

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**MÂTURİDÎ'NİN KİTÂBU'T-TEVHİD'İNİN KELÂM METODU AÇISINDAN
DEĞERLENDİRİLMESİ**

Talip KIZILKAYA

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA / 2011

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**MÂTURİDÎ'NİN KİTÂBU'T-TEVHİD'İNİN KELÂM METODU AÇISINDAN
DEĞERLENDİRİLMESİ**

Talip KIZILKAYA

Danışman: Yrd. Doç. Dr. İsmail YÜRÜK

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA / 2011

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne

Bu çalışma, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Yrd. Doç. Dr. İsmail YÜRÜK
(Danışman)

Üye : Prof. Dr. Nasi ASLAN

Üye : Yrd. Doç. Dr. Hakan COŞAR

ONAY:

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.
.../.../2011

Prof. Dr. Azmi YALÇIN
Enstitü Müdürü

Not: Bu tezde kullanılan özgün ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'ndaki hükümlere tâbidir.

ÖZET

MAÂTURİDÎ'NİN KİTÂBU'T-TEVHİD'İNİN KELÂM METODU AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Talip KIZILKAYA

Yüksek Lisans Tezi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Danışman: Yrd. Doç. Dr. İsmail YÜRÜK

Mayıs 2011, 135 sayfa

Ehl-i Sünnet kelâmını sistemleştiren imamlardan biri Ebu Hasan el-Eş'ari diğeri ise Ebu Mansur el-Mâturidî'dir. İmam Mâturidî ilme ve ilim adamlarına büyük önem veren “Samaniler” devletinin hüküm sürdüğü topraklarda yaşamıştır. Mâturidî'nin günümüze kadar gelen iki eserinden biri “Kitâbu't-Tevhid”tir. Mâturidî, kelami konuların tamamına bu eserinde değinmiştir. Eser aynı zamanda konuların ele alınışı bakımından birçok ilkleri içinde barındırır. Önceki kelim eserlerinde üzerinde hiç durulmayan veya yeteri kadar önem verilmeyen bazı konulara bu eserde gerektiği kadar değinilmiştir. Kitâbu't-Tevhid Maturidiyye akidesinin temel kaynağı hem de Mu'tezile başta olmak üzere çeşitli islami fırkalar, bazı dinler, inançlar ve felsefi görüşler açısından en eski kaynaklardan biri durumundadır.

Bütün bilimler için genel geçer bir yöntem söz konusu değildir. Bununla beraber her bilimin kendine has metodu vardır. Mâturidî'nin kelâm metodunun şekillenmesinde onun zamanında varolan Mutezile, Ashabü'l-Hadis ve Şia gibi fırkaların etkisi büyük olmuştur. Mâturidî, kelâm sistemini kurarken ilk olarak bilginin tarifi ile başlamıştır. Daha eserinin başında bilgi kaynaklarından bahseder. Her konuda taklitçiliğe şiddetle karşı çıkan Mâturidî ancak delille doğrunun ortaya çıkacağını ifade eder. Bu delillere ulaşmada aklın, duyu organlarımızın ve haber'in öneminden bahseder. Akli, bilgiye ulaşmada araç olarak gören mâturidî içtihad, tümevarım, tümdengelim gibi birçok akli metodu tüm kelâm meselelerinin çözümünde kullanmıştır.

Kelâmda izlemiş olduğu mutedil tutum ve engin hoşgörüsüyle de geniş kitlelere ulaşabilmiştir. Eş'ari kelâmcıları nakli esas alıp onu akılla desteklerken, Mâturidî akıl sahasına giren konularda naklin ışığı altında akla itimat etmiştir. Mâturidî'nin akla olan bu itimatı onun bazı âlimler tarafından Mu'tezile'ye yakın görülmesine ve dolayısıyla

da yerilmesine sebep olmuştur. Oysaki o, bazı konularda akılcı davranırken nakli geri plana atmamış konuları işlerken nakli delillere sıklıkla yer vermiştir.

Anahtar Kelimeler: Ehl-i Sünnet, Mâturidî, Metot, Kitâbu't-Tevhid, Delil.

ABSTRACT

EVALUATION OF MÂTURIDÎ'S KITABU'T-TEVHID WITHIN THE FRAMEWORK OF THEOLOGY (KELÂM)

Talip KIZILKAYA

Master Thesis, Department of the Basic Islamic Sciences

Supervisor: Assist. Prof. Dr. İsmail YÜRÜK

May 2011, 135 Pages

Of the two great Imams, Mâturidî is another one along with Es'ari who systematized Kelâm belief of Ehli Sunnah. Mâturidî's book of “Kitabu't-Tevhid” is one of the two of his books which has remained up to the present time. The Uzbek region where Mâturidî lived was ruled by Samanis. The people of Samani prepared the ground for the men of knowledge, showing care in both knowledge and the men disseminating it.

There is not one overall principle for all of the sciences. The methodology of Kelâm has its own principles as well as others do. During the shaping process of his ideas, Mâturidî's Kelâm methods had been affected by some beliefs of his time such as Mutazilah, Ashabu'l hadis and Shia.

Mâturidî was the first orator who systematized knowledge. We can see him mentioning the sources of knowledge at the very beginning of his book. Mâturidî, who strzictly rejects imitating, had claimed that the trzuth could only be revealed by evidence. He explains the importance of news (the certain knowledge), sensorial organs and logic in order to reach the evidences on many pages in his book. He had also seen logic as being an instrzument to reach knowledge, and used a lot of intellectual methods, such as induction-deduction and interpretation method.

He had been able to reach wide range of communities with his mild attitudes and showing big tolerance. Mâturidî accredited logic along with narrating when these cover the logic wholly, whereas Esari's followers was predicated on relaying news (narrating) – knowledge- but supporting it with logic. Mâturidî was seen as being close to the belief of Mu'tazilah and eventually criticized by some scholars on account of his accrediting

logic. However, he had never ignored narrating whilst behaving logically for some subjects. He often mentions the narrators in his book when studying Kelâm subjects.

Key words: Ehli Sunnah, Mâturidî's Kelâm Methods, Kitâbu't-Tevhid, Evidence.

ÖNSÖZ

Gerek sosyal bilimlerde gerekse fen bilimlerinde “metot” konusu üzerinde fikir birliği yoktur. Çünkü metot bilimsel veri elde etmede izlenecek yolu ifade eder. Kelâm’ın gelişim süreci esas alındığında izlenen yöntemlerin farklılık arzettiğini görürüz.

Kelâm tarihi Mütেকaddimun ve müteahhirun diye iki döneme ayrılmaktadır. Mütেকaddimun dönemindeki akıl ile nakil arasındaki denge, Gazali ile başlayan müteaahirün döneminde nakil lehine bozulmuştur. Bu durum kelâm ilminin gelişimini olumsuz etkilemiştir.

Biz tezimizde yeni dönem kelamacılarının kelâm’ın metot ve muhtevası’nın ne olması gerektiği konusundaki görüşlerine de yer verdik. Ancak araştırmamızı tez konumuz olan Mâturidî’nin Kitâbu’t-Tevhid adlı eserindeki metodu üzerine yoğunlaştırdık. Bu eser Mâturidî’lerin temel kaynağı olmuştur. İzlemiş olduğu metotlarda sonraki dönem âlimlerine ışık tutmuştur. Bu yüzden O’nun takip ettiği metodun iyi bilinmesiyle Mâturidî’ye bağlı diğer âlimleri anlamak daha kolay olacaktır. Eser, Sünni inanç sahasında araştırma yapanların sıklıkla başvurduğu bir kitaptır. İtikat sahasında imamımız olan Mâturidî’ye ait olupta günümüze kadar ulaşabilen Kelam alanındaki tek kitaptır.

Araştırmamızı üç bölümde inceledik. İlk bölümde, Mâturidî’nin hayatı, eserleri, ilmi şahsiyeti ve yaşadığı dönemden bahsettik. Mâturidî’nin çağına yakın dönemlerde yaşamış yazarların Mâturidî hakkında herhangi bir bilgiye yer vermemelerinin nedenlerini açıklamaya çalıştık.

İkinci bölümde, kelâmda metot problemi, Mu’tezile, Eş’ari ve Selefilerin kelâm metotları üzerinde durduk. Bu fırkaların kelâmi konulara yaklaşımını yer yer diğer fırkalarla mukayeseli olarak vermeye çalıştık. Böylece fırkalar arasındaki farklılıkları daha net olarak ortaya koyduk. Özellikle Ehl-i Sünnetin diğer büyük âlimi Eş’ari ile Mâturidî arasındaki farklılıklar üzerinde durduk. Yine bu bölümde kelâmda delillendirme yöntemlerini ele aldık. Delilleri akli ve nakli diye ikiye ayırdıktan sonra, kesinlik ifade eden ve zan ifade eden bilgi çeşitlerinden bahsettik.

Üçüncü bölümü Mâturidî’nin kelâm metoduna ayırdık. Mâturidî’nin delillendirmede kullandığı metotlarını örnekler vererek ortaya koymaya çalıştık. Bu örnekleri sadece bu kitabından vermeye çalıştık. Bilhassa O’nun bilgi’nin değeri

konusundaki görüşlerini üç farklı bölümde detaylıca incelemeye çalıştık. Son olarak çalışmamızı “sonuç ve kaynakça” bölümleriyle tamamlamaya çalıştık.

Başta ders dönemim olmak üzere tez çalışmam boyunca yardımlarını esirgemeyen Sayın hocam Yrd. Doç. Dr. İsmail YÜRÜK’e, kaynak temin etmemde yardımcı olan Sayın Hocam Yrd. Doç. Dr. Hayri KAPLAN’a ve gösterdiği sabırdan dolayı eşime teşekkürü bir borç bilirim.

Ayrıca İF2009YL4 No’lu projemizi destekleyen Çukurova Üniversitesi’ne teşekkür ederim.

Talip KIZILKAYA

Adana, 2011

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZET	i
ABSTRACT.....	iii
ÖNSÖZ	v
KISALTMALAR LİSTESİ.....	x

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

1.1. Konunun Amacı	1
1.2. Konunun Önemi	1
1.3. Konunun Kapsamı	2
1.4. Araştırmanın Metotları	2
1.5. İmam Mâturidî	3
1.5.1. Hayatı	3
1.5.2. Eserleri	6
1.5.3. İlmî Şahsiyeti.....	8
1.5.4. Yaşadığı Dönem	9
1.5.4.1. İmam Mâturidî'nin Yaşadığı Dönemde Siyasi Durum.....	10
1.5.4.2. Coğrafi ve Kültürel Durum	11

İKİNCİ BÖLÜM

KELAMDA METOT VE YÖNTEMLER

2.1. Kelâmda Metodoloji Problemi	14
2.1.1. Metot Problemi.....	14
2.1.2. Muhteva (İçerik) Problemi.....	18
2.2. Kelâm'a Klasik Yaklaşımlar	19
2.2.1. Selef Metodu	21
2.2.2. Mu'tezile'nin Kelâm Metodu	24
2.2.3. Eş'ari'nin Kelâm Metodu.....	26
2.3.4. Kelâmda Delillendirme Yöntemleri	28

2.3.4.1. Akli Ya da Nakli Deliller	28
2.3.4.2. Yakın (Kat'ilik) Ya da Zan İfade Eden Deliller	29
2.3.4.2.1. İlme'l-Yakın	30
2.3.4.2.2. Ayne'l-Yakın	31
2.3.4.2.3. Hakka'l-Yakın	31
2.3.4.3. İstidlal ve Nazar	31
2.3.4.3.1. İstişhad bi's-Şahid ale'l-Ğaib	34
2.3.4.3.2. Sebr ve Taksimle İstidlal	36
2.3.5. Akıl-Vahiy İlişkisi	36

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MÂTURİDÎ'NİN KELÂM METODU

3.1. Kelami Görüşleri	44
3.1.1. Allah'ın Sıfatları	44
3.1.2. İlâhi Hikmet	45
3.1.3. Allah'ın Ahirette Görülebilmesi	46
3.1.4. Kaza, Kader ve İstitaat Anlayışı	46
3.1.5. Büyük Günah Meselesi	47
3.1.6. İnsanın Sorumluluğu	48
3.2. Maturidi'nin Kullandığı İstidlal Yolları	48
3.2.1. Bitişik Şartlı Kıyas İle Akli Çıkarımda Bulunmak	48
3.2.2. Ayırık Şrtlı Kıyas İle Çıkarımda Bulunmak	50
3.2.3. Muhalifinin Kullandığı Delillerle Akli Çıkarımda Bulunmak	50
3.2.4. Bir Şeyin Doğruluğunun Benzerin doğruluğuna; Yanlışlığının da benzerinin Yanlışlığına Delil Olması	51
3.2.5. Sebr ve Taksim metodu	52
3.2.6. Kıyasu'l-Gâib Ale's-Şahid	53
3.2.7. Rakibinin Argümanlarıyla Karşı Tarafın Fikrini Çürütmesi	56
3.2.8. İki Aslı Bir Sonuca Göre Düzenleme	56
3.2.9. İttifak Edilenle İhtilaf Edilen Üzerine İstidlal	57
3.2.10. Nakli Nakille Delillendirme	59
3.3. Mâturidî'nin Üslubu ve Temel Prensipleri	60
3.3.1. Delil ile Konuşma	60

3.3.2. Farklı Görüşlere Karşı Olan Tutumu ve Üslubu	61
3.3.3. Linguistik Delillere Başvurması.....	61
3.3.4. Objektif Olması	63
3.3.5. Taklitçi Din (İman) Anlayışına Karşı Tutumu	63
3.3.6. Akılla Nakil Arasında Orta Yolu Benimsemesi	65
3.3.7. Akıl En İyi Şekilde Kullanması.....	66
3.4. Bilgi Tanımı ve Çeşitleri	67
3.4.1. Zorunlu (Bedihi, Apriori, Analitik) Bilgiler	70
3.4.1.1. Bedihi Bilgiler (Evveliyat ve Fitriyyat)	71
3.4.1.2. Duyu Verileri (Müşahedeler ve Tecrübeler)	72
3.4.1.3. Mütevatir Haber.....	73
3.4.1.4. İstidlali Bilgiler (Nazari, Aposteriori, Sentetik)	74
3.4.2. Bilginin Kaynakları	76
3.4.2.1. Akıl	77
3.4.2.2. Duyu Organları.....	80
3.4.2.3. Haber.....	83
3.4.3. İlham ve Sezginin Bilgi Değeri	85
3.4.4. Bilgi ve Hikmet	89
3.4.5. Bilginin Değeri Problemi	96
3.4.6. Bilgi Üretme Yöntemleri	100
3.4.6.1. Te'vil.....	101
3.4.6.2. İctihad	105
3.4.6.3. İstinbat.....	109
3.4.6.4. Kıyas	110
3.4.6.5. Tümdengelim (Ta'lil, İstinbat, Dedüksiyon, Burhan-ı Limmi)	112
3.4.6.6. Tümevarım (İstikra, Endüksiyon, Burhan-ı İnni).....	114
3.4.6.7. İstislah	115
3.4.6.8. İstihsan	119

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SONUÇ

121

KAYNAKÇA.....	124
ÖZGEÇMİŞ	135

KISALTMALAR LİSTESİ

age	: Adı geçen eser
agm	: Adı geçen madde
AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
AÜİF	: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
CÜİF	: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Çev.	: Çeviren
ÇÜİF	: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Der.	: Dergisi
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İA	: İslam Ansiklopedisi
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
İSAV	: İslami Araştırmalar Vakfı
Mad.	: Maddesi
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
MÜİFV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Neşr.	: Neşreden
S.	: Sayı
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfa Sayısı
Tah.	: Tahkik
Tas.	: Tashih
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
ts.	: Tarihsiz
vd.	: Ve devamı
vs.	: Ve saire
Yay.	: Yayınları

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

1.1. Konunun Amacı

Ehl-i Sünnet, İslam dünyasının çoğunluğunu oluşturur. Bununla beraber İslam dünyasında farklı düşüncelere sahip mezhepler mevcuttur. Ehl-i Sünnet'in inanç sahasındaki görüşlerini Eş'ari ve Mâturidî sistemleştirmiştir.

Eş'ari ile ilgili elimizde yeteri kadar bilgi mevcut iken Mâturidî hakkında fazla bir bilgiye sahip değiliz. Bilhassa ilk dönem kaynaklarında İmam Mâturidî'ye yeteri kadar değinilmemiştir. Yakın dönemde bu durumun nedenleri üzerinde durulmaya başlanmış ve birçok eser kaleme alınmıştır. Bununla beraber Mâturidî'nin kelâm metodu üzerine yapılan çalışmalar ise hala yeterli değildir. Biz çalışmamızda Mâturidî'nin kelam ilmindeki metodunu ortaya koymaya çalışacağız. Burada temel dayanağımız Mâturidî'nin Kitabı't-Tevhid adlı eseri olacaktır.

Mâturidî'nin yaşadığı dönem ve diğer Mâturidî kelimcilerin görüşleri konunun anlaşılmasında bizlere çok yardımcı olacaktır. Bu nedenle konunun aydınlatılması açısından yer yer bu noktalarada değinmek diğer bir hedefimiz olacaktır.

1.2. Konunun Önemi

Kelâm ilmi İslam akaidini savunmayı amaçlamış bir bilim olup bu savunmayı akli ve nakli deliller getirerek yapar. Bu delilleri serdederken de kendine has metodlar kullanır.

Bütün ilimlerde metot önemli bir yer işgal eder. Kelâm ilminde ise metot daha bir derinlik taşır. Zira izlenen yöntemle akaid sahasındaki görüşlerimiz temellendirilir. Buna rağmen “Metot” üzerine müstakil bir çalışmaya birkaç sempozyum dışında raslayamadık. Bu durum aynı zamanda konunun zorluğunu ortaya koyması açısından dikkat çekicidir. Hele konu Mâturidî olunca konunun ehemmiyeti daha da artar.

Metot üzerine çalışmaların yetersiz oluşu Sünni ekol gibi Müslümanların büyük çoğunluğunu temsil eden bir İslam büyüğünü anlamamızı zorlaştırır. Çünkü Sünni ekolün itikadi alandaki düşüncelerini temellendiren Mâturidî'dir. Mâturidîliğe ait ilk eser O'na aittir. Mâturidî'nin kullandığı metot O'nun döneminden önce yaşamış olan kelimcilerden

farklı ve kendine özgüdür. Sonraki dönemlerde de O'nun kullandığı metot yaygın olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bu nedenle O'nu anlamak Mâturidî ekolünü de anlamak anlamına gelir.

1.3. Konunun Kapsamı

Araştırmamızın konusu Mâturidî'nin kelâmi konuları açıklarken izlediği yöntem ve metodolojisinin tespitidir. Çalışmamızda ilk olarak Mâturidî'nin hayatından bahsedilecek daha sonra yöntem ve metot ile ilgili bilgi verilecek, son olarak da Mâturidî'nin metot anlayışından bahsedeceğiz. Bu arada diğer kelâm okullarının metot ve yöntemlerine de yer vereceğiz. Mâturidî'nin kelâmi bakış açısının farklılıkları üzerinde durarak Mâturidî'nin bu farklı duruşunun kelâm konularını işlerken metot ve yöntemde ve ulaştığı sonuçlarda ne gibi farklılıklar ortaya çıkardığını açıklamaya çalışacağız.

Mâturidî'nin Kitabu't-Tevhid'inde izlemiş olduğu yöntem takipçileri tarafından zamanla pekiştirilmiş ve böylece bu ekolün kendine has metodu ortaya çıkmıştır. Bu nedenle biz bu tezimizde Nesefî'nin Tabsiratu'l-Edille'si başta olmak üzere Mâturidî ekolünün diğer kelâmcılarının kelâm anlayışını dikkate alarak değerlendirmeler yapacağız. Bilhassa Sabunî'nin “el-Bidaye fi Usuli'd-Din” adlı eseri Mâturidî metodunun anlaşılmasında bizlere daha fazla bilgi vererek konunun aydınlanmasında yardımcı olacaktır.

1.4. Araştırmanın Metotları

Mâturidî'nin Kitabu't-Tevhid adlı eserindeki kelâm metodunu incelerken öncelikle diğer kelâm mezheplerinin yöntemlerini ele alarak konuyu işledik. Böylece tümevarım yöntemiyle Mâturidî'nin metot anlayışını ifade etmeye çalıştık. Kelâm ekollerini ele alırken tarihsel sıralamaya da dikkat ettik. Bu sayede zaman içindeki metodik değişimler de göz önüne alınmıştır. Yine bu fırkaların görüşlerini mümkün olduğu ölçüde birinci kaynaklardan vermeye çalıştık. Sık sık karşılaştırmalar yaparak mezhepler arasındaki farklılıkları ortaya koymaya çalıştık. Bunu yaparken çok detaylara inmeden belli başlı konular üzerinde bunu göstermeye çalıştık.

Mâturidî'nin Kitabu't-Tevhid'inden örnekler verirken yöntemle ilgili bölümlerde sadece tercümesini vermeyip Arapça ibarelere de yer verdik. Ayrıca bir konuda Mâturidî'den örnekler verirken makale, sempozyum, internet ve diğer çalışmalardan da

istifade ettik. Bilgi konusunu işlerken tartışmalara girmeden konunun felsefî yönünü de ele almaya çalıştık.

Bilgi üretme yöntemlerini açıklarken daha çok Usul-ü Fıkıh'ta kullanılan terimlerin anlamını fıkıh literatüründe kullanıldığı şekliyle vererek sonrasında kelâmdaki kullanımına değindik.

Mâturidî'nin hayatı, eserleri ve yaşadığı dönem hakkındaki bilgileri verirken hanefî tabakat kitaplarından büyük ölçüde yararlandık. Bunun yanında ansiklopedi ve sözlüklere de yer verdik. Bütün bu verileri akademik bir düzene koyarak, kelâm ilmi çerçevesinde incelemeye çalıştık.

1.5. İmam Mâturidî

1.5.1. Hayatı

İmam Mâturidî'nin asıl adı, Muhammed b. Muhammed b. Mahmud olup künyesi Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâturidî es-Semerkandi'dir. Ehli Sünnet ekolünün iki büyük imamından biri olan Mâturidî bugünkü Özbekistan'ın Semerkand şehrine nisbetle Semerkandi, onun bir mahallesi olan Maturid'e nisbetle de Mâturidî diye anılır.¹

Mâturidî'nin doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber Muhammed b. Mukatil (248/862)'e talebelik yaptığı göz önüne alındığı zaman onun 230/844 yılına yakın bir zamanda doğduğu söylenebilir. Ancak Mâturidî'nin 333/944 yılında vefat ettiği konusunda yazarlar arasında bir ihtilaf yoktur.² Yine birçok kaynakta Ehl-i Sünnet ekolünün diğer önemli temsilcisi Eş'ari (260/873–874 / 324/935–936) den kısa bir süre sonra vefat ettiği ifadeleri de bulunmaktadır.³ Mâturidî, Semerkand'ın Ünlü “Cakerdize” mezarlığına defnedilmiştir. Arkadaşı Hâkim es-Semerkandi mezar taşına şu anlamda bir ibare yazdırmıştır: “Burası bütün hayatını ilme adayan, gücünü ilmin yaygınlaşması ve

¹ İsmail Paşa el-Bağdadi, “Mâturidî” Maddesi, *Hediyyetü'l-Arifin*, İstanbul 1955, C. 2, s. 36; D. B. Macdanold, “Mâturidî” Maddesi, *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yay., İstanbul 1988, C. 7, s. 404; Taftazani, *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi (Şerhü'l-Akaid)*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1999, s. 29; Ebu Mansur el-Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhid Tercümesi*, Çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yay., Ankara 2005, s. XXV-XXXIV.

² İbn-i Kutluboga, *Tacu't-Teracim fi Tabakati'l-Hanefiyye*, Bağdat 1962, s. 31; Ebu Muhammed Muhyiddin Abdulkadir b. Muhammed el-Kureşi, *el-Cevahirü'l-Mudhiyye fi Tabakati'l-Hanefiyye*, Neşr. Abdulfettah Muhammed el-Hulv, Hicr Yayınevi, 2. Baskı, Riyad 1993/1413, C. 3, s. 361; W. Madelung, “Al-Mâturidî” Maddesi, *The Encyclopaedia of Islam*, C. 6, E. J. Brill Leiden 1991, s. 846.

³ Muhammed el-Kureşi, *age*, s. 361; Ebu'l-Muin Meymun b. Muhammed en-Nesefi, *Tabsiratü'l-Edille*, Neşr. Hüseyin Atay, DİB Yay., Ankara 2004, C. 1, s. 474.

öğretilmesi yolunda tüketen, din yolundaki eserleri övgüyle anılan ve ömrünün meyvelerini devşiren kişinin mezarıdır.”¹

Mâturidî ekolü mensupları Onu çeşitli lakaplarla anmışlardır: “eş-Şeyh el-İmam Ehli’s-Sünnet”, “Alemü’l-Hüda”, “Zahid, Şeyh/Şeyhu’l-İmam”, “İmamü’l-Hüda”, “Reisü Meşayih Semerkand”, “İmamü’l-Mütekellimin” ve “Musahhihu Akaidi’l-Müslimin” gibi.² O daha çok “Ebu Mansur el-Mâturidî es-Semerkandi” ve “eş-Şeyh Ebu Mansur” adıyla bilinmektedir.³

Mâturidî hakkında, onun çağına yakın zamanda yaşamış ve önemli eserleri bulunan yazarlarda tatmin edici bilgi bulamamaktayız. Ebu’l-Muin en-Nesefî (ö. 1114)’nin “Tabsiratu’l-Edille” adlı kitabı dışında Mâturidî’nin adı, kişiliği, görüşleri ile ilgili bilgilerin birçok eserde sükûtle geçirildiğini görüyoruz. Mesela: İbn Nedim (379/987)’in “el-Fihrist” , Abdulkahir el-Bağdadi (429/1037)’nin “el-Fark Beyne’l-Fırak” , Şehristani (548/1153)’nin “el-Milel ve’n-Nihal” ve İbn Haldun (808/1406)’un “Mükaddime” adlı eserinde Mâturidî ile ilgili her hangi bir bilgi bulamamaktayız.⁴

Mâturidî’nin, tabakât kitaplarında hayatlarından bahsedilen şahıslar arasındaki yeri “fırak” kitaplarındaki mezhep kurucularından daha büyük olmamıştır. Eski İslam müellifleri, bibliyoğrafya kitaplarında Mâturidî hakkında aradıklarını bulamamaktan şikâyet etmişlerdir. Son dönem araştırmacılar bunun Ehl-i Sünnet kelâm ilmi üzerinde Mâturidî’nin kuvvetli tesirini saklamaya karşı bir temayül olduğunu düşünmüşlerdir. Bu saklama keyfiyetine de yalnız muasır meslekdaşı Ebü’l-Hasan el-Eş’arî’yi sünni akideyi müdafaaya ve Ehl-i Sünnete muhalif taşkın fırkalarla mücadeleye koyulmuş islam büyüğü olarak gösterme arzusunun sebep olduğunu düşünmüşlerdir.⁵ Mâturidî’nin tanınma yönünden 8/14. yüzyıla kadar müphem bırakılmasının birçok sebebi vardır.⁶

Bunların başında milliyet taassubu gelir. Mâturidî’nin çağında arapların arap olmayan müslümanlara karşı tavır ve itimatları menfidir, kuşkuludur. Arap olmayan

¹ Şükrü Özen, “Mâturidî” Maddesi, *DİA*, Ankara 2004, C. 28, s. 146.

² Kutluboğa, *Tacü’t-Teracim fî Tabakati’l-Hanefiyye*, s. 31; Ahmed b. Abdullah b. Dahilü’l-Lehibi el-Harbi, *el-Mâturidîyye Diraseten ve Takvimen*, Neşr. Darü’l-Asime, 1. Baskı, Riyad 1413, s. 93.

³ Bağdadi, “Mâturidî” Maddesi, *Hediyyetü’l-Arifin*, C. 2, s. 36; Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV Yay. , Ankara 2002, s. 271; 33-34.

⁴ Muhammed b. Tavit at-Tancı, *Abü Mansur Al-Mâturidî*, AÜİF Der., C. IV, Sayı I-II, Ankara 1955, s. 1-2; Vehbi Ecer, “Mâturidî’nin Tanınması”, *Gevher Nesibe Sultan Anısına Düzenlenen “Ebu Mansur Semerkandi-Mâturidî Kongresi” Tebliğleri*, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yay., No: 6, Kayseri 1986, s. 10-11.

⁵ Tavit At-Tancı, *age*, s. 1.

⁶ İmam Ebu Yusr Muhammed b. Hüseyin el-Pezdevi, *Ehli Sünnet Akaidi*, Çev. Şerafettin Gölcük, Kayıhan Yay., İstanbul 1980, s. 3; Tavit At-Tancı, *age*, s. 1-2; Vehbi Ecer, *age*, s. 11-12; W.Monthgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Umran Yay., Ankara 1981, s. 390; M. Saim Yeprem, *İrade hürriyeti ve İmam Mâturidî*, MÜİFV Yay. , İstanbul 1984, s. 252.

müslümanlardan cizye vergisi alınmaya çalışıldığı, ikinci sınıf (mevali) insan kabul edildiği bilinmektedir.¹

Ayrıca, Mâturidî'nin yaşadığı yer olan Semerkand Bölgesi Hilafet Merkezine ve dini merkezlere uzaktı. Zira o zamanın kültür ve ilim merkezi Bağdat'ın da içinde bulunduğu Irak idi. Mekke ve Medine ise Müslümanların hac ve umre vesilesiyle uğradıkları sadece kutsal topraklar değil, iktisadi ve ilmi pazarlamanın, ilmi tartışmaların yapıldığı yerdı.²

Mâturidî'nin kullandığı yazı dili de çok ağırdı. Bu durum onun anlaşılmasını güçleştirmektedir. Örneğin, Mâturidî'nin Kitabı't-Tevhid adlı eserinde biraz kapalılık ve uzatma, tertibinde ise bir nevi zorluk vardır.³

Ayrıca Maverâünnehir bölgesi Mu'tezili görüşlerin yaygın olduğu yerdı. Mâturidî'nin hocası Ebu Hanife'de Mürcii olarak bilinmekteydi. Mâturidî Mürcii olduğunu inkâr etmemiştir. O'na göre övülen ve yerilen olmak üzere iki türlü mürciilik vardır ki kendisinin ki övülen mürciiliktir. Ancak bu durum hadis taraftarlarınca şiddetlice tenkit edilmiştir. Mâturidî'nin bulunduğu yere yakın şehirlerde Tirmiz, Nesa', Belh vb. ehl-i hadis çok güçlü durumdaydı. Bu nedenle eleştirilere tabi tutulmuş ve çağdaşı olan âlimlerce yeterince tanınmamıştır.⁴

Kaynaklarda, Mâturidî'nin nesebi hakkında, kendisinin ve babasının isimlerinin, Muhammed; dedesinin adının ise, Mahmud oluşundan başka bir bilgiyi tespit edemiyoruz. Bu konuda yeterli bir bilgi bulunmamakla beraber çocukları hakkında kaynaklarda bilgiler mevcuttur. Kaynaklara bakıldığında Mâturidî'nin en çok Mansur künyesi ile anıldığı görülmektedir. Bu durum onun Mansur isminde bir oğlu olduğuna işaret etse de, onun bir erkek evlada sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Tespit edildiği kadarı ile onun soyundan gelen iki kişiden bahsedilir. Onlar da Mâturidî'nin kızının torunları olup şu iki kişidir: Şeyh Kadı İmam Hasan el-Mâturidî (ö. 450/1058 civarı) ve Kadı Ebü'l-Hasan Ali b. Hasan el-Mâturidî (ö. 511/1117). Yine bazı kaynaklar Mâturidî'yi Medineli seçkin bir düşünür olarak görürler ve O'nu "el-Ensari" diye adlandırırlar.⁵

Sem'ani'nin, Mâturidî'nin Arap asıllı olduğunu iddia etmesine rağmen, hayatı ve eserleri incelendiğinde bunun doğru olmadığı anlaşılabacaktır. Ancak ilk kaynaklara

¹ Vehbi Ecer, *age*, s. 11-12.

² At-Tancı, *Abü Mansur Al-Mâturidî*, AÜİF Der., C. 4, Sayı I-II, s. 1-2; Vehbi Ecer, "Mâturidî'nin Tanınması", *Gevher Nesibe Sultan Anısına Düzenlenen "Ebu Mansur Semerkandi-Mâturidî Kongresi" Tebliğleri*, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yay., s. 10-11.

³ Pezdevi, *Ehli Sünnet Akaidi*, s. 3.

⁴ Nuri Tuğlu, *Mâturidî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmi Hadislerin Değerlendirilmesi* (Doktora Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta 2003, s. 25.

⁵ W. Madelung, "Al-Mâturidî" Maddesi, *The Encyclopaedia of Islam*, C. 6, s. 846.

bakıldığında onun arap olduğuna dair bir bilgi bulunmamaktadır.¹ Sem'ani, büyük ihtimalle Mâturidî'nin kızının soyundan gelen Kadı Ebu'l-Hasan'ın baba tarafından soyunun sahabe Ebü Eyyüb el-Ensari'ye dayanmış olmasını yanlış anlamış olmalıdır.² Oysaki hayatı ve nesebi hakkında bu kadar az bilginin olması ve eserlerinde bazı Arapça gramer hatalarının olması; ayrıca ifadelerinin yer yer Türkçe cümle yapısına benzemesi, mensuplarının büyük çoğunluğunun Türk olması gibi hususlar onun Türk olduğunu göstermektedir.³

1.5.2. Eserleri

İmam Mâturidî, Kelâm, Mezhepler Tarihi, Tefsir, Kur'an, Usul-ü Fıkıh ve Fıkıh alanlarında pek çok eser yazmıştır. Tespit edildiği kadarıyla İmam Mâturidî'ye ait olduğu kesin olarak bilinen 14 eser bulunmaktadır. Ancak bunlardan Kitabu't-Tevhid ve Kitabu't-Te'vilat'ı dışındakiler istilalar, göçler gibi çeşitli sebeplerden dolayı günümüze kadar gelememiştir.⁴ Biz konumuz itibari ile burada bu iki eser hakkında kısa bir bilgi vereceğiz. Diğer eserlerinin ise sadece isimlerini zikretmekle yetineceğiz.

Kitâbu't-Tevhid: Ebu'l-Yüsr el-Pezdevi (ö. 1100) ve Ebu'l-Muin en-Nesefi (ö. 1114) kitabı bu isimle kaydetmiştir.⁵ Eserin bilinen tek nüshası Cambridge Üniversitesi Ktp. nr. add, 3651 adı altında kayıtlıdır. Eser, söz konusu nüsha esas alınarak, Fethullah Huleyf tarafından uzun bir mukaddime ile birlikte ilk defa Beyrut'ta 1970 yılında neşredilmiştir. Kitâbu't Tevhid'in Fethullah Huleyf tarafından yapılan baskısı ilmi açıdan çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır.⁶ Bu eserin daha sonra 1979, 1982 ve 2003'te çeşitli baskıları yapılmıştır. Eser ayrıca Bekir Topaloğlu tarafından tercüme edilerek "Kitabu't-Tevhid Tercümesi" adıyla Ankara'da 2002 yılında neşredilmiştir.⁷

Kitabu't-Tevhid kelâmi görüşleri açısından Mâturidî'nin en önemli eserlerinden biri olmakla birlikte aynı zamanda Mâturidî'ye akidesinin hem temel kaynağı hem de

¹ Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâturidî ve Mâturidilik (Doktora Tezi)*, İstanbul 2008, s. 34-37.

² Ebu Said Abdülkerim b. Muhammed İbni Mansur et-Temimi es-Sem'ani, *el-Ensab*, Darü'l-Cenan Yayınevi, Beyrut 1988, C. 5, s. 155.

³ Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâturidî ve Mâturidilik*, s. 35; Bekir Topaloğlu, *Kitâbu't-Tevhid Tercümesi*, s. XIX; Sönmez Kutlu, *Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini İmam Mâturidî*, Dini Araştırmalar Der. , Ocak-Nisan 2003, C. 5, S. 15, s. 6.

⁴ Bağdadi, "Mâturidî" Maddesi, *Hediyetü'l-Arifin*, C. 2, s. 36; Sönmez Kutlu, *İmam Mâturidî ve Mâturidilik*, Ankara 2003, Kitabiyat Yayınevi, s. 394; Bekir Topaloğlu, *Kitâbu't-Tevhid Tercümesi*, s. XXIV-XXVI.

⁵ Ebu'l-Muin en-Nesefi, *Tabsiratü'l-Edille*, Ankara 1993, C. 1, s. 210; Kureşi, *el-Cevahirü'l-Mudiyye*, C. 3, s. 360; İbn Kutluboğa, *Tacü't-Teracim*, s. 31

⁶ M. Sait Yazıcıoğlu, *Mâturidî ve Nesefiye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Akid yayıncılık, Ankara 1988, s.14.

⁷ Bekir Topaloğlu, *age*, s. XXV.

Mu'tezile başta olmak üzere çeşitli İslami fırkalar, bazı dinler, inançlar ve felsefi görüşler açısından en eski kaynaklardan biri durumundadır.¹

Kitâbu't-Te'vilat: Te'vilatu Ehli's-Sünne ve Te'vilatu'l-Kur'an olarak meşhur olan bu eserin asıl adı Kitâbü't Te'vilat'tır.² Pek çok yazma nüshası olan bu eserin en okunaklı olan nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Topkapı Sarayı Medine Bölümü Numara 180'de kayıtlı olan nüshadır.³ Mâturidî Tefsir ile ilgili olan bu eserinde sadece ayetlerin yorumunu yapmamış, konunun gelişine göre İnanç ve Fıkıh Mezheplerinin farklı görüşlerine de yer vermiş ve onların görüşlerini tartışmıştır. Bu sebeple eser hem fıkıh hem de inançla ilgili önemli bir kaynaktır.⁴

Te'vilatu'l-Kur'an'ın, Muhammed Eroğlu (İstanbul 1971), İbrahim Avadayn-Seyyid Avadayn (Kahire 1971), Muhammed Müstefizirrahman (Bağdat 1983) ve Bekir Topaloğlu-Ahmed Vanhoğlu (İstanbul 2003) tarafından kısmi neşirleri yapılmış, üzerinde kitap, makale ve tebliğ tarzında çalışmalar gerçekleştirilmiştir.⁵ Diğer önemli eserleri ise şunlardır:

3. Kitabu'l-Makalat⁶
4. Kitabu'l-Cedel Fi Usuli'l-Fıkh⁷
5. Kitabun Redd-i Evaili'l-Edille li'l-Kâbi⁸
6. Kitabun redd-i tehzihi'l-Cedel Li'l-Kâbi⁹
7. Kitabun Beyan-i Vehmi'l-Mu'tezile¹⁰
8. Kitabun Fi'r-red Ale'l-Karamita (Fi'l-Usul)¹¹
9. Kitabun Fi'r-Red Ale'l-Karamita (Fi'l-Füru)¹²
10. Meahizu (Me'hazu)'ş-Şerai' fi-Usuli'l-Fıkh¹

¹ Bekir Topaloğlu, *age*, s. XXV; Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâturidî ve Mâturidilik*, s. 5-6.

² Kureşi, *el-Cevahirü'l-Mudiyye*, C. 3, s. 360; es-Selefi'l-Afgani, *Adaul Matüridiyye li'l-Akideti's-Selefiyye*, Mektebetü's-Sadık, Taif 1998, C. 1, s. 259.

³ Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâturidî ve Mâturidilik*, s. 7-9.

⁴ Bağdadi, "Mâturidî" Maddesi, *Hediyyetü'l-Arifin*, C. 2, s. 36-37; Vehbi Ecer, *Türk Din Bilgini Mâturidî*, Ankara 1978, s. 37.

⁵ Şükrü Özen, "Mâturidî" Maddesi, *DİA*, C. 28, s. 149; Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, Tekin yay. , Konya 2001, s. 56.

⁶ Ebu'l-Muin en-Nesefi, *Tabsiratü'l-Edille*, C. 1, s. 472; es-Selefi'l-Afgani, *Adaü'l-Matüridiyye*, C. 1, s.258; Kureşi, *el-Cevahirü'l-Mudiyye*, C. 3, s. 361.

⁷ Nesefi, *age*, s. 472; es-Selefi'l-Afgani, *age*, s. 260.

⁸ Nesefi, *age*, s. 472; es-Selefi'l-Afgani, *age*, s. 258; Kureşi, s. 361.

⁹ Nesefi, *age*, s. 472; es-Selefi'l-Afgani, *age*, s. 258.

¹⁰ Nesefi, *age*, s. 472; es-Selefi'l-Afgani, *age*, s. 258; Kureşi, *age*, s. 361; Kutluboğa, *Tacü't-Teracim*, s. 31.

¹¹ Nesefi, *age*, s. 472; es-Selefi'l-Afgani, *age*, s. 259.

¹² Nesefi, *age*, s. 472; es-Selefi'l-Afgani, *age*, s. 259.

11. Reddu Vaidu'l Füssak li'l-Kâbi²
12. Reddu Kitabi'l-İmame li-Ba'di'r-Revafız³
13. Reddu'l-Usuli'l-Hamse li-Ebi Ömer el-Bahili⁴
14. Şerhu'l-Camii's-Sağır⁵

Mâturidî'ye aidiyeti kesin olmamakla beraber bu eserler haricinde başka eserlerde O'na nispet edilmiştir.⁶ Bu eserler şunlardır:

1. Risale fi't-Tevhid
2. Şerhu'l-Fıkhu'l-Ekber
3. Kitabu'l-Usuli'd-Din
4. Vesaye ve Münacat
5. Pendname-i Mâturidî
6. Fevaid
7. Kitabu't-Tefsiri Esma ve's-Sıfat
8. Usulu'l-İman ve Risale Fi-Beyani Guruhı Ehli'd-Dalal ve Makaletihim

1.5.3. İlmî Şahsiyeti

Mâturidî'nin Kelâm başta olmak üzere islami ilimlerin birçoğu hakkında eserler yazmış olması bizlere ilmi seviyesinin ipuçlarını vermektedir.⁷ Mâturidî'nin eserleri incelendiğinde iyi bir tahsil aldığı anlaşılabacaktır. Eserlerinde mantık ve felsefî bilimlere sıkça yer vermesi, hatta felsefî ekollerin yanılgılarını filozofça ortaya koyabilmesi onun üstün zekâsını ve ilmini göstermesi açısından yeterlidir.

Ebu'l-Muin en-Nesefî, Mâturidî için şöyle demiştir: “Ebu Mansur el-Mâturidî herkesin sahip olamadığı bir takım inceliklere ve derinliğe sahiptir. O muhatabının görüşlerini susturacak tartışma metotlarını bilen, her konuda tatmin edecek deliller veren, Allah'ın (c. c) yardımıyla güçlenerek, irşadın inceliklerine ve Mevhibe-i İlahiye'ye mazhar

¹ Nesefî, *age*, s. 472; es-Selefi'l-Afgani, *age*, s. 260.

² Kutluboğa, *age*, s. 31; es-Selefi'l-Afgani, *age*, s. 258.

³ Kutluboğa, *age*, s. 31; es-Selefi'l-Afgani, *age*, s. 258.

⁴ Kutluboğa, *Tâcu't-Teracim*, s. 31; es-Selefi'l-Afgani, *Adaü'l-Matüridiyye*, C. 1, s. 258.

⁵ Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâturidî ve Mâturidilik*, s. 54.

⁶ Bekir Topaloğlu, *Kitâbu't-Tevhid Tercümesi*, s. XXXI-XXXIV; Ahmet Ak, *age*, s. 53-55.

⁷ Kemal Işık, *Mâturidî Kelâm Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Fütüvvet Yay., Ankara 1980, s. 9.

olan bir kişidir.”¹ İmam Mâturîdî Maverâünnehir bölgesinde kendini kabul ettirmiş ve birçok âlimin peşinden gittiği bir mezhep imamı haline gelmiştir. Mâturîdî kelâmcı Ömer Neseî (ö. 537/1142)’nin “Akâidü’n-Neseîyye” adlı eserini şerheden Eş’arî kelâmcı Taftâzânî (ö. 793/1390), Maverâünnehir bölgesi Kelâmcılarından bahsederken “Mâturîdîyye” olarak bahseder.² Bütün bunlar gösteriyor ki; Mâturîdîyye, Ebu Mansur Mâturîdî’nin merkezi Maverâünnehir olmak üzere ortaya koyduğu ve geliştirdiği kelâmî ekolünü benimseyenlere kullanılan müşterek bir isimdir.

İmam Mâturîdî, Ebu Hanîfe’nin öğrencilerinin öğrencisidir. İbn Yahya’nın verdiği bilgilere göre onun Ebu Hanîfe’ye kadar olan hocaları şunlardır: ³ Ebu Hanîfe (150/767), Hasan eş-Şeybani (189/804), Süleyman el-Cüzcani (210/825), Ebi Bekr el-Cüzcani (285/898), İshak el-Cüzcani (III/IX. Yüzyılın İkinci Yarısı), Abbas el-İyazi (260/874), Ebu Mansur el-Mâturîdî (333/944).

Mâturîdî’nin en az beş hocadan ders aldığı kaynaklarda bulunmaktadır.⁴ Bu kişilerin isimleri ise şunlardır: Ebu Bekr Ahmed b. İshak b. Salih el-Cüzcani (200/816) , Ebu Nasr Ahmed b. el-Abbas el-İyazi (260/874) , Muhammed b. Mukatil er-Razi (248/862) , Nusayr b. Yahya el-Belhi (268/881) , Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Reca el-Cüzcani (268/881).

İmam Mâturîdî, ömrünü ilme adanmasına rağmen kaynaklarda onun sadece 4 öğrencisinden bahsedilmektedir.⁵ Bunlar şunlardır: Ali b. Said Ebu’l-Hasan er-Rustuğfeni (345/956) , Ebu’l Kasım İshak b. Muhammed b. İsmail el-Hakîm es-Semerikandi (342/954) , Ebu Muhammed Abdulkerim b. Musa b. İsa el-Pezdevi (390/1000) , Ebu Ahmed el-İyazi (345/956).

1.5.4. Yaşadığı Dönem

Mâturîdî’nin yaşadığı devir Abbasi devletinin zayıflamaya başladığı ve yeni islam devletlerinin kurulmaya başladığı çeşitli siyasi güçler ve fırkalar arasında mücadelenin

¹ Ebu’l-Muin en-Neseî, *Tabsiratü’l-Edille*, C. 1, s. 472-473.

² Taftazani, *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi*, s. 34.

³ M. Ragıp İmamoglu, *İmam Ebu Mansur el-Mâturîdî ve Te’vilatu’l-Kuran’daki Tefsir Metodu*, DİB Yay., Ankara 1991, s. 16; Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Mâturîdilik*, s. 33-48.

⁴ Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 271; M. Saim Yeprem, *Mâturîdî’nin Akide Risalesi ve Şerhi*, MÜİF Vakfı Yay., No. 182, İstanbul 2000, s. 15.

