

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI**

TE'VİLÂTU'L-KUR'ÂN'DA FİSK KAVRAMI



Adem GÖRMÜŞ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**Danışman
Yrd. Doç. Dr. Hakan UĞUR**

KONYA - 2017

BİLİMSEL ETİK SAYFASI

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	--

Bilimsel Etik Sayfası



Öğrencinin	Adı Soyadı	Adem Görmüş		
	Numarası	138106021018		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Tefsir		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	Te'vilâtu'l-Kur'ân'da Fısk Kavramı			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Adem Görmüş



YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	--

YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Adem Görmüş
	Numarası	138106021018
	Ana Bilim / Bilim	Temel İslam Bilimleri / Tefsir
	Programı	Yüksek Lisans
	Tez Danışmanı	Yrd. Doç. Dr. Hakan UĞUR
	Tezin Adı	Te'vilâtu'l-Kur'ân'da Fısk Kavramı

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan “Te'vilâtu'l-Kur'ân'da Fısk Kavramı” başlıklı bu çalışma 17/03/2017 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Yrd. Doç. Dr.	Hakan UĞUR	
2	Prof. Dr.	Ali AKPINAR	
3	Yrd. Doç. Dr.	İrfan ÇAKICI	

ÖNSÖZ

Kur'ân'ı anlama ve anlatma, İslam Tarihi boyunca hiç kesilmeden devam etmiş bunun neticesinde ciltlerce tefsir kitapları ortaya çıkmıştır. Kur'ân'ın doğru anlaşılması hususunda da birçok kitap telif edilmiştir. Bu tefsir kitapları içerisinde uzun süre göz ardı edilmiş, son asırda yeniden dikkatlerin üzerine çekildiği İmâm Mâtürîdî'nin *Te'vilâtu'l-Kur'ân* adlı eseri, gerek tefsir birikimi gerekse fıkıh ve kelam malumatı ile ciddi önemi haizdir.

Arap yarımadasından başlayıp batıda İspanya ve doğuda Çin topraklarına kadar uzanan İslam topraklarında Horasan ve Semerkand bölgeleri IX-XII. asırlar arasında ilmî ve kültürel alanda öne çıkmış ve İslam Tarihindeki önemli şahsiyetlerin yetiştiği bir merkez olmuştur. Bu bölgenin yetiştirdiği en önemli simalardan birisi Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944)'dir. İmâm Mâtürîdî, Ebu Hanife (ö. 150/767)'nin ön ayak olduğu rey metodunu akâid alanına taşıyarak, geliştirmiş olduğu kelam sistemiyle Müslümanların yarısının müntesibi olduğu bir mezhebin de kurucusu olmuştur. İmâm Mâtürîdî yalnızca kelam ilminde değil, fıkıh ve tefsir ilminde de bıraktığı eserlerle yetkinliğini ortaya koymuştur. Telif etmiş olduğu tefsiri *Te'vilâtu'l-Kur'ân* ile tefsir sahasında da söz sahibi olmuştur. Ancak, geçmişte ve günümüzde, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Gazâlî gibi şahsiyetlerle kıyaslandığında, onun şahsiyeti, yetiştiği ortam, fikirleri, din ve dünya görüşü, etki alanları ve eserleri hak ettiği ölçüde araştırma ve incelemelerde konu edilmemiştir. Bunun sebebi olarak, Mâtürîdî'nin hilafet merkezi olan Bağdat'a uzak olan Mâverâünnehir bölgesinde yaşaması, Arap tarihçilerin ve yazarların kasıtlı olarak onu görmezlikten gelmesi, Eş'ariliğin Nizamiye medreselerinde okutululmasıyla resmi bir ideolojiye dönüşmesi, buna karşın Mâtürîdîliğin bunun gerisinde kalması¹, zikredilmektedir.

Osmanlı döneminde 16. Asırdan itibaren, muhtemelen Şi'î ve Sünnî iktidar kavgalarının sonucunda, Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik adeta yeniden keşfedilmeye çalışılmış ve bunun sonucunda *Te'vilâtu'l-Kur'ân* adlı tefsirin yazma nüshalarında bir artış gözlemlenmiştir. İmâm Mâtürîdî'nin fikirleri, *Kitâbu't-Tevhîd* adlı kelam eseri ve *Te'vilâtu'l-Kur'ân* adlı tefsiri ve takipçileri tarafından yazılan eserler kanalıyla korunmuş ve günümüze ulaşmıştır.

¹ Özen, Şükrü, "Mâtürîdî", *DİA*, İstanbul, 2003, XXVIII, 147.

Mâturîdî'nin *Te'vilâtu'l-Kur'ân*'ı sadece bir Kur'ân tefsiri olmayıp, aynı zamanda Mâturîdî'nin kelâmî, fikhî ve diğerk görüşlerini de içermektedir. Bu nedenle böylesine önemli bir eser, yoğun bir ilgiyi hak etmektedir. Son yıllarda yapılan çalışmalar sevindirici olsa da bunun yetersiz olduğu aşikârdır. İşte bu nedenle biz de Mâturîdî'yi tanımak, onun fikirlerini incelemek ve gün yüzüne çıkarmak için çalışmamızda, onun tefsirini incelemeyi uygun bulduk. Kur'ân'da, belli başlı kişi ve topluluklar için kullanılmış fâsık sıfatı ve fisk olarak adlandırılan davranışların, Mâturîdî tarafından, nasıl anlaşıldığını ve onun bu kavramlar hakkındaki açıklamalarını öğrenmek için, tefsirinden faydalanmaya gayret ettik. Böylelikle Mâturîdî gibi, Türk halkının, İslâmî ilimlerde gururu olan bir bilgeyi tanıma imkânına sahip olduk. Bu çalışmamız, bir başlangıç mesabesinde olduğundan, yapılan her yanlışın ve yapılamayan her noksanın bizim kusurumuz olarak görülmesini temenni ediyoruz.

Başta bu araştırma sürecinde, konu seçiminden, çalışmanın son şeklini almasına kadar, her türlü desteği gösteren ve yardımlarını esirgemeyerek, yapıcı düzeltmeleriyle çalışmamı, daha sağlıklı bir şekilde sürdürmemi sağlayan, değerli hocam ve tez danışmanım Yrd. Doç. Dr. Hakan UĞUR'a, tecrübelerinden istifade ettiğim Yrd. Doç. Dr. Tahir Aşirov hocama, çalışmamaya yapmış olduğu büyük katkılardan dolayı Prof. Dr. Ali Akpınar hocama ve beni yetiştirerek ilim yoluna sevk eden, hoşgörü ve anlayışlarıyla her an bana destek olan sevgili anne-babama ve özellikle duaları, sevgileri ve sabırları ile yanımda olan kıymetli eşime, sonsuz sevgi ve saygılarımı sunuyorum.

Başarı ve inayet Allah (c.c.)'tandır.

Adem GÖRMÜŞ

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
---	--	---

Öğrencinin	Adı Soyadı	Adem GÖRMÜŞ		
	Numarası	138106021018		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Tefsir		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Yrd. Doç. Dr. Hakan UĞUR		
Tezin Adı	Te'vilâtu'l-Kur'ân'da Fısk Kavramı			

ÖZET

Cenâb-ı Hakk'ın, insanlara ihsan ettiği en son hidayet kaynağı olan Kur'ân-ı Kerim, aslı ile korunan tek mukaddes kitap, insanlığı kurtuluşa erdirecek ahkâm, ilim, irfan, hikmet ve hidayet rehberidir.

Kur'ân, İslâm dininin ilk kaynağı olarak, müminlerin inanç ve amel prensiplerini içinde barındırmakla birlikte, bu kaideleri açıklayan kutsal kitaptır. Bu nedenle, onun kullanmış olduğu kelime ve kavramlar, İslam düşüncesinin şekillenmesine ve terminolojisinin oluşmasında ilk sırada yer almaktadır. Fısk kavramı da Kur'ân'ın inşiyle birlikte, özel olarak, Allah'ın emrinden çıkma anlamına hasredilmiştir. Böylelikle, Kur'ân, bu kelimeyi, İslam terminolojisine özgün kılmıştır. Kur'ân'ın nüzulünden sonra ise, bu kavram bazı kelâmî ve fikhî tartışmalar çerçevesinde, Kur'ân'ın kullandığı anlamdan hareketle, büyük günah işleyen kişiler için kullanılmış ve tartışmalar daha çok bunun üzerinden sürdürülmüştür.

Biz bu kullanımların sıhhatini incelemekle birlikte, bir kelâm ekolünün kurucusu Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin, bu kavramı, Kur'ân'ın kullandığı anlam çerçevesinden uzaklaşmadan kullandığını ve te'villerinde buna riayet ettiğini, fâsik adının, kebîre ehli için kullanılabileceğini, bununla birlikte, bu ismi ancak o kişinin durumunu bilen kişinin kullanmasının doğru olacağı bilgisine ulaştık. Bu nedenle hem “Te'vilâtu'l-Kur'ân”a hem de “Kitâbu't-Tevhîd”e müracaat edildiğinde, Mâtürîdî'nin, büyük günah işleyen kimse için “fâsik mümin” yerine daha çok

günahkâr mümin ismini kullanmayı yeğlediği görülebilir. Mâturîdî, bu tercihleriyle, özgün bir Kur'ân anlayışı olduğunu ve Kur'ân'ın anlaşılmasına olan katkısını bir kez daha kanıtlamıştır.

Bizler bu çalışmayı yaparken onun düşünce dünyasını yeniden keşfetmenin bir gereklilik olduğu kanısına vardık. Yıllarca ihmal edilen bu büyük bilgenin kıymetinin, eserleri incelendikçe daha da artacağı kanaatinde olduğumuzu da belirtmek istiyoruz.

Anahtar Kelimeler: İmâm Mâturîdî, Te'vilâtü'l-Kur'ân, Fısk, Kebîre, İman, Küfür.

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
---	--	---

Öğrencinin	Name and Surname	Adem GÖRMÜŞ		
	Student Number	138106021018		
	Department	Temel İslam Bilimleri / Tefsir		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Yrd. Doç. Dr. Hakan UĞUR		
Title of the Thesis/Dissertation	The Concept of Fisq in Ta'wīlāt al-Qur'ān			

ABSTRACT

The Qur'ān is the main source of Islamic religion, the sacred book that contains and explains beliefs and action principles of believers. For this reason, his concepts are at the first place in the formation of Islamic terminology. The concept of Fisk is also used in the meaning of leaving the command of Allah after the passage of the Qur'ān. Thus, the Qur'ān is unique to the Islamic terminology. This concept has been used for the sinful person after the Islam. The discussions in Islamic Law and Kalam have also continued through this use.

The purpose of this study is to understand the meaning changes of the concept of fisk and how Abū Mansūr al-Māturīdī used this concept in his book "Ta'wīlāt al-Qur'ān". As a result, we see that Māturīdī's use of the fisk concept and the explanations he made about the fisk concept adheres to the Qur'ān. From all this, it can be said that Maturidi has a unique approach to understanding the Qur'ān.

We think it is a necessity to discover his world of thought while doing this work. The subject matter of this great scholar who has been neglected for many years will be much more subject to research.

Keywords: Īmām Māturīdī, Ta'wīlāt al-Qur'ān, Fisq, Īmān, Kabīra, Kufr.

İÇİNDEKİLER

BİLİMSEL ETİK SAYFASI.....	II
YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU	III
ÖNSÖZ	IV
ÖZET	VI
ABSTRACT	VIII
İÇİNDEKİLER	X
KISALTMALAR.....	XII

GİRİŞ

ARAŞTIRMANIN KONUSU, YÖNTEMİ, KAYNAKLARI VE KONULU TEFSİR

A. Araştırmanın Konusu, Yöntemi ve Kaynakları	1
1. Araştırmanın Konusu	1
2. Araştırmanın Yöntemi.....	1
3. Araştırmanın Kaynakları.....	2
B. Konulu Tefsir	3
1. Tanımı	4
2. Faydaları	8
3. Sorunları	9

BİRİNCİ BÖLÜM

EBÛ MANSÛR EL-MÂTURÎDÎ'NİN HAYATI VE TEFSİRİ

A. Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Hayatı ve Eserleri	12
1. Semerkand'ın Siyasî ve Dinî Durumu.....	12
2. Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Adı ve Soyuy	13
3. Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Hocaları.....	15
4. Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Talebeleri	16
5. Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Eserleri.....	17
B. Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin İlmî Şahsiyeti	18
1. Kelam İlmindeki Yeri	18
2. Fıkıh İlmindeki Yeri	20
3. Tefsir İlmindeki Yeri	22
4. Hadis İlmindeki Yeri	23

5. Tasavvuf İlmindeki Yeri.....	24
C. Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Tefsîri	25
D. Kitâbu't-Tevhîd adlı eseri	31

İKİNCİ BÖLÜM

TE'VÎLÂTU'L-KUR'ÂN'DA FISK KAVRAMI

A. Fısk Kelimesi	34
1. Fıskın Sözlük Anlamı	34
2. Fıskın Terim Anlamı	35
B. Fıskın Kur'ân'da Kullanımı	38
D. Fısk ile Anlam Bağı Olan Kavramlar	42
1. Küfür	43
2. Zulüm	45
3. Şirk	46
4. Nifâk	47
5. Dalâlet	49
E. Fıskın İman Kavramıyla İlişkisi	51
F. Fısk-Büyük Günah İlişkisi	59

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FÂSIK'IN BİR ÇEŞİDİ OLARAK MÜRTEKİB-İ KEBÎRE'NİN

DİNDEKİ YERİ

A. Mürtekib-i Kebîre'nin İsimlendirilmesi	64
1. Hâricîler	65
2. Mutezile	69
3. Mürcie	72
4. Ehl-i Sünnet	73
B. Mürtekib-i Kebîre'nin Âkıbeti	76
1. Hâricîler	77
2. Mutezile	77
3. Mürcie	80
4. Ehl-i Sünnet	81
SONUÇ	86
KAYNAKÇA	88

KISALTMALAR

(a.s.)	: Aleyhi's-selâm
b.	: İbn (Oğlu)
Bkz.	: Bakınız
c.c.	: Celle Celaluhu
çev.	: Çeviren
c.	: Cilt
CÜİFD	: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Nşr.	: Neşreden
s.	: Sayfa numarası
(s.a.v.)	: Sallallahu Aleyhi Ve Sellem
Thk.	: Tahkik
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
t.y.	: Tarihi yok
vd.	: Ve diğerleri
yay.	: Yayınevi
y.y.	: Yeri yok

GİRİŞ

ARAŞTIRMANIN KONUSU, YÖNTEMİ, KAYNAKLARI VE KONULU TEFSİR

A. Araştırmanın Konusu, Yöntemi ve Kaynakları

1. Araştırmanın Konusu

Kur'ân'ın ana kavramlarının bilinmesi, Kur'ân'ı anlama açısından büyük önemi hâizdir. Bu noktada ele alacağımız fisk kavramı Kur'ân'ın inanç noktasındaki iman ve küfür kavramlarıyla nasıl bir ilişki içinde olduğunu bilmek de bunun üzerine bina edilecek düşüncelerin sıhhatini belirleme hususunda büyük katkı sağlayacaktır.

Konumuzu, ilişkisi bulunduğu kelâm ilminin otoritelerinden İmam Mâturîdî'nin tefsirinde çalışmakla bu hususta Kur'ân âyetlerinin konuya nasıl destek olduğunu görmeyi hedefledik.

2. Araştırmanın Yöntemi

Çalışmamızın başında konulu tefsirin ne olduğu, nasıl yapıldığı ve konulu tefsirin Kur'ân tefsirinde faydaları ve sorunları nelerdir, bunlara kısaca değindik. Birinci bölümde çalışmamıza konu olan İmâm Mâturîdî'nin yaşadığı çevre, hayatı ve eserleri hakkındaki malumatları karşılaştırmalı olarak ele aldık.

İkinci bölümde, konumuz olan fisk kavramının sözlükte ve terim olarak hangi anlamlarda kullanıldığını ele alıp akabinde Kur'ân'daki kullanımını nüzul sırasına göre sıraladık. Daha sonra fisk ile ilişkisi olan küfür, zulüm, nifâk, dalâlet ve iman kavramlarına yer verdik. Bu meyanda fiskın amel yönüyle büyük günah ile ilişkisine değinerek bölümü sonlandırdık.

Üçüncü bölümde fâsık-mürtekib-i kebîre hakkındaki islam düşüncesinde farklı düşüncelerin kanaatlerini dile getirdik. İmâm Mâturîdî'nin de bu konudaki görüşlerini inceleyip, diğer mezhep müntesiplerine verdiği cevapları da aktardık. Bundan sonra tezimizi ulaştığımız veriler, karşılaştığımız zorluklar ve bu konudaki teklifler ile biten bir sonuç bölümü ile bitirdik.

3. Araştırmanın Kaynakları

Araştırmamız ilk olarak Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgileri içeren bir bölümle başladığından, onun hayatı hakkında bilgi veren kaynakları elde etmeye çalıştık. Buna dâir çalışma yapmak isteyen araştırmacıların şu kaynaklardan yararlanabileceklerini söyleyebiliriz.

A. Yabancı Dildeki Kaynaklar

- Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*,
- Ebu'l-Yusr el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*,
- Ömer en-Nesefî, *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*,
- İbn Kutluboğa, *Tâcu'l-Terâcim*,
- İbnu'l-Vefâ, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*,
- Abdulhay el-Leknevî, *el-Fevâidu'l-Behiyye*,
- Zebîdî, *İthâfu's-Saâdeti'l-Muttakîn*,
- Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Saâde*,
- Abdullah el-Merâğî, *el-Fethu'l-Mubîn*,
- Ulrich Rudolph, *al-Mâturîdî Und Die Sunnitische Theologie In Samarkand (Mâturîdî ve Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı)*

B. Türkçe Kaynaklar

- Ömer Nasuhî Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*,
- Sönmez Kutlu, *İmâm Mâturîdî ve Mâturîdîlik*,
- Şaban Ali Düzgün, *Mâturîdî'nin Düşünce Dünyası*,
- Ahmet Ak, *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâturîdî ve Mâturîdîlik*,

İmâm Mâturîdî'nin hayatı ve görüşleri üzerine araştırma yapacak araştırmacılara ayrıca “Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî” adıyla Eskişehir'de

düzenlenen Uluslararası Sempozyum Kitabı, yine “Büyük Türk Bilgini İmâm Mâturîdî ve Mâturîdîlik”adıyla İstanbul’da gerçekleştirilen Milletlerarası Tartışmalı Toplantı kitabını tavsiye ediyoruz. Mâturîdî’nin tefsir anlayışını incelemek isteyen araştırmacıların da Ragıp İmamoğlu’nun *Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Te’vîlatu’l-Kur’ân’daki Tefsir Metodu* ve Muhammed Eroğlu’nun *Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Te’vîlatu’l-Kur’ân’ı eserlerine müracaat etmeleri* faydalı olacaktır.

Çalışmamızın ikinci kısmı ise kavram çalışması niteliğinde olduğundan bu minvalde klasik lügatlere başvurduk. Bu bağlamda yapılan çalışmalarda görülmesi gereken kaynaklar da şunlardır.

- Ebû Bekir es-Sicistânî (ö. 330/) *Ğarîbu’l-Kur’ân*,
- Râğıp el-İsfahâhî (ö. 502/1108) *el-Mufredât*,
- Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*,
- Şerîf Curcânî, *et-Ta’rîfât*,
- Cevherî, *es-Sihâh*,
- Muberrred, *el-Kâmil*,
- İbn Fâris, *Makâyîsu’l-Luğa*,
- Herevî, *Tehzîbu’l-Luğa*,

Çalışmamızda Taberî’nin *Câmiu’l-Beyân’ı*, Beydâvî’nin *Envâru’t-Tenzîl’i*, Ebû Hayyân’ın *el-Bahru’l-Muhît’i*, İbn Atiyye’nin *el-Muharraru’l-Vecîz’i*, Kurtubî’nin *el-Câmi’i*, Fahreddin er-Râzî’nin *Mefâtihu’l-Ğayb* adlı eseri başta olmak üzere klasik tefsir eserlerinden de yararlandık. Bunun yanında üçüncü bölümde konunun kelam ilmine dahi olması münasebetiyle kelam eserlerinden de istifade ettik.

B. Konulu Tefsir

İnsanların, dinden git gide uzaklaştığı modern dünyada, Müslümanların, hayat alanına yeniden Kur’ân’ı sokma düşüncesi, Kur’ân araştırmalarında yeni metotlar geliştirmeyi gerekli kılmıştır. Geçmişte, onlarca Kur’ân tefsiri yazılmış

olmasına rağmen, bunlar genelde, Kur'ân tertibine göre, âyet-âyet tefsir tarzını benimsemişlerdir. Bunun neticesinde, bir konuyu derli toplu ve bütün detaylarına girerek incelememiştir. Konulu Tefsir ise, Kur'ân tefsirinin ilk dönemlerine kadar uzanan, bütüncül bir tefsir yöntemini yeniden gündeme getirerek, Kur'ân'ın yeni bir usulle tefsir edilmesine zemin hazırlamaktadır.

Kur'ân, bilindiği gibi, konulara ve meselelere göre tertip edilmemiştir. Dolayısıyla o, bir konunun veya bir meselenin hükümlerini toplayan başlıklar ve bölümlere de ayrılmamıştır. Kur'ân, inanç esaslarını içermekle birlikte, akâid kitapları gibi bir düzene sahip değildir. Aynı şekilde o, ibâdet, ahlâk ve kıssalar ihtiva ettiği halde, bunları ayrı başlıklar altında ve konu-konu işlememiştir. Şüphesiz ki, bunun da birçok faydaları ve hikmetleri vardır. Fakat Kur'ân'daki bir konuda, derli toplu bir bilgiye sahip olmak için, konulu tefsire ihtiyaç duyulmaktadır.

1. Tanımı

Kavram ve konulu çalışmaların usulü hakkında telif edilen eserlere bakıldığında, ya âlimlerin bir tarif sundukları ya da daha önceki âlimlerin yapmış olduğu tarifleri naklettikleri, görülebilir.

Şimdi burada “Konulu Tefsir”in birkaç tanımını sunmak istiyoruz.

Muhammed Hicâzî'ye göre konulu tefsir; “Belirli bir konu hakkında, muhtelif surelerde geçen Kur'ân âyetlerini cem edip, nüzul sırasına riâyet ederek ve usulüne uygun bir biçimde tanzim ederek, buldukları bağlama göre değerlendirildikten sonra, benzer âyetlerle konuyu işlemektir.”²

Fethullah Saîd'e göre ise konulu tefsir; “Anlamları açıklamak, asıllarını ortaya koymak ve aralarında kuvvetli bir bağ kurmak için, özel bir yöntemle, muhtelif âyetleri cem etmek ve üzerlerinde derince düşünmek suretiyle, mana ve gâye açısından bir olan Kur'ân-ı Hakîm'in konularını araştıran bir ilimdir.”³

Bir başka konulu tefsir uzmanı olan Ömer Dumlu'nun tarifini aktaracak olursak: “Herhangi bir konuyu, Kur'ân'ın bütünlüğü içerisinde ele alıp ister aynı,

² Hicâzî, Muhammed, *et-Tefsîru'l-Mevdûû fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kâhire, t.y., 402.

³ Abdussettâr, Fethullah Saîd, *el-Medhal ile'Tefsîri'l-Mevdûû*, Kâhire, 1986, 20.

isterse değişik surelerde olsun, konuyu uzaktan ve yakından ilgilendiren Mekkî ve Medenî tüm âyetleri toplayarak, mümkün olduğu merteye, nüzul sırasını göz önünde bulundurmak koşuluyla ve Kur'ân'ın genel üslubu çerçevesinde çeşitli mukayeseler yapmak suretiyle istenileni ortaya çıkarmaktır.”⁴

Bu konuda zikrettiğimiz ve konunun uzatılmaması gereği, burada yer vermediğimiz diğer tariflere de bakıldığında, bu tarifler ya birbirlerini tekrar etmektedir ya da birbirlerinin eksik yönlerini tamamlayıcı bir niteliğe sahiptirler.⁵

Konulu tefsir metodu, Arapçasıyla et-tefsîru'l-mevdû'î, “Kur'ân'ın bütününi veya ondaki herhangi bir meseleyi araştırma konusu yaparak, âyetleri nüzul tarihine göre sıralayıp, incelemek suretiyle Kur'ân'ın bakış açısını tespit etmek” anlamına gelmektedir.⁶

Kur'ân'ın mevcut tertibi içinde, sûre-sûre tefsiri ise, tek bir sûrenin ihtiva ettiği muhtelif konulara, parça parça değinmekten başka bir şey değildir. Sonra, müfessir doğal olarak, başka bir sûrede, aynı konulara tekrar dönecektir. Bu konular hakkında, sadece, mevzunun geçtiği ilk sûrenin tefsirini yaparken, konu hakkında toplu bir bilgi vermeye çalışsa, bu takdirde, o da konuların tefsirine girişmiş olacaktır. Fakat her bahiste, birbirinden ayrı olan bu uzunca sözleri ile sûrenin tefsirini terk etmiş ve dolaylı olarak, ihlal etmiş olacaktır. İşte bunun için, âyetler taranarak, ciddi bir şekilde gözden geçirilip, aynı mevzuda olanlar bir araya getirilip, iniş sıralarına riâyet edilip, birbirileri ile olan münasebetlerine bakılıp, karşılıklı ilişkileri tespit edilecektir. Son olarak bütün bunlar derli toplu bir şekilde tekrar gözden geçirilip, âyetlerin anlaşılmasına ve tefsirine girişilmelidir ki en sağlıklı yol budur.⁷

Konulu Tefsir metodu iki şekilde yapılmaktadır. Bunlardan birincisi, “herhangi bir sûreyi, en ince noktasına varıncaya kadar araştırmak gayesi ile sûrenin özel ve genel hedeflerini, maksadını ve ihtiva ettiği konuların birbirleri ile olan

⁴ Dumlu, Ömer, “Konulu Tefsir ve Düşündürdükleri”, *Tefsirin Dünü ve Bugünü Sempozyumu*, Samsun, 1992, 160.

⁵ Güven, Şahin, *Konulu Tefsir Metodu*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2014, 63.

⁶ Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İFAV Yayınları, s. 184.

⁷ Hûlî, Emin, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev. Mevlüt Güngör, Kur'ân Kitaplığı Yayınları, Ankara, 2001, s. 82

irtibatlarını açıklamak suretiyle, bütün olarak, bir sûreyi ele almak ve incelemektir” şeklinde tanımlanmaktadır.

İkincisi ise, daha ziyade, yukarıda da tanımlarından bahsettiğimiz, herhangi bir konuyu, Kur’ân’ın bütünlüğü içerisinde, belli esaslar dâhilinde araştırma ve incelemekten ibarettir.⁸

Konulu tefsir metodunun, yeni bir tefsir metodu olduğu görüşüne gelince, buna katılmak pek mümkün görünmemektedir. Zira Merhum Salih Akdemir hocamızın da ifade ettiği gibi, bu tür tefsir, metot olarak günümüzde hızla yayılsa bile, böylesi çalışmaların izlerini, ilk dönemlerde dahi bulmamız mümkündür. Hz. Peygamber, Sahâbe ve daha sonraki her devirde, Müfessirler, Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri metoduna başvurdukları bilinmektedir ki bu metot, konulu tefsirin temel prensiplerinden biridir.⁹ Bu nedenlerden ötürü, konulu tefsir metodu, yeni keşfedilen bir usul değildir, denilebilir. Bunun yanında, asrımızda Konulu Tefsir’e yüklenen anlam ve yapılan tanımlar elbette ki tefsir ilmine yeni bir usul ve yönelişi ifade etmektedir. Hatta bu adlandırma ve anlamlandırma, ilk defa yaşadığımız çağda ortaya konulmuştur. Ancak, Konulu Tefsir’in izlerinin, risâlet döneminden itibaren görüldüğünü söylemek de mümkündür.¹⁰

Hz. Peygamber ve Sahâbe döneminde müşahede ettiğimiz Kur’ân tefsiri ile ilgili söz konusu anlayışın, Tâbiün döneminde de devam ettiğini görmekteyiz. Ancak, tedvin dönemini müteakip yıllarda, konulu tefsir yönteminin, kendini daha çok fikhî alanda ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Zira bu dönemde, bazı Sünnî mezhepler, Kur’ân’ın teşriini konu edinen naslardan yola çıkarak, görüşlerini sistemleştirirken, bu yöntemi yoğun bir şekilde kullanmaya gayret etmişlerdir. Özellikle, fukahâ, Kur’ân âyetlerine farklı yaklaşmak suretiyle, bir taraftan kendi mezheplerini oluşturmuşlar, diğer taraftan da söz konusu görüşlerini bir araya getirmek suretiyle ahkâm tefsirlerinin ilk örneklerini vermişlerdir. Böylelikle, onların söz konusu faaliyetleri, konulu tefsirin, belki de zamanımızda kastedilen anlamıyla ilk nüvesini oluşturmuştur. Çünkü onlar abdest ve teyemmüm konusuyla ilgili

⁸ Dumlu, *Konulu Tefsir*, s. 161.

⁹ Akdemir, Salih, “Türkçe Telif ve Terceme Tefsirler Üzerine”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 2, sayı: 7, s. 21.

¹⁰ Güven, *Konulu Tefsir Metodu*, s. 81.

nasları, “tahâret”; rukû, kıyâm ve kırâatle ilgili âyetleri de “salât” başlığı altında ele almışlardır. “Kitâbu’n-Nikâh, Kitâbu’t-Talâk, Kitâbu’l-Buyû” ve benzeri konular da aynı şekilde, bu çeşidin örnekleri arasında yer almaktadır. Tâbiûn nesli bunu yaparken de öncelikle, İslam’ın birinci temel kaynağı olan Kur’ân’dan hareket ederek, onu konuyla ilgili hüküm ifade eden naslarını bir araya getirmişlerdir; sonra da Hz. Peygamber’in hadislerinden delil getirmek suretiyle bütüncül bir yaklaşımla konuları tahlile çalışmışlardır. Böylece o dönemde, Tâbiûler, kullanım imkânı bulması sebebiyle hem bütüncül tefsirin yaygınlaşmasına zemin hazırlamışlar hem de fikhin en değerli eserlerini vermişlerdir.¹¹

İnsanlık ailesi büyüyüp geliştikçe, ihtiyaç ve problemler de o oranda çoğalmıştır. Söz konusu ihtiyaç ve problemleri, en kestirme yoldan çözüme ulaştırmak da hiç kuşkusuz “ihtisaslaşma” ile mümkündür. Çünkü ihtisaslaşma, herhangi bir konuyu, genel hatlarıyla ele almanın ötesinde, konunun en ince ayrıntısına varıncaya kadar, tüm birimlerine inerek teker teker incelemek; bunu yaparken de işlenen konuyu, iyice kavrayıp istikrâ/tümevarım metodu ile belirli sonuçlara ulaşmaktır. Bu da hem zaman, enerji ve emek tasarrufu sağlamakta hem de işleri, mümkün olduğu ölçüde kolaylaştırmaktadır. Bu hususta, meselâ ahlakî ve dinî alanda telif edilen bir eser olması dolayısıyla, İmam Gazâlî (ö. 505/1111)’nin *İhyâu Ulûmi’d-Dîn* adlı kitabını örnek gösterebiliriz. Çünkü söz konusu müellif, kitabında bir konuyu ele alırken öncelikle, o konuyu ilgilendiren ayetleri, hadisleri ve diğer nakilleri bir araya toplayarak, değerlendirmeler yapmıştır.¹²

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Hz. Peygamber’in uygulamasıyla ilk olarak temeli atılan konulu tefsir anlayışı, daha sonraki zamanlarda da devam ederek, günümüze kadar gelmiş; hem konu tefsirinde hem de tahlili tefsirde, en faydalı ve güvenli bir yöntem olduğu için -özellikle müstakil bir konu bağlamında- en çok başvurulan bir tefsir şekli olmuştur.

¹¹ Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 188.

¹² Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 189: Güven, *Konulu Tefsir Metodu*, 99.

2. Faydaları

Kur'ân'ın anlaşılmasını kolaylaştırmak için, onun bilgisinin edilme yollarını insanlara açmak, bu yolda onlara rehberlik ve önderlik etmek ilim adamlarının en önemli görev sorumlulukları içerisinde. Bu sorumlulukla hareket eden ilim adamları elbette yeni yeni metotlarla Kur'ân'ın insanlığa sunduğu mesajları iletme mecburiyetindedirler. İşte bu metotlardan birisi de Konulu Tefsirdir. Bu yolla Kur'ân'ı daha kısa yoldan okuyucuya sunmak ve böylece onun Kur'ân'dan nasiplenmesini sağlamaktır. Çünkü bu çalışmalarla maksada en kısa yoldan ulaşılabilir.¹³ Bu yolla yaşadığımız asırda fazla meşguliyeti olan insanlara kısa yoldan Kur'ân'ı tanıtmaya imkânını elde edebiliriz. Üzülerek söylemeliyiz ki mevcut tefsirlerimiz, hacmi itibariyle çok büyük olduklarından, ancak, raflarımızı süslemektedir. O halde Kur'ân'ın mesajlarının insanlara ulaştırmanın en kolay yolu, onun hidayet mesajlarını, kavram çalışmaları şeklinde sunmaktır.

