'ın hükümranlığında bir noksanlık veya zayıflık oluşturmaz.
- 5- Bu âyet Allah'ın yüce zâtını bırakıp taptıkları putlara ibadetten, sultanlara, liderlere kulluktan ve onlara hizmetten vazgeçmeyeceklerini bildiği kafirler içindir.
- 6- Allah'tan başka kendisine ibadet edilen veya hizmet edilen herkes yahut Allah rızâsı için yapılmayan her iş fânî ve gidicidir.³⁹⁴

Bâtînîyye'ye göre ba's yani yeniden diriltilmeden maksat salih amel işlemiş müminin dirilmesi ruhanî surette olacak ve bu rûhânî suretin ebedî olarak kalmasıdır. Kötü amel işlemiş kâfir için dirilme kötü bir ruhanî surette olacak ve ebedî olarak bu surette cezalandırılacak ve bunun adı da berzahdır.³⁹⁵ Görüşlerine Mü'minûn, 23/99-100.³⁹⁶ âyetlerinde geçen berzahın bu manada olduğunu delil olarak kullanmışlardır. İmam Mâtürîdî'ye göre ayette geçen berzah, dünya hayatı ile kıyametten sonra

³⁹² Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, s. 543-544.

³⁹³ Rahmân, 55/26.

³⁹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, IX, s. 472.

³⁹⁵ Birinci bölümde İsmâîliyye'nin görüşleri başlığında bu anlayışlarına yer verdik. Mâtürîdî'nin bu konuda Bâtînîler'den aktardığı görüş, İsmâîli alim Nesefî en-Nahşebî'nin görüşlerine yakındır. O muhtemelen Nahşebî'nin ahirette ruhanî azabın olduğu iddiasına temas etmiştir.

³⁹⁶ “Nihayet onlardan birine ölüm gelip çattınca, “Rabbim! Beni geri gönder de, geride bıraktığım dünyada iyi işler yapayım” der. Hayır! Onun söylediği bu söz boş laftan ibarettir. Önlerinde, yeniden diriltilecekleri güne kadar bir berzah vardır.”

dirilme arasında geçen yer ve zaman dilimidir ve dünya hayatı ile ahiret arasındaki ecel veya perde anlamına gelmektedir.³⁹⁷ Delâlet ettiği anlamların yanı sıra Mâtürîdî konuyla ilgili “*insan kemiklerini toplayıp birleştiremeyeceğimizi mi sanıyor?*”³⁹⁸ âyetinden yola çıkarak Allah’ın insanları parmaklarının ucuna varasıya kadar tekrar dirilteceğine gücü yettiğini savunmuş, aksi halde bu âyetlerin bir hikmeti olmayacağını ileri sürmüştür. Sonrasında ise, “*Onları ilk defa yaratmış olan diriltecek*”³⁹⁹ âyetini delil olarak kullanmıştır. Ona göre “tek parça halinde yaratma” ilk başta olurken, “dağıldıktan sonra bir araya getirme” ise yeniden yaratılış (iade) esnasında söz konusu olur. Bir başka deyişle ona göre akıllar yeniden yaratmanın yani iadenin ilk seferde yaratmaktan daha basit olduğunu onaylar. İlk seferde “tek parça halinde yapma” Allah açısından imkânsız değildir. İlk seferde toplamaya kâdir iken yeniden toplama Allah’a göre zor değildir. Ayrıca Mâtürîdî, insanların parmaklarının tek parça halinde yaratılmadığının bir hikmeti olduğunu ileri sürerek Allah’ın gaye ve nizam delilini⁴⁰⁰ vurgulamıştır.⁴⁰¹

Bâtınîyye’ye göre buluşma günü, cesetlerden doğan sûretlerin, dünyadaki iyi ve hayırlı amellerin rûhânî sûretleriyle buluştuğu gündür. Ölen herkes, kendisinin hayırlı amelleriyle rûhânî sûrette tekrar doğar. Bedenlerden doğan bu sûretler beden öldükten sonra cesetlerden çıkan sûretleriyle buluşurlar. Dolayısıyla onlara göre tekrar dirilme ruhlar için söz konusudur. Bu nurâni ruhlar da halis ve saf nurla birleşirler. Bu konu için “*O gün onlar ortaya çıkarlar*”⁴⁰² mealindeki âyeti delil olarak kullanmışlardır. Mâtürîdî’ye göre, durum Bâtınîler’in dediği gibi olsaydı, canlılar uyurken ve rûhânî sûretler bedenden ayrılırken, gerçek olmayan birtakım karışık rüyalar görülürdü. Ayrıca uyanırken görülen rüyalar karışık değil ve gerçektir.⁴⁰³

³⁹⁷ Mâtürîdî, *Te’vilât*, VII, s. 495.

³⁹⁸ Kıyâme, 75/3.

³⁹⁹ Yâsin, 36/79.

⁴⁰⁰ Evrendeki her şeyin uyum ve düzeninden hareket ederek bu işleyişin kendiliğinden veya tesadüfen olamayacağını, akıl, ilim, kudret ve idrâk sahibi yüce bir varlığı yani Allah’ı gerektirdiğini açıklayan delil gâye ve nizam delili olarak adlandırılmıştır. A. Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelama Giriş*, Ensar Yay., İstanbul 2017, s. 90.

⁴⁰¹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, VIII, s. 541.

⁴⁰² Mü’min, 40/16.

⁴⁰³ Mâtürîdî, *Te’vilât*, IX, s. 13.

Bâtînîler, “*Orada on dokuz görevli vardır.*”⁴⁰⁴ âyetinden yola çıkarak cehennemde 19 tane meleğin olmadığını iddia etmişlerdir. Onlara göre bu âyette maddi alemde görünmeyen 19 tane ruhaniyet vardır ve bu ruhaniyetler dünya üzerindeki tüm işleri terkip etmiş düzenlemiştir. Mâtürîdî bu konunun akli ve nakli delillerle ispatlanmadığını yani âyeti Bâtînîler’in kendi görüşlerine göre te’vîl ettiğini vurgulamıştır.⁴⁰⁵

Bâtînîyye’nin iddia ettiği bir diğer husus ise ahiretin varlığı meselesidir. Onlara göre âhiret halen vardır, ancak gizlenmiş ve örtülmüştür. Bu, cisimlerin ve bedenlerin yok olmasıyla ortaya çıkar ve görünür. Bu görüşlerine A’râf, 7/187.⁴⁰⁶ ve Necm, 53/58.⁴⁰⁷ âyetlerini delil olarak göstermişlerdir. Mâtürîdî’nin ifadesiyle Bâtînîler âyette geçen ve açığa çıkarmak manasına gelen “tecelli” ve “keşf” kelimelerini var ve sabit olan bir nesne ve olay için kullanmışlardır. Nesne ve olay da örtülerin kaldırılmasıyla ortaya çıkacaktır. Allah onu ancak başlangıçta ve yaratılış sırasında örtmüştür. Mâtürîdî’ye göre “tecelli” ve “keşf” kelimeleri, yaratmanın başlangıcı hakkında ve yaratma sırasında saklı ve gizli bir işi ve olayı ortaya çıkarmak için de kullanılır. Nitekim Allah, yaratılanlardan gizli veya açık olanları bilir. Olacak olanları da bilir ve halen var olanları da bilir.⁴⁰⁸

Mâtürîdî’nin ahiret ahvallerinin varlığını, Kur’ân’dan çıkardığı gâye ve nizâm, fitrat, kudret ve hikmet gibi delillere dayandırmaktadır. Bâtînîyye ile arasındaki bu konudaki münakaşalarını genellikle nass merkezli sürdürmektedir. O, ahiretin bir anlamda başlangıcı olan kıyametin ne zaman kapacağını Allah’tan başka kimsenin bilemeyeceği görüşünü benimsemektedir. Mâtürîdî berzah alemini engel olarak tanımlamakta ve dünya hayatı ile kıyametten sonra dirilme arasında geçen yer ve zaman dilimi olduğunu vurgulamaktadır.

⁴⁰⁴ Müddessir, 74/30.

⁴⁰⁵ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, X, s. 314.

⁴⁰⁶ “*Vakti geldiğinde onu açığa çıkaracak olan ancak Allah’tır.*”

⁴⁰⁷ “*Onu Allah’tan başka ortaya çıkaracak yoktur.*”

⁴⁰⁸ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, IX, s. 438.

2.2.1.4. Kur'ân

Mâtürîdî ve Bâtînîler arasındaki en önemli tartışma konularından biri Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı kendi telif edip etmemesi meselesidir. Yani Bâtînîler'e göre Kur'ân Hz. Muhammed'e, tıpkı bir adamın vehmetmesi gibi vahyedilmiştir. Geçtiğimiz bölümlerde değindimiz üzere bu durum Bâtînîler'de Kur'ân'ın beşeri nefse verilemeyeceği iddiasını doğurmuştur. Bâtînî eserlerin birçoğunda bu düşünceye birçok açıdan değinilmiştir.⁴⁰⁹ Mâtürîdî ve Bâtînîye arasındaki bu polemik felsefi bir boyuttadır. Şöyle ki Mâtürîdî Kur'ân konusunda Bâtînîye'yi mahkum edecek kadar tüm argümanları gözler önüne sermiş ve eleştirilerini gayet titiz bir şekilde sürdürmüştür. Şimdi onun bu noktada ileri sürdüğü iddia ve eleştirilerini inceleyeceğiz.

Mâtürîdî, “*Kur'ân'ı Allah'ın izniyle senin kalbine indiren odur.*”⁴¹⁰ âyetini te'vîl ederken Bâtînîye'nin Kur'ân Resûlullah'a şu anda okuduğumuz lafızlarla inmediğini, onun Peygamber'in kalbine gelen bir ilhamdan ibaret olduğunu,⁴¹¹ kendisi bu ilhamı şekillendirip lafız kalıplarına döktüğünü, bu şekilde mahlukata ulaştığını⁴¹² ve bizim okuduğumuz Arap diliyle ifade ettiği görüşlerine⁴¹³ yer vermiştir. Bu görüş bağlamında Mâtürîdî, Bâtînîye'nin iddiasını ele alarak Hz. Peygamber'in getirdiği metnin “benzeri yapılamaz” ilkesi doğrultusunda bu sözün inkârcılara karşı delil teşkil etmediğini ve dayanaksız olduğunu ileri sürmüştür. Akabinde Bâtînîye'nin ‘Kur'ân'ı ona mutlaka bir insan öğretiyor’ görüşünü ele alan Mâtürîdî buna cevap olarak Kur'ân'ı öğrettiği ileri sürülen kişinin dili yabancıdır ve

⁴⁰⁹ Sicistânî, *İsbâtü'n-Nübûât*, s. 148; Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n-Nübüvve*, (thk.: Salah es-Sâvî, Gulâm Rıza Avânî), Tahran 2004, s. 241-244.

⁴¹⁰ Bakara, 2/97.

⁴¹¹ Bu görüş Horasan/Mâverâünnehir İsmâîlîliğin itikadî ve fikrî görüşlerini sistemleştiren ünlü dâîsi Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî'ye (ö. 322/933-34) aittir. Ona göre vahiy Nâtık'ın kalbinde ortaya çıkan bir kuvve veya yetidir. Bu durumun sonucu olarak vahiy Hz. Muhammed'in kalbinde küllî olarak ortaya çıkmış, Hz. Muhammed bu küllî ilkeleri metne dökmüştür. (Râzî, *A'lâmu'n-Nübüvve*, s. 244; Avcu, *İsmâîlîlik*, s. 264.)

⁴¹² Konuyla ilgili olarak Sicistânî'ye göre mesela “*Allah gökten su indirdi ve nehir yataklarından her biri kendi hacimlerinde sel olup aktı*” (R'ad, 13/17) mealindeki âyet, Allah Muhammed'in kalbine vahiy indirir ve insanlardan her biri de kendi kapasitesi ve nefsinin temizliğine göre o vahiy alır, manasına gelmektedir. Poonawala, “Ismailite Exegesis of the Qur'ân (Kuran'ın İsmâîlî Yorumu)”, s. 381.

⁴¹³ Bu görüş ise Sicistânî'de (ö. 393/1003 [?]) geçmektedir. Ona göre Allah'ın kelimesi olan Akıl'dan alınan küllî ilke, Nâtık tarafından kelimelere dökülür. Resullerin bu ilkeyi kabulleri vehmî bir kabuldür, gönderildikleri şeyi kalplerinde hatırlarlar. Resuller daha sonra onu mahlukata kendi dilleri vasıtasıyla iletirler. (Sicistânî, *İsbâtü'n-Nübûât*, s. 148.)

Kur'ân gerçekleri ifade eden fasih bir Arapça⁴¹⁴ olduğu meâlindeki âyeti ileri sürmüştür. Yani Cibril ona Kur'ân'ı Arapça olarak indirmiştir.⁴¹⁵

İmâmi müfessir Tabersî, Hz. Peygamber'in Kur'ân lafızlarını kendi nefsinden veya kendisinden uydurmadığını, Allah tarafından onun kalbine indirildiğini beyan etmiştir. Kur'ân, Hz. Peygamber'e indiğinde Hz. Peygamber'in, Kur'ân'ı ezberlediğini ve Allah'ın yardımı doğrultusunda kalbiyle anladığını belirtmiştir. Bunun yanında Kur'ân'ı kendi ilmiyle anladığını ve açıkladığını belirten görüşünü de nakletmiştir.⁴¹⁶ Tabâtabâî ise Hz. Peygamber'in kalbini vahiyle dolan bir kaba benzetmiş, onun vahiy noktasında kalbinde herhangi bir tasarruf ve yetkisinin olmadığını ve onun bir tebliğ memuru olduğunu ifade etmiştir.⁴¹⁷

Birçok akaid kitabında Allah'ın kelimelerle yaratıldığı tartışılan bir mesele ve mezhepler arasındaki ihtilafa neden olan bir konudur. Mezheplerin kelimelerle ilgili görüşleri daha çok kelâmın mahiyetiyle bağlantılıdır. Mâtürîdî de Allah'ın kelimelerle yaratıldığına ilgili görüşler beyan etmiş hem aklî hem de naklî delillerle değerlendirmiştir. O, “Allah Mûsâ ile basbayağı konuştu.”⁴¹⁸ meâlindeki âyetten hareketle Allah'ın Mûsâ ile konuşması konusunu masdarla (mef'ûl-i mutlak) tekit ettiğini ifade etmiştir. Bu âyetin te'vîlinde Mâtürîdî Bâtîniyye'nin “Allah kelâmı ve sesi yarattı sonra bunları Musa'nın kulağına duyurdu.”⁴¹⁹ görüşünü nakletmiştir. Mâtürîdî'ye göre Allah'ın ezeli olmakla nitelendirilen kelâm sıfatı, harfler, heceler ve seslerle nitelendirilemez. Allah kelâmını Mûsâ'ya Mûsâ'nın diliyle ve ayrıca yarattığı harf ve ses aracılığıyla duyurmuştur. Allah bu yolla Mûsâ'ya mahlûk

⁴¹⁴ Nahl, 16/103.

⁴¹⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, I, s. 517-518.

⁴¹⁶ Tabersî, *Mecmaü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, I, s. 315.

⁴¹⁷ Tabâtabâî, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'ân*, I, s. 229.

⁴¹⁸ Nisâ, 4/164.

⁴¹⁹ İsmâîlî alim Sicistânî'ye göre (ö. 393/1003 [?]) Sünnî düşünce Cebrail'e farklı fonksiyonlar yüklemiştir. Nitekim ona göre Sünnîler meleklerin resullere inişini, semadan kuşun inmesi ve mesafe kat etmesi gibi olduğunu iddia ederler. Ayrıca Sicistânî'nin aktardığına göre Sünnîler melekler ve resullerin aralarındaki konuşmayı seslerle konuşmaya ve kulaklarla duymaya benzetirler. Sicistânî'ye göre durum böyle olsaydı Cebrail, Allah'ın risaletini ancak sesler ve harflerle tebliğ etmek zorunda kalır, Resul de ancak bu vahiy yalnızca işiterek kabul etmek zorunda kalırdı. Bu durumda beşer vahiy konusunda her türlü gereksinimi Resul'den almış olur. Çünkü insanlar alışık olduğu kelimeleri anlama yeteneğine sahiptir. Bu nedenle insan kulağının ruhânî âlemin kelime ve kavramlarını anlayabilmesi söz konusu olamaz. Dolayısıyla Cebrail'in, sesler ve kelimelerden oluşturulmuş bir vahiy getirmesi söz konusu olamaz. Ona göre vahyin mahalli kalptir. (Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, s. 57-58.)

olmayan (mahlûk vasıtasıyla) bildirmiştir. Mâtürîdî'ye göre Allah'ın gönderdiği her peygamberin başkasında bulunmayan, sadece kendisine has bir özelliği vardır ve bu husus (Allah'ın Mûsâ ile konuşması) Hz. Mûsâ'ya özel bir durumdur. Nitekim Allah, Hz. Mûsâ ve kendi arasında hiçbir vasıta ve elçi olmaksızın konuşmuştur.⁴²⁰ Yani Mâtürîdî Allah'ın mütekellim oluşu ve hakikat anlamında onun kelâmının bulunduğunu ifade etmiştir. Bir diğer naklî delil ise “*Onlardan bir zümre vardır ki Allah'ın kelâmını dinler*”⁴²¹ mealindeki âyeti⁴²² ve “*Hiçbir şey O'nun benzeri değildir.*”⁴²³ mealindeki âyetini açıklarken Allah'ın kelâmının bütün yaratıklara ait kelâmdan farklı olduğunu ileri sürmüştür.⁴²⁴ Mâtürîdî'ye göre kelâmda olduğu gibi Allah'a ait fiiller, insana ait fiillerin statüsünün dışındadır. Böylelikle ilâhi kelâmı beşer kelâmı arasında her bakımdan varolan ayrılık sebebiyle ilâhi kelâmın yaratılmışlığı da ortadan kalkmış olur. Ona göre ayrışma, birleşme, sınırlı ve nihayetli oluş, artma ve eksilme gibi arazlar da ilâhî kelâm için tamamen geçersiz sayılır, çünkü bunlar mahlukata ait kelâmın nitelikleridir.⁴²⁵ Ayrıca Mâtürîdî'ye göre, Allah kendi kelâmını, kelâmı olmayan bir şeyle insanlara duyurması mümkündür. Bu durum her insanın kendi kelâmını mutlak anlamda aynısı olmasa bile başkasına duyurması gibidir. Nitekim Allah'ın kendi kudretini, ilmini ve mahlukata olan rubûbiyyetini mutlak anlamda aynısı olmasa bile insanlara bildirmesi gibi de olur. Ona göre ulema, kalamullah konusunda ittifak halindedir.⁴²⁶

Bâtınîler'in iddiasına göre Allah Kur'ân'ı resûlüne süratli bir şekilde mâna olarak ve herhangi bir dile ait olmaksızın indirdi ve sonra resûlü onu kendi dili olan apaçık Arapça ile ifade etmiştir. Mâtürîdî'ye göre bu iddia doğru değildir. Çünkü geçtiğimiz bölümlerde değindiğimiz üzere Allah Şuarâ, 26/193-195.⁴²⁷ âyetlerinde onu Arap dili ile indirdiğini belirtmiştir. Dolayısıyla Mâtürîdî, onların “Kur'ân'ı Arapça olarak indirmedi aksine o kendi dili ile onu ifade etti” şeklindeki iddialarının geçersiz olduğunu açıklamıştır.⁴²⁸ Ona göre “*Vahyi tam alma telâşı yüzünden*

⁴²⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 149, Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, s. 420.

⁴²¹ Bakara, 2/75.

⁴²² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 146.

⁴²³ Şuarâ, 42/11.

⁴²⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 147.

⁴²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 148.

⁴²⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 149.

⁴²⁷ “*Onu, senin kalbine uyarıcılardan olası diye açık bir Arapça ile Rûhu'l-Emin indirmiştir.*”

⁴²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, VIII, s. 85.

dudaklarını kıpırdatma”⁴²⁹ âyeti Kur’ân’ın Hz. Peygamber’in kalbine inişine dair Bâtınîler’in iddialarına cevap niteliğindedir.⁴³⁰

Belirttiğimiz üzere Bâtınîler’in görüşlerinden biri de Kur’ân’ın zahirini Hz. Muhammed’in telif ettiği ve Allah’ın vahyinin Arapça metinlerden meydana gelmediği iddialarıdır. Bâtınîler’e göre Kur’ân Hz. Peygamber’in kalbine tıpkı bir vehim (hayal) gibi indirilmiştir. Hz. Peygamber de Kur’ân’ı zihninde tasvir etmiş ve diliyle telif etmiştir. Öyle bir telif yapmış ki başkaları benzerini yapmaktan aciz kalmıştır. Mâtürîdî’ye göre ise tam aksine Kur’ân, Hz. Muhammed’e telif edilmiş olarak ve cümleler halinde indirilmiştir. Kur’ân’ın telifi, Hz. Peygamber’in fiilinin sonucu değil, eğer olsaydı indirilirken telâşla dilini kıpırdatmazdı. Ayrıca o, Kur’ân vehim (hayal) gibi olsaydı onu zihinde tasvir etme ihtiyacı duyardı. Sonra düşünmenin ardından telife ulaşır ve dil ile ifade edilmesi mümkün olur ve bu da Arap diliyle bir araya getirip telif ve tanzim etmiş demek olurdu. Dolayısıyla Hz. Peygamber yabancı dili bilse bile bir vehim olduktan sonra onu Arap diliyle telif ve tanzim etmeye kâdir olamazdı.⁴³¹ Mâtürîdî “*Resûlüm!*) onu çarçabuk alıp ezberlemek için dilini kıpırdatma”⁴³² ve “*Sana vahyedilişi tamamlanmadan Kur’ân’ı okumakta acele etme.*”⁴³³ âyetlerini de Bâtıniyye’ye ait iddiaların temelden bozukluğuna ve dayanıksızlığına dair kanıt olarak kullanmıştır.⁴³⁴ Bunlara ek olarak Mâtürîdî, “... *Öğüt vermek için indirdiği kitabı*”⁴³⁵ -ki o da Kur’ân’dır- bu âyetin de Bâtıniyye/Karmatîler’e ait olan iddianın yani Kur’ân’ı, Hz. Muhammed’in kendisinin telif ettiğini ve ona vahyedilen şeyin ise tıpkı zihninde tasavvur edilen bir şeyler gibi onları söz (kelâm) haline getirmesinden ibaret olduğunun aksine Kur’ân’ın olduğu gibi Allah’tan indirildiğine delil olabileceğini belirtmiştir.⁴³⁶

İmâmiyye’nin önde gelen müfessirlerinden Tabersî ve Tabâtabâî Bâtınîler’in aksine Kur’ân’ın Arapça olarak indiğini kabul etmekte ve bunun Arap dilinin

⁴²⁹ Kıyâme, 75/16.

⁴³⁰ Mâtürîdî, *Te’vilât*, III, s. 541.

⁴³¹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, X, s. 346.

⁴³² Kıyâme, 75/16.

⁴³³ Tâhâ, 20/114.

⁴³⁴ Mâtürîdî, *Te’vilât*, I, s. 517.

⁴³⁵ Bakara, 2/231.

⁴³⁶ Mâtürîdî, *Te’vilât*, II, s. 172-173.

üstünlüğü olduğunu ifade etmektedir.⁴³⁷ Şu halde Bâtînîler’inde Allah’ın kelimelerine muhalefeti görülmektedir. Mâtürîdî Allah’ın kelâm sıfatını açıklarken Mu’tezileyi isim vererek eleştirmesine rağmen Bâtînîlerin düşüncelerine yönelik iddiaları bir başlık altına almadan ve isim vermeden tenkidde bulunmaktadır. Bu noktada peygamberlerin Allah ile mahlukat arasında elçilik görevi ifa eden insanlar oldukları dikkate alınır, onların ilettikleri sözlerin kendilerine değil, Allah’a ait olduğu anlaşılmaktadır. Bu da Allah’ta kelâm sıfatının bulunduğunu kanıtlamaktadır.⁴³⁸

Kur’ân konusunda Bâtînîler’in Hz. Peygamber’in vahyi ruhanî sûretle aldığı iddiası göze çarpan diğer bir husustur. Bu noktada Mâtürîdî’nin birtakım itirazları yine Allah’ın kelâm sıfatıyla bağlantılıdır. Allah’ın cinlerin Kur’ân’ı tasdik ettiklerine ve dinlediklerine dair aralarında geçen konuşmalarla ilgili olarak Cin Sûresi 1.âyetten⁴³⁹ Mâtürîdî, beş tane sonuç çıkarmıştır. Bunlardan beşincisi konumuzla ilgili olduğu için değineceğiz. Mâtürîdî, Hz. Peygamberin cinlerden bir topluluğun geldiği ve kendisine vahyedilen Kur’ân’ı dinlediklerini vahiy yoluyla kendisine bildirilene kadar bunun farkına varmadığını açıklamıştır. Mâtürîdî’ye göre “vahyi ruhanî sûret ile almıştır” görüşü geçerli olsaydı Hz. Peygamber cinler kendisine geldiğinde onları görürdü. Zira ona göre ruhanî beden, cinleri gören unsurlardan biridir. Bu durumda Hz. Peygamber’e cinlerden bir topluluğun kendisine geldiğinin vahyedilmesine ve onun da bunu vahiy yoluyla öğrenmesine ihtiyaç olmadığını belirtmiştir. Ardından şu rivâyeti nakletmiştir; “Hz. Peygamber, Cibrîl’e kendisini aslî sûrette görmek istediğini söyler. Cibrîl “Sen beni görmeye tahammül edemezsin. Çünkü ben yeryüzüne sığmam. Fakat sen semanın ufku bak der.”⁴⁴⁰ Mâtürîdî’ye göre, Hz. Peygamber vahyi ruhanî sûretle almış olsaydı Cibrîl’i aslî sûretinde görürdü. Netice olarak bu talep, herhangi bir sonuç vermemiş olmaktadır.

⁴³⁷ Tabersî, *Mecmaü’l-Beyân fî Tefsiri’l-Kur’ân*, VII, s. 353; Tabâtabâî, *el-Mizan fî Tefsiri’l-Kur’ân*, XV, s. 320.

⁴³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, s. 146.

⁴³⁹ “De ki: Cinlerden bir topluluğun (Kur’ân’ı) dinleyip şöyle dedikleri bana vahyolundu: Biz, harika bir okuma dinledik.”

⁴⁴⁰ Kurtubî, *el-Câmi’li-ahkâmi’l-Kur’ân*, XIX, 241; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, XVI, s. 159.

Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre Hz. Peygamber vahyi -Kur'ân'ın beyanı doğrultusunda- ruhu bedende iken almıştır.⁴⁴¹

İsmâiliyye mezhebi âyetlere bâtinî yorumlar getirerek te'vilde aşırılığa gitmişlerdir. Öyle ki müteşâbih âyetlerin te'vîlini uygun görmüşler ve düşüncelerini desteklemek için bu belirtilen âyetleri kullanmışlardır.⁴⁴² Hatta Bâtiniyye, Süleyman kıssasında bulunan hüdhüd kuşu ve karınca için bizim idrak ettiğimiz kuş veya karınca olmadığını onların insanları hidâyete çağıran ve doğru yola ileten imâmlar olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlar'a göre Hz. Süleyman'ın muhatabı olmayan ve kendisiyle ilgili hüküm verilmemiş bir varlığa azap etmesi muhtemel değildir. Bu nedenle onun azap edip keseceği şey bilinen hüdhüd kuşu değil, konuşan ve hakkında hüküm vermenin mümkün olduğu insanoğludur. Aynı durum karınca için de geçerlidir. Mâtürîdî bu yorumu naklettikten sonra âyette geçen varlıkların insan yani imâm olması halinde hârikûlâde bir şey veya yararlı bir olay olmayacağını belirtmiş, bunun ise anlamsız olduğunu vurgulamıştır.⁴⁴³ O, bu konuda Allah bu hayvanları, kuşları ve diğer varlıkları insanoğlunun faydası için ve onların ihtiyaçlarını karşılamak üzere yarattığını ileri sürmüştür. Dolayısıyla, bu durumda onların kendilerinden yararlanılmasına imkân vermedikleri takdirde asli vazifelerini yerine getirtmek amacıyla onlara azap edilmesinin mümkün olduğunu açıklamıştır.

⁴⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, X, s. 239-240. "De ki: Ben, yalnızca sizin gibi bir insanım. Şu var ki bana, ilâhınızın, sadece bir ilâh olduğu vahyolunuyor." (Kehf, 18/110; Fussilet, 41/6.)

⁴⁴² Sicistânî'ye göre Kur'ân'ı dinleyen kimse müteşâbih âyetleri duyduğunda, akli bu âyetlerin zahiri manalarını reddeder. Çünkü bu manalar genel kabul gören kurallardan ve herkesçe bilinen adetlerden apayrı bir nitelik arzeder. Mesela, karıncanın Hz. Süleyman ile konuşması, Hüdhüd'ün Sebe' melikesinin (kendine özgü din) inanışları hakkında haber getirmesi, Hz. İbrahim'in içine atıldığı ateşin bir serinliğe dönüşmesi, Hz. Musa'nın asasını kayaya vurmasıyla birlikte on iki pınarın fişkırması ve diğer peygamberlerle ilgili kıssalarda yer alan benzer olaylar bu türdendir. Akıllı bir kişi bu tür müteşâbih âyetlerle karşılaştığında kalbi tatmin olmaz. Bunun nedeni, onun (bütün bu kıssaların) bir imkânsızlık unsuruyla kuşattığını görmüş olmasıdır. (Sicistânî, *Kitabu'l-Mekâlid*, (thk.: İsmâil Kurbân Ponawala), Dârü'l-Garb, Tunus, 2011, s. 54.) Mâtürîdî'ye göre "Gökten tertemiz su indirdik" (Furkân, 25/48.) mealindeki âyette Allah görünür ve görünmeyen her türlü pislikleri (necaset ve atıkları) temizleyen suyu indirdiğini nitelemiştir. Nitekim ona göre tahûr kelimesinin anlamı, dokunduğu her şeyi temizleyendir. Sicistânî ise tertemiz suya "ilim" anlamı vermiş ayrıca ona göre Resul olan dininizin semasından, kalplerinizi ve nefislerinizi şüphelerin pisliklerinden temizleyen ilim indirdik diyerek bâtinî te'vilde bulunmuştur. Geniş bilgi için bkz., Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, X, s. 295; Sicistânî, *Kitâbü'l-İftihâr*, s. 112-113.