⁵ es-Selefi’l-Afgani, *Adaü’l-Mâturîdîyye lil-Akide’i’s-Selefiyye*, C. 1, s. 251-254; Ragıp İmamoglu, *İmam Ebu Mansur el- Mâturîdî ve Te’vilatu’l-Kuran’daki Tefsir Metodu*, s. 18; Ahmed el-Harbi, *el-Mâturîdîyye Diraseten ve Takvimen*, s. 104-108; M. Saim Yeprem, *age*, s. 15.

arttığı bir zamana rastlar.¹ Mâturidî'nin yaşadığı Maverâünnehir bölgesi Samanoğulları'nın hâkimiyeti altında olup Mâturidî, Samaniler döneminde (875-999) Semerkand'da yaşamıştır.² Mâturidî'nin yaşadığı dönemi, huzur, sükûn ve kargaşa dönemi bakımından iki kısma ayırmak mümkündür. Bunlardan birincisi, huzur ve sükûnun hâkim olduğu dönem olup, bu süre, III/IX. asrın ikinci yarısını kapsamaktadır. Nitekim kaynaklarda Semerkand, IV/X.asrın başlarına kadar uzun süre huzur ve sükûnun hâkim olduğu bir ilim merkezi olarak gösterilmektedir. Mâturidî'nin yaşadığı dönemin ikinci kısmına, birinci kısmın aksine kargaşa ve huzursuzluk hâkim olmuştur.³ Bu süre IV/X. asrın neredeyse tamamını kapsamaktadır. IV/X. asrın başında Samaniler, bir taraftan Batini ve Karmati hareketlerle uğraşmak zorunda kalmış, diğer taraftan ise, aynı tarihlerde kurulan Şii Fatimi Devleti ve Büveyhi hanedanlığının siyasi baskısı altında kalmıştır. Ayrıca taht kavgaları da bunda önemli rol oynamıştır.⁴

1.5.4.1. Maturidi'nin Yaşadığı Dönemde Siyasi Durum

Hız. Peygamber'in 632 yılında vefatından sonra İslam Tarihinde "Hulefa-i Raşidin" veya dört halife devri (632–661) olarak bilinen dönem başladı. Daha sonra Emeviler (661–750) ve sonrasında ise Abbasiler dönemi (750–861) başlamıştır. Abbasiler devrinde imparatorluk alabildiğince genişlemiştir. Ancak son zamanlarında Abbasiler zayıflamaya başlamışlar ve valilerine topraklarını kira olarak vermek zorunda kalmışlardır. Halifeye sözde bağlı olan valilerde bir bir yarı bağımsızlıklarını ilan etmişlerdir. Bunlardan bir kaçısı şunlardır:⁵

- a. Tahiriler (821–873) İran
- b. Samaniler (847–999) İran, Maverâünnehir
- e. Selçuklular (1040–1308) Türkistan, Horasan, Doğu İran

¹ Ahmet Uğur, Mâturidî Zamanında İslam Âlemine Kısa bir Bakış, "Ebu Mansur Semerkandi-Mâturidî Kongresi", Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri 1986, s. 4.

² Ahmed el-Harbi, *el-Mâturidîyye Diraseten ve Takvimen*, s. 87, 94.

³ Bekir Topaloğlu, *Kitâbu't-Tevhid Tercümesi*, s. XX; Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâturidî ve Mâturidilik*, s. 24-31; M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâturidî*, s. 25; Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 211.

⁴ Sönmez Kutlu, *age*, s. 211.

⁵ Ahmet Uğur, Mâturidî Zamanında İslam Âlemine Kısa bir Bakış, "Ebu Mansur Semerkandi-Mâturidî Kongresi", Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri 1986, s. 4.

Mâturidî'nin yaşadığı bölgelerde hüküm süren Samanoğulları İlk önceleri Abbasi hâkimiyeti altında iken daha sonra bağımsızlığını ilan etmiştir. Samaniler, ele geçirdikleri bölgelerde İslamiyet'i yayma gayreti içinde oldular ve Türklerin bu konuda katkılarından yararlandılar. Oğuz ve Karluklar'dan oluşan 1000 aileyi hududa yerleştirerek saldırıları önlemeyi amaçladılar.¹ Maverâünnehir, Samanilerin yönetimi altına girince Abbasi iktidarının batı merkezlerinde baskı gören Haricilik, Mutezile, Zeydilik, İsmaililik gibi pek çok siyasi ve itikadi mezhep, görüşlerini merkezi otoritenin zayıfladığı bu bölgede yaymaya çalışmışlar ancak başarılı olamamışlardır. Çünkü bölgede, özellikle Türklerin hâkimiyeti altında olan yerlerde, Hanefilik adeta milli bir mezhep haline gelmiştir.²

Samanoğulları Devleti, Karahanlı Hükümdarı Buğra Han Harun'un taarruzlarına karşı Selçuklu Türkmenlerinin desteğini sağlayarak varlığını Gazneli Sultan Mahmud'un Maverâünnehir'i ele geçirmesine kadar sürdürmüştür.³

1.5.4.2. Coğrafi ve Kültürel Durum

Maverâünnehir Türkçe'de "Nehirin ötesi" anlamına gelen "Çay ardı" ve Orta Asya'da, Ceyhun (Amu Derya) ve Seyhun (Sir Derya) arasındaki bölgenin adıdır.⁴ Bu bölge tarih boyunca çeşitli medeniyetlere beşiklik etmiştir. Mâturidî'nin zamanında ise bu bölgede Müslüman-Türk Devletleri kurulmuştu. Bugün bu bölge Kazakistan, Özbekistan ve Türkmenistan arasında bölünmüştü. Orta Çağ'da İslam Uygarlığı'nın geliştiği bölgelerden biri olan Maverâünnehir'deki Semerkand ve Buhara kentleri önemli kültür merkezleridir. Buhara ve Semerkand şehirleri Maverâünnehir'in en önemli ve verimli bölümünü oluşturan "soğd" bölgesinde yer alır.⁵ Mezopotamya kadar eski bir yerleşim yeri olan bu bölge tarih boyu Türkmen yurdu olarak bilinmiştir. Orta Çağ Arap Coğrafyacıları bu bölgeyi "Bilad al-Türk veya Türkistan" olarak göçebe Türklerin yurtları olarak yazmışlardır.⁶

¹ Nesimi Yazıcı, *İlk İslam Türk Devletleri Tarihi*, DİB Yay., Ankara 2002, s. 42.

² Sönmez Kutlu, *age*, 156 vd.

³ Vehbi Ecer, *Türk Din Bilgini Mâturidî*, s. 19.

⁴ <http://tr.wikipedia.org/wiki/Mavera%C3%BCnnehir>, 28. 9. 2008; ayrıca Mâturidî'nin yaşadığı 900'lü yıllara ait harita bilgisi için sayfa 133'e bakınız.

⁵ Eski Türklerin Söğüt vadisi dedikleri Soğd bölgesi tarihi Nesef ve kaş şehirlerinin bulunduğu yer olup, Buhara'nın doğusundan Semerkand'a kadar olan toprakları içine alır. Bugünkü Zereşan bölgesine tekabül ettiği bilinen bölge Yunan kaynaklarında Sogdiana, eski Farsça'da ise Suguda bölgesi olarak geçmektedir. Türk adet ve giyim tarzını almış olan Soğd'luların kendilerine has bir dilleri de vardır (bkz. W. Barthold, "Soğd" mad., *İA*, MEB Yay., İstanbul 1970, C. 10, s. 737).

⁶ <http://tr.wikipedia.org/wiki/Mavera%C3%BCnnehir>, 28. 9. 2008.

Bu dönemde İslam Dünyası fikri çalkantılar içindeydi. Bu çalkantıların sebebini Hz. Muhammed (s. a. v)’in vefatlarından sonra gelen tarihi olaylara bağlayanlar vardır. Bu tarihi olaylar Müslümanlar arasında büyük fikri ayrılıklar doğurmuş, insanlar birinin mü’min dediğine diğeri kâfir diyecek hale gelmiştir. Bütün bu farklı gruplar, görüşlerini doğrulamak için Kur’an ve Hadis’lerden deliller bulmaya çalışmışlardır. Te’vil ve Tenzih anlayışları filizlenmeye başlamıştır. Mu’tezile mezhebi akli delillerle İslam inancını yıkıcı fikirlere karşı müdafaa etmeye başlamıştır. Ancak Mu’tezile Emevi ve Abbasi hükümdarlarının desteğiyle kendi gibi düşünmeyenleri işkenceye maruz bırakmıştır. Kur’an’ın mahlûk olup olmaması meselesi, Allah’ın ahirette görülebilmesi meselelerinde çok acımasız davranmıştır.¹

Mâturidî’den önce İmam-ı Azam Ebu Hanife (80/150-700/767) pek çok öğrenci yetiştirerek ve eser yazarak buralarda Ashabu’r-Re’y’in gelişip yayılmasında etkili olmuştur. Daha sonra Ebu Hanife’nin öğrencileri tarafından başlatılan eğitim faaliyetleri ve üstlenilen kadılık görevleri, Hanefî düşüncenin Mâverâünnehir’e doğru kaymasını sağlamıştır. Bu ve diğer siyasi ve içtimai amiller, Mâturîdîliğin bu coğrafyada oluşup gelişmesinin tarihî arka planını oluşturmuştur. Bu tarihî ve sosyal bağlam, Ebû Mansur Mâturîdî’nin, Semerkand’da Ebu Hanife’nin fikirlerini geliştirip sistemleştirmesine zemin hazırlamıştır.²

Mâturidî’nin yaşadığı Maveraünnehir bölgesi Irak’tan uzak bir yerdi. Zamanın ilim merkezi Basra Irakta idi. Eş’ari burada idi. Mutezili fikirler de burada yaygınlaşmıştır. Arap asıllı yazarlardan bazıları bu nedenle Mâturidî’nin yaşadığı ortamı ilmi faaliyetlerden uzak olan bir yer olarak göstermeye çalışmışlardır. Oysaki Maveraünnehir bölgesi X. yüzyılda tam bir ilim merkezi idi. Savaşlardan ve baskılardan uzak bir yerleşim bölgesi olmuştur.³ 128 yıl varlığını devam ettiren ve ilmi çalışmaların her zaman arkasında olan ve bölgenin “ilim ve hayrın hazinesi” diye isimlendirilmesine vesile olan büyük bir devletti Samaniler.

İmam Mâturidî’nin yaşadığı muhit böyle siyasi entrikalar, gizli veya açık her türlü mücadele ve desiselerden uzak sakin ve huzurlu bir bölgeydi. Mâturidî de bu ortamı fırsat bilmiş ve yorulmak bilmez bir çabayla Ehli Sünnet mezhebini savunmaya ve Müslümanları

¹ Vehbi Ecer, *age*, s. 21-22; H. Ritter, “Eş’ari” Maddesi, *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yay., İstanbul 1988, C. 4, s. 390.

² Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 211.

³ Vehbi Ecer, *Türk Din Bilgini Mâturidî*, s. 16-17.

bu mezhebin etrzafında toplamaya davete başlamış ve bunu da hayatı boyunca devam ettirmiştir.¹

Samaniler dönemimde fikri, ilmi ve edebi çalışmaların önünde geniş ufuklar açılmış ve bu alanlarda yarış başlamıştır. Devlet ileri gelenleri İslami İlimler, Arap dili ve edebiyatının boy verip gelişmesi için her türlü kolaylığı göstermiştir. Bu sebeptendir ki Makdisi gibi bir tarihçi Samani hükümdarlarıyla Maveraünnehir ve Horasanın vasfı hakkında şu övücü ifadeleri kullanmaktan kendini alamamıştır:

“Bu topraklar ülkelerin en değerlisi, saygın simaları ve âlimleri en çok olanıdır. Bu ülke iyilik ve güzelliğin kaynağı, ilmin karargâhı, İslam’ın sağlam rüknü ve muazzam kalesidir. Hükümdarı yöneticilerin en hayırlısı ve ordusu askerlerin en iyisidir. Bu ülkede fakihler hükümdarlar derecesine ulaşır.”²

¹ Kemal Işık, *Mâturidî Kelâm Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, s. 10-13; D. B. Macdonald, “Mâturidî” Maddesi, *İslam Ansiklopedisi*, C. 7, s. 404.

² Vehbi, Ecer, *Türk Din Bilgini Maturidi*, Ankara 1978, s. 18-19; M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi*, MÜİF Vakfı Yay., İstanbul 1984, s. 258; Kemal Işık, *Maturidi Kelam Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Fütüvvet Yay., Ankara 1980, s. 12.

İKİNCİ BÖLÜM

KELÂMDA METOT VE YÖNTEMLER

2.1. Kelâmda Metodoloji Problemi

2.1.1. Metot Problemi

Kelâmda yöntem problemine geçmeden önce metot nedir? Sorusuna kısaca cevap bulmaya çalışacağız. Fransızca kökenli olan Metot; yol, yöntem anlamına gelir.¹ Bir amaca erişmek için kullanılan, tutulan yol, sistem ve usul demektir. Felsefede; bir hakikate erişmek için tutulan mantıklı fikir yolu, metot anlamına gelir.² En geniş anlamı ile bizi hedefe götüren yol'dur.³ Metot zihni bir süreçtir. Sadece bilgi sahibi olmayı değil, eldeki bilgileri sistemli bir şekilde işlemeyi ve onlardan faydalanmayı sağlar. Yani kişiyi bilimsel bilgiye ulaştırmayı hedefler. Farklı görüşler ve tespitler olmasına rağmen bilimsel bilgiyi şöylece tanımlamamız mümkündür: “Tümel ve zorunlu bilgiler topluluğu, birleştirilmiş ve düzenlenmiş bilgiler sistemi, düşünme ve düşüncenin kurallarına ve kategorilerine uygun, insan keyif ve isteklerine göre değişmeyen sabit ve objektif bilgilere bilimsel bilgi denir.”⁴ Burada diğer önemli bir nokta da usul kavramını bilimsel araştırma teknikleriyle karıştırmamaktır. Usul, “bir bilimin amacına ulaşmasını sağlayan zihinsel tutumların ve düşünsel girişimlerin tümüdür.”⁵

Metot problemi sadece İslami İlimlerde değil, Sosyal Bilimler ve hatta Fen Bilimlerinde bile büyük bir sorundur. Fen Bilimlerinde yapılan ölçümlerde nesnel olunmadığı veya olunamayacağı söylenmektedir. İslam Kelâmında Metodoloji Problemini irdelemeden önce bir gerçeğin altını çizmekte büyük yarar vardır: Metot, düşünsel ve zorunludur. Bilim tarihi bunun sayısız örnekleriyle doludur. Biz kendi kültür tarihimize baktığımızda, itikadi, fıkhi, felsefi, tasavvufi fırka, mezhep ve meşreplerin içinde kendine özgü duruş, davranış, metot ve yöntemi olan ilim adamlarıyla karşılaşırız. Metot ve yöntemi farklı olduğu için, üstat ve şeyhlerinden farklı, değişik görüş ve kanaat sahibi

¹ Mehmet Ali Ağakay, “Metot” Mad., *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yay., İkinci Baskı, Ankara 1955, s. 521.

² Ali Arslan Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi (Tevhid ve Kelâm)*, Güzel Sanatlar Matbaası, Ankara 1964, s. 72; Mehmet Ali Ağakay, “Yöntem” Maddesi, *age*, s. 806.

³ Zeki Aslantürk, *Sosyal Bilimler İçin Araştırma Metot ve Teknikleri*, İstanbul 1995, s. 47.

⁴ Aslantürk, *age*, s. 19

⁵ Ergun Doğan, *Sosyoloji ve Tarih*, Yar Yay., İstanbul 1973, s. 52.

sayısız ilim adamımız vardır. Kısaca; yöntem ekolden ekole, kişiden kişiye değiştiği gibi, bir zamandan diğerine de değişir.¹

Metot belirlenirken amacımızın ve konumuzun iyi belirlenmesi ve ona uygun bir yol izlenmesi gerekir.² Bu yüzden Kelâm ilminin konusunun ve amacının ne olduğu veya ne olmadığı belirlenmelidir. Kelâm ilminin konusuna ve amacına göre çeşitli dönemlerde farklı tanımları yapılmıştır. Adudiddin el-İci (ö. 756/1355), şöyle bir tanımlamada bulunmuştur: “Kelâm İlmi, dini inançları kesin delillerle ispatlamayı, bir başka deyişle İslam inancını sağlıklı bir şekilde anlaşılıp, takdim edilmesini ve gerektiğinde akli temeller üzerine bina edilmiş delillerle savunulmasını hedefler.”³ Taftazani (ö. 791/1388); “kesin delillerle dini akideleri bilmedir.” diye tarif etmiştir. Cürcani (ö. 816/1413) gayesine göre Kelâm’ı şöyle tanımlamıştır: “Kesin deliller kullanmak ve vaki olacak şüpheleri gidermek suretiyle dini akideleri ispata güç yetiren ilimdir.” Farabi’ye göre (ö. 950) Kelâm, “din koyucusunun tayin edip anlattığı fikirleri ve fiilleri savunma ve onlara zıt olanları çürütme gücünü insana kazandıran bir ilimdir.”⁴

Yapılan tanımlara baktığımız zaman Kelâm ilminin, İslam Akaidini savunma ve kişiye gerekli donanımları kazandırma amacı güttüğünü söyleyebiliriz.

Hiz. Peygamber zamanında sahabe her türlü meselesini ona götürüyor ve Peygamberde onların her türlü sorunlarına cevap veriyordu. Sahabe Döneminde de bu durum pek bozulmadı. Örneğin Sahabe Peygamberin nereye defnedileceği, kimin imamete getirileceği gibi sorunları çözmüşlerdi. Sonraki dönmlerde kelâm’ın başlangıcı olarak kabul edilen ve konularının gelişmesine etki eden birçok olay cereyan etmiştir. Bunlar konumuz dışında olduğundan sadece bazılarının isimlerini vermekle yetineceğiz: Aşabın ayrılığa düştüğü ilk olay olan Kırtas Hadisesi, Fedek arazisi’nin durumu, Kur’an’ın toplanması meselesi, Hiz. Osman’ın katillerinin bulunması meselesi gibi.⁵

Elbette bu iç amillerin yanında kelâm ilminin oluşmasına sebep olan dış etkenler de bulunmaktadır. Bununla beraber İslam’a yeni giren merkezlerde yetişen Cafer es-Sadık (ö. 148/695), Ebu Hanife (ö. 150/767), Vasıl b. Ata (ö. 131/748), Osman el-Betti (ö. 143/760) gibi din bilginleri yaşadıkları bölgelerin örf, adet ve anlayışları ile Kur’an ve Sünnet’ten

¹ Şerafeddin Gölcük, “Genel Değerlendirmeler”, *İslami İlimlerde Metodoloji/Usül Problemi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, C. 1, s. 362.

² Asım Yapıcı, *Ölçek mi Olgu mu Ölçeği Oluşturmakta?*, ÇÜİF Der., Ocak-Haziran, Adana 2004, C. 4, S. 1, s. 93-112.

³ el-İci, Adududdin Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevakıf fi İlmi’l-Kelâm*, Mektebetü’l-Mütenebbi, Dimeşk-Şam, ts. , s. 7.

⁴ Hüseyin Atay, *İslam’ın İnanç Esasları*, AÜİF Yay., Ankara 1992, s. 12; Nadim Macit, “Cumhuriyet Döneminde Kelâm İlmi ve Yöntem Sorunu”, *İslami İlimlerde Metodoloji/Usül Problemi*, C. 1, s. 311.

⁵ Nuri Tuğlu, *Mâturidî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi*, s.2-3.

çıkardıkları dini ve ahlaki hükümleri karşılaştırarak yeni sentezlere gittiler.¹ İnisiyatif alanları oluşturup kıyaslar yaptılar, “sahabe re’yi” diye ifade edilen şeyi, sistemleştirerek adına “Kıyas” dedikleri yeni yöntemler oluşturdular. Hâlbuki “sahabe re’y’i” ile bu yeni yöntem arasında önemli farklar vardı. Söz gelimi olaylara İslam’ın ruhu, hikmeti ve adaleti ışığında bakmayı gerektiren esnek ve dinamik tabiatlı sahabe re’yi’ne karşılık kıyas salt akılcı, formel ve statik bir yapıya sahipti.²

Emeviler sonu ve Abbasiler döneminde Aristo Mantiğı’na dayanan felsefi kıyası alan ilk dönem kelâmcıları kelâmi kıyasın yerine felsefi kıyası geçirdiler. Bu metodu ilk kullananlar Mu’tezile idi. Hicri II. asırda oluşmaya başlayan³ Mu’tezile’nin naklin yanında aklın ve felsefi delillerin kullanılmasını zaruri görerek geliştirdiği metoda “Kelâm Metodu” adı verilir.⁴ Bu nedenle İslam fikir tarihinde Kelâm’ın ilk kurucusunun Mu’tezile olduğu kabul edilir.⁵

Daha sonra Ehli Sünnet kelâm ekolünü oluşturan Eş’a’ri ve Mâturidî, inanç sistemini felsefi cereyanlara karşı akli bir metotla savunmaya başlar. Kelâm ilminde akıl ve nakil dengesi içerisinde inanç sistemini savunma metodu Gazali’den sonra nakil lehine bozulmuştur. Gazali’den sonra gelen Fahreddin er-Razi (ö. 606/1210) gibi âlimlerin felsefe ile kelâmı birleştirme ve akla daha işlerlik kazandırma çabaları sonuç vermemiş ve İslam âleminde aklileşme çabaları cılızlaşmaya, kelâm ilmi duraklama dönemine girmeye başlamıştır. Bundan sonraki gayretler bilgi üretme yönünde değil, mevcut bilgileri anlama ve tekrar etme yönünde olacaktır.⁶

Kelâm İlminin bu duraklamadan kurtulması için metotlarının değişmesi gerektiği yönünde hemen herkes hemfikir. Bu yeni metotlar nasıl olmalıdır?

Kelâm İlmi negatif teoloji olmaktan kurtarılmalı, reaksiyoner ve antitez olmaktan çıkarılıp pozitif teoloji yapan bir disiplin haline getirilmelidir. İlk mütekellimlerin gayri müslim hasımlarının görüş ve delilleriyle meşgul olması günümüze de taşınmamalıdır. İslam’ın ana ilkelerinin anlamlılığını ortaya koyacak her türlü beşeri bilgidan yararlanma yoluna gidilmelidir.⁷

¹ Neşet Çağatay-İ. Ağâh Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, AÜİF Yay., Ankara 1976, s. 109.

² İlyas Çelebi, *Mu’tezile’nin Klasik İslam Düşüncesindeki Yeri ve Modern Döneme Etkileri*, Kelâm Araştırmaları 2, İstanbul 2004, s. 7.

³ Neşet Çağatay-İ. Ağâh Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 109.

⁴ Kemal Işık, *Mu’tezilenin Doğuşu ve Kelâmi Görüşleri*, AÜİF Yay., LXXVI, Ankara 1967, s. 7, 21; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Kelâmi ve Tasavvufuna Giriş*, Çev. Şahin Filiz, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 30-31.

⁵ Kemal Işık, *age*, s. 21; Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, s. 40.

⁶ İlyas Çelebi, “Kelâm İlminin Ortaya Çıkışı Gelişim Süreci ve Yeni Metot Arayışları”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl)/Mes’elesi*, C. 1, s. 248-257.

⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Müzakereler”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl)/Mes’elesi*, C. 1, s. 344; İlyas Çelebi, *age*, s. 269-272.

Geçmişte Havaric ve Mu'tezile'ye tepki olarak amel geri planda tutulmuş, bu yüzden iman-amel arasındaki bağa gerekli vurgu yapılamamıştır. Bu da İslam'ın hayatla ilişkisini adeta koparmıştır.¹

İslamın ana ilkelerinin belirlenip, her türlü bilgiyle bunun temellendirilmesi gerekir. Nass'ları objektif olarak değerlendirmeliyiz. Nass'ların ikinci şikkını oluşturan hadisler de Kur'an gibi sadece anlaşılma sorunu değil aynı zamanda peygambere aidiyet sorununda bulunmaktadır. Aidiyeti kesin olmayanların bilgi ve hüküm taşınamaması prensipte kabul edilmiştir. Ancak selefiyyenin etkisiyle islami ilkelerin belirlenmesinde fiilen bir kaynak kabul edilmiştir. Mesela, sünniler ve şiilerce Deccalin çıkışı, Hz. İsa'nın nüzulü ve Mehdi'nin zuhuru gibi inanç esasları belirlenmiş ve benimsenmiştir.²

Kelâm ilminin en esaslı metodu olan muhatabı susturma “cedel” metodu³ terk edilmeli, hakikati arama ve varlıkların Tanrı ile irtibatını ortaya koyma amaç edinilmelidir.⁴ Özellikle kelâm'ın gelişim dönemlerinde tanrı eksenli düşünce hâkim olmuş, insan faktörü ise ikinci plana düşmüştür. Bu durum sosyal-teoloji'nin ihmaline sebep olmuştur. Neticesinde ise toplumdan uzak ve kopuk, felsefî bir kelâmın yaygınlaşması sonucu ortaya çıkmıştır. Bu eksik anlayışın doğal sonucu olarak Mu'tezile ve belli bir dereceye kadar da Mâturidî kelâmı hariç, Eş'ari ağırlıklı klasik kelâm, insanı ikinci derecede öneme sahip ve bütün faaliyetlerinde sadece Tanrı'ya bağımlı bir varlık kategorisi olarak değerlendirmektedir.⁵

Bazı kelâmcılar Eş'ari, Mâturidî, Gazali, Razi gibi âlimleri adres gösterirken, bazıları da moderniteyi esas alıp Aristo mantığının tipik bir örneğini sergileyerek karşı uçta yer almaktadırlar.⁶

Burada şunu da unutmamak gerekir ki “eskinin yanına yeniyi koymak yenilik değildir. Böyle yapmanın bir sentez olmadığı ortadadır. Geleneği tamamen kaldırıp yerine yeninin konması da yenilenmeyi gerçekleştirmez. Bunu yapabilmek için; Önce geleneği eleştirel süreçten geçirerek, kalıcı olanla değişecek olanı tespit etmek gerekir, asıl

¹ İlyas Çelebi, “Kelâm İlminin Ortaya Çıkışı Gelişim Süreci ve Yeni Metot Arayışları”, s. 269-272.

² Yusuf Şevki Yavuz, “Müzakereler”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usül)/Mes'elesi*, C.1, s. 345.

³ Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, MÜİF Vakfı Yay. , Nu: 80, İstanbul 1994, s. 164.

⁴ Temel Yeşilyurt, “Kelâm İlminde Usül Mes'elesi”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usül)/Mes'elesi*, C. 1, s. 383; Mevlüt Özer, “Genel Değerlendirmeler”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usül)/Mes'elesi*, C. 1, s. 368; İlyas Çelebi, “Kelâm İlminin Ortaya Çıkışı Gelişim Süreci ve Yeni Metot Arayışları”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usül)/Mes'elesi*, C. 1, s. 269-272.

⁵ Şaban Ali Düzgün, *Sosyal Teoloji: Varoluş Sürecine İnsanın Katkısı*, İslamiyat, Ocak-Mart 1999, C. 2, S.1, s. 85.

⁶ Şerafeddin Gölcük, “Genel Değerlendirmeler”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usül)/Mes'elesi*, C. 1, s. 363; İlyas Çelebi, “Kelâm İlminin Ortaya Çıkışı Gelişim Süreci ve Yeni Metot Arayışları”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usül)/Mes'elesi*, C. 1, s. 269-272.

yenilenme budur. Bununla beraber yeniden anlama çabamız geleneğin eleştirisi sonucunda kalıcı olanlarla uyum içinde olmalıdır ve çağın ufkunu anlamak gerekmektedir. Bunlar yerine getirilmediği zaman ya halkın imajını temel alan ya da yaygın mevcut kriterleri yeterli gören anlayış arasında bocalarız. Zaten geleneksel entelektüel mirasın eleştirisinden özenle kaçınan ve mevcut duruma uyumu düşünce zanneden bir anlayıştan farklı bir şey beklemek anlamsızdır.”¹

Kelâmın temel amaçlarından (mekasid) sapmadan, her çeşit biçimsel ve metodolojik (vesail) değişime açık bir disiplin oluşunun sağlanması, modern toplumların yaşamlarında aktüalitesini ve işlevselliğini koruyabilmesi açısından kaçınılmaz görünmektedir.²

2.1.2. İçerik Problemi

Bütün ilimlerin olduğu gibi Kelâm ilminin de müstakil bir mevzuu vardır. Ancak kelâm ilminin konusu İslam düşünce tarihinin gelişimine paralel olarak değişiklik arz etmiştir. Buna binaen Kelâm İlmi’nin konusu gün geçtikçe genişlemiştir. Kelâm’ın Konusuna göre tanımlarında genel olarak İslam Dini’nin altı esası yer alır. Ancak Âlimler tarafından bu altı esas önce üç “Usûl-ü Selase” sonra da tek “Aslül Usûl” esasta birleştirilmiştir. Bu esas Ulûhiyet esasıdır ki, burada iki asıl Nübüvvet ve Ahiret Allah’ın fiillerinden sayılmıştır.³ Kelâmın ana meselesi olan bu inanç esaslar değişmez. Buna kelâm ilminin mesaili ve makasıdır denir. Bu akide konularını ispata yarayan bilgiler ise zamanın ihtiyaçlarına ve yeni fikri akımlara göre değişebilirler. Bunlara da mebadi (mebde’ler) ve vesail (vesileler) denir.⁴

Kelâm âlimleri kelâmı tarif ederken “Usûl-ü Selase” nin ikisini ya da hepsini zikretmeye itina göstermişlerdir. Mesela Cürcani şöyle bir tanım yapmıştır: “Kelâm, Allah’ın zatından ve sıfatlarından, mebde’ ve mead (başlangıç ve sonuç, yaratılış ve ahiret) itibari ile yaratıkların (mümkinatın) hallerinden İslam kanununa göre bahseden bir ilimdir.”⁵ Bu tarifte ulûhiyet ve ahiret zikredilmiş, nübüvvetten bahsedilmemiştir. Zira ahiret tamamen sem’i bir bahis olduğundan ancak peygamberin haber vermesiyle bilinir.

¹ Hüseyin Atay, *İslam’ı Yeniden Anlama*, Atay ve Atay Yay., Ankara 2001, s. 116-120.

² Temel Yeşilyurt, “Kelâm İlminde Usûl Mes’esi”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl)/Mes’esi*, C. 1, s. 375.

³ Şerafeddin Gölçük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, s. 4.

⁴ Şerafeddin Gölçük-Süleyman Toprak, *age*, s. 8.

⁵ el-Cürcani, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *Ta’rifat*, Hayriye Basımı, Mısır 1306 h., s. 80.

Bu sebeple ahiret zikredilince nübüvvetin onda mündemiç olduğu düşünülerek ayrıca zikredilmemiş olabilir.

Kelâm İlmi'nin konusunu şöylece özetlememiz mümkündür:¹

Kelâm İlmi, Mütেকaddimin denilen Gazali'den (ö. 505/1111) önceki dönemde "Allah'ın zatı ve sıfatları" nı konu edinmiştir. Tabi; burada cennet-cehennem, peygamber gönderilmesi, kitap indirmesi... gibi konular da işlenmektedir. Felsefenin İslam âlemine yayılamsından sonra kelâm ilminin konusu "mevcud" olmuştur. Bu varlığın varolması açısından değerlendirilmesidir. Mütetahhirun kelâmcılarından olan Gazzalide kabul etmiştir. Gazali'den itibaren felsefî ilimlerden olan mantık da kelâmcılar tarafından benimsenmiş ve doğru düşünme kaideleri öğreten mantık ilmine ait bazı hususlar kelâm kitaplarında yer almaya başlamıştır.

2.2. Kelâm'a Klasik Yaklaşımlar

Selefi, Mutezile ve Ehl-i Sünet ekolünün görüşlerine değinmeden önce bu fırkaların ortaya çıkışına kısa da olsa değineceğiz. Peygamber hayatta iken müslümanlar sorunlarını O'na götürüyor, O da bu sorunlara çözüm buluyordu. Fakat Peygamberin vefatından sonra müslümanlar arasında imamet konusunda, Peygamberin defnedileceği yer konusunda... vs. bazı ihtilaflar ortaya çıktı.² Halifeler döneminde ise bu ihtilaflar arttı. Hz. Osman'ın şehid edilmesiyle "mürtekib-i kebire" büyük günah sorunu tartışılmaya başlandı. Başta kader ve mütetabah ayetler olmak üzere birçok konuda ayrılıklar baş gösterdi.³

Bu noktada ihtilafların çözümünde suküt'ü benimseyen ve Abdullah b. Ömer (ö. 73/692)'in ilk temsilcisi olduğu selefi anlayış baş gösterdi. Ancak yabancı din ve kültürlerin tesiri ile bilhassa felsefî cerayanlar müslümanlar arasındaki ihtilafları arttırdı. Peygamber'den sonra müslümanların birçok farklı kültür, din ve fikrî akımlarla karşılaşması yeni bir teolojiyi gerekli kılmaktaydı.⁴ Yeni şartlar karşısında İslâm'ın ilk döneminin teolojisini sürdürmek ve Selefi'yi otorite kabul etmek problemleri çözümsüz bırakmaktaydı. Bu noktada İslam inancını müdafaa etmek üzere Vasıl b. Ata (131/748) tarafından Mu'tezile mezhebi kuruldu.⁵ Düşünce özgürlüğünü esas alan bu fırka

¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1972, s. 8.

² Kemal Işık, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, s. 22-27; Ahmet Akbulut, *Hz. Muhammed Sonrası İlk Siyasi Krizin Teolojik Yansımaları*, Kelâm Araştırmaları 4:2 (2006), s. 6; Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Pozitif Matbaacılık, 2. Baskı, Ankara 2001, s. 42 vd.

³ Kemal Işık, *age*, s. 14 vd.

⁴ Kemal Işık, *age*, s. 28-49.

⁵ Kemal Işık, *age*, s. 50.

mensupları daha sonraları kendileri gibi düşünmeyenlere işkenceler ve baskılar yaptılar. Abbasi halifesi Me'mun 833 yılında Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrini kabul ettiğini resmen ilân etti. O çağın âlimleri bu fikre muhalefet ettiklerinde halife bunlardan birçoğunun kanlarını akıtmayı dahi caiz görmüştür. Bundan bir müddet sonra bütün Müslümanları bu fikri kabul etmeye zorlaması ve bu konuda bazı âlimleri sorguya çekmesi, İslâm tarihinde ilk defa "mihne" adı verilen acı ve ıstıraplı bir devrin başlamasına sebep oldu.¹ Bu meseleden dolayı sorguya çekilen çeşitli eza ve işkencelere maruz bırakılan ilim adamlarının başında Ahmed b. Hanbel (v.241/855) geliyordu. Bu sancılı dönem Mütevekkil (v. 861)'in hilafeti ile son bulmuştur.²

VIII. yüzyılın başlarında Hasan-ı Basrî'den (v.110/728) itibaren oluşmaya başlayan Ehl-i Sünnet akaidi, bir taraftan itikâdî konularda naslara sınıksı bağlanmayı zaruri ve yeterli gören İmam Mâlik (v.179/795), Şafîî (v.204/819) ve Ahmed b. Hanbel gibi belli başlı muhafazakâr âlimlerin oluşturduğu Selefîyye, diğer taraftan nasları esas almakla birlikte itikâdî meseleleri akıl ilkeleriyle teyit etmeyi gerekli bulan Ebû Hanîfe (v.150/767) ile öğrencileri, ayrıca İbn Küllâb, Muhâsibî, Kalânîsî gibi âlimlerin öncülüğünü yaptığı kelâmcılar tarafından temsil edilmekteydi.³ Mu'tezile mensuplarının nakli ihmal edip itidal çizgisini aşan akılcı bir metod takip etmeleri, Abbâsilerin nüfuzundan faydalanarak inanç ve düşünce hürriyetini engellemeye çalışmaları, halkın sevip saydığı âlimlere eziyet etmeleri köklü Sünnî kelâm mekteplerinin Mâturidîlik ve Eş'ariliğin doğmasına zemin hazırlamıştır. Mu'tezililerin kendileri gibi düşünmeyen âlimlere karşı uygulamış oldukları baskı ve şiddet dönemine "mihne dönemi" denmiştir. Mihne döneminde takındıkları bu baskıcı tavır taraftarlarının sayısını arttırmamış aksine Mu'tezile'nin sonunu hazırlamıştır.⁴

Gazali'den önce yaşamış olan kelâmcıları ifade etmek için Mütেকaddimun denilmiş, Gazali ve sonraki kelâm âlimleri için müteahhirun tabiri kullanılmıştır. Aslında kelâm tarihinin Mütেকaddimun, müteaahirün, memzuc gibi dönemlere ayrılması Eş'arilerle ilgili yapılan bir tasniftir. Bu tasnifte Eş'ariliğin gelişim ve dönüşüm dönemleri esas alınmıştır. Ancak kelâm tarihi yazarları (bazıları hariç) bu tasnifi umumileştirerek tüm ekoller için söz konusu etmişlerdir.⁵

¹ Kemal Işık, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, s. 61.

² Hüseyin Aydın, *İbn-i Teymiye'de Allah Tasavvuru Eleştirel Bir Yaklaşım*, Kelâm Araştırmaları 4:2 (2006), s. 48.

³ Hüseyin Aydın, *age*, s. 48.

⁴ Mustafa Öztürk, *Kur'an'ın Mutezili Yorumu Ebu Müslim el-İsfahani Örneği*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004, s. 16; Hüseyin Aydın, *age*, s. 49.

⁵ Muhit Mert, *Kelâm Tarihinin Problemleri*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2008, s. 120-121.

2.2.1. Selef Metodu

Sözlükte selef “önceki nesil, eskiden olmak, yerine geçilmek, önde olmak, ileri geçmek” gibi anlamlara gelirken, selefiye’de “bu nesle mensup olanlar” anlamı taşır. İslami Literatürde Selef ilk dönemlere mensup bilginler ve geçmiş İslam Büyükleri anlamındadır. Selefi anlayışın ilk temsilcisi Abdullah b. Ömer (ö. 73/692); İbrahim en-Nehai (ö. 96/714) ve Hasan el-Basri (ö. 110/728) de bu anlayışın meşhur mensupları olarak bilinir.¹ Selefilere İman esaslarıyla ilgili konularda ilk dönem bilginlerini izleyerek ayet ve hadislerdeki ifadelerin zahiri ile yetinip bunları aynen kabul eden, teşbih ve teccime düşmeyen (Allah’ı yaratıklara benzetmeye ve cisim gibi düşünmeye yeltenmeyen), bunları başka bir anlama çekme (te’vil) yoluna gitmeyen Ehl-i Sünnet topluluğunu belirtmek için kullanılır.² Allah’ın zati, fiili ve haberi sıfatlarının hepsini ve müteşabih ayetleri te’vilsiz, nasılsa öyle kabul ettiği için Selefiyye’ye “sıfatiyye, eseriyye veya isbatiyye” de denilmiştir.³ Örneğin onlara göre, Nas’larda Allah’a atfedilen yed, nefis, vech gibi sıfatların keyfiyeti bilinemez. Bunlar yaratıklara ait organ ve fiilere benzetilemeyeceği gibi, teşbih korkusuyla te’vil edilip açıklanamaz. Bu sıfatları te’vil etmek, onları ilahi sıfat olmaktan çıkarır. Tıpkı “yed” i kudretle te’vil etmek gibi.⁴

Selefilere’ın kendilerine has olan-başta müteşabih ayetler olmak üzere-Akaid sahasındaki genel prensiplerini şöylece sıralayabiliriz:

Takdis: Allah’ın şanına layık olmayan şeylerden tenzih etmek.

Tasdik: Kitap ve Sünnetin haber verdiği şekliyle Allah’ı vasıflandırmak.

Acz’i İtiraf: Nasslarda geçen müteşabih hükümlerini bilinmeyeceğini itiraf etmek.

Sükût: Müteşabihlerin te’vilini sormamak ve bu hususta susmak.

İmsak: Söz konusu nassları te’vil ve tefsir etmekten kaçınmak.

Keff: Müteşabih ile kalben dahi meşgul olmamak.

Marifet Ehline Teslim: Kişinin kendisine kapalı görünen müteşabih nassların herkese kapalı olduğunu düşünmemesidir. Peygamberin, büyük din âlimlerinin, siddik ve velilerin zor görünen bazı hususları bildiğini kabul etmek gerekmektedir.⁵

¹ Ethem Ruhi Fırlı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, Selçuk Yay., Ankara 1998, s. 57.

² Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yay., Ankara 1999, s. 399; Fikret Karaman, “Selefiyye Madesi”, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yay., Ankara 2006, s. 588.

³ Ebu’l-Vefa Taftazani, *Ana Komularıyla Kelâm*, Ter. Şerafeddin Gölcük, Kitap Dünyası Yay., Konya 2000, s. 142; Salih Aydın, *İslam Düşüncesine Giriş*, 2. Baskı, Ravza Yay., İstanbul 2008, s. 89.

⁴ Ömer Faruk Yavuz, *Kur’anda Sembolik Dil*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2006, s. 204.

⁵ el-Gazali, Ebu hamid, *İlcamu’l-Avam an-İlmi’l-Kelâm*, Tah. Muhammed el-Mu’tasım Billâh el-Bağdadi, Darü’l-Kitabi’l-Arabî, Beyrut 1406/1985, s. 53 vd. ; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, C. 1, İstanbul 1339/1341, s. 98.

Selef âlimlerinin bu görüşlere sahip olmalarının en önmeli gerekçeleri nass idi. Örneğin;

“Sana kitabı indiren O’ dur. Onda kitabın temeli olan kesin anlamlı (muhkem) ayetler vardır. Diğerleride çeşitli anlamlı (müteşabih) ayetlerdir. Kalplerinde eğrilik olan kimseler, fitne çıkarmak, kendilerine göre yorumlamak için onların çeşitli anlamlı olanlarına uyarlar. Oysa onların yorumunu ancak Allah bilir. İlimde ilerlemiş, derinleşmiş olanlar, O’na inandık, hepsi Rabbimizin katındandır derler.”¹

Bu ayet selefilerin yorum yapmaktan kaçınma nedenlerinin başında gelir.² Bunun yanında te’vil zan ifade eder. Allah hakkında yanlış olma ihtimali bulunan zan ile hüküm vermek doğru değildir. Buna göre Kur’an, ilimde yüksek seviyeye ulaşmış kimselerin “kitabın zahirine iman ettik, batınını tasdik ettik, hakikatını bilmeyi Allah’a bıraktık” diyenler olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle ancak kalbinde eğrilik olanlar müteşabihatı yorumlar.³ Yine Müteşabihatı bilmekle hiç kimse mükellef değildir. Ayrıca bu farklılık arz eden bir yorumdur ve nitekim imanın şartları arasında da değildir.⁴

Ayrıca İlm-i Kelâm’da Allah’ın selbi sıfatları, subuti sıfatlarından önce gelmektedir. Kelâm öncelikle selbi sıfatları ele almaktadır. Yaratıcının tanımı yapılamadığı için ona ait bilgilere olumsuzlama yoluyla ulaşılmıştır. Örneğin, Mu’tezililer, yaratıcı’nın zatını tanıtmayı selbi sıfatları olumsuzlama yoluna giderek açıklamaya çalışmışlardır.⁵ Selefler ise bu noktada tam tersine Allah’ın subuti sıfatlarla bilineceğini, selbi sıfatlarının ise subuti sıfatlar kadar önem taşımadığını söylemektedirler. Yine selefi’lere göre Allah’ı kadir, yaratıcı... gibi subuti sıfatlarla tanımak esastır. Tabi bu tanımlamalar ve anlamlar Kur’an’ın ruhuna ve özüne uygun olmalıdır. Akli izahlar meseleyi daha karmaşık hale getirmektedir. Allah’ın varlığını ispat gibi en ehemmiyetli bir konuda arazların hudusu, hikmet ve gaye gibi Kur’ani delillerin kullanılması daha doğru bir tespit olur. Aksine halkın anlayamayacağı ya da halkın anlamakta zorlanacağı felsefi bir üslup ile meseleyi irdelemek daha başka problemler ortaya çıkarır. Varlığın yaratılması üzerinde düşünmek, gayeleri üzerinde durmak esastır.⁶ Selefler te’vile yer vermeyerek fazilet ve takva içerisinde bir hayata yönelmişlerdir. Daha sonrakiler te’vile yönelmeye başladıklarından

¹ Kur’an, Ali İmran, 3/7.

² İrfan Abdülhamit, *İslamda İtikadi Mezhepler ve Akait Esasları*, Çev. M. Saim Yeprem, Marifet Yay., İstanbul 1981, s. 218.

³ Abdullatif Harputi, *Kelâm Tarihi*, Sadeleştiren: Muammer Esen, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005, s. 34-35.

⁴ İrfan Abdülhamid, *age*, s. 218.

⁵ İsmail Yürük, *Subuti Sıfatlarda Zat-Sıfat Münasebeti*, Kamer Der. , Ankara 1996, S.7, s. 21.

⁶ Süleyman Uludağ, *İslam’da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, Marifet Yay., İstanbul 1998, s. 405.

dolayıdır ki takvaları azalmış, ihtilafları çoğalmış, aralarındaki sevgi kalkmış ve fırkalar halinde bölünmüşlerdir.¹

Burada şu önemli tespiti de belirtmekte fayda görüyoruz; İslam düşüncesinde, Allah hakkında düşünmek anlamında teoloji, Kelâm ilminin ortaya çıkmasından önce de vardı. Harici ve Mürcii olan birçok âlim kelâmî meseleleri tartışmışlardır.² Mürcii'lere göre iman ile amel birbirinden ayrıdır. Bu düşünceleri ile Haricilerden ayrılırken Büyük günah meselesinde de Mu'tezile'den ayrılmaktadır.³ Haricilere ise; "iman ve amel ayrılmaz bir bütündür" demişlerdir. Buna bağlı olarak büyük günah işleyen kimsenin cehenneme gideceğini söylemişlerdir. Bu hükmü "la hükme illa lillah" yani hüküm Allah'a aittir prensibine bağlamışlardır. Yine Hariciler Kur'an'ın lafzi hüviyetiyle değişmez bir kanun olup te'vil veya tefsire ihtiyacının bulunmadığını söylemişlerdir.⁴ Ancak cedel yani diyalektik metodu, en azından yazılı şekliyle, tartışmalarında kullanmadıkları için onlara "mütekellim" diyebilmek mümkün değildir.⁵

Selefiler hadislere verdikleri önemden ve hadis nakliyle uğraşmalarından dolayı diğer kelâm ekollerinden ayırmak için "Ashabü'l-Hadis" diye de adlandırılmışlardır.⁶ Selefiler genel olarak Hz. peygamberden gelen her türlü sahih habere duyularımızla idrak edelim veyahut etmeyelim inanılması gerektiğini söylerler. Mevzunun aklımıza erdiği veya ermeyip iç yüzüne vakıf olmadığı bir şey olması da durumu değiştirmez. Ancak daha sonraları toplumun değişmesiyle, ashabu'l-hadisten bazı kimselerin resmi görevler yapması, reyi savunularla fikri tartışmalar yapmaları ve eleştirilere maruz kalmaları sebebiyle bu tavırlarını değiştirenler de olmuştur.⁷ Örneğin, Selefi anlayışı benimseyen İbn Teymiyye (ö. 728/1350) Sarih akıl ile sarih nakil'in asla çatışmayacağını söyler. Eğer akıl ile nakil çatışırlarsa ya akıl ya da nakil sahih değildir. Fakat buradaki akıl ve akılcılık Yunan akılcılığı değil, Kur'an akılcılığıdır. Allah, Kuran'da geçen birçok örnekte olduğu gibi akli delilleri kullanmıştır.⁸ Kuran akılcılığını onda geçen ilim, akıl, nazar, rey, zikir,

¹ İbn Rüşt, *Faslü'l-Makal*, Çev. Bekir Karlıağa, İşaret Yay., 2. Baskı, İstanbul 1999, s. 110.