Toplumun yenilenen ihtiyaçları, insanla ilgili alanlarda yeni düşüncelerin ortaya çıkması ve modern bilimsel teori alanlarının gittikçe genişlemesi karşısında, sağlıklı bakışlar ve çözümler üretebilmek, ancak Kur'ân'ı konulu tefsir yöntemiyle ele almakla mümkündür. Çünkü Müslüman bir araştırmacı, yaşama ilişkin bir problemle veya psikoloji, sosyoloji, astronomi, fizik veya ekonomi biliminde ortaya atılan yeni bir teori ile karşılaştığında onları tartışıp, konuyla ilgili nasları Kur'ân'da hemen bulamamaktadır. Bu durumda, tabii ki söz konusu araştırmacının, bu eğilimlere ilişkin Kur'ân ve sünnetin yaklaşımını, bakış açısını belirlemeye çalışması gerekmektedir. Doğal olarak, bu çalışma da araştırmacıya, Kur'ân'ın o alanlara ilişkin temel amaçlarına ait bir melek kazandırmaktadır. Böylece, araştırmacı elde ettiği bu nitelik sayesinde, sözü edilen problemlere, Kur'ânî perspektiften bakarak, onları çözmeye çalışmakta yahut teorileri ona göre değerlendirmektedir.¹⁴

Günümüzde, insanlar, İslam'ı ve onun temel kaynağı olan Kur'ân'ı anlamayla ilgili bazı sorunlarla karşılaşmaktadırlar. Özellikle, Kur'ân'ın içerdiği konular, bu konuların topluca bir yerde işlenmemesinin hikmetleri, Kur'ân'daki tekrarların nedenleri, geçmiş dönemdeki peygamberlerle kavimleri arasında geçen olayları

¹³ Güven, *Konulu Tefsir Metodu*, 151.

¹⁴ Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 192; Güven, *Konulu Tefsir Metodu*, 135.

anlatan kıssaların, nasıl anlaşılması gerektiği ve yaklaşık on dört asır önce indirilmiş Kur'ân'ın içeriğinin, bugünün insanı için ne anlam ifade ettiği gibi temel sorunlar söz konusu problemlerden bazılarıdır. Bu ve benzeri problemleri çözerek, Kur'ân'ın, günümüz meselelerine ışık tutmasını sağlamak ise, en iyi şekilde, konulu tefsirle mümkündür.¹⁵ Ayrıca, her Müslüman şahsın Kur'ân ile olan münasebetini artıracak bir yol olan Konulu Tefsir, yeterli ilmî donanıma sahip olmayan insanların da Kur'ân'dan istifadesini sağlayan bir metottur.¹⁶ Nitekim Suyûtî (ö. 911/1505) tefsir ilmini öğrenmenin farz-ı kifâye olduğu konusunda, ulemânın icmâ ettiğini bildirmekte ve İslâm'daki üç temel ilimden birini tefsir diye göstermektedir.¹⁷

Bilindiği gibi, içinde yaşadığımız çağ, ihtisaslaşmanın çok yaygın olduğu bir zaman dilimini oluşturmaktadır. Bu bakımdan, tefsir çalışmalarının da buna paralel olarak mevzulara ayrılması ve her mevzunun müstakil olarak ele alınıp incelenmesi, artık bir zorunluluk halini almıştır. Tabiatıyla bunu da gerçekleştirecek olan konulu tefsir yöntemiyle yapılacak çalışmalardır.

Hülasa, Kur'ân'ın ihtivâ ettiği her mevzunun, söz konusu yöntemle ele alınıp muhataplara sunulmasında, zikrettiğimizden daha fazla yarar vardır. Çünkü Kur'ân'ın içerdiği konular hasebiyle, insanî telif tarzına uymayan Kur'ân'ın, daha iyi anlaşılması, diğer tefsir yöntemlerine nisbetle, daha çok konulu tefsirle sağlanacağı görülebilir.

3. Sorunları

Konulu Tefsir faaliyeti, Kur'ân tefsirinde yaklaşık 15 asırdır devam edegelen klasik tefsir faaliyeti kadar yerini almamıştır. Çağımızın getirdiği birtakım yeniliklerle birlikte son dönemde konulu tefsir çalışmaları artsa da bu yöntemin kaderini zaman gösterecektir. Kur'ân'ın birtakım konularını bu yöntemle tefsir etmenin sağlayacağı faydaların yanında birtakım sorunların da bulunduğu gözardı edilmemelidir.

¹⁵ Güven, *Konulu Tefsir Metodu*, 155.

¹⁶ Uğur, Hakan, *Beyyine Sûresi Tefsiri*, Konya, 2001, s. 26.

¹⁷ Suyûtî, Celâluddîn, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, y.y., 1974, II, 1195.

Kur'ân-ı Kerim'de konular ana ve tâlî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Konulu tefsir yapılırken de bunların belirlenmesi ve ayrılması gerekmektedir. Çünkü temel konulara daha geniş bir açıyla bakılmalı ve öylece tefsire girilmelidir. Fakat bu hususta klasik ve çağdaş dönemdeki ayrımlar birbiriyle örtüşmemektir. Klasik dönemde âlimler temel konuları kelâm ve fıkıh açısından ele almış, kelamcılar ana konuları tevhid, nübüvvet ve âhiretten ibaret saymış fıkıhçılar da onları ibâdet, muâmelât ve ukûbât olarak belirlemiştir.¹⁸

Çağdaş döneme gelince Fazlurrahman Kur'ân'ın temel konularını Allah, insan, tabiat, nübüvvet, âhiret, Müslümanlar ve ehl-i kitaptan ibaret görmüş¹⁹, Muhammed ez-Zehrânî onları tevhid, ehl-i kitap, ibâdet ve ahlak olarak zikretmiştir. Hicâzî de ulûhiyyet, nübüvvet, teşri esasları ve Kur'ân kıssalarını Kur'ân'ın temel konuları arasında göstermektedir. Sait Şimşek'e göre de bunlar inanç esasları, ibâdetler ve toplumsal yapıdan ibarettir.²⁰

Yukarıda zikredilen hususlar aslında bir gerçeğin tezahürüdür. Kur'ân'ın ana konularını belirleme de etkin olan müfessirin kendisidir. Her bir müfessirin farklı bir bakış açısı olduğu düşünüldüğünde bir birinden farklı tasniflerin oluşması da tabii görülebilir.

Başka bir sorun ise konulu tefsir yaparken âyetlerin bağlamından koparılıp yanlış yorumlanma tehlikesidir. Bilindiği gibi âyetler siyaklarına bakılarak daha sağlıklı bir tefsir faaliyeti gerçekleşir. Çünkü her âyet kendinden bir önceki ve kendinden bir sonraki âyet ile ilişki içerisindedir. Bu hataya düşmemek için âyetlerin bağlamları da göz önünde bulundurulmalıdır.

Konulu tefsir yaparken âyetin bir konudan değil de birkaç konudan bahsetmesi durumunda ortaya çıkacak husus da konulu tefsirin diğer bir sorunudur. Bu durumda âyette geçen konuların her birine girildiği takdirde konu dışına çıkmış olacak ve konu ile alakalı olmayan bilgilerle zihinler karışacaktır. Bu durumun tersi olduğunda ise âyetin konu ile ilgili kısmı alınacak ve âyet bağlamından koparılarak

¹⁸ Demirci, *Konulu Tefsire Giriş*, s. 216.

¹⁹ Bkz. Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, On birinci baskı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2011.

²⁰ Şimşek, Sait, *Kur'ân'ın Ana Konuları*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1999, s. 5-6.

bütünlüğe zarar verilmiş olacaktır. Burada, doğru olan şey konulu tefsir açısından âyetin ilgili kısmını almaktır.²¹

Konulu tefsir modern çağda revaç bulduğundan onun modernizmin bir ürünü olduğu da söylenmiştir. Modernizmdeki ihtisaslaşmanın birtakım faydalarının olduğu görülmekle birlikte bazı zararları da göz ardı edilemez. Kur'ân'daki bir konu hakkında bilgisi olan kişinin başka konularda bilgisi olmaması da bir sorundur. Çünkü Kur'ân'ın konuları birbirini tamamlamaktadır. Dolayısıyla bir konuyu bilerek varılacak yargılar genelde yanlış olacaktır.²²

Her dönemde olduğu gibi günümüzde de Kur'ân'ı anlamaya yönelik çabalar devam edecektir. Çünkü Kur'ân kendisinden hayata yön veren ilkelerin çıkarıldığı kitaptır. Kur'ân'ı yorumlayanlar farklı tecrübeleri olan insanlardır. Geçmişte müfessirler, kendi düşünce ve birikimleriyle Kur'ân'ı yorumlamışlar, bunu yaparken bazen israiliyyat örneğinde olduğu gibi zararlı bilgileri de kullanmışlardır. Günümüzde de müfessirlerin yapmış oldukları çalışmalarda da bazı hataların olabileceği her zaman mümkündür. Neticede bu faaliyeti yürüten insanoğludur ve o hatadan ârî değildir.

Konulu tefsir faaliyeti yukarıda zikrettiğimiz zararlarına rağmen vereceği fayda ile ön plana çıkmaktadır. Bir konuyu derli toplu bir şekilde okuyucuya sunmanın faydası kanaatimizce bu faaliyetin en önemli özelliğidir. Çünkü buna günümüzde çok ihtiyaç duyulmaktadır.

²¹ Demirci, *Konulu Tefsire Giriş*, s. 219.

²² Güven, *Konulu Tefsir Metodu*, s. 227.

BİRİNCİ BÖLÜM

EBÛ MANSÛR EL-MÂTURÎDÎ'NİN HAYATI VE TEFSİRİ

A. Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Hayatı ve Eserleri

1. Semerkand'ın Siyasî ve Dinî Durumu

Hicretin 93. yılında İslam topraklarına katılan Mâverâünnehir²³, Ceyhun nehrinin doğusunda kalan, İslam'dan önce Hayâtıla, İslâm'dan sonra ise, Mâverâünnehir olarak isimlendirilen bölgenin adıdır. Bu bölgenin batı tarafına da Horasan denilmektedir. Mâverâünnehir bölgesinde Tirmiz, Nesef, Taşkent, Fergana, Buhara ve Semerkand gibi önemli kültür merkezleri yer almaktadır. Bu merkezlerden Semerkand şehri, İslam öncesi ve İslam sonrası dönemde, çeşitli din ve kültürlerin kesişme noktası olmuştur. Bu şehir, bölgede İslam'ın yayılmasından birkaç asır sonra, İslam dünyasının önemli eğitim merkezlerinden birisi haline gelmiştir. Bu bölgede çok rağbet gören başlıca ilimler, kelim, fıkıh ve tefsir olmuştur. Genelde, Türklerin itikatta mezhebi olan Mâturîdîliğin kurucusu Ebû Mansûr el-Mâturîdî, III./IX. Asrın ortalarına doğru, bugün Özbekistan'ın sınırları içerisinde bulunan Semerkand şehrinin Mâturîd (ya da Mâturit)²⁴ mahallesi/köyünde dünyaya gelmiştir. Onun doğduğu yıllarda Mâverâünnehir, önceleri Abbasi Devleti'ne bağlı yarı özerk bir bölge iken, daha sonra müstakil bir devlet olan Samaniler'in hakimiyene girmiştir. Abbasi yönetiminin batı bölgelerinde baskı altında bulunan Haricilik, Mürcie, Mutezile, Zeydilik, İsmaililik gibi pek çok siyasi ve itikadî mezhep, fikirlerini siyasi baskının daha az olduğu bu bölgede yaymaya çalışmıştır.²⁵ Fakat Hanefilik ve Mürcie'nin bölgedeki aksiyonu diğer mezheplerin bu bölgede çok sayıda taraftar bulmalarını zorlaştırmaktaydı. Bilhassa Türklerin hâkim olduğu bölgelerde, Hanefilik milli bir mezhep halini almıştı. Mâturîdî'nin doğup büyüdüğü

²³ İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasen Muhammed eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi't-Târîh*, nşr. Ebu'l-Fidâ Abdullah, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987, IV, 23.

²⁴ Rudolph, *Mâturîdî*, s. 221.

²⁵ Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2002, s. 156-158.

kültürel çevre daha çok Mürcie ve Hanefî düşünceye sahip insanlardan oluşmaktaydı.²⁶

Kuzey İnan, Ebû Hanife'nin düşüncelerinin kabullenip geliştirildiği en önemli yerdir. İslam coğrafyasının bu doğu muhitinde, Ebû Hanîfe'nin fikriyatı, kendisi henüz hayatta iken bilinmekte olup, bu görüşler ve düşünceler hızlıca yayılmış ve uzun bir müddet, kendisini ispat etmiş bir ekolün (Hanefî-Mâtürîdî) temellerini oluşturmuştur.²⁷ Burada, hayret edilecek şey ise Ebû Hanîfe'nin İnan'da değil, İslam Devleti'nin merkezi konumunda bulunan Kûfe'de yaşamış olduğudur. Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin, Mâverâünnehir'de yayılmasının sebebi ise kelâma ait görüşlerinden çok, fıkıh ve fıkıh usulüne getirdiği yeni açılımlardır. O zaten, itikadî olarak Mürcie'den farklı şeyler söylememiştir.²⁸

Semerkand bölgesi miladî 8. Asırda fethedilmişse de İslam fetihlerinden sonra bu yeni topraklarda diğer bölgelerden çok daha fazla sayıda yerleşik halk İslam'ı benimsemişlerdir.²⁹

2. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Adı ve Soyadı

İmâm Mâtürîdî'nin adı Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mansûr'dur. Doğum tarihi hakkında kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte, 333/944 tarihinde Semerkand şehrinde öldüğü üzerinde genel bir kabulün olduğu söylenebilir.³⁰ Mâtürîdî'nin hayatı hakkında bilgiye ulaşılan kaynaklar, onun Türk

²⁶ Kutlu, Sönmez, *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, OTTO Yayınları, Ankara, 2015, s. 25-26; Ak, Ahmet, "Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı Kitabı*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 437.

²⁷ Rudolph, Ulrich, *Mâtürîdî ve Semerkant'ta Ehli Sünnet Kelamı*, çev. Özcan Taşçı, İstanbul, 2016, s. 45.

²⁸ Rudolph, *Mâtürîdî*, s. 46-47.; Her ne kadar Ebû Hanîfe'nin, Mürcie ile aynı fikirleri olsa da, fâsık müminin âkıbeti konusunda Mürecie mezhebinin görüşünden ayrılmaktadır. Mürcie, fâsık müminin durumunu biz bilemeyiz, bu nedenle onun hakkındaki hükmü Allah'a havale ederiz, demişse de Ebû Hanîfe, o ya tövbe ile ya da şefaet ile affolunur. Eğer bunlar yoksa da Allah ister onu bağışlar, isterse günahı kadar azap eder, görüşündedir. Ebû Hanîfe'nin ve Mâtürîdî'nin mürcie olmadığına dair daha geniş bilgi için bkz. Erdem, H. Sabri, "Ebû Hanîfe ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Mürcie'nin Devamı Olarak Görülebilir mi?", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı Kitabı*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 145-148.

²⁹ Bulliet, Richard, *Conversion to Islam in the Medieval Period*, London, 1979, s. 16.

³⁰ Mâtürîdî'nin ölüm tarihi ile alakalı Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin verdiği tarih bizim verdiğimiz tarih ile örtüşmemektedir. Üzerinde anlaşılan hicrî 333 tarihinin geçtiği kaynaklar ise sırasıyla İbn Ebi'l-

asıllı olduğunu belirtmektedirler. Sem'ânî (ö. 562/1166) ve Zebîdî (ö. 1205/1791) gibi bazı yazarlarca ve *Kitâbu't-Tevhîd*'in yazma nüshasının kenarına bilinmeyen birisi tarafından düşülen bir kayıta, onun soyu Ebû Eyyûb Hâlid b. Zeyd el-Ensârî (ö. 49/669)'ye dayandırılmıştır. Ayrıca *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ı tahkik eden Mecdî Baslûm'un kanaati de onun Arap olduğu yönündedir.³¹ Fakat onun Arap oluşunu geçersiz kılacak pek çok delilin olduğu bilinmektedir. İlk olarak Mâturîdî'nin yetiştiği bölgede telif edilen kaynaklarda böyle bir bilgiye rastlanmamaktadır. İkincisi, Onun soyunun Ebû Eyyûb el-Ensârî'ye dayandıran Zebîdî, soyunun gerçekten ona ulaştığı için değil, takdir ve şereflendirme amacıyla kullanıldığını belirtmektedir. Üçüncüsü, Mâturîdî'nin eserleri, özellikle *Kitâbu't-Tevhîd*'in Arap dili bakımından bazı ifade bozuklukları, anlam kapalılıkları ve kâide hataları içermesi, onun Arap olmayan birisi tarafından kaleme alındığını açıkça göstermektedir. Dördüncüsü, eserlerinde ifadelerinin zaman zaman Türkçe cümle yapısına uygun biçimde kurgulanması, eserlerin Türk asıllı bir âlime ait olduğunun en önemli delilidir. Son olarak, mensupları tarafından Eş'arî'nin Arap asıllı olmasıyla övünülürken, aynı şeyin Mâturîdî için yapılmaması da onun Arap olmadığının bir başka delilidir.³² Ayrıca onun eserlerinde, “hestiyye” gibi Farsça'dan türetilmiş kelimeler bulunması³³ ve kaynaklarda, günlük hayatında Farsça'yı kullandığını gösteren bazı rivayetlerin yer alması, onun Fârisî olduğu yönünde birtakım şüpheleri uyandırmaktadır.³⁴ Fakat bu durumun, Fars asıllı olmasından değil, Türkler'in hâkim bulunduğu Mâverâünnehir'in köy ve kasabalarında

Vefâ (ö. 775/1373)'nin *Cevâhiru'l-Mudî'a*'sı, İbn Kutluboğa (ö. 879/1474)'nin *Tâcu'l-Terâcim*'i, Kemalpaşazâde (ö. 940/1533)'nin *Tabakâtu'l-Müctehidin* adlı eseri, Taşköprüzâde (ö. 968/1560)'nin *Miftâhu's-Saâde*'si, Hacı Halife (ö. 1067/1657)'nin *Keşfu'z-Zünûn* adlı eseri, Seyyid Murtaza ez-Zebîdî (ö. 1205/1791)'nin *İthâfu's-Sa'âdeti'l-Müttekîn bi Şerhi Esrârı İhyâi Ulûmi'd-Dîn* ve Abdülhay el-Leknevî (ö. 1304/1866)'nin *Fevâidu'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye* adlı eserleridir. Geniş bilgi için bkz. Rudolph, *Mâturîdî ve Semerkantta Ehl-i Sünnet Kelâmı*, çev. Özcan Taşçı, İstanbul, 2016, s. 214-216.

³¹ Mâturîdî, Ebû Mansûr, *Te'vîlâtü Ehlî's-Sunne*, thk. Mecdî Baslûm, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-X, Beyrut, 1971, I, 74.

³² Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdilik*, s. 26.

³³ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 7.

³⁴ Ulrich Rudolph, hiçbir kaynak vermeden, Mâturîdî'nin anadilinin Farsça olduğunu belirtmektedir. Geniş bilgi için bkz. Rudolph, *Mâturîdî*, s. 324.

Türkçe'nin, şehirler ve ilim çevrelerinde ise Farsça'nın yaygınlığıyla ilişkili olduğu, söylenmiştir.³⁵

Mâturîdî'nin hangi milletten olduğu hususu her ne kadar kesin olmasa da onu kendi milletinden gösterme çabası aslında onun ilmî derecesinin bir sonucudur. Kendisi, fikirleriyle İslam düşüncesine büyük bir katkı yaptığından her milletten insanın onu sahiplenmesi de doğal karşılanabilir. Bu husustan ziyade mühim olan hususun onun milliyeti değil de fikirlerinin olduğu belirtilmelidir. Zira İslam'da kişinin değeri mensup olduğu milliyet ile değil, inancı ve fikirleriyle belirlenir.

3. Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Hocaları

Semer kand şehrinde “Dâru'l-Cuzcâniyye”³⁶ adıyla bilinen önemli bir eğitim merkezi bulunmaktaydı. Mâturîdî de bu eğitim kurumunda ilim tahsilinde bulunmuştur. O, Hocası Ebû Nasr el-ÿyâdî'den sonra merkezin başına geçmiştir. Kendilerinden ders aldığı hocalarından bilinenler, Ebû Nasr Ahmed b. Abbâs b. Huseyn el-ÿyâdî (4. Asrın başları)³⁷, Ebû Bekr Ahmed b. İshâk b. Sâlih el-Cuzcânî (3. Asrın ortaları)³⁸, Nusayr b. Yahyâ el-Belhî (ö. 268/881) ve Muhammed b. Mukâtil er-Râzî (ö. 248/862)'dir.³⁹ Bu âlimlerin bağlı bulunduğu ilmî gelenek, temelde Ebû Hanîfe'ye dayanmaktadır. İsimleri zikredilen bu ilim adamlarının önemli eserleri bulunmaktadır; ancak onların eserlerinin büyük bir kısmı bize ulaşmamıştır.

Mâturîdî'nin herhangi bir sebeple Semerkand'ın dışındaki bölgelere çıkıp çıkmadığı bilinmemektedir.⁴⁰ Fakat onun döneminde Belhin, Reyin ve Nisâbur'un, Semerkand ilim çevresi üzerindeki etkisi bilinmektedir. Ayrıca Mâturîdî'nin ders aldığı hocalardan bazılarının zikredilen şehirlerden olmalarına bakılırsa, ya oralara kendisinin gittiği, eğer gitmediyse, bu âlimlerin Semerkand'a gelip bir süre ders

³⁵ Özen, “Mâturîdî”, *DİA*, s. 146.

³⁶ Ebû Hanîfe'nin fikirleri üzerine Semerkant'ta kurulmuş en önemli ilim merkezidir. Ebû Mukâtil es-Semer kandî tarafından III/IX. Asırda kurulduğu belirtilen bu okul, sonraları Ebû Süleyman el-Cüzcânî ve Ebû Bekir Ahmed b. İshak b. Sabîh el-Cüzcânî tarafından geliştirilmiştir. Ak, Ahmet, “Mâturîdîliğin Ortaya Çıkışı”, s. 439.

³⁷ Neseî, Ebu'l-Muîn, *Tabsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Claude Selame, Dimeşk, 1992, I, 357.

³⁸ İbn Ebi'l-Vefâ, Abdulkadir b. Muhammed, *Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettah Muhammed, I-V, Dâru Hicr, y.y., 1993, II, 246.

³⁹ Zebîdî, *İthâfu's-Sâddeti'l-Muttakîn*, II, 17.

⁴⁰ Rudolph, *Mâturîdî*, s. 221.

verdikleri söylenebilir. Zaten Mâturîdî'nin eserleri dikkatle incelendiğinde, onun diğer mezhep mensuplarının görüşlerine hâkim olmasından, kendi etrafında olmasa da farklı mezhepleri çok iyi tanıdığı ve sadece Semerkand çevresiyle yetinmediği açıkça görülecektir. Mâturîdî, hocaları ve eserleriyle yetinmemiş, kendi dönemindeki din ve mezheplerin ana metinlerine ve birtakım felsefî eserlere ulaşarak onları incelemiş ve telif ettiği eserlerinde onların bazı görüşlerini açıkça savunmuş, bazılarını ise eleştirmiştir. Yapılan alıntılara bakıldığında, incelediği eserler arasında Aristo (ö. m.ö. 384-322)'nin Mantık adlı eseri de bulunmaktadır.⁴¹

4. Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Talebeleri

İmâm Mâturîdî'nin öğrencilerinin de pek azının ismini bilmekteyiz. Onun talebeleri, Ebu'l-Kâsım İshâk b. Muhammed b. İsmail el-Hakîm es-Semerkandî (ö. 340/951), Ebu'l-Hasan Ali b. Saîd er-Rustuğfenî (ö. 345/956), Ebû Ahmed b. Ebî Nasr Ahmed b. Abbâs el-İyâdî (hicr III. asrın son çeyreği) ve Ebû Muhammed Abdulkerîm b. Mûsâ el-Pezdevî (ö. 390/1000)'dir.⁴² Bunlardan sadece Ebu'l-Kâsım el-Hakîm es-Semerkandî'nin *Kitâbu's-Sevâdi'l-A'zam* ve iman konusunda bir başka eseri yayımlanmış bulunmaktadır. İmâm Mâturîdî'ye, eserleri kanalıyla dolaylı olarak öğrenci olan birçok âlim, Mâturîdîliğin oluşmasında ve fikirlerinin geliştirilmesinde Mâturîdî'nin ilk öğrencileri kadar etkili olmuşlardır. Bunlar arasından en öne çıkanları ise Pezdevî (493/1100), Sâbûnî (580/1184), Ūşî (ö. 575/1179), Ebu'l-Mu'în en-Nesefî (ö. 508/1115), Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142) ve Ebu'l-Berakât en-Nesefî (ö. 710/1310)'dir. Ancak adları ve eserleri, İstanbul kütüphanelerinde yazma olarak neşredilmek için beklemektedir. Bunların başında Ebû İshâk es-Saffâr el-Buhârî (ö. 534/1139), Sadru'sh-Şerî'a (ö. 747/1346), Gaznevî (ö. 593/1197), İtkânî (ö. 758/1357), Ubeydullah el-Buhârî (ö. 619/1222) gibi pek çok âlimin bulunduğunu bilmekteyiz. Bu zamana kadar eserleri yayınlananların başında, Ebû Seleme es-Semerkandî, Pezdevî, Sâbûnî, Ömer en-Nesefî ve Ebu'l-Mu'în en-Nesefî gelmektedir.⁴³

⁴¹ Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, s. 27.

⁴² Rudolph, *Mâturîdî*, s. 248.

⁴³ Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, s. 27-28; Daha geniş bilgi için bkz. Kutlu, Sönmez, *Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Mâturîdî Kültür Çevresiyle İle İlgili Bibliyografya*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara, 2004.

5. Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Eserleri

İmâm Mâturîdî, hayatından geriye, ilim dünyasına kelim, fıkıh, fıkıh usulü, mezhepler ve kıraat konusunda birçok eser bırakmıştır. Ancak, bunlardan pek çoğu tarihte yaşanan istilalar, göçler, doğal afetler, maddî imkânsızlıklar ve diğer sebeplerle kaybolmuştur. Bunların çoğunluğu, Mu'tezileyi, Haricîleri, Rafizîleri ve Şiî-Karmâtîleri eleştirmek için yazdığı eserlerle, fıkıh ve fıkıh usulüyle ilgili eserleri oluşturmaktadır. Onun eserlerinden, kırka yakın yazması bulunan *Te'vilâtu'l-Kur'ân* adlı tefsiriyle, dünyada tek yazma nüshası bulunan *Kitâbu't-Tevhîd* adlı kelâmî eseri bize kadar ulaşmıştır. Bu iki eser arasında, ilmî üslup, konulara yaklaşım tarzı, ileri sürülen fikirler ve bunların temellendirilmesi itibariyle tam bir tutarlılığın bulunduğu görülebilir. *Te'vilâtu'l-Kur'ân* adlı tefsirin, onun itikadî, fikhî ve diğer dinî görüşlerini ihtivâ etmesi, başka eserlerinin bir bütün olarak yazmalarıyla bize ulaşmasını engellemiş olabilir. O, *Te'vilât*'ta, âyetlerin sade yorumuyla yetinmemiş, konuyla ilgili itikadî ve fikhî mezheplerin farklı yorum ve görüşlerine de yer vererek tartışmıştır. Bu sebeple *Te'vilât*, Mâturîdî'nin fikhî ve itikadî görüşlerinin tespitinde de önemli bir kaynak hüviyetini kazanmıştır. Aslında Mâturîdî'nin bu eseri, âyetlerin yorumunda devamlı olarak diğer mezheplerin fikirlerine dair eleştirilerini serdetmesine bakılırsa, kelâmî tefsir veya mezhebi tefsir olarak da kabul edilebilir.⁴⁴ Bu eser, Bekir Topaloğlu'nun nezaretinde tahkik edilmiş ve 18 cilt olarak yayınlanmıştır. Ayrıca yayınlanan bu eserin merhum Bekir Topaloğlu tarafından başlatılan tercüme faaliyetleri sürmekte ve şu ana kadar ilk beş cildi Türkçeye kazandırılmış ve Ensar Yayınları tarafından basılmıştır. Bu tercümenin tamamlanması akademik camiamızda heyecanla beklenmektedir. *Kitâbu't-Tevhîd* ise, ilk defa Arap araştırmacı Fethullah Huleyf tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir. Bu eserin ikinci bir tahkiki, Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi tarafından gerçekleştirilmiş olup, Diyanet Vakfı tarafından (Ankara, 2003) basılmıştır. Ayrıca Topaloğlu, bu eseri Türkçeye de çevirmiş ve İSAM tarafından (İstanbul, 2002) yayınlanmıştır. Günümüze ulaşan bu iki kıymetli esere bakarak Mâturîdî'nin, yaşadığı dönemde çağdaşları arasında saygın bir fakih, mütekellim ve müfessir olduğu görülebilir.

⁴⁴ Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, s. 28-29.

İmâm Mâturîdî'nin elimize ulaşan bu eserleri dışında *Kitâbu'l-Beyân vehmi'l-Mu'tezile*, *Reddu Usûli'l-Hamse*, *Kitâbu'r-Reddi'l-Evâ'ili'l-Edille li'l-Ka'bî*, *Kitâbu'r-Redd Tehzîbi'l-Cedel li'l-Ka'bî fi'l-Vaîdi'l-Fussâk*, *Kitâbu'r-Redd Tehzîbi'l-Cedel li'l-Ka'bî*, *Redd Kitâbi'l-İmâme li ba'di'r-Rafâvid*, *Kitâbu'l-Makâlât*, *Ma'hadu's-Şerîa* adlı eserlerinin bulunduğu rivâyet edilmektedir.⁴⁵

İmâm Mâturîdî'nin eserlerinin çoğunun elimizde olmaması, ilmî çevrelerin üzüntülerini ifade etmelerine neden olmuştur. Fakat bu büyük üstattan bize ulaşan eserleri, kendisinin başyapıtlarıdır. Böylelikle, onun düşünce sistemi hakkında kapalı bulunan noktalar yoktur. Bizler, Mâturîdî'nin düşüncelerini, yeniden inşa etmek bağlamında oldukça uygun fırsata sahibiz.⁴⁶

Mâturîdî'nin hayatı ve eserleri hakkında vermiş olduğumuz bilgiler çalışmamızın konusu itibariyle kısa tutulmuştur. Fakat eserleri hakkında bu bölümün sonunda ayrı başlıklar altında detaylı bilgi verilmeye çalışılacaktır. Bundan sonra Mâturîdî'nin ilmî kişiliği ile ilgili malumata yer verilecektir.

B. Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin İlmî Şahsiyeti

1. Kalam İlmindeki Yeri

Ebû Mansûr el-Mâturîdî, fakih ve müfessir olarak değil de mütekellim kimliğiyle öne çıkmış ve sahada meşhur olmuştur.⁴⁷ İsmine nispet olunan Mâturîdîyye adlı kalamî mezhebin kurucusu unvanını almıştır. Kendisinden sonra açtığı yolu takip eden ve fikirlerini yorumlayan Ebû Seleme, Pezdevî, Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Ömer en-Nesefî, Ebû İshâk es-Saffâr el-Buhârî, Nûreddîn es-Sâbûnî, Ebu'l-Berekât en-Nesefî, İbnu'l-Humâm (ö. 861/1457) başta olmak üzere çok sayıda kalamcı yetişmiş ve çok kıymetli eserler vücuda getirmişlerdir.

İmam Mâturîdî'nin, *Kitâbu't-Tevhîd* ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ı incelediğimizde, kendinden önceki kalam âlimlerinin tartışmadığı önemli meseleleri (bilgi öğretisi

⁴⁵ Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, I, 359; İbn Kutluboğa, *Tâcu'l-Terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Dâru'l-Kalem, 1992, 59; Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde ve fi Mevdûâti'l-Ulûm*, I-III, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985, II, 22.

⁴⁶ Rudolph, *Mâturîdî*, s. 309.

⁴⁷ Pezdevî, Ebu'l-Yusr, *Usûlu'd-Dîn*, thk. Hans Peter Linss, Dâru'l-İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kahire, 2003, 2.

gibi) tartıştığını, geçmişte kullanılmayan aklî, naklî, semantik temellendirmelerde bulunduğunu ve kelama gerçek anlamda bir bilim hüviyeti kazandırdığını söyleyebiliriz.⁴⁸

İslam düşüncesinde itikadî problemlerin çözümünde akli önceleyen mezhebin Mutezile olduğu kabul edilir.⁴⁹ Ancak, Mâturîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'i incelendiğinde, bu yargının yanlışlığı görülebilir. Çünkü Mâturîdî'nin yaşadığı döneme kadar telif olunan ve bize kadar gelen Mutezile kaynaklarında veya makâlât türü eserler yoluyla bize gelen Mutezilî görüşlerin içerisinde, akla yapılan vurgunun ve aklî istidlallerin, *Kitâbu't-Tevhîd*'deki örneklerin yanında oldukça zayıf kaldığı görülebilir. Bu bilgiler ışığında Mâturîdî'yi, İslam düşüncesinde “teolojik akılcılığın” ilk temsilcilerinden birisi, eseri *Kitâbu't-Tevhîd*'i de “bir teolojik felsefe klasığı” olarak kabul etmek yanlış olmayacaktır. Nitekim dinin öğretilmesinde ve öğrenilmesinde akli ve nakli, iki önemli ve vazgeçilmez bilgi kaynağı olarak gören İmâm Mâturîdî, kalamî meselelerin çözümünde, aklın ve istidlâlin büyük önemi olduğunu belirtmekte ve aklî temellendirmelerin gerekliliği konusunda şunları söylemektedir: “*İnsan yaratılmışları yönetme yeteneğiyle sivrilmiş, bu uğurda güçlüklerle göğüs germek, onlar için aklın en elverişli bulunuşunu araştırmak, iyi ve güzel olanları tercih edip bunlara aykırı düşüncelerden sakınmakla mümtaz kılınmıştır. Bu hususları bilmenin yolu ise nesne ve olayları incelemek suretiyle akli kullanmaktan ibarettir, başka bir yöntem de mevcut değildir. Ayrıca fevkalade durumların ortaya çıkışı ve şüphelerin üşüşüp gelişi halinde herkesin sığınacağı şey tafakkür ve istidlalden ibarettir.*”⁵⁰ Ehl-i Sünnet kelamının kurucusu olarak Ebu'l-Hasen el-Eş'arî takdim edilirse de Mâturîdî ve Eş'arî'nin eserlerinin kalamî düzeyleri, ele aldıkları temel meseleler ve problemleri ele alış biçimleri incelendiğinde, daha sonraki dönemde Ehl-i Sünnet kelamı olarak kabul edilen görüşlerin oluşmasında Mâturîdî'nin, Eş'arî'den daha büyük rol oynadığı iddiasında bulunmaktadır.⁵¹ Mâturîdî, kalamî görüşlerini işlediği eseri *Kitâbu't-Tevhîd*'de, bilgi kuramı (epistemoloji), ilahiyat, nübüvvet, ahiret, insan fiilleri, kaza ve kader,

⁴⁸ Rudolph, *Mâturîdî*, s. 331.