⁴⁴³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, VIII, s. 104.

Nitekim Mâtürîdî, Sâd, 38/31-32.⁴⁴⁴ âyetine dayanarak hüdhüdün cezalandırılmasının da azap edilmesi veya boğazlanma türünden ceza olabileceğini düşünmektedir.⁴⁴⁵

Hülâsa Mâtürîdî Bâtînîler’i Kur’ân’ı Hz. Peygamber’in telif ettiği düşüncesini benimsemekle itham etmiştir. Bâtînîler’in eserlerine bakıldığında bu itham şüphesiz doğrudur. Ancak bu ithamın yanı sıra Mâtürîdî Kur’ân konusunda felsefî ve retorik yaklaşımını sürdürerek, Kur’ân’ın dilinin Arapça olduğunu ve Hz. Peygamber’e vahyolunduğunu beyan etmiştir. Bu bağlamda Bâtînî/İsmâîli alimler zorlama te’vîllerle de olsa bu görüşü benimseyip sürdürmüşlerdir.

Mâtürîdî, *Te’vilât*’ın kısa girişinde tefsir ve te’vîl terimlerine dair mühim bir ayırım yapmış ve bu ayırım çağdaş tefsir çalışmalarında ön plana çıkmıştır. O, tefsiri muradın kesin olarak tespit edilmesi olarak açıklamıştır. Buna karşın te’vîli ise muradın kesin bir şekilde belirlenmesi olmayıp ihtimallerin ortaya konulması olarak beyan etmiştir.⁴⁴⁶ Önceki bölümlerde değindimiz üzere te’vîl noktasında Bâtînîler’in herhangi bir sınırı ve ölçüsü olmadığı gibi⁴⁴⁷ onlar zahir ve batın şeklinde bir ayırım yapmışlardır. Kur’ân’da bulunan her âyetin de bir te’vîli olduğunu ileri sürerek bunun da ancak Allah ile aralarında gizli bir sır ve özel bir bağ bulunan mâsum imamın bildiğini ileri sürmüşlerdir. Bu düşünceye göre Peygamber, ayetlerin zâhirini yani görünen manalarını açıklamıştır, imamlar da bu ayetlerin gerçek anlamlarını bilmektedirler.⁴⁴⁸ Bu açıdan Kur’ân’ın gerçek ve bâtîni anlamlarını bilen imamdır.

İmâm Mâtürîdî *Te’vilât*’ın girişinde tefsir ashaba, te’vîl ise âlimlere ait bir iş olduğunu ileri sürmüştür. Zira bu ayırım ve kavramlara yönelik açıklama sahâbenin çeşitli meclislerde bulunmuş olduğuna, birçok olaya şahit olduğuna ve Kur’ân’ın hangi olgu veya konu hakkında nâzil olduğunu bildiğine⁴⁴⁹ delalet etmiştir. Mâtürîdî te’vîl metodunu başarıyla uygulamıştır. Te’vîl, bir hususun veya konunun varacağı

⁴⁴⁴ “Bir gün akşama doğru alımlı ve soylu, koşu atları önüne getirildiğinde, ‘Ben malı (atları) sevdim de Rabb’imi anmaktan beni alıkoydu’ dedi. (Bak güneş de battı.) Onlar karanlığın perdesiyle gizlendi.” Bazı rivâyetlere göre Hz. Süleyman atlarla meşgul olurken vakit geçivermiş, güneş batmış da ikindi namazını kılamamış, o yüzden böyle söylenmiş, arkasından da onların ayaklarına ve boyunlarına vurmuş. (Mâtürîdî, *Te’vilât*, VIII, s. 108.)

⁴⁴⁵ Mâtürîdî, *Te’vilât*, VIII, s. 107-108.

⁴⁴⁶ Mâtürîdî, *Te’vilât*, I, s. 349

⁴⁴⁷ İsmâîlîler’in, kendilerine has te’vîl sistemiyle ne kadar çok övündükleri, Sicistânî’nin polemik tarzındaki *Kitâbu’l-İftihar* (Övünme Kitabı) isimli eserinin başlığında da bariz bir şekilde görülmektedir. Poonawala, “Ismailite Exegesis of the Qur’ân (Kuran’ın İsmâîlî Yorumu)”, s. 386.

⁴⁴⁸ Râzî, *Kitâbü’l-İslâh*, s. 123.

⁴⁴⁹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, I, s. 349.

nihaî noktayı beyan etmekten ibarettir. Te'vîl “âle-yeûlu” kökünden alınmış olup “şu sonuca varır” anlamında kullanılır. Mâtürîdî'ye göre te'vîl, oldukça çok ve yoğun manaları içeren bir mefhumdur. Zira ona göre te'vîl muhtemel manalara yönlendirebilir ve ucu açıktır. Yani te'vîl, tefsir gibi kesinlik arz etmediği için daha esnekler.⁴⁵⁰

Tefsir-te'vîl ayrımı, âyetlere dair yapılan açıklamaların yanlışlık ve doğruluk seviyesi açısından son derece mühimdir. Bu ayrım pek çok müfessire tesir etmiştir. Örneğin Şîî müfessir Tabâtabâî *el-Mizân* tefsirinde bu konuyu reddetmiştir. O Âl-i İmrân Sûresi'nin giriş kısmında İmâm Mâtürîdî'ye ait olan ifadeleri isim vermeden eleştirmiştir.⁴⁵¹ Tabâtabâî'nin ileri sürdüğü görüşe göre, te'vîl kelimesinin kökü “evl”dir. Bu kökün anlamında belirgin olan unsur dönme anlamıdır. Ona göre, te'vîl döndürme anlamını ifade etmiştir. Tabâtabâî'ye göre âyetin muhtemel manaları kesin olduğundan te'vîli, ucu açık bir şekilde yapamazsın. Te'vîlde somut, zahir ve kesin anlam kastedilmek zorundadır.⁴⁵²

Mâtürîdî'nin te'vîle yüklediği anlama bir çeşit gönderme yapan Tabâtabâî'nin te'vîl tarifinin isabetli olup olmaması tartışılır. Fakat onun, Mâtürîdî'nin bu konudaki yaklaşımına değindiği kesindir. Yani ona göre te'vîl de kesindir, muhtemel olamaz.

2.2.1.5. Yaratılış

Geçtiğimiz bölümlerde genel manada İsmâiliyye'nin yaratılış nazariyesiyle ilgili öne sürdüğü görüşleri incelemiştik. İsmâiliyye yaratılış nazariyesini Yeni Eflâtuncu felsefeyle harmanlayarak, Kur'ânî kavramlara atfetmiştir. Kûnî-Kader, Akıl-Nefs veya Sâbık-Tâlî gibi terimlerle yaratılış nazariyelerini açıklamaya çalışmışlardır. Mâtürîdî kavramların mahiyetini tanımlayıp, getirilen yorumlara dikkat çekmiştir. Bu başlık altında Mâtürîdî'nin İsmâiliyye'ye yönelik eleştirilerini inceleyeceğiz.

⁴⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, I, s. 349.

⁴⁵¹ Melikşah Sezen, *İmâm Mâtürîdî'nin Tefsir Literatürüne Tesiri*, Kökler Yay., İstanbul 2018, s. 45.

⁴⁵² Tabâtabâî, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'ân*, III, s. 23.

Mâtürîdî, İsmâiliyye'nin ileri sürdüğü kozmolojik düşüncelerine yani Akıl ve Nefs⁴⁵³ anlayışlarına muhalefet etmiştir. İsmâiliyye'nin yaradılış nazariyesi kendi aralarında bile çelişki doğurmuş ve bu nedenle ekleme yaparak yeni bir düşünce ileri sürmüşlerdir. Nitekim Neseî en-Nahşebî'ye göre Mübdi'den ilk ibda' eden varlık "Bir" ya da "Akıl"dır.⁴⁵⁴ Bir'in sûreti düşünebilen varlıkların sûretidir. Sûret, Bârî'nin vahdetinden ortaya çıkmıştır.⁴⁵⁵ Bu Sûret kendi kendine değil, Akıl'da meydana gelmiştir. Bârî'nin takdiriyle Akıl'da iki alemin (İlahî ve maddî âlem) ve bu ikisindeki şeylerin sûretleri ortaya çıkmıştır. Bu sûretler, Akıl'ın yanında kimlikleriyle mevcut değildir. Aksine Akıl'ın ilmi onları kuşatmıştır. Akıl, bu sûretleri bilmektedir. Ancak Akıl, yaratılmaları yönünden onlardan öncedir.⁴⁵⁶ Akıl kendisinden aşağıdaki varlıkların illetidir. O, Mübdi'den olan ibda ile var edildiği için tam ve noksansızdır. Zira tam olan ibda'dan eksiklik çıkmaz.⁴⁵⁷ Ebu Hâtim (ö. 322/933-34) ise Neseî en-Nahşebî'nin Mübdi'-i Evvel'in (akıl) tam olduğu, çünkü tam bir ibda' ile ortaya çıktığı düşüncesine karşı çıkmıştır. Ebû Hâtim'e göre Mübdi'-i Evvel tamdır (temâm) ve tam olan İbda' iledir. Çünkü Mübdi'-i Evvel ve İbda' aynı varlıktır.⁴⁵⁸

Horasan/Mâverâünnehir İsmâililer'inden Ebû Hâtim'e göre (ö. 322/933-34) Allah'ın yaratmasının illeti, onun "Emr'i" veya "Kelimesi"dir. Bu yaratma illetinin sûreti ise (كُن) "Kün"dür. Bu görüşünü desteklemek amacıyla, "*Bir şeyi dilediği zaman O'nun emri o şeye ancak "Ol!" (Kün) demektir, o da hemen oluverir.*"⁴⁵⁹ âyetini delil olarak kullanmıştır. Ona göre Allah, "kün" kelimesiyle tüm mahlûkatı yaratmıştır. Arapça'da "Kün" kelimesi iki harften oluşmaktadır. Kâf ve nun harfleri, Allah'ın yaratmasının illeti olan "Kelime" ceset konumundadır. Hareket ve sükûn ise ruh konumundadır. Dolayısıyla Allah'ın yaratması, "Kelime" ile illetlenen hareket ve

⁴⁵³ Mâtürîdî'ye göre, "*Allah kendisi hakkında sizi uyarıyor.*" (Âl-i İmrân, 3/28.) meâlindeki âyette geçen ve Allah'a nispet edilen "nefs" kelimesine Allah sizi bu işi böyle yaptıkları takdirde başkasından değil, kendisinden gelecek olan felaket veya cezadan uyarıyor anlamını yüklemektedir. Nitekim ona göre adamın biri diğerine; "seni falan kişi hakkında uyarıyorum" dediğinde, ondan gelecek cezayı ve kötülüğü kastetmiş olur. (Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, s. 351, 352.)

⁴⁵⁴ Kirmânî, *Kitâbu'r-Riyâz*, s. 222.

⁴⁵⁵ Kirmânî, *Kitâbu'r-Riyâz*, s. 224.

⁴⁵⁶ Kirmânî, *Kitâbu'r-Riyâz*, s. 220.

⁴⁵⁷ Kirmânî, *Kitâbu'r-Riyâz*, s. 224-225.

⁴⁵⁸ Râzî, *Kitâbü'l-İslâh*, s. 36; Avcu, *İsmailîlik*, s. 219.

⁴⁵⁹ Yâsîn, 36/82.

sükûn'dan oluşmaktadır.⁴⁶⁰ Sicistânî ise bu görüşe karşı çıkmıştır. Nitekim ona göre ilk illetlenen “Akıl”ın üzerinde hareket, sükûn veya buna benzer bir şeyin olması söz konusu değildir. Zira ilk Malul’ün üzerinde sadece halis ibda’ (yoktan varetme) ve tam bir illet mevcuttur.⁴⁶¹ Mâtürîdî Yâsîn Sûresi 82. âyeti tefsir ederken meseleye Ebû Hâtim’den farklı bakmıştır. Nitekim Mâtürîdî’ye göre vuku bulan ve sonsuza kadar var olacak olan her şey ancak Allah’ın “Ol!” emriyle vücut bulmuştur. “Kün” kelimesinde geçen “kâf” ve “nûn” harfleri söz konusu olmadan var olmuştur. Ona göre bu harfler Allah’ın emrinin ve iradesinin süratle yerine geldiğini veya bunun Allah’a ne kadar basit geldiğini göstermektedir. “Ol!” kelimesini söylemek nasıl insanlara zor gelmiyorsa, varlıkları ilk defa yaratmak ve onları tekrar diriltmek de Allah için zor değildir.⁴⁶² Mâtürîdî A’raf, 7/54.⁴⁶³ âyetin te’vîlinde de aynı konuya değinmiştir. Mâtürîdî bu konuda iki yorum aktarmıştır. Birinci yoruma göre, yaratıkları yaratmanın (tekvin), yaratmaktan (mükevven) başka bir anlama gelmediğini benimseyenlerin görüşüdür. İkinci yoruma göre “Ol!” emri, ortada henüz “kaf” ve “nun” harfleri bile var olmadığı halde ebediyete kadar yaratmanın kendisiyle gerçekleştiği tekvinden ibarettir. Mâtürîdî’ye göre bu ifadeden maksat, yaratmanın Allah için zor olmadığı ve O’nun katında her şeyin son derece kolay olduğudur. Zira ona göre “Kün” ifadesi, hakikatte yaratmaktan başka bir şeydir. Allah yaratmanın, “kün” emri ile var olduğunu haber vermekte ve onun “yaratma da buyurma da yalnız ona aittir.” mealindeki buyruğu da böyledir. Mâtürîdî’nin ifade ettiğine göre bu cümlede geçen “emr” kelimesinin iki anlamı vardır. Birincisi, mahlukatı yaratmanın O’na ait olduğunu haber vermektir. İkincisi, mahlukatı dilediği şekilde⁴⁶⁴ yaratmasıdır.⁴⁶⁵

⁴⁶⁰ Râzî, *Kitâbu’l-İslâh*, s. 39; Avcu, *İsmailîlik*, s. 217.

⁴⁶¹ Kirmânî, *Kitâbu’r-Riyâz*, s. 139.

⁴⁶² Mâtürîdî, *Te’vilât*, VIII, s. 542.

⁴⁶³ “...Güneşi, ayı ve yıldızları emrine boyun eğmiş durumda yaratan Allah’tır. Bilesiniz ki, yaratma da buyurma da yalnız ona aittir. Alemlerin Rabb’i olan Allah yüceler yücesidir.”

⁴⁶⁴ Ebû Hâtim Allah’ın eşyayı yarattığı illetin ibdâ olduğunu ileri sürer ve ona göre bu ibdâ Kelime ve Emr olarak da isimlendirilir. Allah tüm eşyayı ve Sâbık’ı bu Emr’i aracılığıyla yaratmıştır. Allah’ın bir şeyi istediğinde Emr’i Kün (كُن) demesidir ve her şey olur. Sicistânî’ye göre Allah ilk illet değildir. Ona göre ilk illet Vahdet’tir ve o, Allah’ın Kelimesi’dir. Bu illetin diğer isimleri Emr ve ilimdir. Onun öne sürdüğü düşünceye göre beşer, Mübdi’nin Emr’inin var ettiği şeyin ürünüdür. Bu nedenle Emr’in varlığı âlemin varlığından önce veya sonra değildir. Aksine âlemin varlığı Emr’in varlığını gerektirir. Emr kendisiyle yoktan varedilenlerin ortaya çıktığı şeydir. Geniş bilgi için bkz., Râzî, *Kitâbu’l-İslâh*, s. 38-39; Sicistanî, *Kitâbu’l-Yenâbi’*, s. 87-90; Avcu, *İsmailîlik*, s. 214-215.

⁴⁶⁵ Mâtürîdî, *Te’vilât*, IV, s. 459-460.

İmam Mâtürîdî, Karâmita'nın yaratma nazariyesindeki bir başka sorunun da el-Mübdi'-i Evvel veya Akıl ismini verdikleri ilk varlığı ebedî ve ezeli kabul edişleriyle ilgili olduğuna işaret etmektedir. Zira kuvve halinde bulunan her varlık fiil haline dönüştüğünde yok olur. Onların düşüncesine göre kuvve halinde bulunan el-Mübdi'-i Evvel, el-Mübdi'i's-Sânî sayesinde fiile dönüştüğü için el-Mübdi'-i Evvel'in fiilen ortadan kalkması gerekir.⁴⁶⁶ Bu durumda Evvel'in ebedi olması söz konusu değildir. Diğer taraftan onlara göre Evvel bütünün (küll'ün) cevheridir, Sânî de parçanın (cüzün) cevheridir. Küll'ün cevheri olan Evvel, Cüz'ün cevheri olan Sânî ile bilinir hale gelmiştir. Çünkü küll'ün cevheri, kişinin duyu ile ulaşabileceği şeylerden değildir. Dolayısıyla Evvel, gerçekte Sânî'nin zuhuruyla varlık kazanmıştır ve hâdistir. Evvel olan bu aslın hâdis oluşu sabit olunca, onların Evvel'in ezeli olduğu yönündeki iddiaları da boşa gitmiş olur. Çünkü onların kabul ettikleri asıl olan Evvel hâdis olup telef ve yok olma özelliği taşımaktadır. Çünkü Karmatîler, her ne kadar Evvel için Yoktan ibda suretiyle var olmuştur diyorlarsa da, onu ebedî kabul etmektedirler.⁴⁶⁷

Mâtürîdî'ye göre Allah'ın iradesi olmaksızın varlık sahasına çıktığı iddia edilen Evvel ve Sânî'nin, bir başka varlığın iradesi olmadan iradeli bir varlığa dönüşüp yaratıcılık yetisi kazanmaları mümkün değildir. Şayet onlarda yaratıcılık yetisi olacaksa, bu ancak onlarda bu yetinin olmasını irade edebilecek bir ilk varlık sayesinde gerçekleşebilir. Şu halde Evvel'i kuvve halinde, Sânî'yi de fiil halinde yaratmaya güç yetirebilen Allah, bunlara ihtiyaç duymaksızın ezeldeki planlaması (takdir) ve zamanı gelince gerçekleşme (tekvin) aracılığıyla her şeyi dilediği gibi yaratmaya güç yetirebilir.⁴⁶⁸

Mâtürîdî, “*O göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısıdır.*”⁴⁶⁹ âyetinde aynı konu üzerinden Karâmita'nın iddialarını değerlendirmektedir. Karâmita'ya göre “Hâlik” ve “Mübdi” kavramlarının mahiyet ve tanımları farklıdır. Bütün mahlûkâtın kendilerinin “Mübdi's-Sânî” olarak isimlendirdikleri ilk mahlûkâttan yaratılmıştır. Fakat Mâtürîdî'ye göre, Hâlik ve Mübdi' Allah olmasıyla birlikte iki kavramda

⁴⁶⁶ Kirmânî, *Kitâbu'r-Riyâz*, s. 221-224.

⁴⁶⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 156-157.

⁴⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 158.

⁴⁶⁹ En'âm, 6/101.

Allah'a delalet etmiş ve "Mübdi'", bir şeyi yoktan var eden örneği olmayan varlığı yaratan demektir. Kârmâtîlerin "ikinci mübdi'" olarak isimlendirdikleri varlık mahlûktur yani yaratılmıştır, yaratıcı değildir. Bu nedenle bu varlık Mübdi' olamaz.⁴⁷⁰

İmam Mâtürîdî bu noktada Evvel ve Sâni'ye yaratma yetkisi verilmiş olmasına eleştiride bulunmaktadır. Zira İsmailî öğretide bir taraftan Allah ibda' etme (yoktan yaratma) yetisine sahipken, diğer yandan Evvel ve Sâni' de aynı yetiye sahip kabul edilmektedir. İsmailîler bu eleştiriye muhatap olmamak için Evvel için ibda' fiilini kullanmamaya özen göstermişlerdir. Bunun yerine faydalandırıldı anlamında "efâde" fiilini kullanmışlardır.⁴⁷¹ Mâtürîdî muhtemelen bu ayrımı bilmekle birlikte ortaya çıkan fiili duruma işaret etmektedir. Ona göre bu mantıksal çıkarım Allah'ın yaratıcılığının iptal edilip Evvel'e teslim edilmesidir. Bu durumda Evvel'in fiili için ister ibda', ister efâde desinler, sonuçta Evvel Allah'ın yaratma yetkisine sahip olmaktadır.⁴⁷² Ayrıca ona göre Karmatîler'in "Tıynet, Heyûlâ, Mübdi', Nefs-i Kül" diye adlandırdıkları "asıl" tabiatı yaratıp kurma yetisine sahiptir. Fakat bu, tabiatın kendi içerisinde bulunmasıyla değil de dilediği üzere ve dilediği şekilde fiil ve tekvinle olur. Öyle ki onun hükmünü geri çevirmek ve yaratış yönetişini bozmak mümkün olmaz. Sonuç olarak bu da tevhidi dile getirmekten başka bir şey değildir.⁴⁷³

Bâtıniyye'ye göre mahlûkat aynı bünyeyle ve başlangıçtaki suretleri ile yaratılmazlar. Ancak Allah onları dünyada gördükleri şeklin dışında ruhanî varlık olarak yaratır. Mâtürîdî'ye göre "*Kendi yaratılışını unutup bize örnek getirmeye kalkışıyor ve 'Şu çürümüş kemiklere kim can verecekmış?' diyor. De ki: Onları ilk başta yaratmış olan diriltecek.*"⁴⁷⁴ mealindeki âyet Bâtıniyye'nin iddialarını yalanlamaktadır. Nitekim Allah bu âyette, Bâtıniyye'nin diriltmelerini inkâr ettikleri ve imkânsız gördükleri o kemikleri dirilteceği haberini vermektedir. Mâtürîdî Vâkıa,

⁴⁷⁰ Mâtürîdî'ye göre mübdi' kelimesinin mastarı "ibdâ" fiili, bir şeyi daha önce bir aslı ve örneği olmadan ihdâs etmek, vücuda getirmektir. Bundan dolayı dinde olmayan bir şeyi ihdâs edene mübtedî, yani bidatçi denir. Çünkü o, dinde aslı ve örneği olmayan bir şeyi ihdâs etmiştir. Mâtürîdî, *Te'vilât*, IV, s. 195.

⁴⁷¹ Sicistânî, *İsbâti'n-Nübûât*, s. 53; Ali Avcu, "İmam Maturidî'nin İsmailîler'e Yönelttiği Eleştiriler", s. 318.

⁴⁷² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 158.

⁴⁷³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 82-84.

⁴⁷⁴ Yâsîn, 36/78-79.

56/62.⁴⁷⁵ âyetini de aynı bağlamda açıklamıştır. Yani Allah burada onların ilk yaratılışlarını bilmelerini, inkâr ettikleri ikinci yaratılışlarına delil getirmiştir. Mâtürîdî'ye göre birinci yaratılışın kabul edilmesi ikinci yaratılışa delil olduğuna göre Bâtîniyye'nin öne sürmüş olduğu argümanlar dayanaksızdır. Dolayısıyla Allah'ın, onları ilk görünüm yapısıyla yaratacağını göstermektedir.⁴⁷⁶ Ayrıca Mâtürîdî'ye göre bu bilgiye, düşünüp tefekkür etmekle değil, Peygamberin öğretmesi ve haber vermesiyle ulaşılır. Eğer mesele Bâtîniyye'nin dediği gibi olsaydı şu ilâhi beyanların bir anlamı olmazdı. “*Kendi yaratılışını unuttu*”, “*Kendi kendilerine bir düşünmezler mi?*”⁴⁷⁷, “*İnsanlar devenin nasıl yaratıldığına bakmazlar mı?*”⁴⁷⁸ ve “*Hatta kendinizde de hiç görmüyor musunuz?*”⁴⁷⁹ Ayrıca Mâtürîdî'ye göre, bu ilâhi beyânlar insanlar nezdinde doğruluğu açıkça bilinen Hz. Peygamber'in haber vermesiyle bilgilere ulaşmak mümkün olduğu gibi düşünmekle de ulaşmak mümkündür. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in verdiği bilgi delil olduğu gibi bu yolla elde edilen bilgiler de delildir.⁴⁸⁰

Tabersî, Allah'ın yeryüzünün ve gökyüzünün ilk yaratıcısı ve mübdisi olduğunu belirtir. Bunları ilmiyle yoktan ve misalsiz (benzersiz) bir şekilde yarattığını ifade eder.⁴⁸¹ Tabâtabâî ise bunları ibda yani yoktan yaratmak suretiyle var ettiğini ifade ederken, Allah'ın bütün eşyayı yoktan var eden olduğunu belirtir.⁴⁸²

Yaratılış konusu Allah'ın sıfatları meselesiyle bağlantılıdır. Aslında Mâtürîdî Allah'ın yaratma sıfatı üzerinden, Bâtîniyye'nin yaratılış üzerine ileri sürdüğü görüşleri eleştirmektedir. Kavramsal bazda süren tenkidleri Mâtürîdî Bâtîniyye'nin düşünceleri doğrultusunda çürütmeye çalışmış ve onlardan sık sık alıntılar yapmıştır.

⁴⁷⁵ “*Hiç kuşkusuz ilk yaratılışınızı biliyorsunuz: düşünüp ibret alsanız!*”

⁴⁷⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, IX, s. 501.

⁴⁷⁷ Rûm, 30/8.

⁴⁷⁸ Ğâşiye, 88/17.

⁴⁷⁹ Zâriyât, 51/21.

⁴⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, VIII, s. 541.

⁴⁸¹ Tabersî, *Mecmaü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, IV, s. 126.

⁴⁸² Tabâtabâî, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'ân*, XVIII, s. 26.

2.2.2. SİYASİ KONULAR

2.2.2.1. İmâmet/ Hilâfet⁴⁸³

İmâmet/hilâfet konusu Şîa'nın bütün fırkalarında oldukça ehemmiyetli bir meseledir. İslam düşünce tarihinde imâmet, Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslam toplumunu her bakımdan yürütme ve idaresini üstlenecek kişinin konumunu ifade eder. İmâm/Hâlife olmaya layık olan kişinin taşıdığı vasıflarla ilgili görüşler klasik akide veya kelim kitaplarında çoğunlukla "imâmet" başlığı altında incelenir.⁴⁸⁴ Sünnî düşüncede imâmet ve hilâfet kavramları arasında hiçbir fark yoktur. Şîî düşüncede ise ilahî tayin yoluyla belirlenmiş lider, imam; bu yolların dışında başka bir yolla Müslümanların başına geçen kişi ise halîfe ismini alır.⁴⁸⁵

Ehl-i Sünnet'e göre imâmet dinî inanç esaslarından olmayan fikhî bir mesele iken Şîa'ya göre ise dinî inanç (akide) esaslarındandır. Şîa inanç esaslarında imâmet makamı, Allah tarafından verilen manevî bir makam ve mevki olduğu için halk, imamlarını seçme yeterliliğine sahip değildir. Nitekim onlara göre iman ancak imâmetin delillerini bilerek taklidî olmayan hakiki bir şekilde imâmete inanmakla tamamlanmaktadır. Bu yüzden İsnâaşeriyye Şîa'sı, "İmâmîyye" olarak da isimlendirilmiştir.⁴⁸⁶

İmâmet/Hilâfetle ilgili teorik tartışmalar, çekişmeler veya polemikler İslâm düşünce tarihinin önemli fırkalarından biri olan Şîa tarafından başlatılmış olup, sonra diğer fırkalar arasında tartışılmıştır. İlk dönemlerde süregelen siyâsî mücadelenin ışığında önce iş başındaki halifenin meşrû olup olmadığı tartışılmış, bunu "Meşrû

⁴⁸³ Arap dilinde; "öne geçmek, kastetmek" manalarında "emme" fiilinin mastarı olan imâmet, insanların önüne geçmek manasına gelir. İmâm ise, "kendisine uyulan kimse" anlamındadır. (Ebû'l Fazl Cemâleddin Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l Arab*, "emm" md. XII, Dâru Sâdır, Beyrut, h. 1414, s. 24.) Hilâfet, sözlükte "başkası adına onun görevini üstlenmek, birinin yerine geçmek, vekâlet veya temsil etmek" gibi anlamlara gelir. (İsfahânî, *Müfredât*, "h-l-f" md. s. 357) Mâtürîdî ise, âyetin konumuna göre imâm/hâlife kelimelerine farklı anlamlar yüklemiştir. Burada her birine değinmeyeceğiz. Hâlife kelimesine yeryüzünün yöneticileri, kendilerinden önceki ümmetlere önder olanlar anlamlarını yüklemiştir. (Mâtürîdî, *Te'vilât*, VIII, s. 128.) İmâm kelimesine ise kendisine uyulan bir Allah elçisi, önder, devlet başkanlığı ve hilâfet gibi anlamlar yüklemiştir. (Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, s. 555. Ayrıca bkz.; Çetin, *Mâtürîdî'nin Siyaset Olgusuna Yaklaşımı*, s.31-32.)

⁴⁸⁴ Mustafa Öz-Avni İlhan, "İmâmet", *DİA*, XXII, İstanbul 2000, s. 201.

⁴⁸⁵ Hasan Onat, "Şîî İmâmet Nazariyesi (Kuleynî, Kummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde)", *AÜİFD*, XXXII, Ankara 1992, s. 90-91.

⁴⁸⁶ Şeyh Sadûk, *İtikadâtî'l-İmâmîyye*, s. 124, 125; Onat, "Şîî İmâmet Nazariyesi", s. 93-94.

halife kimdir, nasıl belirlenir, ne gibi niteliklere sahip olması gerekir?” soruları takip etmiştir.