² H.Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, Çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yay., İstanbul 2001, s. 4.

³ Sönmez Kutlu, "Mürcie" mad., *DİA*, İstanbul 1997, C. 32, s. 42.

⁴ E. Ruhi Fırlı, "Hariciler" mad., *DİA*, İstanbul 1997, C. 16, s. 172.

⁵ Hadi Adanali, *İslam Toplumunun rasyonelleşme Süreci*, İslamiyat Der., Ankara Ocak Mart 2000, C.3, S. 1, s. 61.

⁶ Salih Aydın, *İslam Düşüncesine Giriş*, s. 89.

⁷ Sönmez Kutlu, *İslam düşüncesinde İlk Gelenekçiler Hadis Taraftarlarının İman Bağlamında Bir Zihni Analizi*, Kitabiyat Yay., Ankara 2000, s. 60-64.

⁸ İbn Teymiyye, *Risale fi Usuli'd-Din*, Mektebetü'l-İman Yay., İskenderiyye 1987, s. 8; Kur'an, Rum, 30/27, Kur'an, Hac, 22/5; Kur'an, Yasin, 36/79, 80, 81; Kur'an, En'am, 6/95.

hikmet gibi kelimelerle tespit etmek mümkündür. Fakat bu tefekkür ve nazar metodundan çok, bu günkü modern ilmin sıkça kullandığı müşahade ve tecrübe metoduna yakındır.¹

Selef, Fıkıh'ta Kur'an ve Sünnete tabi idi, ancak yeni hadiseler zuhurunda fıkhi konularda Kur'an ve Sünnette bulunmayan fer'i hükümlerde re'ye müracaat edip, kendi re'leriyle hüküm verirlerdi. Ancak itikadi konularda aklı kullanmayı hoş görmezlerdi. Mu'tezile bu noktada selef görüşünün tam karşısında yer almaktadır. Mu'tezile akıl sahası dışındaki sem'iyat konularında bile akla aktif rol biçmişlerdir. Selefilere Mu'tezile'ye karşı takındığı tutum buna dayanmaktadır.² Selefiler, örneğin "Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir"³ ayetini şöyle değerlendirirler: "Allah'ın elinin olduğuna inanırız, fakat bu elden kastedilen manayı Allah'a havale ederiz, bunu ancak Allah bilir, der, mahiyeti üzerinde düşünmeyiz. Başka bir manaya yorumlamadığımız gibi onu yaratıkların eline de benzetmeyiz. Allah'ın kendine has bir sıfatı olarak kabul ederiz. Bu konuda soru sormaktan kaçınırız." İmam Malik (ö. 179/795) bu ayet kendisine sorulunca şöyle cevap demiştir; "istiva bilinen bir şeydir (ayetle sabittir). Nakilliği akılla kavranamaz. Allah'ın arşa istiva ettiğine inanmak farzdır. Mahiyeti hakkında da soru sormak bid'attır."⁴

2.2.2. Mu'tezile'nin Kelâm Metodu

Mu'tezile'nin metodunu detaylıca anlatabilmemiz mümkün değildir. Ancak burada Mutezili düşüncede aklın yeri ile sıfatlar meselesindeki görüşleri üzerinde duracağız. Mu'tezile'yi diğer mezheplerden ayıran en önemli özellik, dinî ilimlerde akla insiyatif tanımları ve onu öne çıkaran "kelâm Metodu"nu inşa etmiş olmalarıdır.⁵

Onlar bu metodu, nesnel konuları birbirleri ile kıyas ederek sonuçlara giden fakihlerden almış olmalarına rağmen, onlar gibi nesnel nesnel ile karşılaştırma yerine görünmeyeni görüne (gaibi şahide) kıyas ederek neticeye gitme yolunu benimsemişlerdir. Bunun sonucunda da fizik âleme benzeyen bir metafizik düşünmeye başlamışlar, akıl ilkelerinin ve inanç esaslarının müsaade etmediği noktalarda ise kıyası reddederek tenzihe yönelmişlerdir. Ancak bu tutumları onların vahyi tamamen ihmal etmiş oldukları anlamına gelmez. Çünkü onlar aklı, inanç meselelerinin tespitinden daha çok, bu

¹ Bekir Topaloğlu, *İslam Kelâmcıları ve Filozoflarına göre Allah'ın Varlığı*, DİB Yay., Ankara 1979, s. 150.

² A. Saim Kılavuz, *İslam Akaidi ve Kelâma Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1985, s. 331.

³ Kur'an, Fetih, 48/10.

⁴ Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, s. 50; İbrahim Kâfi Dönmez, *İlmihal*, TDV Yay., İstanbul 2000, C.1, s. 24.

⁵ İlyas Çelebi, *Mu'tezile'nin Klasik İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Modern Döneme Etkileri*, Kelâm Araştırmaları, 2, 2 (2004), s. 7.

meseleleri temellendirme aracı olan vesail alanında kullanmaktaydılar.¹ Örnek olarak vesail konularından olan cevher, araz, hareket, sükûn, zaman, mekân gibi kavramları kelâma dâhil etmeleri gösterilebilir.² Bu söylemlerindeki referansları Kur'an'ın düşünmeyi teşvik eden ve akletmeyenleri kınayan ifadeleridir. Anlaşılabileceği üzere Mu'tezile'nin görüşlerini ortaya koyarken sadece nassı değil, aynı zamanda nassın akli yorumları ve izahlarını, hatta müstakil olarak akli esas aldığını görüyoruz. Mu'tezili âlimler, islam'a akli düşünceyi getiren ve bu düşünce tarzını savunan şahıslardır.³

Mu'tezile, Allah'ın sıfatları konusunda müşebbihe ve mücessimeye -ki onlar ilahi zatı yaratıkların zatına benzetip bazen de onu, sıfatları olan bir cisim kabul etmişlerdir- zıt bir tutum izleyerek sıfatları inkâr yoluna gitmişlerdir. Bu yüzden onlara muattıla (sıfatları inkâr eden) adı verilmişti.⁴

Mu'tezile biri vahdaniyet, diğeri kıdem olmak üzere iki özel sıfatı olduğunu yaratıcının kabul ederken mastar şekliyle diğer sıfatları red eder.⁵ Yani Mu'tezile'ye göre, Allah için "âlim, semî, basîr" dir denilebilir, ancak "O'nun sem' ve basar gibi sıfatları vardır" denilemez. Çünkü bu birincide kullanılan kelimeler, kalıp bakımından sıfat olup, zatı ve sıfatı aynı anda ifade eder. Sonrakinde ise sıfat masdar şeklinde bir manadır ve zata ayrıca ilave edilmektedir. Sıfatlar meselesinde Allah'ın sıfatları da zatı gibi kadim olacağından, sonraki anlayışa göre birden fazla kadim (ezeli) kabul edilmiş olur, böyle bir şey de tevhid prensibine aykırı düşer.⁶ Mu'tezile'nin kurucusu olarak kabul edilen Vasıl b. Atanın şu ifadesi Mu'tezile'nin sıfatlar meselesindeki görüşünü özetlemektedir:

"Kim bir kadim mana (masdar) sıfatı ispat ederse iki ilah ispat etmiş olur."⁷

Tüm İslam gruplarında olduğu gibi Mu'tezile'de de fikirlerini Kuran'a dayandırma gayretlerini görmekteyiz.⁸ Söz konusu ayetler ve benzer manadaki hadisler, savundukları görüşlerine yardım edecek delilleri bulmak için Kur'an'a bakmaya zorlarken, benimsedikleri inancı doğrulayacak ibareyi de onda bulmaya sevk etmiştir.⁹ Mutezili âlimler akıl nakil meselesinde akli esas alarak nakli te'vil yolunu seçmişlerdir. Öyle ki eğer nakilde mantıki çelişki varsa o zaman mantıki çelişki arz etmeyecek şekilde yorumlamayı

¹ Ramazan Altıntaş, *Nass Karşısında Aklın Değersel Durumu*, Kelâm Araştırmaları, 1:1, 2003, s. 19-20.

² İlyas Çelebi, *age*, s. 7.

³ İrfan Abdülhamid, *İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, s. 93.

⁴ Ebu'l-Vefa Taftazani, *Ana Konuları ile Kelâm*, s. 142.

⁵ Kemal Işık, *Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelâmî görüşleri*, s. 67; İsmail Yürük, *Subuti Sıfatlarda Zat-Sıfat Münasebeti*, s. 21.

⁶ Şerafettin Gölcük, *Kelâm Tarihi*, s. 63; M. M. Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, s. 236; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, Damla Yayınevi, İstanbul 1981, s. 174-175.

⁷ Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, s. 58.

⁸ Muhammed el-Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, Çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yay., Ankara 1992, s. 48.

⁹ Muhammed el-Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, s. 47.

tercih etmişlerdir.¹ Mu'tezile, Selefın müteşabih ayetler konusundaki tavırlarına delil olarak gösterdikleri "...müteşabih ayetlerin anlamını Allah bilir. İlimde derinleşenler ise biz ona inandık her şey rabbimizdendir derler..."² Ayetini Arap dili gramer kuralları ile "Ancak Allah ve ilim sahipleri bilir" diyerek te'vile gitmişlerdir.³

Dolayısıyla tarihte metodik bir biçimde aklî tefekkür ve tevil geleneğinin Mu'tezile eliyle başladığını buna binaen ilk te'vil problemlerinin de yine Mu'tezile ile başladığını söyleyebiliriz.⁴ Mu'tezile âlimleri sahih hadis kitaplarındaki birçok hadisleri akla uymadığından kabul etmemişlerdir.⁵ Mütevatir haberi, aralarında cennet ehlinde biri olmak şartı ile kabul etmiş ve ayrıca sika ravi sayısını dört ile yirmi kişi arasında ise kat'i olmayan bilgi olarak değerlendirmiş, bunun dışındakileri ise reddetmişlerdir.

Mu'tezili olanlar Irak ve İran gibi eski kültür ve medeniyetlerin kaynaştığı bir bölgede bulunuyordu. Mu'tezili olan kimselerin çoğu Arap değildi. Onlar felsefi cereyanlara karşı, İslam dinini korumak için yine onların metodunu kullanarak cevap verme yoluna gitmişlerdir. Bu yüzden onlar "Müslüman filozoflar" diye anılmışlardır.⁶ Ancak ilk dönemlerde İslam Akaidini korumak için bir vasıta olan felsefe, daha sonra asıl amaç olmuş, İslam Akaidini savunma ikinci plana düşmüştür.⁷

2.2.3. Eş'ari'nin Kelâm Metodu

Eş'ariye mezhebi daha çok Mu'tezile'ye karşı bir antitez olarak doğmuş ve felsefeye karşı tez olarak devam etmiştir. Eş'ari kelâm âlimleri zamanla te'vile çok fazla yer vermişler, zaman zaman da kelâmı yenilikler yaparak kelâm ilmini felsefe ile rekabet edebilecek bir güce kavuşturmuşlardır. Bu sebeple Eş'ari kelâmı her ne kadar bazı konularda Mu'tezile'den ayrılışın etkisiyle akli mahkûm etmiş ise de genelde akılcıdır. Mu'tezile'den ayrıldıktan sonraki ilk dönemlerde durum böylece devam etmiştir. Eş'ari İmam Ahmed b. Hanbel'in metodunu metod kabul etmiş ve onun itikadi görüşlerini esas almıştır.⁸

¹ William C. Chittick-Sachiko Murata, *İslamın Vizyonu*, Çev. Turan Koç, İstanbul 2000, s. 346; Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, s. 232.

² Kur'an, Ali İmran, 3/7.

³ Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, s. 233.

⁴ Ramamzan Altıntaş, *Kelâmi Epistemolojide Aklın Değeri*, CÜİF Der. , C. 5, 2001, S. 2, s. 4.

⁵ Talat Koçyiğit, *age*, s. 234-251.

⁶ Muhammed Ebu Zehra, *İslamda Siyasi ve İtikadi Fıkhi Mezhepler Tarihi*, s. 140-141.

⁷ Talat Koçyiğit, *Cehmiyye (Mu'tezile) de Akılcılık*, AÜİF Der. , Ankara 1970, C. 16, s. 107.

⁸ M. Ebu Zehra, *İslam da Siyasi İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, s. 172; İsmail Şık, *Eş'ari'nin Kelâm Metodu*, s. 223.

İmam Eş'ari (873/935) Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra dönemin başlarında İslam inancının selefi yorumunu benimsediğini, akaid konularıyla ilgili problemlerin çözümünde selefi öngörüyü tercih ettiğini ve kelâmi görüşlerinin temeline bu anlayışı aldığını biliyoruz. Bu dönemde onun kelâm metodunun temel iki hareket noktası vardır. Bunlar inanç sahasındaki nassa dayanan verileri ya akli olarak açıklamak (aklileştirmek), ya da muhaliflerin hücumlarına karşı savunmaktır. O eserlerinde öncelikle, benimsemiş olduğu kelâmi görüşleri ana başlıklar altında toplamıştır. İkinci olarak muhaliflerinin görüşlerini ortaya koymuş, onlara yaptığı itirazlarla muhaliflerinin fikirlerinde çelişki ve şüpheleri ortaya çıkarmış, bu yolla muhaliflerinin delillerini çürütmeye gitmiştir.¹

Eş'ari, hakkında hüküm bulunmayan meselelerle ilgili olarak genelde Kuran'dan hareketle kıyas uygulayarak çözüm üretmiştir. Zaten hakkında nass bulunmayan meseleleri, hakkında nass ve hüküm bulunan meselelerle kıyas yaparak çözüme ulaştırmak gerektiği düşüncesi İslam âlimleri arasında genel kabul gören bir anlayıştır.²

Eş'ari, görüşlerini açıklamak, savunmak veya muhalif tarafın iddialarını çürütmek için akli ve nakli deliller kullanmıştır. O bunları sistematik bir şekilde ele almış, onları genelden özele doğru sıralamıştır.³

Kelâm ilminde önermeler ya kesinlik ifade eden kati deliller getirerek ispat edilir, ya da zan olarak kalır. Zanna dayanan delil, inandırıcılık ve kesinlik açısından problem taşır. Kelâm ilminin amaçları belirtilirken bu konuya dikkat çekilmiş, “kesin deliller getirmek yolu ile inanç esaslarının bid'at'lerden korunması” ibaresi kullanılmıştır.⁴ Eş'ari, genellikle yakiniyyattan olan, kesinlik arz eden önermelerle düşüncesini savunmuştur. Her ne kadar bazen fikirlerini temellendirmek için cedeli tarzda bir takım tartışmalara girse de, temel olan önermeler yakiniyyattan kurulu, kesin bilgi ifade eden, akli dayanağı olan önermelerdir.⁵

Genel bir çerçevede Eş'ari'nin kelâmi konulara olan bakış açısını ele aldık. Eş'ari kelâmi meselelerin çözümünde bazı istidlal yollarını kullanmıştır. Bu istidlal yolları şunlardır:⁶

a. Görünenden hareketle görünmeyene hakkında kıyasta bulunmak,

¹ İsmail Şık, *Eş'ari'nin Kelâm Metodu*, Dini Araştırmalar Der., Ocak-Nisan, Ankara 2006, C. 8, Sayı. 24, s. 223.

² Talat Koçyiğit, “*Ebul Hasan el-Eş'ari ve Bir Risalesi*”, AÜİF Der. , C. 8, Ankara 1960, s.172.

³ Şaban Ali Düzgün, “Kelâmda Delillendirme Yöntemleri”, *Sistematik kelâm*, s.143.

⁴ Emrullah yüksel, *Sistematik Kelâm*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 17; Taftazani, *Kelâm İlmi ve İslam Akadi*, s. 95.

⁵ İsmail Şık, *Eş'ari'nin Kelâm Metodu*, s. 223.

⁶ İsmail Şık, *age*, s. 232-238.

- b. Bitişik şartlı kıyas ile akli çıkarımda bulunmak,
- c. Ayırık şartlı kıyasla akli çıkarımda bulunmak,
- d. Muhalifin deliliyle akli çıkarımda bulunmak,
- e. Bir şeyin doğruluğunun, benzerinin doğruluğuna, yanlışlığının da benzerinin yanlışlığına delil olması,
- f. Bölümlere ve kısımlara ayırarak incelemek (Sebr ve Taksim),
- g. Karşı tarafın fikrinin muhal olduğunu ispatlamak.

2.3.4. Kelâmda Delillendirme Yöntemleri

2.3.4.1. Akli ve Nakli Deliller

Delil; mürşit, rehber, kılavuz, yol gösteren anlamlarına gelir. Terim olarak delil; kendisi vasıtasıyla başka bir şey hakkında bilgi elde etmeye yarayan şeydir.¹ Delil ile başka bir şeyin doğru veya yanlış olduğu bilinir. Bildiren şeye delil, hakkında bilgi elde edilene de Medlul adı verilir.²

Delilleri akla ve vahye dayanmaları açısından iki kısma ayırmamız mümkündür. Bu noktada nakli delil; vahye dayanan, işitilerek öğrenilen delildir. Bu delile dini delil veya sem'i delil de denmiştir. Akli delil ise; akla dayanan deliller anlamındadır. Dini delilleri kesinlik ifade edip etmemesine göre dört grupta mütalaa edebiliriz: Hem sübutu, hem manaya delaleti kesin olan deliller; muhkem Kur'an ayetleri ve mütevatir hadisler bu sınıfta yer almaktadır. Sübutu kat'i, manaya delaleti zanni olan deliller; te'vil edilebilen bazı Kur'an ayetleri ile yine bazı mütevatir hadisler gibi; sübutu zanni, manaya delati kat'i olan deliller: Ahad hadisler gibi. Sübutu da manaya delaleti de zanni olan deliller; birkaç manaya ihtimali olan ahad hadisler gibi. Kur'an ayetlerine "kitabi deliller" de denir.³

Akli delile gelince, eğer kat'i olursa bürhan, zanni olursa hatabe adını alır. Burhan, bir şeyi ispatlamak, bir şey hakkında sağlam delil getirmek anlamına gelir.⁴ Mantıkta burhan "yakiniyyattan olan öncüllerle kurulan kıyas türüdür." Bir başka ifade ile kendilerinden zorunlu kesin bilginin hâsıl olduğu öncüllerden (yakiniyyat) yapılan kıyastır. Öncüllerin içerik değerleri esas alındığında kıyaslar iki grupta toplanabilirler;

¹ Ali Arslan Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi*, s.53.

² Saim Kılavuz, *İslam Akaidi ve Kelâma Giriş*, s. 323.

³ Şerafeddin Gölçük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, s. 87.

⁴ Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, "B-R-H" Maddesi, *Lisanü'l-Arab*, Darü'l-Mearif Yayınevi, Kahire 1119h., C. 4., s. 271.

- a. Zorunlu öncüllerden kurulan (yakini) kıyas: Bürhan
- b. Mümkün ve muhtemel öncüllerden kurulan zanni kıyas: Cedel ve Hatabe gibi.¹

2.3.4.2. Yakın (Kat'ilik) ve Zan İfade Eden Deliller

Yakın, lügatte şüphesiz, kesin, gerçek (bilgi) demektir. Yakının karşıtı şekk yani kuşkudur.² İstilahta “vakıaya mutabık olmak şartıyla sabit ve kesin i'tikad” diye tarif edilir. Bu tarifte geçen “vakıa mutabık” kaydıyla cehl, “sabit” kaydıyla mukallidin i'tikadı, “kesin” kaydıyla da zan ve “i'tikad” kaydıyla da şekk hariç kalır.

Yakın Bilgi, akl-i selim için hiçbir şüpheyeye mahal bırakmayan bilgidir.³ Yakini tasdik ifade eden kaziyelere yakiniyyat denir. Yakiniyyat altı kısma ayrılır. Bunlar üzerinde daha sonra detaylı olarak duracağımızdan burada sadece isimlerini veriyoruz: Bedihiyyat, Fitrziyyat, Müşahadat, Mücerrebat, Mütevatirat ve Hadsiiyyat.⁴

Zan ifade eden deliller ise yüzde ellinin üstünde bir ihtimal taşımakla beraber kat'iyet ifade etmeyen mukaddimelerdir. Bunlar da altı çeşittir:

Meşhurat: Herkesin kabul etmesi gerekmeksizin bir devrin veya bir memleketin veyahutta bir meslek grubunun kabul ettiği görüşlerdir. Zulmün kötü, adaletin iyi olması gibi.

Makbulat: Peygamberler dışındaki âlimlerin, müridlerin görüşleri bu nevidir.

Müsellemat: Bilimsel bir tartışmada karşı tarafın doğru olarak kabul ettiği görüşü kullanmak. Mesela hristiyan birkişinin Hz. Peygamberin miracını inkârı durumunda Hz. İsanın miracını delil olarak kullanmak gibi.

Muhayyelat: Psikolojik olarak nefret doğurmak veya arzu uyandırmak için tahayyül edilen doğru veya yanlış hükümlerdir: Şarap akıcı bir yakut, bal iğrenç bir kusmuktur gibi.

Vehmiyyat: Duyular dünyasının dışında kalan hususlar için duyular alemiyle kıyas edilerek verilen hükümlerdir: Her var olan mekân tutar, kâinatın ötesi sonsuz bir fezadan ibarettir.

Karinelerle hüküm vermek: Bizi bir hükme yaklaştıran ipuçlarıyla hüküm vermektir: Yoğunlaşmış bulutu görüp yağmurun yağacağını söylemek gibi.⁵

¹ Cihat Tunç, *Sistematik Kelâm*, Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri 1994, s. 27; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 209.

² İbn Manzûr, “Y-K-N” Maddesi, *age*, C. 55, s. 4964.

³ Hanifi Özcan, *Mâturidîde Bilgi Problemi*, MÜİF Vakfı Yay., İstanbul 1993, s.21; Ferit Uslu, *Felsefî Açıdan İmanı Temellendirme*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004, s. 315.

⁴ Ali Arslan Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi*, s. 55.

⁵ Necati Öner, *Klasik Mantık*, AÜİF Yay., Ankara 1991, s. 186-187.

Epistemolojik açıdan zihinsel tutumlar, genelde zayıftan güçlüye doğru; şüphe, zan (sanı), inanç ve bilgi diye basamaklandırılmaktadır. Bunların en alt düzeyini şüphe oluşturur. Şüphe hariç diğer üçü zihinsel tutum ve tasdiktir. Kant, zan inanç ve bilgiyi aralarındaki farklara göre şöylece tanımlar: “Zan, objektif açıdan olduğu kadar, sübjektif açıdan da yetersiz bilinçli bir yargıdır. İnanç, sübjektif açıdan yeterlidir, fakat objektif açıdan yetersizliği ile ayırt edilir. Bilgi ise, hem sübjektif hem de objektif açıdan yeterlidir demektir. Sübjektif yeterlilik, emin olmak (conviction) (benim kendim için) demektir, objektif yeterlilik ise kesinliktir (herkes için).”¹

Yakın ifade eden bilgi için bazı derecelendirmeler yapılmıştır. Bunlardan ilki aklın ve naklin, başka bir ifade ile nazar ve haberin ifade ettiği kesin ilimdir.²

2.3.4.2.1. İlme’l-Yakin

Akıl ve nakil daima birbirini destekler aralarında asla bir ihtilaf olmaz, birbirlerini nakzetmez ve çelişkiye düşmezler. Eğer bir ihtilaf görülürse bunun sebebi ya akliselim veya nakil sahih değildir. Akıl sağlam, nakil açık olmazsa ihtilaf var gibi görünür.³ Kur’an’da kesinliğe yükseliş doğrultusunda üç tür bilgi derecesinden bahsedilir. Bu üç derecedeki bilginin ortak özelliği kesinlik ifade etmeleridir. Kur’an’da geçen bütün ilim ifadeleri yakın anlamına gelmektedir.

“Öyle değil, tereddütsüz bir ilim ile bileceksiniz”⁴ Bu tereddütsüz ilim, müktesep ilimlerin en belığıdır. Kalp onunla it’mi’nan bulur, güven onunla hâsıl olur. Bu tür bilgi kısaca ya tümdengelimde (deduction) olduğu gibi önermenin doğruluğuna dayanır ya da tümevarımda (induction) olduğu gibi sadece olası (muhtemel) dır. Bilgimize dair en büyük kesinlik, fenomenlerin fiili tecrübesine (gözlem ya da deneye) dayanır. Dumanı görerek ateşin varlığını bilmek ya da Ka’benin varlığını okuyarak veya tevatür yoluyla duyarak öğrenmek gibi.

¹ Ferit Uslu, *age*, s. 57.

² Ali Arslan Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi*, s.68.

³ Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, s. 100.

⁴ Kur’an, Tekasür, 102/5.

2.3.4.2.2. Ayne'l-Yakin

Havass-ı Selime denilen selim duyularının, müşahede veya tecrübenin bildirdiği bilgiye denir.¹ İşte bunun içindir ki Hz. İbrahim, Cenabı Hakk'ın ölüleri dirilttiğini akıyla bildiği ve buna inandığı halde, onun, bu hadisenin bir örneğini görmek isteği müşahadenin doğuracağı apaçık kesinliği elde etme meylindendir. Bu husus Kur'an'da şöyle ifade edilmektedir:

بَلَىٰ وَلَٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قُلُوبُكَ.²

“...Kalbim mutmain olsun, tam huzur ve kanaate varsın diye.”

Ayrıca “leysel haberü kel-ayan” (haber, müşahede olunan gibi olamaz) sözü meşhur olmuş ve hatta hadis olarak rivayet edilmiştir.³

Bu yolla elde edilen yakın, ilme'l-Yakin bilgiden daha yüksektir. Çünkü görülen ve hissedilen şey, verilen bir haberden nefsi daha çok ikna edici ve kalbe itmi'nan vericidir.⁴

2.3.4.2.3. Hakka'l-Yakin

İç duyu ve iç tecrübenin verdiği, insanın bizzat içinde duyduğu, yaşanılarak elde edilen bilgidir. Bu hal yakın derecelerinin en yüksek mertebesidir.⁵ Bir şeyin mahiyet ve hakikati ancak hakka'l-yakinle bilinebilir. Bu yüzdendir ki: “men lem yezük lem ya'rif” yani “tadmayan bilmez” denmiştir. Çünkü bu merteye de bilinen şeylerin, söz ile tam ifadesi olunamaz. Bu dereceye ulaşanlara ehli marifet veya Arifin denir. Mutasavvıflar dilinde bu hal zevk-i vicdani diye isimlendirilir.⁶

2.3.4.3. İstidlal ve Nazar

Lügatte delil getirmek, delil kullanmak, akıl yürütmek manalarına gelen istidlal, “medlülü ispat etmek için delil takrir etmektir” diye tarif edilmiştir.⁷ Genel anlamıyla akıl yürütme, zihnin verilen ve bilinenlerden yola çıkarak bilinmeyenleri elde etme faaliyetidir. Fikirler arasında ilişki kurmaya hüküm denildiği gibi, hükümler arasında ilişki kurarak

¹ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, s. 74.

² Kur'an, Bakara, 2/260.

³ el-Acluni, İsmail b. Muhammed b. Abdulhadi el-Cerrahi, *Keşfu'l-Hafa*, Tah. Şeyh Yusuf b. Mahmud el-Hac Ahmed, ts. , C. 2, s. 195.

⁴ A. Arslan Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi*, s. 68.

⁵ A. Arslan Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi*, s. 69.

⁶ Pezdevi, *Ehlisünnet Akaidi*, s. 13.

⁷ Cürcani, *Ta'rifat*, s. 7.

yeni bir hüküm elde etmeye de akıl yürütme (istidlal) denilir.¹ Umumi manaya alındığında İstidlalin takrir ettiği deliller içine nass, icma ve kıyas da girer. Fikri çalışma, düşünme ve istidlal esnasında zihni hatadan koruma yollarını araştıran ve öğreten mantık ilmine göre üç çeşit istidlal şekli vardır: Tümdengelim, Tümevarım, Analoji.² Kelâm'da Felsefe ve Mantık gibi ilimlerde kullanılan istidlallerin yanında, kendine has istidlaller de kullanılmıştır. Mantık ilmini ilk kullanan büyük âlim, mütekellim ve filozof İmam Gazali (1058-1111) de bazı kelâmi istidlal yollarından bahseder. Gazali bu istidlal yollarını altı grupta incelemiştir.³

Akıl vasıtasıyla elde edilen bilgiler iki çeşittir:

Zaruri Bilgiler: Bu çeşit bilgiler nazar ve istidale dayanmayan herkesçe apaçık bilinen ve bedihi diye isimlendirdiğimiz bilgilerdir. Örneğin, elli yüz'ün yarısıdır, ateşin yakıcı olması, güneşin ışık vermesi gibi bilgilerimizdir.

Nazari ve İstidlali Bilgiler: Nazar ve İstidlal akıl yürütme biçimindeki zihni sürecimizi ifade eder. Bir veya birkaç önermeden yeni bir önerme çıkarmak için zihnin işleyişine akıl yürütme denir. Başlıca akıl yürütme şekilleri üç türdür: Kıyas, İstikra, Temsil.⁴

a. Tümdengelim: Ta'lil, Dedüksiyon, Burhan-ı Limmi ya da Kıyas diye de isimlendirilen bu istidlal şekline genel ve külli kaziyeler, önermeler vasıtasıyla cüz'i bir önerme elde etmeğe ve böylece yeni ve cüz'i bir neticeye varmaya denir.⁵ Başka bir ifade ile prensip olarak alınan öncüllerden sonucun zorunlu olarak çıkarılmasına yarayan akıl yürütmeye denir. Örneğin:

“Bütün insanlar akıllıdır,

Ahmet insandır,

Ahmet akıllıdır” gibi.

İlk dönemlerde kullanılan tümdengelim yönteminin doğurduğu bazı sakıncalar olmuştur. İfade ettiğimiz üzere burada önemli olan, prensiplerin doğruluğunun kanıtlanmasından ziyade, doğru varsayılmasıdır. Meselâ, bu mantıktan hareketle,

“Her şey'in yaratıcısı Allah'tır.

Elimdeki kalem de bir şey'dir.

O halde bu kalemin yaratıcısı da Allah'tır.”

¹ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yay., Ankara 2009, s. 135.

² İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, C. 1, s. 58; Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 172.

³ Ebu Hamid Gazali, *İtikad'da Orta Yol*, Çev. Kemal Işık, A.Ü. İ. F.Y. XC, Ankara 1971, s. 19 vd.

⁴ Fahreddin Razi, *Kelâma Giriş el-Muhassal*, Çev. Hüseyin Atay, T.C. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002, s. 38.

⁵ Ali Arslan Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi*, s.64; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 136.

Bu durumda, “icad ve keşf” gibi insanî fiillere ilişkin kavramların, “yaratma” ve “şey” kavramları arasında daima doğrudan ve zorunlu bir ilişki olduğunu varsayarak anlamsal içeriklerini değiştirmiş olabiliriz.¹ Dahası, bu çıkarımımızın birinci önermesi, “Allah her şeyin yaratıcısıdır”² şeklindeki Kur’an ayetine dayalı olduğu için, iddiamıza doğrudan dinsel bir meşrûiyet de kazandırmış oluruz. Bu nevi sakıncalarına rağmen, birinci dönemin kelâmcıları, tümdengelim mantığının dar kalıpları içerisine sıkışıp kalmamışlar, faydalı ve gerekli buldukları takdirde, daha sonra da değineceğimiz üzere şâhîde dayanarak gâibin çıkarsanması gibi değişik yöntemlere başvurmuşlardır.³

b. Tümevarım: Endüksiyon, Burhan-ı İnni veya İstikra diye de isimlendirilen bu istidlal türünde ise, özel ve cüz’i kaziyeler, önermeler vasıtasıyla genel ve külli kaziyelere, yani hükümlere varmaya denir.⁴ İstikrada esas olan cüz’iden (özelden), külliye (genele) ulaşmaktır. Formel ve gerçek diye isimlendirelen iki çeşidi vardır.⁵ Aristonun ortaya koyduğu biçimsel endüksiyonda bir cinsin bütün fertleri hakkında ayrı ayrı verilen hüküm, cins hakkında ileri sürülmektedir.

Örneğin:

“Venüs, Mars ve Dünya... Gezegen yıldızlardır,
Venüs, Mars ve Dünya... Elips çizerler,
Gezegen yıldızlar elips çizerler.”

Bacon’un ortaya koyduğu gerçek veya genişletici endüksiyonda ise, bir cinse dâhil bulunan bazı hallerin tanınmasından o cinsin bütünü hakkında hüküm çıkarılmaktadır. Bu endüksiyonun kuruluşu, evvelkinden farklıdır.

Örneğin:

“Serçe, kanarya, güvercin... Uçucudur,
Serçe, kanarya, güvercin... Kuştur,
Bütün kuşlar uçucudur.”

Deneysel ilimlerin kullandığı, gerçek endüksiyondur. Endüksiyon, yapılan tecrübelerden kanunlar çıkarmaya yarar. Her ilim endüksiyon metodunu, kendi olaylarının özelliğine göre kullanır.⁶

¹ Metin Özdemir, *Kelâmi İstidlalin Problematîği*, CÜİF Der. , C. 5, 2001, S. 2, s. 186.

² Kur’an, En’am, 6/102.

³ Metin Özdemir, *Kelâmi İstidlalin Problematîği*, s. 186.

⁴ Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, AÜİF Yay., 2. Baskı, Ankara 1963, s.169.

⁵ Nurettin Topçu, *Mantık*, Dergâh Yay., İstanbul 2001, s. 21-22.

⁶ Nurettin Topçu, *Mantık*, s. 21-22.

c. Temsil (Analoji): Bir cüz'inin hükmünü diğer bir cüz'ie vermektir. Temsilde esas olan cüz'iden cüz'ie intikaldır.¹ Temsille istidlal yoluyla elde edilen bilgi kesin olmayıp zannidir. Bu düşünce tarzına fıkhi kıyas da denilmiştir.²

Örneğin:

“Şarap haramdır, çünkü sarhoşluk vericidir,
O halde sarhoşluk veren rakı da haramdır.”

2.3.4.3.1. İstışhad bi's-Şahid ale'l Ğaib

Bu metot Mütakaddimun (öncekiler) kelâmcıların en önemli akıl yürütme yöntemlerinden birisidir. İlk defa bu yöntemi kullananlar Mutezililer olmuşlardır.³ Bu yöntem kaynağı itibariyle Kur'an'idir. Ğayb kelimesi Kur'an'da geçen kelimelerdendir. Kur'an'a baktığımızda insanların dünyasını görülen ve görülmeyen olmak üzere ikiye ayırır.

قُلِ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ.⁴

“Deki: Allah'ım, göklerin ve yerin yaratıcısı, görülmeyen (el-ğayb) ve görülen (eş-Şehadet)'i bilen.”

Ğayb ve şahadet âlemi görülen ve görülmez anlamında İslam öncesi cahiliye çağında da kullanılıyordu. Fakat bu kullanım Kur'an'daki gibi (dini) değildi.⁵

Kelâmcılara göre duyu/tabiat alanına dayanarak duyu ötesi alanı çıkarsama, şahitteki bir şeyin bir illetten dolayı aldığı hüküm ve kazandığı vasfın, aynı illeti taşıyan gaibdeki bir şey içinde geçerli olması demektir. Buna göre bu illeti gaib alanında taşıyan şey, aynı illeti şahit alanında taşıyan şeyin hükmünü alacaktır.⁶ Burada “İllet” kavramına kelâmcıların yüklediği anlam önemlidir. Mu'tezile'ye göre ‘İllet’, zâtî (nesnel) bir niteliktir. Kişiler onun üzerinde tesirde bulunamazlar. Husûn ve kubhun aklî oluşu da böyledir. Eş'arîler ise illeti, kendi başına müessir olmayan ve ilahî kudret kapsamında Allah'ın yaratmasıyla tesir edebilen şey olarak tanımlarlar. Aklî konularda illet, ilim ifade eder.⁷

¹ Razi, *el-Muhassal*, s. 39; Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *age*, s. 95.

² İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, C. 1, s. 58.

³ Ramazan Altıntaş, *Kelâmi Epistemolojide Aklın Değeri*, CÜİF Der., 2001, C. 5, S. 2, s. 17.

⁴ Kur'an Zümer, 39/46.

⁵ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyyat, ts., s. 92.

⁶ el-Bakillani, Ebu Bekir Muhammed b. et-Tayyib, *Kitabu Temhidi'l-Evail ve Telhisi'd-Delail*, Tah. Ahmed Haydar, 1. Baskı, Mektebetü's-Sekafiyye, Lübnan 1987/1407, s. 32.

⁷ Ramazan Altıntaş, *Kelâmi Epistemolojide Aklın Değeri*, s. 15.

Fakih ve nahivciler metotlarını “kıyas” olarak isimlendirmiş olmalarına rağmen, kelâmcılar “kıyas” kavramını kullanmaktan kaçınmışlardır. İslami gelenekte Fıkıhçıların kıyas dedikleri şeye Kelâmcılar delil adını verirler.

Kelâmcılara göre delil ise, “duyu alanının dışında olan ve hakkında zorunlu bilginiz olmayan şeyin bilgisine götüren araçtır. Bir başka anlatımla delil, duyu ve zarûri bilgi alanının dışındaki şeyin bilgisine ulaşmayı mümkün kılan işaret ve belirtidir.¹ Bunun yerine “şahide dayanarak gaibi istidlal etmek” deyimini kullanmışlardır. Çünkü kelâmcılara göre şahit, tabiat ve insan âlemi; gaib ise, ulûhiyet âlemi olduğu için birincisi için “asıl”, ikincisi için “fer” kavramını kullanmak uygun değildir. Fakih ve nahivcilere göre “asıl” nasstır. Nass, ilk “asıl” olup bütün kaynakların adıdır. Bu yüzden “fer”den daha üstündür. Hâlbuki kelâmcılarda “fer”in yerini alan “gaib”, “asıl”ın yerini tutan “şahid” den daha üstündür. Bu nedenle “şahid”in, “asıl”, “gaib”in de “fer” olarak isimlendirilmesi uygun ve caiz değildir.²

Cabiri, kelâmcıların “gaibin, şahide kıyas edilmesi” yerine, “şahide dayanarak gaibi istidlal etmek” formunu kullanmalarının sebeplerinden birisini dini, ikincisini ise epistemolojik mülâhazaya dayandırdıklarını söyler. Şöyle ki, dini açıdan, kelâmcılar “teşbih” ifade ettiği için “kıyas” kavramını kullanmaktan sakınmışlardır. “Gaib” Allah, “şahid” de insan veya tabiat olunca “gaibin şahide kıyas edilmesi” düşüncesi, Allah’ın insana benzetilmesi ifadesine denk olacaktır.

Kelâm ilmini en önemli hedeflerinden biris bilindiği gibi Allah’ın mahlûkatına her türlü benzeyiştten uzak edilmesi olduğuna göre bu, kelâmcıların kabul edemeyeceği bir isimdir. Epistemolojik açıdan ise kelâmcılar, delilden hareket ettiklerinden metotlarını salt, kıyas olarak değil “istidlal” olarak isimlendirmişlerdir.³

Mâturidî imana götüren akıl yürütmenin şahidin gaibe delaleti yöntemi ile yapılması gerektiğini söylemiştir.⁴ Yaratıcının varlığını ispatta kullanılan bu çeşit delillendirme günümüzde halk tarafından en çok bilinen ve dolayısıyla da çok defa dile getirilen bir yöntemdir.

¹ Bakillani, *age*, s. 32.

² Muhammed Abid el-Cabiri, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, Çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi Yay., İstanbul 2001, s. 137-146.

³ Cabiri, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s. 151.

⁴ Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhid*, Fethullah Huleyf Neşri, İstanbul 1979, s. 29.

2.3.4.3.2. Sebr ve Taksimle İstidlal

Bir konunun iki veya daha fazla bölümlere ayrılarak ele alınmasına “sebr ve taksim” işlemi denilmektedir.¹ Bu bir çeşit kıyastır, dolayısıyla ikiye ayrılan bölümün bir tarafı yanlış olduğu zaman, diğer bölüm, önerme doğru olmak zorundadır. Sebr ve Taksimde kısımlara ayrılanlar teker teker ele alınıp incelenmekte ve elenmektedir. Son kalan olasılık doğru kabul edilmiş olmaktadır. Burada yapılan akıl yürütme de üç ayrı sonuca ulaşılmaktadır. Ya hepsi kabul edilir, ya tamamı reddedilir ya da bir bölümü kabul ya da reddedilir.² Bu durumu Gazali Şöyle örneklendirir:

“Âlem ya hadistir yahut kadimdir. Âlemin kadim olması imkânsızdır. O halde âlemin hadis olduğunda şüphe yoktur. Bu netice, diğer iki önermeden elde ettiğimiz bir hüküm ve ulaşmak istediğimiz gayedir. Bu önermelerden biri, “âlem ya kadimdir veya hadistir” sözüdür. Bu şekilde tahdit edici hüküm bir bilgidir. İkincisi, “âlemin kadim olması muhaldir” sözümüzdür. Bu da başka bir bilgidir. Üçüncüsü, bu iki önermeden çıkan “hadis olma” neticesidir. Her bilgi ancak asıl olan iki önermeden faydalanılarak elde edilir. Fakat asıl olan, bu iki önerme arasında özel şart ve şekillere göre münasebetin bulunması zorunluluğudur. Bu münasebet, şarta göre kurulursa, netice olan üçüncü bilgiyi verir. Bu üçüncü bilgiye, bir hasım karşındaysak dava, değilsek, düşünen kimsenin istediği şey manasına gaye ederiz. Buna fayda dediğimiz gibi, iki asla nispetle fer’i de diyebiliriz. Çünkü bu bilgi, bu iki önermeden çıkmıştır. Hasım asıl olan iki önermeyi kabul ettiği takdirde, bunlardan çıkan fer’i de kabul etmek mecburiyetinde kalır. Bu da davanın doğruluğunu gösterir.”³

2.3.5. Akıl-Vahiy İlişkisi

Hız. Peygamber hayatta iken Müslümanlar arasında tam bir sukûnet hâkim idi. Peygamber bizzat Kur’an ayetlerini tefsir ediyor ve zaman zaman içtihad ederek hüküm veriyordu. Daha sonra ortaya çıkan siyasi çekişmeler başta olmak üzere, kader, kebir ve küfür gibi kavramlar etrafında yapılan tartışmalar ve diğer din mensuplarına İslam

¹ Gazali, *İtikad’da Orta Yol*, s. 17.

² Ramazan Altıntaş, *Kelâmi Epistemolojide Akıl Değeri*, s. 20.

³ Gazali, *age*, s. 17.

esaslarını açık ve anlaşılır bir şekilde anlatma ve onlarla fikri mücadele etme zarureti Kaderiye, Cebriyye ve Mürchie gibi fırkaları ortaya çıkarmıştır.¹

Mâturidî bu tartışmalara kayıtsız kalmadı ve kendine özgü sistemini oluşturdu. İmam Mâturidî aklı;

العقل الذي يجمع بين المجتمع ويفرق بين الذي حقه التفريق.²

“bileşenleri bir araya getirme ve ayrılması gerekenleri de ayırabilme” şeklinde tanımlamıştır. Üstelik insanın gerek iyi ve kötü olanı bilmesi, gerekse hem toplum içinde hem de diğer canlılar üzerinde hâkimiyet kurması akılla gerçekleşmektedir. Çünkü Mâturidî:

“Akılla iyilik ve kötülüğü tanıyan insan, onunla diğer canlılardan üstün olduğunu bilir ve onunla bütün mahlûkatı yönetebilmek için gerekli bilgiye sahip olur” der.³ Mâturidî, bu açıklamaları ile akli mahiyeti itibari ile değil işlevsel açıdan tanımlamış olmaktadır ki akla böyle bir yaklaşım Kur’anın anlatım çizgisini devam ettirmek anlamına gelir.⁴ Mâturidî, akli Allah’ın varlığı ve Nübüvvetin gerekliliği gibi en temel konularının çözümünde araç olarak kullanmış, hiç birini diğerinin önüne geçirmeyerek mutedil bir yol tutmuştur.⁵

Bilgi’yi sistemli bir şekilde kullanan ve daha sonraki Mâturidî âlimlere de bu konuda model olan Mâturidî asla akli naklin önüne almamıştır. Hatta Mâturidî kendi aklına fazla güvenen ve aklını naklin önüne geçiren kimseleri eleştirir.⁶ Akıl bilgileri sağlıklı şekilde kavramada duyu ve haber gibi bilgi vasıtalarına ihtiyaç duyar.⁷ Yine anlamaktan aciz kaldığı noktalar olursa algılanan ve anlaşılabilen şeylerden hareketle istidlâllerde bulunarak neticeye varır.⁸

Yine Mâturidî’ye göre akli hata ve sürçmelerden korumak için ihtiyatlı davranmak, makûlün yanında nakle de dayanmak gerekir. O bu konuda şöyle der:

“Kim nakle dayanarak akli kullanmada dikkatli ve ihtiyatlı bulunmayı inkâr eder ve akıldan gizli kalan şeylerin mahiyet ve künhünü anlamak ister ve Hz. Peygamber'den bir

¹ Hülya Alper, *İmam Mâturidî de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 18 vd.

² Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 5.

³ Mâturidî, *age*, s. 135.

⁴ Kur’an’da İşlevsel aklın yeri ve önemi hakkında detaylı bilgi için bkz. Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Yay., İstanbul 2003, s. 37-96.

⁵ Mâturidî, *age*, s. 11, 176.

⁶ Mâturidî, *age*, s. 3-4.

⁷ Mâturidî, *age*, s. 9.