⁴⁹ Çelebi, İlyas, “Mutezile”, *DİA*, İstanbul, 2006, XXXI/391.

⁵⁰ Mâturîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbu't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, İstanbul, 2015, s. 51.

⁵¹ Kutlu, *İmâm Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, s. 32.

büyük günah meselesi, iman ve İslam gibi konuları, aklî ve naklî temellendirmeler ışığında ortaya koymaktadır. Mâtürîdî bu eserinde, diğer kelimelerinde bulunan hilafet konusu incelenmemiştir. Fakat onun Hilafet konusundaki görüşleri, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* ve diğer eserlerinden yapılan alıntılar yoluyla elde edilebilir.

Mâtürîdî'nin kelimeler sistemini inşa ederken Ebû Hanîfe dışında başka bir âlimden etkilendiğini ya da faydalandığı da bilinmemektedir. Fakat kaynaklar, onun Mutezilî âlimi Kâdî Abdulcebbar'ı, Eşarî kelimelerini, Fahreddîn er-Râzî'yi, son dönemde ise Muhammed Abduh'u etkilediğini göstermektedir.⁵²

2. Fıkıh İlmindeki Yeri

İmâm Mâtürîdî, öğrencilerinin derlediği eserlerinde “fakih” unvanıyla tanıtılan, telif ettiği kitapların yanı sıra okuttuğu fıkıh dersleri sayesinde Semerkand yöresindeki fıkıh okulunun da reisi kabul edilmektedir. Aynı zamanda Mâtürîdî'nin, Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin öğrencisi Alaaddin es-Semerkandî tarafından Hanefî Mezhebi'nin fıkıh usulünü oluşturan âlimlerin merkezinde yer aldığı vurgulanır.⁵³ Fıkıh usulüne dair yazılmış eserlerde, onun *Meâhizu's-Şerâi'* adlı eserinden sıkça alıntılar yapılmış olması, onun bu ilimdeki otoriter konumunu kanıtlayıcı mahiyettedir. Mâtürîdî'nin fıkıh ve fıkıh usulüyle ilgili eserleri bize kadar ulaşmamıştır. Ancak *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'da ahkâm âyetlerini tefsir ederken ürettiği usul kuralları, onun, bu alandaki gücünü göstermekte ve fıkıh usulüne ilişkin yöntemi hakkında bizlere işaret olmaktadır.

Fıkıh ilmini “bir şeyi, başka bir şeyi bilmek için delil olarak kullanmak”⁵⁴ diye tarif eden Mâtürîdî, hüküm çıkarmak için kullanılan yolların kıyasla sınırlandırılmayacağını, bunun yanında içtihadın da çok önemli bir hüküm koyma yöntemi olduğu görüşündedir.

Mâtürîdî, aklen iptal edilip değiştirilmesi mümkün olmayan hükümlerde neshi câiz görmezken, nesh edilmesi hususunda aklî bir imkânsızlığın bulunmadığı

⁵² Topaloğlu, Bekir, “İmâm Mâtürîdî'nin Temel İslam Bilimlerindeki Yeri”, *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı Kitabı*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 42.

⁵³ Semerkandî, Alaaddîn, *Mizânu'l-Usûl*, thk. Muhammed Zekî Aldulber, Katar, 1984, 4.

⁵⁴ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, Ravza Yayınları, İstanbul, 2015, s. 377.

hükümlerin nesh edilebileceğini açıkça belirtmiştir.⁵⁵ Ona göre insanların dinî bakımdan sorumluluğunu sağlayan Kur'ân'ın, kıyamete kadar geçerlilik arz etmesi, ancak kıyas ve içtihadın câiz ve meşru görülmesi halinde mümkündür. Zaten Kur'ân'ın, bunların uygulanmasını Müslümanlara emreden âyetler içermesi, konuya dair açık bir delildir. Aksi takdirde, Allah insanları çözümsüzlükle karşı karşıya bırakmış olur. Ona göre, iyinin (husün) iyi, kötünün (kubûh) kötü olduğu akıl yoluyla, dini emir ve yasaklar vahiy yoluyla bilinir, akıl bunları müstakil olarak belirleyemez. Mâturîdî'nin fıkıh usulü anlayışında, Sünnet'in önemli bir yeri vardır. Çünkü peygambere itaat, Allah'a itaat anlamına gelir, bu da onu, Allah adına konuşma yetkisine sahip kılar. Bu yaklaşım, Mâturîdî'yi hadisleri değerlendirmeye sevk etmiş, sahabeden beri uygulanan ve sonraki nesillere intikal eden âhâd hadislere önem atfetmiş ve amellere yansımaları yönünden, fiilen mütevâtir kabul ettiği bu tür hadislerin, Kur'ân'daki hükümleri nesh edebileceği kanaatine varmıştır.⁵⁶ Uygulamaya konu olmayan ve dolayısıyla peygambere aidiyeti kesin bir şekilde bilinemeyen âhâd hadislerden çıkarılacak hükümler, kesin değil, ancak kuvvetli bir zan ifade eder.

İmâm Mâturîdî, icmâ'nın, ilahî emirlere itaat eden müçtehitlerin, birtakım meselelerde, naslardan çıkardığı müşterek hükümlerden oluştuğu görüşündedir. Bu faaliyet kendiliğinden değil, Allah'ın lütfuyla bu uğraşlarında, onları başarılı kılmasıyla gerçekleşir.⁵⁷ Çünkü müçtehitlerin sosyal ve ilmî seviyeleri, mezhep ve meşrepleri, arzu ve amaçları farklı olmasına rağmen, bir meselede ortak bir hükme varmaları, ancak Allah'ın kendilerini hata etmekten koruması sayesinde mümkün olur. Âlimleri, Hz. Peygamber'in varisleri kabul eden Mâturîdî, Allah Teâlâ'nın, gidecekleri doğru yolu gösteren ve ihtilaf edecekleri konulara dair hükümleri belirleyen âlimler yaratmayıp, insanları öndersiz bırakmasını da hikmetle bağdaştırmaz. O istihsânı, naslardan yola çıkarak, bir meseleyi çözüme kavuşturma

⁵⁵ Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, VI, 465.

⁵⁶ Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, I, 88.

⁵⁷ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 15.

imkânı bulamayan âlimin en iyi hükmü bulmak için, galip zannına göre içtihat etmesi olarak değerlendirir.⁵⁸

3. Tefsir İlmindeki Yeri

İmam Mâturîdî, günümüze ulaşan ilk dirayet tefsiri örneğinin sahibidir. O, bir âyet-i kerimenin başka bir âyetle ya da sahih bir hadisle tefsirine çalışmakla birlikte âyetin tefsiri hakkında sahâbe, tâbiûn ve tebe-i tâbiûn neslinden intikal eden açıklamaları da zikretmiştir. Mâturîdî bu usulle hem tefsir, hem de âyetlerin ihtivâ etmesi muhtemel anlamları, âyetin zahirine ters düşmeden, aklî ilkelerle belirlemeye çalışmak suretiyle te'vîl yöntemini uygulamıştır. Başka bir ifadeyle naklî, aklî ve luğavî bilgileri harmanlayarak Kur'ân'ı anlamaya çalışmış önemli bir müfessirdir. O'nun naklî bilgileri ihmal etmemesi, âyetlerin yorumunda bazen İsrâiliyât türünden rivâyetleri kullanmasına sebebiyet vermiştir. O, akılcı bir müfessir olması itibarıyla, âyetleri tefsir ederken, lafzî ve zâhirî anlamlarının yanında, mecâzî anlama da genişçe yer vermiş, bunun bir sonucu olarak, kuru ve literal anlamların ötesinde, manayı zenginleştirecek yorumlarda bulunmuştur. Canlı-cansız bütün varlıkların Allah'ı tesbih ettiğini beyan eden⁵⁹ âyet-i kerimeyi tefsir ederken bu tesbihin, her varlığın Allah'ın birliğine işaret eden bir yapı taşımaları anlamına geldiğini söylemesi; ahirette amellerin tartılacağını, tartıları ağır gelenlerin kurtulacağını, hafif gelenlerin ise hüsrana uğrayacaklarını haber veren âyet-i kerimeyi tefsir ederken de ağırlığa, yapılan amelin âhirette değer taşıması, hafifliğe ise değersiz olması anlamını vermesi mecazî tefsir örneklerinden bazılarını teşkil eder.⁶⁰

İmâm Mâturîdî'nin *Te'vilâtu'l-Kur'ân*'ı, Ehl-i Sünnet mensuplarının görüşlerini teyit eden ve muhalif mezheplerin fikirlerini reddeden bir üsluba sahip olduğundan, zihinlerde, âyetleri mezhep bağlamında yorumlayan bir tefsir izlenimi uyandırmaktadır. Mâturîdî, tefsirinde itikadî mezheplerin görüşlerine yer verdiği gibi fikhî mezheplere, özellikle Şafiî fikhına ait bilgi ve fikirler de nakletmektedir.⁶¹

⁵⁸ Mâturîdî, Ebû Mansûr, *Te'vilâtu'l-Kur'ân Tercümesi I*, çev. Bekir Topaloğlu, Ensar Yayınları, İstanbul, 2015, s. 22.

⁵⁹ İsrâ, 17/44.

⁶⁰ Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, VIII, 282-283; V, 293-295.

⁶¹ Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân Tercümesi I*, s. 20.

4. Hadis İlmindeki Yeri

İmâm Mâtürîdî'nin hadisler hakkındaki kanatı, hadislerin Kur'ân gibi vahiy mahsülü olduğudur. Allah Teâlâ, insanlara indirmek istediği hükümleri dilerse Kur'ân âyeti olarak gönderir, dilerse peygamberinin dili ile bildirir.⁶² Fakat Mâtürîdî, kullandığı hadislerde çoğunlukla râvî isimlerini yani senetlerini zikretmez. Belki de kendisi bir hadisçi olmadığından ötürü bu usulü benimsemez. O, hadisin sıhhati konusunda da genelde bir değerlendirme de bulunmaz.

İmâm Mâtürîdî bir hadisi değerlendirirken mensup olduğu mezhebin usullerine göre onu te'vîl etmektedir. Örneğin, “*Alışveriş yapan taraflar, birbirlerinden ayrılmadıkça muhayyerdirler*”⁶³ hadisini, “Kur'ân'a ve umûmî belvâya aykırı bir haber-i vâhid olduğu” gerekçesiyle hadisteki “*ayrılmadıkça*” ifâdesinin mekândan ayrılmaya veya bedenî ayrılığa hamdedilmesi şart değildir, şeklinde te'vîl etmiştir.⁶⁴

İmâm Mâtürîdî'nin bir haberin sıhhati konusunda başvurduğu esaslardan birisi de akıldır. Çünkü onun sisteminde akıl, duyular ve haber gibi diğer bilgi kaynaklarından gelen beyânâtın değerlendirilerek bilgi haline gelmesini sağlamaktadır.⁶⁵ Buna örnek Hz. Âişe'den nakledilen “*Önceleri on kez emmek ile haramlık oluşuyordu. Sonra bu beş kez emmeye çevrildi. Peygamber vefât ettiğiinde okuduklarımız içinde bu âyet de vardı*”⁶⁶ rivâyetidir. İmâm Mâtürîdî, bu rivâyet ile Kur'ân'da hâl-i hazırda bulunan “*Sizi emziren anneleriniz size haram kılındı*”⁶⁷ âyetini takyid etmenin mümkün olmadığını belirtir.⁶⁸

Mâtürîdî'nin bir hadisi değerlendirmesi, sahip olunan tüm bilgi kaynaklarının aynı anda kullanılıp metnin sahibinin gerçek kastının anlaşılmasına yöneliktir.⁶⁹ Bu da onun, lafza değil metindeki düşünceye odaklanmasına ve kaynaklar üzerinde daha

⁶² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 101.

⁶³ Buhârî, *Büyû'*, 19, 22, 42-47; Müslim, *Büyû'*, 43.

⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, III, 180.

⁶⁵ Kahraman, Hüseyin, *Hadisin Mâtürîdî Kültüründeki Yeri ve İmâm Mâtürîdî'nin Hadis Yorumu, Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı Kitabı*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 363.

⁶⁶ Müslim, *Radâ'*, 24-25; Tirmizî, *Radâ'*, 3.

⁶⁷ Nisâ, 4/23.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 384.

⁶⁹ Kahraman, “İmâm Mâtürîdî'nin Hadis Yorumu”, s. 364.

ciddi değerlendirmeler yapmasına izin verir. Zaten herhangi bir kusuru olmayan kaynaklar, aynı noktada buluşup aynı neticeyi verir. Böyle olmuyorsa o zaman Mâturîdî gibi bunları uzlaştırma çabasına girişilerek te'vîl olunur. Bu da olmazsa en sahih kaynak tercih edilir. Bunda da ilk sıra Kur'ân'ındır.

5. Tasavvuf İlimindeki Yeri

Mâturîdî'nin tasavvuf hakkındaki fikrine ilişkin eserlerinde açık bilgilere rastlayamamaktayız. Fakat şahsından bahseden kaynaklarda, onunla ilgili bazı menâkıb ve rüyalar nakledilmiştir. Bu nakillere göre, Hızır (a.s.) Semerkand'da bulunan Deşt Ribatı'nda, Mâturîdî'yle görüşmüş ve Mâturîdî, ondan, kendisine dua etmesi talebinde bulunmuştur. Rivâyetlere göre, Mâturîdî çeşitli kerametler göstermiş ve yaptığı dualar geri çevrilmemiştir.⁷⁰ Eserlerde zâhid ve takva ehli, üstün bir mevki sahibi olduğu zikredilen Mâturîdî'nin, tasavvuf anlayışının Kur'ân ve Sünnet çerçevesinde yapılandığı söylenebilir. *Te'vilâtu'l-Kur'ân*'da, kendi devrindeki, az yemekle yetinmeyi bir ilke edinen Mutasavvıflara “mutekaşşife”⁷¹ adını verdiği ve Allah'ın, “Ey İman edenler! Allah'ın size helal kıldığı temiz yiyecekleri haram kılmayın”⁷² meâlindeki âyetle bunu reddettiğini zikreder.⁷³ Ayrıca, “akşama ve sabaha ulaştığınızda Allah'ı tesbih edin”⁷⁴ âyetini tefsir ederken, ümmetin bu âyetten, Allah için namaz kılmayı anladıklarını, bu nedenle, bununla zikrin temellendirilemeyeceğine işaret etmesi de manidardır.⁷⁵

Onun kaybolan eserleri de dâhil, eserlerinin başlıklarına bakıldığında, sufilikle ilgili (Tanrı'ya güven-tevekkül ve vera' gibi) hiçbir konu işlenmemektedir. Ayrıca, kendisinden sonra telif edilen herhangi bir sufi tabakatında, isminin bulunmaması, sûfilerin, Mâturîdî'yi kendi silsilelerinden görmediklerini ifade etmek için bir delil olabilir.⁷⁶ Fakat yine de Mâturîdî'nin düşünce sistemi olarak, Tasavvuf'tan çok ayrı bir bilgi sistemi olsa da yaşadığı bölge itibarıyla tasavvufun

⁷⁰ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 14; Neseî, Necmuddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed, *el-Kand fî Ulemâi Semerkand*, thk. Muhammed el-Feryâbî, Mektebetu'l-Kevser, y.y., t.y., 32.

⁷¹ Bir hırkaya ve bir lokmaya kanaat eden kişi demektir.

⁷² Mâide, 5/87.

⁷³ Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, IV, 290.

⁷⁴ Rûm, 30/17.

⁷⁵ Mâturîdî *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, VI, 392.

⁷⁶ Rudolph, *Mâturîdî*, s. 223.

bir takım düşüncelerine rağbet etmiş olabileceğini söyleyebiliriz. Çünkü yeni araştırmacılar, Mâturîdî'nin, tasavvufî çevrelerle ilgisi olduğuna dair birtakım bilgilerin olduğuna işaret etmektedirler. Ancak Mâturîdî'nin, bizzat sûfî olarak tanımlanması, bu konuda bir belgeye sahip olunmadığı için, mümkün değildir. Aksine onun sûfî olmadığına ve sûfî yolunun hatalı olduğunu düşündüğüne dair deliller vardır.⁷⁷

Yukarıda zikrettiğimiz bilgilerin ışığında, İmâm Mâturîdî'nin henüz tam olarak sistemleşmiş olan Tasavvufî'nin düşüncenin müntesibi olmasa da sûfîyâne bir hayata yakın olan yaşamı ve kendisinden olağanüstü birtakım hadiselerin zuhuru, onun düşüncelerinin ve eylemlerinin Tasavvufî boyutuna işaretlerin bulunduğu söylenebilir.

C. Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Tefsîri

İmâm Mâturîdî'nin tefsiri *Te'vilât*, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne* ve *Te'vilâtu'l-Mâturîdiyye fî Beyâni Usûli's-Sunne* ve *Usûli't-Tevhîd* adlarıyla bilinmektedir. *Te'vilâtu'l-Kur'ân* yakın zamanda hem Türkiye'de⁷⁸ hem de başka ülkelerde⁷⁹ tahkik edilerek baskısı yapılmış ve hali hazırda ilk beş cildi de tercüme edilmiştir. *Te'vilât*'ın tercüme çalışmaları devam etmektedir ve yakın zamanda Türkçesi de ilim taliplerine kazandırılmış olacaktır.

Onun tefsiri son dönem ayrımı içerisinde dirâyet tefsiri kapsamına girmektedir ve bu tefsir elimize ulaşan ilk dirâyet tefsiridir. Kendi zamanına kadar yazılmış olan tefsirlerden usul açısından oldukça farklıdır. Mâturîdî'nin bir kelamcı olduğu da düşünülünce tefsirinde aklın ve rey'in güçlü birer bilgi kaynağı olarak kullanıldığı çıkarılabilir.

⁷⁷ Rudolph, *Mâturîdî*, s. 223.

⁷⁸ Mâturîdî, Ebû Mansûr, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, thk. A. Vanlıoğlu, M. Boynukalın, E. Boynukalın, H. Boynukalın, H. İ. Kaçar, M. Sülün, A. H. Ulusoy, M. Yavuz, M. Bedir, M. M. Vanlıoğlu, Murâca'a Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul, 2005-2011, I-XVII c.

⁷⁹ İlki, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne* adıyla 1971 yılında Beyrut'ta basılmıştır: Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, thk. Mecdi Baslûm, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-X, Beyrut, 1971.; İkincisi, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm el-musemmâ Te'vilâtu Ehli's-Sunne* adıyla 2004 yılında Beyrut'ta basılmıştır: Mâturîdî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm el-musemmâ Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, thk. Fatma Yûsuf el-Haymî, I-V, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 2004.

Mâturîdî'nin Kur'ân'ın tefsirinde uyguladığı sistem genel hatlarıyla ikiye ayrılmaktadır. Birincisi tefsir-te'vil ayrımı; ikincisi de akıl, duyu organları ve haberlerden müteşekkil bilgi vasıtaları ile elde edilen beşeri bilgi ve tecrübeyi kullanarak vahyi bilgiyi anlama çabasıdır. Bunları, Kur'ân'ın muhkem ve mutlak bir kitap oluşu ilkesi tamamlamaktadır.

Mâturîdî'nin Kur'ân âyetlerini tefsir ederken uyguladığı usulü şöyle sıralayabiliriz: Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir; Rivâyetler (Hz. Peygamber, sahâbe, tâbiûn); dilbilimsel açıklamalar (özellikle semantik ve belağat); sebab-i nüzul; dirâyet (aklî içtihat, istidlâl ve istinbât). Bununla beraber onun yapmış olduğu çalışmalara ve düşünce yapısına baktığımız zaman tefsirde dayandığı bu usulün arkasındaki kurgunun çok güçlü bir yapıda olduğu; aklın, analizin, haberlerin ve vahyi tefsir etmenin kaidelerini oluşturduğu bir bilgi analojisini meydana getirdikten sonra tefsire giriştiği anlaşılmaktadır. Şöyle ki, o, “tefsir” kavramını tanımlarken Allah'ı ve Hz. Peygamber'i şahit göstermeyi şart koşmuş, ancak bu şekilde mananın doğruluğunun kesinlik kazanacağını söylemiştir. Başka bir şekilde ifade edecek olursak bu, Kur'ân'ın Kur'ân'la, hadisle ve sahâbe rivâyetleri ile yapılan açıklama ve izah, yani “tefsir” demektir. Mâturîdî'nin tefsirinin klasik tefsirle en çok benzeşen tarafı işte budur. Birçok yoruma ve anlama muhtemel olan âyetlerde ise rivâyetler dâhil, tüm yardımcı araçlara ek olarak, bizzat kendi bilgi birikimi, aklî yeteneği ve tefekkürüne dayalı yorumlar zikreder ki bu da ‘te’vîl’in uygulamasıdır. Bir âyetin birçok anlama muhtemel olması, onun anlamında isabet etmenin kesinlik arz edilemeyeceği anlamına gelir. Belki de bu durum, Mâturîdî'yi te'villerinin sonunda, Allah daha iyisini bilir, ifadesini kullanmaya sevk etmiştir.

Mâturîdî'nin kelimî ve fikhî mevzularla ilgili âyetlerde yapmış olduğu te'villeri kesinlik arzetmez. O, te'vîl usulüne uygun olarak vahye dayalı katî bir delil bulunmaksızın, şahsı ve başkaları tarafından Kur'ân âyetlerine getirilen izahlar için özellikle “te’vîl” (تأويل) veya “kâle ehlu't-te’vîl” (قال أهل التأويل) “kâle âmmetu ehli't-te’vîl” (قال عامة أهل التأويل), “alâ hâzâ hamele ehlu't-te’vîl te’vîle'l-âyeti” (على هذا حمل (أهل التأويل تأويل الآية) ifadelerini kullanmış bu çeşit yorumları ve açıklamaları tefsir

olarak adlandırmaktan sakınmıştır.⁸⁰ Bundan dolayı, bu esere *Te'vilât* adı uygun görülmüştür. Kendisinin farklı yaklaşımları ve farklı şahısların yorumlarını tefsire taşıırken “yahtemilu” (يحتمل), “câizun” (جائز), “yecûzu” (يجوز) tabirlerini kullanır. Buna ek olarak, konuları ele alırken, güçlü bir şekilde aklî ve dilbilimsel açıklamalar yapar, ancak kendisinden öncekilerin aksine, Arap şiirine çok az müracaat eder. Mâturîdî'nin, müteşâbihât konusundaki görüşleri, müteşâbih âyetleri Allah'ın isim ve sıfatları, âhîret hayatı ile ilgili âyetler olarak kabul eden selefin düşüncesine genel anlamda yakındır. Ama müteşâbih âyetlerin izahında, delillerle birlikte aklî açıklamalar yaparak, selefin çekindiği konuda teviller yapması, onlardan ayrıştığı husus olarak zikredilebilir. Allah'ın fiil ve sıfatları, “yed, istivâ, vech” gibi haberi sıfatları, zâhirî anlamlarıyla almayıp mecazen açıklaması, bu konuların başında gelir. İtikadî birtakım meselelerde, sünnî esaslara bağlı kalarak yapmış olduğu izahlar ve diğer mezheplere karşı, uzun, fakat mutedil tartışmalar, özgünlüğünü ortaya çıkaran yorum tarzıdır. Bu münakaşalarda ve analizlerde, tefsir ilminin klasik devrinin önde gelen imamlarına atıflar, sıklıkla görülebilir. Bunlar içinde, onun yanında saygın ve tartışmasız, konumu en özel kişi Ebû Hanîfe'dir. Bazen, düşüncelerine karşı çıkması ve reddetmesine rağmen, Hasen el-Basrî de özel bir yer işgal eder. Buna karşın, İmam Şâfî (ö. 204/820)'nin, onun yanında konum olarak aynı derecede olduğunu söylemek zordur ve ona, eleştirilerini çekinmeden dile getirdiği de görülebilir.⁸¹

Bunlara ek olarak, Mâturîdî'nin tenkit zihniyetine sahip olduğunu, tefsirinde çekinmeden ilmî tenkitlerini dile getirdiğini görebiliyoruz. Sistemli ve etraflı bir düşünce yapısı olduğundan, rivâyetlere metin tenkidine, kendinden önceki âlimlerin görüşlerine ve muhaliflerinin yorumlarının fikir analinizi yapmaya önem vermiş ve bunu sık sık uygulamıştır. Hadisler ve diğer rivâyetlerin senetleri üzerinde uzun incelemeler yapmadan, metni Kur'ân'a arz etmekte, âhâd haberlere uzlaştırıcı bir gözle bakmakta yahut ihtimalli konuşmaktadır. İçeriğinde sorun gördüğü rivâyetleri aklî, ferdî ve sosyal gerçeklerle bir arada değerlendirerek metin tenkidi yapar. İsrailiyat türü haberlere az yer verir ve asılsız rivâyetleri, Kur'ân'ın mantığına arz ederek reddeder.

⁸⁰ Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, I, 32, 43, 321.

⁸¹ Çalışkan, İsmail, “Tefsirde Mâturîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâturîdî ve Te'vilâtu'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri”, *Milel ve Nihal*, 7, (2), s. 85.

Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*'da, âyetlerin zahirî anlamları yanında, Kur'ân-ı Hakîm'in ana gayelerini, toplumun dünya ve âhiret düzenindeki gereksinimlerini, gelişme ve saadetini, içtimâî, iktisadî ve kültürel durumlarını dikkate alarak yorum ve analizler yapmıştır. Böylelikle, Kur'ân'ın, tarihin belli bir kesiminde bir topluma indirilen hitap değil, zaman içerisinde ve zamanla beraber yol alan, insanlığın sorunlarına çözüm getiren ilahî bir mesaj olduğunu gösterme adına, önemli bir katkı yapmıştır.⁸²

Mâturîdî, tefsirinde sünnî ekolü savunmasına rağmen, Ehl-i Sünnet kavramını hiç zikretmemiştir. Bu kavram yerine Mu'tezile'nin de kendisi için kullanmış olduğu ehl-i tevhîd kavramını kullanmıştır. Hâlbuki onun devrinde, Ehl-i Sünnet terimi kullanılmaktaydı. Mâturîdî'nin tefsirindeki fikirlerin tamamen Ehl-i Sünnet ilkelerine uygun olduğunu da zikredebiliriz. Tefsirinde, görüşlerini sıkça zikrettiği ve tartıştığı rakibi ve hasmı Mu'tezile olmuştur. O, Mu'tezile'nin fikirlerini "ba'zu ehli't-te'vîl ve ba'zu ehli'l-keâm" (بعض أهل التأويل و بعض أهل الكلام) diyerek aktarır. Onun devrinde, Mu'tezilî düşüncenin etkinlik kazanması, ciddi bir sistem ve yorum yöntemi getirmiş olması, tartışmaya değer olarak onları ilk sıraya almasında bir etken olarak görülebilir.

Mâturîdî, bir tefsir usulüyle tefsir yapmaya çalışmışsa da bir müfessir olarak, bazı konularda kurmuş olduğu sistemin dışına da çıkmıştır. Özellikle, Ebû Hanîfe'nin içtihatlarına aykırı hareket etmemesi, lafızlara mecazî anlamlar yüklemesi ve az da olsa önceki müfessirlerin görüşlerine teslim olması buna sebebiyet vermiştir.⁸³ Ancak, denebilir ki bu, onun bir beşer olduğunun göstergesidir. O da bağlı bulunduğu mezhebin görüşlerine riayet etmiş ve içinde yaşadığı şartlar dâhilinde çalışmalarını sürdürmüştür. Bu nedenle, bazı öznellikler mazur görülebilir.

⁸² Tefsir yönteminin geniş açıklaması için bkz. Özdeş, Talip, *Mâturîdî'nin Tefsir Anlayışı*, s. 32, 48, 54, 68-70, 73-201.

⁸³ Özdeş, Mâturîdî'nin hangi konularda kendi sisteminin dışına çıktığını, örnekler sıralayarak, bilimsel bir dille kritik etmiştir. Örnekler için bkz. Özdeş, *Mâturîdî'nin Tefsir Anlayışı*, s. 146-151.

İmâm Mâturîdî'yi, tefsir ilminin tarihi akışı içerisinde öne çıkaran iki özellik vardır. Birincisi, Tefsir Usûlü'ne yapmış olduğu nazarî katkı, ikincisi de sistemleştirdiği usûlü bizzat tefsirinde uygulamasıdır.⁸⁴

İmâm Mâturîdî, tefsirine “tefsir” ve “te’vîl” kavramlarının tanımıyla başlamaktadır. Tefsirin ashaba, te’vîlin ise âlimlere ait bir iş olduğunu beyan eder. Çünkü Mâturîdî'ye göre, Sahâbe, Kur’ân’ın bizzat muhatabı olmuş, onu Hz. Peygamber’in ağzından dinlemiş ve bizzat nüzûlün içinde bulunmuşlardır. Bu nedenle onlar, Kur’ân âyetlerinin muradını bildikleri için, onların yaptıkları tefsirdir. Bundan farklı olarak, te’vîl ise bir sözü, muhtemel manalarına göre yorumlamaktır. Burada, Allah adına bir açıklama yapma durumu yoktur. Söz konusu âyeti anlamaya çalışan kişi, murâd-ı ilâhîden haber vermemekte ve “Allah bu beyanı ile şunu murad etti” yahut “şunu kastetti” dememekte, sadece bu âyetin, şu ve şu anlamlara yönelik ihtimalleri vardır, demektedir. Kur’ânî beyanın içerdiği hikmeti bilen yalnızca Allah’tır.⁸⁵

Te’vîl ve tefsirin bu farklılığına bir örnek verecek olursak, Mâturîdî yine bu bahiste “elhamdülillah” lafzı üzerindeki görüş ayrılıklarını zikreder. Bir kısım müfessirler, “Allah kendi nefesine hamd etti” derken, diğer bir kısım müfessirler, “Allah kendisine hamd edilmesini emretti” demektedir. Her kim, bu iki görüşten birini tercih eder ve “kastedilen budur” derse, işte o tefsir yapmıştır. Te’vîl ise bir müfessirin, “Hamd, Allah’ı öven ve metheden bir kelime olduğu gibi, O’na şükretmeyi de emreden bir kelimedir ve Allah bununla neyi kastettiğini daha iyi bilir”, demesidir. Sonuç olarak tefsir, tek bir açıklama veya anlam yönüne sahip, te’vîl ise birçok yönlere sahiptir.⁸⁶

İmâm Mâturîdî, yapmış olduğu bu ayırım ile tefsire yeni bir boyut getirdiği gibi, bu ilme fikrî bir dayanak da kazandırmıştır. Tefsirde kesinlik olmasına rağmen, te’vilde ihtimaller göz önünde bulundurulacağı için, yorumun asırlara göre değişmesi ve bazılarının zamanla değerini yitirmesi, imana zarar verecek bir husus olmaz ve Kur’ân’ın kıymet-i âliyesini düşürmez.

⁸⁴ Çalışkan, “Tefsirde Mâturîdî’yi Keşfetmek”, *Milel ve Nihal*, s. 68.

⁸⁵ Mâturîdî, *Te’vîlâtü'l-Kur’ân*, I, 1.

⁸⁶ Mâturîdî, *Te’vîlâtü'l-Kur’ân*, I, 1.

Te'vîlâtü'l-Kur'ân, Kur'ân'ı fikhî ve kelimî konuları dâhil, sünnî düşünceye göre yorumlayan ilk tefsirdir.⁸⁷ Bu nedenle, hem tefsir tarihi yönünden hem de Ehl-i Sünnet açısından zirveye ulaşmış ve özgün bir tefsir anlayışının yolunu açmıştır. Onun tefsir yöntemi, kendisinden sonra gelen tefsirlere örnek teşkil etmiştir. Zemahşerî (ö. 528/1133)'nin, Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209)'nin, Neseî (ö. 710/1310)'nin ve Âlûsî (ö. 1270/1854)'nin tefsirleri, bunun örnekleri olarak zikredilebilir. Ayrıca, Mâturîdî'ye atıf yaptığımıza bakılırsa, Ebû Hayyân el-Endelusî (ö. 745/1344)⁸⁸ gibi birçok müfessir, onun usulünü takip etmiş ve ondan istifade etmeyi gerekli görmüşlerdir.