Emevî Devleti'nin yerine Abbâsîler'in geçmesi Şîa merkezli imâmet tartışmalarını daha da alevlendirmiş ve ilk defa Şîi muhalefetin teorik temellerini ortaya koyan eserler kaleme alınmaya başlanmıştır. Bunu, Sünnî düşüncenin Şîa'nın iddialarına cevap teşkil eden ve kendi teorilerini ortaya koyan eserleri takip etmiştir.⁴⁸⁷ Bu bağlamda imâmetin ilâhi buyruk veya nübüvvetin devamı olup olmadığı, imâmın nassla mı seçimle mi geleceği, Hz. Ali'nin hakkının gaspedildiği meselesi, imâmların masumiyeti, vasilik ve Ehl-i Beyt konuları Sünnî ve Şîi düşüncede pek çok ayrılıklar doğurmuştur. Mezhepler arasında bu gibi meseleler hakkında ihtilaf bulunsa da İslam toplumunda birlik beraberlik sağlayacak ve toplumu düzenleyecek kişinin bulunmasının vacip olması⁴⁸⁸ noktasında ittifak halindedirler.⁴⁸⁹

İsmâilîyye ortaya koyduğu imâmet doktrinini ispatlamak için kainattaki nizamdan örnekler vermiş ve vesâyet olgusunu benimsemiştir. Nitekim onlar, Kur'ân'daki ayetleri, batınî te'vîl düşüncesiyle paralel kıldıklarından nübüvvet ve ahiret konularına Ehl-i Sünnet'ten farklı bakmışlardır. İmâmiyye'ye göre ise imâmet, usûl-u dinden olup nass ve tayinle sabittir. Ayrıca onlara göre nebilerin kendisinden sonra vasisi konumunda imamlar vardır. Hz. Muhammed'den sonra insanlar arasında en faziletli on iki imamdır. On iki imam Allah'ın itaat edilmesini emrettiği ulu'l emr olan kişilerdir. Onlar Allah'a giden yol ve onun kapılarıdır. Ayrıca masumdur (ismet). Onları sevmek iman, onlardan nefret etmek küfürdür. Allah batını te'vîli imamlara vermiştir.⁴⁹⁰

Mâtürîdî'nin imâmet konusundaki düşünceleri belli başlı âyetlerden yola çıkarak anlaşılmaktadır. Çünkü o *Kitâbu't-Tevhîd* adlı eserinde imâmet başlığı açıp bir değerlendirmede bulunmamıştır. Şîa'nın imâmetle ilgili ileri sürdüğü görüşlerini

⁴⁸⁷ M. Akif Aydın, “İmâmet”, *DİA*, XXII, İstanbul 2000, s. 204.

⁴⁸⁸ İmâmetin gerekli (vacip) olup olmadığı, gerekli ise bunun dinen mi yoksa aklen mi olduğu tartışılırken kastedilen bizzat siyasî yapıdır. Devletin henüz kurumlaşma aşamasında bulunduğu ve bu yapı adına en belirgin kurumun devlet başkanı olduğu dönemlerde devlet merkezli tartışmalar imâmet etrafında yapılmıştır. Geniş bilgi için bkz., Çetin, *Din-Siyaset İlişkisi*, s. 157; Aydın, “İmâmet”, s. 203.

⁴⁸⁹ Aydın, “İmâmet”, s. 203.

⁴⁹⁰ Şeyh Sadûk, *Şîi-İmâmiyye'nin İnanç Esasları*, s. 107-110.

bazen âyetlerin tefsirinde ele almış bazen de akîde kitabında yer verip onları eleştirmiştir. Mâtürîdî'nin imâmet çatısı altında sırasıyla İsmâîlîyye (Bâtîniyye/ Karâmîta) ve Rafizîyye'ye (İmâmiyye) yönelik eleştirilerini ele alacağız.

Hiz. Peygamber vefat ettikten sonra imâmın Hiz. Ali mi Hiz. Ebû Bekir mi olacağı tarih boyunca gündeme gelerek Şîa ve Ehl-i sünnet arasında tartışılmıştır. Siyâsi bir tartışma olan imâmet konusunda Şîa'nın tamamen Hiz. Ali temelli ileri sürdüğü imâmet doktrini bulunmaktadır. Onlar âyet ve hadislerden yola çıkarak Hiz. Peygamber'den sonra imâmın Hiz. Ali olması gerektiğini düşünmüşlerdir. Ehl-i Sünnet Şîa'nın öne sürdüğü imâmet düşüncesine karşı çıkmış, bazı âyetlerin Hiz. Ebû Bekir'in hilâfetine delil olabileceğini iddia etmiştir. Ehl-i Sünnet'in meşhur kelimelerinden biri olan Mâtürîdî hilâfet hakkının kimin olacağı noktasında (Hiz. Ali mi yoksa Hiz. Ebû Bekir mi) birtakım izâhâtlar getirmiş hatta bazı âyetleri Hiz. Ebû Bekir'in halifeliğine delil olarak kullanmıştır. Bu âyetlerden biride Mâide Suresi 5/54.⁴⁹¹ tir. Mâtürîdî'ye göre Hiz. Peygamber'in vefatından sonra kimi Arap kabileleri İslâmiyet'ten döndüklerinde (irtidat) bu kabilelerle Hiz. Ebû Bekir savaşmıştır. O ve onun yanında savaşa katılanlar, Allah'ı seven ve Allah'ın da kendilerini sevdiği kimselerden olmuştur. Mâtürîdî, bu âyetin tefsirinde Hasan-ı Basrî'nin “Allah başka bir kavim getirir” meâlindeki âyette geçen ‘kavim’ kelimesi hakkında “Hiz. Ebû Bekir ve onun arkadaşları” olduğunu ifade eden sözleri nakletmiştir.⁴⁹² Ali b. Ebi Tâlîb, Hasan-ı Basri ve Dahhak'tan nakledilen görüşe göre, Mâtürîdî'nin de ifade ettiği gibi bu kavim Hiz. Ebû Bekir ve ashabıdır. Bir diğer görüşe göre ise bir rivâyette Hiz. Peygamber bu âyet nazil olduğunda Ebû Musa el-Eş'âri'yi eliyle işaret ederek: “Bu kavim Ebû Musa el-Eş'âri ve ashabıdır” demiştir.⁴⁹³ Tefsirlerde bu kavmin kimliği hususunda birçok görüş nakledilmesine rağmen biz bu kadarıyla iktifa edeceğiz. Belirtmek isteriz ki Ehl-i Sünnet tefsirlerinde yer alan Hiz. Ali'nin görüşüne göre, bu kavim Hiz. Ebû Bekir ve

⁴⁹¹ “Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse (bilsin ki) Allah öyle bir kavim getirecek ki Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler; müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı vakarlıdır; Allah yolunda cihâd ederler ve hiç kimsenin kinamasından korkmazlar. İşte bu Allah'ın dilediğine verdiği lütuftur. Allah'ın lütfü geniştir; O her şeyi bilendir.”

⁴⁹² Tâberî, *Câmi'u'l-Beyân*, VI, 82, 83; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, IV, s. 261.

⁴⁹³ Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Abdîrahmân b. eş-Şehrezûri İbnu's-Salâh (1984), *Siyânetu Sahihi Müslim Mine'l-İhlâl ve'l-Galat ve Himâyetuhu Mine'l-İşkât ve's-Sakat*, (thk.: Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkadir), Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2007, s. 212.

ashabıdır.⁴⁹⁴ Ayrıca Mâtürîdî Fetih 48/16.⁴⁹⁵ âyetinin de Hz. Ebû Bekir'in halifeliğine işaret olduğunu belirtmiş ve sahâbeleri irtidat edenlerle savaşmaya davet edenin Hz. Ebû Bekir olduğunu ifade etmiştir. İrtidat edenlerle savaşmaya davet edenlerin Hz. Peygamber, Hz. Ömer ve Hz. Ali olarak görenlerin itirazlarını göz önünde bulunduran Mâtürîdî üç farklı grubu muhatap alarak ayrı ayrı cevap vermektedir;

- a- Birinci grup irtidat edenlere karşı savaşa davet edenin Hz. Peygamber olduğunu öne sürenlerdir. Mâtürîdî'ye göre irtidat edenlere karşı savaşa davet edenlerin Hz. Peygamber olması muhaldir. Çünkü Tevbe Sûresi 83. âyette⁴⁹⁶ Hz. Peygamber'in onlarla birlikte düşmanlarla savaşa çıkmayacağı belirtilmiştir. Tevbe Sûresi'ndeki bu âyete göre Hz. Peygamber'in onları savaşa davet etmesi ve onların da Hz. Peygamber'le birlikte savaşa çıkması mümkün değildir.
- b- İkinci grup irtidat edenlere karşı savaşa davet edenin Hz. Ömer olduğunu iddia edenlerdir. Mâtürîdî'ye göre eğer irtidat edenlere karşı savaşmaya çağıran Hz. Ömer olsaydı, Hz. Ömer'in halifeliği âyetle sabit olurdu. Bu durumda Hz. Ömer'in halifeliği âyetle sabit olunca Hz. Ebû Bekir'in halifeliği de geçerli olur. Çünkü Hz. Ömer'i halife olarak Hz. Ebû Bekir seçmiştir.
- c- Üçüncü grup ise irtidat edenlere karşı savaşa davet edenin Hz. Ali olduğunu ileri sürenlerdir. Bu durumunda ise, *“Ya kendileriyle savaşacaksınız yahut Müslüman olacaklar.”*⁴⁹⁷ mealindeki âyette belirtilen topluluk kendilerinden cizye kabul edilmeyen Arap müşrikleriyle savaşanlardır. Bununla birlikte Hz. Ali ise kendilerinde cizye kabul edilmeyen Arap müşrikleriyle değil Müslüman olan âsilerle savaşmıştır. Bu nedenle Mâtürîdî'ye göre, Hz. Peygamber'in vefatından sonra ridde ehliyle

⁴⁹⁴ Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib Maverdi (ö.450/1058), *en-Nüket ve'l-Uyun Tefsiri'l-Maverdi*, II, (thk.: es-Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdürrahim), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1992, s. 48.

⁴⁹⁵ *“Arkada kalan bu Arap kabilelerine de ki: Yakında çetin güç sahibi bir topluluğa karşı çağrılacaksınız ya kendileriyle savaşacaksınız yahut Müslüman olacaklar. Bu çağrıya uyarmanız Allah size güzel bir karşılık verecek.”*

⁴⁹⁶ *“De ki: Bundan böyle benimle asla sefere çıkmayacak ve benimle birlikte hiçbir düşmana karşı asla savaşmayacaksınız.”*

⁴⁹⁷ Fetih, 48/16.

Hız. Ebû Bekir'den başka kimsenin savaşmamış olduğu ortaya çıkmaktadır.⁴⁹⁸

Ayrıca Mâtürîdî, “*Onlar Allah yolunda cihad ederler ve hiç kimsenin kınamasından korkmazlar.*”⁴⁹⁹ mealindeki âyetin bir kısmını da Hz. Ebû Bekir'in halifeliğine yönelik delil olduğunu belirtmiştir. Çünkü ona göre, Allah'ın dūřmanlarıyla savaşa çıkan sahâbeleri Cenâb-ı Hak övmektedir. Dolayısıyla Hz. Ebû Bekir, halifeliği Hz. Ali'den gasp etmiş veyahut hakkı olmadığı halde onu ele geçirmiş olsaydı Allah bundan dolayı Hz. Ebû Bekir'i övmezdi. Çünkü bu durumda Hz. Ebû Bekir, kendisine ait olmayan bir řeyi almış ve başkasının hilâfet hakkını ortadan kaldırmış olurdu.⁵⁰⁰

şîâ'nın önde gelen müfessirlerinden Tabersî ise âyette geçen güçlü ve şiddetli kavimle ilgili kadim ulemânın farklı görüşlerini nakletmiştir. Mâtürîdî'nin görüşüne paralel olarak bu topluluğun Benî Hanîfe kavmi ve Müseylimetü'l-Kezzâb'ın olduğunu aktarmıştır. Bununla birlikte bu kavmin Rumlar, Farılar ve Sıffin Savaşı'nda Muâviye'yi destekleyenler olduğunu ifade ederek, diğer görüşleri de nakletmiştir. Aynı zamanda bu âyet Hz. Peygamber'in yaşadığı dönem ve aşabın katıldığı savaşları kapsamaktadır.⁵⁰¹ Tabâtabâî, kadim ulemanın görüşlerini naklederken Mâtürîdî'nin de belirttiği bu kavmin Hz. Ebû Bekir'in savaştığı ridde ehli olduğuna dair görüşünü nakletmiştir.⁵⁰² Mâtürîdî'nin şîâ'ya dair iddia ettiği bu görüşler zaman içerisinde çok değişikliğe uğramamıştır. Örneğin Kummî irtidat edip dinden dönenlerin Ehl-i Beytin hakkını gasp eden bazı sahâbeler olduğunu belirtmiştir. Ona göre, Mâide Sûresi 54. âyette geçen yeni gelecek olan kavim ise Hz. Ali ve onun destekçileridir.⁵⁰³ Tabersî ise irtidat edip dinden dönenlerin iman etmiş gibi görünüp daha sonra kâfirliğini ortaya çıkaran kimseler olduğunu vurgulamıştır. O, gelecek olan kavim hakkında ise kadim ulemanın görüşlerini zikretmiştir. Bunların bazılarına göre Hz. Ebû Bekir ve aşabı, bazılarına göre Yemen halkı, bazılarına göre ise Farılılar olduğunu belirterek bu konudaki nakli delileri

⁴⁹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, s. 542-543.

⁴⁹⁹ Mâide, 5/54.

⁵⁰⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, s. 543.

⁵⁰¹ Tabersî, *Mecmaü'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, IV, s. 193.

⁵⁰² Tabâtabâî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'ân*, XVIII, s. 281-399.

⁵⁰³ Kummî, *Tefsirü'l-Kummi*, I, s. 170.

aktarmıştır. Kendi görüşüne göre ise bu kavim Hz. Ali ve onu destekleyen ashabıdır. Görüşünü desteklemek için Hz. Ali'nin üstünlüğünü ve faziletini bildiren rivayetleri kullanmıştır.⁵⁰⁴ Tabâtabâî, bu kavmin âyetin nuzül zamanında bulunan bir kavim olmadığını, daha sonra gelecek olan âhir zaman müminlerinden bir topluluk olduğunu, bu topluluğun da Ehl-i Beyt imâmları ve ashabı olduğunu açıklamıştır.⁵⁰⁵

Mâtürîdî, “Sizin veliniz ancak Allah’tır, peygamberidir, bir de Allah’ın emrine boyun eğerek namazı dosdoğru kılan zekâtı veren müminlerdir.”⁵⁰⁶ âyetini te’vîl ederken bu kez Hz. Ali’nin hilâfet hakkına değinmiştir. Bu âyetin “Hz. Ali’nin rukûda iken yüzüğünü tasadduk etmesi üzerine indiği” rivâyetini nakletmiştir. “Hz. Peygamber dışarı çıktığında bir yoksul gördü, kendisini çağırdı ve ‘Sana kimse bir şey verdi mi?’ diye sordu. ‘Evet, Ey Allah’ın Resûlü’ dedi. Hz. Peygamber ‘Ne verdi?’ diye sorduğunda gümüş bir yüzük verdi, diye cevapladı. ‘Kim verdi?’ diye sorunca da Hz. Ali’yi kastederek şu ayakta duran adam, dedi. Hz. Peygamber tekrar ‘Bunu ne durumda iken sana verdi?’ diye sordu. Adam, rukûda iken verdi, şeklinde cevapladı. Bunun üzerine Hz. Peygamber tekbir getirerek, Hz. Ali’ye dua etti ve onu övdü.”⁵⁰⁷ Mâtürîdî, Râfızîler’in ise bu âyeti, Hz. Ali’nin, Hz. Ebû Bekir’den üstün olduğuna ve hilâfetin onun hakkı olduğuna delil gösterdiklerini beyân etmiştir. Ayrıca bu rivâyeti Râfızîler’in de Ebû Cafer’den aynı şekilde naklettiğini belirtmiştir. Mâtürîdî ise bu âyetin Hz. Ali hakkında olduğunu kabul etmekle beraber, Hz. Ebû Bekir’in hayatta iken hilâfetin Hz. Ali’nin hakkı olmadığına işaret ettiğini izâh etmiştir. Çünkü o, Mâide 5/54. âyette Hz. Ebû Bekir, hilâfeti Hz. Ali’den gasp etmiş veya hakkı olmadığı halde onu ele geçirmiş olması durumunda ise Allah’ın onu övmeyeceğini ve kendisine ait olmayan bir şeyi alarak başkasının hakkını yok etmiş olacağını söylerek konuya açıklık getirmiştir.⁵⁰⁸

Mâtürîdî, Hz. Ali’nin bile hilâfetin kendi hakkı olduğunu düşünmediğini ve Hz. Ali’nin şöyle dediğini rivâyet etmiştir: “Ebû Bekir, Hz. Peygamber’den sonra insanların en hayırlısıdır.”⁵⁰⁹ Ayrıca Mâtürîdî, Hz. Peygamber’in şöyle dediğini

⁵⁰⁴ Tabersî, *Mecmaü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, III, s. 358.

⁵⁰⁵ Tabâtabâî, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'ân*, V, s. 390-399.

⁵⁰⁶ Mâide, 5/55.

⁵⁰⁷ Tâberî, *Câmi'u'l-Beyân*, VI, 288, 289; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, IV, s. 264.

⁵⁰⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, s. 545-546.

⁵⁰⁹ Buhârî, “Fedâilü Ashâbi'n-Nebi”, 5; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, IV, s. 265.

nakletmiştir: “Ben devlet idaresini Ebû Bekir’e veririm, onu bedenen zayıf, dinen güçlü bulursunuz. Ömer’i velî edinsem onu da hem bedenen hem de dinen kuvvetli bulursunuz. Şayet Ali’ye veririm onu da hidâyete eren, hidâyete götüren ve kendisi de hidâyete ulaşmış bir mürşit bulursunuz.”⁵¹⁰ Mâtürîdî, Hz. Ali’den bir itiraz gelmeden, Hz. Ali’nin ve diğer sahâbelerin, halifeliği Hz. Ebû Bekir’e teslim ettiklerini beyan etmiştir. Zira ona göre böyle bir ortamda hilâfet hakkı Hz. Ali’nin olsa bile bu konu tartışılırken Ali’nin de tartışmanın içinde olması gerektiğini öne sürmüştür.⁵¹¹ Nitekim ona göre, bu esnada Ali’nin destekçileri yoktu ama konu tartışılmaya başlandığı sırada kendisini destekleyenlerin bulunduğu⁵¹² görüşüne yer vermiştir ve bu iddiayı şöyle cevaplamıştır: Hz. Ali’nin hilâfeti istememe ihtimali yoktur. Çünkü Hz. Ebû Bekir bedenen zayıf olmasına rağmen, yardımcıları olmadığı halde hakkını aramanın peşini bırakmadı. Mâtürîdî’ye göre buna karşılık Hz. Ali çok daha güçlü kuvvetli olduğu ve savaş sanatını daha iyi bildiği halde yardımcıları yok diye hakkını aramaktan vazgeçtiğini düşünmek Hz. Ali açısından mümkün gözükmemektedir. Böyle bir şeyi Hz. Ali gibi biri için düşünmek bir tarafa Hz. Peygamber’in en zayıf sahâbesi için bile düşünmek imkansızdır. Dolayısıyla Mâtürîdî’ye göre, Hz. Ali’nin böyle bir talepte bulunmaması hilâfet hakkının Hz. Ebû Bekir’e ait olduğu yolunda düşünülmesinin delilini oluşturmuştur.⁵¹³ Şîa’nın imâmet doktrinini nassla desteklemesinin bir örneğini Mâtürîdî’de görmekteyiz.

İmam Mâtürîdî, Ebû Câfer’den gelen “rukuda iken yüzüğünü tasadduk etme” hadisinin sahih olma ihtimalini göz önünde bulundurarak bu âyetin iki anlamı olacağını ileri sürmüştür. Birincisi, Hz. Ali’nin faziletini gösterir. Onun hayra dair hasletlerini kâmil manada gösteren pek çok fazileti vardır. İkincisi, namazda iken

⁵¹⁰ Bu rivâyete *Kitâbü’t-Tevhid* adlı eserinde de yer veren İmâm Mâtürîdî, Ali b. Ebû Tâlib ve yanında ayrıca karşısında yer alanların âkıbetini anlatırken Mürcie’nin görüşünü nakletmiş devamında ise hilâfete en layık olan kişinin Hz. Ali olduğunu ileri sürmüştür. Bu nakledilen haber daha çok Hz. Ali’nin durumu ve onun konumu hakkında irca yapanlara bir çeşit eleştirisidir. Çünkü Mâtürîdî Hz. Ömer’in kendisinden sonraki halifeyi seçecek şûra heyetine Ali’yi de katması ve ashabın ileri gelenlerinin Ali’nin hilâfetinde ittifak etmesini belirtmiş ve onun durumunun veya konumunun bilinmemesi ihtimalini reddetmiştir. (Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, s. 730.) rivâyet için bkz., Bezzâr, *el-Müsned*, VII, s. 299; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, s.108.)

⁵¹¹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, III, s. 545.

⁵¹² Mâtürîdî, *Te’vilât*, III, s. 546.

⁵¹³ Mâtürîdî, *Te’vilât*, III, s. 546.

küçük bir iş (amel-i sağır) yapmak namazı bozmayacağını ve bir diğer anlamı ise nafile olarak Allah rızası için verilen sadaka olduğunu beyan etmiştir.⁵¹⁴

Mâide 5/55. âyeti⁵¹⁵ Şîi düşüncede velâyet âyeti olarak bilinmektedir. Şîi müfessirler Mâtürîdî'nin naklettiği Hz. Ali'nin velâyetine delil olarak gösterilen rivâyeti kullanmışlardır. Âyetin nüzûlu ile ilgili hadis kaynaklarında yer alan bazı rivâyetleri nakledip velâyet kelimesinin kökeniyle ilgili gramer tahlilleri yapmışlardır. Bunların sonucunda âyetin kati olarak Hz. Ali'nin imâmetine ve velâyetine⁵¹⁶ delil olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ayrıca İmamiyye'de peygamberlere ve özellikle Hz. Peygamber'e ait gaybe dair bilgilerin veraset yoluyla imâmlara intikal ettiği belirtilir. Yani Hz. Süleyman'ın babası Hz. Davud'a varis olması gibi, imâmlar da Hz. Peygamber'in ilim varisleridir. Farklı lisanlarda da olsa bütün indirilen kitaplar, veraset yolları ile onların yanında mahfuz (korunan) ve kendilerince bilinmektedir. Allah tarafından imâmlarda bazı hususlarda bilgiler mevcuttur.⁵¹⁷

Mâtürîdî, Râfîziler'in Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye söylediği bir sözü delil olarak kullandıklarını aktarmıştır. Bu söz menzilet hadisi⁵¹⁸ olarak bilinmektedir. Hz. Peygamber hadiste Hz. Ali'nin konumunu tanıtarak, Hz. Ali'nin kendisine olan nispetini açıklamıştır. Zikredilen rivâyet bağlamında Râfîziler Harun'un Hz. Mûsa'nın halifesi olduğu gibi Hz. Ali'nin de Hz. Peygamber'in halifesi olduğunu iddia etmişlerdir.⁵¹⁹ Mâtürîdî, bu iddialara iki şekilde cevap vermiştir;

1- Bu hadis kardeşlik anlamına gelebilir. Zaten Hz. Peygamber Hz. Ali'yi kendisine kardeş yapmıştı.⁵²⁰ Kardeşlik ise kimseye hilâfet hakkı vermez.

⁵¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, IV, s. 266, 267.

⁵¹⁵ "Sizin veliniz ancak Allah'tır, peygamberidir, bir de Allah'ın emrine boyun eğerek namazı dosdoğru kılan zekâti veren müminlerdir."

⁵¹⁶ Kummî, *Tefsirü'l-Kummî*, I, 172; Tabâtabâî, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'ân*, VI, s. 16; Tabersî, *Mecmaü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, III, s. 363.

⁵¹⁷ Muhammed İbn Yakub el-Kuleynî (ö.329/941), *el-Kâfî Fî İlmi'd-Dîn*, Müessesetü Ensariyan, Kum 1424, s. 271.

⁵¹⁸ "Sen bana nispetle Mûsa'ya karşı Harun'un konumundasın yalnız benden sonra peygamber yoktur." Buhâri, "Megâzi", 78.

⁵¹⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî (ö.381/991), *Emâli's-Sadûk*, (Takdim; Hüseyin el-Âlemî), Menşurâtu Muessesetu'l-Âlemî li'l-Matbûât Beyrut 2009, s. 45; Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, s. 546.

⁵²⁰ İbn Ömer'in şöyle dediği rivâyet edilmiştir: *Resûlullah ashâbı arasında kardeşlik uygulaması yapıyordu, Hz. Ali gözü yaşlı olarak geldi ve "Ey Allah'ın Resûlü ashabımı birbirine kardeş yaptın ama beni kimseye kardeş yapmadın" dedi. Hz. Peygamber şöyle karşılık verdi: "Sen dünya ve*

2- O vakitte Hz. Ali'de Resûlullah'ın vekâleti vardır. Fakat bütün zamanlar boyunca onun vekâletini taşıdığına dair herhangi bir rivâyet yoktur. “*Ben kimin dostu isem Ali de onun dostudur.*”⁵²¹ hadisinin cevabının da aynıdır.⁵²² Mâtürîdî konuya ilişkin rivayeti, Hz. Ali için özel bir benzetmeyi, Râfîzîler'in genelleştirilerek Ali'nin konumunun, Hz. Harun'un Hz. Musa'ya olan konumuna benzetmesine ve onun imâmetine yorumlanmasını isabetli bulmamıştır.

Mâtürîdî, “*Ben kimin velisi isem Ali de onun velisidir.*”⁵²³ şeklindeki rivâyet ve benzeri haberler, Hz. Ali'nin hilâfeti istediği ve bunun için savaştığı zamanla ilgili olduğunu belirtmektedir. Nitekim o, Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir döneminde hilâfetin kendi hakkı olduğunu bilmesi ve sonra bu talebinden vazgeçme ihtimalinin olmaması durumunda üzerindeki ilâhi hakkı yok etmiş olacağını öne sürmektedir. Onun, bu sırada sükût edip talepte bulunmaması, hilâfetin kendisinin değil, Ebû Bekir'in hakkı olduğunu göstermektedir.⁵²⁴

“*Kim Allah'ı, peygamberini ve iman edenleri veli edinirse bilsin ki Allah'tan yana olanlar mutlaka galip geleceklerdir.*”⁵²⁵ Mâtürîdî bu âyetin te'vîlinde Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ali'ye nispetle daha faziletli ve göreve layık olduğunu belirterek mürtedlerle yaptığı savaştan galip geldiğini ileri sürmüştür. Hz. Ali hakkında ise Hâricîlerle yaptığı savaşın ancak sonunda galip geldiğini açıklamıştır. Ayrıca ayette geçen “hizb” kelimesinin sözlükteki anlamını vererek Kisai'den Araplar “*falanca benim hizbidir*” yani benim yardımcım ve destekleyicimdir, tanımını nakletmiştir.⁵²⁶

Mâtürîdî Hûd Sûresi'nin 84. âyetinde⁵²⁷ “Şuayb'ın kardeşleri” kelimesini açıklarken buradaki ‘kardeşleri’ ifadesi ile kastedilenin peygamberlerin o insanlarla hakiki manada dinde kardeş olmadıklarıdır. Çünkü ona göre, kardeşlik kelimesi,

ahrette benim kardeşimsin.” Tirmizî şöyle dedi: “bu hadis hasen ve ğaribtir.” (Tirmizî, “Menâkıb”, s. 19; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, IV, s. 266.)

⁵²¹ Tirmizî, “Menâkıb”, 19.

⁵²² Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, s. 546.

⁵²³ Tirmizî, “Menâkıb”, 19; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, IV, s. 263. (Tirmizî bu hadis için hasen-ğarib demiştir.)

⁵²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, IV, s. 542-544.

⁵²⁵ Mâide, 5/56.

⁵²⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 547.

⁵²⁷ “*Medyen'e de kardeşleri Şuayb'ı gönderdik. Onlara şöyle dedi: Ey kavmim! Allah'a kulluk edin, O'ndan başka tanrınız yoktur. Ölçüyü, tartıyı eksik tutmayın. Ben sizi maddi bakımdan iyi bir durumda görüyorum; ama doğrusu hakkınızda kuşatıcı bir azap gününden de korkuyorum.*”

kardeş olmanın faziletini gerektirmez. Bu âyette bahsedilen insanların kâfir oldukları halde Allah, “peygamberler için onların kardeşi demektir” şeklinde açıklamalarda bulunmuştur. Ayrıca Mâtürîdî fazilet açısından Hz. Ali ve Hz. Ebû Bekir’i değerlendirmeye ve Râfizîler’in delili olan “Hz. Ali’nin Hz. Peygamber ile soy itibariyle kardeş oldukları ve Hz. Ali’nin Hz. Ebû Bekir’den daha üstün olduğu” fikrini reddetmiştir. Fazilet ve üstün olmanın niteliğini dostluk, arkadaşlık olarak belirten Mâtürîdî, Hz. Peygamber’den şu haberi rivâyet etmiştir; “*Eğer Rabbimden başka birini dost edinseydim, Ebû Bekir’i dost edinirdim.*”⁵²⁸

“*Allah’a itaat edin, peygamberlere itaat edin, sizden olan ulu’l-emre de...*”⁵²⁹ mealindeki âyette, İmâmiyye Şîa’sının müfessirlerine göre, “ulu’l emr” kelimesiyle Hz. Ali ve Ehl-i Beyt soyundan gelen imâmlar kastedilmiştir.⁵³⁰ Bununla birlikte muasır Şîi müfessir Tabâtabâi ulu’l emr kelimesini farklı yorumlamıştır. Ona göre ulu’l emr, devlet reisleri, âlimler ve ordu komutanları gibi toplumda nüfuz sahibi kimseler veya ehlü’l-hal ve’l-akd gibi birçok kişiden oluşan bir heyettir.⁵³¹ Mâtürîdî bu âyeti te’vîl ederken ulu’l-emri bu üç gruptan başka bir grup olamayacağını ve bunların devlet adamları, fakihler veya Şîa’nın iddia ettiği Ehl-i Beyt imâmları olduğunu belirtmiştir. Eğer ulu’l-emr hakkında kastedilen anlam fakihler veya devlet adamları ise Şîilerin niteliklerini belirttikleri imâm anlamına gelmez. Ayrıca Mâtürîdî, Râfizîler’in belirttiği kişinin imâm olmasının mümkün olmadığını, çünkü Allah’ın şöyle dediğini nakletmiştir: “*Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz onu Allah’a ve peygamberine götürün.*”⁵³² Onun ifadesiyle Râfizîler’e göre, belirlenen imâma itaat etmek farz, muhalefet etmek küfürdür. Mâtürîdî ise bu konu hakkında bir tartışma olduğunda Cenâb-ı Hakk’ın, “Allah’a ve peygambere götürün emri yerine, imâma götürün” şeklinde emir vermesi gerektiğini ileri sürmüştür. Çünkü buna muhalefet eden kimsenin küfre gireceğini belirtmiştir. Ayrıca ona göre, bu durum, herhangi birine ait söz ve emrin Hz. Peygamber’in sözüne denk olamayacağını göstermiştir.⁵³³

⁵²⁸ Buhâri, “Menâkıb”, 3; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, VII, s. 241.