⁸ Mâturidî, *age*, s. 42.

işaret olmaksızın nakıs ve sınırlı aklıyla Allah'ın hikmetlerinin tamamını ihata etmeye çalışırsa, aklına zulmeder ve ona kaldıramayacağı şeyleri yüklemiş olur.”¹

Akıl ve vahiy ilişkisi konusunda sadece kelamcılar değil filozoflar ve hatta Yahudi ve Hristiyan düşünürlerde ilgilenmişlerdir. Kelamcıların bu konuya yaklaşımı yapı itibarı ile islamidir. Yani bizzat Kur'an akıl sahiplerini âlemdaki olaylar üzerine düşünmeye teşvik etmiş ve akli açıkça kullanmaya çağırmıştır. Şu ayetlerde olduğu gibi:

“Biz göklerle yeri ve aralarındakileri, eğlence ve boşuna iş yapanlar olarak yaratmadık. Ancak bunları (imana ve itaate getiren) hak için yarattık. Fakat onların çoğu bilmezler.”²

“Üstlerindeki semaya bir baksalar ya! Biz onu nasıl bina etmişiz ve süslemişiz? Onun hiçbir gediği yok. Yeri de döşemişiz ve oraya sabit dağlar yerleştirmişiz. Orada manzarası güzel her çeşit nebattan çiftler bitirmişiz! Bütün bunları hakikaten hakka dönen her kulun kalp gözünü açmak ve ibret dersi vermek için yaptık.”³

“And olsun biz göklerle yeri ve aralarındakileri altı günde yarattık. Bize bir yorgunluk da dokunmadı.”⁴

Kur'an, ahirette azap görmenin nedenlerinden birisini de düşünmeyi ve akli kullanmayı ihmal etmek olarak göstermektedir:

“Eğer kulak vermiş veya akletmiş olsaydık, çılgın alevli cehennemlikler içinde olmazdık, derler.”⁵

Görüldüğü gibi Kur'an, insanların düşünme melekesini harekete geçirmek için onları uyarmış ve akıllarını kullananların cehennem'in şiddetli azabından kurtulacaklarını belirtmiştir. İslam inancının bir kısmı, akıl burhanı (akıl yoluyla ortaya konan kat'i delil) üzerine kurulmuştur. Diğer bir kısmı nakle (Allah'tan ve Peygamberden işitmeye) bağlıdır. Ancak nakilde varid olan haber, aklen muhal olmamalıdır. Haberin tevatür, ahad ve şöhretini ve duyu organlarının bilgisini değerlendiren de yine akıldır.⁶

Kelâmcılar aklın vahiy ile ilişkisini çeşitli boyutlarıyla incelemişlerdir; akıl bilgi elde etmemizi sağlar mı? Şeriat sahasında akla ne ölçüde güvenilir? Akıl mı önce gelir yoksa şeriat mı? gibi. Söz konusu meselede İslam Kelâmcıları arasında üç eğilim vardır. Birincisi; akıl şeriattan önce gelir diyen Mu'tezile'nin görüşüdür, ikincisi; sadece şeriatın üstünlüğünü kabul edenlerin temayülüdür. Bunlar naklin, şeriatın getirdiği şey konusunda

¹ http://www.islamiyet.gen.tr/mezhebler/itikadi_mezhebler/Maturidi_mezhebi.php, 07. 04. 2010.

² Kur'an, Duhan, 44/38-39.

³ Kur'an, Kaf, 50/6-7 ve 8. Ayetler.

⁴ Kur'an, Kaf, 50/38.

⁵ Kur'an, Mülk, 67/10; Ayrıca Bkz. Kur'an, Yunus 10/100; Kur'an, Furkan, 25/44; Kur'an, Yasin, 36-68.

⁶ İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, C. 1, s. 17-22.

akla hiçbir yetki vermezler. Bu eğilimi bir kısım Haşeviyye, Zahirîyye ve benzerleri temsil etmiştir. Üçüncü görüş; bu ikisinin arasında orta yol takip etmiştir. Buna göre, nakil akıldan öncedir. Fakat bununla birlikte akla şeriatı anlamada bir yer ve yetki verilmektedir. Bu kanaat Ehl-i Sünnet vel-Cemaat taraftarlarınca benimsenmiştir. Eş'ariler ve Mâturidîler bunlardandır.¹ İslam'da iman ile aklın çatıştığı görülmemiştir. İslam'ın ortaya koyduğu hakikatler ya herkesin kabul etmek zorunda olduğu veya imkânsız bulmadığı bir takım ilkelerdir. İmkân dâhilinde olanlarla olmayanları ayıran yegâne ölçüt de akıl'dır.²

Kelâm, taklide dayanmayan ve tüm önyargılardan uzak bir akıl yürütme şekli oluşu yanında, aklen ispatlanamayan tüm ön kabulleri dışlar.³ Başka bir deyişle, bilgiye ulaşmada duygu, deney, gözlem ve haber gibi kaynaklar yer alsa da, kelâmın epistemolojik temeli akıldır.⁴

XX. Y.Y.'ın modernist İslami akımlarının entelektüellerinden Afgani ve Abduh'un konu ile ilgili söyledikleri aklın vahiy karşısındaki durumunu özetler gibidir. Onlara göre İslam toplumunun fikri ve ahlaki sahadaki geri kalmışlığını önlemenin yolu aklın işlevselliğinin arttırılmasında yatmaktadır. Bu entelektüellerden Cemaleddin Afgani, İslamın ana ilkelerinde akıl ve bilimle uzlaşmayan hiçbir unsurun olmadığını kaydetmiştir. İnsanı merkeze alan bu yaklaşım temelde "İslam'ın amansız bir akıl düşmanı olmadığını" ispatlamaya çalışmaktadır.⁵ Bu bir anlamda İslam'ın rasyonalist yapısına da vurgu yapmaktadır. Afgani, en temel insani vasıf olan "akıllılık" özelliğine sık sık vurgu yaparak, taklidin bu vasfı yaraladığını, dolayısıyla dini de tahrip ettiğini ifade etmiştir. Hatta taklit zihniyeti, akla ve dine verdiği zarardan dolayı Materyalizm kadar tehlikelidir.⁶

Afgani, ilimde ve ahlakta gelişmeyi dört şeye bağlı görmüştür:

Bunların ilki; aklın, doğru düşünmeyi engelleyen vehim ve hurafelerden kurtulması ve tevhit esaslarına dayanan bir akidenin ortaya konmasıdır. Bir diğeri; fertlerin ve toplumların başkalarından daha az kâbiliyetli olmadıkları, her iyi ve güzel şeyi yapabileceklerine, peygamberlikten başka her kemali elde edebileceklerine inanmalarıdır. Nitekim İslam, insanların bu açılardan eşit olduğunu beyan etmiş, üstünlüğü akıl ve ahlaki fazilete yüklemiştir. Üçüncü olarak, bilgi ve imanın sağlam delillere dayanması ve taklitle yetinilmemesi gerektiğini ifade eder. İslam bu konuda belki de tek dindir. Zira

¹ Ebu'l-Vefa Taftazani, *Ana Konularıyla Kelâm*, s. 176.

² Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Metâlib ve Mezaheb*, İstanbul 1341, s. 26.

³ A. Hadî Adanalı, "İslam Toplumunun Rasyonelleşme Süreci", s. 59-60.

⁴ Nadim Macit, "Kelâmcıların Kur'an'ı Anlama Yöntemi ve Sorunları", İslamiyat, S. I, C. 2, Ocak-Mart Ankara 1999, s. 121.

⁵ Fazlurrahman, *İslam*, Çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yay., 2. Baskı, Ankara 1992, s. 301.

⁶ M. Zeki İşcan, *Muhammed Abduhun Dini ve Siyasi Görüşleri*, Dergâh Yay., İstanbul 1998, s. 236.

mensuplarını düşünmeye, akletmeye ve inanç esaslarını sağlam delillere dayandırmaya, zan ve vehmin peşinden gitmemeye çağırır. Körü körüne başkalarının söylediğini söyleyen ve peşinden gidenleri kınar. Diğer dinlerse dinin dogmatik olduğu ön kabulü üzerine oturur. Hâlbuki aklın mahiyetini kavrayamadığı bir şeyi, eserleriyle tanıyıp bilmesi başka, imkânsız gördüğü bir şeyi tasdike zorlanması başkadır. Son olarak Afgani her toplumda insanları iyiliğe sevk edip kötülüklerden uzaklaştıracak rehberlerin ihdas edilmesi gerekliliğini vurgular.¹

Muhammed Abduh akli faal olarak kullanmayıp taklide yönelenleri cebri bir tutum içinde olmalarına bağlamaktadır. Bu, bireyin Allah karşısında iradesi ve gücü olmadığını kabul eden zihniyetin bir ürünüdür. Bunun neticesinde fert, hem şahsiyetini ve özgüvenini kaybetmekte hem de kendisini bir başkasına bağımlı hissetmektedir.²

Sonuç olarak; akıl ile nakil birbirini nakzedici değil, birbirini açıklayıcı rol üstlenirler. Ege naklin anlaşılmasında akıl bir vasıta değilse insanın sorumluluğu burada sorgulanmaya başlamış demektir. Bu nedenle Kur'an insanlar için gönderilmiş ve yaratıcı birçok yerde düşünme yetimizi kullanmamızı bizlerden istemiştir. Ancak, bazen sonsuz vahiy karşısında sonlu aklın tek başına yeterli gelemeyeceği de aşikârdır.

¹ Hayrettin Karaman, "Efgani" Maddesi, Cemaleddin Efgani, *DİA*, C. 10, s. 461.

² M. Zeki İşcan, *Muhammed Abduhun Dini ve Siyasi Görüşleri*, s. 239.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MÂTURİDÎ'NİN KELÂM METODU

Kelâm İlminde Ehli Sünnet'in Hanefî olan imamı Mâturidî, Şafîî olan imamı ise Eş'ari'dir. İmam Mâturidî hem fıkıhta hem de itikatta İmamı Âzam Ebu Hanife'ye (ö. 150/767) bağlı bir zattı.¹ Mâturidî, Ehli Sünnet mezhebini tesis eden İmam-ı Azam Ebu Hanife ve onun ashabının kurdukları Hanefî mezhebinin açıklayıcısı ve tamamlayıcısı olduğundan Ehl-i Sünnet akidesini ilk olarak sistemleştiren kişi olarak kabul edilir.² Ebû Hanife de Ehl-i Sünnet fakihleri içinde ilk mütekellim olandır.³ O, daha çok Hanefî mezhebi'nin kendisine isnad edildiği büyük fıkıhçı olarak şöhret bulmuşsa da, İslâm itikat esaslarının şerh ve tedviniyle de ilgilenmiştir.

Ebû Hanife, fukaha arasında, akıl yürütmenin prensiplerini ve usulünü benimseyen ve onları iman esasları ve dinî hükümler üzerinde çalışmak üzere tatbik eden ilk kişilerdendir. Onun ve takipçilerinin, rey ve kıyas ehli olarak adlandırılmasının sebebi budur.⁴ Mâturidî'nin anlaşılması için Ebu Hanife'nin çok iyi bilinmesi gerektiğinden, biraz değinmek istiyoruz.

Ebu Hanife Ehl-i sünnet akidesinin temelini atan âlimlerden biri olarak bilinmesinden önce onun rey ehl-i olduğu daha önce akla gelir. Müçtehid imamlar genel olarak iki gruba ayrılır: Ehl-i rey ve Ehl-i Hadis. Rey ehl-i denilmesinin sebebi, kıyas yöntemiyle hükümlerden istinbat edilen anlamı tahsil etme ve hükümleri bu anlam üzerine bina etme konusunda gösterdikleri titizlikten dolayıdır. Hadis ehli ise, hadisleri tahsil etme, haberleri nakletme, bir haber veya eser buldukları zaman hafî ve celi kıyasa başvurmaksızın hükümleri doğrudan nasslar üzerine bina etmede titizlik göstermelerinden dolayı bu ismi almışlardır. Rey ehl-i'ne Irak ehl-i de denilmektedir.⁵

Hadis ehli Hicaz bölgesinde yoğunluk kazanmıştır. Ashabü'l-Hadis, "Ehlu'l-Hadis ve Ehlu'l-Âsâr" gibi farklı isimlerle de anılmışlardır. Özetle söylemek gerekirse Hadis taraftarları Usulü'd-Din konularında ve diğer meselelerde aklın ya da re'yn kullanılmasını hoş görmemeyi prensip edinmişlerdir. Hatta Peygamberimizin, ashabının ve halifelerin söz

¹ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, s. 144-145.

² Kemal Işık, *Mâturidî Kelâm Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, s. 22.

³ Ramazan Altıntaş, *Ebu Hanife'nin Akıl-Vahiy Anlayışı*, *Kelâm Araştırmaları* 2: 1 (2004), s. 5.

⁴ M. M. Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, C. 1, s. 281.

⁵ Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara 2002, 2. Baskı, s.57-59.

etmediği konularda konuşmamayı temel ilke olarak görüp nazarı ve tefekkürü bid'at addetmişlerdir.¹

Hadis ehli, rey taraftarlarını sürekli eleştirmiş ve yeni bir din anlayışı çıkardıklarını iddia ederek çok ciddi tenkitlerde bulunmuşlardır. Ebu Hanife bu konuda enfazla eleştiri alanlardandır. Buna karşın rey ehli taraftar bulmaya devam etmiş ve günümüze kadar sağlam bir şekilde gelmiştir. Zaman rey ekolünü haklı çıkarmıştır. Zira gün geçtikçe problemler çoğalmakta ve çözümler için rey'e başvurulmaktan başka çıkış bulunmamaktadır.

Ebu Hanife'nin reyciliğinin en önemli sebebi Irak bölgesi ve Maverâünnehir bölgesinin ehl-i sünnetin yanında fırak-ı dalle ve fırak-ı muhalife gibi birçok mezhebin kültür başkenti durumunda olmasındandır. Bu bölge uydurma hadislerin en yaygın olduğu yerdir. Bu yüzden Ebu Hanife hadisleri ince eleyip sık dokuma yoluna gitmiştir. Ama onun bu titizliği hadis ehli tarafından Kıyas'ı Hadis'in önüne geçiriyor şeklinde eleştirilmesine sebep olmuştur. Anlaşılacağı üzere her ikisi arasındaki fark dini anlamada yöntem bakımından akla ve nassa bittikleri değerden kaynaklanmaktadır.²

Şehristânî'nin ifadesine göre Ashabu'l-Hadis, hicaz ehli olup, Malik b.Enes'in (ö.179/ 795), Şâfi'nin (ö.204/819, Süfyan es- Sevrî'nin (ö.161/ 777), Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/ 855) taraftarları ve Davud b. Ali el-İsfehânî'nin (ö.270/883) taraftarlarıdır.³

İslam topraklarındaki Sünnilik iman yönünden taşınan endişelerden ortaya çıkmakla beraber siyasi endişeleri de içinde barındırır. Bu yüzden Sünnilik Mu'tezile, Şia ve tüm aşırılıklara karşı olmak şeklinde de tanımlanmıştır. Ebu Hanife de Maverâünnehir bölgesinde bu gruplara karşı ilmi mücadeleler yapmıştır. Ebu Hanife'nin el-Fıkhu'l-Ekber, el-Vasiyye ve el-Fıkhu'l-Ebsât gibi risaleleri fanatik gruplara karşı verdiği mücadelelerinin meyveleridir.⁴

Mâturidî'ye gelinceye kadar Ebu Hanife'nin yaşadığı bu bölgelerde Horasan, Merv, Belh ve diğer şehirler eskiden beri usûl ve furû' ilimlerinde Ebu Hanife'nin mezhebine bağlı kalmıştır. Ebu Hanife vefat ettikten sonra arkasında birçok ilim adamı bırakmıştır. Daha öncede bahsettiğimiz gibi bu ilim adamlarından bazıları Mâturidî'ye hocalık da yapmıştır.

¹ Sönmez Kutlu, *age*, s.57-59.

² Ramazan Altıntaş, *Ebu Hanife'nin Akıl-Vahiy Anlayışı*, Kelâm Araştırmaları 2: 1 (2004), s. 14 vd.

³ Şehristânî, Ebû Feth Muhammed b. Abdulkerim, *el-Milel ve'n-Nihâl*, tak. Abdulaziz Muhammed el-Vekîl, Kahire 1968, C. 2, s.11-12.

⁴ Nuri Tuğlu, *Mâturidî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmi Hadislerin Değerlendirilmesi*, s. 7-9.

Çalışma konumuz olan İmam Mâturidî'nin kelâm metodunu onun özellikle Te'vilatu'l-Kur'an isimli eseri ile Kitabu't-Tevhid'inden öğreniyoruz. Bununla beraber biz burada Mâturidî'nin Kitabu't-Tevhid adlı eserini daha detaylıca inceleyeceğiz. Mâturidî'nin Kitabu't-Tevhid'ine baktığımız zaman kelâm ilminin ana konularının ekseriyetini incelediğini görmekteyiz. Bekir Topaloğlu eserindeki kelâmi konuları; Bilgi edinme yolları, İlahiyat, Nübüvvet, Kaza ve Kader konuları, Büyük Günahlar ve bunları işleyenlerin durumu, İman ve İslam Terimleriyle İlgili Konular olmak üzere altı bölümde incelemiştir.

Kitabu't-Tevhid duyuların idraki, haber ve istidlâlden oluşan bilgi vasıtalarının ve bunların işlevlerinin anlatıldığı bilgi bahsiyle başlamıştır. Bu epistemoloji bölümü yedi sayfa kada bir yer işgal eder. İlâhiyyât bahsine yüz altmış sayfadan fazla bir yer ayırmıştır. Bu bölümde ayrıca düalist Tanrı anlayışlarını savundukları için Allah'ın birliği ilkesini zedeleyen Seneviyye, Menâniyye, Deysânîyye, Maniheistler, Markionistler ve Mecusiler gibi gruplara karşı çıkar, tabiatçılığı savunarak yaratıcıyı inkâra kalkışan Dehriyye'ye tenkitlerde bulunur.¹ Tıpkı diğer kelâm okullarında olduğu gibi Mâturidî'nin yaşadığı dönemdeki kelâmi fırkalar onun kelâm metodunun şekillenmesinde önemli bir yer tutar.²

Günümüze kadar bütün Mâturidî âlimlerini ve eserlerini burada vermemiz mümkün olmadığından önemli bazı Mâturidî kelâm âlimlerini ve eserlerini şöylece sıralayabiliriz:

Mâturidî'ye mezhebinin hatta ehl-i sünnet ilm-i kelâmının ilk eserleri imam-ı A'zam Ebu Hanife'nin (80/699–150/767)akaid risaleleridir. Beş tane olan bu akaid risalelerinden en çok şöhret bulmuş ve en çok şerh yazılmış olanı el-Fıkhü'l-Ekber'dir.

Mısır fakihi diye şöhret bulan Cafer et-Tahavi (ö. 321/933), önce şafii fıkhını tahsil etmiş sonra Ebu Hanifenin metodunu benimseyerek Hanefiyyeye geçmiştir. El-Akidetu't-Tahaviye diye meşhur olmuş risalelesi vardır.

Ehl-i Sünnet ilmi kelâmının en meşhur olanı Ebu Mansur el-Mâturîdî (333/944)'ni Kitâbu't –Tevhid adlı eseridir. Yine bize kadar intikal eden Te'vilatu'l-Kur'an adlı eseri de vardır.

Hâkim es-Semerkindî'nin (ö. 342/953) es-Sevadü'l-A'zam isimli 62 mesele üzerine kurulu risalesi vardır.

Sadru'l-İslam muhammed el-Pezdevî'nin (ö. 493/1100) Usulu'd-Din adlı eseri de 96 mesele halinde klasik kelâmın bütün koularını ihtiva eder.

Ebu'l-Muin en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) Tabsiratu'l-Edillesi Mâturidî'ye mezhebinin en hacimli ve en ayrıntılı eseridir.

¹ Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 157-172.

² Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâma Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004, s. 460.

Ömer en-Neseîî'nin (ö. 537/1142) Akaid adlı risalesi islam dünyasında çok şöhret bulmuştur. Bu eserin en önemli şerhlerinden biride Sa'düddin et-Taftazani'ye (ö. 793/1390) ait olan Şerhu'l-Akaid adlı meşhur eserdir.

Neseîî ailesinden Ebu'l-Berakat en-Neseîî'ye (ö. 710/1310) ait olan el-Umde adlı eseri vardır.

Nureddin es-Sabuni'ye (ö. 580/1184) ait olan eserler; el-Kifaye, el- Bidaye ve el-Münteka min ismeti'l-Enbiya'dır.

Aslen Sivaslı bir aileye mensup olan İbnu'l-Humam'ın (ö. 861/1457) el-Müsayere adlı kelâm eseri vardır.

Yine Ferganalı Siracuddin Ali b. Osman el-Uşî'ye (ö. 575/1179) ait Emali, Hızır Bey'e (ö. 863/1458) ait Kaside-i Nuniyye, Kemaleddin el-Beyazî'ye (ö. 1098/1687) ait İşaratü'l-Meram min İbarati'l-İmam adlı eserleri de burada sayabiliriz.¹

Mâturidî'nin Kitâbu't-Tevhid'de yer verdiği bazı konular ve bu konulardaki görüşleri ise şöyledir:

3.1. Kelami Görüşleri

3.1.1. Allah'ın Sıfatları

Allah vardır, birdir ve mahlûkata benzemez.² Allah'ın sıfatları ezelidir.³ Bu sıfatlar onun zatının ne aynısıdır, ne de gayrısıdır (la hüve ve la ğayruhu).⁴ Bu formülde Analoji'ye dayalı kıyas ortaya konmuştur. Şöyleki; Allah'ın sıfatlarından her biri zatının ne kendisidir, ne de ondan ayrıdır. Yine her sıfatın, diğer bir sıfatla durumu, buna benzemektedir. Yani sıfatlar ne birbirinin aynısıdır ne de birbirinden ayrılmaktadır. Çünkü iki şeyin birbirinden ayrı ve başka olması, birinin yokluğu halinde diğerinin varlığı, düşünülebilen iki varlık olmaları anlamına gelmektedir ki, bu ne Allah'ın sıfatları ile zatı hakkında, ne de bir sıfatı ile diğer bir sıfatı hususunda düşünülemez. O halde bunlar birbirinden ayrı şeyler olamaz. Hâlbuki ezeli olamayan, hadis sıfatların durumu böyle değildir. Onlar olmaksızın da zatın varlığı düşünülebilir ve böylece hadis sıfatlar zattan ayrı olabilirler.⁵ Bu yüzden Ehl-i Sünnet Allah'ın gördüğünü, bildiğini, işittiğini ispat ettikten sonra O'nun görmesi,

¹ Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhid*, Fethullah Huleyf Önsözü, s. 52-56; Taftazani, *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi*, s. 29-33; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul 1991, s.126-134; Salih Aydın, *İslam Düşüncesine Giriş*, s. 128-134.

² Mâturidî, *age*, s. 19.

³ Mâturidî, *age*, s. 128.

⁴ Mâturidî, *age*, s. 44.

⁵ M. M. Şerif, *İslam düşüncesi Tarihi*, C. 1, s. 306; Işık, *Mâturidînin Kelâm Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, s. 81.

bilmesinin bizimki gibi olmadığını söyleyerek olumsuzlamış ve bu olumsuzlamanın peşinden de O'nun kendi zatına uygun olarak gördüğünü, bildiğini vs. söyleyerek tekrar olumlamıştır. Ehl-i Sünnet Olumlu içinde olumsuz, olumsuz içinde olumlu bir dil kullanarak teşbih ile tenzih arasında bir dil anlayışı olan temsili dili benimsemiştir.¹

Haberi sıfatları kabul eden Mâturidî'ye göre, Allah'ın eli, yüzü, gözleri Allah'ın arşa istiva etmesi gibi antrhopomorfik ifadeler zahiri anlamlarıyla alınmamalıdır, çünkü bu ayetlerin lâfzî tercümeleri Kuran'ın sarîh ayetleriyle çelişki teşkil eder. Bundan dolayı bu bölümler tevhit akidesiyle mutabık bir tarzda, Allah Teâlâ'yı tenzih eden bölümlerin ışığı altında tefsir edilmeli ve kelimelerin Arapçadaki anlam ve deyimleri açısından da kabul edilebilir olmasına dikkat edilmelidir. Aksi halde onların gerçek anlamları Allah'ın ilmine havale edilmelidir.² O Tenzih ile benzerliğe ve her türlü antrhopomorfizme Allah'ın sıfatlarını inkâr etmeksizin karşı çıkmıştır.³

Mâturidî'ye göre, “tekvin” Eş'ari'nin aksine kudretten ayrı bir sıfattır. Onun için Allah, hilkatten öncede sonrada halıktır. Fakat bu hiçbir şekilde dünyanın ezeli olduğunu göstermez. Çünkü nasıl ilim ve kudret sıfatları ezeli ise, tekvinin nesnesinin (mükevvenin) yaratılmış olmasına karşın tekvin de ezeli bir sıfattır. Başlangıçta dünyanın bulunmaması Allah'ın kudretsiz olduğunu değil, fakat onun ezeli ilim ve iradesi uyarınca uygun zamanda yarattığını gösterir.⁴

3.1.2. İlahi Hikmet

Mâturidî'ye göre hikmet günümüz ifadesiyle hayatı anlamlı kılmak demektir. Şöyle ki; hikmet, hiçbir şeyin gereksiz olmadığı, her şeyin bir anlamının olduğu, bir gaye ve amaç doğrultusunda olduğunun kabulüdür. İnsanoğlu “acaba?” , “neden?” , “niçin?” , ...gibi soruları her zaman sormuştur. Eğer insanlar için olaylarda her zaman bir anlamlılık söz konusu olması gerekli ise yaratıcı için bu durum fazlasıyla geçerlidir. Mâturidî'nin bu anlayışı birçok meselenin çözümünde önemli görevler üstlenmiştir.

Mâturidî için ilahi hikmet; adalet, inayet ve faziletin hepsini birden ihtiva eder. Bu prensibi ile Mâturidî Mu'tezile'nin “el-aslah”, diğer taraftan Sünni görüşün de “teklif-i ma la Yutak” yani yaratıcının kullarına taşıyabileceğinden fazla yük yükleyebileceği tezi ile mücadelede kullanmıştır. İnsandan yapamayacağı bir şeyi teklif etmesinin ilahi hikmetine

¹ Mâturidî, *age*, s. 93–94.

² Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 12-32.

³ Mâturidî, *age*, s. 59.

⁴ Mâturidî, *age*, s. 47.

aykırı olacağını ileri sürmüştür. Bu duruma kör bir adama “gör” veya elleri olmayan bir adama “ellerini uzat” diye emretmekten farksız olacağını örnek göstermiştir.¹ Yine Allah eğer mümin’leri cehennemde ebediyen cezalandırsa veya kâfirleri cennette ebediyen mükâfatlandırırsa, bu da bir adaletsizlik olurdu.²

Mâturidî, bu meselede Eş’ari’den farklı düşünürken Mu’tezile ile hemfikirdir. Fakat Mu’tezile’nin “Allah kulları için en iyi olanı yapmalıdır. ” görüşüne şiddetle karşı çıkmıştır. Bu görüşün yaratıcıyı bir kişi için belli bir zamanda belli bir fiili yapmaya icbar eder ve onun irade özgürlüğünü inkâr eder. Bu durum günah meselesini çıkmaza götürür. Bu yüzden ilahi adalet bir birey için iyi olan işleri değil, bir fiili kendi değerinden dolayı yapmayı ve her şeyi asli yerine koymayı içine alır.³ Eşari’ye göre ise Allah’ın fiili bir hikmet ile muaallel olmadığı gibi bir sebebe de bağlı değildir. Çünkü Allah yaptıklarından sorumlu değildir.⁴

3.1.3. Allah’ın Ahirette Görülebilmesi

Mâturidî’ye göre Allah’ın Kıyamet günü görülmesi mümkündür. Mâturidî bu görüşünü nakli delillerle ispatlamaya çalışır.

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ.⁵

“Gözler onu göremez, fakat O gözleri görür.”

Mâturidî, “şayet Allah gözle görülemez olsaydı burada gözle idrakinin nefy edilmesinin bir hikmeti kalmazdı” diyerek açıklamada bulunur. Mâturidî, Allah’ın fiillerinin bir hikmet ile muaallel olduğunu ve bunların bir sebebe dayandığını ileri sürer. Zira Allah abesten münezzehtir. Sebepsizlik ve hikmetsizlik ise abestir. Onun fiilleri hikmeti icabı meydana gelir.⁶

3.1.4. Kaza, Kader ve İstitaat Anlayışı

Kaza, Allah’ın fiilleri ve eşyayı yaratması ve her şeyi yerli yerine koymasındır.⁷ Kader ise, bir şeyin oluşacağı zaman ve mekânı belirlemektir. Başka bir deyişle her şeyi

¹ Mâturidî, *age*, s. 258.

² Mâturidî, *age*, s. 339 vd.

³ Mâturidî, *Kitâbu’t-Tevhid*, s. 97.

⁴ Emrullah Yüksel, *İlahi Fiillerde Hikmet*, AÜİF Der., Erzurum 1988, S. 8, s. 65.

⁵ Kur’an, En’am, 6/103.

⁶ Mâturidî, *age*, s. 125; Emrullah Yüksel, *İlahi Fiillerde Hikmet*, s. 48.

⁷ Mâturidî, *age*, s. 306.

hayır-şer, hüsün-kubuh, hikmet-sefeh bakımından taşıdığı mahiyet üzere yaratmaktır.¹ Görüldüğü üzere fiilin iyi veya kötü olmasına bağlı olarak yaratıcının kaza ve kaderi gerçekleşmektedir. Netice olarak Mâturidî’de kaza-kader ve irade konuları fiillerin yaratılmasına bağlı bir konudur.²

Mâturidî İstitaat’ı iki kısımda inceler: Birincisi, araç ve gereçlerin veya sebeplerin elverişli olmasına bağlı olan kudrettir ki, şüphesiz bu, fiilden önce gelmektedir. Fiiller, her ne kadar ancak bununla kaim oluyorsa da gerçekte bu kudret, fiiller için veya onları meydana getirmek için yaratılmış değildir. Bu tür bir kudret Allah’ın dilediği kullarına ihsanıdır. İkincisi, ancak fiil’e mukarın, ona bağlı olan kudrettir. Bu kudret var olduğu anda, fiilin vukûu zorunludur.³

3.1.5. Büyük Günah Meselesi

Büyük günah işleyen kişi mü’min’dir. Mâturidî her meselede olduğu gibi bu konuda da öncelikle farklı görüşleri objektif olarak sunar ve sonra kendi görüşünü ifade etmiştir. O şöyle der: “Büyük günah işleyen bir mü’mini bazıları kâfir, bazıları müşrik, bazıları ne mü’min ne kâfir, bazıları münafık kabul etmiş, bir kısım âlimler de onun mü’min vasfını koruduğunu benimsemekle birlikte işlediği günah sebebiyle asi ve fasık konumunda bulunduğunu söylemiş, fakat kendisine fisk ve fücür vasfını da nispet etmemiştir; fisk ve fücür ile nitelendirebileceği günahını bildirdiği kimseler müstesna.⁴ Yüce Allah mürtekeb-i kebiereye kendi hükmündeki cezai müeyyideyi nispet etmekle birlikte iman vasfının devam ettiğini beyan etmiştir.”⁵ Mâturidî bu noktadan sonra birçok ayeti delil olarak sunar. Konuyu fazla uzatmadan bir ayetle yetineceğiz.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ⁶

“Ey iman edenler Allah’a ve Peygambere hainlik etmeyin. Sonra bile bile kendi emanetlerinize hainlik etmiş olursunuz.”

¹ Mâturidî, *age*, s. 305.

² Kemal Işık, *Mâturidî’nin kelâm sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, s. 96.

³ Mâturidî, *Kitâbu’t-Tevhid*, s. 256.

⁴ Mâturidî, *age*, s. 329.

⁵ Mâturidî, *age*, s. 332-333.

⁶ Kur’an, Enfal, 8/27.

3.1.6. İnsanın Sorumluluğu

Mâturidî, insanın yükümlülük ve sorumluluğunun temeli bir fiili yaratma gücüne sahip olmasından değil, akıl sahibi bir varlık olması dolayısı ile ona ihsan edilmiş ve böylece onu sorumlu kılmış olan bir fiili seçme “ihtiyar” ve elde etme “iktisap” hürriyetini kapsamaktadır.¹ Buna göre fiil Allah’a izafe edildiği takdirde yaratma, kul’a izafe edildiği takdirde kesb adını almaktadır. Yani fiil Allah ile kul arasında paylaşılmaktadır. Bu paylaşım kuldan fiilin nefy edilmesi anlamına gelmez. Şu ayette olduğu gibi:

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ²

“Sizi de yaptıklarınızı da Allah yaratmıştır.”

وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّا كَرَّرْنَا فَتَنَآهُمْ مِثْلَهُمْ كَمَا تَبَرَّعُوا مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ
وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ.³

“Ve tabi olanlar, ‘Ah bizim için (dünyaya) bir dönüş olaydı da onlar bizden kurtulup uzaklaştıkları gibi, biz de onlardan kurtulsaydık!’ diyeceklerdir. İşte böylece Allah onlara bütün yaptıklarını hasret ve pişmanlık halinde gösterecektir. Onlar ateşten çıkacak da değillerdir.”

3.2. Mâturidî’nin Kullandığı İstidlal Yolları

Mâturidî akli ve nakli delilleri metodik olarak ortaya koymaya çalışmıştır. Özellikle mantık ilkelerini fazlasıyla kullanmıştır. Mantık ilmi henüz ilk dönem kelâmcıları (Mütekaddimun) arasında pek yaygınlaşmamış olmasına rağmen, özellikle Ehl-i Sünnet kelâmcıları, daha çok kıyas mantığını kullanmaktaydılar. Çünkü sadece onun kesin bilgi (yakîn) ifade ettiğine inanıyorlardı.⁴ Mâturidî’nin kullandığı akli metotlar şunlardır:

3.2.1. Bitişik Şartlı Kıyas ile Akli Çıkarımda Bulunmak

Bu çeşit kıyas iki öncülde oluşur, büyük öncül şartlı kıyastan meydana gelir. İkinci öncül bir kategorik önermedir ve büyük öncülün önbişen veya ard bişenini onaylar veya nefyeder. Dolayısıyla sonuç önermesi de ikinci öncüle bağılı olarak, büyük

¹ Mâturidî, *age*, s. 225-226.

² Kur’an, Saffat, 37/96.

³ Kur’an, Bakara, 2/167.

⁴ Metin Özdemir, *Kelâmi İstidlalin Problematikliği*, s. 179.

öncülün bileşenlerinden birini onaylar veya olumsuzlaştırır. Sonuç olarak iki farklı şekli meydana gelmiş olur.¹ Örneğin:

Öncekini evetleme:

Âlem hâdis ise onun bir muhdisi vardır.

Âlem hâdistir.

O halde bir muhdisi olması gerekir.

Sonrakini onaylama:

Eğer yağmur yağarsa bitkiler canlanır.

Yağmur yağmıyor.

O halde bitkiler canlanmaz.

Mâturidî bu nevi bir çıkarımı Allah'ın birliğini ifade ederken kullanmıştır. O şöyle demiştir:

وأما دلالة الإستدلال بالخلق فهو أنه لو كان أكثر من واحد لتقلب فيهم التدبير نحو أن تحول الأزمنة من الشتاء والصيف أو تحول خروج الإنزال وينعها أو تقدير السماء والأرض أو تسيير الشمس والقمر والنجوم أو أغذية الخلق أو تدبير معاش جواهر الحيوان فإذا دار كله على مسلك واحد ونوع من التدبير وإنساق ذلك على سنن واحد لا يتم بمديرين لذلك لزم القول بالواحد وبالله التوفيق.²

“Yaratıcının birden fazla olması durumunda tabiatda düzensizlik ve dengesizlik hâkim olur. Tabiatda ise mükemmel bir düzen ve denge mevcuttur. O halde kâinatın yaratıcısının tek olduğu sonucu ortaya çıkmış olur.”

Mâturidî'nin kullandığı bu çeşit akli istidlali Kur'an'da da görmekteyiz. Mâturidî'nin de zikrettiği bu ayetlerden bazıları şunlardır:

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ.³

“Şayet yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsa idi yer ve göğün düzeni bozulurdu”

أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَفُوا وَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ.⁴

¹ Doğan Özlem, *Mantık, Klasik/sembolik Mantık, Mantık Felsefesi*, İnkilap Yay., 7. Baskı, İstanbul 2004, s. 198.

² Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 20-21.

³ Kur'an, Enbiya, 21/22.

⁴ Kur'an, Ra'd, 13/16.

“Yoksa müşrikler O’nun yaratışı gibi yaratan ortaklar mı buldular.”

3.2.2. Ayırık Şartlı Kıyasla Akli Çıkarımda Bulunmak

Büyük öncülü ayırık şartlı önermelerden oluşan kıyaslara denir. Bu kıyasta büyük önerme ayrıklık bildiren “veya”, “ya da” ve “ya” gibi eklemeler ile kurulur.¹ Örneğin:

“Yarın yağmur yağacak veya Güneş açacak.

Yağmur yağacak.

O halde Güneş açmayacak.” gibi.

Mâturidî âlemin hadis olduğunu ayan (cevher) ve araz terimleriyle anlatmaya çalışır. Mâturidî öncelikle bunların hadis olduğunu ifade eder. Sonuçta âlemin kadim değil hadis olduğu noktasına ulaşır.² Bu durumu şöylece ifade edebiliriz:

“Âlem ya kadimdir ya da hadis.

Kadim değildir. O halde hadistir” gibi.

Mâturidî âlemin yaratılmışlığına deliller getirirken şöyle der:

وأيضا إن الشيء إذا لم يكن إلا بغير يتقدمه وذلك شرط كل الأغيار فيبطل كون الجميع.³

“Bir şey ancak kendisinden önce bulunan bir başkasıyla var olabiliyor ve bu bağımlılık bütün başkaları içinde şart oluyorsa bu durumda hem kendisinin hemde başkasının var olması mümkün değildir.”

Bu kıyastaki ayrıksallık seçeneklilik olarak yorumlanmıştır. “Veya” eklemi iki (veya daha fazla) seçeneğin birlikte imkânını bildiren bir eklem olarak yorumlanmışken; “ya, ya da” eklemi, seçeneklerden birini onaylamamız halinde diğerini nefyetmemiz veya tersi durumun zorunluluğunu ifade eder biçimde anlaşılmıştır.⁴

3.2.3. Muhalifinin Kullandığı Delillerle Akli Çıkarımda Bulunmak

Tenkit ve kritik Mâturidî’nin metodunda çok önemli bir yer işgal eder. Hasımının görüşlerini tenkit etmeden önce onları ortaya koyar, tahlil eder ve onlardaki yanlışların

¹ Doğan Özlem, *Mantık*, s. 205.

² Mâturidî, *Kitâbu’t-Tevhid*, s. 11.

³ Mâturidî, *age*, s. 14.

⁴ Doğan Özlem, *Mantık*, s. 205.

sebebini araştırır. Hatta onu kendi delili ile ilzam etme yoluna gider. Meselâ, mucizeleri sihir vb. şeylerle karşılaştırma yoluna giden kişilere aynı yöntemle cevap verir:

الرسال تمنع أن¹. أحدها أنها تخرج حقيقة تبقى ببقاء الخلقة والسحر هو شيء يأخذ البصر ثم يضمحل والثاني أن آية يدعيها من ليس برسول فيتبقى معه إن كانت في جهة سحرا وما كان

“Birincisi mucizeler bir zan ve hayal mahsulü olmayıp gerçekten vuku bulur ve hilkat var oldukça devam eder. Sihir ise gözü aldatan bir şey olup ardından yok olur. İkincisi Allah elçilerinin mucizesini peygamber olmayanın iddia edip göstermesi ve bir yönüyle sihir niteliği kazanıp onunla birlikte varlığını sürdürmesi mümkün değildir, zaten böyle bir şey de olmamıştır.”

Aynı konuyla ilgili olan karşıt fikirler bazen birden fazla olabilir. Tez ve antitezleriyle birlikte bu görüşleri ortaya koyup tartıştıktan sonra, bir sonraki adım olarak kendi düşüncesine geçer.

Fikirlerini sıralama mantığı ve örgüsüne bakıldığında Mâtürîdî’nin çok güçlü bir zihnî yapıya sahip olduğu müşahade edilir.² Eserinin birçok yerinde Mâturidî, “eğer şöyle derse”, “eğer böyle derse” gibi ifadeleri kullanarak hasmının kullanabileceği bütün argümanları ortaya koyar. Bu durum onun, rakibinin dayanaklarını çok iyi bildiğini göstermesi açısından önemlidir. Bu rahatlıkla karşı tezlerini bir biri ardına sıralar.

3.2.4. Bir Şeyin Doğruluğunun Benzerinin Doğruluğuna, Yanlışlığının da Benzerinin Yanlışlığına Delil Olması

Hasmın söylediği söz üzere yapılan kıyastır.³ Örneğin, Allah’ın herhangi bir cevher ve rengi yaratmaya, yaratmış olduğu benzerinden, öldürdükten sonra tekrar hayatı yaratmaya da diriltmiş olduğu benzerinden hareketle kadir olduğuna hükmetmemiz gibi.

Mâturidî, Kelâm sıfatının kadim olduğunu ispat ettikten sonra, tüm sıfatların aynı yolla kadim olduklarının ispatını yapmaktadır. O şöyle der:

¹ Mâturidî, *Kitâbu’t-Tevhid*, s. 189.

² Emine Yarımbaş, *Ebu Mansur el-Mâturidî’nin Kitâbu’t-Tevhid’i ve Türkçe Tercümesi Üzerine Bir Değerlendirme*, Kelâm Araştırmaları 1: 2 (2003), s. 178.

³ el-İci, *el-Mevakıfı İlmi’l-Kelâm*, s.38.

قال الشيخ رحمه الله ومن قوله أن ليس لله في الحقيقة صفة وإنما هو وصف الواصف له أو تسمية المسمى وقد وجد الأمران جميعا في وصف الواصفين أنى وصفوه بالعلم والقدرة والفعل على غير اختلاف من حيث الوصف ثم سمي هو في الحقيقة عالما خالقا قادرا في التحقيق فلا وجه لتعريفه من حيث وصف إذ حقيقتهما ترجع إلى ما فيه الوفاق.¹

“Kâ’bi’nin Allah’ın kelâm sıfatının hadis oluşuyla ilgili ileri sürdüğü görüş yanlıştır. Çünkü kendisine zati sıfatı kabul etmiş olmasıyla mukabelede bulunulabilir. Hiç olmazsa İlim, Sem’ ve benzeri sıfatları hakiki manada olmasa bile kabul ettiği gibi Kelâmı da kabul etmelidir.”

Bu delilin Kur’an’da da kullanıldığını görmekteyiz:

بِئَلِّ خَلْقَ عَلِيمٍ.² وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ

“Çürüyüp dağılmış olduğu halde bu kemikleri kim diriltir? dedi. De ki: Onları ilk defa yaratan (ikinciye haydi haydi) diriltecektir. O, her türlü yaratmayı bilendir.”

Bu âyetlerden anlaşıldığı gibi ilk yaratılış, diğer yaratılışlara delil olarak getirilmiştir. Diğer bir ifade ile Allah şimdiye kadar ölüleri diriltmiştir, bundan sonra da diriltir.

3.2.5. Sebr ve Taksim metodu

Daha önce Gazali’den bir örnekle açıklamaya çalıştığımız bu metot, deneysel bir faaliyetten ziyade zihni bir inşa olarak basit ve de oldukça kolay bir gözlemden hareket eder. Ehl-i Sünnetin iki büyük âlimi Eş’ari ve Mâturidî’de bu metodu görmek mümkündür. Eş’ari, el-İbane adlı eserinde haberi sıfatlardan olan “yed” kavramının anlam tahlilini yaparken bu metoda başvurur.³

Âlemin yaratılmışlığı konusuna değinen Mâturidî de bu yöntemle Âlemin yaratılmışlığını ispata çalışmaktadır. Tabiat şu alternatiflerden uzak değildir der ve iki grupta alternatifleri mütalaa eder.

Mâturidî şöyle der:

¹ Mâturidî, *Kitâbu’t-Tevhid*, s. 50.

² Kur’an, Yasin, 36/78, 79.

³ Eş’ari, *el-İbane an Usuli’d-Diyane*, Tah. Abbas Sabbağ, 1. Baskı, Beyrut 1994, s. 103.

ودليل آخر أن العالم لا يخلو من أن يكون قديما على ما عليه أحواله من إجتماع وتفرق وحركة وسكون وخبث وطيب وحسن وقبيح وزيادة ونقصان وهن حوادث بالحس والعقل إذ لا يجوز إجتماع الضدين فثبت التعاقب وفيه الحدث وجميع الحوادث تحت الكون بعد أن لم تكن فكذا ما لا يخلو عنا ولا يسبقها أو كان إنشاء عن أصل لا بهذه الصفة أو انتقل إليها باعتراضها فيه فإن كان ذلك ثبت أن هذا العالم حادث وبطل قول من ينكر الحدوث.¹

“Tabiat şu alternatiflerden uzak değildir. a. Ya sahip olduğu birleşme-ayırışma, hareket-sükun, kirli-temiz, güzel-çirkin, fazla-eksik özellikleriyle birlikte kadim olur. Oysa söz konusu özellikler hem duyunun hem de aklın kanıtlamasıyla yaratılmıştır. Çünkü zıtların bir araya gelmesi mümkün değildir, şu halde peş peşe gelmeleri söz konusudur. Bu da yaratılmışlık sebebidir. Burada sözü edilen araz niteliğindeki bütün hadisler bir zamanlar yokken bilahare vücut bulma statüsü içindedir, kendilerinden ayrı bulunamayan ve onlara sebkât edemeyen nesneler de (aynlar) aynı konumdadır. b. yahut da tabiat bu özelliği taşımayan bir asıldan icat edilmiş ve özellik bilahare kendisinde vucut bulmak suretiyle ona intikalemiştir. Eğer böyle ise âlemin yaratılmış olduğu ortaya çıkar ve hudusu inkâr edenin iddiası temelden yıkılır...”

Bu istidlal yöntemiyle Mâturidî meselelerin çözümünde anlaşılır bir dil kullanma yoluna gitmiştir. Özellikle karmaşık gibi görünen konuların çözümünde bu metodu kullanması O’na büyük kolaylık sağlamıştır.

3.2.6. Kıyasu’l-Gâib Ale’ş-Şahid

Duyu/tabiat alanına dayanarak duyu ötesi alanı çıkarsama, şahitteki bir şeyin bir illetten dolayı aldığı hüküm ve kazandığı vasfın, aynı illeti taşıyan gaibdeki bir şey içinde geçerli olması demektir. Buna göre bu illeti gaib alanında taşıyan şey, aynı illeti şahit alanında taşıyan şeyin hükmünü alacaktır.²

İslam düşünce tarihinde kelamcılar, “şahide dayanarak gaibi çıkarsama” düşüncesini sadece ilahi Zat’ın bilinmesi konusuna hasretmemişler, “sıfatlar meselesi” gibi birçok epistemolojik konuya da tatbik etmişlerdir. Sıfatlar meselesi görünen âlemde hareketle görülmeyene, bilinen âlemde hareketle bilinmeyene kıyasla anlatılmaya çalışılmıştır.³

¹ Mâturidî, *age*, s. 13.

² el-Bakillânî, *Kitabu’t-Temhidü’l-Evail ve Telhisu’d-Delail*, s. 32, 37.

³ Ramazan Altıntaş, *Kelâmi Epistemolojide Aklın Değeri*, s. 17.

İmam Mâturidî de “ğaiibi, şahidle istidlal” yerine, kıyas etmeye kalkanların neticede benzeşmeden yola çıkarak tabiatın da kadim olduğuna hükmettiklerinden, akide alanında birçok problematiğin yaşandığına işaret eder. Şöyle der:

قبله وفي ذلك . أقدم العالم إذ الشاهد يدل على مثله فصار الغائب به عالما أيضا ثم هو يدل في كل وقت على مثله
إيجاب القدم للكل

“Âlemin ezeliliğini benimseyenler iddialarını bu delile dayanarak ispat etmişlerdir, Şöyle ki duyulur âlem kendi misline kılavuzluk eder, duyular ötesi de ona benzer bir âlem şeklinde oluşmuştur. Ayrıca duyulur âlem her zaman kesitinde misli olan önceki âlemin mevcudiyetini de gösterir. Bu mekanizmanın içinde bütün âlemlerin ezeliliği gerçeği yatar.”