Ebu'l-Muîn en-Neseî'ye göre, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, alanında benzeri olmayan bir eserdir (لا يوازيه في فنه كتاب). Zira daha önceki yazarların yazdıklarından hiçbirisi, bu eserin yanına bile yaklaşamazlar (لا يدانيه شيء من تصانيف من سبقه في هذا الفن).⁸⁹ Her ne kadar bu övgü, Mâturîdî'nin takipçisi olan ve kendisini üstad olarak gören Neseî'den gelse de ilmen bakılacak olduğunda da bu sözün haklı olduğu ortaya çıkmaktadır.

Bütün bu zikrettiğimiz özelliklerin ardından diyebiliriz ki Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı tefsiriyle, tefsir ilmine önemli açılımlar getirmiştir. Bu sayede toplumun, Kur'ân algısını siyasî ve mezhebi aşırılıkların elinden kurtarmıştır. O, kendi düşüncesini sonuna kadar savunurken, dört halife haricindeki siyasî idarelerin adlarını ve yaptıklarını tefsirine almayarak, bu anlamda ideolojik daralmadan uzak kalmıştır. Onun için mühim olan konu, fikirler ve onların tartışmaya değer olup olmadığıdır. Son olarak bunu destekleyecek bir pasajı *Te'vîlât*'tan sunalım:

“Mu'tezile, “İnkâr edenlerin Cehennem ehli olduklarına dair Rabbinin sözü böylece gerçekleşti”⁹⁰ âyetine dayanarak, küçük günahlar için tövbenin kabul edilebileceğini, çünkü onlara azabın hak olmadığını söyler. Bir sonraki âyete

⁸⁷ Kırca, Celal, “İmam Mâturîdî'ye Göre Tefsir ve Te'vîl Kavramları”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1989, sayı: 3, s. 281-295, s. 285.

⁸⁸ Yapılan taramada Ebû Hayyân otuz altı yerde Mâturîdî'ye atıf yapmıştır. Endelusî, Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît (Fihrist)*, thk. Adil Ahmed Abdü'l-Mevcûd ve diğerleri, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.

⁸⁹ Neseî, *Tabsiratu'l-Edille*, I, 359.

⁹⁰ Mümin, 40/6.

dayanarak da büyük günahın affının olmayacağını iddia eder.⁹¹ Ancak âyetler, onların iddialarına delil olmaz... Bu durumda, zahiren Mu'tezile ve Haricîler'in Allah'a masiyette en uzak, itaatte en yakın olanlar, bizimse tersi konumda olmamız gerekir. Çünkü onlar, insanın kurtuluşunu ağırlıklı olarak amele, biz ise Allah'ın rahmeti ve izin verilenlerin şefaati ile olabileceğini kabul ediyoruz. Onlara göre insanın, hiçbir zaman, hatta göz açıp kapayıncaya kadar bile, Allah'a itaatten ayrılmaması gerekir ki bu imkânsızdır. Çünkü insana, ameli tek başına yeterli değildir, Allah'ın rahmeti ve şefaati gerekir. Peygamberimiz, "Ben de dâhil hiçbir kimse Allah'ın rahmeti olmadan Cennete giremez" buyurmuştur.⁹² Haricîler ve Mu'tezile ise, "Biz amellerimizle Cennete gireceğiz" diyorlar. Bizim asıl görüşümüz şudur: Allah büyük ve küçük günahlara karşılık azap eder, ama şirk dışındakileri dilerse bağışlar."⁹³

Sonuç olarak, Mâturîdî, tefsiri üzerine yapılmış çalışmalar olmasına rağmen keşfedilmeyi bekleyen bir müfessirdir. Sadece Kur'ân tefsirine getirdiği özgün yaklaşımların değeri ile değil, kendi devri ve daha sonraki zamanlar arasında köprü oluşu, Kur'ân'ı akıl ile yorumlamaya karşı mesafeli duruş ve ciddi bir yorum felsefesinin geliştirilememesine karşın cesur ve etraflı bakışa kapı açan zihniyeti tefsirde uygulaması ve diğer yönleriyle araştırılmayı beklemektedir.

D. Kitâbu't-Tevhîd adlı eseri

Kitâbu't-Tevhîd, Mâturîdî'nin bize intikal eden ikinci eseri ve Mâturîdî düşünce sisteminin ana kitabıdır. *Kitâbu't-Tevhîd*, İslam kültür çevresinin, günümüze kadar ulaşan, en eski özet bir kelim eseridir. İşte *Kitâbu't-Tevhîd*, kendi türünde, İslam tarihinde sahip olduğumuz ilk eser olduğundan, sadece bu yönüyle bile özel bir konuma sahiptir.

Kitâbu't-Tevhid'in önemi, ayrıca ortaya çıktığı coğrafyaya bakarak da anlaşılabilir. Zira Mâturîdî, bir Mutezili âlim değildi ve Irak'ta sağlam bir kelim

⁹¹ Mu'tezile'nin açıklamaları için bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 151-153.

⁹² Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîhu'l-Muhtasar*, thk. Mustafa el-Buğa, I-VI, Dâru İbn Kesir, Beyrut, 1987, V, 2373, Hadis no: 6098.; İbn Mâce, Ebû Abdillâh, *Sünenu İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdulkâfi, I-II, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, y.y., t.y., II, 1405, Hadis no: 4201; Dârimî, Ebû Muhammed, *Sünenu Dârimî*, I-II, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, h. 1407, II, 395, Hadis no: 2733.

⁹³ Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, XIII, 13-15.

ilmini hazır olarak bulmamıştı. O Semerkant'ta yaşıyordu ve gelenek olarak Hanefî çizgide eğitim almıştı. Bu nedenle, *Kitâbu't-Tevhîd*'le birlikte Hanefî gelenek, sistemli ve delilleri oldukça güçlü bir kelim eserini doğurmuş, yöntemi açısından bir sıçrama gerçekleştirmiştir.

Başka bir açıdan bakacak olursak, *Kitâbu't-Tevhîd*'in içerdiği konular ve bunların işlenişi itibariyle bu eser, Mâtürîdî'nin konuları rastlantısal ya da gelişigüzel değil, tüm öğretisinin, olgunlaşmış haliyle sistematik bir şekilde ele alındığını göstermektedir. Bu da bize, bu eserin, kıymetini bir kez daha kanıtlamaktadır.⁹⁴

Mâtürîdî geleneğinin oluşumunda etkin rol oynayan bu kıymetli eser, uzun bir süre Mâtürîdîliğin temel bir kitabı, yani ilmihali olarak yerini almıştır. Pezdevî Mâtürîdî çevrenin bu kitapla yetindiğini ifade etmektedir.⁹⁵

Mâtürîdî'nin bu eserinin birkaç zor yönü olduğu söylenebilir. Bunlardan birisi kullandığı dildir. Bu problem, eseri mütalaa eden herkesin ifade edeceği türdendir. Yazarın cümleleri kısa ve zordur. Bu sorun, yalnızca çağdaş okuyucunun değil, bizzat onun öğrencileri olan kelâmcıların da zikrettiği bir zorluktur. Bu noktada, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* şârihi Alâaddin es-Semerkandî, *Kitâbu't-Tevhîd*'i *Te'vîlât* ile karşılaştırmış ve *Te'vîlât*'ın bizzat Mâtürîdî'nin kaleminden çıkmadığını iddia etmiştir. Zira *Te'vîlât*'ın, *Tevhîd*'e göre oldukça berrak ve anlaşılır bir dille yazıldığını söylemektedir. Ancak şekille ilgili sorunlar bununla yeterli değildir.⁹⁶ Pezdevî'nin de *Kitâbu't-Tevhîd* hakkındaki övgüleri belli bir çekimsizlikle dile getirilmiştir. Pezdevî'ye göre, *Kitâbu't-Tevhîd* okunduğunda, bir takım kapalılıklarla ve çok fazla ayrıntıyla karşılaşılabılır. Şayet böyle olmasaydı biz onunla yetinebilirdik.⁹⁷ Fakat bunun, *Kitâbu't-Tevhid*'de kelim konularının ele alınmasından kaynaklandığı düşünülebilir.

Ayrıca, Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'de kullandığı bir takım kavramlar ve cümle dizilişlerinden hareketle, onun, bulunduğu bölge bakımından Fars

⁹⁴ Rudolph, *Mâtürîdî*, s. 320.

⁹⁵ Pezdevî, *Usûl*, 5.

⁹⁶ Bu sorunlar için bkz. Rudolph, *Mâtürîdî*, s 336-337.

⁹⁷ Pezdevî, *Usûl*, 3.

gamerinden etkilenmiş olduğuna ve felsefî bir takım kavramları, Kerrâmî kelamından etkilenererek din dilinde istimal ettiğine şahit olmaktayız.⁹⁸

Bu eserdeki dilin zorluğunun yalnızca, dilinin kullanımına da bağlamak yanlış olur. Bazı problemler, belki de rivâyetlerin eksik olarak aktarılmasında meydana gelmiştir.⁹⁹

Bunlara ek olarak Rudolph, elimizde bulunan *Kitâbu't-Tevhîd*'in eksik ve orijinal olmayan bir versiyon olduğunu iddia etmektedir. Bu sonuca varmasındaki sebep, Nesefî'nin birçok konuda *Kitâbu't-Tevhîd*'e atıf yapması, fakat atıf yapılan yere bakıldığında bunun bulunamamasıdır. Buna bağlı olarak denebilir ki, Nesefî'nin elindeki nüsha daha hacimli veya farklı bir tarzda telif edilmiştir. İkinci olarak yazar, metnin hiçbir yerinde, birinci tekil şahıs olarak değil de üçüncü tekil şahıs olarak hem de “Şeyh Ebû Mansûr yani Fakîh Ebû Mansûr'un öğrettiği şekilde” gibi bir ifade kullanarak metni yazmıştır. Ayrıca, ismin geçtiği çoğu yerde “Allah ona rahmet etsin” sözü eklenmektedir. Bu da göstermektedir ki eser, bizzat hoca tarafından değil de talebesi tarafından kaleme alınmıştır.¹⁰⁰

Kitâbu't-Tevhîd için denilebilir ki bu eser döneminde ortaya çıkan alanındaki en üstün telifdir. Daha önce, Mâverâünnehir bölgesinde bu esere denk bir kitap vücuda getirilmemiştir. Ya da şuan için bizim bundan haberimiz bulunmamaktadır.

İmâm Mâturîdî'nin hayatı ve ilmî şahsiyeti ile döneminin büyük simalarından arasında yer aldığı söylenebilir. O ilmî yönden bereketli topraklarda yetişmiş ve fikirleriyle İslam düşüncesinde büyük bir okulun hocalığını yapmıştır. Öyleki o, kendinden birkaç asır sonra yaşayacak birçok âlimden önce tefsir ilminde özgün fikirler ortaya koymuştur. Bundan sonraki bölümde bununla ilgili birçok örnek sergilenecektir. Bunları zikrettikten sonra konumuzun merkezinde bulunan fisk kavramını incelemek için ikinci bölüme geçebiliriz.

⁹⁸ Rudolph, *Mâturîdî*, s. 324-325.

⁹⁹ Rudolph, *Mâturîdî*, s. 327.

¹⁰⁰ Rudolph, *Mâturîdî*, s. 331.

İKİNCİ BÖLÜM

TE'VÎLÂTU'L-KUR'ÂN'DA FISK KAVRAMI

A. Fısk Kelimesi

1. Fıskın Sözlük Anlamı

Fısk, lügatte “çıkma” anlamına gelen “hurûc” (خروج) kelimesiyle karşılanır. Tomurcuğun çekirdeği yarıp dışarı çıkmasını ifade ederken “fesehati'r-rutabetu an kışrihâ” (فسقت الرطبة عن قشرها) denilerek “fısk” kökünden “feseka” (فسق) fiili kullanılmıştır.¹⁰¹ Fıskın tanımı ile ilgili erken dönem kaynaklarından Ebû Bekr es-Sicistânî (ö. 330)'nin eserinde fıskın “amaçtan sapmak” olduğu kaydedilmiştir.¹⁰² Fısk kelimesinin ism-i tasğiri “füveysika” ise oyuğundan çıktığını anlatmak üzere fare için kullanılmıştır.¹⁰³ Araplar bu fiili hem tohumun filizlenmesi hem de farenin yuvasından çıkışı için kullanmışlardır. Buradaki hurûc eylemini Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009) farenin yuvasından fesat için çıktığını öngörerek olumsuz bir yapıda olduğunu beyan etmiştir.¹⁰⁴ Bu açıklamayla paralel olarak bu kavram Kur'an'ın kendisini birtakım kötü fiiller ve tavırlar için kullanmasıyla birlikte Allah'ın emrinden çıkmak¹⁰⁵ anlamında olumsuz bir nitelik kazanmıştır.

Bu kelimenin diğer masdarı فسوق (füsûk) formunun da çıkmak anlamına gelip, bazen şirk bazen de herhangi bir günah şeklinde tezahür ettiği söylenmiştir.¹⁰⁶

Ebû Hilâl el-Askerî'nin fısk hakkında yaptığı açıklamalar, fıskın sözlük anlamı üzerinde yaygın bir kanaat haline gelmiş ve bu konuda yapılan araştırmalara da çoğunlukla bu görüş hâkim olmuştur.¹⁰⁷ Fakat Askerî, fıskın fare için kullanıldığı örneği dayanarak kelimeyi olumsuz bir boyuta değerlendirmiş de fıskın filizlenen

¹⁰¹ Herevî, *Tehzîbu'l-Luğa*, VIII, 414; İbn Fâris, *Makâyîsu'l-Luğa*, IV, 502; İsfahânî, Râğıp, *el-Mufredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnan ed-Dâvudî, Dâru'l-Kalem, Dımeşk, h. 1412, 636; Cevherî, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, I, 1453; Fîrûzâbâdî, Mecdudî b. Yakub, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût, 2005, 918.

¹⁰² Sicistânî, *Ğarîbu'l-Kur'ân*, 357.

¹⁰³ Ferâhdî, *Kitâbu'l-Ayn*, V, 82; Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, VIII, 414; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, III, 268.

¹⁰⁴ Askerî, Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, Kahire, t.y., 230.

¹⁰⁵ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 918.

¹⁰⁶ Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, VIII, 414; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 3414; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXVI, 303.

¹⁰⁷ Bkz. Öge, Sinan, *İslam Düşüncesinde Fısk Kavramı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2000, s. 2-3;

bir tohum ve çekirdek için kullanılması, yumurtanın içinden yavrunun çıkması¹⁰⁸ da olumlu bir yapıdır. Çünkü tohum ve çekirdeğin ekilmesindeki amaç kabuğundan çıkıp filiz vermesidir. Böylelikle ürün alınacak ve fayda sağlayacaktır. Bu sebeple bu kullanım olumlu bir yapı arz etmektedir.

Sicistânî ise Arapların çöldeki devenin yolundan sapması için fîsk kelimesinin kullanmalarına binaen fîskın “amacından sapma, rotasından sapma” anlamının, “kişinin malının artmasını, bütçesinin büyümesini” ifade ederken de feseka fiilinin kullanıldığı belirtmektedir. Bunlara ilaveten feseka fiilinin, yemeği yemekten uzak durma anlamında “çekinme” ve “kaçınma” anlamında da kullanım örneklerini zikretmektedir.¹⁰⁹

Fîskın genişleme ve büyüme anlamı, çıkma anlamının olduğu kadar terim anlamını kazanmasına etkili olmuştur, diyebiliriz. Kişinin malî olarak zenginleşmesine nisbeten bu kelime kullanılmış, buna binaen de kişinin günaha aşırıya gitmesi, Allah’ın emirlerini çiğneme de haddi aşması fîsk olarak nitelenmiştir.

“Fîsk” kavramı, Câhiliyye döneminde insanın herhangi bir vasfını veya tavrını ifade etmek için kullanılmadığından, bu dönemde “fîsk” kavramıyla alakalı çok az bilgiye rastlanmaktadır. “Fîsk”ın asıl anlam havzası, Kur’an’ın nüzulüyle birlikte, “fîsk”ın bazı kötü ve çirkin işler için kullanılmasıyla oluşmuştur. Bu nedenle “fîsk” terimi ve buna bağlı olarak “fîsûk” ve “fâsık” kelimeleri, Kur’an’la birlikte temel anlamıyla bağlantılı olarak özel bir anlam kazanmıştır. Kur’an’ın, “fîsk”ı Allah’ın emrinden çıkma, Allah’ın koyduğu sınırları aşma, anlamında kullanılmasıyla birlikte “fîsk”, din literatüründe yerini almıştır.

2. Fîskın Terim Anlamı

Fîsk kelimesinin terim anlamının oluşması, Kur’ân’ın nüzulü ile gerçekleşmiştir. Kur’ân bu kelimeyi tamamen olumsuz bir zemine indirgeyerek inanmayanların bazı tutum ve davranışları, inanan kimselerin de hoş olmayan eylemleri için kullanmıştır.

¹⁰⁸ Şafak, Ali, “Fîsk”, *DİA*, İstanbul, 1996, XIII/37.

¹⁰⁹ Sicistânî, *Ğarîbu’l-Kur’ân*, 358.

Fısk kelimesinin terim anlamını bize en açık şekilde veren kullanım Bakara sûresindeki "افسق عن أمر ربه" "böylelikle o (şeytan) Rabbinin emrinden çıktı"¹¹⁰ âyetidir. Fısk'ın terim anlamının verildiği kaynaklarda çoğunlukla bu âyet örnek olarak verilir ve fıskın "Allah'ın emirlerinden çıkmak" ya da "Allah'ın emirlerini terk etmek" anlamında dinî bir kavram olduğu ifade edilir. Râğıb'a göre bir kimse hakkında bu fiil kullanıldığında, o kişinin "dinin çizmiş olduğu sınırların dışına çıktığı" kastedilir. Bunun yanında "fâsık", "küfür"den daha genel bir anlam ifade etmektedir. Buna bağlı olarak fısk için günahın az ya da çok olması bir anlam ifade etmese de büyük günahlar için kullanımı daha yaygındır.¹¹¹

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığına göre fısk kavramı daha çok günaha aşırı gitme durumlarında kullanılmaktadır. Bu anlam onun sözlükteki genişleme manası ile alakasını da göstermektedir. Buna bağlı olarak günah konusunda ileriye gidene, günahının sahasını genişletene fâsık denilebilir. Bu anlama binaen kâfir, müşrik gibi gayr-ı müslim fâsık kimseler inançsızlarındaki aşırılıktan bu ismi almışlardır. Onlar, inanmama hususunda ileri gitmiş ve itikâdî bozukluklarını büyümüşlerdir. İnanmış kimseler ise Allah'ın yasak kıldığı, yani kendileri için konulan çizgiyi aşarak günah sahaslarını genişlettiklerinde fâsık ismini almaktadırlar.

İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1201)'nin aktardığına göre, İbn Fâris, fâsık sözünün Cahiliyye döneminde şiirde ve konuşmada olmadığını söylemiştir. Bu söz, Arapça olmasına rağmen, ne gariptir ki Cahiliyye şiirinde buna rastlanmamaktadır. İbnu'l-Cevzî, bunları aktardıktan sonra, bazı müfessirlerden naklen, fıskın, Kur'ân'da dört anlamda kullanıldığını zikretmiştir. Birincisi, küfür anlamıdır. (Secde, 32/18) İkincisi şirk dışındaki masiyettir. (Mâide, 5/25) Üçüncüsü yalan anlamıdır. (Nûr, 4) Dördüncüsü ise sövmek, kötü söz söylemek anlamıdır. (Bakara, 2/197) Bunların dışında bazılarında beşinci bir anlam olarak fıskın Peygamber'in emrine muhalefet etmek olduğu nakledilmektedir.¹¹²

¹¹⁰ Kehf, 18/50.

¹¹¹ Râğıb, *Mufredât*, I, 491.

¹¹² İbnu'l-Cevzî, Celaluddîn Ebi'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Nuzhetu'l-A'yuni'n-Nevâzir fî İlmi'l-Vucûh ve'n-Nezâir*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, 217.

Bu kavram birçok ilimde, özellikle de kelam ilminde en çok tartışılan bir kavram olma hüviyetini kazanmıştır. Bu nedenle de bu kavramın Kur'ân'daki kullanımından hareketle bu ilimlerde de kullanımının görülmesi yarar sağlayacaktır.

Kelam ilminde “fâsık” terimine ilişkin tartışmalar Hicri II. (Miladi VII.) yüzyılın başlarına kadar uzanır ve özellikle, dinî statüleri açısından “fâsık”ların durumu, “va'îdu'l-fussâk” başlığı altında incelenir. “Fâsık” kavramı etrafındaki tartışmaların, Müslümanlar arasında ihtilafa konu teşkil eden ilk problemlerden olduğu kabul edilir.¹¹³

Kelâmî tartışmalar bir yana dînî literatüre baktığımızda, “fisk” kavramının kullanıldığı ve çeşitli konularla ilişkili bulunduğu alanlardan birisi de İslam fihridir. İslam hukukunda “fisk”, adalet kavramının karşıtı olarak “kişinin büyük günahları işlemesi, küçük günahları işlemekte ısrar etmesi veya farzları terk etmesi, haramları işlemesi, kötü davranışlarının iyi davranışlarından çok olması” şeklinde zâhirî bir vasıf olarak tanımlanmaya çalışılmıştır.¹¹⁴ Yine fıkıh literatüründe “fisk”, imamet, devlet başkanlığı ve hâkimlikten ehliyet, şahitlik, vesayet, velayet gibi konulara kadar, insan unsurunun ağırlık taşıdığı birçok alanda, önemli bir eksiklik olarak görülmüş, bu alanlarda kişilerin adil olması veya “fâsık” olmaması şartı ileri sürülerek “fisk”, bazı hak ve yetkilerin kazanılmasına veya görev ve sorumlulukların yüklenilmesine engel görülmüştür.¹¹⁵

Hadis ilimlerinden Cerh ve Ta'dil ilminde, Râvî'nin adaleti ile ilgili kusurlardan birisi “fisku'r-râvî” olarak adlandırılmıştır.¹¹⁶ İşte bütün bunlar “fisk” kelimesi etrafında, Kur'ân'ın nüzulünden sonra ve İslâmî ilimlerin teşekkül sürecinde oluşan terimlerdir.

Fısk kelimesinin Kur'ân'dan önce ve sonra kullanımını gösterdikten sonra, Kur'ân'da fisk kavramının kullanımını ve anlam seyrini görmek için fisk kelimesinin geçtiği yerleri incelemeye çalışacağız.

¹¹³ Yavuz, Yusuf Şevki, “Fâsık”, *DİA*, İstanbul, 1995, XII/202.

¹¹⁴ Kâsânî, Alâuddîn, *Bedâi' u's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1986, VI, 268.

¹¹⁵ Şafak, Ali, “Fısk”, *DİA*, İstanbul, 1996, XIII/37.

¹¹⁶ Karagöz, İsmail, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2010, s. 96.

Kur'ân'da fısın kullanıldığı iki anlam kategorisi olduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi fısın inanç boyutudur. İkincisi ise bir davranış şekli olarak fıstır. İnanç ekseninde tartışılan fıs küfür ile iç içedir. Hatta Mâturîdî'nin de fâsıkın aynı zamanda kâfir, zâlim ve müşrik olduğunu söylemesi bu açıdan önemlidir. Yine, bir Müslümana yakışmayacak hareketlerin, fısın diğer bir formu olan füsûk kelimesiyle ifade edilmesi de dikkat çekicidir. Kur'ân, neden müminin tasvip edilmeyecek hareketlerine fıs değil de füsûk demiştir, bunu zaten yukarıda zikretmiştik.

Fıs kavramının inanç ve amel yönü olmak üzere iki boyutu olduğu görülebilir. Kur'ân'da kâfir, müşrik ve münâfıklar için fıs kelimesinin kullanımı, fısın daha ziyade inanç boyutuyla ilgilidir. Müminlerin de işleyebileceği bazı fiillerin fıs olarak adlandırılması, fısın amel boyutuyla ilgilidir. Bu minvalde ortaya çıkan iki boyutun amelî olanının, günah kelimesiyle ilgisinin bulunduğu düşünülebilir. Nitekim daha sonraki dönemlerde, büyük günah işleyen müminin durumunun ve konumunun tartışıldığı düzlemde bu iki kavramın, birbiriyle ilişkilendirilmiş olduğunu düşünmek makul görülebilir.

B. Fısın Kur'ân'da Kullanımı

“Fıs” kavramı, Kur'ân'da insanın olumsuz düşünce ve davranışlarını ifade etmede kullanılan kavramlardan birisidir. Bu sebeple, “fıs”ın ve bu kökten türeyen kelimelerin hangi anlamlarda kullanıldığını tespit etmek, “fıs”ın tarihî sürecinin en önemli dönemindeki yapısının tahlil edilmesini ve Kur'ân'ın nüzulü sonrasında bu kavrama yüklenen manaların Kur'ân'daki kullanıma uygunluğunun tespit edilmesini sağlar.

Kur'ân'da fıs ve bu kökten türeyen kelimeler, 54 âyette 54 kez geçmektedir. Bunu tablo olarak gösterecek olursak;

Mazî	Muzârî	Masdar	İsm-i Fâil	Toplam
فسق	يفسق	فسق-فسوق	فاسق-فاسقون-فاسقين	
4 kez	6 kez	7 kez	37 kez	54 kez

Kur'ân'da fîsk kavramının anlam seyrini incelerken, âyetlerin Mekke döneminde ve Medine döneminde inenlerini bilmek ve bu bilgi ışığında değerlendirmek, kelimenin nüzul seyri içerisinde anlam değişimlerini görmek açısından önem arz etmektedir. Zira âyetlerin bu durumunu bilmemek, Kur'ân vahyinin tamamının, aynı zamanda tüm insanlar için uygulanması mecbur ilkelermiş gibi yanlış bir algıyı ortaya çıkaracaktır.¹¹⁷

Fîskla ilgili olarak Mekke döneminde 14 âyet nâzil olmuştur.

Bunu da tablo olarak göstermek daha uygun olacaktır.

Mekke'de Nâzil Olan Âyetler		
Nüzuldeki sırası	Sûre - Âyet	Nâzil olduğu kişi, durum, eylem
37.	A'râf, 102 ve 145.	İman hususunda verdikleri sözde durmayanlar, Aklını kullanıp da iman etmeyenler.
46.	Neml, 12 ve 14.	Kibirleşip inanmakta direnen Firavun ve kavmi.
47.	Kasas, 31 ve 32.	Kibirleşip inanmakta direnen Firavun ve kavmi.
48.	İsrâ, 16.	Bolluk içinde bulunup şımaran ve azan bir kavim.
49.	Yûnus, 33.	İman etmemede diretenler.
53.	En'âm, 49, 121 ve 145.	Allah'ın âyetlerini yalanlayanlar. Allah'tan başkası adına hayvan kesmek.
64.	Ahkâf, 20.	İnkârlarından dolayı cehennemlik olan Kâfirler.
65.	Zâriyât, 46.	Nuh kavmi.
67.	Kehf, 50.	Allah'ın emrinden çıkan Şeytan.
71.	Enbiyâ, 74.	Lût kavmi.
82.	Abkebût, 33-34.	Lût kavmi.

¹¹⁷ Sülün, Murat, *Kur'ân Kılavuzu*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2010, s. 49.

Medine’de Nâzil Olanlar		
Nüzuldeki sırası	Sûre, Âyet	Nâzil olduğu kişi, durum, eylem
84.	Bakara, 26 ve 27.	Allah’a verdikleri sözü bozan, sıla-i rahmi kesen, yeryüzünde bozgunculuk yapan kâfirler.
84.	Bakara, 58 ve 59.	Allah’a isyân eden Yahudiler.
84.	Bakara, 99.	Allah’ın âyetlerini inkâr edenler.
84.	Bakara, 197.	Allah’ın yasak ettiği bazı eylemler.
84.	Bakara, 282.	Yalan yere şahitlik etme, şahitlik yapanlara dışarıdan yapılan baskı ve müdahale.
86.	Âl-i İmrân, 81-82.	İman hususunda verdikleri söze sadık kalmayanlar.
86.	Âl-i İmrân, 110-111.	Ehl-i Kitabın inkârcı zümresi.
90.	Hadîd, 16, 26 ve 27.	Hz. Nuh’un kavminin, Hz. İbrahim’in kavminin ve diğer toplulukların inanmayan ve kalpleri katılmış kimseleri.
97.	Haşr, 5 ve 19.	Olumsuz tutum ve davranışta bulunan Yahudiler, Allah’ı unutan ve Allah’ın da kendilerini kaybettirdiği kişiler.
98.	Nûr, 4 ve 55.	Zinâ iftirası atıp şahit gösteremeyenler, Allah tarafından kendilerine lütuf ihsan edildikten sonra nankörlük edenler.
100.	Münâfikûn, 4 ve 6.	Münâfiklar.
102.	Hucurât, 7 ve 11.	Müminlere çirkin gösterilen eylemler, müminlerin birbirine karşı kötü sözleri.
105.	Sâf, 5.	Hz. Mûsâ’nin kavmi.
108.	Mâide, 3.	Yenmesi haram olan hayvanları yemek, fal oklarından yardım istemek.
108.	Mâide, 25 ve 26.	Hz. Mûsâ’nın kavmi.
108.	Mâide, 47.	Allah’ın indirdiğiyle hükmetmeyenler.
108.	Mâide, 59, 78 ve 81.	Ehl-i Kitap.
108.	Mâide, 107 ve 108.	Şahitlik ederken Allah’tan başkasından korkarak yanlış şahitlik yapmak.
109.	Tevbe, 8, 10, 53, 54,	Münâfiklar.

	67, 80, 84, 95 ve 96.	
109.	Tevbe, 24.	Müminlerin Allah'ın rızasını bırakarak başka şeylere yönelmeleri.
Buldukları Sûrelerin Mekkî, kendilerinin Medine'de nâzil olduğu âyetler¹¹⁸		
37.	A'râf, 163 ve 165.	Cumartesi yasağını çiğneyen Yahudiler.
61.	Zuhruf, 54.	Firavun ve kavmi.
64.	Ahkâf, 35.	Hz. Peygamber'e inanmayanlar.
73.	Secde, 18 ve 20.	Müminin karşısında duran kişilik.

Genel olarak bakıldığında, Kur'ân'da fîsk olarak adlandırılan davranışlar, imanla ilişkili olarak küfür, tekzip, zulüm, şirk, nisyan, dalâlet, Allah'ın indirdiği ile hükmetmeme, nifâk; amelle ilişkili olarak yalan söylemek, Allah'ın adı anılmadan kesilen hayvanların yenilmesi, ahde vefasızlık, kâtibe ve şahide zarar verme, şumarıklık ve şehvet düşkünlüğü, eşcinsellik, haccın ruhuna aykırı bazı eylemler ve lakap takmak olarak sıralayabiliriz.¹¹⁹

Görüldüğü gibi fîsk ve bu kökten türeyen kelimelerle ilgili nâzil olan âyetlerin nüzul seyrinde kavramın anlamında herhangi bir farklılaşma görünmemektedir. Bir genişlemenin varlığından söz edilebilirse de bu değişim anlam bakımından orijinine bağlı kalan bir açılamdır.

Mekke ve Medine dönemlerinde, temel bir farklılık mevcut olamamakla birlikte bu kavram, Medine döneminde daha yoğun olarak kullanılmıştır. Bunun sebebi, Mekke döneminde yeni bir inanç ve düşünce sisteminin oluşturulmasına ağırlık verilmesi ve amelî yapılanmanın Medine döneminde yoğunlaşmasıdır. Fîsk kavramı da eylemsel yönü ağırlıkta olan bir yapıya sahip olduğu için, bu dönemdeki kullanım kemmiyet ve keyfiyeti daha zengindir.

Mekke döneminde, iman dairesi dışındaki kimselerle, onların şirk ve küfür yönlü davranışları anlatılmakta ve müminler bu alanın dışında tutulmaktadır.

¹¹⁸ Bkz. Suyûtî, Celâluddîn, *ed-Durru'l-Mensûr fi't-Tefsîri bi'l-Me'sûr*, I-XV, Merkezi Hicr li'l-Buhûs, Dâru Hicr, Kahire, 2003, III, 67; V, 178.

¹¹⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hızarcı, Ali, *Kur'ân'da Fîsk*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2002, s. 11-51.

Kavramın anlam alanı, Mekke döneminde bulunmayan “fûsûk” formuyla daha da genişlemiştir. Her iki dönemde de çoğunlukla geçmiş kavimlerin menfî ve menfur eylemlerini betimleyen ve müminler hakkında kullanılmayan “fısk” kavramının yerine, inanan insanların yapabilecekleri bazı yanlışlıklar “fûsûk” kavramıyla dile getirilmiştir.

Kavramın nüzul seyrinin genel görünümü gösteriyor ki; fıskın kendine has bir anlam alanı mevcuttur, dolayısıyla gelişigüzel bir anlam seyrine sahip değildir. Bu nedenle bu anlam içeriğinin daha net olarak anlaşılabilmesi için, Kur’ân’da, ilgili kavramın benzer ve zıt kavramlarla ilişkisinin, yani semantik alanının incelenmesi ve hangi kişi, topluluk ve eylemler hakkında kullanıldığının ve bu kullanımda merkezde yer alan ortak hususiyetlerin neler olduğunun belirlenmesi gerekmektedir.

Fısk kavramı, Kur’ân’da bulunan anahtar kavramlardan biridir. Bu kavramların birbirleriyle paralel veya zıt bir yapıda teşekkül eden anlam ağları mevcuttur. Hiçbir anahtar terimin tek başına bulunmayıp, diğer kavramlarla iç içe olduğu, onlardan soyutlanamayacağı fikrinden hareketle¹²⁰, fısk kavramıyla alakalı diğer kavramların ve bu kavramlar arasındaki anlam ilişkilerinin tespit edilmesi gerekmektedir.