⁵²⁹ Nisâ, 4/59.

⁵³⁰ Kummi, *Tefsirü’l-Kummi*, I, s.141; Tabersî, *Mecmaü’l-Beyân fî Tefsiri’l-Kur’ân*, III, s.114-115.

⁵³¹ Tabâtabâi, *el-Mizan fî Tefsiri’l-Kur’ân*, IV, s. 391-393.

⁵³² Nisâ, 4/59.

⁵³³ Mâtürîdî, *Te’vilât*, III, s. 228.

İmâmîyye'nin önde gelen müfessirlerinden Kummî'ye göre, "ulu'l emr"den maksat Hz. Ali'dir.⁵³⁴ Tabersî, ulu'l emrin itaat edilmeleri kesinlikle farz olan Ehl-i Beyt imâmları olduğunu belirtmiştir.⁵³⁵ Bununla birlikte muasır İmâmîyye müfessirlerinden Tabâtabâî ulu'l emr konusunda Rafizîler'in kendilerine özgü imâm görüşüne muhalefet etmektedir. O, daha çok ulu'l emrin kimler olabileceğini ileri sürmüştür.⁵³⁶ Dolayısıyla Mâtürîdî'nin görüşüne yakındır. İmamlara ilâhî bir otorite atfedip, onlara itaati Allah ve Resûlüne itaat gibi vacip gören Râfizîler'in, mezkûr ayette geçen "ulu'l emr" ifadesini kendi belirledikleri imama hasretmesindeki etken nass ve tayin fikridir. Mâtürîdî'nin konuya ilişkin yorumları dikkate alındığında, bu ifadenin, genel bir anlam taşıdığı anlaşılmaktadır.

Mâtürîdî'ye göre "Her topluluğun da bir kılavuzu vardır."⁵³⁷ mealindeki âyette geçen kılavuz veya davetçinin kimliği konusunda müfessirler ihtilaf etmiştir. Batınîler'e göre söz konusu âyette kastedilen davetçi haktan sapmayan peygamber gibi olan masum imâmdır. Mâtürîdî'ye göre bu ayette kastedilen davetçiden maksadın kimilerine göre Allah, kimilerine göre de peygamberlerden biri olduğunu belirtmiştir. Bu âyet bağlamında tartışılan konulardan birisi de imamın masumiyeti meselesidir. Mâtürîdî'ye göre buradaki davetçi Batınîler'in iddia ettiği masum imamlar değil, Peygamberler'dir.⁵³⁸

İmam Mâtürîdî En'am, 6/76-78.⁵³⁹ âyetin te'vîlinde "imâmet ashabının bazıları"⁵⁴⁰ olarak isimlendirdiği İsmâiliyye'nin görüşlerine yer vermiştir. İsmâiliyye'ye göre âyetlerin tefsirini veya te'vîlini Hz. Ali yapmıştır ve söz konusu âyette geçen yıldızın te'vîli me'zûn⁵⁴¹, ayın te'vîli lâhık, güneşin te'vîli de

⁵³⁴ Kummî, *Tefsirü'l-Kummî*, I, s.141.

⁵³⁵ Tabersî, *Mecmaü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, III, s.115.

⁵³⁶ Tabâtabâî, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'ân*, IV, s. 393.

⁵³⁷ Ra'd, 13/7.

⁵³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, VI, s. 312.

⁵³⁹ "Gecenin karanlığı onu kaplayınca bir yıldız gördü. 'Rabb'im budur' dedi. Yıldız batınca da 'Batanları sevmem' dedi." 'Ayı doğarken görünce, 'Rabb'im budur' dedi. O da batınca, 'Rabb'im bana doğru yolu göstermezse elbette yolunu şaşırmış kimselerden olurum' dedi." "Güneşi doğarken görünce, 'Rabb'im budur; zira bu daha büyük' dedi. O da batınca dedi ki: Ey kavmim! ben, sizin (Allah'a) ortak koştuğunuz şeylerden uzağım."

⁵⁴⁰ *Te'vilât'ül-Kur'ân*'ın tercümesinde buraya "İmâmiye mezhebinden bazıları" şeklinde mana verilmiştir. Fakat bu görüş İmâmîler'e değil İsmâiliyye'ye aittir. İsmâiliyye'ye ait görüşlere birinci bölümde değinmiştik. bkz.; Mâtürîdî, *Te'vilât'ül-Kur'ân Tercümesi*, V, (trc. S. Kemal Sandıkçı), Ensar Yay., İstanbul 2016, s. 143.

⁵⁴¹ İsmâiliyye'de me'zun diye bir rütbe bulunmaktadır. İsmâiliyye'nin resmi ya da şer'i davetçisinden izin alan ve ona yardımcı olan kimseye me'zun denir. Me'zun da mutlak ve muhadded me'zun

mutimmdir (imam). Onlara göre Hz. İbrahim'in me'zun'a (yıldız), Rabb'im budur hitabındaki Rab kelimesiyle kendisini eğiten ve onu ilimle yetiştiren terbiye edici kastedilmektedir. Nitekim Hz. İbrahim yıldızın batması ve kaybolması sebebiyle, ondan yüz çevirdi ve sonra lâhıkı ve arkasından da imâmı gördü. Daha sonra Resûlden ilim alan Tâlî'ye (ikinci varlık) yöneldi.⁵⁴²

Mâtürîdî bu âyetin daha iyi anlaşılması için tefsirinde İsmaili kavramların açıklamasına kısaca yer vermiştir. Mâtürîdî'nin aktardığına göre, İsmâiliyye'de Tâlî, zikredilen şeyleri anlayandır. Onlara göre risâlet derecesine ulaşan Mutimm bir alt merteye olan Tâlî'den hayal ve görüntüler vasıtasıyla onların şeriatını kabul eder ve aralarında iletişim gerçekleşmiş olur. Mâtürîdî, İsmâiliyye'nin bu âyeti yorumunu mantıklı bulmamış ve onların bu yorumunda birçok çelişkiye düştüklerini iddia etmiştir. Çünkü o, âyeti te'vîl ederken İsmâiliyye'nin birçok Rabbe kulluğa mecbur kaldığını ve o Rabler aracılığıyla derecelerinin yükseldiğini ileri sürdüğünü belirtmiştir. Konuyla ilgili olarak Mâtürîdî'nin ifadesiyle İsmâiliyye'ye göre me'zûn'da bulunan şey kaybolunca ve me'zûn fena mertebesine ulaşınca lâhık'a dönüşür. Me'zûn ise daha önceden de "me'zûn" mertebesindeydi. Mâtürîdî İsmâiliyye'nin bu anlayışı doğrultusunda ikinci ulaşılan merteye olan lahık mertebesinin birinci olan me'zûn mertebesinden fazilet ve konum itibariyle daha üstün olmadığını belirtmiştir. Geçtiğimiz bölümlerde değindiğimiz gibi söz konusu âyetin tefsirinde İsmâiliyye Hz. İbrahim'in ilah olarak yıldızla tapmasını kendi inancındaki me'zun mertebesine, aya tapmasını lâhık mertebesine ve güneşe tapmasını da mutimm mertebesine benzetmişti. Mâtürîdî'nin âyetin yorumundan anladığımız kadarıyla Hz. İbrahim'in yıldızı, ayı ve güneşi ilah edinmesi mahiyet itibariyle aynıdır, çünkü bu üç cisimde Allah dışında fani olan varlıklardır. Mâtürîdî, İsmâiliyye'nin bu üçlü benzetmesine hiçbir anlam verememiş ve mantıken çelişkili bulmuştur. Zira bu üç fani cismin ilah ediniş arasında inanç, konum ve merteye itibariyle değişiklik yoktur.⁵⁴³

şeklinde iki kategoriye ayrılır. Mutlak me'zun, İsmâiliyye'nin davetçisinden ya da imamından davetçi olmak üzere tam icazet alan kimse. Muhadded me'zun ise davetçi olmak için tam icazet almamış sınırlı bir icazet alan kimsedir. Daftary, *The Isma'ilis*, s. 368.

⁵⁴² Mâtürîdî, *Te'vilât*, IV, s. 143.

⁵⁴³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, IV, s. 143

Bunlara ek olarak İsmâiliyye bu âyetin tefsirinde üç mertebeyi farklı tutmuş ve bu mertebeler arasında konum itibariyle yükselme olduğunu iddia etmiştir.⁵⁴⁴ Mâtürîdî ise bu üç ilah edinişi meritebe itibariyle aynı olduğunu ve bunlar arasında herhangi bir yükselme olmadığını beyan etmiş ve İsmâiliyye'nin bu düşüncesinin yanlış olduğunu ifade etmiştir. Aynı zamanda Mâtürîdî, Allah dışında başka fani varlıkların ilah edinişini İsmâilliyye'de meritebe yükselmesi olarak gösterilmesine karşı çıkmış ve İslam inancında Allah'tan başka fani varlıkları ilah ediniş arasında meritebe farkının olmadığını vurgulamıştır. Mâtürîdî'ye göre, Allah'tan başka hiçbir Rab yoktur ve Allah kendisi dışındaki fani varlıkları ilah edinenleri aynı konumda tutmuş ve onlar arasında fani varlıkları ilah edinme hususunda bir meritebe ayrımı gözetmemiştir. Ona göre her yükselmenin bir sınırı olsaydı, ona başkaları da yükselir ve daima bu sınırların sonuna varılırdı. Mâtürîdî'nin açıklamasına göre bu durumda herkes, Tâlî veya Nâtık olur. Sonuç olarak ona göre bütün rehberler, me'zûnlar ve imâmlar batıl olmuştur. Ayrıca Mâtürîdî, İsmailiyye'nin Kur'ân ve sünnette belirtilen İslam inancına tamamen zıd olan bu anlayışının Hz. Ali'ye nispet edilmesine de muhalefet etmiştir. Zira o, Hz. Ali gibi bir zâtın bu türlü batıl, hayal ve safatalardan uzak olduğunu belirtmiştir.⁵⁴⁵

2.2.2.2. Sahâbe

Şîa ve Ehl-i Sünnet'in sahâbe tanımlaması ve yaklaşımları önemli ihtilaf konularından biridir. Ehl-i Sünnet'e göre sahâbe Hz. Peygamber'e mümin olarak erişen, iman ettiği halde kendisiyle birlikte bulunan ve müslüman olarak ölen kimsedir. Dolayısıyla bir kimse Hz. Peygamber'le iman etmiş olarak karşılaşırsa, daha sonra dinden çıksa ve bu şekilde ölse sahâbe sayılmaz. Hz. Peygamber'i müslüman olarak gören, sonra dinden dönmesine rağmen ölmeden önce tekrar müslüman olan kimse ikinci defa karşılaşırsa da sahâbi sayılır.⁵⁴⁶ Şîî düşüncede, Hz. Peygamber'i görenlerin dışında münafıklar, Hz. Peygamber hayatta iken ve vefatından sonra

⁵⁴⁴ Geçtiğimiz bölümde belirttiğimiz üzere İsmâiliyye'nin nübüvvetin devamı olan imâmet anlayışı yani Sicistânî'ye göre, nübüvvet kuvveti resülün kalbine uzun bir dönüşüm sürecinin ardından yerleşir. Bu kuvvet mümin haddinden me'zun haddine, me'zun haddinden cenahlık haddine, cenahlık haddinden lâhıklık haddine, lâhıklık haddinden imâmet haddine, imâmet haddinden esaslık haddine, esaslık haddinden nâtıklık haddine dönüşür. Sicistânî, *İsbâtü'n-Nübûât*, s. 100.

⁵⁴⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, IV, s. 143-144.

⁵⁴⁶ Mehmet Efendioğlu, "Sahâbe", *DİA*, XXXV, İstanbul 2008, s. 491-500.

mürtedler sahabe tanımının kapsamındadır.⁵⁴⁷ Bu düşünceye göre gerçek sahabîlerin sayısı oldukça az ve sahâbe arasında oldukça kalabalık bir münafık ve fâsık grubu vardır. Nitekim bu fırkanın düşüncesinde Hz. Peygamber hayatta iken temiz ve saf olan birçok sahâbî sonradan adalet niteliğini yitirmiştir. Sahâbe sayılmak için Hz. Peygamber ve onun Eh-i Beyt'ini sevmek ve onlara bağlılık da şarttır. Bu demek oluyor ki Ehl-i Beyt'te bu tanımlamaya dahil olup imâmet konusu tekrar gündeme gelmiştir.⁵⁴⁸ Dolayısıyla İmâmîler'in bu tür tanımlar yapması siyasi endişelerlerden kaynaklanmaktadır. İmâmet başlığında değindiğimiz üzere Şîî düşünce, hilâfet hakkını Hz. Ali'ye vermiştir. Burda Hz. Ali'ye sahâbe tarafından yeterli desteğin sağlanılmaması, Cemel-Sıffin Savaşları'ndaki sahâbenin tutumu ve Gâdir-i Hûm meseleleri siyasi mesele olmasında etkili olmuştur.⁵⁴⁹

İmâm Mâtürîdî'nin Ehl-i Sünnet'in sahâbe tanımlamasına uygun bir bakış açısı vardır. Yani Allah'ın ve peygamberinin çağrısına hemen uyan kimseye sahabe denir. Ayrıca ona göre sahâbe Hz. Peygamber'e karşı gelmekten ve çağrıya uymamaktan sakınanlardır. Dolayısıyla Mâtürîdî, sahâbenin cehennem azabından uzak olduğunu vurgulamıştır.⁵⁵⁰

İslam düşünce tarihinde sahâbenin adaleti meselesi, Şîa ve Ehl-i sünnet arasında sürekli tartışılmıştır. Sahâbenin adaleti noktasında ileri sürülen görüşlerde birtakım farklılıkların olması hasebiyle Mâtürîdî de Şîa'nın ileri sürdüğü görüşleri bu noktada değerlendirmiştir. Şöyle ki o, Tevbe Suresi 100. âyette⁵⁵¹ Râfîzîler'in öne sürdüğü "imâmet hakkının Hz. Ali'ye ait olduğu ve Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in zalim yöneticiler olduğu" görüşlerini eleştirmiştir. Yani Râfîzîler'e göre Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer imâmet makamını hak etmemişler ve yönetici olmaları

⁵⁴⁷ Muhammed Bakır b. Muhammed Taki b. Maksud Ali Meclisî (ö. 1110/1698), *Biharü'l-Envari'l-Câmia li-Düreri Ahbari'l-Eimmeti'l-Ethar: Târihu Ali*, XXII, 2. bs., Müessesetü'l-Vefa, Beyrut 1983/1403, s. 227-246.

⁵⁴⁸ Şîa'da sahâbenin adaleti meselesiyle ilgili geniş bilgi için bkz., İbrahim Kutluay, "İmâmîyye'ye göre Sahâbenin Adaleti Problemi", *İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe II -Sahâbe ve Rivâyet İlimleri- Sempozyumu*, İstanbul 2015 s. 76-114.

⁵⁴⁹ Efendioğlu, "Sahâbe", s. 491-500; Kutluay, "Sahâbenin Adaleti", s. 76-114.

⁵⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, II, s. 529.

⁵⁵¹ "Muhacirlerin ve Ensarın ilkleri ile onlara güzelce uyanlardan Allah hoşnut olmuştur, onlar da O'ndan razıdırlar. Onlara, sonsuza dek hep içinde kalmak üzere altından ırmaklar akan cennetler hazırlamıştır. Büyük bahtiyarlık işte budur."

bakımından zalim kişilerdir. Ancak Mâtürîdî bu sahâbelerin ilgili âyetin kapsamında olduğunu ve Allah'ın rızasını kazandıklarını beyan etmiştir.⁵⁵²

Tâbersî bu âyette sâbıklar, Muhâcir ve Ensar'ın faziletine değinmiştir. Sonra Muhâcirler'in Ensar'dan daha faziletli olduğunu söyleyenlerin görüşünü nakledip, mevzuu Hz. Ali'ye getirerek onun önemine, sabık olduğuna ve onun da Hz. Peygamber'e, Hz. Hatice'den sonra ikinci inanan olduğunu söylemiştir.⁵⁵³ Kummî ise sâbıkların yani Hz. Peygamber'e inanan ve iman eden öncülerin Ebû Zerr, Mikdad, Selman ve Ammar olduğunu beyan etmiştir.⁵⁵⁴

Mâtürîdî'ye göre sahâbeye iktidâ, ittiba, onları taklid konusunda uymak caizdir. Bu yüzden ona göre, âyette Muhâcir ve Ensar bütün mallarını, uğraşlarını ve çabalarını Hz. Peygamber'in tebliğine harcadığı belirtilmiştir. Çünkü Allah, Ensâr ve Muhacirleri övmüştür. Aynı zamanda Allah, onların tamamından razı olduğunu bildirmiştir.⁵⁵⁵ Allah'ın sahâbe için en hayırlı ümmet⁵⁵⁶ vasfını kullandığını belirten Mâtürîdî, Allah'ın dinine yardım etmek, O'nun emirlerini yüceltmek ve Allah'ın rızasını kazanmak için canlarını feda ettiklerini göstermişlerdir. Sahâbenin canları pahasına Hz. Peygamber'i koruması, kendi canlarından daha çok sevmesi ve kendilerinden üstün görmesi gibi vasıflardan dolayı sahâbe önceki ümmetlerden daha hayırlıdır.⁵⁵⁷ Ardından Mâtürîdî, Ensâr ve Muhacir'in fazilet, derece ve kardeşlikleri bakımından eşit olduklarını açıklamıştır.⁵⁵⁸ Bu meseleye miras yönüyle de değinen İmam Mâtürîdî, aralarında (Ensâr ve Muhacir) kan bağı bulunmamasına rağmen Hz. Peygamber'in onları kardeş yaptığı ve birbirlerine mirasçı olabildiklerini belirtmiştir. Dolayısıyla dünya ve âhirette birbirine yakın olacaklarını beyan etmiştir.⁵⁵⁹ Nitekim Mâtürîdî sahâbenin vasfından bahsederken Fetih Sûresi'nin son âyetini delil olarak kullanmıştır. O, âyette geçen “*Hz. Peygamberle olanlar kâfirlere karşı sert, kendi*

⁵⁵² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, VI, s. 471.

⁵⁵³ Tabersî, *Mecmaü'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, V, s. 112.

⁵⁵⁴ Kummî, *Tefsirü'l-Kummi*, I, s. 303.

⁵⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, VI, s. 471, 472.

⁵⁵⁶ Âl-i İmrân, 3/110.

⁵⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, II, s. 429.

⁵⁵⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, VI, s. 471; XIII., s. 202.

⁵⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, VI, s. 295-296.

aralarında merhametlidirler.” ibaresindeki vasıflar, ashabın yalnızca bir kısmını kapsadığını ileri sürmektedir.⁵⁶⁰

Mâtürîdî, Hac, 22/58.⁵⁶¹ âyeti Allah yolunda gazi olanlar, savaşanlar ve Hz. Peygamber’e (Medine’ye) hicret edenler hakkında olduğunu öne sürmüştür. Nitekim onun söz konusu âyet hakkındaki yorumlarından anlaşılacağı üzere Râfîzîler’in, sahâbelerin geneli dinden dönüp mürted olmuştur görüşünü eleştirmektedir. Yani Mâtürîdî’ye göre, bu âyette Allah, sahâbeler için cennet, güzel rızık ve hoşnut olacakları yer vadetmiştir. Konuyla ilgili Hac, 22/41.⁵⁶² âyeti de delil olarak kullanan Mâtürîdî, sahâbenin Hz. Peygamber’in yanında daima bulduklarını, desteklediklerini ve dinlerinden asla ayrılmadıklarını beyan ederek, Nur, 24/55.⁵⁶³ âyetin de bu doğrultuda olduğunu ileri sürmüştür.⁵⁶⁴

Daha önce geçtiği üzere Râfîzîler’e göre Hz. Ebû Bekir, sahâbe tarafından hilâfet makamına getirilmesiyle ashabın birçoğu mürted olmuştur. Oysa ki Mâtürîdî’ye göre, Allah Teâlâ, onları dünyaya hâkim kılmış, yeryüzünde iktidar verdiğini haber verip kendilerine cenneti vâdetmiştir. Müslümanlığa ancak baskı ve zorla giren kimseler dinden dönerler. Onlar fırsatını buldukları zaman dini terkeden kimselerdir.⁵⁶⁵

Ayrıca Bâtınîler ve Râfîzîler’in inancına göre, Hz. Peygamber’in vefatından sonra ashabın hepsi irtidat edip küfre düşmüşlerdir. Mâtürîdî’nin iddia ettiğine göre “*Onlar arasından iman edip dünya ve âhirete yararlı işler yapanlara Allah bir bağışlama ve büyük bir ödül vâdetmektedir.*”⁵⁶⁶ mealindeki âyette Allah ashaba bir mağfîret ve sözünü ettiği büyük bir mükâfatı vâdetmektedir. Dolayısıyla o, bu meselenin Bâtınîler ve Râfîzîler’in iddia ettikleri gibi olmasının imkânsız olduğunu belirtmektedir. Çünkü burada Allah tarafından verilen bir mağfîret ve büyük bir

⁵⁶⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, XIV, s. 65.

⁵⁶¹ “Allah yolunda hicret ettikten sonra öldürülen yahut ölenlere gelince, Allah onları pek güzel bir nimetle ödüllendirecektir. Allah rızık verenlerin elbette en hayırlıdır.”

⁵⁶² “Onlar öyle kimselerdir ki, kendilerine bir yerde egemenlik versek namaz kılarlar, zekâtı verirler, iyiliği emrederler ve kötülükten alıkoymaya çalışırlar. İşlerin sonu Allah’a varır.”

⁵⁶³ “Allah içinizden iman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapan kimselere vaadetti ki.”

⁵⁶⁴ Mâtürîdî, *Te’vilât*, VII, s. 425-426.

⁵⁶⁵ Mâtürîdî, *Te’vilât*, VII, s. 426.

⁵⁶⁶ Fetih, 48/29.

mükâfat olması, ashâb-ı kirâmın Resûlullah döneminde oldukları halde sebat ettiklerine işaret etmektedir.⁵⁶⁷

Mâtürîdî'ye göre Haşr, 59/10.⁵⁶⁸ âyette Râfîzîler, Hâricîler ve Mû'tezile'ye ait görüşlerin tutarsızlığını ispatlayan deliller vardır. Râfîzîler'e göre insanlar hilâfeti Hz. Ebû Bekir'e vermekle küfre girmiştir. Hâricîler'e göre Ali b. Ebû Tâlib, Muâviye ve arkadaşları ile savaşmakla küfre girmiştir. Mâtürîdî'ye göre bu fırkalar, sahâbelerin işlemiş olduğu günahlar küçük hatalar olsa bile, tekfir etmişlerdir.⁵⁶⁹ Mâtürîdî bu fırkalar için istiğfarda bulunmanın anlamının olmadığını ve Allah'ın müşrikler için istiğfarda bulunmayı yasakladığını belirtmiştir. Ona göre Allah'ın, bu âyette ashab için istiğfara izin verdiğini ve onların işledikleri günahların kendilerini imandan çıkarmadığını gösterdiğini vurgulamıştır. Ayrıca bu âyet, sahâbe arasında kardeşlik bağının var olduğunu da göstermiştir. Bir de Allah, "*Kalplerimizde iman edenlere karşı kötü bir düşünce ve duyguya yer bırakma!*" diye buyurmaktadır. Şayet söz konusu grupların iddia ettikleri düşünce yani sahâbeler imandan çıkmış olsaydı bu duanın anlamı kalmazdı. Zira Mâtürîdî'ye göre, müminlerin kalplerinde olması gereken, kâfirlere karşı düşmanlık ve nefrettir. Allah bu âyette, müminlerin kalplerinden nefret ve kıskançlığı gidermek için onlara bu duayı emretmiştir⁵⁷⁰

2.2.2.3. Ehl-i Beyt⁵⁷¹

Ehl-i Beyt mefhumu, Hz. Peygamber'in hayatını sürdürdüğü dönemde onun ev halkını ve akrabalarını ifade etmek için kullanılmıştır. Bu kavramın içeriği, Hz. Peygamber'den sonra sırasıyla iktidara geçen dört halife döneminde de değişmemiştir. Dört halife devrinin sonlarında İslâm toplumunda Hz. Ali ve Muaviye mücadelesi, Siffin Savaşı ve Hz. Ali'nin şehit edilmesi gibi olaylar, Ehl-i Beyt

⁵⁶⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, IX, s. 320-321.

⁵⁶⁸ "*Bunların ardından gelenler de "Ey Rabb'imiz" derler, "Bizi ve bizden önceki iman etmiş kardeşlerimizi başıyla; kalplerimizde iman edenlere karşı kötü bir düşünce ve duyguya yer bırakma. Rabbimiz! Kuşkusuz sen çok şefkatlisin, çok merhametlisin."*

⁵⁶⁹ Mâtürîdî'nin eleştiri metodu başlığı altında değindiğimiz üzere bu şekilde ithamları çoktur. Onun bu şekilde hitabı sahâbeye olan saygısından kaynaklanmaktadır. Nitekim Ehl-i sünnet ashab hakkında olumsuz konuşulmayacağını sadece hayırla zikredileceğini belirtmiştir.

⁵⁷⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, IX, s. 591.

⁵⁷¹ Ehl-i Beyt ifadesi, Asr-ı saâdet'ten beri özelde Hz. Peygamber'in hanımları, kızları, torunları ve damatları için, genelde ise Hz. Peygamber'in ailesi ve soyu için kullanılan İslâmî bir terimdir. (İbn Mânzur, *Lisânü'l-Arab*, "Ehl" md., XI, s. 29.) Şii kaynaklar "Ehl-i Beyt" yerine "itre" kavramı kullanılmıştır. (Mustafa Öz, "Ehl-i Beyt", *DİA*, X, İstanbul 1994, s. 498.)

kavramının Ümeyyeoğulları ve Haşimoğulları mücadelesi bağlamında kapsam, içerik ve anlam değişikliğine uğramasına neden olmuştur. Emevîler'in, Hz. Ali'nin yakınlarına uyguladıkları siyasî baskı ve şiddet politikalarının sonucunda Haşimoğulları tarafında ciddi bir tepki ortaya çıkmış ve bu tepki Kerbelâ olayında Hz. Hüseyin'in şehit edilmesiyle zirveye ulaşmıştır. Kerbelâ hâdisesinden sonra Ehl-i Beyt kavramı dinî bir alt yapı ile kitleleri harekete geçirecek siyasî bir olgu hâlini almıştır.⁵⁷²

Mezhepler tarihi terminolojisinde Ehl-i Beyt konusu Şîa ve Ehl-i Sünnet arasında tartışılmış ve zaman geçtikçe bu düşünce iki ekol arasında, tekfir mekanizmasını çalıştırır hale getirmiştir. Aslında Ehl-i Beyt meselesi de bir nevi siyasi konudur.

Netice olarak Hz. Ali'nin şehit edilmesi, Emevîler döneminde Hz. Ali'nin ailesi ve taraftarlarına yapılan baskılar ve Hz. Hüseyin'in şehit edilmesiyle İslâm toplumunda Hz. Ali taraftarlığı adı altında siyasî ve dinî bir hareket ortaya çıkmış ve bu hareket Abbâsî Devleti'nin kurulma sürecinde büyük rol oynamıştır. Hz. Ali taraftarlığı olarak ortaya çıkan bu hareket, Fars kültür ve inancıyla harmanlanarak daha sistemli bir hâle gelmiş ve Şîa adıyla İslâm tarihinde yerini almıştır. Şîa, kendini Ehl-i Beyt mezhebi olarak tanıtmış, Ehl-i Beyt'i Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve onların soyundan gelen dokuz imam olarak tanımlamış ve onlara mâsumiyet (ismet) atfederek farklı bir bakış açısı sunmuştur.⁵⁷³

Mâtürîdî, Ehl-i Beyt konusunu eserlerinde işlemiş gerek aklî gerek naklî deliller sunarak, özelde Kârmatî ve Bâtınî çatısı altında Şîî fırkalarının görüşlerinin yanlışlığını ortaya koymaya çalışmıştır.

Kârmatîler'e göre, *"İyi davranış evlere arka taraflarından girmeniz değildir. Asıl iyilik kötülüklerden sakınan kimsenin yaptığı şeydir. Şu halde siz evlere kapılarından girin."*⁵⁷⁴ âyetinde geçen "ebvâb" kelimesinden kastedilen Ali b. Ebû Tâlib, "buyût" kelimesinden kastedilen de Resûlullah'tır. İnsanlar Resûlullah'a

⁵⁷² Öz, "Ehl-i Beyt", s. 498.

⁵⁷³ Ayrıntılı bilgi için bkz.; Mehmet Bahaüddin Varol, "Hicrî I. Asırda Ehl-i Beyt İmajı", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, S. 16, s. 97-119, Mehmet Bahaüddin Varol, "İslâm Tarihi'nin İlk İki Asrında Ehl-i Beyt'e İdeolojik Yaklaşımlar", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 2004, cilt: IV, S. 3, s. 73-92.