Mâturidî , “şahid”in “gaib”le ilişkisinin “asl”ın “fer” ile ilişkisi olduğuna dair ileri sürülen görüşü ve iddiayı reddederek şunlar söylemektedir:

فرعا لهذا بل .² وما زعم من الأصل والفرع فمقلوب لما كان القديم والقدم ولم يكن ما به إستدلال فلذلك لم يجب جعله
هو الأصل لكون هذا به

“Asıl ve fer’ hakkında iddia edilen şeyin tersi doğrudur. Kadim ve Kıdem olmasa, istidlalde esas alınan şey olmazdı. Bu sebepten kadim olanın buna fer’ kılınması caiz değildir. Aksine âlem onun sayesinde var olduğu için asl olan gaibdir.”

Mâturidî bu ifadesiyle açıkça, “gaib”in “şahid”e “asl” olduğunu vurgulamaktadır. Bu görüşün arka planında epistemolojik ve mantıki yaklaşım değil, dini yaklaşım vardır. Mâturidî Kitabı’t-Tevhid adlı eserinde bu konuya müstakil bir yer de ayırmıştır. O ifade edilen kaygıları eserinde öncelikle zikretmekle beraber duyulur âlemin duyular ötesi âleme delil teşkil ettiğini de hususiyetle ifade eder. O şöyle der:³

“...kainatın kılavuzluk rolü çeşit çeşittir: Onun gelişmeye ve yok oluşa, ayrıca aynı durumdaki bir nesnede zıtların bir araya gelmeye müsait oluşu yaratılmışlığına delalet etmiştir. Yine onun dayandığı prensiplerinden habersiz oluşu ve bozulan taraflarını onarmaktan aciz bulunuşu mevcudiyetinin kendisine dayanmadığının delilini oluşturmuştur. Evrende zıt durumların bir arada bulunuşu ve yaratıkların öz maddelerinin

¹ Mâturidî, *Kitâb ’ut-Tevhid*, s. 28.

² Mâturidî, , *Kitâbu ’t-Tevhid*, s. 28.

³ Mâturidî, *age*, s. 29.

ahenk ve düzenlerini koruyuşu hepsinin yaratıcı ve yöneticisinin tek olduğunu göstermektedir. Ayrıca âlemin ahenk ve düzen içinde seyredişi ve aynı nesnede zıtları bir arada tutuşu yöneticisinin kudretine, hikmetine ve ilmine delale eder...”

مصور ولما. اثم لا يجوز أن يحدث بلا محدث لما لا يكون العدم به والوجود إلا واحدا ولما لا يعرف صورة إلا من
تغير الأوقات من شتاء وصيف ونحو ذلك ثبت أنه كان كذلك

“Belirtilmelidir ki herhangi bir kâinat nesnesinin yaratıcısız meydana gelmesi mümkün değildir; zira nesneye göre yoklukla varlık arasında bir fark yoktur; bir şekillendiren olmadan şeklin oluştuğu bilinmemektedir; Ayrıca mevsimlerin kış, yaz tarzında değişmesi ve benzeri hususlar. Artık nesnenin kendisi dışında biri sayesinde varlık kazandığı ortaya çıkmıştır.”

Yine Mâturidî kelâm metodunu onun üzerine bina ettiği hikmet anlayışını bu metolla şöylece açıklar:

من عرف الله حق المعرفة وعلم غناه وسلطانه ثم قدرته وملكه في أنه له الخلق والأمر عرف أن فعله لا يجوز أن
الحكمة في الشاهد ويبعث صاحبه عليه جهله. ² يخرج عن الحكمة إذ هو حكيم بذاته غنى عليم والذي به الخروج عن
أو حاجته وهما منفيان عن الله

“Şehadet âleminde bir şeyi hikmet dışına çıkaran şeyler bilgisizlik ve ihtiyaçtır. Eğer Allah’ın fiil ve emirlerinde bir hikmetsizlik (sefeh) olduğu iddia edilecekse bu onun bilgisiz ve ihtiyaçla malul olduğunu gösterir. Hâlbuki Allah bilgisiz ve ihtiyaç sahibi değildir. Bunun için de hikmet sahibidir.”

Ehl-i Sünnet âlimleri’nin bu delillendirmeleri zamanımızda fiziğin esaslı kanunu olarak kabul edilen “Entropi” ile paraleldir. Bu teoriye göre; madde atıldır. Kendiliğinden hiçbir işi ve gücü yoktur. Her şey kendiliğinden bozulup parçalanır ve dağılır. Hiçbir ilim adamı Termodinamiğin bu ikinci kanununa karşı çıkacak cesareti kendisinde gösteremez. Bir makine sistemiyle yönlendirilmemiş ve kontrzolsüz enerji yapıcı değil yıkıcıdır, düzenleyici değil, dağıtıcıdır. ³

¹ Mâturidî, *age*, s. 124.

² Mâturidî, *Kitâbu’t-Tevhid*, s. 216.

³ Bağçeci, *Mâturidînin Kelâm Metodu*, s. 28.

Mu'tezile tarafından insan fiileri için de kullanılan bu metodun, tanrının fiilleri için de kullanılması antrhopomorfizme götüreceğinden dolayı tenkit edilmiştir.¹

3.2.7. Rakibinin Argümanlarıyla Karşı Tarafın Fikrini Çürütmesi

Bu yaklaşımda hasmın kabul ettiği ve inandığı şeyleri ele alarak muhal olduğunu ispatlama gayreti vardır. Çünkü bu durumda hasmın iddiasını sürdürebilmesi için karşı çıkma şansı yoktur.² Mâturidî iki ilah fikrini reddederken bu akli istidlali ölçü alır. O şöyle der:

ثم دلالة العقل أنه لو كان أكثر من واحد ما احتمل وجود العالم إلا بالإصطلاح وفي ذلك فساد الربوبية ومعنى آخر أن يريد الآخر إعدامه وكذلك في كل شيء يريد احد ممن ينسب إليه إثباته يريد الآخر نفيه وما يريد أحدهما إيجاده الإبقاء والإفناء

“Bu konudaki akli delile gelince, kendisine uluhiyyet nispet edilenlerden birinin olumlu kılmak istediği bir şeyi diğeri olumsuz kılmak ister, birinin varlık alanına çıkarmak istediğini, diğeri yoklukta kalmasını isteyebilir. Mevcut olan bir şeyin varlığını sürdürmek veya sona erdirmekte de durum aynıdır. Bu durumda aralarında anlaşmaları ihtimal dâhiline girer. Bu ihtimal acizliği ve bilgisizliği gösterir. Acz ve cehalet ise uluhiyyeti düşürür.”

Mâturidî düalist düşünceye sahip insanların uluhiyyet anlayışını kabul etmelerinden hareketle düalistlerin fikri dayanaklarını ortadan kaldırarak hasmının yanlışlığını ortaya koymaya çalışmıştır. Görüldüğü gibi burada kendi görüşlerimize ve delillerimize değil karşıt görüş ve delillerden hareketle yaratıcıyı ispat söz konusudur.⁴

3.2.8. İki Aşlı Bir Sonuca Göre Düzenleme

Mâturidî ve Gazali bu çıkarsamaları, klasik mantıktaki basit kıyas türlerinden yüklü kesin kıyasın karşılığıdır. Bu çeşit kıyasta eğer kıyasın sonucu öncüllerde şeklen

¹ Claude Salame, “*Kelâm İlminin Temellerinde Rayonalist (akılcı) ve Literast (nakilci) Akımlar ve Büyük Kelâm Okulları*”, Çev. Kamil Güneş, ts., 2002, S.1, s. 207.

² Gazali, *İtikad'da Orta Yol*, s. 21.

³ Mâturidî, *age*, s. 20.

⁴ Gazali, *İtikad'da Orta Yol*, s. 18.

bulunmaz da anlam bakımından bulunursa buna kesin kıyas denir.¹ Örneğin: “Her cisim bileşiktir; Her bileşik olan muhdestir; O halde her cisim muhdestir” gibi.

İki asıl öncülü istenilen sonucu verecek şekilde düzenlemektir.² Hasımın iki asıl önermeyi kabûlünden sonra neticenin doğruluğunu inkârı mümkün değildir. Gazali bunu şöyle örneklendirir.

“Olaylardan hali olmayan her şey hadistir.

Âlem olaylardan hali değildir.

O halde âlem hadistir.”³

Mâturidî daha önce örneklerini verdiğimiz gibi âlemin hadis oluşunu ve dolayısıyla yaratıcısının olduğunu çeşitli akli delillerle ispat etmiştir. Bahsettiğimiz akli istidlale sıklıkla başvuran Mâturidî’de de Gazali’nin ifadelerinin benzerini buluruz.

وأيضا أن العالم لا يخلو كل عين منه إلى ما يحتمله من الأعراض قهرا وما اعترضه من الأعراض لا قيام لها ولا وجود دونه فثبت بذلك دخول كل واحد منهما تحت حاجة الآخر فيبطل أن يكون بنفسه محتاجا إلى غير به يوجد ويقوم ولا قوة إلا بالله⁴

“Âlemdeki her bir aynın taşıyabileceği arazlardan ayrı kalması imkânsızdır. Ayna gelen arazların ise kendisi olmaksızın varlık kazanmaları ve varlıklarını sürdürmeleri söz konusu değildir. Bu durumda ayn ile arazlardan her birinin diğerine muhtaç bulunduğu anlaşılmaktadır. Şu halde âlemin, sayesinde varlık kazanıp mevcudiyetini sürdüreceği başka bir faktöre muhtaç iken, kendi kendine var olmasının temelsizliği ortaya çıkmış durumdadır. Bütün güç ve kudret Allah’a aittir.”

3.2.9. İttifak Edilenle İhtilaf Edilen Üzerine İstidlal

Kelâmcılar, ittifak edilenle ihtilaf edilenin hükmünü ortaya çıkarmak için üzerinde ittifak edilene “asıl”, ihtilaf edilene ise “fer’ ” adını vermişlerdir.⁵

Bu yöntemde çözüme kavuşmuş olan meseleyle tartışılan konuların çözümü amaçlanmaktadır. Mâturidî, rü’yetullah konusunu işlerken bunun mümkün olduğuna dair akli ve nakli birçok delil getirmiştir.¹

¹ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yay., Ankara 2009, s. 141 vd.

² Gazali, *age*, s. 17.

³ Gazali, *age*, s. 17.

⁴ Mâturidî, *Kitâbu’t-Tevhid*, s. 17.

⁵ Ramazan Altıntaş, “Kelâmi Epistemolojide Aklın Değeri”, *Kelâmda Bilgi Problemi (Sempozyum)*, Arasta Yay., Bursa 2003, s. 88.

Mutezile ise rü'yetullah'ın kabulü ile Allah'ın bir cisme benzeyeceğini ve O'na yön isnad edilmiş olunacağını, bu durumun da teşbihe yol açacağını söyleyerek nakli delilleri te'vil yoluna gitmiştir.²

Mâturidî hudus delilini ilk kullanan Mutezile'nin³ Allah'ın cevher veya araz olmadığını kabul etmelerinden hareketle onların bu fikirlerini çürütme yoluna gider. O şöyle der:

وقد أخطأ في هذا الفصل بوجوه أحدها أنه قدر برؤية جوهرة وقد علم أن غير جوهرة جواهر يرون من الوجه الذي لا الملائكة والجن وغيرهم.⁴ يقدر على الإحاطة بجوهرة فضلا عن إدراك بصره نحو

“Kâ'bi bu konuda birkaç yönden hata etmiştir. Birincisi o, fikir yürütürken kendi beşeri yapısının görülebilmesini ölçü almıştır. Hâlbuki kendisi de pekâlâ bilmektedir ki onun yapısının (cevher) dışında bulunan ve bir konumda görülebilen cevherler de vardır, öyleki Kâ'bi beşeri yapısı içinde onları gözüyle algılaması şöyle dursun bilgisiyle bile kuşatamaz, mesela melekler, cinler ve diğerleri gibi.”

الرؤية له.⁵ وبعد فإن الذي يقوله تقدير برؤية الأجسام ولم يمتحن بصره بغير الأجسام والأعراض أن كيف سبيل

“Kâ'bi'nin söyledikleri cisimlerin görülmesi çerçevesinde yapılan bir değerlendirmeden ibarettir. Onun görme duyusu cisim ve araz statüsünde bulunmayan şeylerin hangi yolla görülebileceğini denemiş değildir.”

Allah'ın sıfatları meselesinde “Allah'ın ezelden beri âlim, semi', basir olduğunu kabul ettikten sonra neden aynı zamanda halik olduğunu kabul etmedin?” diye Mutezili âlim Muhammed b. Şebib'e soru yöneltmiştir.⁶ Aslında bu metod Eş'ari tarafından Allah'ın kudretinin ve yaratmasının umûmî oluşunu ilminin umûmi oluşuna kıyas etmek suretiyle Mu'tezile'yi ilzâm etmek için kullanılmıştır.⁷

Ona göre Mu'tezile, “وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ/O, herşeyi bilir”⁸ âyetinde geçen ve herşey anlamına gelen “kûl” fiilinden istifade ederek Allah'ın biliciliğini umûmi anlamda

¹ Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 77 vd.

² el-Bakillânî, *Kitabu't-Temhidü'l-Evail ve Telhisu'd-Delail*, s. 303 vd; Kemal Işık, *Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelâmi Görüşleri*, 73.

³ Mâturidî, *age*, s. 89.

⁴ Mâturidî, *age*, s. 82.

⁵ Mâturidî, *age*, s. 83.

⁶ Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 128.

⁷ Ramazan Altıntaş, *Kelâmi Epistemolojide Aklın Değeri*, CÜİF Der. , s. 22.

⁸ Kur'an, En'am, 6/101.

kullandıkları halde; “خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ/herşeyi yaratan”¹ ve “إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ/doğrusu Allah herşeye Kâdirdir”² âyetlerinde, yine herşey anlamına gelen “kül” fiilinden istifade ederek Allah’ın yaratma ve kudretinin umûmi oluşuna muhalefet etmektedir. Hâlbuki Allah’ın ‘ilim’ sıfatıyla ‘yaratma’ ve ‘kudret’ sıfatları umûmi bir formla aynı şekilde kullanılmıştır. Aralarında hiçbir fark yoktur.³

3.2.10. Nakli Nakille Delillendirme

Mâturidî ayetin ayetle açıklanması taraftarıdır. Hatta O bir bütünlük içerisinde ayetlerin bütünü ele alınarak yorumlanmasını istemiştir. Kur’an’ın anlaşılması için en önemli kaynağımızın Kur’an olduğunu söyler.⁴ Örneğin büyük günah meselesi ile ilgili olarak Mu’tezile’nin delil olarak verdiği ayetleri başka ayetleri delil göstererek yanlışlama yoluna gitmiştir. Mu’tezile’nin verdiği şu ayetlerde olduğu gibi: “Ey Mü’minler! Hepiniz Allah’a tevbe ediniz ki kurtuluşa eresiniz”⁵, “Onlar için mağfiret dilesen de dilemesen de birdir, Allah onları kesinlikle bağışlamayacaktır, çünkü Allah yoldan çıkmış topluluğu hidayete erdirmez”⁶, “Ey iman edenler! Samimi bir tevbe ile Allah’a dönün, umulur ki rabbiniz sizin kötülüklerinizi örter.”⁷

Mâturidî bu ayetlere karşılık;

“Mü’minlerden iki grup vuruşurlarsa...”⁸

“Ey İman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılınmıştır...”⁹ Ayetlerini delil olarak getirerek iman vasfının devam ettiğini söylemiştir.¹⁰

Yukarıda saydığımız bütün deliller onun ne kadar zeki ve aklını kullanmada başarılı olduğunun göstergesidir. Çok basitmiş gibi görünen bu akli istidlal yollarını en iyi şekilde kullanmış ve Ehl-i sünnet’i bid’at fırkalara karşı savunmuştur. Yaşadığı dönemdeki Mu’tezili düşünceler, felsefenin İslam dünyasında yaygın olması gibi durumlara baktığımızda bunun ne denli zor olduğu rahatlıkla anlaşılacaktır. Şunu unutmamak lazımdır ki; Mâturidî nakli ve akli uzlaştırma çabasına girerek yeni bir metot meydana

¹ Kur’an, En’am, 6/102.

² Kur’an, Bakara, 2/20.

³ Ebu Hasan el-Eş’arî, *el-Luma fî Reddi Ala Ehli’z-Zeyğ ve l-Bida*, Tah. Muhammed Emin ed-Davi, Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye, Lübnan-Beyrut 2000/1421, s. 54.

⁴ Nuri Tuğlu, *Mâturidî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi*, s. 36.

⁵ Kur’an, Nur, 24/31.

⁶ Kur’an, Münafikun, 63/6.

⁷ Kur’an, Tahrîm, 66/8.

⁸ Kur’an, Hucurat, 49/9.

⁹ Kur’an, Bakara, 2/178.

¹⁰ Bekir Topaloğlu, *Kitabu’t-Tevhid Tercümesi*, s. 430.

getirmiştir. Yani ehl-i hadis'in tenkitlerini öğrenmiş, sonrasında aklı daha işlevsel hala getirerek yeni bir metot ortaya çıkarmıştır. Bu durum başka hiçbir mütekellimde yoktur. Örneğin Eş'ari, önce Mu'tezili olduğundan mu'tezile'nin fikir yapısını öğrenmekle uğraşmamıştır. Bu ağır bir yük olmakla beraber Mâturidî bunun altından kalkmasını bilmiştir.¹

3.3. Mâturidî'nin Üslubu ve Temel Prensipleri

3.3.1. Delil ile Konuşma

Mâtürîdî'ye göre bir kimse herhangi bir iddiada bulunurken de, onu reddederken de bilinçle ve delille hareket etmelidir. Kitabı't-Tevhid'in daha ilk sayfalarında O şöyle der:

من أن كلا منهم له سلف يقلد فثبت أن التقليد ليس مما يعذر صاحبه لإصابة مثله ضده على أنه ليس فيه سوى كثرة يدعى وبرهان يقهر المنصفين.² العدد اللهم إلا أن يكون لأحد ممن ينتهي القول إليه حجة عقل يعلم بها صدقة فيما على إصابته الحق

“Bir realite karşısında körü körüne başkasına uymanın (taklit), sahibinin mazur görülemeyeceği hareketlerden biri olduğunu kanıtlamaktadır. Çünkü kendisi gibi bir diğeri de tam aksi bir kanaati benimseyebilmektedir. Burada göze çarpacak farklılık sadece benimseyen grupların sayısının fazla olabilmesidir. Şu var ki, inanç ve telakkinin kaynağını oluşturan kişi, iddiasının doğruluğunu kanıtlayan ve akla hitap eden karşı durulmaz bir delile sahip bulunuyor, inatçı olmayanları haklılığını kabule mecbur eden bir burhan sunuyorsa durum değişir.”

Mâturidî'nin daha kitabının başında yer verdiği bu ifadeler O'nun delil ile konuşmaya verdiği önemin bir ifadesidir. Aksi tutum O'na göre kargaşa ve kuru gürültüyü ortaya çıkarır.

Mâturidî'nin konulara uygun naklî ve aklî delillerin yanı sıra insan tabiatına, sosyolojik realiteye, insanlık tarihinin genel kabullerine dayanarak açıklamalar yapması, hem mukâbil fikirleri eleştirirken, hem de kendi argümanlarını desteklerken ortaya koyduğu fikirlerin peşini en son noktasına kadar takip etmesi güçlü bir mantık örgüsüne

¹ Nuri Tuğlu, *Mâturidî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi*, s. 13.

² Mâturidî, *Kitâbu 't-Tevhid*, s. 3.

sahip olduğunu, dinî konulardaki derin bilgisini, devrinin mukâbil fikirlerini iyi tanımış olmasının yanında Kur’ân’a nüfuzunun da güçlü olduğunu gösterir.¹

3.3.2. Farklı Görüşlere Karşı Olan Tutumu ve Üslubu

Mâturidî müsamahakâr, hoşgörülü, zorbalıktan uzak ve akılcı bir tavra sahipti. Onu Bid’at ehli olan fırkalardan ayıran en önemli özelliği bu olmuştur.

Mâturidî, dinin esasını belirlemeyen tali konulardaki fikir farklılığı ne olursa olsun kibleye yönelen herkesi “Mümin” olarak görür. Açık bir yalanlaması olmayan kimsenin ibadetlerine ve işlerine karışmaz. Bu durumu “amel imana dâhil değildir” prensibiyle açıklar.²

Mâturidî’nin bu engin hogörüsü sayesinde ekolü günümüze kadar ulaşmıştır ve yine bu yüzden Maverâünnehir coğrafyası başta olmak üzere tüm Türk coğrafyası ve hatta Çin’e kadar olan bölgelerde Mâturidî’lik var olmuştur.

3.3.3. Linguistik Delillere Başvurması

Bu, Mâturidî’nin görüşlerini ispat ederken kullandığı yöntemlerden biridir. İstiva kelimesini te’vil ederken üç farklı anlamdan bahseden Mâturidî, bu görüşünü ayetlerle ispatlamanın yanında şairlerden de örnekler getirir:

... ظننت أن عرشك لا يزول ولا يغير.

“Şair şöyle demiştir: Anladım ki senin saltanatın (arş) ortadan kaldırılamaz ve değiştirilemez.

إذا ما بنوا مروان ثلث عروشهم ... وأودوا كما أودت إياد وحمير.³

Bir diğeri de şöyle demiş: Mervanoğulları, saltanatları (arşlar) yıkıldığı ve İyad ile Himyer gibi yok oldukları zaman...”

Ayrıca İman’ın tasdik olduğu anlamını dilcilerin sözlükte ifade ettiğini söyler:

¹ Emine Yarımbaş, *Ebu Mansur el-Mâturidî’nin Kitâbu’t-Tevhid’i ve Türkçe Tercümesi Üzerine Bir Değerlendirme*, s. 178.

² Kemal Işık, *Mâturidî Kelâm Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, s. 41.

³ Bekir Topaloğlu, *Kitâbu’t-Tevhid Tercümesi*, s. 92.

الإيمان تصديق في اللغة والكفر تكذيب.¹

Mâturidî, ayetleri yorumlarken delil ve dayanak olmadan kelimenin zahiri anlamı dışında yorumlanmasını yanlış bulur. Örneğin, Kâ’bi kulların fiilleri hakkında şu ayete şöyle bir yorum getirmiştir:

ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ.²

“İşte rabbiniz Allah O’dur. O’ndan başka tanrı yoktur. O her şeyin yaratıcısıdır. Öyleyse kendisine kulluk edin”

قوله خالق كل شيء وأعمال العباد أشياء فزعم أن ذا امتداح وليس ذلك في شتم نفسه ولا في الكفر به ولا في فعل الأنبياء والثاني أنه عاب الكفر وعذب عليه ولا يجوز ذلك على ما يفعله وقال خصصنا أيضا بما تلونا من الآيات ودليل ما لم يدخل في ذلك وهو شيء مع وجود آيات ذلك مخرجها وهن

خاصة.³

“Ayette geçen “hüve” nin “her şeyin yaratıcısıdır” ifadesinde yer alan “şey’e” dâhil olması mümkün değildir (çünkü bu takdirde zat-ı ilahiye de mahlûk olur). Bunun gibi kulların fiileri de “hüve” statüsüne girip mahlûk olmaktan istisna edilebilir.”

Bu noktada Mâturidî “hüve” kelimesinin bu şekilde zahiri anlamı dışına çıkartılmasını eleştirir. Şöyle der:

ذكر العلماء وذكر⁴ وقوله لم يدخل هو فيه عجب متى يذكر هو في اسم الأشياء بالإطلاق ولو جاز ذا لجاز أن يذكر في الفاعلين وذكر الوكلاء والأرباب والملوك وذلك كلام من لا يعقل مايقول

“Kâbi’nin bu ifadesi şaşırtıcıdır. ‘Hüve’ zamiri ne zaman mutlak manadaki ‘şeyler’in yerini tutmak üzere kullanılır olmuş ki? Eğer bu mümkün olsaydı hüvenin ‘ulema, failin, vükela, erbab, mülük’ yerine de kullanılması imkân dâhiline girerdi. Bu ise söylediğinin farkında olmayanın kelâmından ibarettir.”

¹ Bekir Topaloğlu, *age*, s. 495.

² Kur’an, En’am, 6/102.

³ Mâturidî, *Kitâbu’t-Tevhid*, s. 241.

⁴ Mâturidî, *age*, s. 245.

3.3.4. Objektif Olması

Objektifliğin mümkün olup olmaması tartışmalı bir konudur. Mutlaka kişiler benimsedikleri görüşleri, kültürleri... vs. ile olaylara bakar ve tahlil ederler. Mâturidî bu noktada elbette Ehl-i Sünnet anlayışıyla meselelere yaklaşmıştır. Ancak farklı fırkaların görüşlerini tenkit etmeden önce onları yorumsuz olarak vermesi O'nun objektifliğinin işaretlerindendir. Mutezile başta olmak üzere Seneviyye, Deysaniyye ve daha birçok fırkanın görüşlerini yansız olarak ortaya koymuştur. Örneğin, O Mecusiler'in görüşlerini şöyle anlatır:

قالت المجوس أعجب الله حسن خلقه فتخوف ما يضاده فيه فتفكر في ذلك فكرة فحدث منها إبليس وقال بعضهم أصابته بعينة فالتفت وراءه فرأى إبليس فصالحه على أن يمهل إلى مدة ووادعه على ذلك حتى إذا مضت المدة أهلكه الله فكان من إبليس كل شر ومن الله كل خير.¹

“ Mecusiler şöyle bir görüş ileri sürmüştür: kendi güzelliği Allah'ın hoşuna gitmiş, bu konuda rakibi olabileceğinden endişe etmiş, düşünceye dalmış, nihayet bu düşüncesinden İblis türemiştir. Onların bir kısmı ise şöyle demiştir: İblis Allah'ı görmüş, O da arkasına dönmüş, İblis'i görmüş; bir süre kendisini serbest bırakmak üzere onunla anlaşmış, nihayet zamanı gelince onu yok etmiştir. Böylece her kötülük İblis'ten her iyilik de Allah'tan oluşmuştur.”

Görüldüğü gibi Mâturidî Mecusilerin görüşlerine objektif olarak yer verdikten sonra kendi düşüncesini ifade etmiştir.

3.3.5. Taklitçi Din (İman) Anlayışına Karşı Tutumu

Din anlayışını temelde aklın işlevselliği ve özgürlüğü üzerine kuran Mâturidî, iman konusunda da aynı düşünceye sahiptir. Ona göre bir kimse tarafından diğer bir kimsenin körü körüne taklit edilmesi, herhangi bir delile veya araştırma ve inceleme gereği duymadan belirli bir fikrin, muayyen bir inancın benimsenmesi sureti ile elde edilen bir iman makbul bir iman değildir. Zira bu tür bir iman kendisini takviye eden esaslı bir dayanak ve destekten mahrum olduğu için, her an yıkılmaya ve yok olmaya mahkûmdur. Oysa akla ve delile dayanan iman böyle değildir. Kuvvetli bir temele dayandırılmış olduğu

¹ Mâturidî, *age*, s. 172.

için onun yıkılması ve zamanla yok olması düşünülemez.¹ Onun, Kitabu't-Tevhidin ilk pasajlarını, aklın fonksiyonel olmasının zorunluluğuna ayırmış olması, tahkiki imana önem verdiğinin en önemli işaretidir. O bu hususta Eş'arilerle birlikte Mu'tezileyle aynı görüştedir.² Bu konuda Mâturidî Şöyle der:

فإننا وجدنا الناس مختلفي المذاهب في النحل في الدين متفقين على إختلافهم في الدين على كلمة واحدة أن الذي هو عليه حق والذي عليه غيره باطل على اتفاق جملتهم من أن كلا منهم له سلف يقلد فثبت أن التقليد ليس مما يعذر صاحبه لإصابة مثله ضده على أنه ليس فيه سوى كثرة العدد اللهم إلا أن يكون لأحد ممن ينتهى القول إليه حجة عقل يعلم بها صدقة فيما يدعى وبرهان يقهر المنصفين على إصابته الحق فمن إليه مرجعه في الدين بما يوجب تحقيقه عنه فهو المحق وعلى كل واحد منهم معرفة الحق فيما يدين هو به كأن الذي دان به هومع أدلة صدقه وشهادة الحق ظهور. له قد حصرهم إذ منتهى حجج كل منهم ما يضطر التسليم له لو ظفر بها وقد ظهرت لمن ذكرت ولا يجوز مثلها لضده في الدين لما يتناقض حجج ما غلبت حججه وأظهر تمويه أسباب الشبه في غيره

“İnsanların mezheplere ve dinlere bağlanma hususunda farklı tutumlar sergilediklerini, din benimsemekte ayrılığa düştükleri halde herkesin kendisinin tuttuğu yolun hak, diğerininse batıl olduğu noktasında ittifak ettiğini görmekteyiz. Ayrıca onların tamamı, taklit edilmesi gereken büyüklerinin bulunduğunu da ittifakla kabul ederler. Bu realite, körü körüne başkasını taklit etmenin, sahibinin mazur görülmeyeceği sonucuna götürmektedir. Çünkü herkes birbirinin aksi kanaate sahip olmasına rağmen kendisinin hak olduğuna inanmakta ve bunu sadece taklit ettiği selefın akidesine bağlamaktadır. Şu var ki inanç ve telakkinin kaynağını oluşturan kişi, iddiasının doğruluğunu kanıtlayan rasyonel bir delile sahip bulunuyor ve inatçı olmayanlara haklılığını kabule mecbur edecek derecede güçlü bir burhan sunuyorsa iş değişir. Her kim böyle bir delili ortaya koyuyorsa, hakkın kendisinden yana olması hasebiyle diğerlerini kendisine tabi olmaya zorunlu kılar. Öyle ise hakkı bilmenin ölçüsü, bir dine ve mezhebe bağlananların sayısı değil, kuvvetli ve kesin delillerdir. Artık hakkaniyet akli bir temele dayandığından taklide dayalı diğer inançlar batıl olmuş olur.”³

Kitabu't-Tevhid'deki “Taklidin Geçersizliği ve Dini Delil Vasıtasıyla Bilmenin Mecburiyeti”, “Bilgi (İlim) ve Akl (Nazar) ın Kullanılmasının Savunulması” ve “İman Kalp veya Bilgiye Dayanan Tasdiktir” şeklindeki bölümler-birbirinden uzak aralıklarla yer almasına rağmen- akıl ve iman ilişkisi konusunda Mâturidî'nin görüşünü sunma açısından

¹ Işık, *Mâturidînin Kelâm Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, s. 61.

² Işık, *age*, s. 60.

³ Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 3.

organik bir fikrî bütünlük arzeder.¹ Zira Mâturidî, akletmeyi fitrzi bir eylem olarak görmekte ve insanın kendisini eğitmesi durumunda akletmenin faydalarını göreceğini vurgulamaktadır. Akıl ve zihin kapasitesi doğrultusunda insan dini anlar ve ona dayanak sağlar. O halde din bir noktada akıl ve zihin işidir.² Bununla birlikte peygamberlerin Allah'tan getirdikleri emir ve nehiylerde aklın anlayamayacağı nice hikmetler vardır. Bunun için peygamberlere ihtiyacı vardır.³

3.3.6. Akılla Nakil Arasında Orta Yolu Benimsemesi

Bu, Mâtürîdî metodunun temel özelliğidir. Zaten İslâm her konuda itidali emretmekte, Kur'anda bize “vasat ümmet” olduğumuz hatırlatılmaktadır.⁴

Michel Allard gibi bazı müsteşrikler Mâturidî'nin ayet ve hadise çok az yer verdiği için O'nun metodunda aklın nakle hâkim olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁵ Bu görüşün isabetli olmadığı, çünkü nasları çok kullanmanın nakle önem vermek manasına gelmeyeceği şeklinde cevap verilmiştir. Bu cevapta, aslında Mâtürîdî'nin ayet ve hadislerle gerektiği kadar yer verdiği, onun akılcılığının ayet ve hadisleri çok kullanmasında değil, onları yorumlamasında aranması gerektiği de ilâve edilmiştir.⁶ Naklin, akli hata ve sürçmelere karşı koruduğunu ve bu eksikliklerden dolayı ihtiyatlı davranıp nakle dayanılması gerektiğini ifade eden Mâturidî şöyle der:

“Kim nakle dayanarak akli kullanmada ihtiyatlı bulunmayı inkâr eder ve akıldan gizli kalan şeylerin mahiyet ve künhünü anlamak ister ve Peygamberlerden bir işaret olmaksızın nakis ve sınırlı akıyla Allah'ın hikmetlerinin tamamını ihata etmeye çalışırsa o, aklına zulmeder ve ona taşıyamayacağı şeyleri yüklemiş olur.”⁷

Kitâbu't-Tevhid'i incelediğimiz zaman “epistemoloji” bölümünde 7 ayet'e, “ilahiyat” bölümünde 137 ayet ve 7 hadis'e, “nübüvvet” bölümünde 94 ayet ve 26 hadis'e, “kaza ve kader” bölümünde 183 ayet ve 13 hadis'e, “büyük günahlar ve bunlar işleyenlerin durumu” adlı bölümde 190 ayet ve 9 hadise ve “iman ve islam terimleriyle ilgili konular”

¹ İlhami Güler, *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004, s. 161.

² Mâturidî, *age*, s. 3, 4, 7.

³ Mâturidî, *age*, s. 179.

⁴ Kur'an, Bakara, 2/143.

⁵ M. Sait Yazıcıoğlu, *Mâturidî ve Neseîye Göre insan Hürriyeti Kavramı*, s. 13.

⁶ Hanifi Özcan, *Mâturidî'de Dini Çoğulculuk*, MÜİF Vakfı Yay., İstanbul 1995, s. 88-89.

⁷ Muhiddin Bağçeci, *Mâturidî'nin Kelâm Metodu*, *Ebu Mansur Semerkandi-Mâturidî Kongresi Tebliğleri*, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayın No: 6, Kayseri 1986, s. 26.

adlı bölümde de 115 ayet ve 13 hadis-i şerif'e yer verildiğini görürüz. Mâturidî nübüvvet bölümünde 5 yerde İncil'e de atıfta bulunmuştur.¹

Mâturidî akıl ve nakli ahenkli bir şekilde buluşturarak akla abartısız bir değer atfetmiştir. Bu ahenk Mâturidî'nin kurduğu dini ekolü, müsamaha ve akılcı yönleriyle insanları kendine bağlamış, İslam dininin gerçek yorumu olarak hayatiyetini devam ettirmiştir.²

Mâturidî bazı konularda Mu'tezile gibi akılcı davranırken, bazı konularda ise selefe ve Eş'ari'ye daha yakın yani nakli esas alan bir yol izlemiştir.³ Mâturidî'nin akla olan bu yaklaşımından dolayı kimi âlimler Mu'tezile'ye yakın görmüş, kimisi de onu Selefilere yakın görmüştür.⁴ Fakat Mâturidî'ye akidesi ve bu akideyi aksettiren eserler cedel ve münazaradan daha uzak net, daha mutedil ve daha kolay anlaşılır bir üsluba sahiptir. Kısaca Eş'ari'lerin, Mu'tezile ve fıkıh âlimleri arasında, Mâturidîlerin ise Mu'tezile ve Eş'ari arasında bir yol izledikleri ifade edilebilir.⁵

Özetlemek gerekirse; Ona göre dinin anlaşılıp bilinebileceği iki esas vardır: Nakil ve Akıl. Nakil yani vahiy dini bilgilerin kaynağıdır. Akıl da dini bilgilerin kaynağı olmasının yanında bunların doğruluğuna delalet eder ve kendisi ile ilahi bilgiler anlaşılır.⁶ Yani, dini inancın malzemeleri vahiyden çıkarılır ve aklın görevi de onları doğru bir şekilde anlatmaktır. Vahiy doğru bir şekilde anlaşılırsa akılla arasında ihtilaf olmadığı görülür.⁷ Mâturidî nakli anlamaya çalışırken insanın sorumlu varlık olmasının sebebi olan akli sonuna kadar kullanır. Bu anlayışı ile başta kader konusu olmak üzere daha birçok konunun çözümünü sağlar.

3.3.7. Akli En İyi Şekilde Kullanması

Mâturidî'nin bütün bu kullanmış olduğu yöntemlere baktığımız zaman hepsinde ortak nokta olarak zamanında ve yeterince akli kullanmayı görürüz. Karşısındaki fikri çürütmek için aklını sonuna kadar kullanmıştır. Eserinde rakibinin söylemesi muhtemel

¹ Aynı manadaki ayet ve hadisleri de düşündüğümüz zaman bu sayı çok daha fazla olacaktır (bk. Bekir Topaloğlu, *Kitâbu't-Tevhid Tercümesi*).

² Vehbi Ecer, *Türk Din Bilgini Mâturidî*, s. 45.

³ Ş. Gölcük-S. Toprak, *Kelâm*, s. 55.

⁴ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, İstanbul 1341-1339, C. 1, s. 108; Bekir Topaloğlu, *Kitâbu't-Tevhid Tercümesi*, s. 144-145.

⁵ Muhammed Ebu Zehra, *İslamda Siyasi İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, s. 186.

⁶ Muhiddin Bağçeci, *Mâturidî'nin Kelâm Metodu*, s. 23.

⁷ M. M. Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, C. 1, s. 300.

bütün alternatifleri sıralayarak hepsine teker teker ve yerine göre akli yerine göre nakli delilleri ve bazen her ikisini birden kullanarak cevap verme başarısı göstermiştir.

Şunu da ilave etmek gerekir ki Mâturidî'nin kullanmış olduğu bu yöntemler diğer Mâturidî âlimlerince de eserlerinde kullanılmıştır. Zaten daha önce de ifade ettiğimiz gibi özellikle bilgi'yi müstakil olarak ele alarak sonrakiler için önemli bir çıkış açmıştır.

3.4. Bilgi Tanımı ve Çeşitleri

Kelâm Kitapları, epistemoloji konusunu yani bilginin kaynağı ve değeri problemini ön planda tutmak suretiyle bütün kelâm mezheplerinin epistemolojik tezlerini tartışmaktadır. Ancak onlardaki ortaklık bilginin kendisinde değil, bilgi kaynaklarında, bilginin değeri hakkındadır.¹ Bunlarda bütün kelâmcıların birbirinin tekrarı olan ifadelerin yanında mezhep mensubiyetine göre değişen kanaat ve görüşler vardır. İslam Kelâmcıları ortak bir bilgi tarifinde anlaşılamamışlardır.² Bununla beraber bilginin kaynağı ve değeri hakkında tartışmalar yapmışlardır. Diğer taraftan bilginin konusu hakkında anlaşılamayan fırkalar genel olarak bilgiyi elde etme yollarında ise anlaşmaya varmışlardır.³

Bilgi, suje ile obje arasında kurulan ilgidir. Çünkü her bilgi teorisi, süje ile objenin birbirlerine nasıl bağlandıklarını açıklamak zorundadır. Burada “bilen”e “süje”, “bilinen”e de “obje” adı verilmektedir.⁴

Bertrazand Russell (1872–1970)'e göre ilim: “Gözlem ve gözleme dayalı, akıl yürütme yoluyla önce dünyaya ait olguları, sonra bu olguları birbirine bağlayan kanunları bulma çabasıdır.”⁵ Orhan Türkdoğan'a göre: “İlim, doğru düşünme ve sistematik bilgi edinme sürecidir.”⁶

İlimleri birbirinden ayıran kesin çizgiler mevcut değildir. İlim sınıflamalarını herkes kendi ilgi alanlarına göre yapmışlardır. Özellikle İslam Filozoflarından Farabi (874–950), İbn-i Sina (980–1037), Gazali (450–1058) ve İbn-i Haldun (1332–1406)'un kendilerine özgü ilim sınıflamaları mevcuttur. Hatta farabi'nin “İlimlerin Sayımı” (İhsa'ül

¹ Mustafa Bozkurt, *Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi*, CÜİF Der., XII/1-2008, s. 254-255.

² Franz Rosenthal, *Bilginin Zaferi İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, Çev. Lami Güngören, Ufuk Kitabevi, Haziran 2004, s. 74-75.

³ Tevfik Yücedoğlu, “Kelâmın Bilgi Teorisi Ne Olmalıdır?”, *Kelâmda Bilgi Problemi (Sempozyum)*, Arasta Yay., Bursa 2003, s. 23.

⁴ Hanifi Özcan, *Mâturidî'de Bilgi Problemi*, M. Ü. İ. F. V. Y. Nu. 64, İstanbul 1993, s. 42.

⁵ Aslantürk, *Sosyal Bilimler İçin Araştırma Metot ve Teknikleri*, s. 17.

⁶ Orhan Türkdoğan, *Bilimsel Araştırma Metodolojisi*, Timaş Yay., İstanbul 2000, s. 21.

Ulum) adlı ilimlerin sınıflandırılması ile ilgili başlı başına müstakil bir eseri bulunmaktadır.¹

Gerek Arapçada gerekse Türkçede ilim kelimesi bilgi ve bilim kavramlarını içermektedir. Fakat bilgi, ilmi tam olarak karşılamaz. İlim daha geniş bir kavramdır. Kur'an'da bilgi'nin tanımı mevcut değildir. Fakat ilim/bilgi Kur'ana göre fazilettir. İlim adamlarının ilimleri kesin, asılsız ve zan ifade eden bilgiler olarak üç gruba ayırmalarını ölçü alan Hüseyin Atay Kur'an'daki bilgileri; kesin, zan ve kuruntu olmak üzere üç bölümde inceler.² Sözlükte ilmin karşıtı olarak cehalet³ geçmekte iken, Kur'an'da ilmin “zann”ın karşıtı olarak kullanıldığını görürüz.⁴ Örneğin:

وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ.⁵

“Kâfirlerin çoğu, sırf kuru bir zan ardından gider. Ama zan, hak namına hiçbir şey ifade etmez. Şüphesiz Allah, onların neler yaptıklarını çok iyi bilir.” Ayrıca Kur'an zann'ın kaynağının hayvani duygular olduğunu belirterek “zann” ın daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır.

بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ.⁶

“Hayır, zulmedenler (kâfirler) ilimsiz, kendi hevalarının (istek ve arzularının) peşinden gittiler.”

İmam Mâturidî sistematik Kelâm ilmi'nin epistemolojisini ortaya koyan ilk mütekelimdir. Her ne kadar Eş'ari'ler eserlerinde bunu Eş'ari'ye nispet etseler de Mâturidî ondan öncedir. Örneğin Eş'ari'nin ne el-Lum'a ne de el-İbane adlı eserlerinde ne bilgi ile ilgili ne de bilgi edinme yolları ile ilgili herhangi bir bölüm yoktur. Eş'ari kelamcılardan bu konu üzerine ilk eğilen kişi el-Bakillanî'dir (ö. 403/1012). Görüldüğü gibi el-Bakillanî Eş'ari'den bir asır sonra yaşamıştır. Mâturidî, Kelâm İlmi'ni ele alırken daha işin başında

¹ Farabi'nin bu eseri M. E. G. S. B. Şark İslam Klasikleri arasında (Farabi, *İlimlerin Sayımı*, Çev. Ahmet Ateş, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986) çıkmıştır.

² Fikret Karaman, “Kur'anda İlim kavramı ve Değeri” , *Kelâmda Bilgi problemi (Sempozyum)*, s. 11.

³ İbn Manzur, “A-L-M” Maddesi, *Lisanü'l-Arap*, C. 34, s. 3083.

⁴ Hanifi Özcan, *Mâturidîde Bilgi Problemi*, s. 32.

⁵ Kur'an, Yunus, 10/36.

⁶ Kur'an, Rum, 30/29.

“bilgi nedir? Nasıl elde edilir? Ve bilginin değeri nedir?” gibi birçok sorunun cevabını araştırmıştır.¹

Kelâm âlimlerinin “bilgi” tanımları şöyledir:

Mu'tezileden Ebu'l-Kasım el- Belhi el-Kâ'bi (ö. 319)'ye göre “bilgi, bir şeye olduğu gibi inanmaktır.”² Cübbai (ö. 303/915), “bilgi, bir şeye zaruri olarak veya delil ile olduğu gibi inanmaktır”³ şeklinde bir tanım yapar. Cübbai'nin oğlu Ebu Haşim (ö. 321/933) de “bilgi, bir şeye nefsin kararlılığı/kesinliği ile beraber olduğu gibi inanmaktır”⁴ tanımını verir. Mu'tezile'nin bilgi tanımında gösterdiği titizlik, “bilgi” ile “iman”ı özdeşleştirmek ve taklitçinin imanını reddetmekten kaynaklanmaktadır. Şu halde bilgide de imanda da tahkik edilmiş yani doğrulanmış olmak esastır.

Emrullah Yüксеle göre Eş'ari âlimlerinden Seyfüddin el-Amidi (550-631), Eş'ari'ye ait üç tane bilgi tanımı zikreder: “Ona sahip olan kimsenin bilgin olmasını gerektirir”, “Bilgi, kendisinde bulunan kimseye bilgin isminin gerektirir”, “Bilgi, bilineni olduğu gibi anlamaktır (idrak etmektir)”.

Amidi, bu tanımlarda geçen bilgin kelimelerinin ve idrak kavramının kullanılmasından dolayı ifadeleri hatalı bulur. Amidi'ye göre anlama manasındaki idrak bir bilgi türüdür.⁵

Mâturidî'nin “bilgi” tanımı ise şöyledir:

يشير في اثناء كلامه الى ان العلم صفة يتجلى بهالمن قامت هي به المذكور.⁶

“Bilgi, öyle bir nitelik ki kendisinde bulunan kimseye zikri mümkün olan her şey onunla görünür.” Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in tanımlarını karşılaştırdığımızda şöyle bir farklılık vardır:

Mu'tezile kelamcılarının tanımındaki ortak nokta bilgi ile imanın ortak sayılmasıdır. Bu bilgi ve iman doğrulanmış olmasıyla kayıtlıdır. Ehl-i Sünnet kelâmcılarında bilgi ile iman ayrı ayrı şeylerdir. Eğer bilgi, bir çeşit inanç olsaydı, her bilgi sahibinin inanan olması gerekirdi.

¹ Nuri Tuğlu, *Mâturidî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmi Hadislerin Değerlendirilmesi*, s. 62.

² Ebi Mansur Abdulkahir el- Bağdadi, *Usulü'd-Din*, Darü'l-Fünün İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1346/1928, s. 5.

³ Bağdadi, *age*, s. 5.

⁴ Bağdadi, *age*, s. 5.

⁵ Emrullah Yüksel, *Amidi'de Bilgi Teorisi*, İşaret Yay., Ankara 1990, s. 47.

⁶ Nesefi, *Tabsiratü'l-Edille*, s. 19.