D. Fısk ile Anlam Bağı Olan Kavramlar

Fısk, küfür, şirk, zulüm ve nifâk kavramları kendi aralarında ortak bir semantik alan oluşturmaktadır. Kur’ân’da bu kavramlar çoğu zaman, birbirleriyle alakalı olarak, aynı alanda oldukları izlenimini verecek şekilde kullanılmıştır. Örneğin, Kur’ân’da kâfir veya münâfık bir kavim nitelenirken, aynı zamanda o kavmin, zâlim ve fâsık oluşu da zikredilmektedir.¹²¹

Bu kavramlar arasında, kök ve ıstılahî anlamlar bakımından herhangi bir benzerlik söz konusu değildir. Bu ilgiyi oluşturan husus, Kur’ân’ın ilgili kavramlarla betimlediği kişi ve toplulukların aynı olmasıdır. Böylece bu kavramlar, mümin bir şahısta istenmeyen özellikleri ve bu özellikleri hâiz olumsuz bir insan modelini gözler önüne sermekle, ortak bir anlam alanının üyeleri olduklarını ortaya

¹²⁰ Izutsu, Toshihiko, *Kur’an’da Tanrı ve İnsan*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2012, s. 35.

¹²¹ Bkz. Ahkâf, 46/20; Tevbe, 9/80; Mâide; 5/44, 45, 47.

koymaktadırlar. İleride görüleceği üzere, bu anlam ilişkisini fîsk, küfr, şirk, nifâk ve zulüm olarak değil de; fâsık, kâfir, müşrik, münâfık ve zâlim olarak dikkate almak, aradaki ilginin daha net anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Bu kavramlar arasındaki ilişkiyi furûk ilmi açısından ele almak da yararlı olacaktır. Çünkü bazı çalışmalarda fîskın küfürle aynı anlama geldiği iddia edilmiştir. Hâlbuki kaynaklarda bu iki kavramın farklı olduğu ortaya çıkmaktadır. Zirâ kâfir bir inanç kişiliğini ifade ederken fâsık onun boyutunu göstermektedir. Buna binaen denilebilir ki, kâfir, zâlim, müşrik ve münafık nasıl bir şeyi ifâde ediyorsa fâsık da bir hususu ifade etmek için kullanılan özel bir terimdir. Fakat bu terim aslında tek başına kullanılmaz çünkü bu terimle olayın sadece bir yönü anlatılmaktadır. O da daha çok yapılan eylemin büyüklüğü ve ileri derecede olduğunu göstermesidir.

1. Küfür

Kur'ân'ın mesajlarının ve insanların inanç noktasında gösterdikleri ayrışmanın anlaşılması için öne çıkan kavramların başında küfür kavramı gelmektedir. İman'ın sağlıklı bir şekilde anlaşılması da aslında küfür kavramının iyi anlaşılmasına bağlıdır.

“Küfür”, “كفر” (kefera) fiil kökünün masdarıdır. Lügatte “bir şeyi örtmek” demektir.¹²² Bu anlamıyla tohumu toprağa ekip üzerini örten çiftçiye, kılıcı örttüğü için kılıcın kımına, karanlığı örttüğü için de geceye “كافر” (kâfir) denmiştir.¹²³ İmânın tam karşısında bulunan bu kavram genel bir ifadeyle İslam'ın ilkelerine inanmamayı ifade eder.¹²⁴

Küfür, Allah'ı hakkıyla tanımamak, Onun verdiği nimetlerin O'ndan olduğu gerçeğini söz, eylem ve kalple örtmektir.

Kur'ân'da, küfr ile vasıflandırılan birçok topluluk, başka hasletleri nedeniyle fâsık olarak da nitelendirilmiştir. Bakara sûresinde bulunan âyette, fîsk ile küfr

¹²² İbn Fâris, *Makâyisu'l-Luğa*, V, 191; Herevî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Luğa*, thk. Muhammed Avd, I-XV, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 2001, X, 110; Cevherî, Ebû Nasr, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafur Attâr, I-VI, Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, Beyrut, 1987, II, 807; Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, II, 164.

¹²³ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 471.

¹²⁴ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 1176.

birbiriyle bağlantılı olarak kullanılmış ve Allah'ın apaçık âyetlerine sergilenen küfür hâdisesinin, ancak fâsıklardan gelebileceği vurgulanarak şöyle buyrulmuştur:

"وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ"

"Andolsun ki, Biz sana apaçık âyetler indirdik. Onları inkâr edenler, ancak (bu Yahudiler gibi) doğru yoldan sapmış olanlardır."¹²⁵

Bu âyette kastedilen kişiler Yahudilerdir.¹²⁶ Ebû İshak es-Sa'lebî (ö. 427/1035) de bu âyetin, Yahûdiler hakkında nâzil olduğunu beyan eder ve onların bu hitaba muhatap olmalarının sebebini ise, Allah'ın emrinden çıkmaları olduğunu belirtir.¹²⁷ İlgi çekici bir yorumu da Kuşeyrî'den aktarırsak "Onlar (yani Yahudiler), ancak O'nu görme (kavrama) idrakinden yoksundurlar ve kendilerini, O'nun kalpleri aydınlatan yardımından uzak tutmaktadırlar."¹²⁸

Mâturîdî, bu âyetin öncesinde yer alan âyetlerde beyan edilenlerin, helaller ve haramlar, mübah ve yasak olan fiiller, neyhedilenler ve emredilenler olduğunu belirtmiştir. Bir de Rasûlullah'a indirilen âyetlerin gayesinin, kibir ve gururları sebebiyle direnenlere karşı, onu desteklemesinde yardımcı vazifesi görmeleri, şeklinde anlaşılabilceğini ifade etmektedir.¹²⁹

Küfür kelimesi sözlükte, gizlemek anlamına gelir, zulmet de aynı anlamı taşır. Arap dilinde, "bir şeyi gizledim" anlamında "kefertu'ş-şey'e" (كفرت الشيء) denir. Bunun gibi, "örtün gece" anlamında "leylun muzlim" (ليل مظلم) denir; çünkü gündüzün aydınlığı ve nurunu örter ve bu nedenle nesnelere, insanların gözleri karşısında örtülü hale getirir.¹³⁰

Beydâvî fıskın bir günahın büyüklüğünü belirtmek için kullanıldığını belirtir. Yahudiler Hz. Peygamber'e sen bize bildiğimiz bir şey getirmedi ve sana uymamızı

¹²⁵ Bakara, 2/99.

¹²⁶ Mukâtil, İbn Suleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*, I-II Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 2003, I, 66; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II, 397.

¹²⁷ Sa'lebî, Ebû İshâk, *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'an*, I-X, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût, 2002, I, 241.

¹²⁸ Kuşeyrî, Abdulkerim, *Letâifu'l-İşârât*, I-III, thk. İbrâhîm Besyûnî, el-Hey'etu'l-Mısriyye, Mısır, t. y., I, 109.

¹²⁹ Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, I, 187.

¹³⁰ Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, II, 164.

gerektirecek bir âyette inmedi diyerek inkârda haddi aşmışlardır. İşte böylece günahlarının büyüklüğü nedeniyle fâsık olarak nitelenmelerilmiştir.¹³¹

Bu açıklamalara bakıldığında Allah'ın gönderdiği dine inanmayanlar en büyük günahı işleyip hadlerini aşmaktadırlar. Onların günahlarının büyüklüğü fisk kavramının içinde barındırdığı genişleme ve büyüme anlamıyla açıklanmıştır. İşte fisk ile küfür arasında böyle bir ilgi söz konusudur, diyebiliriz.

2. Zulüm

Sözlükte “bir şeyi mahsus olduğu yerden başka bir yere koymak”¹³² olan ve terim olarak, “haktan bâtıla geçişi, başkasının mülkünde tasarrufu ve haddi çiğnemeyi”¹³³ ifade eden zulüm kavramı, Kur’ân içerisinde fiskla ilişkilendirilen kavramlardan biridir.

Mâide sûresinde yer alan üç âyette küfür, fisk ve zulüm kavramları arasında göz ardı edilemeyecek bir ilişkinin var olduğu görülmektedir. Bu âyetlerde, Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenlere hem kâfir hem fâsık hem de zâlim sıfatları layık görülmüştür.

"وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ – الظَّالِمُونَ – الْفَاسِقُونَ"

“Bilin ki, (menfaatlerine uygun düşmediği için) Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler fâsık kimselerdir.”¹³⁴

Bu âyetlerde anlatılan husus, Yahudilere indirilmiş olan Tevrat'taki hükümlerle, geçmiş Peygamberlerin ve Yahudi âlimlerinin hükmettiği, buna binaen risâlet dönemdeki Yahudilerden de Tevrat'ın hükümleriyle hükmetmelerinin istenmesidir. Bu âyetin sebep-i nüzûlü, Yahudi âlimlerin bir suç durumunda Tevrat'taki hükümle değil de birtakım sebeplerle başka türlü hükme varmalarıdır. Bu nedenle onlara, bu hususu hatırlatmak için bu âyet nâzil olmuştur. Tevrat'taki âyetlerle hükmetmeyenlerin kâfir olacaklarını belirterek Yahudilere uyarıda

¹³¹ Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, I,

¹³² İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn, *Mu'cemu Makâyisi'l-Luğa*, I-VI, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1979, III, 468.

¹³³ Zebîdî, Muhammed b. Muhammed, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Luğa*, I-XL, Dâru'l-Hidâye, t.y., y.y., XXXIII, 32.

¹³⁴ Mâide, 5/44, 45, 47.

bulunulmuştur.¹³⁵ Buradaki küfür, zulüm ve fıska içiçe bir yapı arz etmektedir. Birtakım sebeplerle Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler kâfirlerin ta kendileridir. Onlar, kendilerine zulmederler ve böylece zalimdirler. Bunların kalplerinde hakkın hatırı yoktur.¹³⁶

Zulüm, kalplerdeki küfür karanlıklarıdır.¹³⁷ Yine zulüm, bir şeyi ait olmadığı yere koymaktır. İnsanlar kendilerine karşı zulmettiklerinde ise kendilerini Allah'a teslim etmeyip, kendi varlıklarını ait olmadıkları yere koymuş olmaktadır. Bundan dolayı kendilerine zulmetmiş olurlar. Allah'ın emrine muhalif, küçük-büyük her şey zulümdür. Buna binaen hayırlı işler yapan insanların en küçük hataları da zulüm olarak nitelenmiştir.¹³⁸

Bu üç âyette muhataba hem kâfir hem zâlim hem de fâsık sıfatları uygun görülmüştür. Onlara kâfir denmesinin sebebi gelen hakikati örtmeye çalıştıkları içindir. Zâlim olmaları Allah'ın hükümleri varken onun yerine kendi heva ve heveslerini koyarak hüküm vermelerindedir. Sonuçta Allah'ın emrini terk ettikleri için fâsık olmuşlardır.¹³⁹

Zulüm kavramının bir şeyi ait olduğu yerden başka yere koyma anlamına, fıska amacından sapma anlamını yakınlaştırabiliriz. Öyle ki bir şeyi yerli yerine koymamak aslında onu amacından başka bir yöne kaydırmak demektir. İşte bu iki kavram arasındaki bağı bu şekilde tarif edebiliriz.

3. Şirk

Terim olarak şirk, Allah'a rubûbiyetinde ve mülkünde ortak koşmak, O'na birini veya bir şeyleri denk tutmak, bazı işlerde Allah'ın yanı sıra başkalarının da rızasını gözetmek¹⁴⁰ gibi anlamlara gelmektedir. Kur'an'da fıska ile şirk kelimesinin fâil kalıbında olan müşrik kelimesi arasında bir bağlantının bulunduğu, Tövbe sûresinde yer alan, zikredeceğimiz âyet-i kerimeden çıkarılabilir.

¹³⁵ Taberî, Muhammed b. İbn Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, I-XXIV, Dâru Hicr, 2001. X, 345.

¹³⁶ Sulemî, Muhammed b. Huseyn, *Hakâiku't-Tefsîr*, thk. Seyyid İmrân, I-II, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, I, 178.

¹³⁷ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 51.

¹³⁸ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II, 429.

¹³⁹ Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 128.

¹⁴⁰ Herevî, *Tehzîbu'l-Luğa*, X, 12; Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, V, 274.

"كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْفُقُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةَ يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَى قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ"

“Sözlerinde durmayan müşriklerin yaptıkları antlaşmaların Allah katında ve O’nun peygamberi katında ne değeri olabilir? Ancak Mescid-i Haram’a yakın bir yerde antlaşma yaptığınız kimselerin durumları farklıdır. Sözlerinde sadık kaldıkları sürece siz de onlara verdiğiniz sözde durun. Şüphesiz Allah, yaptıkları antlaşmalar konusunda sorumlu, duyarlı, bilinçli davrananları sever. Evet, sözlerinde durmayan müşriklerin antlaşmalarının nasıl bir değeri olabilir ki? Eğer onlar size galip gelmiş olsalardı, ne ettikleri yeminleri ne de yaptıkları antlaşmaları gözetirlerdi. Onlar bir yandan güzel sözler söyleyerek sizi hoşnut etmeye çalışırken, bir yandan da içlerinden size karşı düşmanlık beslerler. Zaten onların hepsi yoldan çıkmış kimselerdir.”¹⁴¹

Bu âyetlerden, şirkin kendisinin değil, müşrik kişinin, şirk koşarken takındığı tavırların fisk olduğu anlaşılabilir.

Şirkin temelinde, hevâ ve hevesine, nefsinin isteklerine köle olan insanların tevhide karşı çıkması yatar. Tüm müşrik toplumlar ahlâksızdır, arzularının ve tutkularının peşinde koşarlar, zulüm, bağy ve fesat içinde bulunmaktadır.

Burada müşriklerin inançlarında inatçı tavırla hareket ettikleri vurgulanır. Bu tavırları onları iman etmekten alıkoyar. Bu inatlarında aşırıya gitmeleri yüzünden onlara fâsık denmiştir. Diğer bir husus müminlerin yüzüne gülüp, ellerine fırsat verilse müminlere acımayacakları hakikatine binaen bu ikiyüzlü tavırlarıyla da fâsık adına müstehak olmuşlardır.¹⁴²

4. Nifâk

Kaybolmak, eksilmek, geçmek ve tükenmek¹⁴³ anlamına gelen “nefeka” (نفق) kökünden türeyen ve Kur’ân’ın kullanımıyla “küfrü gizleyip, imanı

¹⁴¹ Tevbe, 9/7, 8.

¹⁴² Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, III, 72.

¹⁴³ Karagöz, İsmail, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yayınları, Ankara, 2010, s. 495.

göstermek”¹⁴⁴ gibi olumsuz bir manaya gelen nifâk kavramının aşağıdaki âyetler göz önünde bulundurulduğunda, fiska bir anlam ilişkisi içerisinde olduğu anlaşılabilir.

Kur’ân’ın, münâfik insanları, işlemiş oldukları nâhoş fiilleriyle tanıtır, münâfiklar hakkında verdiği hükümlerini bildirdikten sonra, onları, fâsık olarak adlandırdığı, zikredeceğimiz âyette görülebilir.

"الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَنكِرِ وَيَنْهَوْنَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ

إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ"

“Bu münâfikların erkekleri de kadınları da birbirinden farksızdırlar. (Hepsi de) kötülüğü emreder, iyiliğe engel olurlar; elleri de çok sıkıdır. Onlar Allah’ı unutmuşlar, Allah da onları unutmuştur. Münâfiklar, gerçekten yoldan çıkmış kimselerdir.”¹⁴⁵

Ebu’l-Leys es-Semerkandî bu âyetin tefsirinde şunları zikreder. “Münâfik erkek ya da kadınlar, dilleriyle iman ettiklerini söyleseler de küfrü gizlice yaşamaktadırlar. Onlar, Rasûlullah’ın getirdiği tevhid dinine muhaliftirler ve ellerindekilerini tutarak, Allah yolunda infâk etmezler. Allah’ın taatinden yüz çevirdikleri için Allah, onları Cehenneme bırakacaktır.”¹⁴⁶

Bu âyette münâfikların, fâsık olarak adlandırılırken, bir te’kîd ifadesi olan “inne” (ن)nin kullanılması, münâfikların bu sıfatı ne kadar hak ettiklerinin bir göstergesi sayılabilir.

Mâturîdî, nifâk isminin, fiska isminden daha kötü ve çirkin bir sıfat olduğunu haber vermektedir. Çünkü nifâk, iman etmedikleri halde müminlere, iman ettik deyip onları kandırmaktır. Bu da nifâkı çirkin ve kötü eylemler içerisinde, fisktan daha yukarıya çıkarmaktadır.¹⁴⁷ Mâturîdî’nin bu yorumu belki de nifâğın, İslam’ı içten yıkma eylemi olarak görmesindedir. Zira münâfik, her türlü fitne çıkarmanın yollarını arar; çok farklı kılıklara bürünür, her fırsattan yararlanmaya bakar.

¹⁴⁴ Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, XXVI, 431.

¹⁴⁵ Tevbe, 9/67.

¹⁴⁶ Semerkandî, Ebu’l-Leys Nasr b. Muhammed b. İbrahim, *Bahru’l-Ulûm*, thk. Mahmûd Matracî, *Dâru’l-Fikr*, Beyrût, t. y., II, 71.

¹⁴⁷ Mâturîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, V, 423.

Nifâk, kişiye daima kendi çıkarına çalışmasını emreder. Münâfık, çıkarı nerede ise o tarafa döner. Eğer çıkarları müminlerle beraber olmaktan geçiyorsa, onlarla berabermiş gibi görünürler. Aksine, müşriklerle olunca, menfaat kazanacaklarsa onların yanına varırlar.¹⁴⁸ Buna binaen nifâkın, kişiye sağlam bir şahsiyet kazandırmadığı söylenebilir.

Münâfıklara fâsık denmesi, onların imandan uzak olma hususunda inat etmeleridir. Onlar aynı zamanda müminlerin sıfatlarına aykırı olarak kötülüğü emreder ve iyilikten men ederler. Allah'a taatten geri dururlar. Allah da onları rahmetinden ve lütfundan mahrum ederek yaptıkları bu kötü işler nedeniyle fâsık olarak isimlendirmiştir.¹⁴⁹

5. Dalâlet

Dalâlet sözlükte, “bir şeyi yitirmek, yolunu kaybetmek”¹⁵⁰ anlamına gelmektedir. Ölünün defnedilmesi için de “udille'l-meyyitu” (أضل الميت) şeklinde kullanılmaktadır. Bu kullanımda da ölünün bedenini göz önünden kaldırmak, yok etmek anlamı kastedilmektedir.

Dalâlet, hidâyetin zıddı olarak da tanımlanmıştır.¹⁵¹ Nasıl ki hidâyet, Allah'ın emirlerine itaat ve yasaklarına riayet etmek ise Dalâlet de emirlerine itaatsizlik ve yasaklarını çiğnemek anlamına gelmektedir. Kısaca dalâlet, hak yoldan sapmaktır.

Bu noktada, dalâlet ile fisk aynı anlam düzleminde bulunmaktadır. Her iki kavram da, “Allah'ın emrinden çıkma ve doğru yoldan sapma” anlamını hâvîdir. Mâturîdî, dalâletin, inkâr/küfür dışındaki bir günah çeşidi olarak da görülebileceğinden bahsetmektedir. Burada Mâturîdî, bilerek ya da bilemeyerek hak yoldan sapmayı bir günah olarak addetmiştir. Böyle bir günahı da Allah Teâlâ rahmetiyle bağışlayabilir. Nitekim Hz. Mûsâ (a.s.), yaptığı hatayı itiraf ederek bağışlanma dilerken, “Ben o işin sonunun ne olacağını düşünmeyenlerden (ضالين) biri

¹⁴⁸ Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, II, 470.

¹⁴⁹ Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, III, 88.

¹⁵⁰ İbn Fâris, *Makâyisu'l-Luğa*, III, 356; Cevherî, *Sihâh*, V, 1748.

¹⁵¹ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, I, 1024; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXIX, 343.

durumunda iken yaptım”¹⁵² cümlesini kurmuştur.¹⁵³ Bu anlamda, inanan kişinin de dalâlete düşebileceği söylenebilir.

Şimdi, fisk ile dalâlet kavramının bir arada kullanıldığı âyetleri görerek, aralarındaki anlamsal ilişkinin inceliklerini kavrayabiliriz.

"إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ"

“(İnkârcular Allah’ın verdiği bazı misalleri küçümsüyorlar) Şunu iyi bilin ki Allah, gerçeği ortaya koymak için bir sivrisineği, hatta ondan daha küçük, daha basit bir şeyi misal vermekten çekinmez. İman edenler, bunun Rablerinden gelen doğru ve uygun bir misal olduğunu bilirler. Küfürde direnenler ise “Allah’ın böyle bir misal vermesinin ne anlamı var?” derler. Hâlbuki Allah böyle misaller sebebiyle birçoklarını saptırır, birçoklarını da doğru yola ulaştırır. Şu da bir gerçektir ki Allah, fâsıklardan başkasını sapturmaz.”¹⁵⁴

Allah’ın âyetlerine karşı küçümseyici bir tavır takınan ve onlara kulak asmayan kimselere yapılmış olan bu hitapta, Allah’ın, bu kimselere hidayeti nasip etmeyeceği vurgulanmıştır. Ancak, buradaki hidâyete erdirme ya da şaşkırtma, bu kısım insanların tercihlerine binaen yaratılmış fiillerdir. Allah Teâlâ, burada fâsıklardan başkasını dalâlete sevk etmeyeceğini bildirmiştir. Mâturîdî ise dalâletin sebebinin, bu kişilerin, Allah’ın âyetlerinde işaret ettiği fevkaladelik ve incelikleri kavrayamadıklarından ötürü olduğunu zikretmektedir.¹⁵⁵

Saf sûresinin başında bulunan âyette, Mûsâ (a.s.)’nin kavmine yaptığı uyarının ardından, fâsıkların hidâyete erdirilmeyeceği yani dalâlette devam edecekleri vurgulanıyor.¹⁵⁶ Mâturîdî’nin bu âyetin tefsirinde tartıştığı konu hidâyetin ve dalâletin kimin fiili olduğu meselesidir. Allah’ın bir kişiyi saptırması ya da hidâyete erdirmesi, o kişinin bu fiile yönelmesinden sonra gerçekleşen bir durumdur.

¹⁵² Suarâ, 26/20.

¹⁵³ Mâturîdî, *Te ’vilâtu ’l-Kur ’ân*, I, 25.

¹⁵⁴ Bakara, 2/26.

¹⁵⁵ Mâturîdî, *Te ’vilâtu ’l-Kur ’ân*, I, 65-66.

¹⁵⁶ Saf, 61/5.

Buradaki “Allah fâsik topluluğu hidayete erdirmez” lafzı, hüküm bildirmek için değil, durum bildirmek için kullanılmıştır.¹⁵⁷

Beydâvî’ye göre saptırmanın fâsik sıfatına dayalı olarak yapılması, onları neyin saptırdığını göstermek içindir. Çünkü onlar inkâr ederek, Alah’ın verdiği misalin hikmetini kavramayı değil temsil verilen şeyi hor görmüşlerdir. Böylece cehâletleri artmış ve dalâlete düşmüşlerdir. Alaycı tavırları sebebiyle fâsik ismini hak ettiler.¹⁵⁸

Allah’ın hidâyet ettiği insanoğlu, Şeytanın oyunlarına kapılıp dalâlete düşebilir. Dalâl (ضلال) kelimesi, doğru yoldan (الصراط المستقيم) sapmanın tüm çeşitlerini ihtiva eder. Bu ister bilerek olsun, ister isteyerek olsun, değişen bir şey olmaz. Doğru yol üzere olmamak ya da doğru yolu bilmemek de dalâldir.

Dalâletin yolunu kaybetme, bir şeyi yitirme anlamı dinde dinin istediği şeyleri yapmamının sonucu olarak dinin doğru yolunu kaybetme ve dolayısıyla ileri giderek dinden çıkma anlamlarını doğurmuştur. Bu yönüyle maksadından sapma olarak nitelenen fıska bir bağlantı içinde olduğu aşikârdır. Bu anlam bağı ortak bir yönün yani bulunduğu yoldan, inançtan ve düşünceden çıkmanın sonucu olarak mütalaa edilebilir.

E. Fıskın İman Kavramıyla İlişkisi

Mâturîdî fıska, isyan ve zulüm kavramlarının her zaman imanın karşısında olmadığını zikreder. Fıska “emirden çıkma” eyleminin adıdır. Bu fiil, üç ayrı emirden çıkış için de kullanılmaktadır. Bunlar; irşat ve tavsiye niteliğindeki emir(infak, eşlerle güzel geçinme vs.), farz olan emir(namaz, zekât, zina etmeme vs.) ve itikada taalluk eden olan emirlerdir(Allah’a şirk koşmama). Bunların her birisini aynı konumda zikredip, karşı gelinmesi durumunda, hepsine aynı cezanın tahakkuk edeceğini söylemek, bu hususları birbirine karıştırmak olur. Zira zekât dışında infâk etmeyen kişiye fiili bir ceza öngörülmemiştir, fakat zina eden kimseye bekâr ise 80 değnek, evli ise recm cezası uygun görülmüştür. İşte Mâturîdî, mahiyetleri birbirinden farklı olan bu üç emri çiğnemenin ardından, doğurdıkları sonuç

¹⁵⁷ Mâturîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, V, 119.

¹⁵⁸ Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, I, 64.

bakımından, hepsini aynı kefeye koyup iman vasfını ortadan kaldıranların, ancak kendilerine zarar vereceklerini söylemektedir.¹⁵⁹

Lügatte “bir haberi veya sözü doğrulamak, güven duymak”¹⁶⁰ anlamlarına gelen imanın, dinî literatürde birçok tanımı mevcuttur. Bu tanımlamalarda genel olarak üç farklı tarif bulunmaktadır. Birincisinde iman sadece dil ile ikrar¹⁶¹, ikinci tarifte iman, kalp ile tasdik dil ile ikrar¹⁶², üçüncü tanımda ise iman, kalple tasdik, dil ile ikrar ve gerekli amelleri yerine getirmek¹⁶³ olarak belirtilmiştir.

Mâturîdî ise imanı, başta Allah’ın varlığını ve birliğini kabul etmek; O’nu Kur’ân’da kendini anlattığı gibi anlamak; biraz daha açacak olursak, peygamber tayin ettiğini, onlarla yol gösterdiğini, dinleri getiren peygamberlerin ve bu dinlerin muhtevalarını, âhiretin hak ve hakikat olduğunu onaylamaktır. İman, bir şeye taraftar olma, ona adiyet duyma ve ona bağlanma kararıdır.¹⁶⁴

İmanın bu tanımları üzerinden, iman-amel ilişkisi tartışılmış ve yapılan tanımlamalar çerçevesinde, üçüncü bölümde bahsedeceğimiz bir takım fikirler dile getirilmiştir. Böylelikle, fık ile iman arasındaki münasebet farklı şekillerde yorumu tabi tutulmuştur.

Evvelemirde Kur’ân’ın bu kavramları, ne şekilde birbiriyle ilişkilendirdiğini görmemiz, hem Kur’ân’ı anlamamızda, hem de bu konuyla ilgili olarak bilahare gündeme gelmiş olan münakaşaları ve bunların sonuçlarını değerlendirmede bir ölçü mahiyetinde olabilecektir.

Buraya kadar değindiğimiz küfr, zulüm, şirk ve nifâk gibi terimlerle, fık kavramının aralarındaki, göz ardı edilemeyecek yakın ilişki, fıkın itikâdî düzlemde imanın karşısında olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Bununla birlikte Kur’ân’ın kullanımıyla, imanın fıkla, yani mümin bir şahsiyetin fâsık bir kişilikle

¹⁵⁹ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 552.

¹⁶⁰ Cevherî, *Sihâh*, V, 2071.

¹⁶¹ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 602; *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, I, 36.

¹⁶² Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit, *el-Fıkhü'l-Ekber*, Mektebetü'l-Furkân, Dubai, 1999, 55; Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût, t. y., 140; Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, I, 36.

¹⁶³ Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, thk. Huseyin Mahmûd, Dâru'l-Ensâr, Kâhire, 1397, 27.

¹⁶⁴ Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, IV, 266, 521; V, 121, 148, 169, 238.

uyuşamayacağı, bu iki karşıt sıfatın aynı şahıs üzerinde olamayacağı zikredeceğimiz ayetlerde görülebilir.

"كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ"

"Ey müminler! Siz, insanlar için (örnek bir toplum olmak üzere tarih sahnesine) çıkarılmış hayırlı bir ümmetsiniz; iyiliği emreder, kötülükten alıkoyarsınız, Allah'a bütün kalbinizle inanıp güvenirsiniz. Eğer Kitap Ehli de bu şekilde inansaydı (ve güzel işler yapsaydı) kendileri için çok daha iyi olurdu. Her ne kadar bazıları iman etmiş olsa da onların çoğu yoldan çıkmış kimselerdir."¹⁶⁵

"İçlerinden iman edenler vardır" lafzında Abdullah b. Selâm, kardeşi ve Sa'lebe b. Şu'be gibi insanlara dikkat çekilmiştir. Diğerleri de iman etselerdi buldukları halden daha iyi olurdu. Fakat onlar, Muhammed (s.a.v.)'in getirdiği emrin hakikatine, bildikleri halde, inat edip inanmıyorlardı. Bu nedenle onlar fâsıktırlar, tüm yerici sözlere muhatap olmayı hak etmektedirler.¹⁶⁶

İmâm Mâtürîdî, burada "onlardan inananlar olduğu ama çoğunun fâsık olduğu" beyânını, onların az bir kısmı mümin çoğu ise kâfirdir, diyerek tevîl etmiştir.¹⁶⁷

İnanan kişinin, konunun dışına çekildiği ve diğerlerinin fâsıklıkla nitelendirildiği bir diğer âyet de şöyledir:

"أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ أَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ جَنَّاتُ الْمَأْوَى نُزُلًا بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوِيَهُمُ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّتِي كُنْتُمْ بِهَا تُكَذِّبُونَ"

"(Söyleyin!) Hiç mümin, fâsık bir olur mu? Elbette bunlar eşit olamazlar. İnanıp iyi ve yararlı işler yapanlar için cennet konakları hazırlanmıştır. Onlar amellerine karşılık olarak oralarda ağırLANACAKlardır. Fâsıkların varıp

¹⁶⁵ Âl-i İmrân, 3/110.

¹⁶⁶ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, VII, 107; İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed, I-VI, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1993, I, 514.

¹⁶⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II, 456.

yerleşecekleri yer ise cehennemdir. Onlar oradan ne zaman çıkmak isteseler her defasında geri çevrilecekler ve onlara, “Haydi çekin bakalım, dünyada iken inkâr ettiğiniz cehennem azabını!” denilecektir.”¹⁶⁸

Görüldüğü üzere bu âyette, fâsık, müminin tam karşısında değerlendirilmiştir. Müminin konaklayacağı yer cennet iken, fâsık için cehennem zikredilmiştir. Buradan, fısıkla içli dışlı olan birisinin, imanlı bir kişinin tam da karşı tarafında durduğu anlaşılabilir. Ancak burada, bu kişinin fâsık olarak adlandırılması, sadece fiilî bir davranış sebebiyle değil aynı zamanda kalbiyle de iman etmemiş olmasındandır.¹⁶⁹ Yani buradaki fısık, amelî olmaktan çok itikadî boyutuyla öne çıkmaktadır.

“Bu âyette fâsık, kâfir manasına kullanılmıştır. Bu nedenle, bu ikisi müsavî değildir. Çünkü burada, fısık, imanın karşısında zikrolunmuştur. Bunun delili, âyetin akabinde fâsıkların azabı yalanlamalarından ötürü hak ettiklerini bildiren âyettir. Yalanlama ise doğrulamanın ve inanmanın karşısında yer almaktadır. İmanın karşısında zikredilen her fısık, küfür ve Allah’ın âyetlerini yalanlama anlamında kullanılmıştır. Bundan dolayı, bu kişi mümin olamaz. Fakat imanın karşısında zikredilmeyen, yani müminin işleyebileceği türden fısık fiili ise bunun dışındadır. O zaman mümin ve fâsık eşit olabilir. Buna binaen o kişiye fâsık mümin denilebilir.”¹⁷⁰

Beydâvî de bu âyetteki fâsık kavramının imandan çıkan anlamında olduğunu zikretmektedir. Bunlar şeref konusunda da alacakları mükafaat konusunda da elbette eşit olamazlar.¹⁷¹

Yunus sûresindeki âyette Allah, fâsıkların inancına yönelik bir yargı belirterek, onların iman etmeyeceğini bildirmiştir.

كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ فَسَقُوا أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ

“Allah’ın Rab olduğu nasıl gerçek ise, O’nun yoldan çıkmışlar hakkındaki azab hükmü de işte öylece gerçektir. Çünkü onlar asla inanmayacak kimselerdir.”¹⁷²

¹⁶⁸ Secde, 32/18-20.

¹⁶⁹ Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi’u li’Ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Hişâm Semîr el-Buhârî, I-XX, Dâru Âlemi’l-Kutub, Riyâd, 2003, XIV, 104.

¹⁷⁰ Mâturîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, VIII, 341.

¹⁷¹ Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, IV, 222.

Bu âyet-i kerimede bahsedilen iman etmeyecek olan fâsıklar müşriklerdir.¹⁷³ Onlar, inkârlarında ısrar ettikleri ve böylelikle ıslah olma sınırından çıktıkları için fâsık ismini hak etmişlerdir.¹⁷⁴

İman ile fâsık kavramının bir arada kullanılabileceği kanaatini bize gösteren çarpıcı bir âyete bakmak bundan sonraki anlam ilişkisini daha açık bir şekilde ortaya çıkaracaktır. Söz konusu âyet Hucurât sûresinde yer almaktadır.