⁵⁷⁴ Bakara, 2/189.

ulaşmak için Hz. Ali'den geçmek zorundadır. Zaten Hz. Peygamber şöyle demiştir: “*Ben ilmin şehriyim, Ali de kapısıdır; eve girmek isteyen kimse kapının yanına gelip oradan girmesi gerekir.*”⁵⁷⁵ Mâtürîdî'ye göre Allah, bu âyette ev ve kapı kelimesinden cem sigasıyla bahsettiği için evler ve kapılar çoktur. Nitekim ona göre, Ali ile Ebû Bekir, Ömer ve Osman gibi sahâbeler Hz. Peygamber'in ilim şehrinin kapılarından birisi olması itibariyle aynı çizgide olmakla birlikte “Medinetü'l-ilm” hadisindeki şehrin kapısı birden fazladır. Dolayısıyla Mâtürîdî bu âyeti Kârmatîler'in aşırı yoruma tabi tuttuklarını dile getirmiş ve Hz. Ali hakkında yaptıkları yorumları tutarsız bulmuştur.⁵⁷⁶

İmâmîyye Şîa'sının önde gelen müfessirlerinden biri olan Kummî, Kârmatîler'in iddia ettiği gibi bu âyetin Hz. Ali hakkında indiğini beyân etmiştir. Ayrıca Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber'in ilminin kapısı olduğunu belirtmiş ve bu konudaki rivâyetleri nakletmiştir.⁵⁷⁷ Tabersî de Kummî gibi aynı kanaati paylaşmakla birlikte, bu âyeti Hz. Ali'nin ilmin kapısı olduğuna dair delil olduğunu belirtmiştir. Ayrıca o bir şehre ancak kapılarından girilebileceğini ifade etmiştir. Ona göre, Hz. Peygamber ilim şehri, Hz. Ali de ilim kapısıdır. Bir şehre ancak kapılarından girilebildiğine göre, Hz. Peygamber'in ilmine ulaşmak için de Hz. Ali'nin ilmine müracaat etmek gerektiğini açıklamıştır.⁵⁷⁸ Sonuç olarak, Medinetü'l-ilm hadisi ve bu âyet Şîa tarafından hilafet noktasında geçerli bir delil kabul edilmiştir. Kârmatîler, hadisten ve âyetten Hz. Ali'nin ashab içerisinde en faziletli ve bilgili olduğunu dolayısıyla hilafet noktasında onun imam olması gerektiğini ileri sürmüştür. Mâtürîdî ise bu âyet ve hadisin özel olarak “Hz. Peygamber'in ilminin sadece Hz. Ali'de bulunduğunu” öne sürerek bir sınırlandırma yapmanın uygun olmadığını dile getirmiştir. Ayrıca Mâtürîdî'nin bu ayette ileri sürdüğü görüşler

⁵⁷⁵ Bu hadis, Tirmizî'nin *Sünen*'inde: “*Ben hikmet eviyim. Ali de o evin kapısıdır*” şeklindeyken Tâberânî'nin ve Hâkim'in rivâyetlerinde ise: “*Ben ilim şehriyim. Ali de o şehrin kapısıdır. İlim isteyen (şehre girmek isteyen) kapıya gelsin*” şeklinde yer almaktadır. Ehl-i sünnet'in birinci derecede hadis kaynaklarında mana ve metin açısından bu hadise benzeyen bir rivâyet yoktur. Ehl-i sünnet âlimlerine göre, hadisin sıhhati hakkında ihtilafta bulunurken, onların çoğunluğu hadisin zayıf olduğunu belirtmiştir. Geniş bilgi için bkz.; Hüseyin Yürekli, *Şîa ve Ehl-i Sünnet Hadis Kaynaklarında Ehl-i Beyt'e Dair Rivayetlerin Mukayesesi*, (yüksek lisans tezi), Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2019, s. 125, 127.

⁵⁷⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, s. 63.

⁵⁷⁷ Kummî, *Tefsirü'l-Kummî*, I, 68.

⁵⁷⁸ Tabersî, *Mecmaü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, II, s. 68.

Kârmâtîler'e yanıt olduğu kadar aynı zamanda İmâmîyye'ye de bir cevaptır. Çünkü İmâmîyye de bu konuda Kârmâtîler'den farklı bir görüş ileri sürmemiştir.

Bâtînîler'e göre, “*Ey peygamber! Kâfirlere ve münafıklara karşı cihat et, onlara sert davran. Onların varacağı yer cehennemdir ve bu ne kötü bir sondur!*”⁵⁷⁹ mealindeki âyet Hz. Peygamber'in her iki grupta (kâfirler-münafıklar) savaştığına delalet eder. Fakat Hz. Peygamber, sadece kâfirlerle savaşmış olduğundan münafıklara karşı Hz. Ali savaştığıdır. Ayrıca bu görüş için Bâtînîler Hz. Peygamber'in: “*Resulullah Hz. Ali'yi ayakkabısını tamir ederken görmüş ve ashabına şöyle demiştir; “Biz nasıl vahiy uğruna savaşıyorsak ayakkabısının tamircisi de te'vîl uğruna savaşacaktır.”*”⁵⁸⁰ hadisini delil olarak kullanmışlardır. Yani Hz. Ali'nin te'vîl uğruna savaşması rivâyetinden maksat onun münafıklarla savaşmasıdır. Mâtürîdî ise Bâtînîler'in bu konudaki iddialarını tutarsız bulmuştur. Çünkü ona göre, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Araplar dinden döndüklerinde, onlarla Hz. Ali değil, Hz. Ebû Bekir savaşmıştır. Ardından Arapların dinden dönme meselesi hakkında görüşlerini beyan eden Mâtürîdî, onların irtidat etmelerini, imanlarında samimi olmamasına yani münafıklığa bağlamış ve bu noktada Hz. Ali'nin savaştığı kişilerin münafık olmadığını ileri sürmüştür. Yani Mâtürîdî'ye göre, Hz. Ali'nin savaştığı grup, ondan Allah'ın kitabıyla hükmetmesini isteyen kimselerdir. Mâtürîdî konunun daha iyi anlaşılması açısından münafık kimsenin tanımını yapmıştır. Ona göre münafık kimse Allah'ın hükmüyle amel etmesine rağmen içinde o hükmün aksini gizleyen ve herhangi bir şahsı Allah'ın hükmüyle amel etmeye davet etmeyen kişidir. Dolayısıyla Hz. Ali'nin savaştığı grupta münafık kişide bulunan özelliklerin olmadığını aksine Hz. Ebû Bekir'in savaştığı kimselerde bulunduğunu vurgulamıştır.⁵⁸¹

Kummî de Bâtînîler'in görüşünü destekleyerek Hz. Peygamber'in kâfirlerle mücadele ettiğini Hz. Ali'nin ise münafıklarla mücadele ettiğini beyan etmiştir.⁵⁸² Tabersî ise bu ayete farklı bir yorum getirerek Hz. Peygamber'in münafıklara karşı savaşmadığına aksine onlara iyi davrandığına dair bir rivâyeti naklederek âyetin

⁵⁷⁹ Tahrîm, 66/9.

⁵⁸⁰ Ahmed b. Hanbel, *el- Müsned*, III, S. 33, 82; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, XV, s. 276.

⁵⁸¹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, X, s. 94.

⁵⁸² Kummî, *Tefsirü'l-Kummî*, II, s. 377.

münafıklara karşı şiddetli davranmaya davet ettiğini belirtmiştir.⁵⁸³ Şîa'nın ilgili âyete getirdiği yorumlardan anlaşılacağı üzere asıl hedeflediği konu imâmet meselesidir. Mâtürîdî ise Şîa'nın bu görüşlerini tutarsız bulmakla birlikte meseleyi derinlemesine irdelemiş ve Hz. Ali ve Ebû Bekir'in savaştığı grupları açıklayarak meseleyi noktalamıştır. Kanaatimizce böyle bir açıklama yapmasının sebebi ise imâmet düşüncesini açıklamak olmalıdır.

Şîi literatürde, Şûrâ 42/23. âyet⁵⁸⁴ “mevedde âyeti” olarak adlandırılmıştır. Âyetin, metninde bulunan “sevgi ve muhabbet” manalarına gelen⁵⁸⁵ “el-mevedde” kelimesi nedeniyle mevedde âyeti olarak isimlendirilmiştir. Tabersî'ye göre âyetteki “yakınlarım” anlamında olan “el-kurbâ” kelimesiyle Hz. Ali ve Hz. Fâtîma'nın evlâdı kastedilmektedir.⁵⁸⁶ Şîa, âyeti “Sizden tebliğime karşılık Ehl-i Beyt'imi (Ali-Fâtîma evlâdı) sevmenizden başka herhangi bir ücret istemiyorum” şeklinde yorumlamıştır. Ayrıca Şîa kaynaklarında Hz. Hüseyin'in soyundan gelen imamların da “el-Kurbâ” (الْقُرْبَى) kelimesine dâhil olduğu belirtilmiştir. Şîa'ya göre âyette belirtilen kişileri sevmek farzdır ve Hz. Peygamber, âyette ümmetinden Ehl-i Beyt'ini sevmesini istemektedir. Dolayısıyla Şîa, söz konusu âyetten Ehl-i Beyt'e muhabbet beslemenin farz olduğu sonucunu çıkarmıştır.⁵⁸⁷ Ebû Mansûr bu âyette Ensar ve Muhacir'in fazilet durumunu tartışmış ve onlara isnat edilen sözlere ilaveler yapıldığını öne sürmüştür. Ayrıca o, Hz. Peygamber'in Allah'a ve Resulün'e iman etmeye davet etmesinden dolayı hiçbir ücret istemediğini ve bu sebepten dolayı akrabalık ve yakınlık hakkını korumayı insanlara öğütlediğini beyan etmiştir. Ona göre bu âyet akraba ve yakınlık hukukunu korumanın farz olduğuna işaret etmiştir.⁵⁸⁸ Mâtürîdî'nin âyete getirdiği te'vîller dikkate alındığında Şîa'nın öne sürdüğü Ehl-i Beyt konusundaki görüşüyle aynı düşüncede olmadığı anlaşılmaktadır.

Ehl-i Sünnet ve Şîa arasında Ehl-i Beyt konusundaki en mühim münakaşa ve ihtilaf mevzularından birisi de Ehl-i Beyt'in kimlerden oluştuğu meselesidir. Mâtürîdî'de Ehl-i Sünnet mezhebinin Mâtürîdîyye kolunun kurucu imamı olması

⁵⁸³ Tabersî, *Mecmaü'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, X, s. 63.

⁵⁸⁴ “(Ey Peygamber! Müslümanlara) De ki: Sizden tebliğime karşılık bir ücret istemiyorum; istediğim, ancak yakınlarıma (Ehl-i Beyt'ime) sevgidir.”

⁵⁸⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “Vdd” md., III, s. 453.

⁵⁸⁶ Tabersî, *Mecmaü'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, IX, s. 38.

⁵⁸⁷ Tabatabâî, *el-Mizân fi tefsîri'l-Kur'ân*, XVIII, s. 52.

⁵⁸⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, XIII, s. 202-204.

itibariyle Ehl-i Beyt'in kimliği konusundaki bu münakaşalardan hâli kalmamış ve eserlerinde Râfîzî ve Batiniler gibi Şîî kökenli fırkaların görüşlerine değinmiş onlara reddiyeler yazmıştır. Ehl-i Beyt'in kimliği konusundaki tartışmanın temelini oluşturan ve 'tathîr' âyeti olarak bilinen Ahzâb, 33/33.'tür.⁵⁸⁹ Râfîzîler'e göre âyetin birinci kısmı Hz. Peygamber'in hanımları, ikinci kısmı ise onun ailesi hakkındadır ve bu bölümler birbirinden bağımsızdır. Onlara göre Allah âyetin birinci bölümünde müennes sigâ kullanmıştır. Ayrıca âyette geçen "*kirliliği gidermeyi ve onları tertemiz kılmayı*", ibaresini Allah şartlı (mukayyed) olarak değil, mutlak olarak vadetmiştir. Çünkü ilki Hz. Peygamber'in hanımları, ikincisi ise onun ailesi hakkındadır. Konunun devamında ise Râfîzîler, Ümmü Seleme⁵⁹⁰, Sakaleyn⁵⁹¹ ve Hasan b. Ali⁵⁹²'nin rivâyetine yer vererek, rivayette geçen 'itret' (عترة) kelimesiyle kastedilenin Ehl-i Beyt olduğunu iddia etmişlerdir. Üstelik Mâtürîdî'nin aktardığına göre Râfîzîler âyette geçen "*kirlilik*" kelimesiyle Hz. Peygamber'in hanımlarının bu kirliliğe nispet edilebileceğini belirtmişlerdir. Mâtürîdî onların bu konu hakkında ileri sürdüğü görüşleri özetledikten sonra bu iddialara tenkidde bulunmuştur. Nitekim o bu iddialara şu şekilde cevap vermektedir;

- 1- Bu âyet öncekinden bağımsız değildir. Çünkü söz konusu âyet Hz. Peygamber'in hanımlarıyla evlatlarından bahsedilenler arasında ortaklığın bulunması anlamındadır. Hatta Ehl-i Beyt ismi örfî olarak bütün manaları içermektedir.
- 2- Arap dilinin kullanımından dolayı kadın ile erkekten bahsedilen durumlarda müzekker sigâ kullanılır.

⁵⁸⁹ "Evlerinizde oturun ve daha önce Câhiliyye döneminde olduğu gibi açılıp saçılmayın, namazı güzelce kılın, zekâtı verin, Allah'a ve resûlüne itaat edin. Ey peygamber ailesi! Allah'ın istediği sizden kirliliği gidermek ve sizi tertemiz kılmaktan ibarettir."

⁵⁹⁰ "Bundan Ali, Fâtuma, Hasan ve Hüseyin" kastedilmiştir." ayrıca Hz. Aişe: "Bu âyet nâzil olduğunda Hz. Peygamber bir elbise almış ve bu kimselerin üzerine koymuş ve tathîr âyeti diye bilinen âyeti okumuştur. Ümmü Seleme evin kenarından 'Yâ Resûllah! Ben Ehl-i Beyt'ten değil miyim?' demiş, bunun üzere Hz. Peygamber 'Evet öylesin inşallah' demiştir."

⁵⁹¹ "Size benden sonra iki emanet (sakaleyn) bırakıyorum: Allah'ın kitabı ve soyum (itretim) olan Ehl-i Beyt'im. Bu ikisine tutduğunuz müddetçe kevser havuzuna kavuşursunuz." Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, s. 26; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, XI, s. 383.

⁵⁹² "Ey Kûfe ehli! Bizim hakkımızda Allah'tan korkun. Bizler sizin emirleriniz ve misafirleriniziz. Biz, Allah'ın, hakkımızda "Ey Peygamber ailesi! Allah'ın istediği, sizden kirliliği gidermektir buyurduğu Ehl-i Beyt'iz."

- 3- Mutlak-mukayyed⁵⁹³ konusunda ise o kimseler Hz. Peygamber'in hanımları olduğu için asla kirlilikle suçlanamaz.
- 4- 'İtret' (عترة) hususunda da 'onun itreti' Hz. Peygamber'in sünneti anlamına gelmektedir. "Ehl-i Beytim" sözünden maksat ise: "Size iki emanet bırakıyorum: Allah'ın kitabı ve sünnetim, ey Ehl-i Beytim" böyle bir kullanımın mümkün olduğunu vurgulamıştır.
- 5- Ümmü Seleme rivâyetinden yola çıkarak Hz. Peygamber'in hanımlarının da Ehl-i Beyt kapsamına girdiğini beyan etmiştir.⁵⁹⁴

Son dönem Şîî müfessirlerden Tabâtabâî tathîr âyetinin Âl-i Abâ⁵⁹⁵ hakkında nazil olduğuna dair yetmişin üzerinde rivâyet nakletmiştir. Bu rivâyetlerin Sünnî kitaplarda da bulunduğunu ileri sürmüştür. Ona göre Ehl-i Beyt; Ali, Fâtıma, Hasan, Hüseyin'den ibarettir. Ayrıca bu âyetin Âl-i Abâ hakkında nazil olduğu konusunda mevcut rivâyetlerin kesin bilgi ifade ettiğini belirtmiştir.⁵⁹⁶ Görüldüğü üzere Şîî düşüncede Ehl-i Beyt konusu çok fazla değişikliğe uğramamış aksine daha çok rivâyet ekleyerek görüşlerini desteklemeye çalışmışlardır. Tathîr âyeti ve çeşitli rivâyetler göz önüne alındığında Mâtürîdî'nin ileri sürdüğü düşünceler Ehl-i Sünnet ile paralel çizgidedir. O, ileri sürülen görüşlere gramatik izahlar getirerek Râfizîler'in iddialarını çürütmeye çalışmıştır. İleride değineceğimiz üzere, Mâtürîdî'nin âyete getirdiği yorumlar göz önüne alındığında ifk hadisesine gönderme yapmış olması da muhtemeldir.

Şîa tefsir kaynaklarında, Âl-i İmrân 3/61. âyeti,⁵⁹⁷ mübâhele⁵⁹⁸ âyeti olarak adlandırılmıştır. Şîa, bu âyetteki "oğullarımız" kelimesiyle Hz. Hasan ve Hz.

⁵⁹³ Mutlak herhangi bir sıfatla belirli olmadan bir ferdi veya fertleri herhangi bir sıfatla kayıtlamayan lafızdır. Mukayyed ise herhangi bir sıfatla sıfatlanmış fert veya fertlere delâlet eden has bir lafızdır. Geniş bilgi için bkz., Zekiyüddîn Şabân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, T.D.V. yay., (trc. İ. Kâfi Dönmez), Ankara 1990, s. 270.

⁵⁹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, XIII, s. 381; XI, s. 383-384.

⁵⁹⁵ Şîî düşüncede "Âl-i Kisa" diye de bilinen "hamse-i âl-i abâ" kavramı Hz. Peygamber, kızı Hz. Fâtıma, damadı Hz. Ali, torunları Hz. Hasan ve Hüseyin'i kapsamaktadır. Hz. Peygamber Hz. Ali'yi, Fâtıma'yı, Hasan ve Hüseyin'in abasının/kisâsının altına alarak: "Allah'ım bunlar benim Ehl-i Beytim'dir. Sen onların hata ve kusurlarını gider ve tertemiz kıl" diye dua etmiştir. (Tirmizî, "Tefsîr", 4.; Süleyman Uludağ "Âl-i Abâ", *DİA*, II, İstanbul, 1989, s. 306.)

⁵⁹⁶ Tabâtabâî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'ân*, XVI, s. 317-318.

⁵⁹⁷ "Sana gelen bu bilgiden sonra her kim bu konuda seninle tartışmaya kalkışursa, de ki: "Gelin, çocuklarımızı ve çocuklarınızı, kadınlarımızı ve kadınlarınızı, kendimizi ve kendinizi çağıralım, sonra da Allah'ın lâneti yalancılara üzerine olsun diye dua edelim."

Hüseyin'in, "kadınlarımız" ifadesiyle Hz. Fâtıma'nın ve "kendimiz" tabiriyle de Hz. Ali'nin kastedildiğini öne sürmektedir. Şîî düşünceye göre, âyetteki "kendimiz" ifadesinden maksat Hz. Peygamber değildir; çünkü insan kendisini bir yere davet etmez. Dolayısıyla "kendimiz" ifadesiyle Hz. Ali kastedilmiş ve lanetlenmeye Hz. Ali gitmiştir. Nitekim Şîa, âyette Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in konumunda tutulduğunu belirtmiş ve bu hususun da Hz. Ali'nin imâmet delillerinden biri olduğunu ileri sürmüştür.⁵⁹⁹ Mâtürîdî ise âyetin sebep-i nüzûlüne⁶⁰⁰ değinerek Şîa'nın bahsettiği ve âyette geçen "kendimiz, kadınlarımız, oğullarımız" tabirlerine herhangi bir anlam vermemiştir.⁶⁰¹

İslam tarihinde ifk olayı olarak adlandırılan mesele, bazı Şîî çevrelerce Hz. Aişe'ye atılan iftirayı destekleyen bir konudur. Adını, Kur'ân'daki olaya ilişkin âyetlerde (en-Nûr 24/11-22) iki defa geçen (en-Nûr 24/11, 12) ifk kelimesinden alır. İfk "iftira, en kötü ve en çirkin yalan" demektir. Bu hususta Hz. Aişe'nin aktardığı hadis, Nur Suresi'nde işlenmesiyle tefsir, Müreysi' Savaşı sebebiyle İslam tarihi kaynaklarında genişçe ele alınmıştır.⁶⁰² Bu sebeple Ehl-i Sünnet'in bu konudaki görüşleri önemlidir. Nur Suresi'nin on birinci ayetinden yirmi altıncı ayetinin tefsirinde aktarılan birtakım rivâyetlere göre; "hicretin altıncı yılında meydana gelen Müreysi' Savaşı'ndan sonra Hz. Peygamber'in ordusu geri döner. Bu savaşta Hz. Peygamber eşi Aişe'yi de beraberinde götürür. Ordunun istirahat için konakladığı mekanlardan birinde, Aişe kişisel ihtiyacı için uzaklaşır. Geri dönerken gerdanlığını düşürdüğünü fark eder ve bekleyeceklerini düşündüğünden gerdanlığını aramaya başlar. Bu esnada ordu hazırlıklarını bitirerek, Medine'ye doğru yola koyulur. Aişe geri geldiğinde ordu oldukça uzağa varır. Ordunun yokluğunu farkedince aramaya çıkacakları düşüncesiyle orada beklemeye başlar ve bu arada uyuyakalır. Ordunun ardından artçı olarak gelen Safvan b. Muattal es-Sülemî, Aişe'yi görünce, onu devesine bindirerek yola koyulur. Bu olaydan haberdar olan bir kısım münafık, onlar

⁵⁹⁸ Mübâhele "karşılıklı lanetlenme ve birbirine beddua etme" gibi anlamlara gelmektedir. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, II, s. 357; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "Bhl md.", XI, s. 72.

⁵⁹⁹ Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, II, s. 251-252.

⁶⁰⁰ Bu âyet, Hz. Peygamber'in Hristiyanları lanetlenmeye çağırması ve onların başlarına azap gelmesinden korktukları için Hz. Peygamberin bu teklifini reddettiklerinden bahsetmektedir. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, II, s. 357

⁶⁰¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, II, s. 357

⁶⁰² Mustafa Fayda, "İfk Hadisesi", *DİA*, XI, İstanbul 2000, s. 507-509.

hakkında dedikodu yaparak zina ettiklerini yayarlar. Dedikodu toplum arasında dilden dile dolanır.” Bir süre sonra Allah “ifk” ayetlerini nazil eder.⁶⁰³ Bu âyetlerden ve çeşitli rivâyetlerden yola çıkan Tabatabâî iftiraya uğrayanın Aîşe olmadığını Hz. Peygamber’in diğer eşi Mâriye olduğunu ileri sürmüştür. Nitekim Hz. Peygamber, oğlu İbrâhim’in vefatı üzerine üzüldüğünde Aîşe, “Niçin üzülyyorsun, o Cüreyc’in oğludur” diyerek Mâriye’ye iftira atmış, bunun üzerine ilgili âyetler nâzil olmuştur.⁶⁰⁴ Ancak bazı mutedil Şîî fırkalar bu konuda Sünnîlerle aynı görüşü paylaşmış ve Aîşe’nin aklandığını savunmuşlardır.⁶⁰⁵

Mâtürîdî’ye göre ifk olayında iftiraya uğrayan Hz. Aîşe’dir. İftira dememizin sebebi o “ifk” kelimesine iftira, haktan çevirmek, aslı olmayan söz ve yalancılık gibi anlamlar verdiğinden dolayıdır.⁶⁰⁶ Nitekim o bu iftirayı atan grubun münafıklardan veya müminlerden bir grup olduğunu ileri sürmüştür.⁶⁰⁷ Mâtürîdî’nin ileri sürdüğüne göre, “*Bunu işittiğiniz zaman mümin erkekler ve kadınların birbiri hakkında hüsnüzan beslemeleri... gerekmez miydi?*”⁶⁰⁸ mealindeki âyeti münafıklardan bir grup olduğuna işaret etmektedir. Fakat o ihtimalleri göz önünde bulundurarak bu iftirayı atanlar müminlerden bir grup ise gaflet ve sürçme sonucu, münafıklardan bir grup ise karalama amaçlı olduğunu beyan etmiştir.⁶⁰⁹

Mâtürîdî iftira atabilecek grupların ahirette ebedi azaba uğrayacaklarını, günahın büyüğünü çekeceklerini ve o kişinin münafık olarak öleceğini⁶¹⁰ belirttikten sonra bu olayda ismi geçen Hz. Aîşe için Allah iftiradan beraetlerini bildiren ve kıyâmete kadar okunacak olan âyetler indirmiştir. Dolayısıyla bu, onlar için elbette

⁶⁰³ Fayda, “İfk Hadisesi”, s. 507-509.

⁶⁰⁴ Tabatabâî, *el-Mizan fî Tefsiri’l-Kur’ân*, XV, s. 103-104.

⁶⁰⁵ Fayda, “İfk Hadisesi”, s. 507-509.

⁶⁰⁶ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, IV, s. 292, XIII, s. 396; X, s.142.

⁶⁰⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, X, s. 146.

⁶⁰⁸ Nûr, 24/12.

⁶⁰⁹ Mâtürîdî, Nûr Suresi 23. âyetini, “*İmanlı, saf ve namuslu kadınlara iftira atanlar dünyada ve ahirette lanetlenmişlerdir, onlara büyük bir ceza vardır*” yorumlarken, zina iftirasını ilk kez atan ve insanlar arasında onu yayan münafıklar hakkında indirdiğini belirtmiştir. Bu yüzden haklarında lanet ve büyük ceza zikredilmiştir. Nitekim ona göre Nûr suresi 19. âyette belirtildiği üzere mümin olan kimse, inananlar arasında fuhuşun yayılmasını istemez, bu münafıkların âdetidir. Sonra dünyada iken lânet, kendisine uygulanan had cezasıdır. Can yakıcı azap ise âhirettedir. Mâtürîdî’nin düşüncesine göre Allah, lâneti ve can yakıcı azabı tövbe etmeden ve nifak üzere ölmeleri halinde söz konusu etmiştir. Bu hal üzere olmaları durumunda onlar için lânet ve azap vardır. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, X, s. 152.

⁶¹⁰ Mâtürîdî burada isim vermeden bazılarının bu kimseyi Abdullah b. Übey b. Selûl olarak nitelediğini belirtmiştir. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, X, s. 141.

daha hayırlıdır.⁶¹¹ Mâtürîdî konuyla ilgili devamındaki âyetleri te'vîl ederken Hz. Aîşe'yi aklandığına delalet eden deliller ileri sürmüştür. Nitekim o, “*Bunu (iftirayı) işittiğiniz zaman*”⁶¹² âyetini Hz. Peygamber'in hanımlarıyla birlikte kendisi için böylesine çirkin bir eylemi düşünemezken Safvân ile onun eşleri hakkında bu şekilde düşünemeyeceğini açıklamıştır.⁶¹³ Ayrıca Mâtürîdî, “*Bu iddiaları için dört şahit getirseler ya*”⁶¹⁴ âyetinden yola çıkarak iftira konusunda şahit getiremediklerini, getirseler bile Allah katında yalancı oldukları sonucuna varmıştır.⁶¹⁵ O, Hz. Âişe'ye atılan iftiranın yani zinanın büyük bir günah ve bühtan (şaşkınlık veren söz) olduğunu, çünkü zina isnadının dinde noksanlık doğuracağını belirtmiştir.⁶¹⁶

Mâtürîdî'nin Amre'den aktardığı rivâyete göre Hz. Aîşe şöyle demiştir: “*Benim masumiyetimi belirten âyetler inince Hz. Peygamber minberin üzerine çıktı, durumu anlattı ve Kur'ân okudu. İnince iki erkekle bir kadının cezalandırılmasını emretti ve onlara hadleri vuruldu.*” İbn Abbas'tan aktarıldığına göre Hz. Peygamber Abdullah b. Übey, Hassan, Mistah b. Üsâse ve Hamne isimli bir kadına had uyguladı. Her birine seksen celde vuruldu.⁶¹⁷

Mâtürîdî, “*İçinizden yardım sever ve zengin olanlar akrabaya, yoksullara ve Allah yolunda hicret edenlere artık bir şey vermeyeceğiz diye yemin etmesinler.*”⁶¹⁸ mealindeki âyetin te'vîlinde, Hz. Ebû Bekir Hz. Âişe'ye atılan iftirayı yayanlardan olması sebebiyle Mistah'a hiçbir yardımda bulunmayacağına dair yemin ettiğini öne sürmüştür.⁶¹⁹ Yani ona göre âyet Hz. Âişe, Hz. Ebû Bekir ve Safvân'ın başına gelen bir olay ve belli bir maksat⁶²⁰ için inmiştir.⁶²¹

⁶¹¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, X, s. 142

⁶¹² Nûr, 24/12.

⁶¹³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, X, s. 142-143.

⁶¹⁴ Nûr, 24/13.

⁶¹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, X, s.143.

⁶¹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, X, s. 145.

⁶¹⁷ Buhârî, “Meğazi”, 36; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, X, s.147.

⁶¹⁸ Nûr, 24/22.

⁶¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, X, s. 150.

⁶²⁰ Mâtürîdî'ye göre her namuslu (muhsan), mümin, hiçbir şeyden habersiz bir kadın, kendisine atılan iftiradan uzak olursa âyetin kapsamına girer. Çünkü âyetin inmesine sebep olan mâna aynıyla bunda da mevcuttur. Buna göre Kur'ân'ın tamamı kişideki bir durum sebebiyle veya bir olaydaki bir maksattan dolayı inmişse, o durum ve maksatta müşterek olan herkes, o hükümde de ortak olur. Dolayısıyla sebebin özel olması hükmün genel olmasına engel değildir. (Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, X, s. 151.)

⁶²¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, X, s. 151.