Bilgi'nin çeşitleri konusunda Ehl-i Sünnet kelimcilerinin öncelikle bilgi türlerini iki kısımda incelediklerini görürüz:¹ Bunların ilki, Allah'ın bilgisidir. Bu, öncesiz (kadim) olan bilgidir. Bu bilgi, ne zorunlu, ne kazanılmış, ne duyulardan, ne fikir ve akıl yürütme (nazar) den meydana gelmiştir. Şu kadar var ki bu bilgi, bilinenlerin hepsini ayrıntılarıyla kapsamaktadır. Allah Teâlâ, her olmuş olanı, olacak ve olmayacak her şeyi bilir. Bu bilgi, tek ezeli olup sonradan meydana gelme değildir.² İkincisi ise, yaratılanların bilgisidir. Bu bilgide;

A. Zaruri (zorunlu)

B. Müktesep (iradeye dayalı) olmak üzere ikiye ayrılır.³

Zaruri (zorunlu) bilgi de ikiye ayrılır:

a. Apaçık bilgi b. Duyulara ait bilgi

a. Apaçık bilgide ikiye ayrılır:

1. Olumluluk (ispat) konusuyla ilgili apaçık bilgi: İnsanın kendi varlığına ve kendisinde meydana gelen acı, lezzet, açlık, susuzluk, sıcaklık, soğukluk, üzüntü, mutluluk ve benzerlerine ait bilgi.

2. Olumsuzluk (nefiy) konusuyla ilgili apaçık bilgi: Çelişiklerin imkânsızlığını bilmemiz gibi. Mesela, bir şeyin hem öncesiz (kadim), hem sonradan meydana gelen (muhtes) olmayacağına ait bilgi ve bir kimsenin aynı anda hem diri, hem ölü olamayacağına ve bir şeyi bilen kimsenin aynı anda o şeyin cahili olduğu niteliğini taşımayacağına ait bilgi gibi.

b. Duyulara ait bilgi; Bunlar beş duyu (görme, tatma, dokunma, koklama, işitme) ile ilgili bilgilerdir.

B. Müktesep (iradeye dayalı) bilgi: Akli ve Şer'i diye iki kısma ayrılır.⁴

3.4.1. Zorunlu (Bedihi, Apriori, Analitik) Bilgiler

Zorunlu bilgi; düşünmeden ilk bakışta meydana gelen, kesinlik ifade eden bilgidir. Örneğin, her küllün kendi parçasından büyük olduğunu bilişimiz gibi.¹ Kant'a göre apriori

¹ es-Sabuni, Nureddin, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, Mâturidîyye Akaidi, Çev. Bekir Topaloğlu, DİB Yay., Ankara 2005, s. 55.

² Bakillani, *Temhid*, s. 26. Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 66.

³ Bakillani, *age*, s. 27-28; Bağdadi, *Usulü'd-Din*, s. 8-9.

⁴ Bağdadi, *Usulü'd-Din*, s. 9.

bilgi, yalnızca tecrübeden, duyu verilerinden doğmayan, özü onlardan önce ve onlardan bağımsız ideal şartlara dayanan bilgiye denir.² Akıl yoluyla ulaştığımız bu nevi bilgiler birincisi zaruri bilgi, diğeri ise istidlali olmak üzere iki kısımdır. Bu çeşit bilgiler ya kesinlik ya da zan ifade ederler. Kesinlik ifade eden önermelerden meydana gelen, yani “yakın” ifade eden yakiniyyat altı kısımdır: Bedihiyyat, Fıtrziyyat, Müşahedeler, Tecrübeler, Hadsler-Sezgiler, Mütevatirler.³ Bunların dışındakilere Nazari ve İstidlali İlimler denir. Nazari ve İstidlali ilim kısaca, bakmak, araştırmak, düşünmek, görmek gibi zihni faaliyetler sonunda bilinenden bilinmeyi elde etme veya bir delile başvurarak akıl yürütmek suretiyle bilgi elde etme şeklidir. Bu tür ilim elde etme kesbidir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi iradeye bağlıdır.

Yine Kur'an-ı Kerim'e baktığımız zaman bu nevi bilgi ve delillere yer verdiğini görüyoruz. Kur'andaki delillerin hem burhani delil, hem de hatabi (zanni) delil olduğunu söyleyenlerin yanında, onun delillerinin hepsinin burhani, yakini olduğunu söyleyenler de vardır.⁴

3.4.1.1. Bedihi Bilgiler (Evveliyat ve Fıtrziyyat)

Bedihiyyat: Bunlar apaçık olan akli gerçeklerdir. Akılda ilk nazarda hemen meydana gelen açık, seçik, net bilgilerdir. Bedihiyyata Evveliyatta denilmektedir. “Bir ikinin yarısıdır. Bütün parçasından büyüktür...” gibi.⁵ Gazali bu çeşit bilgiyi şöyle örneklendirmiştir:

“Hadisten önce var olmayan her şey hadistir.

Âlem hadisten önce var olmamıştır.

O halde, o da hadistir.”

Bu delilde iki asıl vardır. Birincisinde hadisten önce var olmayan (hadise sebkât etmeyen) bir şey, ya hadisle beraber olacaktır veya ondan sonra bulunacaktır. Üçüncü bir ihtimal yoktur. Üçüncü bir ihtimalin varlığını iddia eden, aklen bedihi olanı inkâr etmiş olur. Delilin ikinci aslı da bedihidir. Eğer hadisle beraber veya ondan sonra mevcut olan şeyin hadis olduğunu inkâr ederse, bedihiyatı inkâr etmiş olur.⁶

¹ Sabuni, *el-Bidaye fî Usulî'd-Din*, Mâturidiyye Akaidi, Çev. Bekir Topaloğlu, s. 56.

² Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, s. 71.

³ Gazali, *el-Mustasfa*, Çev. Yunus Apaydın, Klasik Yay., İstanbul 2006, C. 1, s. 69; Şerafeddin Gölçük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, s. 8.

⁴ Şerafeddin Gölçük-Süleyman Toprak, *age*, s. 88.

⁵ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 209.

⁶ Gazali, *İtikad'da Orta Yol*, s. 20.

Gazali'nin örneğinin benzerini Mâturidî'de de buluruz. Mâturidî şöyle der:

وكبره لزم. ¹ وأيضاً أن العالم ذو أجزاء وأبعاض ويعلم أكثر أبعاضه أنه حادث بعد أن لم يكن ويعلم نماؤه وإتساعه ذلك في كله إذ لا يصير اجتماع أجزاء متناهية غير متناهية

“Âlem cüzlerden ve parçalardan oluşmuştur. Onu teşkil eden parçalardan çoğunun yok iken var olduğu bilinmekte, bunların gelişmesi hacim kazanması ve büyümeside fark edilmektedir. Bu mekanizmanın âlemin bütününe hâkim olması gerekir. Çünkü sonlu ve sınırlı parçaların sonsuz statüsünde bulunması bahis konusu değildir.”

Fıtrziyyat: Akıl için doğruluğu apaçık olan önermelerdir. Zihin bu tür hükümlerde zihinde bulunan bir orta terim vasıtasıyla konu ile yüklem arasında bağ kurar. Mesela, “dört çifttir” önermesinde, dört ve çift terimlerini düşünürken, dört ikiye bölünür, ikiye bölünen sayılar çifttir diye yapılan gizli bir kıyastan sonra zihin hüküm verir.²

Kelâmda bunlar ve benzeri istidlal yolları, mantık ilminin kabulünden sonra kullanılmamış ve gelişme imkânı bulamamıştır.³

3.4.1.2. Duyu Verileri (Müşahedeler ve Tecrübeler)

Müşahedeler; duyu organlarıyla verilen hükümlerdir. “ateş yakar” gibi. Eğer bunlar beş duyu vasıtası ile olursa “hissiyat” adını alır. Mesela, güneş ışık saçar, ateş sıcaktır, önermelerinde olduğu gibi. Eğer iç duyular vasıtasıyla hükmolunursa buna da “vicdaniyyat” denir. Mesela, açlığını hisseden birinin acıktım demesi, susuzluğunu hisseden birinin susadım demesi gibi.⁴ Gazali Müşahede ve Tecrübelerle ilgili şu açıklamaları yapar:

“Hissiyat: Dış ve iç duyularla idrak edilenlerdir. Mesela:

“Her hadisin bir sebebi (yaratıcısı) vardır,

Âlemde hadisler vardır,

O halde onun da bir sebebi mevcuttur.”⁵

İfade ettiğimiz bu delilde: “Âlemde hadisler vardır” sözümüzü duyularla ispat edebiliriz. Zira gerek hayvan, nebat, bulut, yağmur gibi müşahhas varlıkların, gerek ses ve

¹ Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 12.

² Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 184.

³ Necati Öner, *age*, s. 178 vd.

⁴ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 210.

⁵ Gazali, *İtikad'da Orta Yol*, s. 22.

renk gibi arazların gelip-geçici olduğu dış duyularla müşahade edilmektedir. Yine iç duyu ile elem, sevinç gibi hadiselerin mevcudiyeti idrak olunur.”

Şimdiye kadar anlatılan hissiyat, bedihiyyat ve mütevatırrattan birine istinaden yapacağımız kıyas başka bir ispat için asıl olabilir. Kısaca müşahedelerin tekrarı sonunda aklın verdiği hükme tecrübe adı verilir. Mesela, “penisilin ateşi düşürür”.¹ Yine âlemin hadis oluşunu müşahedeye müsteniden ispat ettikten sonra ikinci bir kıyas tertip ederek şöyle diyebiliriz:

“Her hadisin bir sebebi vardır,
Âlem hadistir,
O halde onun da sebebi vardır.”

Yukarıdaki örnekleri Gazali gibi Mâturidî’de buluruz. Duyu verilerinin öneminden bahseden Mâturidî sonrasında her hadisin bir sebebi olduğunu ve âlemin de hadis olduğunu detaylıca anlatır.²

Dikkat edilirse bu kıyasta âlemin hadis oluşu müsellemler bir kaziye olarak kullanılmıştır. Çünkü önceden ispat edilmiş bulunuyordu.

3.4.1.3. Mütevatir Haber

Tevatür yoluyla elde edilen bilgilerdir. Görmediğimiz şehir ve hükümdarların varlıklarını kabul etme gibi.³

Örneğin:

“Muhammed (a.s) hak peygamberdir,
Çünkü mucize izhar eden her şahıs hak peygamberdir, O da mucize izhar etmiştir,
O halde hak peygamberdir.”

Yine Hz. Peygamber’in mucizesi Kur’an’ı ele alalım. Bu durumda delilimizin iki aslı vardır: Kur’an mucizedir, Kur’an’ı Hz. Muhammed getirmiştir. Muarızımız, Kur’an’ı Kerim’in mucizeliğini kendiliğinden veya delile müsteniden kabul ettikten sonra onun Muhammed aleyhisselam tarafından getirildiğini inkâr ederse “tevatür” ile karşısına çıkarız. Zira tevatür Hz. Peygamber’in varlığını bize haber verdiği gibi Kur’anı getirdiğini de haber vermiştir.⁴

Mâturidî nübüvvetin ispatı hususunda şöyle der:

¹ Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 184; Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, s. 88.

² Mâturidî, *Kitâbu’t-Tevhid*, s. 7, 12, 13.

³ es-Sabuni, *el-Bidaye fi Usuli’d-Din*, s. 55.

⁴ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, s. 77–78.

ثم الأصل عندنا في إعلام الرسل وجهان أحدهما ظهور أحوالهم على جهة يدفع العقول عنهم الريبة والثاني مجيء الآيات الخارجة.¹

“Bize göre peygamberlerin nübüvvetlerini ispat eden kanıtlar temelde iki kısma ayrılır. Birincisi onlara ait davranışların, herhangi biri hakkında ileri sürülebilecek bir şüpheyeye veya töhmete aklın asla müsaade etmeyeceği bir mükemmeliyette gerçekleşmesidir. İkincisi Allah elçilerinin elinde bazı mucizelerin gerçekleşmesidir.”² Mâturidî, aynı zamanda peygamberin en büyük mucizesi olan Kur’andan da örnekler vererek nübüvvetin ispatına çalışır.

Bu ispat yollarından en yaygın ve umumi olanı hissiyat ve bedihiyyattır. Diğerlerinin kullanılış sahaları nispeten sınırlıdır.³

3.4.1.4. İstidlali Bilgiler (Nazari, Aposteriori, Sentetik)

Aklın bir hükme ulaşmak için başvurduğu istidlal yönteminden dolayı İstidlali bilgi denmiştir. İstidlal, “tümel”den “tikel”e olursa, buna tümdengelim (kıyas); “tikel”den “tümel”e olursa, buna tümevarım(istikra); “tikel”den “tikel”e olursa, buna da analogi (temsil) adı verilir.⁴

İstidlali bilginin dolaylı ve vasıtalı bir bilgi olması, onun gerçekleşmesini, üzerinde düşünüp istidlal edilecek bir tecrübe alanının varlığına; bu alanın ona götürecek şekilde uygun bir değerlendirmeye tabi tutulmasına ve bunu başarma arzusu taşıyan bir zihniyete sahip olunmasına bağlı hale getirmiştir.⁵

Mâturidî istidlalin gerekliliği ile ilgili olarak şöyle der:

عقله ويفزره.⁶ مع ما يعلم بيقين أن هذا الذي سول له ترك النظر هو خاطر الشيطان إذ ذلك عمله ليصده عن ثمره لأمانته التي لديها ينال الفرصة ويظفر بالبغيّة

“İnsana düşünmemeyi telkin eden his şeytani vesveseden başka bir şey değildir; çünkü böyle bir davranış ancak şeytanın işi olabilir, amacı da kişiyi aklının ürününü

¹ Kur’an, Fetih, 48/28, 29; Bakara, 2/146.

² Mâturidî, *age*, s. 188.

³ Gazali, *İtikad’da Orta Yol*, s. 21.

⁴ Arslan Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi*, s. 64-65.

⁵ Hanifi Özcan, “İslam Bilgi Kuramı” *İslama Giriş Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar*, DİB Yay., Ankara 2006, s. 34.

⁶ Mâturidî, *Kitâbu’t-Tevhid*, s. 136.

toplamaktan alıkoymak, fırsatları değerlendirmesine ve arzusuna ulaşmasına vesile olan bu ilahi emaneti kullanmak konusunda onu korkutmaktır.”

قيل ذلك إنما حسن بيننا لارتفاع ما به يعرف الأمر من الدليل عليه وأما الله سبحانه فقد جعل لعبده على الأمر بما أمره النظر.¹ به دليلا وحرك ذهنه بالخواطر ونبيه بصنوف العبر فإنما أتى من قبل تركه

“Allah kuluna emrettiği her şey için bir kılavuz koymuş ve çeşitli ibretlerle uyarmıştır. Dolayısıyla kulun kusur işlemesi aklını kullanmasını terk etmesi sebebiyle vuku bulmuştur.”

Mâturidî istidlal yapan insanın aklına gelebilecek fikirler yönünden üç alternatifi taşıdığını söyler:

كان الناظر عند ورود خاطر لا يعدو خصالا ثلاثة إما أن يفضى به نظره إلى العلم بحدثه وأن له محدثا يجزيه بالإحسان ويعاقبه بالإساءة فيجتنب ما يسخطه ويقبل على ما يرضيه فيسعد وينال شرف الدارين أو يفضى به إلى نفى ما ذكرنا فيمتنع بصنوف اللذات أما العقاب فينتظره في الآخرة أو يفضى به إلى العلم باستغلاق باب العلم بحقيقة ما دعى إليه فيستريح قلبه ويزول عنه الوجع الذي يعتريه إذا فزعته الخواطر فيعلم إذا انصف أنه على ربح في نظره من كل وجه.²

“a. Yarattılmış olduğunu ve iyi davranışa mükâfat kötü davranışa ceza olduğunu anlar. Böylece iyi ameller yönelir. b. Düşüncesi sözünü ettiğimiz hususların reddine götürür. Ahirette cezasını görür. c. Yahut kişinin istidlali onu, davet edildiği gerçeğin kendisine kapalı olduğu sonucuna götürür ki bu durumda da gönlü huzura kavuşur. Hulasa istidlalden ayrılmayan bir insan düşünce eyleminde her açıdan karlı olduğunu anlamakta gecikmez.”

Akıl yürütme yoluyla elde edilen bilgiler olsun düşünmeye ihtiyaç duyulmadan ve delile başvurmada ilk nazarda meydana gelen bilgiler neticesinde olsun aklın varlık (vücüd) mefhumu ile ilgili vereceği hükümler üç çeşittir: Vücüp, İmkân ve İmtina. Mâturidî bunları şöylece açıklamışlardır:

“Vacip: varlığı zatının gereği olan, zatı ile varlığı arasında başkalık bulunmayan, var olmak için sebebe muhtaç olmayan, yokluğu düşünülemeyendir. Yokluğu kabul etmeyişi zatından dolayı ise buna vacip lizatihi, başka bir şeyden dolayı ise vacip liğayrihi denir. Birinciye Allah’ın zatı, ikinciye de sıfatları örnek olarak gösterilebilir.

¹ Mâturidî, *age*, s. 137.

² Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 136.

Mümkin (caiz): Varlığı ile yokluğu zatının gereği olmayan, zatına nispetle varlığı ile yokluğu eşit olan, yokluğu muhal olmayan, var olmak için bir sebebe muhtaç olan, diye tarif edilir.

Mümteni (Muhal, Müstahil): Yokluğu zatının gereği olan, hariçte varlığı düşünülemeyendir. Müstahilin hükmü hiç var olmamaktır. Çünkü yokluğu mahiyeti gereğidir.”

العقل على جهة لا يجوز ثم الأصول ثلاثة ممتنع واجب واسط وهو الممكن وعلى ذلك جميع أمر العالم فالواجب في مجئ الخبر بغيره وكذلك الممتنع ويجئ في الممكن إذ هو المنقلب من حال إلى حال ويد إلى يد وملك إلى ملك وفي ذلك ليس في العقل إيجاب جهة ولا امتناع من جهة فتجئ الرسل ببيان الأولى من ذلك في كل حال والله الموفق¹

“Şunuda belirtmeliyizki esaslar (akli hükümler) üç’tür. Mümteni, vacip ve ikisinin ortası olan mümkün. Âlemin bütün işleri bu esaslar üzerinde yürür. Akli açıdan vacip, aksine herhangi bir haberin gelemeyeceği bir konumdadır. Mümteni de aynı durumdadır. Mümkün farklı konumların bulunduğu bir alandır, çünkü o, halden hale, elden ele ve bir mülkiyetten diğer bir mülkiyete intikal eden bir şeydir. Mümkünde herhangi bir alternatifin vacip kılınması veya mümteni olması akıl açısından söz konusu değildir. Peygamberler her konumda mümkünün tercihe şayan olan alternatifinin açıklamasını getirirler.”

3.4.2. Bilginin Kaynakları

Mâturidî Kitabu’t-Tevhid’in başında bilgi edinme yollarından bahsetmiştir. Bu noktada Mâturidî selef ve Mu’tezile arasında uzlaştıracı bir yol tutar. Yani akıl ve Nakli ahenkli bir şekilde kullanma ve değerlendirmeye tabi tutar. Ona göre İnsanı ilme ulaştıran yolların ve kaynakların başında akıl gelir. O şöyle der:

ثم الأصل في لزوم القول بعلم النظر وجوه أحدهما الإضطرار إليه في علم الحس والخبر وذلك فيما يبعد من الحواس وتمويهات السحرة وغيرهم في² أو يلفظ وفيما يرد من الخبر أنه في نوع ما يحتمل الغلط أولا ثم آيات الرسل التمييز بينها

“Diğer bilgi kaynakları olan İyan yani (sağlam duyu organları ve bunlarla yapılan deney ve gözlem) ile doğru haberlerin her hangi bir hataya düşüp düşmediği ancak akıl vasıtası ile bilinir. Akıl hakkı ve batılı ayırmak için tarafsız bir hâkim gibidir. Akılla

¹ Mâturidî, *age*, s. 184.

² Mâturidî, *Kitâbu’t-Tevhid*, s. 9.

sihirbazların sihirleri ve hileleriyle gerçek peygamberlerin mucizelerini ayırabiliriz. Mâturidî'ye göre, insanların bu yolları bir kenara atarak bilgi elde etmeleri olanaksızdır. Duyularla elde edilen bilgiyi inkâr eden, inatçı ve kendisini beğenmiştir.¹

3.4.2.1. Akıl

İmam Mâturidî'nin, Eş'ari ve Mu'tezile'nin bilgi kaynakları arasında akla verdikleri değer ve önemi daha önce metot bölümünde zikrettik. Bu yüzden biz burada daha ziyade akli ve akli delilleri reddedenlerin ifadelerine ve Mâturidînin onlara verdiği cevaplara değineceğiz.

Batiniler, rafiziler ve teşbihe düşenler (müşebbihe) aklın bilgi vasıtalarından biri olarak sayılmasını kabul etmezler ve şu şekilde savunurlar: “Çünkü akılların verdiği hükümler birbirini nakzedicidir, bunun delilide akıl sahibi kimselerin görüş ayrılığına düşmesidir.” Sabuni bu duruma şöyle der; cevap olarak deriz ki aklın verdiği hükümlerin mütenakız olduğunu ne ile anladınız? Şayet “yine akıl ile” dersiniz kendiniz tenakuza düşmüş olursunuz; çünkü bu durumda: “Aklımızla anladık ki akıl yoluyla bir şey anlaşılamaz. Eğer “haber ile” diyecek olursanız yine sorarız: Haberin doğru veya yalan olduğunu ne ile tespit ettiniz? Şayet (son çare olarak) “his ile” dersiniz bile bile gerçeği inkâr etmiş olursunuz.² İşte tam bu noktada Mâturidîler akılların verdiği hükmü nakzedici olarak görmezler.³ Aksine akıl ihtilafı ve kapalı olan durumları daha açık hale getirip anlaşılmasını sağlayan yegâne araçtır. Mâturidî akıl yürütme yoluyla bilgi edinmenin gerekliliğini birkaç esasa dayandırır. Onlardan biri gerek duyu gerek haber yoluyla bilgi edinirken istidlale olan zaruri ihtiyaçtır. Bu da duyulardan uzak bulunan yahut da hacimsiz veya küçük hacimli olan nesnelerde söz konusudur.

Ayrıca gelen haberlerin yanılma ihtimali bulunan veya bulunmayan türüne dâhil olduğunun belirlenmesi, bundan başka Peygamberlerin mucizeleriyle sihirbaz ve diğerlerinin göz bağıcılığının ayırt edilmesi ve bir de mucizelerin tam anlamıyla tanınması, yani gösterilen fevkaladeliklerde düşünülebilecek beşeri yeteneklerin hesaba katılması ve onları gösterenlerin genel davranışlarının göz önünde bulundurulması gibi hususlarda akıl yürütmeye ihtiyaç vardır. Taki gerçek bütün aydınlığı ile batıl da zulmetiyle ortaya çıksın. Nitekim Allah, kendi katından olduğu harikulade delillerle sabit olmuş şeyleri bu akıl

¹ Mâturidî, *age*, s. 7.

² Sabuni, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, s. 56.

³ Sabuni, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, s. 57.

yürütme yöntemine bağlı olarak delillendirmiştir; mesela insanların ve cinlerin benzerini meydana getirmekten aciz kaldığı Kur'an gibi.¹

Yine Mâturidî Allah'ın çeşitli ayetlerde Kur'an'da istidlali emrettiğini söylemektedir. Bu ayetlerden bazıları şunlardır:

الْأَرْضَ كَيْفَ أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ. وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ. وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ. وَإِلَى سَطْحَتِ.²

“Onlar devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine ve yerin nasıl yayıldığına bakmazlar mı ?”

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفَلَكَ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَالسَّحَابِ³ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ.

“Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelmesinde, insanlara yarar sağlayan şeylerle yüklü olarak denizde yüzüp giden gemilerde, Allah'ın gökten indirip de sayesinde ölü haldeki toprağı canlandığı ve bu toprakta her türlü hareketli canlıyı yaydığı suda, rüzgârları ve yer ile gök arasında emre hazır bekleyen bulutları yönlendirmesinde düşünen bir toplum için birçok delil vardır.”

وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ.⁴

“Yer yuvarlağında yetkin bilgi sahipleri için nice ayetler vardır, kendi fizyolojik ve psikolojik yapınızda da. Hala görmüyor musunuz?”

Nureddin es-Sabuni bu konuda şu tespitlerde bulunur:

“Akıl sahiplerinin görüş ayrılığına düşmesi ya akılların ilmi tefekkür seviyesine ulaşamaması veya kendilerinin ilmi tefekkür şartlarını tamamıyla yerine getirmemesi sebebiyledir. Böylece bazıları akılla hükmettiklerini ileri sürdükleri halde gerçekte kendi his ve tahminlerine göre fikir beyan ederler. Mesela bir topluluğa “üç kere üç kaç eder?” diye sorulursa “dokuz” cevabını vermekte ihtilaf etmezler. Fakat aynı gruba “on üç kere

¹ Mâturidî, *Kitâbu 't-Tevhid*, s. 10.

² Kur'an, Ğaşiye, 88/17-20.

³ Kur'an, Bakara, 2/164.

⁴ Kur'an, Zariyat, 51/20-21.

on üç kaç eder?’’ diye sorulsa cevabında ihtilafa düşebilirler. Bunun sebebi biraz önce açıkladığımız hususlardır, yoksa bu sayı konusunda aklın vereceği hükmün değişik olabileceğinden değildir...”¹

Yine Sabuni “Ehl-i Sünnet’e göre akıllar yaratılıştan farklıdır” der. Öyle çocuklar vardır ki ne geçmiş bir tecrübesi ne de tahsili olmadan büyüklerin bile aciz kaldığı bazı şeyleri akıllarıyla bulurlar.² Ayrıca şu hadisi de delil olarak bu görüşüne ekler.

“Temkinli ve soğukkanlı erkeğin aklını sizin kadar eksik akıllı ve dinli hiçbir kimsenin çelebildiğini görmedim...”³

Mâturidî;

مع ما ليس لمن ينكر النظر على دفعه دليل سوى النظر فدل ذلك على لزوم النظر بما به دفعه.⁴

“akıl yürütmeyi inkâr edenin elinde onu reddetmek için akıl yürütmekten başka bir kanıt yoktur. Bu da istidlalin gerekliliğinin bir delili olmuştur, demek ki kendisini bertaraf etmenin yolu yine kendisidir” der.

Akıl, dinin varlığının şartı ve bekasının lazımıdır. Çünkü delil ve hüccetle ayakta duran Allah’ın dini, delil ve hüccetin bizzat kendisi olan akılla ayakta durmaktadır. Onun içindir ki aklına uyan dinini korur, tab’ına ve heveslerine uyan ise dininin dayanağını yıkmış olur.⁵

Yine Sofestaiyye diye anılan bir grup vardır ki -bunlar meşhur Sofist’lerdir- bilgi vasıtalarının hepsini reddetmişlerdir.⁶ İslam Kelâmcılarının sofistler hakkındaki görüşleri ve onları üç grupta mütalaa etmesi İbni Sina’nın görüşleri ile paraleldir. Mâturidî’nin onlara verdiği cevaplara geçmeden önce şunu hatırlatmakta fayda görüyoruz. İbni Sina ve İslam Kelâmcılarının Kuşkucularla sofistleri birbirlerine karıştırdıkları söylenmektedir. Hiççiliği savunan Gorgias⁷ dışındaki diğer bütün sofistler, gerçekliğin ve bilginin imkânı konusunda eleştirel bir tutum benimseyip, onun bireyselliği ve öznelliği üzerinde

¹ Sabuni, *el-Bidaye fi Usuli’d-Din*, s. 57.

² Sabuni, *age*, s. 57.

³ *Buhari*, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Cu’fi, *Sahih*, Hayz/Nu. 6, Hadis no. 298, Dimeşk-Beyrut 1990/1410.

⁴ Mâturidî, *Kitâbu’t-Tevhid*, s. 10.

⁵ Hasan Aydın, *Maturidi’ye Göre Din*, Yeni Matbaa Yay., Kayseri 1987, s. 17.

⁶ “Sofist” bilen, bilgili kişi demektir. Ancak daha sonraları siyasette yararlı olmayı öğreten kimse, söyleme sanatı, ders veren kimse gibi anlamlar kazanmıştır. Bu kimseler hiçbir şeyin bilinemeyeceği, gerçek ve objektif bir bilgi olamayacağı... gibi görüşlere sahip 5. YY. ortalarında Yunanistan’da ortaya çıkmış, kısaca “şüpheciler” olarak da bilinen kimselerdir. Protagoras, Gorgias, Hippas, Prodikos ileri gelen sofist düşünürlerdir. Geniş Bilgi İçin bkz. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1961, s. 38 vd.

⁷ Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, s. 61.

yoğunlaşırken, Pyrrhon, Timon, Arkesiloas, Karneades ve Sextus Empiricus gibi kuşkucular, daha çok gerçekliğe ilişkin bilginin paradoksal doğası üzerinde yoğunlaşmaktadır.¹ Konumuz itibari ile biz İslam Kelâmcılarının görüşlerini esas alacak ve onların görüşlerini ifade edeceğiz.

İmam Mâturidî'nin Sofistlere eleştiri olarak verdiği cevaplara bakıldığında onun tıpkı diğer İslam Kelâmcıları gibi üç ayrı gruba gönderme yaptığını görmekteyiz: Hiççi Sofistler (Hiçbir Şey Yoktur), Bilinemezci Sofistler (Hiçbir Şey Bilinemez), Öznelci Sofistler (Her Şey Bireyin İncasına Bağlıdır).

Bu gruplara verilen cevapları da şöylece sınıflandırabiliriz: İşkence Yöntemi, Çift anlamlı Söz İle Kandırma Yöntemi, Saçmalığa İndirgeme Yöntemi.

Bu yöntemleri Mâturidî'nin nasıl kullandığını yeri geldiğinde örneklerle vereceğiz.

3.4.2.2. Duyu Organları

İnsan kendi dışında olan eşya hakkındaki bilgiyi duyu organlarını kullanarak elde eder.² Duyu organları ile “Mahsusat” denen duyular âlemi idrak edilir, algılanır. Böylece kesinlik ifade eden zorunlu (zaruri) bilgi elde edilir. Mâturidî'ye göre sağlam (selim) duyu organları beştir. Bunlar: Basıra (Gören Göz), Sami'e (İşiten Kulak), Şamme (koklayan Burun), Zaika (Tad Alan Ağız), Lamise (Temas eden Deri).³

Duyuların kesin bilgi ifade ettiğini reddeden Hiççi Sofistler (hiçbir şey yoktur), Bilinemezci Sofistler (hiçbir şey bilinemez) ve Öznelci Sofistler (her şey bireyin İncasına bağlıdır)'in görüşleri ve onlara verilen cevaplarda takip edilen yöntemler şöyledir:

A. Hiççi Sofistler: Mâturidî, Sofistlerin birinci grubunu, “hiçbir şeyin gerçekliğinin (hakikat), hiçbir şeyin bilgisinin olmadığını” ileri süren kimseler oluşturmaktadır.⁴ İslam Kelâmcıları hiçbir şeyin gerçekliğinin ve bilgisinin olmadığını ileri sürmenin, insanın kendi varlığını da yadsımasını gerektireceği⁵ çıkarımından hareketle onlara gerçekliğin ve gerçekliğe ilişkin nesnel bilginin varlığını kabul ettirmek için şu üç yöntemi önerirler:

¹ Hasan Aydın, “İslam Kelâmcıları ve İbn Sina'ya göre Bilginin İmkânı sorunu ve Sofistler”, *Felsefe Dünyası*, (2008/2), Türk Felsefe Derneği Yay., Ankara, S. 48, s. 102.

² Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 4.

³ Özden Kanter Ekinci, *Haberin Bilgi Değeri*, Kelâm Araştırmaları, 7/1, Ocak 2009, s. 160.

⁴ Bağdadi, *Usulü'd-Din*, s. 6; Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 7; Gazali, *Bâtınlığın İç Yüzü*, Çev. Avni İlhan, TDV Yay., Ankara 1993, s. 56.

⁵ Bağdadi, *age*, s. 7.

a. İşkence Yöntemi: Bu yöntem ile Sofistlere eziyet edip acıyı tattırma ve mallarını ellerinden alma yoluyla, onlara gerçekliğin varlığının kabul ettirilebileceği anlayışına dayanır.¹ Mâturidî şöyle der:

ويؤلم بالألم الشديد من قطع الجوارح ليدع تعنته إذ نحن نعلم أنه يعلم العيان إذ هو علم الضرورة ولكنه بقوله متعنتا
وحق مثله ما ذكرت ليجزع ويضجرفيقابل بتعنت مثله فينهتك لديه ستره ولا قوة
إلا بالله.

“Böyle bir inatçı kimseye yapılması gereken şey, anlamsız müşkülpesentliğini bırakması için organ kesme türünden şiddetli bir elemle eziyete maruz bırakmaktır. Çünkü biz, onun, zaruri ilim statüsünde bulunan duyu bilgisinin şuurunda olduğundan eminiz, ne var ki sadece inat ve güçlük çıkarma uğruna iddiasını sürdürmektedir. Böylesine layık olan söylediğim muameleden ibarettir. Ta ki feryadü figan etsin; evet bu tipe kendi kullandığı zorbalık türünden bir muamele ile karşılık verilmelidir ki bu sayede maskesi düşmüş olsun. Bütün güç ve kudret Allah’a aittir.”²

Yine Fahreddin Razi de Sofistlerin bu tutumundan dolayı onlara eziyet edilmesini söyler ve şöyle demiştir:

“Onlara duysal bilgileri itiraf edinceye kadar, azap edilmelidir. Duyusal bilgileri itiraf ettikleri takdirde apaçıklarıda itiraf etmişler demektir...”³

b. Çift anlamlı Söz İle Kandırma Yöntemi: Sofistleri çıkmaza sokmak ve böylelikle onlara gerçekliğin ve ona ilişkin bilginin varlığını kabul ettirmek için, dile ilişkin safsatılardan birisi olan çift anlamlı sözle kandırma yöntemi kullanılmıştır. Bu yöntemi Mâturidî şöyle kullanmıştır:

وصاحب هذا ينكر ذلك وأجمع أن لا يناظر مع من كان ذلك قوله إذ لا يثبت إنكاره ولا حضوره بنفسه والمناظرة في
تنفى فإن قال لا بطل نفية وإن⁴ مانية الشيء أو هستيته وهو لهما وللدفع جميعا دافع ولكنه يمازج فيقال له تعلم بأنك
قال نعم أثبت نفية فيصير بما يدفع دافعا لدفعه

“Böyle bir iddiaya sahip bulunan kimse ile fikri tartışmada bulunmamanın gereği hakkında ittifak edilmiştir. Zira öylesi (manevi bir olgu niteliği taşıyan) inkâr edişini de, (maddi bir husus olan) bizzat kendisinin mevcudiyetini de kabul etmemektedir. Fikri

¹ Pezdevi, *age*, s. 7–8.

² Mâturidî, *Kitâbu 't-Tevhid*, s. 7.

³ Razi, *el-Muhassal*, s. 25.

⁴ Mâturidî, *Kitâbu 't-Tevhid*, s. 7.

tartışma (münazara) aslında bir şeyin ya zihni veya harici varlığı üzerinde yürütülür, bu kişi ise bunların hiçbirini kabul etmediği gibi yokluklarını da kabul etmez. Ne var ki mizah kâbilinden olmak üzere kendisine şöyle denebilir: “İnkâr etmekte olduğunu biliyor musun?” Eğer “hayır” derse (hiçbir realiteyi kabul etmediğinden) onun inkâr durumu ortadan kalkar; şayet “evet” derse bu defa da hiç olmazsa inkâr durumu diye bir şeyi kabul etmiş ve bu durum (yani nefiy şeklinde de olsa herhangi bir gerçeği kabul etmesi) sebebiyle de duyuların verdiği bilgiyi reddedişini çürütmüş olur.”

B. Bilinemezci Sofistler: İslam Kelâmcılarına baktığımızda, Sofistlerin bu grubunu, “biz bilginin ve nesnelerin gerçekliğinin (hakikat) olup olmadığını bilmiyoruz” diyerek bilinemezci (agnostik) bir tutum takınan kuşkucular oluşturmaktadır.¹ İslam Kelâmcıları birinci gruba (hiççi Sofistlere) yönelttikleri eleştirilerin aynısını onlara yöneltmişler ve aynı yöntemlerle cevap vermişlerdir.

C. Öznelci Sofistler: Bu gruptakiler “nesnelerin bireylerin inançlarına bağlı olarak bir gerçekliğinin olduğunu” ileri sürmektedirler.² Mâturidî’nin bu konudaki eleştirileri oldukça ilgiye değerdir. Çünkü Mâturidî’nin eleştirileri, bir yandan doğruyu göreceleştirme ve öznelleştirmenin sakıncalarına, diğer yandan ise, inancı kabul edenin bilgiyi yadsımasının olanaksızlığına işaret etmektedir. O şöyle demektedir:

وأما من يقول ليس غير الإعتقاد فهو أي شيء يقول فإنما هو ذلك وإنما يقابل بالضرب المؤلم والقطع ويعتقد ما يعتقده هو فينكر عليه بضده أو بقوله إني أعتقد إنكارك إقراراً حتى يدفعه الضرورة إلى الإقرار بما أنكر صفحة.³

“İnançtan başka bir şeyin bulunmadığını söyleyenlere göre, ne söylenirse söylensin, her söylenen (bireysel olarak doğru sayılan) bir inancın göstergesi olacaktır. Bu düşüncede olan bir insana, ancak acıyı tattırmak için dayak atmak ya da bir tarafını kesmek suretiyle durumunun inandığı gibi olduğu ileri sürülüp, karşısına geçilerek “ben senin inkârının onama (tasdik) olduğuna inanıyorum” biçiminde kendi düşüncesinin mantıksal sonucuyla karşılık verilebilir. Böylelikle o, her şeyi bireylerin inancına indirgeyen inancı gereği, yadsıdığı şeyi onaylamak zorunda kalacaktır. Öte yandan inancı kabul etmesi bilgiyi inkârını da geçersiz kılacaktır.”

¹ Bağdadi, *Usulü’-d-Din*, s. 6-7.

² Mâturidî, *age*, s. 153.

³ Mâturidî, *age*, s. 153.

3.4.2.3. Haber

Mâturidî'nin bilgi kaynaklarından biri de haberdur. Genel olarak haberler peygamberin haberi ve insandan kaynaklanan haber olmak üzere iki kısma ayrılır.¹ Ayrıca haberler bize ulaşma şekline göre mütevatir ve ahad olmak üzere iki kısma ayrılırlar.² Kelamcılar arasında mütevatir haberle ilgili ortak bir düşünce bulunurken, âhâd haberin itikatta delil olarak kullanılıp kullanılmayacağı noktasında ayrışma vardır. Genel olarak tüm kelâmcılar âhâd haberi amelde delil olarak kabul etmişlerdir. Gerek Eş'ari gerekse Mâturidî "İtikatta haber-i vahid delil olmaz" prensibini kabul etmelerine rağmen itikadî konularda delil olarak kullanmışlardır. Burada tartışılan konu onun verdiği ilimle ilgilidir. Mu'tezile ameli konularda bilgi verdiğini kabul etmektedir. Ancak bu noktada tüm Mu'tezili âlimlerce bir ittifak yoktur.³

a. Haber-i Resûl, Mâturidî'ye göre haberi sadık olarak da adlandırılan bu haberin doğruluğu bakımından ondan daha açık hiç bir haberin bulunmadığı haberdur.⁴ Mâturidî, kalbin tatmin olmasını en iyi sağlayacak haber budur.⁵ Mâturidî bu haberin peygamberden bize aynen intikal eden bir haber olduğunu ve dolayısıyla da kabul edilmesi gerektiğini söylemektedir.

İnsanlardan kaynaklanan haber ise; insanın ismi, soyu, ülkeler, sanat dalları vs. hakkında bilgi edinmemizi sağlayan haberlerdir.⁶

b. Mütevatir haber, yalan üzere birleşmesi mümkün olmayan birçok kimsenin verdiği haberdur. Kur'an mütevatir yolla intikal ettirilmiş olup sadık haberi temsil etmektedir. Kur'an Allah'tan geldiği gibi korunup değişmeden bize kadar gelmesi yönüyle mutlaklık ifade eder. Kur'an'dan başka hiçbir söz, hiçbir kitap bu manada mutlak değildir.⁷ Mâturidî şöyle der:

فحق مثله النظر فيه فإن كان مثله مما لا يوجد كذباً قط فهو الذي من انتهى إليه مثله لزمه حق شهود القول ممن اتضح البرهان على عصمته وذلك وصف خبر المتواتر إن كلا منهم وإن لم يقد دليل على عصمته فإن الخبر منهم إذا

¹ Hanifi Özcan, *Mâturidîde Bilgi Problemi*, s. 64.

² Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 9.

³ Nuri Tuğlu, *Mâturidî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi*, s. 96-100.

⁴ Hanifi Özcan, *Mâturidîde Bilgi Problemi*, s. 65.

⁵ Mâturidî, *age*, s. 8.

⁶ Mâturidî, *age*, s. 7.

⁷ Mâturidî, *age*, s. 8-9.

خلاف ذلك في كل على الإشارة وهكذا القول فيما .¹ بلغ ذلك الحد ظهر صدقه وثبتت عصمة مثله على الكذب وإن أمكن طريقه الاجتهاد

“Mütevâtir haber ravilerden her birisinin, hatadan korunduğunu gösterir bir delil bulunmasa bile, haberleri bu aşamaya ulaşınca, artık onun doğruluğu açıkça ortada demektir ve her ne kadar ilk bakışta her birisinde bunun tersi ihtimal dahilindeyse de, bu gibilerin yalandan uzak oldukları sabit olmuş olur. İctihad yoluyla varılan fikir birliğinde de durum aynıdır.”

Ahad haber ise, bir tek kişinin² yani ravilerin durumu bakımından mütevâtir derecesine ulaşmayan haberdir.³ Mâturidî, ahad haberin araştırılıp tetkik edilmesi üzerinde durur. Bu haberler yalana ve yanlışlığa ihtimal taşıdıkları için zannilik ifade etmekle beraber, dinin açıklanıp yaşanmasında, ictihad ve hüküm istinbatında belli bir bilgi değerine sahiptir. İtikadi bilgide ise kitap ve mütevâtir haber gerekir.⁴

Mâturidî haberi inkâr edenlere mizahi bir yöntem ile karşılık verir ve Saçmalığa indirgeme yöntemini kullanır. Akılların tek başına kavrayamadığı iyiliklerle kötülüklerin duyu ve haber yoluyla öğrenilmesi, ancak algılayanların konuşması ve diğerlerinin de kulak verip dinlemesi ile mümkün olur. Bunları inkâr eden biriyle tartışmak abesle iştigaldir. Ama yine de mizah yönteminin yakışık olacağını ifade eder. Böyle birine “ne diyorsun? diye hitap etmelisin” der. Eğer inkâr ederse haber niteliği taşıyan senin haberini kabul etmiş, yok eğer kabul ederse şerrinden kurtulmuş ve Allah’a hamd etmiş olursun der.⁵ Bu yöntemle Sofistlere “bilginin olmadığını biliyor musunuz?” sorusunu sormayı önerir.⁶ Eğer onlar “evet” cevabını verirlerse bilginin, bilinenin ve bilenin varlığını kabul etmiş olurlar. Şayet “bilginin yokluğunu bilmiyoruz” derlerse, “yokluğunu bilmediğiniz halde niçin bilginin olmadığı yargısına varıyorsunuz?” sorusunun onlara karşı kullanılabileceğini ileri sürer.⁷

Bütün bu değerlendirmelerden anlaşılacağı üzere insanoğlu en mükemmel bilgiye, duyu organları, akıl ve doğru haberlerin aynı anda çalışması ile ulaşabilmektedir. İnsan vahyi bilginin yanında diğer ilimlerin sonuçlarından da istifade ederek onları da değerlendirmeye sokmalıdır.

¹ Mâturidî *Kitâbu't-Tevhid*, s. 9.

² Özden Kanter Ekinci, *Haberin Bilgi Değeri*, 163-164.

³ Mâturidî, *age*, s. 9.

⁴ Hanifi Özcan, *Mâturidî'de Bilgi Problemi*, s. 67.

⁵ Mâturidî, *age*, s. 8.

⁶ Mâturidî, *age*, s. 7; Bağdadi, *Usulü'd-Din*, s.6; Pezdevi, *Ehli Sünnet Akaidi*, s. 7-8.

⁷ Mâturidî, *age*, s. 7; Pezdevi, *age*, s. 8.

Müteşabih ayetler dâhil, Kuran'ın yorumu da insanın tefekkür sahası içerisindedir. Ancak, insanın bilgi vasıtalarının sınırlılığı, içinde bulunulan şartlar, hırs ve ihtiraslar, şehvetler, ne kadar mükemmel olursa olsun insanın bilgisini mutlak ve kati kılmaz. Sadece insan bilgiye ulaşmada ne kadar bütüncül, sistemli bir metot uygularsa, o derece daha doğruya yaklaşmış olur. Olayların gerçek mahiyetleri ve tefsiri ise Allah'a aittir. Allah'ın bilgisi ve kelâmı mutlakdır.¹

İslam kelâmcılarının Sofistlere yönelttikleri eleştirilerin felsefi değeri her ne olursa olsun, anılan eleştiriler, onların dış dünyanın gerçekliği ve ona ilişkin bilginin nesnelliği konusunda ısrarlı olduklarını ve bu olgulara dönük her türden yadsımacı ya da kuşkucu tavra karşı olduklarını açıkça göstermektedir.

3.4.3. İlham ve Sezginin Bilgi Değeri

Keşf, açığa çıkarma, perdenin açılması, örtülü olanı açma, gizli olanı meydana çıkarma, sezme, tahmin etme anlamlarına gelir, Sufilere göre, maddi ve duyular âleminde gelen tesir, kir ve pas kalbin gayb âlemini görmesine engel olan bir perde oluşturur. Riyazet ve tasfiye ile bu perde kalkınca gayb ayan-beyan görülür. Bu perdenin açılmasına, yani kalp gözünün açılmasına “keşf” denir. Bu da gaybi hususlara ve hakiki şeylere yaşayarak ve temaşa ederek vakıf olduğunda meydana gelir.² İlham, fitrî aklın bu âlemdeki kullanımından payını almış belli türden tecrübelerdir.³

Kelâmcıların ve filozofların bilgiye ulaşmada ilham ve sezgi'ye yer vermemelerinin nedenlerine geçmeden önce, ilham ve sezgi'yi bilgi kaynakları arasında gösteren mutasavvıfların görüşlerine değineceğiz.

Gazali bir bilgi vasıtası olarak keşf metodunu değerlendirirken, ilimlerin sınıflandırılmasını ele alarak işe başlar. İlimleri iki ana gruba ayırır: Dini İlimler ve Akli İlimler.⁴ Dini İlimler Kitap, Sünnet gibi üsul; dünya işlerinin düzenlemesiyle alakalı olarak fıkıh gibi fûru; sarf, nahiv gibi öncül (mukaddimat) ve kıraat, tecvit gibi tamamlayıcı (mütemmimat) ilimler olmak üzere dört ana bölümden oluşmaktadır. Akli İlimler, tıp, mühendislik ve astrzoloji gibi akıl ve tecrübe ile elde edilen ilimlerdir.

Gazali dini ilimler içerisindeki fûru ilmini de ikiye ayırır:

¹ Talip Özdeş, *Mâturidî'nin Tefsir Anlayışı*, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 108.