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِحُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ"

*“Ey İman edenler! Size, din ve toplumsal duyarlılığı zayıf birisi bir haber getirdiğinde bu haberin doğru olup olmadığını araştırın. Yoksa bilmeden bir topluluğa zarar verirsiniz, sonra da yaptığınıza pişman olursunuz.”*¹⁷⁵

Bu âyet-i kerimede geçen fâsık rivâyete göre Velîd b. Ukbe b. Ebî Muayt el-Umevî’dir. Hz. Peygamber kendisini zekât memuru olarak Huzaalılardan Mustalık oğullarına göndermiş, Velîdin zekât memuru olarak kendilerine gönderilmesini haber alan Mustalık oğulları sevindiler ve onu karşılamak için toplandılar. Velîd ise onların toplanarak çıktıklarını duyunca kendisine bir zarar vereceklerinden korktu. Çünkü câhiliyye döneminde yaşadıkları bir tatsızlıktan ötürü aralarında düşmanlık bulunuyordu. Hz. Peygamber’e gelerek Mustalık oğullarının dinden döndüğünü ve zekâtı vermediklerini söyledi. Bunun üzerine Müslümanlar onlarla savaşmak için hazırlığa koyuldular. Ancak Nebî (a.s.) durumu tam öğrenmeden olmaz buyurdu. Velîd’in yarıyoldan dönüp gittiğini haber alan Mustalık oğulları bir heyet gönderdiler. Bu heyet Peygamberin huzuruna gelerek zekât memurunun beldelerine gelmediğini söylediler.¹⁷⁶

İmâm Mâturîdî de bu âyetin tefsirinde yukarıdaki âyete yakın bir rivâyeti aktarır. Ehl-i te’vîlin bu rivâyete dayanarak söz konusu âyetin münâfıklar hakkında indiği şeklindeki kanaatlerine katılmaz. Buna gerekçe olarak münâfıklığın münâfıklığı bizim tarafımızdan kestirilemeyeceği ve yine böyle bir vakıa

¹⁷² Yûnus, 10/33.

¹⁷³ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, XV, 85.

¹⁷⁴ Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, III, 112.

¹⁷⁵ Hucurât, 49/6.

¹⁷⁶ Mukâtil, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, III, 259-260; Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, XXII, 287.

gerçekleşmişse bile, âyetin olaydan sonra inişinin bir anlamı olmayacağı, dolayısıyla âyetin onun haberinin araştırılmasını emretmiş olmasının düşünülemeyeceğini, zikreder.¹⁷⁷

Hız. Peygamber'in ashâbının doğruluğu ve dürüstlüğü bilindiğine göre buradaki fâsık kişinin münafık olma ihtimalinin gündeme getirilmesi tabiidir. Fakat diğer bir hususta şudur. Velîd'e haber getiren kimse kimdir? Âyette bahsedilen fâsık bu kişi olabilir mi? Velîd, Mustalık oğullarının sevindiğini ve onu karşılamak için toplandıkları haber alsaydı, neden korkup geri döndü? Hâlbuki olumlu bir haber alan kişi bunu yapmaz. Buradaki kapalılık ona haber getiren kişidir. Bize göre Velîd'e haber getiren kişi Mustalık oğullarının dinden döndüğünü, zekât vermeyeceklerini söylemiş olabilir. Velîd de buna binaen hüküm vermiş ve Hız. Peygamber'e böyle beyanda bulunmuştur. İşte belki de bu îkâz Velîd'in şahsında tüm müminlere yapılmıştır. Bu âyet böyle anlaşılırsa fâsık kişinin münafık olduğu düşünülebilir. Eğer fâsık rivâyetlerde geçen Velîd ise o zaman fâsık şahsın mümin olduğu ortaya çıkar.¹⁷⁸

Mâturîdî, son olarak bu âyetten haber-i vâhidin kabulüne dair şartların çıkarılabileceğini zikretmektedir. Nitekim hadis usulünde de *fısku'r-râvî* başlığı önemli bir yer teşkil etmektedir.

Füsûk kelimesi de imanın karşı cephesinde zikredilmiş ve müminlere yakışmayacağı vurgulanmıştır.

"وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ
وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ"

"Unutmayın ki, Allah'ın Elçisi aranızdadır. Eğer o, birçok konuda size uymuş olsaydı işiniz sarpa sarardı. Fakat Allah size imanı sevdirdi, kalplerinizi onunla

¹⁷⁷ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XIV, 62.

¹⁷⁸ Çünkü Muhaddisler ve Ehl-i sünnet âlimleri, Velîd'in fâsık şeklinde nitelendirildiği olaydan sonra da Hız. Peygamber'in yanında bulunduğunu, müslümanlar arasında hayatını sürdürdüğünü, kumandanlık ve zekât memurluğu gibi görevlerde titiz davranan Hız. Ebû Bekir ile Ömer'in kendisine görev verdiğini, gerçekleştirdiği fetihlerle İslâm'a önemli katkılar sağladığını dikkate almışlar, bu hususların onun mümin olduğuna ve hatasından döndüğüne işaret ettiğini, dolayısıyla sahâbîliğinin sorgulanmasına gerek görülmediğini belirtmişlerdir. Efendioğlu, Mehmet, "Velîd b. Ukbe", *DIA*, İstanbul, 2013, XLIII/36.

*güzelleştirdi. Küfrü, fâsıklığı ve isyanı ise size çirkin gösterdi. İşte bu özelliklere sahip olan kimseler doğru yoldadırlar.”*¹⁷⁹

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّنْ نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الإِسْمُ الفُسُوقُ بَعْدَ الإِيمَانِ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ"

*“Ey iman edenler! Siz erkeklerden hiçbir topluluk başka bir toplulukla alay etmesin. Belki de alay edilenler, edenlerden daha iyidir! Aynı şekilde kadınlar da başka kadınlarla alay etmesinler. Belki alay edilen kadınlar, alay eden kadınlardan daha iyidir. Birbirinizi ayıplayıp aşağılamayın, birbirinize hoş olmayan lakaplar takmayın. İmana erdikten sonra fâsık damgası yemek, fâsık damgası vurmak ne kötü bir durumdur! Tövbe etmeyip bu gibi davranışlardan vazgeçmeyenler zalimlerin ta kendileridir.”*¹⁸⁰

Bu âyet-i kerimelerin iniş sebebi Ka’b b. Mâlik ile Abdullah b. El-Hadrec arasında geçen söz kavgasıdır. Ka’b, Abdullah’a ‘ey bedevî’ diye hitap edince Abdullah da ona ‘ey Yahûdî’ diye seslenmiştir. Bunun üzerine Abdullah Peygambere onu şikâyet edince Nebî (a.s.), sen ona ‘ey Yahûdî’ demiş olmayasın deyince, Abdullah da bunu tasdik etmiştir. Hz. Peygamber “Allah sizin tövbenizi kabul edene kadar huzuruma gelmeyin” demiştir.¹⁸¹

Görüldüğü üzere âyet mümin kişiler hakkında nâzil olmuştur. Bu da fisk eyleminin iman ile birlikte bulunabileceğinin işaretidir. Buradaki füsûk kelimesinin müminlere yakışmayan bir günah olduğu, füsûk kelimesi ile de aslında büyük bir günah olduğu anlaşılabilir.

İman etme ya da küfre düşme, Allah’ın dilemesi ile olan bir fiildir. Bu nedenle Mâturîdî düşüncesinde, iman ve küfür konusu hidâyet ve dalâletle başlamaktadır. Şimdi, biz de ilk olarak hidâyet ve dalâletin ne olduğu hususunda, Mâturîdî’nin kanaatlerini aktaracağız.

Mâturîdî, Fatiha sûresinde “ihdinâ” (اهدنا) kelimesini, Allah’tan hidâyetimizi yaratmasını talep etmemizdir, diye açıklamaktadır. Nitekim Mâturîdî, hidâyetin fiil

¹⁷⁹ Hucurât, 49/7-8.

¹⁸⁰ Hucurât, 49/11.

¹⁸¹ Mukâtil, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, III, 261.

olarak Allah'a ait olduğu kanaatindedir. Kul ise zaten Allah'ın elinde olanı duayla istemektedir.

İnsan, hayatının her döneminde doğru yoldan sapacak fiiller işleyebilmektedir. Dolayısıyla mümin, bu duayı ederek hata etse de maksadının, Allah'ın rızası olduğunu göstermektedir. Böylelikle, yanlış yaptığını fark ederek, hatasına karşı bir harekette bulunur ve imanının, onu yanlıştan kurtarmasına izin verir. Buradan anlaşılabilir ki iman, bir süreçtir ve Allah Teâlâ, “Allah'a olan imanınızı tazeleyin” derken tam da buna işaret etmektedir.¹⁸²

Allah Teâlâ'nın, hidâyetini istediği kişi hidâyete erer, istemediği kişi ise hidâyete mazhar olamaz. Âyetteki “men yeşâu” (مَنْ يَشَاءُ) ifadesi, Allah'ın, iman eden kişinin, bu fiilini dilediğini, iman etmeyen kişinin de iman etmemesini dilediğini göstermektedir.¹⁸³

Hız. Peygamber'in görevi de ancak tebliğ idi. Hidâyete erdirmek ise Allah'ındır. Ayetten de anlaşılan, peygamberin hidayete erdirme görevinin olmadığıdır. Eğer peygambere, hidayete erdirme görevi verilse idi, o zaman Allah, 'hidayete erdirmek Allah'ın dilemesiyle olur' beyanında bulunmazdı. Buradan anlaşılan da hidâyetin fiilen ve yaratma anlamında, Allah'ın elinde bulunduğuudur.¹⁸⁴

Bütün bunlardan anlaşıldığı üzere Mâturîdî, âyetlere paralel olarak hidayetin ve dalâletin Allah'ın yaratmasıyla gerçekleştiğini kabul etmektedir. Fakat hidâyeti, insan istemekte ve onun için dua etmektedir. Dalâlete düşmek için de uğraşan insandır. Allah da onun bu eğilimine bakarak, kendisi için bu fiilleri yaratmaktadır.

Mâturîdî'ye göre fısık, isyan ve zulüm kavramları içerdikleri anlamlar yönünden her zaman imana karşı bir konumda değildirler. Fısık kavramı üç şekilde tezahür eder. İrşad ve tavsiye niteliğindeki emirden çıkış, farz konumundaki emirden çıkış ve itikadî emirden çıkıştır. Bu nedenle bu kavramların her zaman imanın

¹⁸² Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, I, 22-23.

¹⁸³ Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, II, 12.

¹⁸⁴ Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, II, 192-193.

karşısında kullanılması, Allah'ın, Rasûlünün ve din âlimlerinin, kullandıkları bu kelimelerin, geniş anlam havzasını yok etmek anlamına gelir.¹⁸⁵

Yukarıdaki bilgilerin ışığında denilebilir ki, günah işlemekle kişi dalâlete düşebilir ve küfre meyil edebilir. Fakat günaha ve küfre her meyil dinden çıkmak anlamına gelmez. İnsan, hata ve yanılmaya müsait bir varlık olduğundan bu husus böyle değerlendirilir. Nitekim Allah Teâlâ'nın tövbe kapısının açık olduğu ve rahmetinin geniş olması daima vurgulanır.

Küfrü, yalanlaması ve münâfıklığı yüzünden her kâfir, her münafık ve her müşrik aynı zamanda fâsıktır. Küfür, nifak ve şirk, haddi zatında kalbin birer amelidir. İman da kalbin amelidir. Bundan dolayı Kur'ân, insanların, işledikleri eylemlerden sorumlu tutulacağını belirtir. Bundan başka, fısk olarak nitelendirilen ameller de vardır. Mümin kişi kâfir, münafık veya müşriğin sıfatı olduğu halde, fısk olarak adlandırılan bu amelleri işleyebilir. Bunu irtikâp eden mümine de fâsık mümin denir ve bu kişi tövbe etmez ve Allah'ın affına da mazhar olmazsa, fıskının cezasını görebilir. Müminin işlediği fısk eylemi, onu "fâsık mümin" yapar. Fısk kavramı, bir yandan da küfrün fiilî amelini ifade eder. Bunu açacak olursak, el, ayak vs. azaların işlediği yasaklanmış fiiller fısktır. Bunları işleyen mümin, itikâdî yönden mümin ise de işlediği eylemle fısk içinde olduğundan, fâsık ismini alır.

F. Fısk-Büyük Günah İlişkisi

Fıskın, Allah'ın emrinden çıkma anlamında olduğundan ve daha çok kâfir, zâlim ve müşriklere layık görüldüğünden yukarıda bahsettik. Fakat fısk kavramı, Kur'ân literatüründen ayrı olarak, fıkhî ve hadis ilminde günah kavramıyla birlikte mütalaa edilmiştir. Bunu da yukarıda terimleşme sürecinde fıskın kazandığı anlamları anlatırken görmüştük. Fısk kavramının, iki anlamsal yönünün bulunduğunu daha önce belirtmiştik. İnanç sahasına ait olan fısk, daha çok kâfir, müşrik ve münâfıklar için kullanılmıştır. Amel yönüne hitap eden kısmıyla fısk, müminlerin konularına yakışmayan fiilleri kapsamaktadır.

¹⁸⁵ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 552.

Mâturîdî, fıska, günah işlemekten ve ondan tövbe etmekten ayrı bir kategoride değerlendirmektedir. O'nun fıska olarak nitelendirilen eylemler, hata ile ya da unutarak işlenen, sonra da bunlardan tövbe edilen fiiller gibi değildir. Örneğin, Ramazan ayında, oruçlu birinin unutarak bir şey yemesi ve içmesi bir özürdür ve insan tövbe ederek fiiline geri dönebilir. Hayvan keserken, unutarak, Allah'ın adını hayvanın üzerine okumamak da buna dâhildir. Bu nedenle o kişi fâsık değildir. Fıska bunları kasten terk etmektir.¹⁸⁶

Mâturîdî'nin düşünce sisteminde nasıl ki küfür kavramı bir gerçeği bilse de ona inanmayan için kullanılmıştır. Fıska kavramının da bir fiilin haram ya da helal olduğu bilinmesine rağmen, o fiili kasten yapma ya da terk etme durumu için kullanıldığı görülebilir.¹⁸⁷

Kebîre ve Sağîre Kavramları

Fıska kavramının, günah ile ilişkilendirilmesi noktasında ortaya çıkan Kebîre ve sağîre kavramları, net bir biçimde tanımlanamamış ve bunların neler olduğu konusunda bir fikir birliğine varılamamıştır. Tanımlara bakıldığında ya günahın kendi yapısında, yani Allah'a yönelik bir masiyetin olmasından hareketle, herhangi bir sınıflandırılmaya gidilmemiş, bunun yerine, irtikâp edilen günahın mahiyeti ve sonucu dikkate alınarak büyük/küçük ayrımına gerek duyulmuştur. Aslına bakıldığında, ümmetin ilk âlimleri ve sonrakiler arasındaki bu farklılık, öze taalluk etmemekte, yalnızca âlimlerin birbirinden farklı yaklaşımları, şeklî ihtilafı doğurmaktadır.¹⁸⁸ Günahların taksiminin izafiliğinden ötürü, her günahın kendisinden bir üstüne nispeten küçük, kendinden aşağıdakine oranla büyük olduğu kanaati hâsıl olmuştur.¹⁸⁹

Günahların taksimi, yalnızca Ehl-i Sünnetin içinde değil, Mürcie ve Mutezile mezheplerinde de görülebilir. Mürcie içerisinde bir grup, her itaatsizliğin kebîre olduğunu ileri sürerken, diğer bir grup ise kebîre ve sağîre ayrımını vurgulamıştır.¹⁹⁰

¹⁸⁶ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II, 170.

¹⁸⁷ Bebek, Adil, *Mâturîdî'de Günah Problemi*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1998, s. 73-74.

¹⁸⁸ Harputî, Abdullatif, *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, Necm-i İstiklal Matbaası, İstanbul, 1911, 112.

¹⁸⁹ Taftazânî, Sadeddîn Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-Akâid*, Mektebetü'l-Buşrâ, Pakistan, h. 1430, 141.

¹⁹⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, 143.

Mutezile mezhebinde diğerlerinden farklı olarak, günahların genel bir sıralaması yapılmıştır. Bu sıralamada, en büyük günah olan küfür, birinci sırada yer almaktadır. İkinci sırada fisk, üçüncü sırada ise küçük günah addedilen isyan bulunmaktadır. Mutezile, bu sıralamayı şu ayetle delillendirmektedir. “Allah size imanı sevdirdi ve onu kalplerinizde süsledi; küfrü, fâsıklığı ve isyanı size çirkin gösterdi.”¹⁹¹ Bu âyetin de gösterdiği gibi günahlar, büyük/küçük ayrımına tabi tutulurlar.¹⁹² Günahların ayrımında bir diğer görüşe göre, birinci sırada Allah’ı tanımamaya (cehl) delâlet eden küfür gelir ve bunun örneği, peygambere sövme ve mushafı pisliğe atmaktır. İkinci sırada, kişiden iman vasfını kaldırmayan günahlar bulunur, buna örnek sefihâne bir yaşantı sürmek veya avret yerlerini açmaktır. Üçüncü sırada da işleyenin, küfre girmese de fâsık ve fâcir ismini almasına sebep olan günahlardır ve bunların örneği, kasten adam öldürme, zinâ etme ve içki içmektir.¹⁹³

Yukarıda zikrettiğimiz genel tasnifler dışında, Mu’tezile mezhebinde, kebîre ve sağîre kavramlarının neliği hususunda üç farklı görüş bulunmaktadır. İlk görüşe göre, kendisi için bir yaptırım (va’îd) olan her şeye kebîre, işlendiğinde bir ceza öngörülmeleyen günaha da sağîre denir. Diğer görüşte ise hakkında bir yaptırım olan her şey ve büyüklük bakımından bunun benzerleri olanlara kebîre, aksi olanlara sağîre denir. Üçüncü ve son görüşün sahiplerine göre, kasıtlı olarak işlenen her günah kebiredir ve bunları işleyenlere de mürtekib-i kebire denir.¹⁹⁴

Mâturîdî’nin aktardığına göre, Mutezileden bazıları, küfrün adam öldürmeden büyük olduğunu söylemişlerdir. Eğer katl olayı, azabın ebedî olmasına neden olacak olursa, adam öldürmeyle küfür arasındaki fark yok addedilir ve birbirilerine eşit olurlar. Hâlbuki katlin küfürden daha küçük bir günah olduğunu belirtmeleriyle bu, bir çelişki doğurmaktadır. Bu nedenle, adam öldürme gibi, kebîre sıfatını haiz fiillerin ebedî azabı gerektirmediği kanısına varılabilir.¹⁹⁵

¹⁹¹ Hucurât, 49/7.

¹⁹² Kâdî, Abdulcebbar, *Şerhu Usûli’l-Hamse*, thk. Faysal Bedr Avn, Kuveyt, 1998, 633.

¹⁹³ Asım Ahmed, *Merahu’l-Meâlî fi Şerhi’l-Emâlî*, Maârif Nezâreti Celilesi, İstanbul, 1888, 165.

¹⁹⁴ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 271.

¹⁹⁵ Mâturîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, II, 113.

İmâm Mâturîdî ve Kâdî Abdulcebbar'ın nakillerine göre Havâric fırkası, günahlar konusunda herhangi bir taksim yapmamış ve günahların, küçük ya da büyük diye ayırlamayacağını, Allah'a itaatsizlik bakımından tüm günahların, büyük günah olduğunu belirtmişlerdir.¹⁹⁶

Büyük günah ve küçük günah değerlendirmeleri aslında günahların birbirlerine nispetinden kaynaklanmaktadır. Örneğin, zina günahı, küfre nispetle küçük, nikâhsız olarak birini öpme fiilinin günahı da zinaya nispeten küçüktür.¹⁹⁷

İbn Abbâs'tan gelen nakilde de eğer sonunda cehennem, gazap ve azap tehdidi bulunuyorsa, bu tür günahların hepsi büyük günahdır.¹⁹⁸

Bu minvalde akla gelecek soru, sağıre işleyen kişi, Allah'ın hakkına tecavüzde bulunarak haddini aşmıyor mu? Peki, neden fâsık ve fâcir diye adlandırılmıyor. Buna şöyle cevap verilir: "Fâsık ve fâcir sıfatları, ancak bunları hak edecek kadar büyük bir suç işleyene verilebilir. Nehrin kenarında küçük bir kuyu açan kişiye, bu nehri yardı denmeyeceği gibi, fisk olarak adlandırılmayacak bir fiili işleyen kişiye de fâsık denmez."¹⁹⁹

Mâturîdî'ye göre, büyük günahlar iki çeşittir. Bunlardan birisi itikat alanındaki kebâirdir ve bu, kâfirlerin kendi aralarında bir ayırma gidilmesine neden olan inkâr ve tekzip nev'indedir. Diğeri ise fiiliyattaki kebâir olup, bunları işleyen kişi, aslında inanç açısından onların kötü birer amel olduğunu bilir ve onlardan kaçınır. Çünkü o, bu fiilleri Allah'ın nitelediği biçimde, birer günah olarak değerlendirir. Onun, bu fiilleri günah olarak addetmesi de bir nevi o fiillerden kaçınmadır. Bununla birlikte mümin, bu günahlara bazen bulaşabilir, bu da irtikâptır.²⁰⁰

Kebîrenin tanımı ve tarifî hususunda birçok görüş ayrılığı olduğu gibi, kebîrenin adedi hakkında da farklı birçok görüş bulunmaktadır.

¹⁹⁶ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 323; Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 632.

¹⁹⁷ Endelusî, Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, I-X, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1420, III, 613.

¹⁹⁸ Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 159.

¹⁹⁹ Râzî, Fahreddîn, *Meftâihu'l-Ğayb*, I-XXXII, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, III, 182.

²⁰⁰ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 543.

Semerkandî'nin aktardığına göre Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53)'dan şöyle bir rivâyet naklonulmuştur. “Büyük günahların sayısı dördttür. Ümitsizliğe düşmek, Allah'ın rahmetinden ümit kesmek, Allah'a güvenmemek ve Allah'a şirk koşmaktır.” Bu rivayetin devamında Âmir eş-Şa'bî (ö. 104/722)'nin rivâyeti yer alır ki şöyledir: “Allah rasulü bize büyük günahların, Allah'a şirk koşmak, ana-babaya itaat etmemek, Allah'ın evinde günah işlemek ve yemîn-i ğamûs olduğunu bildirdi.” Son olarak, İbn Ömer (ö. 73/692)'in şu rivâyetini aktarmaktadır: “Büyük günahlar dokuz tanedir. Allah'a şirk koşmak, haksız yere bir mümini öldürmek, namuslu kadınlara iftira atmak, zina etmek, ordudan kaçmak, sihir yapmak ve yaptırmak, yetim malı yemek, ana-babaya itaat etmemek, Beytullah'ta günah işlemektir.” Semerkandî, bunları aktardıktan sonra meçhul bir siğayla, kebîre, sahibinin ısrar ettiği tüm günahlara denir ve tövbe ettikten sonra kebîrenin, ısrar etmedikten sonra da sağîrenin bir zararı olmaz, der.²⁰¹

Fısk ile büyük günah arasındaki ilişki, fıskın kelime anlamında bulunan genişleme ve büyüme boyutuyla ilgilidir. Fıskın amelî boyutu da bunu desteklemektedir. İşte bu ilgiden hareketle fısk ile büyük günah arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Bu ilişkinin üzerine inşa edilen bir edebiyat oluşmuş ve fâsık mümin ile mürtekib-i kebîre aynı anlamda kullanılmıştır. Bundan hareketle sonraki bölümde mürtekib-i kebîrenin dindeki konumu ve âkıbeti hakkında, İslam mezheplerinin görüşlerini zikredilecektir.

²⁰¹ Semerkandî, Ebu'l-Leys, *Bahru'l-Ulûm*, I-III, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, I, 349.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FÂSIK'IN BİR ÇEŞİDİ OLARAK MÜRTEKİB-İ KEBÎRE'NİN DİNDEKİ YERİ

İnsanoğlu, kul olması hasebiyle hata ve yanılma özelliği olan bir varlıktır. Allah Teâlâ, bu hakikati birçok âyetinde açıkça vurgulamıştır. Buna binaen insanın bu durumuna bir çare olarak da tövbe kapısını devamlı açık tutmaktadır.

İslam tarihinde yaşanan fitneler, Müslümanların görüşleri ve algıları üzerinde derin izler bırakmıştır. İlk dönemlerde yaşanan üzücü hadiselerden sonra çıkan temel problemlerden birisi de büyük günah meselesidir. Sahabe devrinde vuku bulan olaylarda, içlerinde Ashâb'dan kişilerin de olduğu birçok öldürme fiilinin gerçekleştiği bir vakıadır. Hâlbuki Müslüman canına kıymak büyük bir günahdır. Peki, vakıada gerçekleşmiş bu olayların hükmü ne olacaktır? İşte bu sorular, büyük günah işleyeninin durumu hakkında tartışmalara sebep olmuş ve bu konu çeşitli görüş ayrılıklarını da beraberinde getirerek, mezheplerin oluşumuna zemin hazırlamıştır.

Sağlıklı bir gözle bakıldığında, Müslümanlar arasındaki siyasî olaylar din zemininde tartışılmış ve dinî bölünmelere sebebiyet vermiştir. Böylelikle, bu ihtilaflar bir literatürün gelişmesine ve nasların bu fikirlere göre tevil edilmesine neden olmuştur. Bilhassa mürtekib-i kebîrenin durumu, Hz. Osman'ın öldürülmesi, sıffin ve cemel vakalarının ortaya çıkardığı sorunlar ekseninde tartışılmıştır. İslam'da mezhepleşmenin başladığı bu dönemlerden itibaren, bu tür tartışmalarda, Havâric, Mutezile ve Mürcie mezheplerinin kendi fikirleriyle Kur'ân'a yaklaşmasının bir sonucu olarak iman, fîsk, küfür ve islam gibi Kur'ân'ın ana kavramlarının anlam kaymasına uğradıkları görülebilir.

Biz bu kısımda, konu üzerine yapılan tartışmaları, Mâturîdî'nin tefsirdeki atıflarını merkeze alarak işleyeceğiz. Mâturîdî, büyük günah tartışmalarında benimsemiş olduğu yaklaşımı bazı Kur'ân âyetlerine yapmış olduğu açıklamalarla desteklemiştir.

A. Mürtekib-i Kebîre'nin İsimlendirilmesi

Mürtekib-i kebîrenin nasıl isimlendirileceği meselesi, mezhepler arasında tartışma konusu olmuştur. Günah işleyen kişiyi, ilk olarak Hâricîlerin kâfir olarak

addetmeleriyle birlikte başlayan bu problem, Mutezile'nin büyük günah işleyene mutlak manada ne mümin ne de kâfir denebileceği düşüncesiyle fâsık adlandırması yapmasıyla ileri derecelere götürülmüş ve yeni bir kavram üzerinde tartışmalar yoğunlaşmıştır. Her ne kadar, İslam kültüründe fâsık, yeni bir kavram olmasa da Kur'ân'daki kullanımından farklı olarak, özel bir konuda kullanılmasıyla bu durum daha büyük önemi haiz olmuştur. İmâm Mâturîdî de konunun önemine binaen, *Kitâbu't-Tevhîd* adlı eserinde “Büyük günah işleyenler hakkında Müslümanların ihtilafi” adlı bölümde bu konuyu uzunca işlemektedir.

Bu konuyu işlerken, büyük günah işleyen müminin statüsünden bahsetmekteyiz. Üzerinde durduğumuz fîskın amelî boyutudur. Zaten fîskın itikâdî olanının üzerinde bir tartışma söz konusu değildir. Nitekim iman vasfı olmayan kişinin, ebedî cezayı hak ettiği İslam âlimlerince kabul görmüştür.

Büyük günah işleyen kişi hakkında farklı görüşler zikredilmiştir. Mâturîdî'nin de aktardığına göre, büyük günah işleyen mümine bazıları kâfir, bazıları müşrik, bazıları ne mümin ne kâfir, bazıları münafık vasfını uygun görmüşler, bazı âlimler ise mümin sıfatını korumakla birlikte irtikâp ettiği fiil sebebiyle günahkâr ve fâsık konumunda olduğunu söylemişlerdir. Fakat kişinin işlemiş olduğu eylem açık nas ile fîsk ise bu kişiye fâsık denilebileceğini de kabul etmişlerdir.²⁰²

Büyük günah işleyen kişiyi kâfir olarak isimlendiren grup Hâricîlerdir. Havâric'in bu isimlendirmesinin arkasında, imanı oluşturan unsurlardan birinin de amel olduğu görüşü yatmaktadır. Şimdi, Hâricîlerin büyük günah işleyen kişiyi kâfir olarak isimlendirmede kullandıkları delilleri görelim.

1. Hâricîler

Mâturîdî ilk olarak isim vermemekle birlikte, günahların hepsinin kişiyi imandan çıkarma konusunda aynı statü içinde mütalaa eden Havâric'den söz etmektedir. Havâric'e göre dinin emirlerini yerine getirmeme ve yasaklanan eylemlerden kaçınmamak, kişinin tekfir edilmesi için yeterlidir. Bu görüşü benimseyen zevâtın delilleri “*Kim Allah'a ve Peygamberine karşı gelir ve O'nun bildirdiği hükümlerin dışına çıkarsa, Allah onu cehenneme koyar. Orada asırlarca*

²⁰² Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 528.

kalır ve onun için alçaltıcı bir azab vardır”²⁰³ ve “Allah ve Elçisi herhangi bir konuda hüküm vermişse, erkek olsun kadın olsun bir mümin için artık o konuda tercih hakkı yoktur. Kim Allah’a ve Elçisine karşı gelirse apaçık bir sapıklığa düşmüş olur”²⁰⁴ âyetleridir. Yine onlara göre, günahların her çeşidi, Allah’a karşı başkaldırı olan isyanı gerçekleştirme noktasında eşittir. Bundan dolayı her çeşit günahı işleyen kimse dalâlettedir ve cehennemde kalmayı hak etmektedir.²⁰⁵

Mâturîdî’nin aktardığına göre Hâricîler, iki esasa dayanarak günah işleyene küfür adını nispet etmişlerdir. Birinci delil şu âyetlerden çıkarılmaktadır “O ateşe ancak gerçeği yalan sayıp sırt çeviren isyankâr kişi girer”²⁰⁶; “...Biz, ancak nankörlük edenleri cezalandırırız”²⁰⁷; “...Kim bir kötülük yaparsa onun cezasını görür ve kendisi için Allah’tan başka bir dost da bir yardımcı da bulamaz”²⁰⁸; “...Kim de kötülükle gelirse o sadece getirdiğinin dengiyle cezalandırılır”²⁰⁹; “Kim de zerre miktarı şer işlemişse onu (karşılığını) görür”.²¹⁰ Allah, bu âyetlerin beyanıyla küçük günahların da karşılığı olacağını ifade buyurmuş, bununla birlikte yalnızca kendisine karşı nankör olan kişiyi (kefûr) cezalandıracağını ve cehenneme âyetlerde geçen vasıfları hâiz kişilerin gireceğini de haber vermiştir. Ayrıca Allah Teâlâ, “Allah’ı ve Peygamberi üzenlere Allah, dünyada ve âhirette lanet etmiş; onları rahmetinden uzaklaştırmış ve onlar için alçaltıcı bir azab hazırlamıştır”²¹¹ buyurmuştur; malumdur ki her günah işleyen Rasûlullah’ı üzmüş olur.²¹²

İkinci delilleri ise her mümin, Allah’a, emir buyurduğu ve nehyettiği hususlarda karşı gelmeyeceğinin sözünü vermiştir. Bundan dolayıdır ki O’na karşı günah işleyen, verdiği ahdi bozmuş olur. Ayrıca, kişinin bezm-i eleste ikrar ettiği inancın değeri, imtihan âlemine aksedecek şekilde bağlanmıştır. Buna işaret eden âyet-i kerimeler şunlardır, “Elîf-lâm-mîm. İnsanlar denenip sınavdan geçirilmeden, sadece ‘iman ettik’ demekle bırakılacaklarını mı sanıyorlar? Andolsun ki biz,

²⁰³ Nisâ, 4/14.

²⁰⁴ Ahzâb, 33/36.

²⁰⁵ Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 517; Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 81.

²⁰⁶ Leyl, 92/15-16.

²⁰⁷ Sebe’, 34/17.

²⁰⁸ Nisâ, 4/123.

²⁰⁹ En’âm, 6/160.

²¹⁰ Zilzâl, 99/8.

²¹¹ Ahzâb, 33/57.