Hülasa ifk olayıyla ilgili Mâtürîdî birtakım rivâyetlere ve müfessirlerin görüşlerine yer vermiştir. İlk iftirayı atanların müminlerden bir grup olursa bunu dil sürçmesi veya gafletten dolayı olabileceğini savunmuştur. Âyetleri tek tek ele alıp her âyeti kendi içerisinde değerlendirmiş ve her âyet, iftira atan kişi veya kişilere delâlet edebileceğini ileri sürmüştür. Örneğin Nûr Suresi 23. âyette iftira eden kişinin müminlerden bir grup veya şahıs olmadığını aksine münafık bir kişi olduğunu belirtmiştir. 26. âyette ise Abdullah b. Übey ve adamları olduğu kanaatinde bulunmuştur.⁶²² Bu bağlamda hadisenin tarihsel süreçte farklı kişilere atfedilmesi olayı iyice karmaşık hale sokmuştur. Fakat şunu belirtmeliyiz ki Ehl-i Sünnet'in bu konudaki anlayışı ve Mâtürîdî'nin bu âyetlerde Hz. Âişe'yi paklaması, bu konuyu iftira olarak kabul etmesi, Şîa'ya cevaptır.

2.2.2.4. Rec'at⁶²³

Rec'at, İsneaşeriyye Şîa'sında gaybet ve mehdilik konusuyla bağlantılıdır. Başta Ehl-i Sünnet olmak üzere Mu'tezile, Mürcie ve Zeydîyye gibi birçok fırka tarafından heretik bir inanç olarak değerlendirilen rec'at, kavramsal içeriğiyle ilgili tartışmalar ağırlıklı olarak kelimada zuhur etmiştir.⁶²⁴ Aynı şekilde İmâmiyye Şîası rec'at konusunda da belli başlı rivâyetleri delil olarak kullandıkları gibi âyetleri temel dayanak noktası yapmıştır.

Şîa'da bulunan rec'at inancının Yahudi ve Hıristiyan kaynaklı olduğu ileri sürülmüştür. Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) Şîa kültüründe bulunan bu inancın Mecûsilik'ten geçtiğini dile getirmiştir. Nevbâhî (ö. 310/922) ve Ebû'l Hasan el-Eş'âri (ö. 324/936) gibi makalat yazarları rec'at fikrinin ilk defa Yahudi asıllı Abdullah b. Sebe'ye nispet edilen Sebeiyye mezhebince dile getirildiğini belirtmişlerdir.⁶²⁵ Sünnî düşüncede rec'at görüşü her ne kadar Abdullah b. Sebe'ye nispet edilse de Şîî düşünce bunu kabul etmemektedir. Dolayısıyla İmâmiyye Şîa'sında rec'at özellikle Emevîler ve Abbasilerin hakim olduğu dönemlerde başta

⁶²² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, X, s. 155-156.

⁶²³ Rec'at kelimesi, başlanılan yere geri dönmektir. İster mekân, söz veya fiil olsun balangıç noktasını takdir etmektir. Bu dönüş, varlığın bizzat kendisiyle, bir cüziyle veya bir fiiliyle olur. İsfahânî, *Müfredât*, "r-c-a" md., s. 415.

⁶²⁴ Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şîa Polemikleri*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2018, s. 95.

⁶²⁵ Sıddık Korkmaz, *Tarihin Tahriî İbn Sebe Meselesi*, Araştırma Yay., Ankara 2005, s. 187; Öztürk, *Ehl-i Sünnet ve Şîa*, s. 97.

Ehl-i Beyt ve taraftarları olmak üzere Şîî kesimin merkezî devlet otoritesi tarafından kışkırtılması, baskı altında tutulması ve kimi zaman cezalandırılması sonucunda ortaya çıkmıştır.⁶²⁶

İmâmiyye Şîa'sında rec'at⁶²⁷ "imamlarla onlara zulmedenlerin kıyametin kopmasından önce diriltip yeniden dünyaya gelmesi" şeklinde tanımlanmıştır. Rec'ati bir inanç şeklinde ortaya koyanlardan Şeyh Sadûk, fırkanın akaidine dair yazdığı eserinde rec'ati zikrettiğimiz manada beyan etmiştir. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de kıyamet öncesi dirilişlere işaret eden âyetler bulunduğunu söylemiştir.⁶²⁸ Nitekim İmâmiyye Şîa'sının temel kaynaklarından olan *el-Kâfi fi'l-İlm ed-Din* isimli eserde Gulât Şîliğe ait görüşlerin etkisiyle oluşmuş rivâyetler bulunmaktadır. Müellifi olan Muhammed İbn Yakub el- Kuleynî (ö.329/941), imâmlardan herhangi birinin taraftarı olarak tanınanların nakliyle kendine gelen haberlerin tümünü toplamıştır. Özellikle Kûfe'de kısmî Gulât Şîî çevreler tarafından ileri sürülen, imamlara mucizevî ve insanüstülük atfedilen birçok rivâyet Şîî literatüre girmiştir. Mesela Cafer es-Sadık'tan bir rivâyette: "*Allah, dininin, Peygamberimizin Ehl-i Beyt'inden gelen hidâyet imamları vasıtasıyla apaçık olmasını sağlamış, yolunu aydınlatmıştır. Onlar aracılığıyla ilminin gizli kaynaklarını açmıştır. Muhammed ümmetinden imamının haklarını tam anlamıyla bilen bir kimse, imanının tadına varır ve Müslümanlığının tazeliğinin faziletini bilir. Çünkü Allah, imamı, yarattıkları için bir bayrak, bir öncü ve rızıklanan canlılar âlemi için bir hüccet kılmıştır. Allah ona vakar tacını giydirmiş, onu Cabbar sıfatının nuru ile bürümüştür. Bazı sebeplerle göklerle ilintilidir, bu yüzden gökten gelen feyizlerle bağlantısı kesilmez. Allah katındaki nimetlere ancak onların sebepleri vasıtasıyla ulaşılabilir ve Allah,*

⁶²⁶ Öztürk, *Ehl-i Sünnet ve Şîa*, s. 113.

⁶²⁷ Rec'at düşüncesinin hangi fırkada ilk defa dillendirildiği konusu oldukça muğlaktır. Fakat birçok araştırmacıya göre Şîa'da rec'at inancının kökenleri Yahudi ve Hıristiyan kültürüne dayanmaktadır. Ayrıca bazı kaynaklardaki bilgilere göre Hz. Hüseyin'in (ö.61/680) Kerbelâ'da öldürülmesi üzerine Muhtar es-Sekâfi liderliğindeki Keysaniyye'ye bağlı bir topluluk, Hz. Ali ve Muhammed b. El-Hanefiyye'nin (ö.81/700) müslümanların kurtarıcısı olduğunu ileri sürmüştür. Bu grup Muhammed b. El-Hanefiyye (ö.81/700) öldüğünde Cennetü'l-bakî'ye defnedildiği halde onun ölmediğini, Medine'deki Radvâ dağında yaşadığını, beraberinde aslan ve kaplan tarafından korunduğunu, sabah akşam yemeğinin verildiğini, bir gün mehdi olarak dünyaya geri döneceğini ve adaleti sağlayacağını belirtmiştir. Ayrıca İmâmiyye Şîa'sının erken dönem kelimcilerinden İbn Şâzân en-Nîsâbûrî (ö. 260/874) *el-İzâh* adlı eserinde rec'at konusunu nassla temellendirmiştir. (Şâzân, *el-İzâh*, s. 381; Öztürk, *Ehl-i Sünnet ve Şîa*, s. 101-102.)

⁶²⁸ İlyas Üzümlü, "Recat", *DİA*, XXXIV, İstanbul 2007, s. 504.

kullarının amellerini ancak imamı tanımaları şartıyla kabul eder”⁶²⁹ şeklinde geçer. Buna benzer birçok örnek mevcuttur. İmâmîyye Şîası’na göre, imânda en üstün olanlarla fesadda en aşağı derecede bulunanlar dünyaya dönecektir. Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hasan, Hüseyin ve diğer imamlar ile onların düşmanları olan Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman, Muâviye ve Yezîd gibi isimler Mehdi’nin zuhûrundan sonra dünyaya rec’at edeceklerdir. İnsanlara düşmanlık gösterenlere, haklarını gasbedenlere veya onları katledenlere azâb okunacak ve bunlar sonra tekrar ölecekler; kıyâmet gününde tekrar dirileceklerdir.⁶³⁰ Görüldüğü üzere İmâmîyye rec’at düşüncesini çeşitli rivâyetlerle destekledikleri gibi belli başlı âyetleri de bu konuda değerlendirmişlerdir.⁶³¹

Mâtürîdî’nin ilgili konuda Ehl-i Sünnet’le aynı düşüncede olduğunu belirtmemiz mümkündür. Çünkü “*Helâk ettiğimiz bir belde için artık dönüş imkânsızdır ve onlar geri dönemeyeceklerdir.*”⁶³² mealindeki âyeti te’vîl ederken Râfîzîler’in rec’at düşüncesine değinmiş ve onları eleştirmiştir. Yani Râfîzîler’e göre Ali ve filan kişi rec’at edecektir (geri dönecektir). Fakat Mâtürîdî bu âyette belirtilen ilahi beyandan yola çıkarak herhangi bir kimsenin rec’at etmeyeceğini vurgulamıştır.⁶³³

Kummî, helak olan beldelerin halklarının kıyamet günü hesaba çekileceklerini ifade ederken, dünyaya geri döndürülmeyeceklerini belirtmiştir.⁶³⁴ Tabersî ise bu âyet hakkında üç görüş beyan etmiştir. Birincisi helak olanların dünyaya tekrar dönmeyecekleri, ikincisi günah işlemeyi terkedip tövbeye dönmeyecekleri, üçüncüsü ise ölümden sonra tekrar dirilerek hayata dönmeyeceklerini ileri sürmüştür. Nitekim ona göre Allah’ın huzurunda hesaba direk hayat sahibi bir biçimde çıkacaklarını açıklamıştır.⁶³⁵ Ayrıca Tabersî Neml Sûresi 83. âyeti yorumlarken rec’atın mümkün olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre Allah istediği her şeyi gerçekleştirme gücüne sahip olduğundan rec’at, Allah’ın sınırsız kudreti dahilindedir. Bu bağlamda birçok

⁶²⁹ Kuleynî *Kâfî*, s. 87

⁶³⁰ E. Ruhi Fığlalı, *İmâmîyye Şîası*, Selçuk Yay., İstanbul 1984, s. 222.

⁶³¹ Meclisî, *Biharü’l-Envar*, II, s. 122-123.

⁶³² Enbiyâ, 21/95.

⁶³³ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, VII, s. 375.

⁶³⁴ Kummî, *Tefsirü’l-Kummî*, II, s. 76.

⁶³⁵ Tabersî, *Mecmaü’l-Beyân fî Tefsiri’l-Kur’ân*, VII, s. 112.

âyette Allah geçmiş topluluklar arasında bazı insanları ölümlerinden sonra diriltip tekrar yeryüzüne döndürdüğünden söz edilmektedir.⁶³⁶

Aynı zamanda Mâtürîdî, Mü'minûn, 23/99-100.⁶³⁷ âyetlerinde İmâmiyye Şîa'sının adını zikretmeksizin görüşlerine yer verip eleştiride bulunmuştur. Mâtürîdî'ye göre âyette geçen "hayır" lafzı rec'atin yani dünyaya tekrar dönmenin mümkün olmadığı anlamına gelmektedir. Çünkü o, En'âm, 6/28.⁶³⁸ âyetini delil getirerek, âyette geçen ifadelerden onların rec'at düşüncesinin kendilerine fayda vermeyeceğini ve dünyaya tekrar dönüş olsa bile söz verdikleri amelleri işlemeyeceklerini ileri sürmüştür.⁶³⁹

İmâmiyye Şîa'sının rec'at konusunda en güçlü argümanı Neml Sûresi 83-84.⁶⁴⁰ âyetleridir. Tabersî ve pek çok Şîî âlime göre bu âyette kastedilen haşrin (diriliş) genel manada olmadığı, özel bir haşir olduğudur. Bu nedenle bu özel haşir gününde tüm insanlar değil yalnızca bazı insanlar dirilecektir. Hatta Câfer es-Sâdık'a isnat edilen bir rivâyette, "*Rabbimiz! Bizi iki defa öldürdün iki defa dirilttin*"⁶⁴¹ âyetinde sözü edilen iki diriltmeden birincisi rec'at ikincisi kıyamet, iki öldürmeden birincisi dünyadaki normal ölüm, ikincisi de rec'at sonrası ölüm anlamına gelmektedir.⁶⁴² Mâtürîdî'nin belirttiğine göre burdaki iki ölümden biri, kişinin dünyadaki eceli sona erdiği andaki ölümdür. Diğeri ise, Allah onları kabirde diriltecek, sonra tekrar öldürecek, sonra da kıyâmet günü tekrar diriltecektir. Buda iki ölüm ve iki dirilmedir.⁶⁴³

Kummî, "*Onlar, Allah'ın ölen birini diriltmeyeceğine dair en büyük yeminleri ettiler. Aksine bu, Allah'ın bizzat üstlendiği gerçek bir vâdidir, fakat insanların çoğu*

⁶³⁶ Tabersî, *Mecmaü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'an*, VII, s. 321.

⁶³⁷ "Nihayet onlardan birine ölüm gelip çatinca, "Rabbim! Beni geri gönder de geride bıraktığım dünyada iyi işler yapayım" der. Hayır! Onun söylediği bu söz boş laftan ibarettir. Önlerinde, yeniden diriltilecekleri güne kadar bir berzah vardır."

⁶³⁸ "Hayır! Daha önce gizlemekte oldukları şeyler apaçık önlerine çıktı. Yoksa geri gönderilseler bile, yine kendilerine yasaklanan şeylere döneceklerdir. Zira onlar gerçekten yalancılardır."

⁶³⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, VII, s. 493-496.

⁶⁴⁰ "O gün her ümmet içinden, âyetlerimizi yalan sayan grupları bir araya getiririz. Onlar düzenli bir şekilde (hesap yerine) sevk edilirler. Nihayet oraya geldikleri zaman Allah buyurur: "Siz benim âyetlerimi, ne olduğunu kavramadan yalan saydınız öyle mi? Değilse yaptığınız neydi?"

⁶⁴¹ Mümin, 40/11.

⁶⁴² Öztürk, *Ehl-i Sünnet ve Şîa*, s. 107-108.

⁶⁴³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, XIII, s. 29.

bilmez.”⁶⁴⁴ âyetini tefsir ederken yine Câfer es-Sâdık’a isnat edilen bir rivâyete yer vermiştir. Ona göre bu âyet rec’ata delalet ettiği gibi, o sırada yaşanan olaylar hakkında da haberler barındırmaktadır.⁶⁴⁵ Mâtürîdî’ye göre ise öldükten sonra dirilme akıl, hikmet ve peygamberlerin verdiği haberlerle zorunludur.⁶⁴⁶ Ayrıca bu âyet, rec’ate değil, ölümden sonra dirilmeye ve dirilmenin vacip olduğuna delalet etmektedir.⁶⁴⁷ Mâtürîdî “Allah bu ölmüş kasabayı nasıl diriltecek?”⁶⁴⁸ âyetini de kıyamet hallerine ve tekrar dirilmenin keyfiyetine dair yorumlamıştır.⁶⁴⁹ Konunun dikkat çeken yanlarından bir diğeri ise Mâtürîdî’nin Bakara, 2/56.⁶⁵⁰ âyetine getirdiği yorumlardır. Yani Mâtürîdî’nin iddia ettiğine göre, bizim için ahirette ve cennette gerçekleşeceği vaad edilen hususlar İsrailoğulları için dünyada gerçekleşmiştir. Bir başka ifadeyle öldükten sonra (dünyada) diriltilmek ve diğer hususlar bunların hepsi cennette gerçekleşmesi şartıyla bize vaad edildiği halde İsrailoğulları’na dünyada gösterilmiştir.⁶⁵¹

İmâmiyye Şîa’sının erken dönem kelamcıları rec’at konusunu nasla ilişkilendirmesi, tarihsel bağlamda fazla değişikliğe uğramamış muasır İmâmi müfessirler tarafında da sürdürülmüştür. Şîa’nın bu konuda delillendirdiği birçok âyet imâmet krizini çözmek ve intikam mahiyetlidir. Mâtürîdî ise Ehl-i Sünnet’e paralel olarak âyetleri yorumlamış, nasla temellendirilmenin imkan dahilinde olmadığını belirtmiştir.

⁶⁴⁴ Nahl, 16/38.

⁶⁴⁵ Kummî, *Tefsirü'l-Kummî*, II, s. 387.

⁶⁴⁶ Çünkü Mâtürîdî’ye göre elçilerin haberleri ile onun getirdiği haberlere inananların söyledikleri sözlerden daha doğru bir haber yoktur. Peygamberlerin verdikleri haberler, tasdik ve kabul edilmeye daha lâyıktır. Çünkü peygamberlerin, doğru söylediklerine dair mucizeler ve gerçeği söylemelerine ilişkin delilleri vardır. Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân Tercümesi*, VIII, s. 129.

⁶⁴⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân Tercümesi*, VIII, s. 129.

⁶⁴⁸ Bakara, 2/259.

⁶⁴⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân Tercümesi*, II, s. 195.

⁶⁵⁰ “Ölüme yaklaşan o halinizden sonra şükredesiniz diye sizi tekrar hayata kavuşturduk.”

⁶⁵¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân Tercümesi*, I, s. 161.

2.2.2.5. Takıyye⁶⁵²

İmâmiyye Şîa'sına göre, takıyye yapmak dinin bir gereğidir. Kayıp olduğuna inandıkları on ikinci imamın dönüşüne kadar takıyyeyi, inanca dair dinî bir zorunluk olarak değerlendirmişlerdir. Eğer takıyye olarak günah işleniyorsa, hatta bu açıkça küfrü gerektiren bir söz veya amel dahi olsa, kişinin bu fiili kendisine hiçbir zarar vermeyeceği gibi, aksine ona değer kazandırır.⁶⁵³ Dolayısıyla Hz. Peygamber'in vefatından sonra ilk üç halifenin hilâfeti döneminde asıl hak sahibi olan Hz. Ali'nin sessiz kalması bir takıyye olduğu gibi oğlu Hasan'ın Muâviye ile hilâfet konusunda anlaşmaya varması da takıyye mahiyetindedir. Buna göre Hz. Hüseyin'in Emevîler'e karşı yaptığı mücadele takıyye ilkesiyle bağdaşmamaktadır. Ardından gelen Zeynelâbidîn, Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık gibi imamların mevcut yöneticilere isyan edilmesini câiz görmemeleri de takıyye uygulaması şeklinde görülmüştür. Özellikle Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık döneminde gelişen Gulat Şîi harekete bağlı kimseler takıyyeye daha çok yönelmişlerdir. Bu tarz bir takıyye, dinin kâfirler karşısında bir mümine sunduğu ruhsatın ötesinde belirli Şîi grupların amaçlarına ulaşabilmek için tatbik ettikleri bir metottur.⁶⁵⁴

İslam tarihinde takıyye, ilk defa Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. Hanefiyye tarafından uygulanmış, sonrasında Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık gibi imamlarca devam ettirilmiştir. Hicrî 4. asrın başlarından sonra Şîi İmâmî düşüncede gaybet söylemleriyle de ilişkilendirilmiştir. Esas olarak kurtarıcı mehdi/mesih düşüncesiyle bağlantılı bir kavram olarak gaybet, Şîi literatürde on ikinci imamın insanlar arasından ayrılıp gizlenmesini anlatır. Kimi Şîilere göre imamın gaybet nedeni, düşmanları tarafından ortadan kaldırılmaması için alınan bir önlem, yani takıyyedir. Gaybettteki on ikinci imam ortaya çıkana kadar takıyye devam edecek, imam dünyayı ıslah etmek üzere dönüp kıyam ettiğinde takıyye devri de sona erecektir.⁶⁵⁵

⁶⁵² Sözlükte vaky, vikâye, vâkiye kökünden türeyen takıyye, hafıyye veznindedir. Korunmak, sakınmak, eziyet veren bir şeyden örtmek, örtünmek manalarına gelmektedir. Allah'ın azabından korunmak anlamına da gelen takva ve takıyye sözcüklerindeki 'ta' harfi vav'dan bedeldir. İbn Mânzur, *Lisânü'l-Arab*, "vky" md., XV, s. 401.

⁶⁵³ Kuleynî, *Kâfi*, III, s. 380.

⁶⁵⁴ Mustafa Öz "Takıyye", *DİA*, XXXIX, İstanbul 2010, s. 453.

⁶⁵⁵ Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şîa*, s. 124-126.

İmâmîyye Şîa'sı Âl-i İmrân Sûresi 28. âyette⁶⁵⁶ geçen "tükât" kelimesinden hareketle belirttiğimiz üzere inanç esası olarak takıyyeyi benimsemiştir. Şîî müfessir Tabersî bu âyeti doğrudan takıyyeye hamletmiştir. Ona göre bu âyet canı kaybetme korkusunun yaşandığı hallerde takıyyenin dinen caiz olduğuna delil teşkil eder.⁶⁵⁷ Nitekim Mâtürîdî, âyetin te'vîlinde takıyye hakkında İbn Abbas'tan "sakınmak ve kalbi iman ile dolu olduğu halde dilinin başka şeyler söylemesi" şeklinde rivâyette bulunmuştur.⁶⁵⁸ Ayrıca Mâtürîdî, "Çünkü onlar eğer sizi ele geçirirlerse ya taşıyarak öldürürler ya da kendi dinlerine döndürürler; işte o zaman ebediyen kurtuluşa eremezsiniz."⁶⁵⁹ mealindeki âyette mağaradaki gençlerin takıyye yapmayı bilmediğini aksi takdirde onlar dilleriyle istediklerini söyleseler ve kalpleriyle tasdik etmeselerdi kurtulacaklarını belirtmiştir. Daha sonra o geçmiş zamanlarda takıyyenin olmadığını açıklamıştır. O, mağaradaki gençlere de takıyye yapma izninin olmadığını belirterek, takıyyenin onlara verilen bir ruhsat olduğu ihtimali üzerinde durmasına rağmen takıyye için en uygun olan şey yapılmaması gerektiğini beyan etmiştir.⁶⁶⁰ Nitekim Firavun'un ailesinde olup imanını gizleyen kimseden övgü ile bahsedilen âyetten⁶⁶¹ hareketle Mâtürîdî Firavun'un yaptıklarına muhalif olduğu için öldürülmekten korkan kimse, canından korktuğu için bu fikrini gizleyebilir çıkarımında bulunmuştur. Ayrıca ona göre küfrünü açıklamaya zorlanan kimse kendisinden istenen inkâr sözünü (küfür kelimesini) söylemediği halde herhangi bir eziyete mahrum kalmayacaksa veya bunu yapmadığı zaman da öldürülmez ise küfür sözünü telaffuz etmesi caiz değildir. Eğer söyleme dışında herhangi bir alternatifi yoksa o zaman küfür sözünü söyleyebilir.⁶⁶²

İmâmi müfessir Kummî, takıyyenin kâfirlerden korunmaya yönelik bir ruhsat olduğunu ifade etmiştir.⁶⁶³ Mâtürîdî, Nahl, 16/106.⁶⁶⁴ âyet tefsirinde ise iman ve

⁶⁵⁶ "Müminler müminleri bırakıp da kâfirleri dost edinmesin. Kim bunu yaparsa artık Allah'la olan bağını koparmış demektir. Ancak onlardan gelebilecek bir tehlikeden korunmanız başkadır. Allah kendisi hakkında sizi uyarıyor. Sonunda dönüş Allah'adır."

⁶⁵⁷ Tabersî, *Mecmaü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, II, s. 212.

⁶⁵⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, II, s. 316.

⁶⁵⁹ Kehf, 18/20.

⁶⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, VII, s. 153.

⁶⁶¹ Mü'min, 40/28.

⁶⁶² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, XIII, s. 49.

⁶⁶³ Kummî, *Tefsirü'l-Kummî*, I, s. 559. Ayyâşî, Nahl, 16/106. âyeti tefsir ederek Hz. Peygamber'in, "Takıyyesi olmayanın imanı da yoktur" dediğini belirten bir rivayet nakletmiştir. (Ebû'n-Nasr

küfür hallerinin her ikisinin de özgür iradeye dayandığını belirtmiştir. Zorlamayla karşılaşan kişinin küfre dair ihtiyârının kalmamasına karşın, imanının sabit kaldığına dikkat çekmektedir.⁶⁶⁵

İmâmiyye’de diğer bir polemik konusu da imân ve tebliğ dair konularda Peygamberler’in takıyye yapıp yapmadıkları meselesidir. Ümmetin çoğuna göre Peygamberler’in küfrü ve dalâleti gerektirecek bir şeye inanması ve bu konularla ilgili takıyye yapması söz konusu değildir. Bu bağlamda Cafer-i Sâdık’a isnat edilen bir rivâyette; “*takıyyenin sadece kendilerinin değil, tüm ecdadının sünneti olduğunu, bu nedenle takıyyeden ayrılanın dinden çıkmış olacağı*”⁶⁶⁶ belirtilmiştir. Peygamberler’in takıyye gereği yalan söyleyebilecekleri ancak takıyyeden dolayı yalan hükmünde olmayacağı kabul edilmiştir.⁶⁶⁷ Ayrıca Hz. İbrahim’in, “*hayır, bu işi büyükleri (putların en büyüğü) yapmıştır.*”⁶⁶⁸ mealindeki âyetin ifadesinden hareketle Meclisî, takıyye olması şartıyla yalan söylemenin her türlüsünün caiz olduğu belirterek bunu Hz. İbrahim’in ıslahı ve sünneti⁶⁶⁹ olarak değerlendirmiştir.⁶⁷⁰

Mâtürîdî bu konuda farklı görüşler nakletmiştir. Ona göre İbrahim’in bu sözü, kendi kanaati itibariyle aslında yalan olmasa da onlara karşı zekice bir tuzak kurma açısından zâhiren yalandır. O, Hz. İbrahim’in “*ben rahatsızım*” şeklindeki beyanının da aynı türden olduğunu, rahatsız olmadığını beyan etmiştir. Bunu ise “*bu benim Rabb’im*”dir açıklamasına benzetmiştir. Mâtürîdî’nin ifade ettiğine göre “sözü edilen put eğer konuşamıyorsa yapmamıştır” demiş olur ki bu durumda da Hz. İbrahim yalan söylemiş olmaz.⁶⁷¹ Dolayısıyla Mâtürîdî, peygamberlerin takıyye yapmayacaklarını ifade ettiği gibi Hz. İbrahim’in durumunun özel olduğunu

Muhammed b. Mesûd İbn Ayyâş es-Selemî es-Semerkindî (ö. 320/932 [?]), *Tefsîru’l-Ayyâşî*, I, Muessesetu’l-Âlemî li’l-Matbûât, Beyrut 1991, s. 190

⁶⁶⁴ “*Kim iman ettikten sonra Allah’ı inkâra sarparsa -kalbi imanla dolu olduğu halde baskı altında kalanın durumu müstesna olmak üzere- kim kalbini inkâra açarsa işte Allah’ın gazabı bunlaradır; bunlar için çok büyük bir azap vardır.*”

⁶⁶⁵ Mâtürîdî, *Te’vilât*, III, s.122

⁶⁶⁶ Meclisî, *Biharü’l-Envar*, II, s. 74.

⁶⁶⁷ Kuleynî, *Kâfî*, II, s. 217; Meclisî, *Biharü’l-Envar*, XII, s. 50-332.

⁶⁶⁸ Enbiyâ, 21/63.

⁶⁶⁹ “*Ey Süfyân! sana takıyye gerekir. Zira takıyye, Hz. İbrahim’in sünnetidir.*” Meclisî, *Biharü’l-Envar*, XIII, s. 135.

⁶⁷⁰ Takıyye’nin câizliğine dair pek çok rivâyet vardır. Geniş bilgi için bkz., Meclisî, *Biharü’l-Envar*, XII, s. 50, 308; Kuleynî, *Kâfî*, II, s. 342.

⁶⁷¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, IX, s. 388.

vurgulamıştır. Ayrıca takıyyenin en son başvurulacak yöntem olduğunu, bundan dolayı Ehl-i sünnetle aynı kanaati paylaştığını söylememiz mümkündür.

2.2.3. FIKHİ KONULAR

İmâm Mâtürîdî'nin fıkıh metodu, temsilcisi olduğu Hanefî ekolünün genel çizgilerini ve usûlüne uygundur. O daha çok fıkıh usûlü alanında eserler vermiş ancak bu eserler günümüze ulaşmamıştır. Fıkhi yönü hakkında Mâverâünehir'de "Ehl-i Sünnet'in reisi" unvanının yanında "Semerkand Hanefî fıkıh ekolünün reisi" şeklinde anılmıştır.⁶⁷² Ona göre fıkıh, bir şeyi, dengi olsun veya olmasın başka bir şeye işaret eden anlamıyla bilmektir. Yani fıkıh, bir şeyin başka bir şey vasıtasıyla istidlal edilerek bilinmesidir.⁶⁷³ Onun fıkıh hakkındaki bu açıklamaları, doğrudan fıkıh ilminin tanımıyla bağlantılı olmasa da epistemoloji açısından değerlendirilebilir. Buradan hareketle ilim olarak fıkıh, birinci aşama İslam hukukunun kaynakları olan Kur'ân ve Sünnet bilgisi, ikinci aşama bu kaynakların gösterdiği yöntemlerle yeni bulgulara ulaşmak şeklinde tanımlanabilir.⁶⁷⁴

Te'vilâtü'l-Kur'ân'ın içeriğine bakıldığında, kelâmî tefsir boyutundan sonra güçlü bir fıkhi tefsir boyutu göze çarpmaktadır. Nitekim İmâm Mâtürîdî'nin *Te'vilât*'ta sergilediği fıkhi tefsir yöntemi ve içeriğini belirleyen aslî unsurun, temelde onun Allah anlayışına dayandığı görülmektedir. Çünkü Mâtürîdî, dinin bütün emir ve yasaklamalarının insanın kendisi ve onun faydasına olduğu için dolayısıyla hakikatte Allah'ın varlığına delalet ettiği gerçeğine dikkat çekmektedir.⁶⁷⁵

Değindiğimiz üzere Mâtürîdî, nasları merkeze koyarak akıl ve nakil arasında uzlaşmacı bir denge kurmuştur. Onun bu metodu ahkam ayetlerine yaklaşımında da etkili olmuştur. Mesela ahkamla alakalı âyetleri te'vil ederken, Kur'ân'ın konu ile ilgili diğer âyetlerine, hadislere, gramatik izahlara ve haberlere yer vermiştir.⁶⁷⁶

⁶⁷² Şükrü Özen, "İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün İnşası", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik* içerisinde, s. 223.