² Süleyman Uludağ, “Keşf” Maddesi, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yay., İstanbul 2001, s. 210.

³ Hasan Şahin, *Mâturidî'ye Göre Din*, Yeni Matbaa Yay., Kayseri 1987, s. 16.

⁴ Gazali, *İhyau Ulümi'd-Din*, Bedir Yay., İstanbul 1974, C. 3, s. 39.

a. Fıkıh gibi dünya işlerinin tanzimiyle ilgili ilimler.

b. Ahiret işlerinin düzenlenmesiyle alakalı ilimler. Bu da kendi içerisinde iki kısma ayrılmaktadır:

a. İlimlerin asıl gayesi olan mükāşefe (batın) ilmi

b. Kalbin halleriyle alakalı olan muamele ilmi¹

Gazali keşf anlayışını iki asıl üzerine inşa eder: a. Sadık rüyada, gayb âlemiyle alakalı bilgilere ulaşılmasıdır. Uyku halinde görülen bir gerçeğin, uyanırken de görülmesi mümkündür, b. Peygamberler hakkında caiz olan bir durumun, ümmeti içinde geçerli olabileceğinin kabul edilmesi. Nitekim Peygamberler gaybdan haber vermekle birlikte, onlar da insandır. Bir Peygambere vahiy gelir, salih insanlara ise bazı gaybi hakikatler üflenir. Bu bağlamda insanda mevcut olan bilgilerin, alışılmış öğretim usulleriyle öğrenilerek kazanılanlar ile bunlara gerek duyulmadan keşf yoluyla kalbe tecelli edenler olmak üzere iki şekilde gerçekleştiğini söyleyen Gazali ikinci tür bilgiyi, mükāşefe olarak nitelendirir.²

Muhyiddîn İbn Arabî'ye (1165/1240) göre, bütün bilgiler, kaynağı ne olursa olsun, ilahî kaynaktan taşıp gelmiştir. Bunun en büyük delili “Biz Âdem’e isimlerin tümünü öğrettik” mealindeki ayettir.³

Bu ayetteki isimler bütün olgu ve olayların kısaca var olan her şeyin ismidir. Bununla yanında O, âlemi görülen (Şehâdet) ve görülmeyen (Ğayb) olmak üzere ikiye ayırır ve bundan hareketle temelde bilgi edinme yollarını da iki kategoride ele alır. Görülen âlem duyular, hayal, fikir ve akıldan ibaret idrak mekanizması ile algılanırken, görülmeyen âlemin bilgisi sadece vahiy ve ilham yoluyla elde edilebilir. Bununla birlikte akla güvenilemeyeceğini çok defa ifade etmesine rağmen yine de onun görülmeyen âlemi bilebileceğine dair az da olsa bir açıklık bırakır. Vahiy ve ilhamı şehâdet âleminin bilgisi için pek söz konusu etmez, çünkü onlar ancak yüce olan âlemin bilgisini elde etmek üzere ayrılmışlardır, hâlbuki şehâdet âlemi, süflî unsurlardan oluşmuştur.⁴

İbn Arabî'nin düşüncesi çerçevesinde bilgi elde etme yollarını kesinlik derecelerine göre sınırlamak icabederse ilk sırayı vahiy işgal ederken onu sırasıyla keşif, akıl ve duyular takip eder. Şunu belirtmek gerekir ki İbn Arabî ilhamı vahiyden hemen sonraya

¹ Gazali, *Kitabu'l-Mustasfa*, Şerheden İbn-i Abdi's-Şekür, Emiriyye Matbaası, 1. Baskı, Mısır 1366, C. 1, s. 3-4; Gazali, *İhyau Ulumi'd-Din*, C. 1, s. 48-51.

² Gazali, *İhyau Ulumi'd-Din*, C. 3, s. 41-42.

³ Kur'an, Bakara, 2/31.

⁴ Cağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadi Görüşleri*, Beyan Yay., İstanbul 1997, s. 57-61.

yerleştirirken onu aynı zamanda aklın ürünü olan nazarî bilginin alternatifi olarak kabul eder ve ehl-i rûsum dediği âlimlerin akılla yaptıkları vahiy bilgisinin yorumunu daha emin bir yol olan keşifile yapar. Çünkü ona göre her ne kadar Kitap nebiye nazil olmuşsa da onu anlama Kâbiliyeti velinin kalbine indirilmiştir.¹

İbn Arabî'nin bu görüşleri için H. Atay hoca şunları söyler: İbn Arabî'nin bu görüşleri Kur'ân'ın bilgi edinme yollarını duyular, akıl, sezgi (kalb, fuâd, basiret) ve vahiy olduğunu kabul edenlerin görüşleriyle paralellik arz etmektedir. Aralarındaki fark İbn Arabî'nin duyular ve akklı görülen âlem ile sınırlama çaba ve ısrarıdır.²

Dini ilimleri elde edebilmek için kalbi kir ve paslardan arındırmak lazım gelir. Kalbin parlayıp hakka yönelmesi oranında mûkaşefe ilminin ışıkları kendisinde parlamaya başlar. Bu tür bir ilim kitaplarda bulunmadığı gibi, sadece ehil kimselerle konuşulduğunda ortaya çıkar. Kalbinde böyle bir ışığın parıltısını hisseden kimse, normal insanların göremediği ve hissedemediği birçok ğaybi varlığı görür ve seslerini işitir.³ Hatta kalbi günahlardan arınıp saflaşan kimse ile Allah arasında perde kalkarsa, kalbine melekût âleminin suretleri inkişaf eder, hatta cenneti bile görebilir.⁴

Akıl yürütme ve istidlale karşı çıkanların başlıca argümanları, temelde akıl yürütmenin şüphe ve ihtilafa yol açtığı, dini bilginin tasavvur edilemezliği ve Allah'ın kullarından böyle bir istekte bulunmadığıdır.⁵ Ayrıca, nazarı yasaklayan ayetlerin varlığı da öne sürülür:

“Allah'ın ayetleri hakkında ancak kâfirler mücadelede bulunur.”⁶

Özet olarak ifade etmemiz gerekirse, marifetin keşf ile elde edileceğini ileri süren ve ilhamı kutsallaştıran sufiler, akıl yürütme ve istidlale karşı çıkarlar. Sufilere göre, “marifetin yolu Ancak nefis terbiyesi ve kalbin arıtılmasıdır. Çünkü nefis, ruhani bir yapıya sahip olup bizzat idrak edicidir. Ondan bilgileri gizleyen, cismani örtüler ve bedensel engellerdir. Nefis, “riyazet” yoluyla bu örtüleri kaldırıp ‘Kutsal Varlık’a yönelince, feyzi ilk kaynağından (mebde) vasıtasız olarak almaya hazır olur. Bu düşüncelerle riyazet yolunu seçen ve keşfi savunan sufiler (inkişafıyyun), bilgi alanından aklın hükmünü kaldırmışlardır.”⁷

¹ Cağer Karadaş, *Muhyiddini İbn Arabî'nin İtikadı*, Tasavvuf (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1), yıl: 9 [2008], sayı: 21, ss. 68.

² Hüseyin Atay, *Kur'ân'da Bilgi Teorisi*, Furkan Yay., İstanbul 1982, ss. 34-36.

³ Gazali, *İhyau Ulumi'd-Din*, C. 1, s. 58.

⁴ Gazali, *age*, C. 3, s. 41-42.

⁵ Razi, *el-Muhassal*, s. 27-28.

⁶ Kur'an, Mü'min, 40/4.

⁷ Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergâh Yay., İstanbul 1985, s. 127-128.

Kelâm âlimleri tarafından ise keşf ve ilham, genelde bilgiye ulaşma yöntemlerinden biri kabul edilmemiş, bunun için keşf ve ilham sahibine bazı şartlar konmuştur. Bu şartlara haiz keşf ve ilhamın, sahipleri için delil ve ilim sebebi olabileceği kabul edilmiştir. Bunlar:

- a. İlhamı evhamdan ayıracak kudrete sahip olması,
- b. Keşf ve ilhamın kitap ve sünnete aykırı olmaması.¹

Mâturidî bilgi kaynakları arasında keşf'e yer vermemesini şöyle ifade eder:

لأن وجوه التضاد والتناقض في الأديان بين ثم عند كل واحد منهم أنه المحق ومحال أن يكون سبب الحق يعمل هذا العمل لما تصور الباطل بنفس صورة الحق فمحال الثقة بمن ظهر كذبه كل هذا الظهور مع ما كان معتقد المذهب بإعتقاد الحق بما ذكرت عند ضده وفي إلهامه أنه مبطل²

“Bütün dinler, içerdikleri çelişkilere rağmen hakikat olduklarını iddia ederler. Bunların arasında hangisinin hakkaniyete uygun olacağına karar vermek için kalp ve ilham, yeterli değildir. Çünkü her bir din mensubu kendisine ilham geldiğini iddia ederse, bunları test edecek araç nedir? O halde hakikatin ölçüsü ve bilginin kaynağı ilham olamaz.”

Gazali'nin sezgisel keşfi bilgi kaynağı olarak kabul etmesi, Eş'ariliği Türklerin ruhunu okşayan sufiliğe yaklaştırması ve meşrulaştırması ve Mâturidî'nin ise keşfi bilgi kaynağı olarak kabul etmemesi Mâturidîliği Türk insanının evinden ve yurdundan uzaklaştırmıştır.³

İbn Arabî'nin kullandığı “Ğayb” kavramına gelince bunun Mâturidî tarafından da kabul edildiğini görürüz. Mâturidî ğaybi ikiye ayırır: a. Bir kısım insanlar tarafından bilinmesi mümkün olan. Kişilerin bilgisine, zaman ve şartlara değişiklik gösteren göreceli bir durumdur iken; b. Allah'tan başka kimsenin bilmesi mümkün olmayan. Yani geçmişte olmuş ve ebediyete kadar olacak şeylerdir.⁴ Mâturidîye göre peygamberler, insan aklının kavrayamadığı konularda insanları irşad etmek için gönderilmiştir.⁵ Bu yüzden Mâturidî haberide⁶ bilgi kaynaklarından saymış Allah'ın varlığı ve peygamberin nübüvveti gibi konularda akli delilin yanında nakli delilede sıkça yer vermiştir.⁷ Bu ifadelerden

¹ Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, s. 101, 102.

² Maturidi, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 6.

³ Salih Aydın, *İslam Düşüncesine Giriş*, s. 125.

⁴ Selahaddin Polat, Mâturidî'ye Göre Gayb Meselesi, *Gevher Nesibe Sultan Anısına Düzenlenen Ebu Mansur Semerkandi-Mâturidî Kongresi Tebliğleri*, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yay., Kayseri 1986, s. 100.

⁵ Mâturidî, *age*, s. 183.

⁶ Mâturidî, *age*, s. 7-8.

⁷ Mâturidî, *age*, s. 11.

anlaşılabacağı üzere Mâturidî duyular ve akılla bilinemeyecek şeyleri ğayb kabul etmekte ve “ğaybe imanı” kur’an’ın ğaybi ihbarlarına inanmak olarak yorumlamaktadır ki bu ğaybi ihbarların başında iman esasları gelir.¹

İbn Rüşd’e (ö. 595/1198) göre ise; ilham ve keşf, genel geçer ve bağlayıcı bir bilgi kaynağı olamaz. Çünkü bunlar ne kaynağını Kur’an’dan alan yöntemlerdir ne de objektif kriterlere uymaktadır. Sufilerin bu yaklaşımını tenkid ederek görüşlerinin Kur’an’a aykırı olduğunu belirtmiştir. Ona göre, Kur’an’ın nefsi arındırmaya çağırması, bunun kendi başına yeterli olmasından değil, aklın ve İradenin rahat ve tutarlı bir şekilde işleyebilmesi içindir.² İbn Rüşd Kur’ân’ın hatâbe, cedel ve hikmet olmak üzere üç çeşit bilgi kabul ettiğini ifade ederken sufiler gibi sezgi ve keşfe yer vermez. Kur’ân’ın öngördüğü yüksek bilginin hikmet olduğunu iddia eder.³ Bu görüşünü şu ayete dayandırır:

عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ. اَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ
أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

“Sen hikmetle, güzel öğütle Rabbinin yoluna çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et.”

Dini bilgide akla ve tefekküre karşı olan bu zihniyetlere karşı bütün kelâmi ekollerin öyle ya da böyle akla değer verdiğini görüyoruz. Aralarındaki Fark ise metodlarından kaynaklanmaktadır.

3.4.4. Bilgi ve Hikmet

Mâturidî’nin kelâm ilminde yaptığı en büyük yenilik ve katkı bilgi sistemindeki orijinalliktir. O, ilk kez bilgi sistemini açıklayarak kelâm yapmaya başlayan bilgin olmanın yanı sıra kendinden öncekilerin, özellikle de Mu’tezile’nin hilafına haberi de bilgi kaynakları arasına alan kişi olmuştur.⁵ Mâturidî eşyanın hakikatinin kavranmasını ancak ilim sayesinde mümkün olduğunu söyleyerek ve şöylece bilgi’yi tanımlar: “Bilgi, öyle bir niteliktir ki kendisinde bulunan kimseye zikri mümkün olan her şey onunla

¹ Selahaddin Polat, Mâturidî’ye Göre Gayb Meselesi, s. 102.

² İbn-i Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu’l-Makal el-Keşf an Menahici’l-Edille*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., 1. Baskı, İstanbul 1985, s. 214.

³ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu’l-Makal el-Keşf an Minhaci’l-Edille*, s. 214; İbn Rüşd, *Faslu’l-Makâl*, s. 91-114.

⁴ Kur’an, Nahl, 16/125.

⁵ Mâturidî, *Kitâbu’t-Tevhid*, Fethullah Huleyf Önsüzü, s. 30.

görünür”.¹ Ancak bu bilgi yanılmaz değildir. Mutlak ilim sahibi olan Allah’ın bilgisi sınırsız olduğundan insanların bu bilgiyi kuşatması imkânsızdır.

وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ.²

“Onlar Allah’ın dilediği kadarından başka onun ilminden hiçbir şey kavrayamazlar.”

Bu yüzden yaratıcı hakkında bilgi edinmek ancak vahiy kanalıyla mümkün olmaktadır.³ Mâtürîdî’ye göre insanın bilgi kapasitesi sınırlı olup bunun dışına çıkılamaz. Beşer akli belli noktadan sonrası hakkında hüküm veremez.⁴ İnsanlar tarafından kullanılan bilgi edinme yolları arasında en önemlisi olan algı bile duyuların zayıflığı, algılanacak şeyin uzaklığı, hacimsiz oluşu veya çok küçük bir hacme sahip bulunması sebebiyle yanılma ihtimali taşır.⁵

Kur’ân’da geçen ilim kavramlarının daha çok ilâhî bilgi anlamında kullanıldığı da dikkate alınırsa ilmin kaynağının her şeyi bilen Allah olduğu ortaya çıkar. Kur’an ayetleri incelendiğinde ilim ve hikmet kavramlarının birbirleriyle yakın anlamda kullanıldığı görülür.

الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ.⁶ رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ

“Ey Rabbimiz! Birde onlara kendilerinden bir Peygamber gönder de senin ayetlerini onlara okusun, kitabı ve hikmeti öğretsin ve onları her kötülükten arıtsın. Şüphesiz güçlü ve hikmet sahibi ancak sensin.”

Hikmet kavramı arapça da “bilmek, anlamak, engellemek, alıkoymak, sakındırmak, kontrol etmek, kayıt altına almak, sağlam olmak, hükmetmek”⁷, “en üstün bilgiyle en faziletli şeyleri bilmek”⁸, “sanatların inceliklerini bilip onları sağlamlaştırmak”⁹ gibi anlamlara gelmektedir. Öte yandan hikmet, -felsefe anlamında- eşyanın hakikatlerinden bahseden ilim diye de tarif edilmiştir. Zaten felsefenin en eski ismi, batı dilinde hikmetin

¹ Nesefi, *Tabsiratü'l-Edille*, s. 19.

² Kur’an, Bakara, 2/255.

³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 37.

⁴ Mâtürîdî, *age*, s. 95.

⁵ Maturidi, *age* s. 9.

⁶ Kur’an, Bakara, 2/129.

⁷ İbn Manzur, “H-K-M” Maddesi, *Lisanü'l-Arab*; C. 10, s. 951.

⁸ İbn Manzur, *age*, C. 10, s. 951.

⁹ İbn Manzur, *age*, C. 10, s. 951

karşılığı “sagesse” idi.¹ Eski yunancada philosophia kelimesinin arapçada aldığı şekle felsefe denilmektedir. Eski yunancada bu kelime hikmeti seven (philosophos) anlamına geliyordu.²

Hikmet kavramı aynı zamanda Kur’ani bir terimdir. Kur’an kendisini hikmet olarak tanıtmaktadır.³ Bu anlamda Kur’an’ın tamamı başlı başına hikmet içerir. Ayetlerde geçen hikmet kavramları çeşitli manalara gelecek şekilde kullanılmaktadır. Bunlar arasında ibret,⁴ her şeyi güzel yapma,⁵ doğru ile yanlış, faydalı ile zararlıyı ayırt etme yeteneği⁶ bilgi ve kavrama gücü⁷ gibi anlamları saymak mümkündür. Hikmet, Allah’ın insanlara Peygamberler vasıtasıyla öğrettiği şeyler arasında zikredilir.⁸ Yine Hz. Muhammed başta olmak üzere peygamberlere hikmet verildiği ifade edilmektedir.⁹ Hikmetin Kur’an’ın sıfatı olarak geçtiği pek çok yer bu kitabın hikmet içerdiğine işaret eder.¹⁰ Bunların dışında Allah’ın hikmeti dilediğine verdiği ve kendisine hikmet verilen kişilerin birçok hayra sahip bulundukları ifade edilmiş ve bu ayetle hikmetin hayır vesilesi olduğu ifade edilmiştir.

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ.¹¹

İmam Mâturidî hikmet’i çeşitli şekillerde tanımlamaktadır:

معنى الحكمة ووضع كل شيء موضعه.¹²

“Hikmet, her şeyi yerli yerine koymaktır.”

وتأويل الحكمة الإصابة وهو وضع كل شيء موضعه وذلك معنى العدل.¹³

¹ Emrullah Yüksel, *İlahi Fîilerde Hikmet*, AÜİF Der., Erzurum 1988, S. 8, s. 45.

² Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, s.1.

³ Kur’an, Kamer, 54/5

⁴ Kur’an, Kamer, 54/4-5

⁵ Kur’an, Hud, 11/1.

⁶ Kur’an, Bakara, 2/268-269; Kur’an, Nisa, 4/113.

⁷ Kur’an, Lokman, 31/12.

⁸ Kur’an, Ali İmran, 3/81-164.

⁹ Kur’an, Nisa, 4/113.

¹⁰ Kur’an, Âli İmran 3/58; Kur’an, Yunus 10/1; Kur’an, Lokman 31/2; Kur’an, Yasin 36/2; Kur’an, Zümer 39/1; Kur’an, Zuhuruf 43/4.

¹¹ Kur’an, Bakara 2/269.

¹² Mâturidî, *Kitâbu’t-Tevhid*, s. 306, 175.

¹³ Mâturidî, *age*, s. 97.

“hikmet, isabettir (gerçeği yakalamaktır), gerçek ise her şeyi kendi yerine koymaktır, bu da adalet demektir.”

Sabuni’ye göre hikmet; “fayda taşısın ya da taşımazsın, sonucu iyi ve güzel olan iştir”.¹ Yine Mâturidî İlahî ve Beşerî hikmet diye iki türlü hikmet anlayışından bahseder.² O’na göre Allah’ın fiillerinin duyulur âlemindeki hâkimlerin fiilleriyle mukayese edilmesi isabetli değildir. Zira duyulur âleminde her bir hakîmin hikmetsiz iş yapması mümkündür. İnsanlar önceleri eksik sıfatlara sahipken sonradan hikmet sahibi olmuş olabilir veya hikmetin bilgisine her zaman sahip olmayabilirler.³ Hikmet kavramı Allah için düşünüldüğünde eşyanın tam bir şekilde bilinmesi ve yaratılması, kul için söz konusu olduğunda varlık âlemini bilip hayır olanı işlemek anlamı taşır.⁴ Mâturidî, Allah’ın fiillerindeki hikmetle ilgili şunları söylüyor:

قال الشيخ من عرف الله حق المعرفة وعلم غناه وسلطانه ثم قدرته وملكه في أنه له الخلق والأمر عرف أن فعله لا يجوز أن يخرج عن الحكمة إذ هو حكيم بذاته غنى عليم والذي به الخروج عن الحكمة في الشاهد ويبعث صاحبه عليه جهله أو حاجته وهما منفيان عن الله فثبت أن فعله غير خارج

عن الحكمة.⁵

“Kim Allah’ı hakkıyla tanır, onun zenginliğini, gücünü, yaratma ve tedbir-yönetmedeki kudretini bilirse, onun fiilinin hikmet dışına çıkmadığı bilinir; çünkü o zatıyla hâkimdir, mustağnidir, âlimdir. Görünürde hikmetten uzaklaştıran ve failini anlamsızlığa ve zulme sürükleyen şey, insanın cehaleti ve eksikliğidir. Bunların ikisi de Allah’tan uzaktır. Böylece onun fiilinin hikmetten uzak olmadığı kesinleşmiş olmaktadır.”

Hikmet, Allah’ın fiilinin sağlam ve muhkem kılınması manasında da olsa, Allah’ın ezeli sıfatıdır. Çünkü bu durumda hikmet, tekvin sıfatına râcîdir. Tekvin sıfatı ezeliyedir. Yani Allah’ın, bu kâinatı yaratmadan önce de yaratma sıfatı vardı. Yaratma sıfatı da, Allah’ın zati sıfatları gibi ezeli bir sıfatıdır, kudretinin hâdis olan bir teallüku, yansıması değildir. Dolayısıyla hikmet, Mâturidîlere göre Allah’ın ezeli bir sıfatıdır. Çünkü hikmetin anlamında hem eşyanın inceliklerini bilmek, hem de fail olarak o eşyayı gerektiği gibi yapmak vardır.⁶

¹ Sabuni, *Mâturidîyye Akaidi*, s. 128.

² Mâturidî, *age*, s. 113.

³ Mâturidî, *age*, s. 220.

⁴ Emrullah Yüksel, *Allah’ın Fiillerinde hikmet*, AÜİF Der. , S. 8, s. 74-75.

⁵ Mâturidî, *Kitâbu’t-Tevhid*, s. 216.

⁶ Emrullah Yüksel, *age*, s. 49.

Mâturidî hikmet kavramının ilim başta olmak üzere irade, kudret ve adalet kavramlarını da içerdiğini ifade eder. Zira her şeyi yerli yerine koymak, her şeyin yerli yerini bilmeyi, her hak sahibine payını vermeyi ve kimsenin hakkını eksik bırakmamayı, her şeyi kendi mahiyetine uygun bir şekilde oluşturmayı ve her şeyin gerçekliğine ve her şeyde uygun olana isabet etmeyi gerektirir.¹ Burada geçen isabet kavramı hikmetin tanımında önemli bir yer işgal eder. Çünkü hikmet aynı zamanda doğruya, gerçeğe, en uygun olana isabet etmek demektir.²

Sefeh kavramı sözlükte; cehalet, zayıf akıllılık, isabetsiz olan fikir gibi anlamlara gelir.³ Mâturidî sefeh kavramını hikmetin zıttı olarak kullanarak şöylece tanımlar:

والحكمة هي وضع كل شيء موضعه والسفه وضع كل شيء في غير موضعه.⁴

“Hikmet her şeyi yerli yerine koymak, sefeh ise her şeyi uygun olduğu yerden başka bir yere koymaktır.” Yine Mâtürîdî’ye göre bir şeyin önceden hikmet iken sonradan sefeh olması söz konusu değilken,⁵ bir konumda hikmet, diğer konumda sefeh, bir konumda zulüm, diğerinde adl olması mümkündür.⁶ O halde zamanın değişmesiyle hikmet ya da sefehlik değişmezken, konumun değişmesine bağlı olarak değişebilir. Burada insanların algılayışında bir değişim vardır. Yoksa Allah açısından hikmet olan her zaman, şart ve durumda hikmet olmaya devam eder. Sefeh olan da öyledir. O halde sefeh kavramında ilke olarak bir değişim ve dönüşüm meydana gelmez. Hem belli bir şeyin oluşumu hem de konum ve sebeplerinin farklılık arz etmesi açısından hikmet ve sefeh imkân dâhiline girer.⁷ Mâtürîdî fiilleri sefeh konumuna getirebilecek iki sebepten bahseder. Bunlardan biri fiil sahibinin izni olmaksızın fiil hakkının elinden çıkması, diğeri de emir ve nehiy yetkisine sahip bulunan zatın yasağının çiğnenip emrine muhalefet edilmesi. Bunların her ikisi de Allah’tan uzak olduğundan O’nun sefehlikten uzak bulunduğu ortaya çıkmış olur.⁸ O halde sefeh insanlar için sözkonusu edilebilir. Bir insanı sefeh, zulüm, yalan gibi çirkin fiilleri işlemeye sevkeden sebep de ihtiyaç ve bilgisizliktir. Bunlar Allah için düşünülemeyeceğinden O’nun bu vasıflarla nitelendirilmesi de imkânsız olur.⁹

¹ Hikmet’in bu anlamları için bkz. Mâturidî, *age*, s. 60, 153, 307.

² Mâturidî, *age*, s. 307.

³ İbn Manzûr, “S-F-H” Maddesi, *Lisanü’l-Arab*, C. 22, s. 2032.

⁴ Mâturidî, *Kitâbu’t-Tevhid*, s. 114.

⁵ Mâturidî, *age*, s. 218.

⁶ Mâturidî, *age*, s. 217.

⁷ Mâturidî, *age*, s. 218.

⁸ Mâturidî, *age*, s. 218.

⁹ Mâturidî, *age*, s. 219-220.

Beşerî hikmet kaynağını ilâhî hikmetten almakta ve dolayısıyla insan ilâhî hikmeti öğrendiği, ilâhî hikmetin eseri olan kâinat düzenine uygun davrandığı ölçüde hikmete yaklaşmaktadır. Bundan dolayı insan hikmet inşa edemez. Mâtürîdî hikmet inşa etmeyi “insanın ilâhî hikmeti kendi aklı üzerine kurmayı denemesi” şeklinde ifade etmekte ve eleştirmektedir.¹ Nesnelerin çoğu hakkında cahil olan, ihtiyaç ve acz içinde bulunan insanların Allah’ın yapacağı belli bir işe karışıp değerlendirme yapması mantıksız ve anlamsızdır. Mâtürîdî bu anlamsızlığı “sefeh” veya “abes” terimleriyle ifade eder. Sefeh ilmin zıddı olan cehalet ve bilgisizce iş yapmak demektir. Bu anlamda ilim hikmetin, cehalet de sefahin sebebi olmaktadır. Bu sebeple Mâtürîdî kulun ilâhî bir fiilin hikmete uygun olmadığını söylemesini yaptıklarından sorumlu olmayan Allah’ın gerçekleştirdiği bir işe karışması ve O’nu sorgulaması anlamı taşıdığından isabetli bulmaz.² Hikmetin bilinmesi konusunda çaba göstermek gerektiğini ve hikmeti anlamaya engel olan şeyin bilgisizlik olduğunu ifade eden Mâtürîdî,³ hikmetin bilinmesinin istidlal yöntemiyle mümkün olacağını söylemiştir.⁴ İnsan aklı hikmeti kavrama noktasında bazen aciz de kalsa⁵ eğitim kabul eden, yarar ve zararını bilen, delillere dayanarak duyu ötesiyle ilgili konularda akıl yürütebilen bir varlık olan insanın⁶ Allah’ın yarattığı her şeyde mutlaka bir hikmet bulunduğu bilgisinden ve bir fiili hikmetli kılan vasıflardan hareketle bazı çıkarımlarda bulunması mümkündür.⁷ Bu düşüncüyü esas alan Mâtürîdî yaratıcı tarafından tespit edilen emir ve nehiylerin hikmetleri ve duyulur âlemde bulunan zararlı nesnelerin yaratılma amaçlarıyla ilgili bazı çıkarımlarda bulunmuştur. Buna göre emir ve nehiyler yaratıcının zatının yüceltilmesine teşvik ve onun hafife alınmasından uzaklaştırma hikmetine binaen vaz edilmişlerdir. Yaratıcı bu yolla nimete teşekkür edilmesini istemiştir.⁸

Hikmetin ayrılmaz bir parçası olarak düşünülmesi gereken ilim sıfatı ilâhî hikmetin kul tarafından bilinmesi noktasında da karşımıza çıkar. Yaratıcının hikmeti ancak yaratması sonucu bilinebilir. Zira kul Allah tarafından yaratılan kâinattaki hikmet eserlerine bakmak suretiyle yaratıcının hikmetine dair ipuçları yakalayabilir. Bu hikmet akıl ve ilim vasıtasıyla bilinmekte, insan mevcudattaki hikmeti bildiği ve bu hikmete

¹ Mâtürîdî, *age*, s. 223.

² Mâtürîdî, *age*, s. 220-221.

³ Mâtürîdî, *age*, s. 165.

⁴ Mâtürîdî, *age*, s. 10.

⁵ İnsan aklını, kendi sahasına giren hikmet ve sefahin manalarını anlamaktan alıkoyan bazı maniler vardır. Bu engeller bazen iyi şeyleri kötü, kötü şeyleri de iyi hissettirebilirler (bkz. Mâtürîdî, *age*, s. 116).

⁶ Mâtürîdî, *age*, s. 100.

⁷ Mâtürîdî, *age*, s. 363 vd.

⁸ Mâtürîdî, *age*, s. 100.

uygun olan fiilleri yerine getirdiği ölçüde hikmet sahibi olmaktadır. Bunun için bir hikmet eseri olan kâinat ve ilâhî dille ifade edilmiş olan Kur'an üzerinde düşünerek belli sonuçlara ulaşmak mümkündür. Mâtürîdî hikmeti bulmak için âlem üzerinde tefekkür etmek gerektiğini ısrarla söyler. Ona göre insanın âlem üzerinde fikir yürütmek suretiyle aklını kullanması, onların başlangıç ve sonlarıyla ilgili olarak gizli kalan yönlerini öğrenmesi kendisini nefsanî arzularından alıkoyacaktır. Mâtürîdî'ye göre böyle bir düşünme eylemi sonuçları ne olursa olsun fayda getirir.¹

Kısaca emir ve nehiyeler, sahibini tanıma hikmetine bağlı olarak ortaya konulmuştur. Zararlı nesnelerin yaratılmasına gelince bunda kulun imtihan edilmesi, yapılarının çelişkili olmasına rağmen iyi ile kötüyü zararlı ile faydalıyı rububiyetine kanıt olması açısından tek bir varlık haline getirmesi söz konusu olmuştur.² Varolan her şey varedicinin hikmetine işaret ettiğinden³ yaratılan varlıklardaki hikmeti anlama noktasında gösterilen gayret bir anlamda yaratıcıyı tanıma çabası halinde karşımıza çıkar ve bu nedenle anlamlıdır.

Mâtürîdî, yetenekleri sınırlı olan insanın bazen hikmetin manasını anlayamayabileceğini ve bu yüzden düşünce kapasitesinin idrak edemeyeceği derin hikmetlerin bulunduğunu kabul etmesi gerekir.⁴ Aynı şekilde sınırlı olan insanın kendi aklıyla ilâhî bir fiil hakkında "hikmete uygun değildir" şeklinde bir iddiada bulunması isabetli olmaz.⁵ Bunun yanında duyulur âlemde insandan sadır olan hikmet veya sefeh türlerini duyular ötesinde geçerli sayarak insana mahsus hikmet anlayışıyla yaratıcının hikmetini sorgulamak isabetli değildir.⁶ Çünkü insana kötü gelen bir fiil Allah açısından hikmet olabilir. Ayrıca bir kısım insanlar tarafından zararlı ve çirkin kabul edilen şeyler diğerleri tarafından da faydalı telakki edilebilirler.⁷

Mu'tezile hikmet ve adaleti, fayda kavramıyla açıklamış, herhangi bir fayda sağlamayı veya herhangi bir zararı ortadan kaldırmayı amaçlamayan fiilin hikmetli olamayacağını düşünmüştür.⁸ Mâtürîdî'nin hikmetle ilgili açıklamalarına bakıldığında ise hikmet terimi karşılığında şer ve kötülük kavramlarının yer aldığını rahatlıkla ifade edebiliriz. Zira şerlerden bahseden pasajlarda daima onların hikmet üzere var olan dünya içindeki yerleri sorgulanmıştır. Mâtürîdî ilâhî yaratılıştaki kötülüğün yerini incelerken

¹ Mâtürîdî, *age*, s. 136.

² Mâtürîdî, *age*, s. 109.

³ Mâtürîdî, *age*, s. 28.

⁴ Mâtürîdî, *age*, s. 116.

⁵ Mâtürîdî, *age*, s. 220.

⁶ Mâtürîdî, *age*, s. 267.

⁷ Mâtürîdî, *age*, s. 22.

⁸ Emrullah Yüksel, *Allah'ın Fiillerinde hikmet*, AÜİF Der. , S. 8, s. 47.

Mu'tezile'de bulunan aslah fikri gibi beşerî adalete dayalı kriterlere karşı çıkmış, bunların ancak ilâhî hikmet çerçevesinde değerlendirilebileceğinin altını çizmiştir. Allah'ın Zatının kemali gereği, en uygun olanı seçmesi gerekir. Fakat bu seçim, Mu'tezile'nin aksine¹ zorunluluk ya da vücutiyet söz konusu olmaksızın işlenen bir seçimdir.² Mâtüridî âlimlerden Pezdevî bu hususta şöyle der:

“Bize göre Allah’a hiçbir şey gerekmez, O’na hiçbir şey vacip değildir. Dilediğine sevap ya da mükâfat vermeden de acı çektirebilir.”³ Yine Eş’arîlerin Allah’ın fiillerinde hikmetin bulunduğu gibi, Allah’ın hikmetsiz fiillerinin de olabileceği görüşüne Mâtüridîler cevabı şöyledir; “Bizim Allah’ın fiillerindeki hikmeti kavrayamamamız, onda hikmetin yokluğu anlamına gelmez. Biz aklımızın sınırlılığı nedeniyle, Allah’ın delillerindeki hikmetlerin tümünü bilemeyiz.”⁴

Sonuç olarak Mu'tezile'ye göre, Allah fiilinin kulların menfaatine uygun bir şekilde işlemek zorundadır. Eş'ariler ise Allahın fiillerinde hikmetin varlığını, gereklilikle değil caiz olarak kabul ederler. Hanefi-Mâtüridîlere gelince Allahın fiilleri, kendisi için bir zaruret teşkil etmeden, hikmetinin gereği olarak meydana gelmektedir.⁵

3.4.5. Bilginin Değeri Problemi

Bilginin Değeri problemi kelâm eserlerinde “bilgi teorisi” adı altında incelenmektedir. Bilgi teorisi, bilginin mahiyetini, kaynağını, değer ve sınırını söz konusu eder.⁶ Bununla beraber bilgi sorunu “bilgi teorisi” olarak 19. asrın ikinci yarısında ortaya çıktı ve felsefede ayrı bir sorun olarak incelenmeye başlandı.⁷

Eski Yunan Felsefe geleneği ile başlayan bilgikuramsal sorunlar ile bunlar arasında öncelikli bir konuma sahip olan bilginin mümkün olup olmadığı sorununu, İslam dünyasında ilk kez ele alan İslam kelâmcıları olmuştur.⁸ Bilgi sorunu felsefede temel sorunlardan biri olarak kabul edilmektedir.⁹ Felsefe tarihi içerisinde, ‘bilgi nedir; kaynak ve araçları nelerdir; bilgi elde etmede duyular mı, yoksa akıl mı daha etkin bir rol oynamaktadır; akıl ve duyuların dışında başka bilgi kaynakları var mıdır; doğru bilginin

¹ Pezdevi, *Ehli Sünnet Akaidi*, s. 179.

² Emrullah Yüksel, *age*, s. 53.

³ Pezdevi, *age*, s. 180.

⁴ Emrullah Yüksel, *Allah'ın Fiillerinde Hikmet*, s. 48.

⁵ Emrullah Yüksel, *age*, s. 72.

⁶ Emrullah Yüksel, *Amidi ve Bazı Kelâmcılarda Bilgi Teorisi*, s. 3.

⁷ Emrullah Yüksel, *Amidi ve Bazı Kelâmcılarda Bilgi Teorisi*, s. 3.

⁸ Hasan Aydın, *İslam Kelâmcıları ve İbni Sinaya Göre Bilginin İmkânı Sorunu ve Sofistler*, s. 97.

⁹ Hasan Aydın, *age*, s. 96; Emrullah Yüksel, *Amidi ve Bazı Kelâmcılarda Bilgi Teorisi*, s.3.

ölçütleri nelerdir' gibi bilgikuramsal (epistemolojik) sorunlarla birlikte bilginin mümkün olup olmadığı sorununu ilk kez ele alıp irdeleyenler, felsefi düşüncenin kurucusu Eski Yunanlı filozoflar olmuştur.¹

Söz gelimi, Sokrates öncesi felsefede, Herakleitos ve Parmenides bilginin kaynaklarına eğilirken, felsefenin ilgisini doğadan insana ve insansal kurumlara çeken sofistler, içinde yaşadıkları koşullarında etkisiyle, daha çok bilgiyi kuşkusallıkla temele oturttukları, onun mümkün olup olmadığı sorununa eğilmişler ve tartışmalarını bu nokta üzerinde yoğunlaştırmışlardır. Sokrates sonrası felsefede ise, kendisinden önce ortaya konan bilgikuramsal sorunları ve bunlara verilen olumlu ve olumsuz yanıtları diyalektik bir yöntemle ele alan platon, öğretmeni sokratesinde etkisi ile bilginin imkânı konusundaki sofistlerin olumsuz tutumunu eleştirmeye yönelmiş; bilginin varlığına, niteliğine, oluşumuna ve ölçütlerine ilişkin pek çok sorunu gündeme getirip tartışılmasına öncülük etmiştir. İslam Kelâmcılarının bilgikuramsal sorunlara verdiği önemi, İbn-i Sina bir kenara bırakılırsa, Kindi, Amiri, Farabi, İhvan es-Safa, İbn-i Miskeveyh, İbn-i Rüşd gibi Şöhretli İslam Filozoflarında bulamamak oldukça şaşırtıcıdır.² İbn-i Sina, Metafizikinde, gerçeklik ve doğruluğun açıklanması ve doğru öncüllerin temelini oluşturan ilk öncüle yöneltilen eleştiriler adlı bölümde, Sofistler, Şüpheciler ve İnadiyye³ diye adlandırdığı grupların görüşlerinden söz ederek, onların görüşlerine yönelik eleştirilerini ortaya koymakta, sorunu hem bilgikuramsal (epistemolojik) hem de varlıkbilimsel (ontolojik) bir bağlamda özlü bir biçimde ele almaktadır.⁴ Bu makalede İbn-i Sina'nın bilginin imkânı sorununu ele alış tarzı, sofist sınıflamaları ve onlara yönelttiği eleştirilerle kelâmcıların meseleye olan yaklaşım tarzlarında bir paralellik dikkat çekmektedir. Sofistlerin argümanlarını ciddiye alıp onları şiddetle eleştiren en önemli filozof olan İbn-i Sina, bir taraftan İbn-i Rüşd tarafından kelâmcılara ödün vermekle suçlanmış, diğer taraftan Gazali gibi bir kelâmcı tarafından da -yaratıcının cüz'leri bilemeyeceği konusunda-tekfir ile suçlanmıştır.⁵ Meselenin Felsefe Tarihi'nde böyle bir arka planı bulunmaktadır. Sofistlerin görüşlerini, Mâturidînin onlara karşı vermiş olduğu cevapları yukarıda anlattığımız için bunları tekrar ifade etmeyeceğiz.

¹ H. Kiring-H. M. Baumgartner, "Bilgi Kuramı Tarihçesi", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, Çev. Doğan Özlem, Ara Yay., İstanbul 1990, s. 193-194.

² Hasan Aydın, *İslam Kelâmcıları ve İbni Sinaya Göre Bilginin İmkânı Sorunu ve Sofistler*, s. 96.

³ İbn Sina, *Kitab eş-Şifa*, Metafizik, Çev. E. Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, C. 1, s. 46.

⁴ İbn Sina, *age*, C. I, s. 46-52

⁵ Mubahat Türker, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1956, s. 202; Fahrettin Olguner, *Üç Türk İslam Mütefekkiri İbn Sina-Fahreddin Razi-Nasiruddin Tusi Düşüncesinde Varoluş*, Ötüken Yay., İstanbul 2001, s. 10; Hasan Aydın, *age*, s. 98.

İlim yapmanın mümkün olup olmadığını insanoğlu 2500 yıldan beri tartışmaktadır. Bu hususta iki karşıt kutupta insanların birleştiklerini görürüz. Bu iki karşıt grupları Hüseyin Atay Hoca “Şüpheciler ve İnanişçılar” olarak adlandırmıştır. Bazı düşünürler ise, inanişçılığın karşıtı olarak şüphencilik ve tenkitçiliği koyarken, bazıları da inanişçılığın karşıtı olarak deneyciliği koymaktadırlar.¹

İslam kelâmcılarına gelince, bilgi teorisi ile ilk meşgul olanların Mu'tezile kelâmcıları olduğu bilinmektedir. Aynı şekilde Eş'ari kelâmcıları da bu geleneği sürdürmüşlerdir.² Müslüman kelâmcılar, “bilgi” ve “İslam” arasında bir ayniyetin olup olmadığı konusunu uzun uzun tartışmış ve birçoğu böyle bir ayniyetin kabûlünün teknik açıdan kolay olamadığını öne sürmüşlerdir.³

İmam Mâturidî'nin eserine bilgi edinme yolları ile başlaması ve bunu müstakil bir başlık altında incelemesi bu sorunun diğer kelâmi konuların temelini oluşturduğunun da en büyük delilidir.

O eserinde bunu kısaca şöyle ifade eder:

ثم السبيل التي يوصل بها الى العلم بحقائق الأشياء العيان والأخبار والنظر.⁴

“Nesne ve olayların gerçekliklerinin (hakaiku'l-eşya) bilinmesine götüren yollar idrak, haberler ve istidlalden ibarettir.”

Ancak Felsefî bilimler, bilgi kaynağı olarak sadece akla ve tecrübeye değer vermelerine karşın, Kelâm akıl ve tecrübeyi gözardı etmemekte fakat tanrısal vahyi esas almaktadır.⁵

Aynı şekilde Ebu'l Muin en-Nesefî (ö. 508/1115), Tabsiratu'l-Edille Fi Usuli'd-Din adlı eserinde, Ebu'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevi (ö. 493/1099), Usuli'd-Din de, Nureddin es-Sabuni(ö. 580/1184), el-Bidaye fi Usuli'd-Din adlı kitaplarında “bilgi teorisi”ne yer vermişlerdir.

Mu'tezile olsun, Ehl-i Sünnet kelâmcıları olsun hiç şüphesizki bilginin değeri problemini ele alırken öncelikle Kur'an'ın bu konuya yaklaşımını esas almışlardır. Kur'an bilgiyi fazilet saymış, bilgiyi elde etme yollarından bahsetmiş, aklımızı kullanmamız,

¹ Hüseyin Atay, *Bilgi Teorisi*, AÜİF Der., C. XXIX, Ankara 1987, s. 9.

² el-Eş'ari, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makalatü'l-İslamiyyin*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Kahire 1954, 1. Baskı, C. 2, s. 31-35.

³ Mehmet Aydın, *Bilgi Bilim ve İslam*, “İlim-İslam Münasebeti”, İSAV Yay. , İstanbul 1987, s. 66.

⁴ Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 7 vd.

⁵ Ramazan Altıntaş, “*Nass Karşısında Aklın Değersel Durumu*”, *Kelâm Araştırmaları* 1: 1, (2003), s. 11; Süleyman Dönmez, *Aziz Thomas'ta Felsefe-Teoloji İlişkisi Bilgi ve İnanç*, Karahan Kitabevi, Ankara 2004, s. 38.

tefekkür etmemiz... v.s. özellikle vurgulanmıştır. Kur'an'da bu hususta yani ilim ve ilim kelimesinden türemiş isim ve fiiller yaklaşık olarak 750 yerde kullanılmıştır. Ancak ilim kavramının anlaşılmasını sağlayan okumak, akıl, nazar, hikmet, fikir gibi kelimeler dikkate alınırsa hemen hemen Kur'an'ın dört ayetten birinin ilimle ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Bu ayetlerin bir kaçını şöylece sıralayabiliriz:

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ.¹

“Siz hiçbir şey bilmezken Allah sizi analarınızın karnından çıkardı; şükredesiniz diye kulaklar, gözler ve kalpler verdi.”

الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَافُوتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ.²

“Rahman olan Allah'ın yaratışında hiçbir uygunsuzluk göremezsin. Gözünü çevir de bak, bir bozukluk görebiliyor musun?”

قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ.³

“Deki, hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?”

Ayrıca ilim kavramının İslam'da ne ifade ettiğini inceleyen Franz Rosenthal şöyle bir tespitte bulunmuştur: “İslam'da olduğu ölçüde hiçbir inanç sisteminde din-ilim kaynaşması ayrılmaz bir şekilde gerçekleşmemiştir.”⁴

İmam Mâtürîdî Kitabüt't-Tevhid adlı eserinin epistemoloji bölümünde savunduğu bilgi vasıtalarını, ulûhiyyet, nübüvvet ve diğer inanç esaslarının temellendirilmesinde kullanmıştır. Meselâ “kalp ile tasdik dil ile ikrar”⁵ şeklinde tanımladığı iman kavramına bakıldığında akıl ile nakil arasında kurmuş olduğu sağlam bağlantı kendini gösterir. Bu hem marifet ile tasdik arasındaki bağa, hem de aklî bilginin inanma eyleminde bir sebep ve isteklendirme görevi gördüğüne işaret etmektedir. Bilgi her ne kadar inanmanın yeterli bir sebebi olarak görülme de gerekli sebebi olarak önem kazanır.⁶ Mâtürîdî'nin bu yaklaşımı

¹ Kur'an, Nahl, 16/78.

² Kur'an, Mülk, 67/3.

³ Kur'an, Zümer, 39/9.

⁴ Franz Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, s. 360.

⁵ Bekir Topaloğlu, *Kitâbu't-Tevhid Tercümesi*, s. 490; Taftazani, *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi (Şerhü'l-Akaid)*, s. 42; W. Madelung, “Al-Mâturidî” Maddesi, *The Encyclopaedia of Islam*, s. 847.