²¹² Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 519.

onlardan öncekileri de sınımaştık. Allah, elbette doğru olanları ortaya çıkaracaktır; kezâ O, yalancuları da mutlaka ortaya çıkaracaktır”²¹³ ve aynı sûrenin başka bir yerinde de “Muhakkak ki Allah, gerçekten iman edenleri de bilir, inanmış gibi görünenleri de bilir”²¹⁴ buyurmuştur. Zikredilen bu âyetlerle, kişinin eylemleriyle göstermiş olduğu inancındaki samimiyetsizliği nedeniyle, kâfir sıfatını kazandığı sabit olmuştur. Bunu akılla da çıkarsamak mümkündür. Çünkü kişi, işlediği masiyet sebebiyle Allah’a asi olmakta; şeytanın emrine girmektedir. Bu vasfı taşıyan kimse şeytana tapınmaktadır. Ona tapınan da kâfir sıfatını fazlasıyla hak etmektedir.²¹⁵

Buraya kadar zikrettiğimiz fikir ve deliller, Havâric denilen fırkanın genel anlamda çoğunluğu oluşturan gruplarının görüşleridir. Hâricîler de kendi içerisinde, farklı anlayışa sahip fırkalardan oluşmaktadır. Ebu’l-Hasen el-Eş’arî, Havâric’in kollarını şöyle sıralıyor: Ataviyye, Meymûniyye, Halefiyye, Hamziyye, Şuaybiyye, Acâride, Se’âlîbe, Sufriyye, Hafsiyye, İbâdiyye, Yezîdiyye.²¹⁶

Havâricin kolları içinde çoğunluğun görüşüne aykırı olarak, Necedât ve İbâdiyye grupları, kebîre işleyeni tekfir etmemekte, bu gruplar küfrü nankörlük ve kâfirlik olarak ikiye ayırarak, mürtekib-i kebîrenin nankörlük anlamında kâfir olacaklarını belirtmektedirler.²¹⁷

Mürtekib-i kebîre, Allah’ın indirmiş olduğu Kur’ân dışında bir kaynağı esas alarak hükmetmiş ve Allah’ın indirdiği vahye aykırı hareket ederek, O’nun hükmünü terk etmiştir. Allah Teâlâ ise “Bilin ki (hoşlarına gitmediği için) Allah’ın indirdikleri ile hükmetmeyenler kâfirlerdir”²¹⁸ buyurmuştur.²¹⁹ Dolayısıyla, Kur’ân’daki hükümlerin zâhirine ters düşen herhangi bir fiili işlemesi, kişiye kâfir vasfını vermek için kâfidir.

Allah, insanın dünyada ve âhiretteki konumunu belirlemiştir. İnsanlar, dünyada iki kısımdır. Şu âyet-i kerîmeler buna işaret etmektedir. “Sizi yaratan

²¹³ Ankebût, 29/1-3.

²¹⁴ Ankebût, 29/11.

²¹⁵ Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 520.

²¹⁶ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 61-68.

²¹⁷ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 85, 110.

²¹⁸ Mâide, 5/44.

²¹⁹ Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 528.

O'dur, Hal böyleyken sizden inkârcılar da var, inananlar da var"²²⁰ "Dileyen iman etsin dileyen inkâr etsin"²²¹ "Allah, (hidayet yolunu tercih etmesi sebebiyle) doğru yola ulaştırmak istediği kimsenin kalbini İslam'a açar. (Dalâlet yolunu tercih etmesi sebebiyle) saptırmak istediği kimsenin de kalbine, sanki göğe çıkan kimsenin duyduğu nefes darlığı gibi bir darlık, iç sıkıntısı verir. Allah inanmayanları işte böyle her türlü azab ve sıkıntıya düşür eder"²²² "Allah dileseydi şüphesiz hepinizi (tevhid inancına dayalı) tek ümmet yapardı. Fakat O, dilediğini (dalâlet yolunu tercih edeni) dalâlette bırakmış, dilediğini (hidâyet yolunu tercih edeni) de hidâyete erdirmiştir. Sonuçta hepiniz bütün yapıp ettiklerinizden sorguya çekileceksiniz"²²³ "(Söyleyin!) Hiç mümin, fâsık bir olur mu? Elbette bunlar eşit olamazlar" Allah bu âyetin sonunda fâsık dediği kişinin küfür konumunda olduğunu da haber vermiştir. Allah Teâlâ, insanların âhiretteki konumları hakkında da beyanlarda bulunmuştur. "Nice yüzlerin ağardığı, nice yüzlerin karardığı gün, yüzleri kararanlara "İman ettikten sonra kâfir mi oldunuz? Öyle ise inkâr etmiş olmanız yüzünden tadın azabı!" denir."²²⁴ "Kitabı sağ tarafından verilen kimse der ki "Alın kitabımı okuyun! Ben zaten hesabımla karşılaşacağımı biliyordum."²²⁵ "Kitabı sol tarafından verilene gelince o, "Keşke" der, "Bana kitabım verilmeseydi de hesabımın ne olduğunu bilmeseydim."²²⁶ Allah Teâlâ, bu âyetlerde insanları iki kısma ayırmıştır. Dolayısıyla üçüncü bir gruptan bahsedilemez. Ayrıca Allah, cehennem için hazırladığını da beyan etmiştir.²²⁷ Mürtekb-i kebîre için vâidin bulunduğu görüldüğüne göre, onun, kâfir olarak kabul edilmesi gerekmektedir.²²⁸ Hâricîler, bu âyetleri bağlamlarından kopararak ve sebebi nüzullerinden bağımsız olarak yorumlamışlar ve hataya düşmüşlerdir.

Havâric zümresi, sorunu siyâsî bağlamda ele alarak, iman ve küfür gibi soyut terimleri teorik manada tartışmamıştır. Buna uygun bir vaziyette olmadıkları için toplumdaki müşahhas örneklerin davranışları üzerinde yoğunlaşmışlar ve 'iman

²²⁰ Teğâbun, 64/2.

²²¹ Kehf, 18/29.

²²² En'âm, 6/125.

²²³ Nahl, 16/93.

²²⁴ Âl-i İmrân, 3/106.

²²⁵ Hâkka, 69/19-20

²²⁶ Hâkka, 69/25-26.

²²⁷ Bakara, 2/24.

²²⁸ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 529.

nedir' sorusu yerine 'mümin kimdir' sorusunu dile getirmişlerdir. İzutsu'nun da belirttiği gibi, bu soruna negatif bir perspektifle bakarak, kâfir kavramı üzerinden gitmiş²²⁹ ve buna bağlı olarak, tutum ve davranışlarına göre kimin mümin olacağını teşhis etmek yerine, kimin mümin olarak adlandırılmayacağını belirlemeye uğraşmışlardır.²³⁰ Aslına bakıldığında, Hâricî zihniyetin küfür kavramı üzerinde bu denli durmasının, küfür kavramının, nüzul asrından bu yana geçirdiği değişimin de etkisi büyüktür. Çünkü nüzul dönemindeki kâfir lafzı, iman etmeyen ve bu durumları açıkça bilinen şahsiyetlerdi. Hâlbuki sonraları, İslam ümmeti içinde zahiren ve şeklen Müslüman olan, İslamın temel ilkelerini benimseyen, fakat âyetleri bilerek ya da hatâen tevil eden kişiler ortaya çıkmıştı. Bu gibi şahsiyetler, Müslümanları saptırarak, islâmî değerleri yok ediyor ve bu sûretle dinin kendisini sabote ediyorlardı.²³¹

İyi niyetli bir aşama ile başlayan bu tahkim ve tekfir olayı, zamanla makul ölçüleri aşarak, Havâricin etkili olduğu bölgelerde ilginç olayların yaşanmasına sebep olmuştur.²³² Bütün bunlar, Hâricîlerin çöl şartlarında doğup yetişmesi ve Hz. Peygamber'in devrindeki yaşama tanık olmadıkları için Kur'ân anlayışlarındaki bilinçsizlik ve taassuptan kaynaklanmaktadır.²³³

Havâric'in, mürtekb-i kebîrenin isimlendirme mevzuundaki görüşlerini aktardıktan sonra, şimdi de diğer bir islam fırkası olan Mutezile'nin konu hakkındaki fikirlerini görelim.

2. Mutezile

İmâm Mâturîdî'nin bildirdiğine göre, i'tizâl görüşünden evvel, büyük günah işleyen kişinin durumu hakkında, İslam düşüncesi içerisinde iki farklı görüş bulunmaktadır. Bu görüşler, büyük günah işleyenin fâsık-mü'min mi yoksa fâsık-kâfir olarak mı isimlendirileceği konusunda ayrışmaktadır. Bunun nedeni olarak, onu kâfir olarak kabul edene göre, küfrünün nedeninin, fâsık kabul edene göre ise

²²⁹ İzutsu, *İman Kavramı*, s. 15.

²³⁰ Sülün, Murat, *Kur'ân-ı Kerîm Açısından İman-Amel İlişkisi*, s. 160.

²³¹ İzutsu, *İman Kavramı*, s. 21.

²³² Vâsıl b. Atâ'nın Hâricîlerin elinden müşrik olduğunu söyleyerek kurtulduğuna dair rivâyetler mevcuttur. Rivâyet için bkz. el-Müberred, Muhammed b. Yezid, *el-Kâmil fi'l-Luğa ve'l-Edeb*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, I-IV, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1997, III, 1078-1079.

²³³ Sülün, *İman-Amel İlişkisi*, s. 161.

fıskının sebebinin belirlenmesi amacı ileri sürülmektedir. Fakat sonraları Mu'tezile, anılan isimlendirmelerden mümin ve kâfir sıfatlarını kaldırarak, büyük günah işleyenin fâsık olarak isimlendirilmesini ittifakla kabul etmiştir. Böylelikle, evvelde mevcut olmayan bir fikir daha, Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748)'nın Hasan-ı Basrî'nin ders halkasından i'tizâl etmesiyle İslam düşüncesinde yer edinerek, bu tartışmalarda ümmet içerisinde ki ihtilaf genişlemiştir.²³⁴

Mu'tezile'ye göre, büyük günah işleyen mümin, artık ne mümindir ne de kâfir, o işlemiş olduğu fiil nedeniyle bu ikisi arasında bulunmaktadır. Mu'tezile'nin bu görüşü, "el-menziletu beyne'l-menzileteyn" ibaresi ile ifade edilmektedir.

Mu'tezile'ye göre iman, taatten ibaret olduğu için büyük günah işleyen kimseye, ne mümin diyebiliriz ne de kâfir diyebiliriz. Buna delil olarak, Sahabe ve onlardan sonrakilerin, büyük günah işleyene had uygulamalarını, fakat onların dinden çıkmadıklarına hükmetmelerini, verebiliriz. Üstelik onları, Müslümanların kabristanına defnetmişlerdir. Hâsılı, bu düşünce sisteminin mensupları, "büyük günah işleyen mümin midir, kâfir midir" şeklindeki soru etrafında tartışılan iki görüşü de terk edip üzerinde anlaştıkları fâsık ismini kullanmışlardır.²³⁵

Büyük günah işleyen mümini, bu görüşün sahipleri, fâsık olarak vasıflandırmışlardır. Bunun delilini de Kur'ân'da, bu tür günahları işleyenlerin, güzel olmayan isim ve sıfatlarla anılmalarını göstermişlerdir.²³⁶

Mutezile, inanç açısından iki farklı isim bulunan bir ortamda, büyük günah işleyen kişiye fâsık diyerek, üçüncü bir şıkkı da üretmiştir. Her ne kadar, Kur'ân'da fâsık ismi bulunsa da bu isim, inanç alanında kullanılmış olup Yahudi, Hristiyan ve müşrikler gibi, İslam'ı kabul etmeyen zümreler için kullanılmıştır. Mu'tezile ise bu sıfatı, kebir işlemiş mümin şahıs için de kullanarak, yeni bir statü ortaya koymuştur, Mâturîdî'nin ifadesiyle icat etmiştir.²³⁷

²³⁴ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 353.; Eş'arî, *el-Lum' fi'r-Reddi alâ ehli'z-Zeyği ve'l-Bid'*, thk. Hammûde Ğurâbe, Londra, 1955, 155.

²³⁵ İbnu'l-Murtadâ, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, nşr. Susanna Diwald Wilzer, Beyrut, t.y., 3.

²³⁶ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 532.

²³⁷ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 538.

Mâturîdî'ye göre Mutezilenin, mümin ve kâfir sıfatları arasında, fâsık ismiyle üçüncü bir inanç kategorisi zikretmesi, Allah'ın belirlediği sınırların ötesine geçmek olur. Böyle bir hadsizliği yapana da “Allah mı size izin verdi, yoksa Cenab-ı Hakk’a iftira mı ediyorsunuz” sorusu yöneltilebilir ya da Yahudilere denildiği üzere “Siz mi daha iyi bilirsiniz yoksa Allah mı” sorusunu sormak gerekir.²³⁸

Mâturîdî, Mu'tezilenin, mürtekib-i kebîreye ehl-i salât ve ehl-i kible gibi isim vermelerine dikkat çekerek, aslında kendilerinin bir çelişki yaşadıklarını ifade ediyor. Bu isimlerin sebebi olan iman yokken bu sıfatların olması tam anlamıyla bir tezattır.²³⁹

İmâm Mâturîdî'nin, Havâric ve Mu'tezile fırkalarının büyük günah işleyen mümin hakkında vardıkları hükümlerle ilgili şu yorumuna son olarak yer vermek istiyoruz:

*“Müminlerin içinden büyük günah işleyen şahsın, hangi isimle vasıflandırılacağı konusunda çeşitli görüşler ortaya çıkmış ve Mu'tezilenin zorlaştırıcı yapısı ve Havâricin inadı yüzünden, günah işlemiş olsa da mümin sıfatını hak eden kişiye, “mürtekib-i kebîre” denilegelmiştir. Aslında bu isimlendirme, Mu'tezile ve Havârice nispet edilmeli ki onlar, kendileri için gazâb-ı ilâhîyi tercih etmiş, Allah'ın rahmetinden ümit kesmiş ve Allah'ın hikmet dairesi içinde, afv u mağfirete erebileceklerine dair bir kayıt bulamamışlardır.”*²⁴⁰

Mutezile, Havâric'ten daha ılımlı olmakla birlikte, günah işleyen kişiye mümin adını yakıştırmamıştır. Kâfir olarak da isimlendirilmesinin uygun olmayacağını düşündükleri için, tüm fırkalardan farklı olarak fâsık ismini, günahkâr müminin statüsü için kullanmıştır. Onlar bununla, kebîre işleyen müminin, ne mümin ne de kâfir olduğunu, onun, bu iki inanç terimi arasında kalan fâsıklardan olduğunu iddia etmektedirler.

Havâric ve Mutezile'nin fikirlerine bakıldığında, her iki mezhebin görüşünün de negatif bir bakış açısıyla yapılan değerlendirmenin sonucunda, geliştiği

²³⁸ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 540.

²³⁹ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 547.

²⁴⁰ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 551.

söylenbilir. Her ne kadar Mutezile'nin, kebîre ehline kâfir demese de fâsık kavramını, kâfir kavramına yakın olarak kullanmasıyla, bu konudaki yaklaşımının negatif yönünün ağır bastığı görülebilir. Şimdi, kebîre ehli hakkında Mürcie'nin fikirlerini zikredelim.

3. Mürcie

Daha önce zikrettiğimiz gibi, iman-amel ilişkisinin tartışılmaya başlanmasının sebebi, teolojik olmaktan daha çok siyasî bir görünüm arz ediyordu. Bu da Havâric fırkasında görüldüğü üzere, birbirinden kin duyma ve ötekileştirme gibi islam toplumunun vahdet anlayışına zarar vermekteydi.

İman-amel ilişkisini, siyasî zeminden daha ziyade teolojik olarak ele alan ve imanın içyapısını ciddî biçimde irdeleyen Mürcie olmuştur.²⁴¹ Bunun sebebi elbette Havâricin, İslam toplumunu bir araya getirmekten çok ayrışmasına sebep olan fikirleridir. Buna karşın Mürcie, iman, küfür, fık vb. kavramların yapıları üzerinde, entelektüel bir zihni çaba içine girmiştir. Bu sahada ortaya atılan ve tartışılan tüm teolojik yönelişlerin, Mürcie tarafından belirlenmesi de onların, bu konuları ilk olarak dikkatle incelediklerini göstermektedir.²⁴²

Mürcie fırkasının geneli, imanı marifet yani bilgiden ibaret²⁴³ gördüğü için kişi, büyük günah da işlese, onun mümin şahsiyetine zarar vermeyeceğini düşünmektedirler. Bazıları ise imanı, ikrar ya da tasdikten ibaret görmüşlerdir. Ayrıca, bunlara ilave olarak kalbî amellerin de imana dâhil olduğunu söyleyen Mürcie zevâtı mevcuttur.²⁴⁴

Mürcie'nin bu tutumu, onların amele önem vermedikleri algısını oluşturmuştur. Bu nedenle şiddetle tenkit edilmişlerdir. Buna ek olarak bu fikir,

²⁴¹ İzutsu, *İman Kavramı*, s. 107.

²⁴² İzutsu, *İman Kavramı*, s. 117.

²⁴³ İzutsu, *İman Kavramı*, s. 120.

²⁴⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 198-199; Bağdâdî, Abdulkahir, *el-Fark beyne'l-Fırak ve Beyânu'l-Fırkati'n-Nâciye*, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut, 1977, 149; Şehristânî, Ebu'l-Feth, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Seyyid, I-II, Dâru'l-Marife, Beyrut, h. 1404, I, 140; İzutsu, *İman Kavramı*, 108-109.

siyasî otoritenin yanı sıra, fâsık ve münafık kesimin işine de yaramıştır. Emevîlerin hukuksuz işlerinin savunulmasında bir araç haline gelmiştir.²⁴⁵

Mürcie mezhebinin bu görüşü, amelin imana zarar vermeyeceği fikrinin üzerine bina edilmiştir. Mürcie'nin savunduğu bu fikrin, daha sonraları Ehl-i sünnet tarafından daha da geliştirilerek müdafaa edildiği görülebilir. Şimdi, genelde Ehl-i Sünnetin, özelde ise Mâturîdî'nin, kebîre ehlinin konumu hakkındaki fikirlerini görelim.

4. Ehl-i Sünnet

Selefe göre günah işleyen mümin, fâsık diye isimlendirilir.²⁴⁶ Bu isim onun imandan çıktığına delâlet etmez. Fakat müminin, imanının eksik olduğu anlamına gelir.²⁴⁷

Eşarîler ise kebîre işleyen kimsenin adlandırılması konusunda linguistik bir tutum sergilemişlerdir. Onlar büyük günah işleyen mümine imanından dolayı mümin, işlediği günah sebebiyle fâsık demeyi uygun görmüşlerdir. Buna da Lugatçilerin dövene dârib, öldürene kâtil, inkâr edene kâfir, büyük günah işleyene fâsık, tasdik edene musaddık dedikleri gibi iman edene de mümin deme konusunda aynı fikirde olduklarını, delil gösterirler.²⁴⁸ Eşarîler'den Cüveynî'ye göre de kebîre işleyen kişi günahkâr sıfatını kazanmakla birlikte mümin diye isimlendirilir.²⁴⁹

İmâm Mâturîdî, küçük veya büyük günah işleyen mümin kişiye, gerçek manada küfür ya da şirk kavramının nispet edilemeyeceğini belirtmektedir. Çünkü Allah Teâlâ, Rasûlüne, kendisi ve tüm müminler için istiğfarda bulunmasını emretmektedir.²⁵⁰ Hâlbuki günah işleyen kişiye müşrik ya da kâfir sıfatı nispet edildiğinde, onların bağışlanması isteğinin emredilmesi uygun değildir. Bu husus şu âyetle men edilmiştir: “Peygambere ve müminlere, cehennemlik oldukları açıkça

²⁴⁵ Fazlurrahman, *İslam*, çev. Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2008, s. 121.

²⁴⁶ Zemahşerî, Mahmud b. Ömer b. Muhammed Cârullah, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, nşr. Mursî Âmir, Kahire, t.y., I, 25; Beydâvî, Kâdî Ebû Saîd Abdullah b. Ömer Nâsiruddîn, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil*, Mecmau't-Tefâsir adıyla toplu basım, İstanbul, t.y., I, 44; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 154.

²⁴⁷ Sülün, *İman-Amel İlişkisi*, s. 168.

²⁴⁸ Özdemir, *Fâsık*, s. 509.

²⁴⁹ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, Mektebetu'l-Hancî, Mısır, 1950, 397.

²⁵⁰ Muhammed, 47/19.

belli olduktan sonra, yakınları da olsa, ölen müşrikler Allah'tan bağışlanma dilemeleri yaraşmaz."²⁵¹

Mâturîdî, mümin şahsın günahı bulunmadığı ya da günahının bağışlanmış olduğu halde, neden kendisine istiğfar emredilsin? Neticede istiğfar, günahlardan bağışlanma talebidir. Bundan dolayı, iman vasfı, her günah nedeniyle yok olmaz, bir de tövbeden başka bir yolla bağışlanmayan günahlar da mevcuttur. Zaten günahkâr olmayan müminin bağışlanmasının istenmesi durumunda, tövbenin söz konusu olmadığını dile getirir.²⁵²

Mâturîdî'ye göre naslarda, bazı fiilleri işlemekle kişinin küfürle vasıflandırılması, bu davranışların, kâfirlerin bir eylemi olması bakımından lugavî bir mecazdır. Bu, bir şeyin sonuca ulaştırıcı mahiyetini anlamayan kimse için "sağır ve kör" demeye benzemektedir. Bu konuya örnek olarak, "*Kim iman ettikten sonra Allah'ı inkâr ederse...*"²⁵³ âyeti verilebilir. Allah'ın bu beyanı, zorbalıkla kendisine küfür telaffuz ettirilen kişiye küfür vasfını gerçek anlamda değil, yalnızca lafzî olarak nispet etmiştir. Bu nedenle, birtakım arızî nedenlere istinaden mümin kişi küfürle vasıflandırılabilir.²⁵⁴

Sağire işleyeni dahî tekfir etmeye götüren Hâricî zihniyete İmâm Mâturîdî, velilerin ve peygamberlerin de bu nevi günahları işlediğini bildirerek, onlara da küfrün nispet edilmesi gerektiğini, bunun ise uygun olmadığını belirtmektedir. Peygamberler hakkındaki düşüncesi böyle olan kişi de onları inkâr eden bir konuma düşer. Böylelikle, Hâvâric'in, günahları aşırı derecede abartmaları, küfre düşmelerine neden olmuştur. Dinî konularda hüküm verirken, Allah'ın çizdiği sınırları aşan ve dinde aşırıya kaçan kimsenin âkıbeti budur.²⁵⁵

Havâric ve Mutezile, mürtekib-i kebîre'nin adlandırılması konusunda, hikmete ters düşen sonuçlara varmıştır. Böylelikle, bu iki mezhep, insanın gönlüne

²⁵¹ Tevbe, 9/113.

²⁵² Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 522-523.

²⁵³ Nahl, 16/106.

²⁵⁴ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 524.

²⁵⁵ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 526.

yaratılıştan yerleştirilen “ımanı yüceltme duygusu”nu ve Allah’ın insana bağışladığı “İslam’ın üstünlüğünü takdir etme” düşüncesini yıkmışlardır.²⁵⁶

Mâturîdî, Havâric ve Mutezile mensuplarının, günah işlemiş de olsalar kendilerini, mümin olarak isimlendireceklerini ifade etmiştir. Bu da göstermektedir ki böyle kimselerden iman ismi gitmez, mümin vasfı o kişi üzerinde devam eder.²⁵⁷

Allah Teâlâ, mürtekib-i kebîreye yaptığı işten ötürü ceza nispet etmekle birlikte, onun, iman vasfının sürdüğünü şu âyetle göstermektedir: “*Ey iman edenler! Yapmayacağınız şeyi niçin söylüyorsunuz?*” Bundan başka bir âyette “*Müminlerden iki grup birbirleriyle vuruşurlarsa...*” âyetinde olduğu gibi Allah Teâlâ, burada her iki gruba da iman vasfını nispet etmiştir.²⁵⁸

Bunların yanında Allah Teâlâ, “*Ey iman edenler! Samimi bir tövbe ile Allah’a dönün!*”;²⁵⁹ “*Ey müminler! Hepiniz Allah’a tövbe edin ki kurtuluşa eresiniz*”²⁶⁰ buyurarak, iman sahipleri oldukları halde müminlerin, tövbe ile bağışlanacak günahları olduğunu haber vermiştir.²⁶¹

Mâturîdî’nin, mürtekib-i kebîre’nin iman vasfını taşıdığına dair diğer bir yorumu şu şekildedir: “*Allah Teâlâ birçok kulluk görev ve mükellefiyetini iman adına farz kılmış, bunların da birçoğunun helâl ve haram oluş hükmünü iman vasfının mevcudiyetine veya yokluğuna bağlamıştır. Bunun yanında O, mümin olmakla birlikte masiyet işleyen kimseyi de aynı konumda tutmuştur. Şu halde günah işleyen kimselerden iman vasfının ortadan kalkmadığı anlaşılmaktadır.*”

Küfür kavramı, bir şeyi örtmek manasına gelmektedir. Kebîre işleyen kişi, Rabbinin nimetlerinden hiçbirini gizlememektedir. Bu yüzden bu kişinin, kâfir olması söz konusu olamaz. Ayrıca, iman kavramı da örfî ve naklî olarak tasdik

²⁵⁶ Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 530.

²⁵⁷ Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 533.

²⁵⁸ Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 534.

²⁵⁹ Tahrîm, 66/8.

²⁶⁰ Nûr, 24/31.

²⁶¹ Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 535.

anlamına gelmektedir. Mürtekib-i kebîre ise hiçbir konuda Allah'ı yalanlamamıştır. Böylelikle kebîre işleyen mümin olduğu anlaşılmaktadır.²⁶²

İmâm Mâturîdî'nin, kebîre ehlinin mümin olduğuna dair delil olarak verdiği âyetlerle ortaya koyduğu fikrin, Kur'ân'a uygun olduğu görülebilir. İmâm Mâturîdî'nin, Kur'ân âyetlerini bütüncül bir yöntemle ele almasıyla, bu konu hakkında sağlıklı fikirlere ulaştığı sonucuna varılabilir. Şimdi ise büyük günah işleyen, mürtekib-i kebîrenin, fâsık müminin âkıbeti hakkındaki tartışmalarda ortaya çıkan fikirleri görelim.

B. Mürtekib-i Kebîre'nin Âkıbeti

Kebîre işleyen müminin, âhiretteki durumu hakkındaki tartışmalar, asr-ı saadet denilen Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemden çok da uzun olmayan bir süre sonra ortaya çıkmıştır. Bu sorunun ortaya çıkmasında, İslam toplumunun içinde vuku bulan bir takım siyasi olaylar etkili olmuştur.

Hülefâ-i Râşidîn'in üçüncüsü olan Hz. Osman döneminde yaşanan bir takım siyasi olaylarda ve daha sonrasında, Sıffin ve Cemel vakalarında Sahabe'den birbirini öldürenler olmuş ve bunun sonucunda daha önce yaşanmayan bu durum karşısında bir zihin donukluğu yaşanmış, kardeş ilan edilen²⁶³ müminlerin birbirleriyle savaştığı bir dönem gelmiştir. Bunun sonucunda, kimin haklı kimin haksız olduğundan öte âhirette kim cehennemde kim cennette olacak konusu tartışılmaya başlamıştır. İşte bu tartışmaların içine büyük günah yani adam öldüren fâsık mümin kavramı da oturtulmuştur. Bundan sonra da bu tartışma günümüze dek canlılığını devam ettirerek gelmiştir.

Hz. Ali ve Muaviye arasında hakem olayının vukuundan sonra ortaya çıkan Havâric ve Hasan el-Basrî'nin talebesi olan Vâsıl b. Atâ'nın önderlik ettiği Mutezile ile birlikte büyük günah tartışmaları giderek büyümüş ve kelam ilmi başta olmak üzere fıkıh ve hadis literatüründe de kendine yer edinmiştir.

Şimdi bu konu hakkında bahsi geçen fırkaların fikirlerini özetlemeye çalışacağız.

²⁶² Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 536.

²⁶³ Hucurât, 49/10.

1. Hâricîler

İsimlendirme meselesinde geçtiği üzere Havâric büyük günah işleyenin kâfir olduğu konusunda hükmetmiştir. Havârice göre Allah, insanların âhiretteki konumlarını ikiye ayırmıştır. Kitabı sağdan verilenler Cennete, soldan verilenler ise Cehenneme gidecektir. Bunların dışında bir durum söz konusu değildir. Büyük günah işleyenin kâfir olduğu sabit olduğuna göre onun gideceği yerde cehennemdir.²⁶⁴

Mâturîdî'nin aktardığına göre Hâricîler, küfür vasfını taşımayan, fakat günah işleyen kişinin de ilahî rahmetten ümit kesmesi gerektiğini söylemektedirler.²⁶⁵ Büyük günah işleyen kâfir olur ve ebedî azabı hak eder. Bu nedenle Allah'tan afv u mağfiret beklememelidir.²⁶⁶ Ayrıca, Havâric'e göre müttakî olmayan kişiler için cennet değil, cehennem hazırlanmıştır.²⁶⁷

Hâricîler, mürtebib-i kebîreyi kâfir kabul ettiklerinden onlara, cehennem azabını âkıbet olarak layık görmekteyler. Bu tutumlarıyla Hâricîlerin, İslam ümmetinde ayırıştırıcı bir kimliğe sahip oldukları söylenebilir. Şimdi Mutezile'nin konu hakkındaki görüşüne göz atalım.

2. Mutezile

Mutezile âlimleri, büyük günah işleyen kişiyi kâfir veya mümin sıfatlarının dışında olarak, fâsık diye isimlendirmektedir. Onlara göre fâsık, tövbe etmeden öldüğü takdirde cehennemlidir. Mutezile, üçüncü bir kavram üretirken günahkâr mümine, cehennemi layık görmüştür.²⁶⁸ Ancak Mutezile'nin büyüklerinden Muhammed b. Şebîb el-Basrî (ö. III. Yüzyıl), Muhammed b. Muslim es-Sâlihî (ö.?) ve Abdullah b. Muhammed el-Hâlidî (ö.?), mürtebib-i kebîrenin âkıbeti konusunda kararsız kalmışlar ve bu kimselerin günahlarının Allah tarafından tövbe şartı olmadan da bağışlanabileceğini beyân etmişlerdir.²⁶⁹

²⁶⁴ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 529.

²⁶⁵ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 530.

²⁶⁶ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 530, 537.

²⁶⁷ Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, II, 427.

²⁶⁸ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 537.

²⁶⁹ Özdemir, Metin, "Anlam Kaymasına Uğrayan Kur'anî Bir Kavram: Fâsık", *CÜİFD*, sayı: 2, Sivas, 1998, s. 505.

Günah işleyenin bağışlanması için tövbeyi şart olarak ortaya koyan Mutezile'ye göre mümin, tövbe ettikten sonra artık fâsık olmaz. Bu görüşün delili de namuslu kadınlara iftira atmanın fîsk olduğunu bildiren ayette, tövbe halinin istisna ediliyor olmasıdır. *“Ancak daha sonra tövbe eder ve kendilerini düzeltirlerse bilsinler ki, Allah Gafûr'dur; tövbe edenlerin günahlarını bağışlar, Rahîm'dir; kullarına karşı daima şefkatli ve merhametlidir.”*²⁷⁰ Fakat kişi tövbe etmezse Allah'a ve Rasulüne iman etmiş olması ona fayda vermez.²⁷¹ *“De ki: “Siz savaş için ister gönüllü ister gönülsüz yardımda bulunun, bu yardımlar asla kabul edilmeyecektir. Çünkü siz yoldan çıkmış bir topluluksunuz.”*²⁷² âyeti de Mutezile'ye göre, fâsık'ın taatinin fîskıyla birlikte makbul olmadığını delilidir. Söz konusu âyette Allah Teâlâ, onlardan hiçbir şeyin kabul edilmeyeceğini, bunun sebebinin de fâsık olmaları olduğunu bildirmiştir. Buradaki kabulün anlamı, mükâfat vermek, yapılan fiilden ötürü medh u senâ etmektir. Bu kabul edilmeyiş ise onlar için bir mükâfatın ve medh u senânın olmadığını göstermektedir. Fahreddîn-i Râzî'nin naklettiğine göre Cubbâî (ö. 303/916), bu hususta şu delili de zikretmektedir, *“Fîsk devamlı kınamayı ve cezayı, taat ise devamlı bir medh ve mükafaatı gerektirir. Bu ikisini birlikte bulundurmamak imkânsızdır. Şu halde bunların hak ettirecekleri şeylerin de bir arada bulunması muhaldir.”* Fahreddîn-i Râzî ise onların amellerinin kabul edilmeyişine sebep olan şeyin sadece inkârlarından kaynaklandığını zikretmektedir. Buna delil olarak ise şu âyeti göstermektedir. *“Bu kimselerin yaptıkları yardımların kabul edilmeyişinin sebebi, onların Allah'a ve Peygamberine karşı nankörlük etmeleri, namazı üşenerek kılmaları ve söz konusu yardımları gönülsüz bir şekilde yapmalarındır.”*²⁷³ Buradan anlaşılan amellerin kabul edilmeyiş, genel anlamda fîsk eylemine bağlı olmayıp, burada kullanıldığı anlamda, fîskın küfür yerine kullanımından ibarettir.²⁷⁴

Mutezile tövbeyi, yalnızca kebîre işleyen mümin için şart koşmuş, küçük günahların tövbe ve duaya gerek olmaksızın bağışlanacağını kabul etmiştir. Ehl-i sünnetin genel kabulüne uygun olarak Mâturîdî de buna karşı çıkararak bu durumda

²⁷⁰ Nûr, 24/5.

²⁷¹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, 649.

²⁷² Tevbe, 9/53.

²⁷³ Tevbe, 9/54.

²⁷⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XVI, 16.