⁶⁷³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, XV, s. 178.

⁶⁷⁴ Özen, "Fıkıh Usûlünün İnşası", s. 233.

⁶⁷⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, s. 443.

⁶⁷⁶ Özen, "Fıkıh Usûlünün İnşası", s. 266.

Hülasa fıkıh alanında da bulunduğu ekolün sistematüğını geliştiren Mâtürîdî'nin Şîa'ya yönelik eleştirileri yalnızca itikadî ve siyâsi alanda kalmamış, aynı zamanda fıkhi olarak da Şîa'nın görüşlerine cevap vermiştir.

2.2.3.1. Miras

Sözlükte “kök, temel, birinin diğ erinden devraldığı eski durum, bakiye” anlamlarındaki irs (virâse) kökünden türeyen miras kelimesi, çok defa irs ile eş anlamlı olmak üzere “bir şeyin bir şahıs veya topluluktan diğ erine geçmesi, başkasından kalan, tevarüs edilen şey” anlamlarında kullanılmıştır. Fıkıh terimi olarak irs ve miras, ölen bir kimsenin (mûris) mal varlığının âkıbetini tanzim eden kuralların tamamını ifade eder. İslam hukukunda ferâiz adıyla bilinir.⁶⁷⁷

İslâm miras hukukunda erkek ve kız çocukların mirastan alacakları paylar belirlidir.⁶⁷⁸ İşte bu noktada Mâtürîdî Nisâ 4/11. âyette⁶⁷⁹ varis olabilmek için şartları sıralarken bazı alimlerin görüşlerine, âyetin sebab-i nûzûlüne ve Ehl-i Sünnet'in ittifak ettiği noktaya değ inmiştir.⁶⁸⁰ Mâtürîdî'ye göre “kız mirasçı” bulunmadığı takdirde malın tamamı erkek çocuğa aittir. Çünkü Allah, kız için belirlediği payın iki mislini erkeğe vermiştir. Allah, kızla birlikte “erkek kardeş mirasçı” bulunmadığı zamanda kıza mirasın yarısını vermiştir.⁶⁸¹ O, mezkûr âyette geçen (ولد) “veled” kelimesinin kapsamını ve ifade ettiği anlamlara değ indikten sonra, veled kelimesiyle kastedilenin erkek ve kız çocuğu olduğunu belirtmiştir. Çocuğun erkek veya kız oluşuna bakıldıktan sonra erkeğe anne babadan herbirinin payı altıda bir olur, geride kalan mal ise erkek çocuğa ait olur. Eğer çocuk kız ise,

⁶⁷⁷ Hamza Aktan, “Miras”, *DİA*, XXX, İstanbul 2005, s. 143-145.

⁶⁷⁸ Nisa, 4/11-12-176.

⁶⁷⁹ “Allah size, çocuklarınız hakkında erkeğe, iki kadın payı kadar (vermenizi) emreder. İkinden fazla kadın iseler bıraktığının üçte ikisi onlarındır. Eğer yalnız bir kadınsa yarısı onundur. Ölenin çocuğu varsa, ana-babasından her birinin mirastan altıda bir hissesi vardır. Eğer çocuğu yok da ana-babası ona vâris olmuşlarsa anasının hakkı üçte birdir. Ölenin kardeşleri varsa anasının payı, vasiyetten ve borçtan sonra altıda birdir. Babalarınız ve oğullarınızdan hangisinin fayda bakımından size daha yakın olduğunu bilemezsiniz. Bunlar Allah tarafından konmuş paylardır; şüphesiz Allah ilim ve hikmet sahibidir.”

⁶⁸⁰ Kişi ölür de geride mirasçı olarak erkek ve kız çocukları bırakırsa, bir erkek, iki kadının alacağı pay kadar miras alır. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, III, s. 45.

⁶⁸¹ Mâtürîdî'ye göre, bunun dayandığı delil de şudur: (Nisâ, 4/11) “Eğer yalnız bir kadınsa yarısı onundur.” Nitekim ona göre, erkek çocuğa kız kardeşi ile birlikte mirastan verilen pay kızın payının iki mislidir. Bu pay mirasın bütünü itibarıyla kendisine verilmiş olup, tek başına kalınca mirasın tamamı ona ait olur. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, III, s. 45.

mirasın yarısını alır, anne babadan her biri de altıda bir alır, geride kalan mal babanın olur.⁶⁸² Râfîzîler'e göre geride kalan miras, kızın hakkıdır. Çünkü mirasta kıza karşı oğul, babaya karşı da anne vardır. Kıza karşı, ki "mirasçı anneye" karşı olan mirasçıdan daha layıktır, o da babadır. Buna göre oğula karşı "mirasçı kız", anneye karşı "mirasçı babadan" daha yakın ve daha layıktır. Mâtürîdî'ye göre ise baba mirasa kızdan daha layıktır, çünkü babanın iki hakkı vardır, biri ashab-ı feraizden olma hakkı, diğeri asabe⁶⁸³ olma hakkıdır. Ashab-ı feraizden olmanın delili "*Anne-babadan her birinin mirastan altıda bir hissesi vardır.*" mealindeki âyettir. Asabelik hakkı da "*Eğer çocuğu yok da anne babası ona varis olmuşlarsa annesinin hakkı üçte birdir.*" mealindeki âyettir. Allah, geride kalan mirası babaya vermiştir, çünkü iki hak sahibi olan tek hak sahibi olandan daha öncedir. Kız sadece pay sahibi olma hakkını taşıdığı için baba, mirasa kızdan daha layık olmuştur.⁶⁸⁴

Şîa'nın düşüncesine göre, artan mal kıza verilir, çünkü varis olan kız da "evlad" kavramı kapsamındadır; babaya, ölünün çocuğuyla beraber olunca sadece altıda bir verilir. Mâtürîdî'ye göre, artan mal babaya verilir, çünkü kız için sadece mirasın yarısı zikredilmiştir. Ayrıca paylar dağıtıldıktan sonra artan mirası alma hakkı konusunda baba asabe yapılmış kız ise yapılmamıştır. Bu sebeple baba artan mirasın kendisine döndürülmesine hak kazanmıştır.⁶⁸⁵

Konuyla ilgili bir diğer mesele de annenin mirastaki payını üçte bire indirme ve anneyi mirastan engelleme düşüncesidir. Râfîzîlere göre "anne-bir erkek kardeşler",

⁶⁸² Mâtürîdî konuyla ilgili şu hadisi delil olarak kullanmıştır: "*Pay sahiplerinin geride bıraktığı mal ölüye en yakın erkek varisindir.*" Buhari, "Feraiz", 15; Müslim, "Feraiz", 3; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, III, s. 49.

⁶⁸³ Baba tarafından akraba, hısım. Allah'ın Kur'ân'da hisse (pay) takdir edip bildirdiği vârislerden (Eshâb-ı ferâizden) sonra gelen ve belli bir payı olmayıp artan malı almaya hak kazanan, ölene erkek vâsıtasıyla bağlanan erkek akraba veya bazı durumlarda bunlar gibi vâris olan mirasçılar için kullanılan fıkıh terimidir. Geniş bilgi için bkz.; Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud Mevsîlî (ö.683/1284), *el-İhtiyar Metni el-Muhtar lil-Fetva Tercümesi: İmam-ı A'zam'ın İçtihat ve Görüşleri*, (trc. Celal Yeniçeri), Şamil Yay., İstanbul 2012, s. 655; Hayreddin Karaman, "Asabe", *DİA*, III, İstanbul, 1991.

⁶⁸⁴ Mâtürîdî ilgili âyetin taşıdığı hüküm açısından kıyas yapma, düşünme ve akıl yürütmenin caiz olduğunu belirtmiştir. Nitekim ona göre; "*Eğer çocuğu yoksa anne babası ona vâris olmuşlarsa annenin hakkı üçte birdir*" mealindeki âyette Allah, anne ve babanın varis olduklarını zikretmiş, fakat babayı, artan malın kendisine verileceği bir asabe yaptığını beyan etmemiştir. Ona göre ilgili âyette bulunan "*Allah size, çocuklarınız hakkında erkeğe, iki kadın payı kadar (vermenizi) emreder.*" ibaresiyle iki durum ortaya çıkmıştır: Birincisi, asabe olma hakkı, ikincisi de pay sahibi olma hakkıdır. Pay sahibi olma durumu ise âyette geçen "*Ölenin çocuğu varsa anne babasından her birinin mirastan altıda bir hissesi vardır*" ibaresiyle sabittir. (Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, III, s. 49.)

⁶⁸⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, s. 44.

anneyi mirasın üçte birini almaktan engelleyebilir. Mâtürîdî'ye göre onlar annenin öz çocuklarıdır, bu sebeple anneyi üçte bir paydan engellemeyip bu payı başkasına vermeleri, yani anneye zarar verip başkalarını yararlandırmaları hakkaniyetten uzak bir görüştür. Çünkü Allah mezkûr âyette: “*Babalarınız ve oğullarınızdan hangisinin fayda bakımından size daha yakın olduğunu bilemezsiniz*” buyurmuştur. Ayrıca ona göre mirasa engel olmanın, engelleyen kimseye dönüp gelmesi mümkündür. Anne-baba bir erkek kardeşler bunun örneğidir. Bunlar anneyi üçte bir pay almaktan engelledikleri takdirde, engellenen kısım onlara döner. Ama sadece anneden bir kardeşler lehine bir engelleme olursa, engellenen kısım onlara verilmez, dolayısıyla anne-baba bir kardeşlerle engelleme ihtimali yoktur.⁶⁸⁶

Konuyla ilgili olarak “*Eğer çocuğu olmayan bir kimse ölür de bir kız kardeşi bulunursa bıraktığının yarısı onundur.*” mealindeki âyete göre Mâtürîdî erkek ölür de erkek ve kız çocuğu yoksa kız kardeşe, mirasın yarısının verileceğini ileri sürmüştür. Onun bildirdiğine göre, Şîa'dan bir grup âlim şöyle demiştir; “kişi geride bir kız ile iki kız kardeş bırakırsa malın hepsi kıza aittir ve kız kardeş için mirastan bir şey yoktur.” Çünkü Şîa'ya göre Allah, ölenin çocuğu olmadığı takdirde mirastan kız kardeşe pay vermiş ve bu noktada erkek evlat ile kızları eşit tutmuştur. Mâtürîdî'ye göre bu durum Şîa'nın iddia ettiği gibi değildir. Çünkü ona göre kıza malın yarısını ayırıp geride kalanı kız kardeşe vermek delile dayanak noktası oluşturmaz. Kız kardeşler iki kişi olsaydı, artan mal onlara ait olurdu. Şayet artan kısmı kız kardeşlere delil ile belirlenmiş olarak verilseydi malın üçte ikisi verilirdi. Çünkü Allah iki kız kardeşe mirasın üçte ikisini tayin etmiştir. Kız kardeşin aldığı miras, önceden yapılan belirleme ile değildir, dolayısıyla belirlenme yoluyla olmaksızın artandan aldığı pay da onun payından bir şeyi eksiltmez.⁶⁸⁷

2.2.3.2. Mut'a Nikahı

Tefsir tarihinde Ehl-i Sünnet ve İmâmiyye Şîa'sı arasında en meşhur polemiklerden birisi de mut'a nikanın caiz olup olmaması meselesidir. Mut'a (mit'a)

⁶⁸⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, III, s. 54.

⁶⁸⁷ Mâtürîdî'ye göre Allah, çocuk bulunduğu takdirde anne-babaya altıda bir pay ayırmıştır. Şayet kız kardeş yerinde kız ve baba bulunsaydı, malın yarısını alacak ve artan mal da babanın olacaktı. Bu sebeple babaya Allah'ın ayırdığı paydan daha fazlasını verilir, fakat artanı belirlenme yolu ile verilmez. Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, s. 59.

kelimesi sözlükte, “menfaat, faydalanma, keyif almak, hoşça vakit geçirmek ve eğlenmek” gibi anlamlara gelir. Mut’a nikahı ise aralarında dinen evlenme engeli bulunmayan bir erkekle bir kadının, erkeğin kadına vereceği bir bedel karşılığında belirli bir süre karı-koca hayatı yaşamaları konusunda anlaşmaları manasına gelir.⁶⁸⁸ İmâmîyye Şîa’sı Kur’ân ve Sünnet’te mut’a nikahının kesin olarak yasaklandığına dair hiçbir beyanın bulunmadığını iddia etmesine karşın, Ehl-i Sünnet bu nikah türünün İslâm’ın ilk yıllarında zarurete binaen serbest bırakıldığı fakat sonradan yasaklandığı (nesh) düşüncesini ileri sürmüştür.⁶⁸⁹

Şîî müfessirlere göre mut’a nikahı Nisâ, 4/24.⁶⁹⁰ âyetle caiz görülmüş ve bizzat Hz. Peygamber’in izniyle uygulanmış, hatta bazı Şîa kaynaklarındaki birtakım rivâyetlerde Hz. Peygamber’in bile mut’a nikahı yaptığı belirtilmiştir.⁶⁹¹ Şîî müfessirlere göre âyette geçen istimta’ kelimesi mut’a nikahıdır. İmâmîyye’ye göre bu nikah âyetin nazil olduğu dönemde müslümanlar arasında yaygındır. Öte yandan mut’a nikahının Kur’ân’daki karşılığı ise istimta’dır.⁶⁹²

İmâm Mâtürîdî’nin mezkûr âyete yaklaşımı ve mut’a nikahına getirdiği yorum dikkate alındığında onun değerlendirmelerinde Kur’ân bütünlüğünden ve genel gayelerinden hareket ettiğine dair bize fikir verecek niteliktedir. Mâtürîdî bu konuya parçacı yaklaşmamış ve konuyu lafızcı bir yaklaşımla sadece zikredilen âyetin ekseninde mütalaa etmemiştir. Ona göre ilgili âyet, kendisinden önce ve sonra gelen nikahla ilgili diğer âyetlerle siyak-sibak ilişkisi içerisinde. Dolayısıyla âyette geçen “*Onlarla karı-koca ilişkisi yaşamanıza karşılık kararlaştırılmış olan mehirlerini verin*” meâlindeki ibareyle mehirden kasıt mut’a karşılığı verilecek ücret değil, normal nikah akdinde vacip olan mehirdir. Çünkü mut’a nikahını kabul etmek Kur’ân’ın kadın ve aile hukuku ile evlenme boşanma iddet bekleme ve mirasla ilgili bütün diğer âyetlerin getirdiği hükümlere, o hükümlerin altında yatan ana gayelere,

⁶⁸⁸ İ. Kâfi Dönmez, “Mut’a”, *DİA*, XXXII, İstanbul 2006, s. 174-180.

⁶⁸⁹ Öztürk, *Ehl-i Sünnet ve Şîa*, s. 267-268.

⁶⁹⁰ “*Elinizin altında bulunan câriyeler müstesna, evli kadınlar da size haram kılındı; Allah’ın size emri budur. Bunlardan başkasını, iffetli yaşamak ve zina etmemek kaydıyla, mallarınızla (mehir ile) istemeniz size helâl kılındı. Onlarla karı-koca ilişkisi yaşamanıza karşılık kararlaştırılmış olan mehirlerini verin. Mehir kesiminden sonra karşılıklı anlaşmanızda size günah yoktur. Şüphesiz Allah ilim ve hikmet sahibidir.*”

⁶⁹¹ Muhammed b. el-Hasen b. Alî el-Hürr el-Âmilî el-Meşgarî (ö. 1104/1693), *Vesâilü’ş-Şîa*, Kum 1409; Dönmez, “Mut’a” s. 174-180; Öztürk, *Ehl-i Sünnet ve Şîa*, s. 269.

⁶⁹² Dönmez, “Mut’a” s. 174-180; Öztürk, *Ehl-i Sünnet ve Şîa*, s. 276.

illet ve hikmetlere aykırıdır. Mâtürîdî bu konuda başta Kur'ân'ın bütünlüğünden siyak-sibak ilişkisinden dinin ana gayeleri ve hedeflerinden hareketle mut'a nikahına cevaz verenlerin dayandıkları zorda kalma mantığını ve delil olarak getirdikleri rivâyetleri⁶⁹³ redderek mut'a nikahının haramlığına ve nesh edildiğine⁶⁹⁴ mut'a nikahına izin verilmediğine dair sahih gördüğü hadis ve haberleri⁶⁹⁵ ve Hz. Ömer'in bu konudaki yasaklamasını⁶⁹⁶ görüşüne delil olarak kullanmıştır. Ayrıca mut'a konusunda İbn Abbâs'a ait birincisinde mut'aya cevaz veren ikincisinde onun yasaklanarak nesh edildiğini beyan eden iki haberi de verdikten sonra, İbni Abbâs'ın ilk görüşünden vazgeçtiğini beyan etmiştir.⁶⁹⁷

Konuyla ilgili olarak İmâmî müfessirlerden Tabatabâî mut'a nikahının, Mü'minûn, 23/5-6.⁶⁹⁸ âyetlerle nesh edildiğine dair görüşün isabetli olmadığını, çünkü bu surenin Sünnî müfessirlerce de kabul edildiği üzere Mekke'de nâzil olduğunu ve ilgili hadislerden anlaşıldığı kadarıyla mut'a nikahına hicretten sonra da birçok kez izin verildiğini ileri sürmüştür.⁶⁹⁹ İmâm Mâtürîdî ise mezkûr âyetleri mut'a'nın nesh edildiğine ve yasaklandığına dair delil oluşturduğunu ve Allah'ın Nûr, 24/33.⁷⁰⁰ âyette, mut'ayı ve ücret karşılığı cinsel münasebeti yasakladığını belirtmiştir.⁷⁰¹

⁶⁹³ “Mut'a ölü eti, kan ve domuz eti gibi, sadece zor durumda kalanlara helal olur.” Süyûtî, Dürri'l-Mensûr, II, s. 487; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, III, s. 135.)

⁶⁹⁴ Mü'minûn, 23/5-6.

⁶⁹⁵ “Hz. Peygamber Hayber günü mut'ayı ve ehil eşek eti yemeyi yasaklamıştır.” (Buhari, “Megâzi”, 38; Müslim, “Nikah”, 29; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, III, s. 135.) “Hz. Peygamber Haceru'l-Esved ile Makâm-i İbrahim arasında ayakta şöyle diyordu: Ben size mut'a konusunda izin vermişim, kimin yanında böyle bir kadın varsa ondan ayrılın, verdiklerinizden de bir şey almayın çünkü Allah mut'ayı kıyâmete kadar haram kılmıştır.” (Müslim, “Nikah”, 21; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, III, s. 135.)

⁶⁹⁶ “Hz. Peygamber döneminde iki mut'a vardı, ben onları yasaklıyor, onlardan dolayı insanları cezalandırıyordum.” Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, s.325; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, III, s. 136

⁶⁹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, III, s. 133-137.

⁶⁹⁸ “İffetlerini korurlar. Sadece eşleriyle veya ellerinin altında olanlarla (câriyelerle) yetinirler, bundan dolayı da kınanacak değillerdir.”

⁶⁹⁹ Tabatabâî, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'ân*, IV, s. 311.

⁷⁰⁰ “Evlenme imkânı bulamayanlar, Allah lutfundan ihtiyaçlarını giderinceye kadar iffetlerini korusunlar. Bedelini ödeyerek hür olmak isteyen köle ve câriyelerinizin -kendilerinde hayır görürseniz- tekliflerini kabul edin. Allah'ın size verdiği maldan da onlara verin. Namuslu yaşamak isterlerse, dünya hayatının geçici menfaatini elde etmek için câriyelerinizi fuhuş yapmaya zorlamayın. Kim onları zorlarsa bilinsin ki Allah, onların zorlanmaları sebebiyle bağışlayıcıdır, esirgeyicidir.”

⁷⁰¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, VII, s. 452.

Mâtürîdî mut'a nikahıyla ilgili bütün görüşleri Nisâ 4/32. âyette işlemiştir. Mut'a nikahının nesh edildiğine dair âyetlerin (boşanma, mehir, iddet, miras ve nikah âyetleri) bulunduğunu ve neden nesh edildiğini vurgulamıştır. Nitekim o meselenin ahlaki boyutuna, Kur'ân'ın farklı cinsler arasında getirmiş olduğu karşılıklı haklara ve ailenin önemine dikkat çekmiştir.

2.2.3.3. Abdestte Ayakları Mesh

Abdestte ayakları yıkamak veya mesh edilmesi konusu Ehl-i Sünnet ve İmâmiyye Şîa'sı arasında fıkhi polemiklerden birini oluşturmaktadır. Mesh sözlükte "bir şey üzerinde eli gezdirmek, elle silmek ve sıvazlamak" gibi manalara gelir. Ehl-i Sünnet'e göre mesh abdestte baş, boyun ve kulaklarla mest veya sargı üzerinde ıslak elle, teyemmümde ise yüz ve kollar üzerinde toprağa sürülmüş elle sıvazlamak olup hükmi temizliği ifade eder. Hâricîler ve Şîa'dan Zeydiyye'ye göre abdest alırken ayakları yıkamak farz olduğu halde İmâmiyye Şîa'sı ayakların yıkanmayıp çıplak olarak üzerlerine meshedilmesi gerektiği görüşündedir.⁷⁰²

Konuyla ilgili ihtilaf "Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın). Eğer cünüp olursanız temizlenin. Şayet hasta veya yolculuk halinde veya içinizden biri ayak yolundan gelirse yahut kadınlarla cinsel ilişkide bulunursa, bu hallerde su bulamadığınız takdirde temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin), yüzünüzü ve ellerinizi onunla meshedin. Allah size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez, fakat O sizi tertemiz kılmak ve üzerinizdeki nimetini tamamlamak ister ki şükredesiniz."⁷⁰³ meâlindeki âyette geçen (ارجلکم) "ercüleküm/ercülüküm" şeklinde iki farklı kıraatten⁷⁰⁴ ve bu kıraatleri destekliyici farklı rivâyetlerden kaynaklanmaktadır.⁷⁰⁵

⁷⁰² Mehmet Erdoğan, "Mesh", *DİA*, XXIX, Ankara 2004, s. 301-302.

⁷⁰³ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (Mâide, 5/6.)

⁷⁰⁴ Kıraat imamlarından Nafi, İbn Amir, Kısai ve Hafs'ın Asım'dan rivayeti olarak üstün hareke ile "ercüleküm" şeklinde okumuşlardır. İbn Kesir, Hamza, Ebu Amr ve Şube'nin Asım'dan rivayeti olarak kesre hareke ile "ercülüküm" diye okumuşlardır. Ehl-i Sünnet'e göre bu iki kıraat mütevatirdir. (Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, IV, s. 175.)

⁷⁰⁵ Öztürk, *Ehl-i Sünnet ve Şîa*, s. 303.

Ehl-i Sünnet bu kelimeyi (ايديكم) “eydiyeküm”e atfettiğinden eller gibi ayakların da yıkanmasının vacip olduğunu kabul etmiştir. Yani kelime nasb kıraatiyle okunduğunda “eydiyeküm”e atfı muhkemdir. Zira “eydiyeküm” kelimesi lafzen ve mahallen mansuptur. Cerr kıraatinde ise cerr-i civâri ve ittiba’ geçerlidir. Çünkü “ruûsiküm” (رؤسكم) mecrûrdur ve “ercülüküm” de ona mücâvirdir. Böylece mücâvere ilgisinden dolayı “ercülüküm” de mecrûr olur. Yani burada “ercülüküm” şeklinde nasb kıraatiyle okunduğunda “eydiyeküm” kelimesine atfedilir ve nasbın amili (فاغسلوا) “fağsilû” emridir. “Ercülüküm” şeklinde cerr halinde okunduğunda, (وامسحوا) “vemsehû bi-ruûsiküm” lafzına matuf olur.⁷⁰⁶

İmâmiyye cerr ile ‘ercülüküm’ şeklinde okuma noktasında ittifak halinde iken nasb ‘ercülüküm’ şeklinde okuma noktasında ihtilaf etmiştir. Yani Kur’ân’ın cerr kıraatı üzerine nazil olduğunu söylemişlerdir. Dolayısıyla nasb şeklinde okumak câiz değildir.⁷⁰⁷ Şîf müfessirler ise bu âyette geçen kelimelerin her birinin yerli yerinde olduğunu ve anlamının gayet açık olduğunu beyan etmişlerdir. Ehl-i Beyt imamlarından gelen rivâyetler doğrultusunda, abdestte ayakların mesh edilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir.⁷⁰⁸

Mâtürîdî’ye göre bu kelimeyi cerr halinde (ercülüküm) okumak meshetmek lafzına, yani mestleri meshetmeye ve başı meshetmeye atfetmektir. Bu durumun uzak bir ihtimal olduğunu savunan Mâtürîdî, Allah’ın hem meshetmeyi hem de yıkamayı aynı anda zikretmesinin caiz olmadığını ileri sürmüştür. Çünkü o, “ve ercülüküm” (وارجلكم) kelimesinin kesre ile okunmasının sebebini “vemsehû bi-ruûsiküm” (وامسحوا برؤسكم) pasajındaki “bi-ruûsiküm” (برؤسكم) lafzının kesresine yakınlığından (cerr-i civari) kaynaklandığını ve dilde böyle ifadelerin olabileceğini vurgulamıştır. Ona göre bu uzuvları yıkamayı emretmenin hikmeti manevi temizliği hatırlatmaktır.⁷⁰⁹ Bu uzuvları yıkamada iki amaç vardır; Birincisi bu organların şükürünü eda etmek, diğeri ise bu uzuvlarla işlenen günahları silmektir.⁷¹⁰

⁷⁰⁶ Öztürk, *Ehl-i Sünnet ve Şîa*, s. 325.

⁷⁰⁷ Ebü’l-Hasen Alî İbn Bâbeveyh (ö.329/941), *Fıkhü’r-Rızâ*, (thk.: Müessesetü Âl-i Beyt), Kum 1406, s. 79

⁷⁰⁸ Tabersî, *Mecmaü’l-Beyân fi Tefsiri’l-Kur’ân*, III, s. 218; Tabatabâî, *el-Mizan fi Tefsiri’l-Kur’ân*, V, s. 222.

⁷⁰⁹ Manevi temizlikle ilgili olarak son dönem müfessirlerinden Elmalılı’ya göre burada “çıplak ayaklara mesh etmeyi caiz görmek” âyetin sonunda geçen “*O sizi tertemiz kılmak ister*” mealindeki pasajın temizlik ilkesine tamamen terstir. Çünkü yıkanmamış kirlî ayakla mescide girmek temizlikle

Bazı dil bilimcilere göre, civar'ın uygunluğunun şartı, cümleye anlam vermesiyle beraber karışıklığa sebep olmamasıdır. Abdest ayetindeki civar da bu şekildedir. Bu görüşe göre ayaklara sınır belirlenmesi, onların mesh edilemeyeceğine delalet eder. Zira meshe sınır belirlenmez. Nitekim teyemmüm ayetinde sınır belirlenmemiştir. Sınır belirleme ancak yıkamada ve ihtiyaç olduğundadır. Yüzün yıkanmasına sınır getirilmemesinin sebebi, meselenin açık olmasıdır. “Meshe sınır belirlemeye hiçbir engel yoktur”, şeklindeki görüş de muteber değildir. Abdest ayetindeki anlam, meshe yakın bir şekilde hafif yıkamaya işarettir.⁷¹¹ Ayrıca abdestte söz konusu uzuvların yıkanmasına dair birçok rivâyet mevcuttur.⁷¹² Bu rivayetler Mâtürîdî'nin ileri sürdüğü görüşleri destekler niteliktedir.



uyuşmaz. Nitekim Hz. Peygamber ayaklarını güzelce yıkamamış ve ökçelerinde kuruluk kalmış olanlar hakkında şöyle buyurmuştur; “*Vay şu ökçelerin ateşten haline*” ve tekrar yıkamalarını emretmiştir. Eğer bu âyette maksat mesh olsaydı “*bi-ruûsiküm*” gibi sadece “*ve ercülüküm*” demek yeterli olurdu. Zira âyette “*ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar*” kaydının bir anlamı kalmaz. Bu ise yıkamanın farz olduğuna işaret eder. Yani ayakları yıkamak hakkında emir muhkem, mesh etmek hakkında emir ise mücmeldir. (Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö.1361/1942), *Hak Dini Kur'an Dili*, II, (sad.: Lütfullah Cebeci vd.) 4. Baskı, Akçağ Yay., Ankara 2013, s. 171-172)

⁷¹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, s. 471.

⁷¹¹ Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseyinî el-Âlûsî (ö. 1270/1854), *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, V, (tsh. Muhammed Hüseyin el-Arab), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1997, s. 112.

⁷¹² Bu rivâyetler için bkz.; Buhârî, *Vudû'*, 37-38-40-44; Müslim, *Tahâre*, 7-36; Tirmizî, *Tahâre*, 24.

SONUÇ

İmâm Mâtürîdî, Ebû Hanife'nin itikâdi fikirlerini sistematik bir şekilde ele alıp daha sonraları Mâtürîdiyye ismiyle bilinen ve kendisine nispet edilen bir itikâdi fırkanın oluşmasına ortam hazırlamıştır. Mezhepler tarihi açısından İmâm Mâtürîdî'nin genelde mezheplere veya dinlere karşı özeldir ise, Şîa'ya karşı ileri sürdüğü argümanlar önem arz etmektedir. Nitekim o, Şîi fırkalarını ayırmış olup, ileri sürdüğü fikirlerden hareketle Bâtîniyye ve Karâmîta isimlerini, İsmâiliyye; Revâfız ve Râfıza isimlendirmesini ise İmâmiyye/İsnâaşeriyye için kullanmıştır. Onun "İmâmet ashabının bazıları" şeklinde nitelediği grup ise İsmâiliyye'dir. Ayrıca o, İslam düşünce tarihinde ortaya çıkmış fırkaların fikirlerini ve görüşlerini ele alıp eleştiride bulunmuştur. Bu fırkaların başında Mu'tezile, Revâfız, Karâmîta, Bâtîniyye, Havâric, Kerramiyye, Mürcie, Cebriyye, Cehmiyye, Ehl-i Hadis (Haşviyye), Müşebbihe, Mücessime, Kaderiyye ve Neccâriyye gelmektedir.

Horasan/Mâverâünnehir'de Mu'tezile çok güçlüdür. Şîa daha oluşumunu tamamlama sürecindedir. Mu'tezile gibi uzun köklü bir fırka değildir. Mâtürîdî'nin Mu'tezile'yi çok daha fazla hedef almasındaki sebep ise Hanefî-Mu'tezili çizgi ve bölgedeki halkın üzerindeki etkisinden kaynaklanmaktadır.

Mâtürîdî'nin Şîa çatısı altında en çok eleştirdiği fırka İmâmiyye değil, Bâtîniyye'dir. Onun diğer Şîi fırkalara yazdığı reddiyeler günümüze ulaşmamış olmasıyla birlikte, onlara yönelik eleştirilerini *Kitâbü't-Tevhîd*'den ziyade *Te'vîlât'ül Kur'ân* adlı eserinde görmekteyiz. Nitekim Şîa'dan bahsetmesinin nedeni, onların fikirlerinin zorlama te'vîle dayanması ve görüşlerinin tutarsızlığıdır. Söz konusu Şîi mezhepler siyasi ve itikâdi konularda naklin yanında aklı da ön planda tutmuşlardır. Mâtürîdî ise sistematik olarak Şîi mezheplerini nakille eleştirmiş, akılcı bir yaklaşımla görüşlerinin tutarsız olup olmadıkları noktasında tenkidler yöneltmiştir. İleri sürülen fikirleri birçok yerde muhaliflerin argümanları üzerinden değerlendirmiştir. Çünkü bahsedilen Şîi fırkalar, birçok noktada Kur'ân'ı ve hadisleri referans almışlardır. O, eleştiri veya tenkidde bulunduğu Şîi fırkalarını küfürle itham etmemiştir. Sadece kendisine muhalif olan grupların zaman zaman bazı düşüncelerinden dolayı küfre düştüklerini ileri sürmüştür. Onun bu sert tavrı kendi

mezhebinin mensupları tarafından da sürdürülmüştür. Bu sert tavrın asıl sebebi ise Kur'ân ve sünnete atılmış iftiralarından kaynaklanmaktadır.

Batınîyye/Karâmîta III/IX. asrın sonlarından itibaren Maverâünnehir'e geçmiş bir mezheptir. Rey'den Merv ve Nişabur gibi yerlere ulaşan Batınî hareket, buralardan da Maverâünnehir'e geçmiştir. İmâm Mâtürîdî'nin yaşadığı devirde Bâtınî/Şîî düşüncenin yoğun olarak varlığından söz edilebilir. Çünkü Bâtınî/Şîî hareketler hem itikâdi hem de siyâsi açıdan buldukları coğrafyada taraftar bulmuşlardır.

Mâtürîdî'nin İsmâiliyye ile ilgili fikir, iddia, görüş ve alıntılara (şayet kendisinden sonraki bir dönemde yazılmadıysa) onun muasırı İsmâîli âlim Neseî en-Nahşebî'nin *Kitâbu'l-Mahsûl*'ü ve öğrencisi Ebû Temmâm tarafından kaleme alınmış *Kitâbu Şecereti'l Yakîn*'i vasıtasıyla ulaştığını söyleyebiliriz. Ayrıca Şîî/Bâtınîyye'ye dair ifadeler de İmâm Mâtürîdî'nin faydalandığı aktarımlar arasında sayılabilir.

Bu eserlere ilave olarak onun, İsmâiliyye'ye yönelik eleştirilerinin kavramsal bazda kaldığını belirtmemizde fayda vardır. Çünkü Horasan/Mâverâünnehir'deki İsmâîli çalışmalardan iki tanesi kavramsal analize yer vermektedir. Bunlardan birincisi Rey dâîsi Gıyas'ın *Kitâbu'l-Beyan*'ı diğeri ise Ebû Hâtim'in *Kitâbu'z-Zîne* adlı çalışmalarıdır. Mâtürîdî'nin bu eserlerin birinden faydalanmış olması muhtemeldir. Bu bağlamda onun İsmâîlilere yönelik eleştirilerinin ana temasını imâmet oluşturmaya rağmen, ulûhiyyet, kozmoloji, epistemoloji ve ontoloji bağlamında da değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu fikir ve iddialar göz önüne alındığında İmâm Mâtürîdî'nin iç ve dış muhataplar arasında fikri mücadelesinin tam merkezinde Şîa'nın aşırı fırkaları yani Batınîler olduğunu söyleyebiliriz.

Mâtürîdî, Şîîlik açısından belli başlı konuları ele almıştır. Zira Şîa, İslâm mezhepleri içerisinde siyâsi bir oluşum olarak bilinir. Onların imâmet/hilâfete dair öne sürmüş olduğu iddialar, bu şekilde tanımlanmasına sebep olmuştur. Bu konu onlarda inanç esası sayılmıştır. Dolayısıyla söz konusu mesele onları, Kurân'dan ve hadislerden çeşitli dayanak noktaları aramaya itmiştir. Şîa'nın imâmet noktasında delil olarak kullanmış olduğu âyet ve hadisler İslâm tarihi boyunca Ehl-i Sünnet'le arasında münakaşalara neden olmuştur. Bu münakaşalara Mâtürîdî de katılmış ve İmâmiyye'ye yönelik ciddi tenkidlerde bulunmuştur. İmâmet meselesi Kur'ân'ın

ilgilendiği bir konu değildir. Fakat Mâtürîdî, *Te'vîlât*'ında Hz. Ebû Bekir'in hilâfetine dair birtakım âyetleri delil olarak kullanmıştır. İmam Mâtürîdî'nin Kur'an'dan yola çıkarak Şîî imâmet doktrinini eleştirmesi Sünnî hilafet anlayışına katkıda bulunduğu gibi, kelam sahasında da siyasete atıfta bulunduğunu göstermektedir. İmâmet/hilâfet düşüncesinin beraberinde Mâtürîdî, İmâmiyye'nin Kur'an'ın te'vîli, sahabe, Ehl-i Beyt, rec'at ve takıyye anlayışlarını da eleştirmiştir. Bunlara ek olarak Allah'ın sıfatları ve isimlendirilmesi meselesinde Mu'tezile merkezli eleştirilerine İmâmîyye'ye de yer verdiğini söyleyebiliriz.

Bütün bunların yanı sıra şunu da belirtmek gerekir ki Mâtürîdî, Zeydîyye'nin yükselişe geçtiği bir dönemde yaşamasına rağmen eserlerinde onları zikretmemesi oldukça ilginçtir. Bunu iki şeye bağlamak mümkündür; bazı kaynaklarda zikredildiği üzere Mâtürîdî, Zeydîler'i ya Ehl-i Hadis gibi değerlendirmiş ya da onun yaşadığı dönemde Zeydîyye'yi Mu'tezîli gibi görmüştür.

Mâtürîdî'nin Şîa'ya yönelik tenkidleri sadece akaid ve siyaset sahasında değil, fihhi konularda da olmuştur. Buradan hareketle onun yaşadığı dönemde fıkıh ekolleri teşekkülünü tamamlamış, usûl ve yöntemlerini geliştirmiştir. Furû-ı fıkıhla ilgili polemiklerinin ana temasını abdestte ayakları mesh, miras ve mut'a nikahı oluşmaktadır. Ayrıca Şîa tefsirinde önemli bir yer tutan Kummî, Tabersî ve Tabâtabâî'ye müracaat ettiğimizde İmâmiyye'nin, Allah'ın sıfatları, nübüvvet, imâmet, sahâbe, takıyye, Ehl-i Beyt, te'vîl ve fikhî anlayışlarının değermediğini söyleyebiliriz. İsmâiliyye içinde aynı durum geçerlidir.

KAYNAKÇA

Ak, Ahmet, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Ensar Yay., İstanbul 2017.

Akoğlu, Muharrem, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İz Yay., İstanbul 2006.

Aktan, Hamza, "Miras", *DİA*, XXX, İstanbul 2005

Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî (ö. 1270/1854), *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, V, (tsh.: Muhammed Hüseyin el-Arab), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1997.

Alper, Hülya, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîyye Geleneği Tarih, Yöntem, Doktrin*, İfav., Yay., İstanbul 2018.

Alper, Ömer Mahir, "İrfâniyye", *DİA*, XXII, İstanbul 2000.

Akyürek, Yunus, "Emevîler Dönemi Fetih Politikası ve Mâverâünnehir'in Fethi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, S. 1, 2013.

Arslantaş, Nuh, *Emeviler Döneminde Yahudiler*, Gökkuşbu Yay., İstanbul 2005.

Ateşyürek, Ahmet, *Ebü Mansûr El-Mâtürîdî'nin Fikrî Arka Planı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum 2019.

Avcı, Metin, *İmam Mâtürîdî'nin Fikirlerinde Ebü Hanîfe'nin Etkisi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2018.

Avcu, Ali *Horasan-Mâverâünnehir 'de İsmailîlik*, Marmara Akademi Yay., İstanbul 2018.

-----, *Karmatîlerin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009.

-----, “İmam Maturidî'nin İsmailîler'e Yönelttiği Eleştiriler”, *Uluslararası Maturidilik Sempozyumu (Dünü, Bugünü ve Geleceği)*, (ed., Sönmez Kutlu), Ankara 2018.

Aydın, Fuat, “Ebû İâ Verrâk”, *DİA*, XLIII, İstanbul 2013.

-----, “Ebû İâ Verrâk”, *DİA*, XLIII, İstanbul 2013,

Aydın, M. Akif, “İmâmet”, *DİA*, XXII, İstanbul 2000.

Aydınlı, Osman, “Semerkant”, *DİA*, XXXVI, İstanbul 2009.

-----, “İmâm Mâtürîdî'nin Yetiştirdiği İlmî Ortam ve Semerkant'ta İlim Merkezleri” *Diyanet İlmî Dergi*, S. 55, 2019.

Ayyâşî, Muhammed b. Mesûd İbn Ayyâş es-Salemî es-Semerkandî (ö. 320/932 [?]), *Tefsîru'l-Ayyâşî*, I-II, Muessesetu'l-Âlemî li'l-Matbûât, Beyrut 1991.

Bağdâdi, Abdülkâdir b. Ömer b. Bâyezîd el-Bağdâdî (ö. 1093/1682), *el-Fark Beyne'l-Fırak*, (thk.: Muhammed Fethi Nâdi), Kahire 2010.

-----, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), TDV Yay., Ankara 2017.

Bahçivan, Seyit, “İrca Fikri ve Ebu Hanife'nin İrca İle İthamına Bir Bakış”, *SÜİFD*, S. 8, Konya 1998.

Barthold, Vasilij Viladimiroviç (ö. 1869-1930), *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, (haz., Hakkı Dursun Yıldız), Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1990.

-----, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, (trc. M. Fuad Köprülü), DİB Yay., Ankara 1984.

Batur, Muhammet Raşit, *Zeydilik ve Selefilik Arasında İbnü'l-Vezir*, Gece Akademi Yay., Ankara 2018

Bedir, Murteza, “Ebû Hafs el-Kebîr”, *DİA*, Ek-1 cildi, İstanbul 2016.

Benli, Yusuf, “Gnostizmin Şîa'nın İlk Oluşumuna Etkileri Meselesi”, *Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu*, (ed. Hulisi Arslan vd.), Malatya 2012.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil (ö. 256/870), *Sahîhu'l-Buhârî*, Birinci Baskı, Dâru İbni Kesîr, Beyrut 1423/2002.

Büyükkara, M. Ali, *İmamet Mücadelesi ve Haşimoğulları*, Rağbet Yay., İstanbul 1999.

Chokr, Melhem, *İslam'ın hicri ikinci asrında Zındıklık ve Zındıklar*, (trc. Ayşe Meral), Anka Yay., İstanbul 2002.

Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (trc. Hüseyin Hatemi), İletişim Yay., İstanbul 1994.

Çetin, Maksut, *Te'vilâtu'l Kur'ân Ekseninde Mâtürîdî'nin Siyaset Olgusuna Yaklaşımı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2008.

-----, *İslam'da Din-Siyaset İlişkisi*, Gece Akademi Yay., Ankara 2018.

-----, "İmam Ebû Hanîfe'nin Siyaset Anlayışı ve Siyasî Tutumu", *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi*, Özel Sayı, 2019

Çetin, Osman "Horasan", *DİA*, XVIII, İstanbul 1998.

Daftary, Farhad, *A Short History of the Ismâîlis*, Edinburg 1998.

-----, *The Isma'ilis: Their History and Doctrines*, Dâr'us Saki, London 2007.

-----, "Emeviler Döneminde ve Abbasilerin İlk Dönemlerinde İran, Horasan ve Mâverâünnehir'deki Mezhebî ve Milliyetçi Hareketler", (trc. Mehmet Atalan), *Kelam Araştırmaları*, IV., S.2, 2006.

Deylemî, Muhammed b. Hasan (ö. 711/1311 [?]), *Beyânü Mezhebü'l-Bâtınıyye ve Butlânihi Kavâidu Akaidi Âli Muhammed*, (thk.: R. Strothmann), Lahor 2011.

Demir, Habip, *Horasan'da Şiilik*, Otto yay., Ankara 2017

Demir, Hilmi, "İmam Mâtürîdî, Bâtınîlik ve Gnostik Akımlar", *İmam Mâtürîdî'nin İzdüşümü* içerisinde, (ed. Sıddık Korkmaz), Fecr Yay., Ankara 2019.

Ebû Zehrâ, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehre (ö.1898-1974), *Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, Kâhire, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ty.

-----, *İslâm 'da Siyasî ve İtikâdi Mezhepler Tarihi*, (trc. Hasan Karakaya vd.), Hisar Yay., İstanbul, ty.

Efendioğlu, Mehmet, “Sahâbe”, *DİA*, XXXV, İstanbul 2008.

-----, *Ebû Hanîfe* (trc. Osman Keskiöglü), Can Yay., Ankara 1959.

el-A'sem, Abdülemir, “Kitâbü't-Tevhîd'in Arapça Neşrinin Tenkidi”, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i; Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*, (ed., Recep Alpyağıl), İz yay., İstanbul 2016

Emin, Ahmed, *Fecrü'l İslâm*, (trc. Ahmed Serdaröglü), Kılıç Yay., Ankara 1976.

Erdem, H. Sabri, “Ebû Hanîfe ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Mürcie'nin Devamı Olarak Görülebilir Mi?”, *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik* içerisinde, İFAV Yay., İstanbul.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan, Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim (ö. 324/935-36), *Makâlâtü'l İslâmiyyin ve 'htilâfî'l-Musallin*, (thk.: Naim Zerzûr), Beyrut 2015.

-----, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, (trc. Mehmet Dalkılıç), Ömer Aydın, Kabalcı Yay., İstanbul 2005.

Fayda, Mustafa, “İfk Hadisesi”, *DİA*, XI., İstanbul, 2000.

Fığlalı, E. Ruhi, *İmâmiyye Şîası*, Selçuk Yay., İstanbul 1984.

Gazâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed (ö. 505/1111), *Fedâ'ihu'l-Bâṭniyye el-Mustazhirî*, (trc. Avni İlhan), TDV. Yay., Ankara 1993.

Gökalp, Yusuf, *Zeydîlik ve Yemen 'de Yayılışı*, (basılmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006.

Güç, Ahmet, "Sümeniyye", *DİA*, XXXVIII, İstanbul 2010.

Gündüz, Şinasi, "Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi", *OMÜİFD*, S. 9, Samsun 1997.

Hakyemez, Cemil, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Şîilik" *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâtürîdîlik*, (ed., Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç ve Yusuf Koçak), Kastamonu Üniversitesi Matbaası, Kastamonu Aralık 2017, II.

Hatiboğlu, M. Said, *Hilafetin Kureyşliliği*, Otto Yay., Ankara 2016.

Hodgson, Marshall G. S., "Erken Dönem Şiası Nasıl Mezhebe Dönüştü?" (trc. ed. Sıddık Korkmaz) *Karizma Dindarlığı -Şiilik Üzerine Araştırmalar* içerisinde, Fecr Yay., Ankara 2019.

Hürr el-Âmilî, Muhammed b. el-Hasen b. Alî el-Meşgarî (ö. 1104/1693), *Vesâilü's-Şîa*, Kum 1409.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. (ö. 456/1064), *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, I, II, II, (trc. Halil İbrahim Bulut), TYEK., İstanbul 2017.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (ö. 711/1311), *Lisânü'l-Arab*(I-XV), Üçüncü Baskı, Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1994.

İbnü'n-Nedim, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, Matbaatü'l-İstikame, Kahire 1348.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Abdirrahmân b. eş-Şehrezûrî (1984), *Siyânetu Sahihi Müslim Mine'l-İhlâl ve'l-Galat ve Himâyetuhu Mine'l-İskât ve's-Sakat*, (thk.: Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkadir), Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut 2007.

İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî (Ö. V/XI. Yüzyılın İlk Çeyreği), *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, thk., Safvân Adnan, Birinci Baskı, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, Beyrut, ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412/1992.

-----, *Kur'ân Kavramları Sözlüğü Müfredat*, (trc. Abdulbaki Güneş vd.), Çıra Yay., İstanbul, 2012.

İzmirli, İ. Hakkı, *İslam'da Felsefe Akımları*, haz., N. Ahmet Özalp, Kitabevi Yay., İstanbul 1995.

Karadaş, Cağfer, “Mürchie'nin Mezhepliği Problemi ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî”, *Milel ve Nihal*, 7 (2), 2010.

-----, “Semerkant Hanefî Kelam Okulu Mâtürîdîlik -Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci-”, *Usûl*, 6, 2006/2.

Karaman, Hayreddin, “Asabe”, *DİA*, III, İstanbul, 1991.

Kazanç, F. Kerim, “Yeni Eflatuncu Felsefede Gnostik Unsurlar ve Tesirleri”, *Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu*, ed. Hulisi Arslan vd., Malatya 2012.

Kılavuz, A. Saim, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelama Giriş*, Ensar Yay., İstanbul 2017.

Kirmânî, Ebü'l-Hasen Hamîdüddîn Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed (ö. 411/1020'den sonra), *Kitâbü'r-Riyâz*, (thk.: Arif Tamer), Beyrut 1960.

Koçoğlu, Kıyasettin, *Mâturîdî'nin Mutezile'ye Bakışı*, (basılmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005.

Korkmaz, Sıddık, *İmam Mâturîdî ve Mezhep Eleştirileri*, İz Yay., İstanbul 2017.

-----, İmam Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Hayatı ve Eserleri, *Dini Araştırmalar*, IV.

-----, *Tarihin Tahrifi İbn Sebe Meselesi*, Araştırma Yay., Ankara 2005.

Kuleynî, Muhammed İbn Yakub, (ö.329/941), *Kâfi Fî İlmi'd- Dîn*, Müessesetü Ensariyan, Kum 1424.

-----, *Fıkhu'r-Rızâ*, (thk.: Müessesetü Âl-i Beyt), Kum 1406.

Kummî, Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim (ö.307 / 919), *Tefsirü'l-Kummî*, I-II, (thk.: Tayyib el-Musevi el-Cezairi), Müessesetü Dârü'l Kitâb, Kum/ İran 1404/1983.

Kummî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ferrûh es-Saffâr (ö. 290/903), *Şiî Fırkalar-Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak-Fıraku's-Şîa*, (trc. Sabri Hizmetli vd.), Ankara Okulu Yay., Ankara 2004.

Kurt, Hasan, "Horasan ve Maveraünnehr'de Haccac Ekolünün Çöküşü", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 24, S. 3-4, 2001.

Kutlu, Sönmez, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle Mâturîdî”, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, (haz., Sönmez Kutlu), Otto Yay., Ankara 2011.

-----, “Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Maturidi Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya” *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, (haz., Sönmez Kutlu), Otto Yay., Ankara 2011.

-----, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2002.

-----, “Kerrâmiyye”, *DİA*, XXV, Ankara 2002.

Kutluay, İbrahim, “İmâmîyye’ye göre Sahâbenin Adaleti Problemi”, *İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe II -Sahâbe ve Rivâyet İlimleri- Sempozyumu*, İstanbul 2015.

Lombart, Maurice, *İslâm’ın Altın Çağı İlk Zafer Yıllarında İslâm*, (trc. Nezh Uzel), Pınar Yay., İstanbul 2002.

Madelung, Wilferd “Das İmâmat in der Frühen İsmailitischen Lehre” *Der Islam: Journal of the History and Culture of the Middle East*, XXXVI, 1961.

Mahmoud, Ramy, *Fâtımiler Dönemi İsmâilî İnanç Sistemi* (basılmamış doktora tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2019.

Makdisî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ (ö. 390/1000), *Ahsenü’t-Tekâsim*, (trc. Ahsen Batur), Selenge Yay., İstanbul 2015.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd (ö. 333/944), *Kitâbü't-Tevhid*, (thk.: Fetullah Huleyf), el-Mektebetü'l İslâmiyye, İstanbul 1979.

-----, *Kitabu't-Tevhîd*, (trc. Bekir Topaloğlu), TDV. Yay., İstanbul 2018.

-----, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân (Te'vîlâtü Ehl-i Sünne)*, I-X, (thk.: Mecdî Bâsellûm), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.

-----, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, I-XVII, (trc. Bekir Topaloğlu vd.), Ensar Yay., (ed. Y. Şevki Yavuz), İstanbul 2017.

-----, *Nasihatname*, (trc. thk.: Sıddık Korkmaz vd.), İz Yay., İstanbul 2019.

Maverdi, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib (ö. 450/1058), *en-Nüket ve'l-Uyun Tefsiri'l-Maverdi*, II, (thk.: es-Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdürrahim), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.

Meclisî, Muhammed Bakır b. Muhammed Taki b. Maksud Ali (ö. 1110/1698), *Biharü'l-Envari'l-Câmia li-Düleri Ahbari'l-Eimmeti'l-Ethar: Târîhu Ali*, II, XII, XIII, 2. bs., Müessesetü'l-Vefa, Beyrut 1983/1403.

Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî (ö. 345/956), *Mürûcü'z-zehab*, (trc. Ahsen Batur), Selenge Yay., İstanbul 2004.

Mevsili, Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud (ö.683/1284), *el-İhtiyar Metni el-Muhtar lil-Fetva Tercümesi: İmam-ı A'zam'ın İçtihat ve Görüşleri*, (trc. Celal Yeniçeri), Şamil Yay., İstanbul 2012

Musahanov, Yuldus, *Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi; Ebü'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî Bağlamında*, (doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Neysâbûrî b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1955.

Nesefî, Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed (ö. 537/1142), *Kitâbü'l-Kand fi Zikr-i Ulema-i Semerkant*, (thk.: Yusuf el-Hadi), Tahran 1999.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid (ö. 508/1115), *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din*, I, II, (thk.: Hüseyin Atay), Ankara 1993.

Nîsâbûrî, Ebû Muhammed Fazl b. Şâzân b. Halîl el-Ezdî, (ö. 260/874), *el-Îzâh*, Mûessei İntişârat ve Çâb Dânişkâhı, Tahran 1975.

O'Leary, De Lacy, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, (trc. Hüseyin Yurdaydın vd.), AÜİF. Yay. Ankara 1971.

Onat, Hasan, "Şîh İmâmet Nazariyesi (Kuleynî, Kummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde)", *AÜİFD*, XXXII, Ankara 1992.

Öz, Mustafa, "Deysâniyye", *DİA*, XI, İstanbul 1994.

-----, "Ehl-i Beyt", *DİA*, X, İstanbul 1994.

-----, "Râfizîler", *DİA*, XXXI, İstanbul 2007.

-----, "Şîa", *DİA*, XXXIX, İstanbul 2010.

-----, “Takıyye”, *DİA*, XXXIX, İstanbul 2010.

Özen, Şükrü “IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnahir’de Ehl-i Sünnet-Mu’tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, S. 9., İstanbul 2003.

-----, “İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Fıkıh Usûlünün İnşası”, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdilik* içerisinde (haz., Sönmez Kutlu), Otto Yay., Ankara 2011.

Özdeş, Talip, İmam Matüridi’nin Tev’ılatu Ehli’s-sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı (basılmamış doktora tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1997.

Özgüdenli, Osman Gazi, ‘Mâverâünnahir’, *DİA*, XXVIII, Ankara 2003.

Öztürk, Mustafa, *Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şîa Polemikleri*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2018.

Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyin b. Abdilkerîm (ö. 493/1100), *Usûlü'd-Din*, (trc. Şerafeddin Gölcük), Kayıhan Yay., İstanbul 1980.

Poonawala, İsmail, “İsmailite Exegesis of the Qur’ân (Kuran’ın İsmâilî Yorumu)”, (trc. Mustafa Öztürk), *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.8, Samsun 2003.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin (ö. 606/1210), *İ’tikâdâtü Firâki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, (thk.: Ali Sami Neşşar), Kahire 1938.

Râzî, Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân b. Ahmed (ö. 322/933-34), *Kitâbü'l İslâh*, (thk.: Hasan Minûcer), Mehdî Muhakkik, Tahran 2004.

-----, *A'lâmu'n-Nübüvve*, (thk.: Salah es-Sâvî), Gulâm Rıza Avânî, Tahran 2004.

Rudolph, Ulrich, *Al-Mâturîdî and the Development of Sunni Theology in Samarqand*, Leiden/Boston 2014.

Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn b. Ebî Bekr (ö. 580/1184), *el-Bidâye Fi Usûli'd-Dîn*, DİB Yay., (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 1982.

Schaeder, Hans Heinrich, "Semerkant", *MEBİA*, X, İstanbul 1966.

Sezen, Melikşah, *İmam Mâturîdî'nin Tefsir Literatürüne Tesiri*, Kökler Yay., İstanbul 2018.

-----, *Mâturîdîyye I Teşekkül Dönemi*, Kökler Yay., İstanbul 2018.

Sicistânî, Ebû Ya'kûb İshâk b. Ahmed (ö. 393/1003 [?]), *Kitâbü İsbâti'n-Nübû'ât*, (thk.: Arif Tamer), Beyrût 1982.

-----, *Kitâbü'l-İftihâr*, (thk.: Mustafa Galib), Beyrut 1980.

-----, *Kitabu'l-Mekâlid*, (thk.: İsmâîl Kurbân Ponawala), Dârü'l-Garb, Tunus 2011.

-----, *Kitâbü'l-Yenâbî'*, (nşr.: Henry Corbin), *Trilogie Ismailienne*, Paris 1961.

Sinanoğlu, Mustafa, "Hiristiyanlık", *DİA*, XVII, İstanbul 1998.

Şabân, Zekiyüddîn, *İslâm Hukuk ilminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, T.D.V., (trc. İ. Kâfi Dönmez), Ankara 1990

Şehristâni, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed (ö. 548/1153), *El-Milel ve'n-Nihal*, I-II, (thk.: Muhammed Abdulkadir Fadili), Beyrut 2011.

-----, *İslam Kelâmı ve Mezhepleri*, (trc. Mustafa Öz), Litera Yay., İstanbul 2016.

Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyin b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî (ö.381/991), *Emâli's-Sadûk*, (Takdim, Hüseyin el-Âlemî), Menşûrâtu Muessesetu'l-Âlemî li'l-Matbûât Beyrut 2009.

-----, *Risâletu'l-İtikadâti'l-İmâmiyye* (Şîî-İmâmiyye'nin İnanç Esasları), (trc. E. Ruhi Fığlalı), AÜİF. Yay. No.141, Ankara 1978.

Tabâtabâî, Allame Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'ân*, I-XXIII, Menşûratu Cemâti'l Müderrisin, Kum/ İran t.y.

Tabersî, Ebû Ali Eminüddin Fazl b. Hasan b. Fazl, *Mecmaü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, I-XI, (thk.: Komisyon, Fazlullah el-Yezdi et-Tabâtabâî), Müessesetu'l-Â'lemi li'i-Matbuat, Beyrut 1995/1415.

Tan, Muzaffer, *İsmâiliyye'nin Teşekkül Süreci*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005.

-----, "Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk İsmâîlî Faaliyetler", *Dinî Araştırmalar*, X, S. 30.

Tirmizî, Muhammed Nâsıreddîn el-Elbânî, *Sahîhu Süneni't Tirmizî*, Mektebetü't-Terbiyeti'l-Arabî li-Düveli'l-Halîc, Riyad 1988

Tucker, William F., “Âsiler ve Gnostikler: El-Muğire İbn Said ve Muğiriyye”, (trc. E. Ruhi Fığlalı), *AÜİFİD*, V, Ankara 1982.

Tuğlu, Nuri, *Mâtürîdîlik ve Hadis: Mâtürîdî Kelam Ekolü Çerçevesinde Kelami Hadislerin Değerlendirilmesi*, Rağbet Yay., İstanbul 2017.

Tümer, Günay, “Budizm”, *DİA*, VI, İstanbul 1992.

Varol, Mehmet Bahaüddin, “Hicrî I. Asırda Ehl-i Beyt İmajı”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, S. 16.

-----, “İslâm Tarihi'nin İlk İki Asrında Ehl-i Beyt'e İdeolojik Yaklaşımlar”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 2004, IV, S. 3.

Uludağ, Süleyman, “Âl-i Abâ”, *DİA*, II, İstanbul 1989

Üzüm, İlyas, “Recat”, *DİA*, XXXIV, İstanbul 2007.

Watt, William Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (trc. E. Ruhi Fığlalı), Sarkaç Yay., Ankara 2010.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Mâtürîdiyye”, *DİA*, XXVIII, Ankara 2003.

-----, “Müşebbihe”, *DİA*, XXXII, İstanbul 2006.

Yazıcıoğlu, M. Sait, “Mâtürîdî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansur Mâtürîdî ve Ebû'l Mûin Neseffî”, *AÜİFD*, s. 238.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi (ö.1361/1942), *Hak Dini Kur'an Dili*, II, (sad.: Lütfullah Cebeci vd.) 4. Baskı, Akçağ Yay., Ankara 2013, s. 171-172

Yurdağür, Metin, “Devir”, *DİA*, IX, İstanbul 1994, s. 232.

Yürekli, Hüseyin, *Şîa ve Ehl-i Sünnet Hadis Kaynaklarında Ehl-i Bey'e Dair Rivayetlerin Mukayesesi*, Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (yüksek lisans tezi), İzmir 2019.