“Âdem, Rabbinden öğrendiği bir takım kelimelerle O’na yalvarıp tövbe etmiş, O da tövbesini kabul buyurmuştu”²⁷⁵ âyetinde bildirilen Âdem (a.s.)’in tövbesinin fuzulî olacağını ileri sürmüştür.²⁷⁶

Mutezile âlimlerinden Kâdî Abdulcebbar, âyetlerde bildirilen ve Mutezile’nin en temel prensiplerinden biri olan va’îdin umumîliğinden hareketle, fâsık müminin de ebediyen cehennemlik olduğunu ileri sürmüştür. Nisâ suresi 14. âyette, Allah’a ve Rasulüne isyan edenlerin ve Allah’ın koyduğu sınırları aşanların yerinin ateş olduğunun bildirilmesini delil alarak, isyankârların ateşle azaplandırılacağı ve orada ebediyen kalacakları kanaatine varmıştır. İsyân eden anlamındaki âsî kavramı, küfür ve fısık kapsadığından dolayı, va’îd yani cezalandırma her ikisine de hamledilmelidir. Eğer ki Allah, bunlardan sadece birisini kastetseydi, bunu belirtirdi. Bunun aksi bir durum olduğuna göre, bizlerin savunduğu fikrin haklılığı ortaya çıkmaktadır, demek suretiyle görüşlerini temellendirmiştir.²⁷⁷ Bununla beraber “Muhakkak ki mücrimler, cehennem azabında sürekli kalacaklardır.”²⁷⁸ âyetini de müstakil değerlendirip mücrim kavramının hem fâsıkı hem de kâfiri kapsadığını belirterek, fikirlerinin sahihliğine dair bir kanıt daha sunmaktadır.²⁷⁹ Kâdî Abdulcebbar, “Âyetlerimizi yalan sayanlara gelince, doğru yoldan ayrıldıkları için azabımıza çarpılacaklardır.”²⁸⁰ âyetinden hareketle Allah’ın, kâfirlere azap edilmesini, onların fâsık olmalarına bağladığını, bu durumda tüm fâsıkların aynı azaba müstehak olduğunu öne sürmektedir. Fahreddîn-i Râzî ise Allah’ın bu cezalandırmayı, âyetlerini inkâr edenlere has kıldığını, bu sebepten ötürü Allah’ın âyetlerini yalanlamayan, O’nun varlığını ve birliğini, nübüvveti ve ahireti kabul ve tasdik eden kimselerin fısıkına hamledilemeyeceğini zikretmektedir.²⁸¹ Mâturîdî’nin de bu âyetin tefsirinde verdiği bilgiye bakıldığında, yapılan yorumun sahihliği meydana çıkmaktadır. Zira Mâturîdî, bu ayetteki fısıkın, küfür ve zulümle aynı anlam zemininde kullanılan, yani şirk ve küfür manalarına geldiğini söylemiştir.²⁸²

²⁷⁵ Bakara, 2/37.

²⁷⁶ Mâturîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, I, 107.

²⁷⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli’l-Hamse*, 650-657.

²⁷⁸ Zuhruf, 43/74.

²⁷⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli’l-Hamse*, 660-661.

²⁸⁰ En’âm, 6/49.

²⁸¹ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, IX, 439.

²⁸² Mâturîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, IV, 88.

Böylelikle, iman vasfı bulunan bir kimseye bu âyetle azabı hamletmek yanlış bir istidlâl örneği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Büyük günah işleyen ahiretteki durumuyla ilgili olarak Hz. Peygamber'in şefaati de caiz görmeyen Mu'tezile'ye göre, cehenneme giren bir kimsenin oradan çıkması uygun değildir. Çünkü insanlar iki sınıfa ayrılmışlardır. Bu iki sınıf insanlardan bir sınıfı, azap görmeyenler sa'îd, azap görenler ise şakî olarak isimlendirilir. İşte bu şakî sınıfını kâfir ve fâsıklar oluşturmaktadır.²⁸³

Mutezile taraftarları, her ne kadar tövbe ile fiskın bağışlanacağını öngörmüşseler de tövbe etmeyen fâsığın, ebedî cehennemlik olduğunu iddia etmişlerdir. Bu durumda, ameli yüzünden mümin bir şahsiyetin, ebedî cehennemlik olabileceğini söylemişlerdir. Bu tutumlarıyla Havâric'in açtığı sorunu çözemedikleri söylenebilir. Şimdi Havâric ve Mutezile'nin tam karşısında bulunan ve konuya farklı bir açıdan bakan Mürcie'nin fikirlerini inceleyelim.

3. Mürcie

Mürtekb-i kebîre hakkında herhangi bir hükümde bulunmayan, bu konuyu ahirete bıraktıklarından (ircâ) dolayı Mürcie olarak isimlendirilen²⁸⁴ bu fırkaya göre her kim, kelime-i şehâdeti dil ile söyler, Allah'ın haram kıldığını haram, helal kıldığını ise helal olarak kabul ettiği takdirde, öldükten sonra cennete gider. Bu şahıs zina, içki, adam öldürme, hırsızlık ve namuslu kadınlara iftira etmek gibi günahları işlemiş ve namaz, zekât gibi ibadâtı terk etmiş olsa da hüküm yine aynıdır. Mürcie'ye göre iman, marifetten ibarettir. Küfürde iken taatin kişiye fayda vermediği gibi işlenen günahın imana bir zararı olmamaktadır. Büyük günah işleyen kişiye dünyada bir hüküm verilmez, onun hakkındaki hüküm kıyamet gününde verilecektir, bu ister cennet ehlinden olsun isterse cehennem ehlinden olsun, her iki grup için de geçerlidir.²⁸⁵

Mürcie, va'd âyetlerinin umumî olduğu fikrindedir. Hiç şüphesiz bu görüş rahmet, af, gufrân türünden olmak üzere bilinegelen ilahî sıfatlara daha münasip

²⁸³ İbn Teymiyye, *Mecmu'u'l-Fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed, I-XXXV, Mucemme'u'l-Melik Fahd li'tibâ'ati'l-Mushafî's-Şerîf, Medine, 1995, VII, 484.

²⁸⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 137.

²⁸⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 139.

düşmektedir. İlahî rahmet ve af, kebîre işleyenleri de sağîre işleyenleri de içine alır.²⁸⁶

Görüldüğü üzere Mürcie, günah işleyen herkes için genel bir kanaat beslemektedir. Bu yaklaşım, her insanın hata ile ya da bilerek günah işleyebileceğini düşüncelerinden kaynaklanıyor denilebilir. Mürcie'nin fikirlerine esas teşkil eden bu hususun, Ehl-i sünnetin, konu hakkındaki görüşlerine de temel teşkil ettiği ve bu doğrultuda fikirlerinin geliştiği söylenebilir. Şimdi de genel olarak Ehl-i Sünnet çizgisinin ve İmâm Mâturîdî'nin, konu hakkındaki düşüncelerini görmeye koyulalım.

4. Ehl-i Sünnet

Bu başlık altında, fâsık müminin âkıbeti konusunda, genelde Ehl-i Sünnet, özelde ise İmâm Mâturîdî'nin görüşlerini zikretmeye çalışacağız. Bilinmektedir ki Ehl-i Sünnet içerisinde Mâturîdiyye mezhebi önemli bir yer teşkil etmektedir. Bugün Hanefî olarak nitelendirdiğimiz Müslüman toplumun yarısı Mâturîdiyye mezhebinin itikat esaslarına göre inanmaktadır.

İbn Teymiyye (ö. 728/1328), mürtekib-i kebîrenin âkıbeti konusunda Ehl-i Sünnetin görüşünü orta yol olarak nitelendirmiş, Havâric ve Mu'tezile ile Mürcie'nin konu hakkındaki görüşlerinin de aşırılığına dikkat çekmiştir.²⁸⁷ İşte bu nazariyeyi bize İzutsu şöyle açıklamaktadır: *“İman kavramının, ameli içine almadığı şeklindeki tezin en önemli nazarî sonucu günahların, hatta kebâirin imanı öz olarak etkilememeleridir. İmanın öznesi bakımından söyleyecek olursak bu, bir müminin günah sebebiyle kâfir olmayacağını söylemek ile birdir. Kebîre işlemiş olan birisi, “günahkâr mümin” yahut “fâsık”tır. Bu tavır, ümmetin yahut Müslümanlar camiasının semantik alanına, kavramların dağılımında kayda değer bir değişim getirmektedir.”*²⁸⁸

Eşarî âlim Cüveynî'ye göre ise kebîre işleyen kişi öldüğünde Müslümanların mezarına defnedilir. O âhirette de mümin olarak işlemiş olduğu günahın cezasını

²⁸⁶ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 550.

²⁸⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, VII, 670-673.

²⁸⁸ İzutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, 127.

cehennemde çektikten sonra ya da Allah'ın affı ile hiç cehenneme girmeden cennete girebilir.²⁸⁹

Ehl-i sünnetin bu konudaki görüşünün temelinde iman-amel ayrımı yatmaktadır. Ehl-i sünnete göre iman, kalbî bir marifet ve tasdikten ibaret olduğu için küfür hariç herhangi bir günah fiilini işlemekle, kişi iman dairesinden çıkmaz ve mümin sıfatını kaybetmez. Bundan hareketle şahsın günahı, küfrün haricinde ise o şahıs, fisk ve masiyet de işlese mümin kabul edilir.²⁹⁰

Sunnî düşüncenin bu konudaki genel prensibini İmâm Ebû Hanîfe şöyle ifade etmiştir: “Biz herhangi bir Müslümanı, işlediği fiili helal saymadığı sürece, günahı kebâirden dahi olsa onu tekfir etmeyiz ve onun mümin sıfatını düşürmeyiz, onu hakiki bir mümin olarak isimlendiririz. Ancak o kişinin kâfir değil de fâsık mümin olarak adlandırılması mümkündür.”²⁹¹ İmâm Mâturîdî'ye göre ise bu kişi, bulunduğu hal üzere mümin, yaptığıyla âsi ve isyanıyla fâsıktır. Fakat onun için fisk ve fücür isimlerini, onun bu halini bilen kimseden başkası kullanamaz.²⁹²

İbn Teymiyye, mürtekib-i kebîreden iman isminin mutlak olarak düşmeyeceğini, fakat aynı zamanda mutlak manada onun, mümin olarak isimlendirilemeyeceğini söylemektedir. Bu nedenle, bu kişiye nâkis mümin, âsi mümin, imanıla mümin, kebîresiyle fâsık yahut daha ağır bir ifadeyle hakiki bir mümin olmadığı ya da imanında sadık olmadığı söylenebilir.²⁹³ Bunlara ek olarak fâsıktan iman ismi düşürülmez, ancak imanın kemâli düşürülür ve taatleriyle mukayyet olarak fâsık bir kişiye, işledikleri nisbetinde dindar, müttakî, muvaffak, muhlis ve veliyyullah denilebilir.²⁹⁴

Müminlerle alay etmek ve onları yakışsız isimlerle çağırarak gibi füsûk olarak adlandırılan fiillerin fâili, eğer tövbe etmezse bundan dolayı azabı hak eder.

²⁸⁹ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 392.

²⁹⁰ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, 351.

²⁹¹ Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit, *el-Fıkhü'l-Ekber*, Mektebetü'l-Furkân, Dubai, 1999, 186.

²⁹² Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 329.

²⁹³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, VII, 673.

²⁹⁴ Ebû Ya'lâ, Muhammed b. Huseyn, *el-Mu'temed fi Usûli'd-Dîn*, thk. Vedî' Zeydan Haddâd, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1974, 188.

Fâsık müminin dünyevî durumuna ait hükümler, had icap eden yerlerde had, ta'zîr gereken durumlarda ta'zîr, şahitliğinin reddi ve ihtilaflı olmakla beraber velayetinin alınmasıdır.²⁹⁵ Fâsık müminin âhiretteki durumu hakkında ehl-i sünnetin görüşü, onun ebedî olarak cehennemde kalmayacağıdır.²⁹⁶ Çünkü imanla birlikte ebedî azap fâsiddir.²⁹⁷ Sonuç itibariyle bir mümin fâsık da olsa ebedî cennetlidir. Onun cennete girmesi, günahlarının bağışlanması, şefaet olunması ya da günahı miktarı azap görmesi sonucunda gerçekleşecektir.²⁹⁸ Neticede, mümin kul mutî' ve âsi olarak ikiye taksim edilmiştir. Bunlardan itaatkâr olanın, icmâ ile cennetlik olduğu, âsi kulun ise tövbe edip etmemesine göre ya af ile ya da belirli bir azaptan sonra cennete gireceği konusunda ehl-i sünnet içerisinde ittifak vardır.²⁹⁹

Mâturîdî “*Büyük günahlardan kaçınırsanız, sizin küçük günahlarınızı örteriz*” âyetinin tefsirinde, büyük günahlardan kaçınıldığı takdirde küçük günahların affedileceğini, fakat bundan sakınılmadığı takdirde hükmün ne olacağı belirtilmediğini vurgular. Burada, büyük günahtan sakınılmadığında günahların affolunmayacağına dair bir hüküm bulunmamaktadır. Bu Allah Teâlâ'nın dilemesine bağlıdır, O dilerse bağışlar, dilerse azab eder. Mâturîdî bu hükme varmasının sebebini de “ister haram olsun, ister helal olsun bir konuda hükmün vacip olması, başka bir durumda da vacip olmasını gerektirmez” ilkesinden kaynaklandığını belirtmektedir.³⁰⁰

Mâturîdî küfrün insan öldürme günahından büyük olduğunu, eğer, insan öldürme günahı ebedî azabı icap ettirse o zaman bu iki şeyin arasında bir eşitlik olacağını, böylelikle kebîrenin inkâr etmek gibi ebedî olarak cehennemde kalmayı gerektirmediğini belirtmektedir.³⁰¹

²⁹⁵ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 230.

²⁹⁶ Bâkîllânî, *Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'l-Delâil*, thk. İmâduddîn Ahmed Haydar, Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Lübnan, 1987, 351; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, VII, 297.

²⁹⁷ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 325.

²⁹⁸ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 230.

²⁹⁹ Bâcûrî, İbrahim b. Muhammed, *Şerhu Cevheri't-Tevhîd*, Beyrut, 1983, 189-190.

³⁰⁰ Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, III, 188.

³⁰¹ Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, II, 18.

Mürtekib-i kebîrenin, “genişliği yerler ve gökler kadar olan cennet”³⁰² meâlindeki âyetin ve “müttakiler için hazırlanmıştır” meâlindeki ilâhî beyânın³⁰³ muhatabı olması umulur. Bunun delili de şu âyet-i kerimedir: “Bir başka grup iyi işe bir de kötü iş karıştırmış olarak sonra günahlarını itiraf etmişlerdir. Umulur ki Allah onların tövbesini kabul eder. Şüphesiz Allah çok esirgeyici, çok bağışlayıcıdır.”³⁰⁴ Cenâb-ı Hak, burada, onların “iyi işe kötü iş karıştırdıklarını” ifade buyurmuştur. Sonra da “umulur ki Allah onların tövbesini kabul eder” buyurarak tövbelerini kabul edeceğini vadedmektedir. Buradaki “umulur ki” anlamına gelen “عسى” lafzı, Allah hakkında kullanılınca gereklilik ifade etmektedir. İkincisi, Allah Teâlâ’nın; “İşte cennetlikler arasında olan bu kimselerin, yaptıklarının güzelini kabul ederiz, kötülüklerini de görmezden geliriz”³⁰⁵ meâlindeki âyetinde, onların güzel işlerini kabul edeceğini, kötü işlerini de görmezden geleceğini haber vermektedir. Kötü işlerini görmezden gelince, onların, kötü amelleri kalmamaktadır; dolayısıyla onlar da “müttakiler için hazırlanmıştır” meâlindeki ilâhî beyânın hükmüne dâhil olurlar.³⁰⁶

Hâricîlerin mürtekib-i kebîreyi tamamen iman dairesinin dışında göstermeleri Allah’ın rahmeti ile bağdaşmamaktadır. Fakat onların bunu iddiayı ortaya atmalarının sebebi de hiç kuşkusuz boş yere değildir. Zira bir zamanlar kardeşçe yaşayan bir toplum bir zaman sonra dünya için birbirine kılıç çekecek hale gelmiştir. Bu travmanın yaratmış olduğu etkiyle bu tür tepkisel hareketler de kaçınılmazdır.

Mutezile’nin bu konudaki görüşü ise dinde mevcut olan iki kavramın arasında yeni bir kategorinin oluşturulmasıdır. Belki de onlar bu kategoriyi oluşturarak olayı ayrı bir zeminde tartışmayı daha sağlıklı görmüşlerdir. Fakat gelinen noktada tartışmalar daha da uzamıştır. Tartışma içerisinde bir kavram daha icat edilerek konu daha da büyümüştür.

Mürcie’nin bu konudaki tutumu ise aslında ehl-i sünnetin görüşüne yakın olmakla birlikte nedense ameli değersiz gösteriyormuş algısı oluşturulmuştur. Belki

³⁰² Âl-i İmrân, 3/133.

³⁰³ Âl-i İmrân, 3/133.

³⁰⁴ Tevbe, 9/12.

³⁰⁵ Ahkâf, 46/16.

³⁰⁶ Mâturîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, II, 428.

de onların yapmış olduğu açılım daha sonraları ciddi anlamda tartışılmış ve ehl-i sünnetin görüşüne etki etmiştir.

Mâturîdî'nin mürtekb-i kebîrenin âkıbeti hakkındaki görüşleri, ilahî rahmet ve mağfiretin, tüm kulları istisnasız kapsamasının bir tecellisi olarak görülebilir. Bu konuda İmâmın serdettiği görüşlerin, Kur'ân'ın bütüncül bir gözle okunmasının ortaya çıkardığı engin anlayışın bir ürünü olduğu da söylenebilir.

SONUÇ

Fısk kelimesinin, Kur'ân'ın nüzulünden önce hem olumlu hem de olumsuz bir çıkmak anlamında kullanıldığını söyleyebiliriz. Kur'ân'ın nüzulü ile birlikte fısk Allah'ın emrinden çıkma anlamında kullanılmıştır. Böylelikle fısk, nüzul dönemi öncesindeki geniş anlamından sadece olumsuz anlamda bir çıkmayı ve aşmayı ifade eder hale gelmiştir. Buna ek olarak fıskın genişleme ve büyüme anlamıyla birlikte Allah'ın yasak kıldığı hususlarda ileriye gitme, haddi aşma gibi durumlar da fısk olarak isimlendirilmiştir.

Mâturîdî'nin düşünce dünyasında bu kavramın temel olarak, Allah'ın emrinden çıkmak olduğunu mütalaa ettik. Kur'ân'da daha çok kâfir, müşrik, münafık, Yahudi ve Hristiyanlar için kullanılan bu kavramın müminler için sıfat şeklinde kullanılmadığı görülmekle birlikte Mâturîdî, bu tür eylemleri işleyen kimseye bu fiilinden ötürü fâsık denilebileceğini beyan etmiştir.

İzutsu'nun da ifade ettiği gibi, Kur'ânî bir kavramın semantik yapısını çözmek bir hayli emek isteyen zor bir iştir. Bunun sonucunda net bir sonuca varmak da her zaman mümkün olmayabilir. Çünkü Kur'ân, her kelimeyi ve kavramı sistemli bir şekilde kullanmıştır. Kur'ân yorumcusunun bunu tespit etmesi ise onu, gerçekten büyük bir ciddiyetle okumasıyla mümkün olmaktadır.

İmâm Mâturîdî'nin düşüncesinde fısk, her zaman imanın karşısında bir kavram olarak yer almamaktadır. İşte bu, aslında fıskı daima imanın zıttı olarak gören zihniyetin ulaşamayacağı bir anlam karmaşasıdır. Fısk her zaman imanın karşısında kullanılmamış, bilakis birkaç manada ve farklı konulardaki eylemlerin adı olmuştur.

Bunlardan hareketle Mâturîdî, fısk işleyen hakkındaki hükümlerin bu zeminde tartışılması taraftarı olmuş ve fâsıkın âkıbeti konusundaki görüşlere daha ilmî ve ahlâkî bir boyut kazandırmıştır. Aslına bakılırsa Mâturîdî, daha çok insan nasıl kazanılır fikriyle hareket ederek, ayrıştırıcı bir dil yerine, birleştirici bir dil kullanmıştır, diyebiliriz.

İmâm Mâturîdî'nin bu yapıcı fikirlerine, geçmişte hiç olmadığı kadar, bugün ihtiyaç duyulduğu göz ardı edilemez. Bu engin fikirli, ilmiyle âmil ve Allah'la kul ilişkisini kuvvetli bir bağ ile bağlayan büyük âlim, bugün ihtiyaç duyduğumuz fikirleriyle günümüze ışık tutmaktadır. Elbette İslam ümmetinin böyle ışık saçan ve kıymetli âlimleri çoktur. Fakat gerçek anlamda bugün ülkemizin çoğunluğunun itikat imamı olan bu değerli âlimin fikirlerinin bilinmesi elzemdir.

Kur'ân'ın, Allah kelamı olması hasebiyle üzerinde en çok düşünülen kitap olması gerektir. İşte bu gerekli işi en iyi yapanlardan birisi de İmâm Mâturîdî'dir, diyebiliriz. Bu kaniya yaptığımız bu çalışma sonucunda varmış olduk ve ayrıca çalışmamız sırasında bizi heyecanlandıran birçok şey ile karşılaştık. Bunların ilki Mâturîdî'nin Kur'ân'ı tefsir ederken Kur'ân'ın aşkın âlemden gelmiş olması ve bu sebeple içerisindeki lafızların zâhirine göre hükmetmemesidir. Böylelikle o, âyetlerin lafızlarına değil vermek istediği mesaja ve hikmete bakarak te'villerde bulunur. Bu husus Mâturîdî'nin te'vîl anlayışının daha ayrıntılı bir şekilde araştırılmasına işaret etmektedir. Ayrıca onun, hem akli hem de haberleri tefsir faaliyetinde kaynak olarak kullanması da tefsir ilminde akıl ile nakli uzlaştırma çabasının bir ürünüdür. Bu husud da müstakil bir çalışma olabilir. Ümit ediyoruz ki bu değerli âlimin tefsiri hakkında yapılacak çalışmalar artar ve gerçek anlamda Mâturîdî, hak ettiği gibi tanınır.

KAYNAKÇA

ABDUSSETTÂR, Fethullah Saîd, *el-Medhal ile'Tefsîri'l-Mevdûû*, Kâhire, 1986.

AKDEMİR, Salih, “Cumhuriyet Döneminde Yayınlanan Türkçe Telif ve Tercüme Tefsirler Üzerine Bir Değerlendirme”, *İslami Araştırmalar*, 1988, c. 2, sayı: 7, s. 17-34.

AHMED EFENDÎ, Mütercim Âsım, *Merahu'l-Meâlî fî Şerhi'l-Emâli*, Maârif Nezâreti Celîlesi, İstanbul, 1888.

ARDOĞAN, Recep, “Ehl-i Sünnet Kelamında (Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye) Tekfirden Sınırlar- İman-Küfür Sınırını Belirlemede Başlıca İlkeler”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2015, sayı: 25, s.315-342.

BÂCÛRÎ, İbrahim b. Muhammed, *Şerhu Cevheri't-Tevhîd*, Beyrut, 1983.

BAĞDADÎ, Abdulkahir, *el-Fark beyne'l-Fırak ve Beyânu'l-Fırakati'n-Nâciye, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde*, Beyrut, 1977.

BÂKILLÂNÎ, *Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, thk. İmâduddîn Ahmed Haydar, Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Lübnan, 1987.

BEBEK, Adil, *Mâtürîdî'de Günah Problemi*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1998.

BEYDÂVÎ, Kâdî Ebû Saîd Abdullah b. Ömer Nâsiruddîn, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil*, Mecmau't-Tefâsîr adıyla toplu basım, İstanbul, t.y.

BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, I-II, Ravza Yayınları, İstanbul, 2015.

BULLİET, Richard, *Conversion to Islam in the Medieval Period*, London, 1979.

CEVHERÎ, Ebû Nasr, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr, I-VI, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1987.

CÜVEYNÎ, *Kitâbu'l-İrşâd*, Mektebetu'l-Hancî, Mısır, 1950.

ÇALIŞKAN, İsmail, “Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri”, *Milel ve Nihal*, 7, (2), 67-93.

ÇELEBÎ, İlyas, “Mutezile”, *DİA*, İstanbul, 2006, XXXI/391-401.

..., *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik-Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı-2009*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İkinci baskı, İstanbul, 2016.

DEMİRCİ, Muhsin, *Konulu Tefsire Giriş*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2013.

DUMLU, Ömer, “Konulu Tefsir ve Düşündürdükleri”, *Tefsirin Dünyü ve Bugünü Sempozyumu*, Samsun, 1992, s. 157-174.

EBÛ HANÎFE, Nu'mân b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-Ekber*, Mektebetu'l-Furkân, Dubai, 1999.

EBÛ YA'LÂ, Muhammed b. Huseyn, *el-Mu'temed fî Usûli'd-Dîn*, thk. Vedî Zeydan Haddâd, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1974.

ECER, A.Vehbi, “Mâturîdî'nin Tanınması”, *Ebû Mansur Semerkandî Matürîdî (862-944)*, 1986, s. 9-16.

ENDELUSÎ, Ebû Hayyân, *elBahru'l-Muhît*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, I-X, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 1420.

EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *el-İbâne an Usûli'd-diyâne*, thk. Huseyn Mahmûd, Dâru'l-Ensâr, Kahire, h. 1397.

..., *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, t.y.

FAZLURRAHMAN, *İslam*, çev. Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2008.

FÎRÛZÂBÂDÎ, Mecduddîn Ebû Tâhir, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 2005.

GÜVEN, Şahin, *Konulu Tefsir Metodu*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2014.

HARPUTÎ, Abdullatîf, *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, Necm-i İstiklal Matbaası, İstanbul, 1911.

HEREVÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Luğa*, thk. Muhammed Avd Murib, I-XV, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 2001.

HIZARCI, Ali, *Kur'an'da Fısk*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2002.

HÎCÂZÎ, Muhammed, *et-Tefsîru'l-Mevdûi fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kâhire, t.y.

HÛLÎ, Emin, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev. Mevlüt Güngör, Kurân Kitaplığı Yayınları, Ankara, 2001.

IZUTSU, Toshihiko, *Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2011.

..., *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul, 2000.

İBN ATİYYE, Ebû Muhammed Abdulhay b. Tâlib el-Endelusî, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed, I-V, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.

İBNU'L-CEVZÎ, Celâluddîn Ebi'l-Ferac Abdurrahman b. Ali. Muhammed, *Nuzhetu'l-A'yuni'n-Nevâzir fî ilmi'l-Vucûh ve'n-Nezâir*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.

İBN FÂRİS, Ahmed, *Makâyîsu'l-Luġa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, I-VI, Dâru'l-Fikr, y.y., 1979.

İBN KUTLUBOĞA, *Tâcu'l-Terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Dâru'l-Kalem, 1992.

İBN TEYMİYYE, Takiyyuddîn, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, thk. Abdurrahmân b. Muhammed, I-XXXV, Mucemme'u'l-Melik Fahd li'tıbbâ'ati'l-Mushafi's-Şerîf, Medine, 1995.

İBNU'L-MURTADÂ, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, nşr. Susanna Diwald Wilzer, Beyrut, t.y.

İBNU'L-VEFÂ, Abdulkadir b. Muhammed, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettah Muhammed, I-V, Dâru Hicr, y.y., 1993.

JUSUPOV, Mairambek, "Mâturîdî'nin *Te'vîlâtı'l-Kur'ân* Adlı Eserinde Bazı Hadis Kavramlarının Kullanışı: Nisâ Süresi Örneği", *İlâhiyat Araştırmaları Dergisi*, 2015, sayı: 3, s. 71-91.

KÂDÎ, Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, thk. Faysal Bedir Avn, Kuveyt, 1998.

KARTAL, Ahmet, *Uluġ Bir Çınar İmâm Mâturîdî-Uluslararası Sempozyum Tebliġler Kitabı-2014*, İstanbul, 2014.

KÂSÂNÎ, Alâuddîn, *Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1986.

KIRCA, Celal, "İmam Mâturîdî'ye Göre Tefsir ve Te'vîl Kavramları", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1989, sayı: 3, s. 281-295.

KURTUBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi'u li'ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Hişâm Semîr el-Buhârî, Dâru Âlemi'l-Kutub, Riyad, 2003.

KUŞEYRÎ, Abdulkerîm, *Letâifu'l-İşârât*, thk. İbrahim Besyûnî, I-III, el-Hey'etu'l-Mısriyye, Mısır, t.y.

KUTLU, Sönmez, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, OTTO Yayınları, Ankara, 2015.

LEKNEVÎ, Muhammed b. Abdilhay, *el-Fevâidu'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Seyyid Muhammed Bedreddin, Mısır, 1324.

MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr, *Te'vîlâtı'l-Kur'ân*, thk. A. Vanlıoġlu, M. Boynukalın, E. Boynukalın, H. Boynukalın, H. İ. Kaçar, M. Sülün, A. H. Ulusoy, M. Yavuz, M. Bedir, M. M. Vanlıoġlu, Murâca'a Bekir Topaloġlu, I-V, Mizan Yayınevi, İstanbul, 2005.

..., *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, Ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Bekir Topaloğlu, Yunus Vehbi Yavuz, Kemal Sandıkçı, I-IV, Ensar Yayınları, 2015-2016.

..., *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2003.

..., *Kitâbu't-Tevhîd -Açıklamalı Tercüme-*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, İstanbul, 2015.

MEZ, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, çev. Salih Şaban, İnsan Yayınları, İstanbul, 2014.

MUKÂTİL, İbn Süleyman, *Kur'ân Terimleri Sözlüğü*, çev. M. Beşir Eryarsoy, İşaret Yayınları, İstanbul, 2016.

MÜBERRED, Muhammed b. Yezid, *el-Kâmil fi'l-Luğa ve'l-Edeb*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, I-IV, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Üçüncü Baskı, Kahire, 1997.

NESEFÎ, Ebu'l-Muîn, *Tabsiratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, thk. Claude Selame, Dimeşk, 1992.

NESEFÎ, Ebû Hafs Necmuddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed, *el-Kand fi zikri Ulemâi Semerkand*, thk. Nazar Muhammed Feryâbî, Mektebetu'l-Kevser, Suûdi Arabistan, 1991.

ÖZDEMİR, Metin, "Anlam Kaymasına Uğrayan Kur'ânî Bir Kavram: Fâsık", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, sayı: 2, s. 499-521.

ÖZDEŞ, Talip, *Mâturîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.

..., *Mâturîdî'nin Fikhî Yönü ve Metodu Üzerine Bazı Değerlendirmeler*, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, sayı: 2, s.343-360.

ÖZEN, Şükrü, "Matürîdî", *DİA*, İstanbul, 2003, XXVIII/146-151.

PEZDEVÎ, Ebu'l-Yusr, *Usûlu'd-Dîn*, thk. Hans Peter Linss, Dâru'l-İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kâhire, 2003.

RÂZÎ, Fahreddîn, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.

RUDOLPH, Ulrich, *Mâturîdî ve Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı*, çev. Özcan Taşçı, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2016.

SA'LEBÎ, Ebû İshâk, *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsiri'l-Kur'ân*, I-X, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût, 2002.

SEMERKANDÎ, Ebu'l-Leys, *Bahru'l-Ulûm*, I-III, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.

SEMERKANDÎ, Alaaddîn, *Mizânu'l-Usûl*, thk. Muhammed Zekî Aldulber, Katar, 1984.

SULEMÎ, Muhammed b. Huseyn, *Hakâiku't-Tefsîr*, thk. Seyyid İmrân, I-II, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.

SUYÛTÎ, Celâluddîn, *ed-Durru'l-Mensûr fi't-Tefsîri bi'l-Me'sûr*, I-XV, Dâru'l-Hicr, Kahire, 2003.

..., *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, y.y., 1974.

SÛLÛN, Murat, *Kur'ân-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2015.

ŞEHRİSTÂNÎ, Ebu'l-Feth, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Seyyid, I-II, Dâru'l-Marife, Beyrut, h. 1404.

ŞEKEROĞLU, Sami, *Mâtürîdî'de Ahlak*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2014.

ŞENER, Abdulkadir, SOFUOĞLU, Cemal, YILDIRIM, Mustafa, *Yüce Kur'an ve Açıklamalı – Yorumlu Meâli*, Beşinci Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İzmir, 2016.

TABERÎ, Muhammed b. İbn Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, I-XXIV, Dâru Hicr, y.y., 2001.

TAFTAZÂNÎ, Sadeddîn Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyr, I-V, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1997.

..., *Şerhu'l-Akâid*, Mektebetu'l-Buşrâ, Pakistan, h. 1430.

TAŞKÖPRÜZÂDE, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde ve fi Mevdûâti'l-Ulûm*, I-III, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985.

TATLI, Bekir, “Fısk Kavramı ve Hadis Usûlü Açısından Fısku'r-râvî”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, sayı: 2, s. 21-54.

UĞUR, Ahmet, “Mâtürîdî'nin Zamanında İslam Alemine Kısa Bir Bakış”, *Ebû Mansur Semerkandî Matürîdî (862-944)*, 1986, s. 1-8.

UĞUR, Hakan, *Beyyine Sûresi Tefsiri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2001.

YAVUZ, Yusuf Şevki, “Fâsik”, *DİA*, İstanbul, 1995, XII/202-205.

YILMAZ, Musa K., “Fâsik ve Eğlence”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, sayı: 3, s. 5-28.

ZEBÎDÎ, Muhammed b. Muhammed el-Huseynî, *İthâfu's-Sâddeti'l-Muttakîn bi'şerhi Esrâri İhyâi Ulûmi'd-Dîn*, thk. Ahmed b. Suûd es-Siyâbî, Mısır, h. 1311.

..., *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiru'l-Luğa*, Dâru'l-Hidâye, y.y., t.y.

ZEMAHŞERÎ, Mahmud b. Ömer b. Muhammed Cârullah, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vil*, nşr. Mursî Âmir, Kahire, t.y.

Öz Geçmiş

1989 yılında İstanbul'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini İstanbul'da tamamladı. 2013 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. Aynı yıl Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı'nda Yüksek Lisans eğitime başladı. 2014-2015 yılları arasında Konya'da İmam-Hatip olarak görev yaptı. 2015 yılında Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı'nda Araştırma Görevlisi oldu, bu görevini halen sürdürmektedir.