⁶ Bekir Topaloğlu, *Kitâbu't-Tevhid Tercümesi*, s. 495.

dini anlama ve yorumlamada epistemolojisi ile teolojisinin ne kadar iç içe olduğunu göstermektedir. Bu yüzdendir ki İmam'ı Mâtürîdî'ye göre Kelâm bilimi kendinden beklenen görevleri tam olarak yerine getirebilmesi için Kur'an (vahiy) ve akla (bilgi) dayanmak zorundadır.¹

Bu noktada bütün kelâmî ekoller, “özgür insan zihninin bir ürünü olan aklî ilkeler ile ilâhî bir bilgi olan naklin belirleyiciliğinin sınırları nerede başlar ve nerede biter?” sorusunu cevaplamaya çalışmışlardır. Bu konularda bazı metodolojik temele dayalı farklılıklar benimsenmiştir. İnanıyoruz ki, hepsinin ortak amacı, hakikatin bilgisine ulaşmada ve nass-olgu ilişkisini yorumlamada ortaya çıkan iyi niyetli girişimlerdir. Mâturidî insanın Allah bilgisini kavrayabilir ve elde etmekle yükümlü olduğu ve insanın Allah'a, peygamber göndermek zorunda olmadığı halde insanları uyarması sebebiyle teşekkür etme zorunluluğunda olduğu görüşündeydi.²

3.4.6. Bilgi Üretme Yöntemleri

Bilgi'ye ulaşmada ilimler için iki metod söz konusudur: 1. Bütün ilimlerin ortaklaşa kullandıkları “Genel Metodlar”. 2. Her ilmin kendisine özgü kullandığı “Özel Metotlar”. Dedüksiyon (tümdengelim), Endüksiyon (tümevarım) ve analoji(kıyas) genel metotlar kapsamına girmektedir. Genel metot, sebep-sonuç ilişkilerini araştırmak suretiyle izlenilen metottur. Kişi belli bir düşünme safhasından sonra sonuçlara ulaşır. Düşünmeninde üç temel fonksiyonu vardır. Bunlar, ayırma (analiz), birleştirme (sentez) ve karşılaştırmadır. Düşünmenin objektif ürünleride düşünceler, yani hüküm (yargı) ve istidlaller (çıkarımlar) şeklinde ortaya çıkar. Hüküm, iki kavram arasında ilgi kurmak, istidlal ise en az iki hüküm arasında ilgi kurmaktır. İstidlal, (zihnin) bir takım aracı basamaklarla bir merdiveni çıkmaya benzer ve dolaylı bir bilgi edinme yoludur. Üç çeşit istidlal vardır: Dedüksiyon, Endüksiyon ve Analoji. Dedüksiyon, zihnin tümel ve genel bir önermeden tikel bir önermeye geçiş şeklinde yaptığı bir istidlaldir. Kaplamı geniş olandan kaplamı daha dar olana geçiştir. Dedüksiyon çeşitli ilimlerde, sebeplerden sonuçlara, kanunlardan olaylara, prensiplerden sonuçlara geçiş suretiyle yapılır. Endüksiyon ise, dedüksiyonun tersine tikelden tümele, olaylardan kanunlara, sonuçlardan sebeplere ve prensiplere geçiş suretiyle zihnin yaptığı bir istidlaldir. Kaplamı dar olandan kaplamı daha geniş olana geçiştir. Analojide, görülen ve bilinen benzerliklerden görülmeyen, bilinmeyen benzerliklere geçiş

¹ Ramazan Altıntaş, “Nass Karşısında Aklın Değersel Durumu”, Kelâm Araştırmaları 1: 1, (2003), s. 14.

² W. Madelung, “Al-Mâturidî” Maddesi, *age*, s. 846.

suretiyle yapılan bir istidlaldir. Analiz ve Sentez ise daha derin ve esaslı nitelikleri araştırır. Olaylar ve deneyler arasında ölçü ve kesinlik koyar. Analiz, karmaşık ve bütün halinde bulunan bir varlığı, onu meydana getiren elemanlarına ayırmak demektir. Sentez ise Analizin karşıtıdır. Sentez, analiz yoluyla elemanlarına ayrılmış olan bir bütünü yeniden teşkil etmektir.¹

Bütün bilimler gibi kelâm ilmi de yukarıda ifade ettiğimiz genel metotlar yanında kendine özgü yöntemlerde kullanmıştır. Bu yeni yöntemler sayesinde yeni sorunlar karşısında cevaplar bulmaya çalışmıştır. Birkaçını aşağıda da bahsedeceğimiz bu yöntemler İslami ilimlerin hemen her dalında bilhassa İslam Hukuku alanında sıklıkla kullanılmaktadır.

3.4.6.1. Te'vil

Sözlükte rücu etmek, hedefe ulaşmak anlamlarına gelen² te'vil kelimesi Kur'ani bir terimdir. Ali İmran Süresinde müteşabih ayetlerin kimler tarafından bilineceği üzerinde durulurken te'vil ifadesine yer verilmiştir.³

Selef âlimleri ve ilk müfessirlere göre te'vil “sözü izah etme ve manayı açıklama”(tefsirü'l-kelâm ve beyanü ma'nahü) şeklinde anlamışlardır. Bu tanım metni daha iyi kavramaktan başka bir amaç taşımadığı için herhangi bir problem taşımamıştır. Müteahhirun dönemi âlimleri ise, her hangi bir zorluk durumunda “lafzı tercih edilen manadan daha az tercih edilen manaya çekmek” (Sarfü'l lafz mine'l- ihtimali'r-Racihi ilel ihtimali'l mercuh) şeklinde tanımlamışlardır. Kelâm ve fıkıhta müşahede edilen ve bazen zorunlu bir delil bulunmaksızın uygulanabilen bu kullanım te'vil sayılmaz. Te'vilin üçüncü bir tanımı ise “sözün yorumlandığı hakikat” (el-Hakikatü'l-leti yüevvelü'l-Kelâm ilayha) şeklindedir. Kelâmcılar bu tanıma binaen lafızların arkasındaki gerçek manalarının bilinebileceğini söylemişlerdir.⁴ Akli bir yöntem olarak te'vil, İslam'ın tabiatından doğmuştur. İslam düşünce tarihinde ilk defa sistemli ve metodik bir düzeyde tevili kullanan akılcı yaklaşımın öncüsü Mu'tezile ekolüdür.⁵

Te'vil kavramı, Asr-ı Saadet'te ve örfi kullanımda açıklama anlamına gelen tefsir kavramının müteradifi olarak kullanılmıştır. Ancak birkısım insanlar tefsiri daha çok

¹ Aslantürk, *Sosyal Bilimler İçin Araştırma Metot ve Teknikleri*, s. 71.

² İbn Manzur, “E-V-L” Maddesi, *Lisanü'l-Arab*, C. 1, s. 172.

³ Kuran, Ali İmran, 3/7.

⁴ M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İSAM Yay., İstanbul 2008, s. 100.

⁵ İrfan abdulhamid, *İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, s. 227.

lafızlara hasrederken te'vili manalara hasretmişlerdir. Yine bazı kişiler tefsiri rivayetlere hasrederken, te'vili de ictihatlarla, nasslardan hüküm istinbatına, dirayete hasretmişlerdir. Mâturidî tefsiri, ayetlerin özünü ve maksadını bildirme anlamında Hz. Peygamber ve Sahabeye; buna karşılık te'vili, söz konusu ayetlerin izah ve yorumu anlamında ulemaya has bir faaliyet olarak görür.¹ Çünkü sahabenin olaylara ve ayetlerin gelişine şahit olduklarını, bu nedenle murad edilen hakiki manaya vakıf olduklarını, te'vilin ise, sözün muhtemmel olan manalardan birine yöneltilmesi ve işlerin sonunun beyan edilmesi anlamına geldiğini ifade eder. Bu bakımdan tefsirde Allah'ı şahit tutma ve kesinlik olduğu halde, te'vilde Allah'ı şahit tutma ve kesinlik olmayıp nisbilik ve ihtimal vardır.² Burada şunuda vurgulamalıyız ki, Mâturidî'nin tefsir ve te'vil ayrımı yapmasının temelinde bilgiyi vahyi bilgi ile insan bilgisi olarak ayırma tabi tutması yatmaktadır.³

Mâturidî bu ayrıma gitmesine gerekçe olarak birçok nakli delil gösteriyor. Örneğin Mâturidî, Rasulüllah'ın tefsiri yasakladığı şu hadisi tefsir ve te'vil ayrımı yapmasına delil olarak gösterir.

“Kim Kur'an hakkında re'yi ile bir şey söylese cehennemdeki yerini hazırlasın.”⁴ Mâturidî'nin Te'vilatında “men fessera” olarak naklettiği bu hadisin metninde “men fessera” yerine “men kale” geçmektedir. Bunun anlamı te'vil ve tefsir arasında bir ayrım yapmak değil, genel anlamda mesnedsiz, delilsiz, keyfi ve ya kasıtlı bir şekilde Kur'an'ı yorumlamaya çalışmaktır. Te'vilatta “men fessera” olarak kullanılması ise eğer bir istinsah hatası değilse hadisi lâfzen değilde mana yönüyle nakletme ihtimalidir. Bu yönüyle de tefsir ve te'vil kategorik olarak ayırma tabi tutulmuş olur.⁵ Mâturidî'nin bütün bu tesbitleri te'vilin gelişi güzel olamayacağını ispat eder. İşte bu yüzdendir ki İmam Mâturidî müteşabih ayetleri hamledebileceği bir muhkem ayet veya kat'i bir delil bulamazsa te'vilden kaçır. Çünkü Kur'anın bir kısmı diğer bir kısmıyla asla çelişmez.

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا.⁶

“Eğer o (kur'an) Allahtan başkası tarafından olsaydı, elbette içinde birbirini tutmayan birçok şeyler bulurlardı.” Ayeti bunu açıkça ilan eder.

¹ Talip Özdeş, *Mâturidî'nin Tefsir Anlayışı*, s. 90-91.

² Talip Özdeş, *age*, s. 89-90.

³ Talip Özdeş, *age*, s. 109.

⁴ Ebu Musa Muhammed b. İsa b. Sevre *et-Tirmizi*, Tefsirü'l-Kur'an: 1 No 2950, Tah. Kemal Yusuf el-Hut, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut-Lübnan 1987/1407.

⁵ Celal Kırca, , Mâturidî'nin Tefsir, Te'vil anlayışı ve Metodu, *Gevher Nesibe Sultan Anısına Düzenlenen “Ebu Mansur Semerkandi-Mâturidî Kongresi” Tebliğleri*, s. 61-62.

⁶ Kur'an, Nisa, 4/82.

Kur’anda müteşabih ayetlerin olup olmadığı veya hangi ayetlerin müteşabih olduğu hususunda farklı görüşler olsada kelâmcılar müteşabih ayetlerin varlığını kabul etmişler ve bu konuyu eserlerinde incelemişlerdir. Kur’anda müteşabih ayetler(hangi mananın kastedildiği belli olmayan)’in varlığı Ali İmran Süresi 3/7 de haber verilmektedir.

Kur’an’da insanların manasını kavrayamayacakları müteşabihle ilgili ayetlerin en önemlilerinden biri “İstiva” ayetidir. Mâturidî,

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى.¹

“Allah arş üzerine istiva etti” ayetinin tefsirinde teşbihe kaçıp kaçmayan çeşitli anlayışları zikrettikten sonra şöyle der:

“Bu konuda bize göre asl olan şudur ki gerçekten Allah لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ‘hiçbir şey O’nun benzeri gibi dahi olamaz’² diye buyurmak suretiyle kendisini yaratıklara benzemekten tenzih etmiştir. Biz açıkça ifade etmiştik ki Allah fiilinde ve sıfatında benzerlerden münezzehtir. O halde Rahmanın arş üzerinde istivasına Kur’anda varid olduğu ve akılda sabit bulunduğu gibi mana vermek vacibtir. Ancak bu ayetin muayyen bir mana ile te’vilini kestiremeyiz. Çünkü yukarıda zikrettiğimiz manalardan başkasında ihtimali olabileceği gibi bizim aklımıza ulaşmayan ve teşbih taşımayan başka bir manaya da gelebilir. Biz bu ayette Allah’ü Teeala’nın murad ettiği neyse ona inanırız. Kur’an-ı Kerimde varid olan rü’yetullah ve bundan başka konularda da durum aynıdır. Allah’tan teşbihi nefyetmek, herhangi bir şeyle yorum yapmaksızın Allah Teaalanın murad ettiğine inanmak gerekir.”³

Bu uyarılardan yaptıktan sonra Mâturidî, “istiva” kelimesini istila, “arş” ıda mülk anlamında kabul ederek, mananın:

ثم الوجه في ذلك لو كان على الإستيلاء والعرش الملك إنه مستول على جميع خلقه.⁴

“Allah bütün mahlûkatını istila etmiştir (hâkimiyeti altına almıştır)”olduğunu söyler.

إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ.⁵

¹ Kur’an, Taha, 20/5.

² Kur’an, Şura, 42/11.

³ Mâturidî, *Kitâbu’t-Tevhid*, s. 42.

⁴ Mâturidî, *age*, s. 72-73; Kur’an, A’raf, 7/54.

⁵ Kur’an, Tevbe, 9/129.

Yine ayette geçen “arş” kelimesini de “mülk” olarak te’vil eder. Bu manaya Allah’ın **وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ** “O, büyük arş’ın (büyük mülk’ün) sahibidir” ayetinin delalet ettiğini söyler.

Müteşabih ayetleri te’vil hususunda takib edilen bu metodu İmam Eş’aride de bulmak mümkündür. Ancak Müteaahhir kelâmcılar, halk yanlış yorumlayarak teşbihe düşmesinler diye müteşabih ayetleri te’vil etmişlerdir. Bu te’villerin de kesin değil de ihtimal dairesi içinde olduğunu belirtmişlerdir.¹

Selef âlimleri kelâmcıların bu te’vil anlayışlarına bazı eleştiriler getirmişlerdir. Örneğin İbn Teymiyyeye göre kelâmcıların bu te’vil anlayışı farklı ve yanlış yorumu beraberinde getirmiş ve zihin karışıklığına yol açmıştır. O yüzden Allah’ın kastını yansıtmayan yorumlar tahrif olarak nitelendirilmelidir.² Yine Selef âlimleri el ve yüz gibi haberi sıfatları ispat ediyor, fakat bunları te’vil etmeyip şöyle diyorlardı: “Bu sıfatlar şeriatta vardır, biz bunları haberi sıfatlar olarak isimlendiriyoruz.” Bu yüzden Selef’e sıfatıyye (sıfatları kabul eden) adı verilmişti.³

Ehli Sünnet âlimlerinden Gazali, aklın imkânsız olduğuna hüküm verdiği naklin zahirinin te’vil edilmesinin vacip olduğunu söyler. Naklin kesin akli delile aykırı olmasının düşünülemeyeceğini ve zahirleri teşbih ifade eden hadislerin çoğunun aslında sahih olmadıklarını belirtir. Öte yandan teşbih içerikli sahih hadislerin ise te’vile müsait durumda bulunduklarını vurgular.⁴

Mu’tezile ise Kur’an da müteşabih ayet ve lafızların olmasının başlıca hikmetini insanların akıl yürütme ve düşünmeye teşvik olarak açıklar. Manası bilinmeyen hiçbir ayetin de bulunamayacağını söyler. Ancak Kur’an ayetlerini anlama ve açıklama selahiyetini elde edebilmek için din, dil ve düşünce anlamında geniş bir müktesebat sahibi olmayı şart koşar.⁵ Görüldüğü üzere hem Mu’tezile hem de Ehli Sünnet kelâmcılarında ortak nokta te’vilin dil ölçüleri ve dil mantığı içinde yapılan ve lafzın zahiri sınırlarını aşmayan bir faaliyet olduğudur. Bu ölçüleri aşan ve yorumlamada aşırılık veya keyfilik sınırlarını zorlayan te’viller batını, gnostik veya ezoterik yorum biçimleridir.⁶

¹ Muhiddin Bağçeci, *Mâturidî’nin Kelâm Metodu*, s. 30.

² M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye’nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, s. 100.

³ Taftazani, *Ana Konularıyla Kelâm*, s. 142.

⁴ Gazali, *İtikad’da Orta Yol*, s. 158.

⁵ M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye’nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, s. 98.

⁶ Ezoterizm, ilmin halka değil yalnızca seçkin kişilere verilmesinin gerektiğini kabul eden görüştür. Diğer bir adıda batınlık’tır. Burada kapalılık ve gizlilik esastır. Örneğin Mason cemiyetleri ezoterik mahiyet taşırlar. Gnostizm ise, Arifane bilgi veya gizli ve vahy edilmiş bilgi demektir. Bu mezhep, şahsi ve mistik bilgiyi nassdan üstün tutarlar. Bkz. Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yay., Ankara 1990, s. 30, 85, 103. Ayrıca Bu Yorum Biçimi üzerine ayrıntılı bir inceleme için bk. Mustaf Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum: Tefsirde Batınlık ve Batını Yorum*, Kitabiyat Yay., Ankara 2003.

Te'vil kavramını açıklarken konunun daha iyi anlaşılması için bazı din dili anlayışlarından bahsetmekte fayda vardır. Kur'an yorumlanırken kullanılan analogi (benzetme) mantığı etrafında bazı din dili anlayışları oluşmuştur. Bunlardan en önemlileri, temsili dil, mecazi dil ve sembolik dil'dir.¹ Kur'andaki müteşabih ayetler analogi mantığına dayalı olarak anlatılmıştır. Bu müteşabih ayetlerin izahında özellikle haberi sıfatlar'ın açıklanmasında Selefiler'in, Mu'tezile'nin ve Ehli Sünnet'in getirdiği tenzih, teşbih ve temsil metodu analogi mantığı etrafında oluşan temsili dil anlayışıdır. Temsili dil, mutlak tenzih mantığına dayalı olumsuz dil ile sözcüğün literal anlamına bağlı kalan teşbihi dil arasında bir orta durum dilidir. Temsili dil, Kur'an ve diğer kutsal metinlerin anlaşılmasında aşırılıklardan sakınanların kullandığı bir dil anlayışı olmuştur.²

Sembolik ve mecazi anlatımların varlığı dilin tabiatından kaynaklanır. Dini kutsal metinler dâhil, yazı ve konuşmalarda bunlara yer verilmesi, kısmen dilin varlıkları tam anlamıyla ifade edebilme konusundaki yetersizliğiyle ilişkilidir. Metafizik meselelerin ve gaybi konuların ele alınıp anlatıldığı din dilinde bu tür anlatımlara daha çok rastlanır. Antrazopomorfizm ile agnostisizm arasında sıkışıp kalmayı önlemek için dilin çok anlamlı yapısından yararlanmak, teolojik açıdan bir zorunluluk gibi görünmektedir. Bu durumda yapılması gereken, teşbihi ve tenzihi dil arasında orta yolu niteleyen analogik (temsili) bir dilin benimsenmesidir.³ Zira dini metinlerdeki gayb ve uluhiyyeti tasvir eden ifadelerin belli ölçütlere göre anlamlandırılması ve inananların zihin ve dil dünyasında bir yere oturtulması gerekmektedir. Bu noktada öncelikle külli bir bakış açısına ve ilkesel yaklaşıma ihtiyaç vardır. Zira dilin kurallarına bağlı kalınarak yapılacak mutedil yorumlamalar hem katı zahiri bakış açısından doğabilecek teşbih hem de aşırı tenzih hassasiyetinden kaynaklanabilecek ta'til düşüncelerine saplanmayı önler. Ayrıca inanç ilkelerinin ahenk ve uyum içinde bir bütünlük teşkil etmelerini sağlar.⁴

3.4.6.2. İctihad

İctihad kelimesi “güç, takat ve çaba” manasına gelen “cehd” kökünden ve “iftial” babındandır. Bir şeyi elde edebilmek için güç ve çaba sarfetmek manasında hakiki, kıyas

¹ Ömer Faruk Yavuz, *Kur'anda Sembolik Dil*, s. 202.

² Ömer Faruk Yavuz, *age*, s. 225.

³ Turan Koç, *Din Dili*, s. 74.

⁴ M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, s. 105.

vb. yollarla hüküm çıkarmak manasında mecazidir.¹ İslamda Kur'an ve Hz. Peygamberin sünneti dini hükümlerin aslı iki kaynağı ve belirleyicisi olmakla birlikte bunların kabulü, anlaşılması ve yorumlanması akılla mümkündür. Bu sebeple nakil ve akıl birbirini dengeleyen bir işlev ve öneme sahip olmuş, ictihad da nakil karşısında aklın bu işlevini temsil eden kavramlar arasında merkezi bir yer işgal etmiştir. Kıyas, re'y, istidlal, istinbat, fıkıh gibi yakın içeriklere sahip kavramlarla birlikte ictihad, nasların lafız, mana ve bilinçli boşluklarında gizli şer'i-ameli ahkâmı ortaya çıkarmaya yönelik beşeri çabayı ifade eder.² Bu çabayı gösteren kimseye müctehid, hakkında ictihad edilen konuya da müctehedün fih denilir. İctihad, sınırlı sayı ve kapsamdaki nasların çeşitli yorumlara tabi tutularak yeni ve farklı olaylara uygulanması ile ortaya çıkmıştır.³

Ebu Ali el-Cübbai (ö. 303) ve Ebu Haşim Abdüsselam (ö. 321) gibi bir kısım bilginlere göre ise, Hz. Peygamber, şer'i işlerde ictihad ile amel etmemiştir; çünkü Kur'anda ; (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ) ⁴ “O kendi hevasından söylemiyor” buyurulmuştur. Buna göre, Peygamberin ictihadı vahiy demektir, yani en azından sünnettir.⁵

İmam Mâturidî'nin hocalarının hocası olan İmam Azam Ebu Hanife kendi ictihad usulünü şöylece açıklıyor:

“Rasulüllahtan gelen baş üstüne, sahabeden gelenleri seçer birini tercih ederiz, fakat toptan terk etmeyiz, bunlardan başkalarına ait olan hüküm ve ictihadlara gelince bizde onlar gibi ilim adamlarıyız.”

“Allah'ın kitabındakini alır kabul ederim. Onda bulamazsam Rasulüllahın, mutemed âlimlerce malum ve meşhur sünnetiyle amel ederim. Onda da bulamazsam ahabından dilediğim kimsenin re'yini alırım... Fakat iş İbrahim, Şabi el-Hasan, Ata... gibi zevata gelince ben de onlar gibi ictihad ederim.”⁶

XIX. yüzyılda Muhammed Abduh gibi yenilikçiler, İslamın öz itibarıyla modern dünyanın ihtiyaçlarına cevap verebilecek kapasite ve potansiyele sahip olduğunu, İslam dünyasının içinde bulunduğu geri kalmışlığın sebeplerinin başında ictihad kapısının kapatılması ve taklidin yaygınlaşması olduğunu ileri sürerek yeniden ictihad çağrısı

¹ Hayreddin Karaman, *İslam Hukunda İctihad*, DİB Yay., Ankara 1985, s. 15; Muhammed Murtaza ez-Zebidi, “C-H-D” Maddesi, *Tacu'l-Arus*, tak. Abdussellam Muhammed, 2. Baskı, Kuveyt 1994, C. 7, s. 539.

² M. Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulü)*, Çev. Abdulkadir Şener, AÜİF Yay., Ankara 1973, s. 370.

³ Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usulü'l-Fıkıh)*, Çev. İbrahim Kâfi Dönmez, TDV Yay., Ankara 1990, s. 379.

⁴ Kur'an, Necm, 53/3.

⁵ Abdulkadir Şener, *Kıyas İstihsan İstislah*, DİB Yay., Ankara 1981, s. 54.

⁶ M. Ebu Zehra, *İslamda Fıkhi Mezhepler Tarihi*, Çev. Abdulkadir Şener, Hisar Yayınevi, İstanbul 1978, s. 238; Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, Ankara 1971, s. 135.

yapmışlardır. İctihad kapısının kapandığı iddiasının kaynağı ve ilk olarak kimin tarafından ortaya atıldığı konusunda açık bilgiler bulunmamaktadır. İctihad kapısının kapanması sürecinde şunlar etkili olmuş olabilir:

- a. Bağdat Mu'tezile'sinden bir grubun öncülük ettiği, şia ve zahiriler tarafından da takip edilen re'yi karşıtı bir eğilimin ortaya çıkması ve icma teorisinin yerleşmesi,
- b. İstikrar düşüncesiyle kadılık ve müftülük görevlerinin yaygın kabul gören dört mezhebe mensup alimlere verilmesi ve bunlar dışında görüş açıklamanın bir çok mahfilde bid'atçılıktan başlayan bir dizi suçlamaya muhatap olması,
- c. "Fesadü'z-zaman" diye ifade edilen durumun, yani bid'atlerin ve insanların dünyaya düşkünlüklerinin artmasının nasların yanlış yorumlanmasına yol açacağı endişesi,
- d. İctihad yapacak kimsede aranan şartların oldukça mükemmel ve katı bir hale getirilmesi.¹

Mâturidî, Bakara süresindeki ayeti tefsir ederken buradaki "şahit tutun" emrinin vücut değil nedb ifade edeceğini belirtmiştir.

تَضِلُّ إِحْدَاهُمَا. ۲وَأَسْتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ
فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْآخَرَى

"Ey inananlar birbirinizle belirli bir süre için borçlandığınızda erkeklerden iki şahit tutun, eğer iki erkek bulunmazsa şahitlerden razı olacağınız bir erkek-biri unuttuğunda diğeri ona hatırlatacak-iki kadın olabilir..." Bu ayete göre Mâturidî, "akidlerde şahit getirme zorunluluğu yoktur" der. Yine O'na göre alım-satım akdinde şahitlik, akdin bir unsuru olmayıp, kötü niyetli tarafın ileride söyleyebileceği yalanı önlemekte kendisine müracaat edilen bir ispat vasıtasıdır.³

Yine Mâturidî, "Allah akılla bilinebilir mi?" sorusuna şu ayeti delil getirerek ictihadı sonucunda "evet" cevabını vermiştir.⁴ Bu nedenle Maturidilikte mukallidin imanı ve bilgisine itibar edilmemektedir.⁵

¹ H. Yunus Apaydın, "İctihad" Maddesi, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yay., İstanbul 2000, C. 21, s. 432 vd. ;Hayreddin Karaman, *İslam hukukunda İctihad*, s. 169 vd.

² Kur'an, Bakara, 2/282.

³ Selahattin Polat, Mâturidîye Göre Evlenmede Şahitlik, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, *Ebu mansur Semerkandi Mâturidî Sempozyumu*, Kayseri 1986, s. 90.

⁴ Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 4.

⁵ Mâturidî, *age*, s. 3.

”Size iyi düşünecek kimsenin düşünebileceği, öğüt alabileceği kadar bir ömür vermedik mi? Size uyarıcıda gelmişti...”¹

Mâturidî şöyle der;

ثم أصل ما يعرف به الدين إذ لابد أن يكون لهذا الخلق دين يلزمهم الإجتماع عليه وأصل يلزمهم الفزع إليه وجهان أحدهما السمع والآخر العقل.²

“Evet, dinin bilinmesi için, biri işitme, diğeri akıl olmak üzere iki temel esas vardır. Zira bu insan için kendilerini korkutup istikamete sokmasını ve bir araya toplanmasını öğretilip benimsetecek bir dinin bulunması muhakkak lâzımdır.”

İctihada imkân ve kudreti olanların başkalarını taklid etmesi caiz değildir. Allah’ın varlığı ve birliğine, Hz. Peygamber’in nübüvvetine iman gibi konularda (dinin usulünde) başkasını taklid etmek, iman etmiş olmak için yeterli değildir; yani falanca böyle söylediği için bende bunlara inandım, demek caiz olmaz. Herkes akıl ve idrakını çalıştıracak, bunlara niçin inandığını mantıki delillerle açıklayarak taklidden kurtulacaktır. Şu kadar ki halkın, ameli konularda (dinin furû’unda) ilim adamlarını taklid etmesinde bir sakınca görülmemiştir; çünkü Kur’anda;

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ.³

“Bilmiyorsanız bilenlere sorun” buyurulmuştur.

İslam dininin aslında akla önem veren bir din olduğundan dolayı, çeşitli icthadlar ve mezheplerin varlığına dikkat çeken Musa Carullah, mezhebin değil, taassubun karşısında yer aldığını söyler.⁴ Bunun için müslümanların icthad özgürlüğünü kabul etmesi ve mezhepleşmeyi düşmanlığa çevirmemesi gerekmektedir. Böyle bir düşünceden hareketle tabii olarak mezhepler ortaya çıkacak ama bunların bağlayıcılığı ya da birbirine üstünlüğü söz konusu olmayacaktır.⁵

¹ Kur’an, Fatır, 35 /37.

² Mâturidî, *age*, s. 4.

³ Kur’an, Nahl, 16/43.

⁴ Musa Carullah, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, Haz. Musa Bilgiz, Kitabiyat Yay., Ankara 2001, s. 24.

⁵ Musa Carullah, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, s. 25.

3.4.6.3. İstinbat

Kur'an'da istinbat kelimesi “kapalı, düşünmeye muhtaç manalı bir haber üzerinde düşünerek maksud manaya ulaşmak” anlamında kullanılmıştır.¹ İslam Şeriatında her türlü istinbat Kur'an ve Sünnet nass'larına dayanır. Şer'i deliller iki kısımdır: 1. Nass'lar 2. Nass olmayanlar. Bu nass olmayanlar, kıyas ve istihsan gibi delillerdir. Bunlarda, esasen nass'lara dayanan ve onlardan çıkarılmış delillerdir. Nass'lardan istinbat etme metotları iki kısımdır: 1. Manevi metotlar 2. Lâfzî Metotlar. İlki kıyas, İstihsan ve mesalih gibi nass olmayan delillerden hüküm çıkarma yollarıdır. İkincisi ise, nass'ların lafızlarını, bunların delalet ettiği umum ve hususu anlama esasına dayanır.²

İctihad bölümünde zikrettiğimiz şahitlik ve borçların yazıya geçirilmesi ilgili ayeti³ istinbat için şöylece örnek olarak verebiliriz. Lâfzî metotlarda emrin manası ve delaleti gibi bölümler yer almaktadır. Nasslarda geçen emir siygalarının mana ve delaletinin ne olduğu konusunda ve dolayısıyla hüküm istinbat etmede farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Zikrettiğimiz ayette geçen emir lafızlarından dolayı da âlimler şahit tutma ve yazıya geçirmenin vacip mi (ki bu durumda kişi onu terk etmekle günahkâr olur) yoksa mendup mu (ki bu halde mükellef onu terk etmekle günahkâr olmaz) olduğu hususunda ihtilaf etmiştir. Cumhur ikinci görüşü, bir kısım İslam hukukçuları birinci görüşü -ki bu Zahirîyye mezhebinin görüşüdür- savunmuşlardır.⁴ Bu nass dört emir ihtiva eder. Bunlar:

- a. Borcun yazılması
- b. Borç için şahit tutma emri
- c. Satım için şahit tutma emri
- d. yolculuk halinde rehin alma emri⁵

Mâturidî ve birçok âlim bu emirlerin vücut değil nedb ve irşad anlamı taşıdığına ittifak halindedirler.⁶ Bu emirlerin vücut manasında anlaşılmasını engelleyen ve nedb ve irşad manası taşıdığını gösteren karine vardır. Bu karine ayetteki “Şayet birbirinize

¹ Kur'an, Nisa, 4/83.

² Muhammed Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulü)*, Ter. Abdulkadir Şener, Fon Yay., Ankara 1979, s. 102.

³ Kur'an, Bakara, 2/282.

⁴ Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usulü'l-Fıkıh)*, Çev. İbrahim Kâfi Dönmez, TDV Yay., Ankara 1990, s. 282.

⁵ Kur'an, Bakara, 2/283.

⁶ Selahattin Polat, *Mâturidîye Göre Evlenmede Şahitlik*, s. 90.

güvenirseniz...”ifadesidir. Bu ifade, alacaklıya borçlusuna güvenmesi halinde borca karşılık ondan rehin almaması imkânını tanımaktadır.¹

3.4.6.4. Kıyas

Sözlükte kıyas “bir şeyi diğer bir şey ile ölçme, karşılaştırmak, iki şeyi birbirine eşitlemek” gibi anlamlara gelir.² Aristo kıyası şöyle tanımlar: “Kıyas bir sözdür ki kendisine, bazı şeylerin konulmasıyla, bu konulan şeylerden başka bir şey sadece bunlar dolayısıyla zorunlu olarak çıkar.” Aynı fikir İslam mantıkçıları tarafından şöylece ifade edilir: “Kıyas önermelerden mürekkep bir delildir ki her ne vakit o önermeler teslim olursa ondan bizzat diğer bir önerme lazım gelir.”³ Kelâm ilminde bu nevi kıyas, tümdengelim adı altında işlenmektedir. Yani genel önermelerden, özel (cüz’i) önermeler elde etmeye ve neticede cüz’i bir neticeye varmak hedeflenmiştir. Özetle, kıyas, öncül adı verilen birden çok önermeyle, sonuç adı verilen bir önerme arasında mantıkça geçerli bir ilişki kurmaktır.⁴

Kıyas’ın bir diğer adıda analoji’dir.⁵ Analoji, Yunanca “analogia” (Ava-oyia) ya dayanmaktadır. Başlangıçta matematiksel bir terim olarak, iki şey arasındaki ortaklığı ya da karşılıklı ilişkiyi göstermekte ve oranların eşitliği anlamına gelmekte idi. Fakat daha sonra kavram, ilişki ve şeyler arasındaki benzerliklerin karşılaştırılmasını ifade etmek üzere kullanılmıştır.⁶ Görüldüğü gibi kıyas benzerliklerden istifade ile karşılaştırma yapmaktır.

Fıkıhta ise kıyas, mantıkta kullanıldığı anlamın yanında esas olarak bir akıl yürütme biçimi olan temsili (analoji) ifade eder (şer’i veya fıkhi kıyas).⁷ Analoji, fıkıh usulünde “Kıyas” olarak karşımıza çıkmaktadır. İslam hukukunda kıyas, hakkında açık hüküm bulunmayan bir meselenin hükmünü, aralarındaki ortak özelliğe veya benzerliğe dayanarak hükmü açıkça belirtilen meseleye göre belirlemek anlamına gelir.⁸ Kıyasın dört rüknü vardır; asıl, fer’, hüküm, illet.

Asıl: Hükmü nass tarafından belirlenmiş meseledir.

¹ Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usulü’l-Fıkıh)*, s. 283.

² İbrahim Paçacı, “Kıyas” Maddesi, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yay. , Ankara 2006, s. 379.

³ Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 105.

⁴ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 138.

⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, s. 65.

⁶ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul 1999, s. 51; Ömer Faruk Yavuz, *Kur’an’da Sembolik Dil*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2006, s. 194.

⁷ Ali Durusoy, “Kıyas” Maddesi, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 25, s. 525.

⁸ Muhammed Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usülü)*, s. 214.

Fer': Hükümü nass tarafından belirlenmemiş meseledir.

Hüküm: Nass ile sabit hükme aslın hükmü; kıyas ile belirlenen hükme ise fer'in hükmü adı verilir.

İllet: Nassdaki hükmün konmasına sebep olan özelliğe denir.¹

Kur'andaki şarabın haram olduğuna dair olan ayeti bu duruma örnek olarak verebiliriz. Ayette belirtilen "Hamr" dışındaki viski vb. sarhoş edici maddeler ayetin kapsamında değildir. Ancak kıyas ile "Hamr"ın hükmü uygulanır. Bu örnekte hamr asıl; viski fer'; insanlar arasında düşmanlık ve buğza yol açma illet; hamrın haram olması nassın bildirdiği hüküm; viskinin haram oluşu ise, kıyas yoluyla fer' için belirlenen hükümdür.²

Yukarıdaki örneklerde anlaşılabileceği üzere Mantıktaki kıyas ile fıkıhtaki kıyas arasında şekil bakımından bazı farklar vardır. Mantıktaki kıyas, psikolojide "hüküm"denilen üç önerme (kaziye) den meydana gelir. Birincisine Kübra (büyük önerme), ikincisine suğra (küçük önerme) ve bu iki önermenin (öncüllerin, eski deyimiyle: mukaddimatın) karşılaştırılmasından çıkan hükme sonuç (netice) denilir. Kıyas ameliyesi külli (tümel)'den cüz'iyeye (tikele) doğru olursa, buna "deduction" (ta'lil-tümdengelim) denilir. Kıyas işlemi bunun ters doğrultusunda, yani cüz'iden külliyeye doğru olursa buna da "induction" (istikra-tümevarım) adı verilir.³

İmam Mâturidî âlemin sonradan yaratılmışlığı ve Allah'ın varlığını bu metot üzere açıklamıştır. O Allah'ın varlığını, kâinatın ve tüm varlıkların hadis, başka bir deyişle yokluktan sonra var oldukları gerçeğinden hareket etmek suretiyle ispatlamaya çalışır. Bunun için o, her şeyden önce kâinatı meydana getiren cisimlerin hadis olduklarını akli ve nakli delillere dayanarak ispatlamakta ve özellikle bunların kadim, öncesi bulunmayan bir yaratıcı tarafından yaratılmış olmalarının zorunluluğu üzerinde büyük bir titizlikle durmaktadır.⁴

Burada şunu da belirtmemiz gerekir ki, Mâturidî'nin bu konuda takip etmiş olduğu metot, daha önce Mu'tezile'nin, özellikle kendisinden yaklaşık olarak bir asır önce vefat etmiş ve Halife Me'mun (ö. 218/833) zamanında Yunancadan Arapça'ya tercüme edilen eserleri ilk defa ciddi bir şekilde incelemiş ve Yunan Filozofları'nın birçok eserlerini okumuş ve daha sonrada onların görüşlerini Mu'tezile'nin görüşleriyle bağdaştırmaya

¹ Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usulü'l-Fıkıh)*, s. 111; Abdulkadir Şener, *Kıyas İstihsan İstislah*, s. 101 vd.

² Zekiyüddin Şaban, *age*, s. 111.

³ R. Honig, *Hukuk Başlangıcı ve Tarihi*, Çev. M. Yavuz, İstanbul 1935, s. 206; Abdulkadir Şener, *age*, s. 71.

⁴ Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 11.

çalışmış olan meşhur Mu'tezili İbrahim b. Seyyar en-Nazzam (ö. 231/845) 'ın izlemiş olduğu metod'un aynıdır.¹ Şu kadar var ki, Mâturidî, bu konuda Mu'tezile'nin hilafına, nakli delile, başka bir deyişle habere de büyük önem vermiş ve cisimlerin hadis oluşunu ispatlarken bundan büyük ölçüde faydalanmaktadır.²

İmam Mâturidî'nin Âlemin yaratılmışlığı ve Allah'ın varlığı ile ilgili kıyasını şu şekilde özetleyebiliriz:

“Bu âlem değişmeler halindedir.

Her değişmeler halinde olan şey hadistir.

O halde bu âlemde hadistir.”

Ve devamla;

“Her hadis olanın bir muhdise ihtiyacı vardır.

O halde, bu âlemin de bir muhdisi vardır ki,

O da hadis olmayan, Vacibu'l-Vucüd olan Allah Tealadır.”³

Mâturidî âlemin sonradan yaratılmışlığını kelâm ilminde geniş yer kaplayan cevher ve araz ile açıklama yoluna gitmiştir. O âlemdeki cevher ve arazları üç yolla yani, haber, duyu organları ve akıl ile ispatlar.

Neticede şöyle bir kıyas sonucuna ulaşır:

“Âlem, cevher ve arazlardan (madde ve suret) meydana gelmiştir.

Cevher ve arazlar hadistir.

O halde, hadis olan cevher ve arazlardan müteşekkil olan âlemde hadistir.”⁴

3.4.6.5. Tümdengelim (Ta'lil, İstinbat, Dedüksiyon, Burhan-ı Limmi)

Zorunlu öncüllere dayalı olarak yapılan delillendirme ile sonuca gidilmektedir. Bu yöntemde çıkarılan sonucun öncüllerde gizli olarak var olduğu, delillendirmenin sadece bir açığa çıkarma işlemi olduğu kabul edilir.⁵ Örneğin:

Bütün cisimler tartılabilir,

Taş, toprak ve su da birer cisimdir

O halde bunlarda artılabilir.

¹ Kemal Işık, *Mâturidî Kelâm Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, s. 67.

² Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhid*, (Fethullah Huleyf Önsözü), s. 30.

³ Mâturidî, *age*, s. 12.

⁴ Mâturidî, *age*, s. 12-13.

⁵ Doğan Özlem, *Mantık*, s. 38.

Bu akıl yürütmenin sonucunda ulaşılan, taşın toprağın tartılabilir olduğuna dair sonuç, aslında ilk önermedeki “bütün cisimler” içinde saklıdır. Bu sebeple böyle bir delillendirme yönteminin yeni bir bilgi üretmediği ileri sürülmektedir.¹

Mâturidî, âlemin yaratılmış ve ezeli olmadığına ait görüşünü hem tümevarım hem de tümdengelim metodu ile açıklayarak şunları söylemiştir:

فكيف بالمعدوم.² كون العالم بنفسه بما فيه من دلالة العلم بما هو عليه والقدرة عليه ومحال وجود مثله بعاجز جاهل الفاني

“Âlemin kendi yapısında ilme ve kudrete delalet eden hususlar vardır. Aciz ve cahil olandan böylesinin bulunması imkânsızdır, varlığından önce yokluk damgası taşıyan, var edildikten sonra da yok olmaya mahkûm bulunan maddede nasıl bulunsun ki!”

Mâturidî, mürtekibi kebire konusunu işlerken Kur’an’dan bazı ayetleri delil getirerek görüşünü temellendirir:

الكَافِرُونَ.³ يَا بَنِي آدَهْبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَيَسَّسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيَسُّ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ

“Kâfirler zümresinden başka Allah’ın rahmetinden kimse ümit kesmez.”

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا.⁴

“Ey İman edenler samimi bir tövbe ile Allah’a dönünüz...”

وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ.⁵

“Ey Mü’minler! Hepiniz Allah’a tövbe ediniz (ki kurtuluşa eresiniz)”

Bu anlamda birçok ayeti zikreden Mâturidî ayetlerdeki külli kaideden büyük günah işleyen kimsenin kâfir olmadığı sonucuna ulaşır. Mâturidî ayetlerdeki bu genel prensiplerden hareketle açıklamaya çalıştığı meseleye aynı metodu kullanarak akli delilde getirir. Günahkâr Mü’minlerin cehennemde ebedi olarak kalmayacağını söyleyen Mâturidî,

¹ Şaban Ali Düzgün, *Sistematik Kelâm*, s. 147.

² Mâturidî, *Kitâbu’t-Tevhid*, s.19.

³ Kur’an, Yusuf, 12/87.

⁴ Kur’an, Tahrîm, 66/8.

⁵ Kur’an, Nur, 24/31.

büyük günah işleyen kimsesinde ebedi olarak kalmayacağını söyleyerek onun mü'min olduğunu ispatlamaya çalışır. O, şöyle der:

“Ebediyyen cehennemde kalış şirkin dışındaki günahlar için söz konusu olmadığını bir ispatı da, insanların tabii yaratılışlarında inandıkları dinden çıkmalarına sebep teşkil edecek davranışlardan nefret edişleridir; onların, dinlerini benimseyişleri aister akli istidlale, ister mucizeye dayansın, isterse taklit yoluyla olsun sonuç değişmez; hâlbuki hangi dine mensup olursa olsunlar şirkin dünunda kalan günahların mevcudiyeti onlardan eksik değildir.”¹ dir.

3.4.6.6. Tümevarım (İstikra, Endüksiyon, Burhan-ı İnni)

İbn Rüşd (ö. 595/1198) tasdik yollarını burhan, cedel ve iknai olmak üzere üç kısma ayırmaktadır.² İslam felsefesi ve kelâmındaki bu tasniflerin bir benzerini çağdaş Batı felsefesinde de görmek mümkündür. Örneğin Swinburne’e göre de imanı delillendirmede üç metod vardır. İlk iki yol, evrendeki varlıklardan hareketle tümevarım ve tümdengelim metodlarıdır. Üçüncüsü ise otoriteye ve iknaya dayalı imandır ki en zayıf tasdik budur.³

Mâturidî de imanı delillendirmede bu metoda fazlasıyla yer verir. Örneğin Mâturidî, Evren’in düzeni ve güzelliğinden yola çıkarak yaratıcının varlığı ve birliği sonucuna ulaşır. O şöyle der:

لو كان أكثر من واحد لتقلب فيهم التدبير نحو أن تحول الأزمنة من الشتاء والصيف أو تحول خروج الإنزال وينعها أو تقدير السماء والأرض أو تسيي الشمس والقمر والنجوم أو أغذية الخلق أو تدبير معاش جواهر الحيوان فإذ دار كله على مسلك واحد ونوع من التدبير وإنساق ذلك على سنن واحد لا

يتم بمديرين لذلك لزم القول بالواحد.⁴

“Şayet tanrı birden fazla olsaydı mahlûkatın yönetimi alt üst olurdu; mesela kış ve yaz türündeki zamanların (mevsimler) değişmesi, ayrıca ekinlerin çıkış mevsimlerine ve olgunlaşmalarına, gök ile yerin biçimlendirilmesine, güneş, ay ve yıldızların yürütülmesine, yaratıkların gıdalarına ve canlıların hayatiyetini sağlayan mekanizmaya ait düzenlerin bozulması gibi. Bunların hepsi aynı minval üzere ve bir nevi yönetime bağlı

¹ Mâturidî, *age*, s. 363.

² İbn-i Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 101vd. ; İbn-i Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l-Makal el-Keşf an Menahici'l-Edille*, s. 150.

³ Cafer Sadık Yaran, *Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akliliği*, Etüt Yay., Samsun 2000, s. 67.

⁴ Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 21.

olarak sürdüğüne ve bir sistem çerçevesine girdiğine göre (anlaşılmıştır ki) bu nizam birden fazla yönetici ile oluşup devam etmez. Bu sebeple de yaratıcının tekliğine hükmetmek gerekir.”

Yine âlemin ezeliğini savunanlara karşı evrendeki karşıtlıklardan yola çıkarak aynı metotla onlara karşı çıkar:

“Tabiatı birleşme ve ayrışma, hareket ve sukün, hayat ve ölüm vardır, bunda ise (ilk bakışta) bir çelişme ve itişme mevcuttur. Şu halde bu sistemin önce birincisi, sonra ikincisi veya alternatifini şeklinde şuurlu ve düzenli oluştuğu anlaşılmıştır.”¹

Kur’an ayetlerine baktığımız zaman da aynı metodun sıkça kullanıldığına şahit oluruz ki, Mâturidî, bu ayetleri sıkça kullanır.

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَ اللَّهِ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ.²

“Eğer, göklerde ve yerde Allah’tan başka tanrılar bulunsaydı bunların düzeni mutlaka bozulurdu.”

الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَافُوتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُتُورٍ.³

“Rahman Allah’ın yaratışında hiçbir uyumsuzluk göremezsin”

3.4.6.7. Istislah

Sözlükte; maslahat bulunan yönü almak, bir şeyin ıslahını, düzeltip iyi bir hale getirilmesini istemektir. Terim olarak ise; hakkında nass bulunmayan ve islamın ruhuna uygun olan maslahatlara (kamu yararlarına) göre hüküm vermek veya davranmaktır.⁴ Sözlükte fayda yarar menfaat anlamlarına gelen maslahat’ın karşıtı olarak islam Hukukunda mefsetet kelimesi kullanılır. Ayrıca İstislah terimi, mesalihi mürsele anlamında da kullanılmaktadır. Mürsele ise; Sözlükte, kayıt ve şarta bağlanmamış şey demektir. Dolayısıyla Mesalih-i Mürsele, kayıt ve şarta bağlanmamış maslahatlar anlamına gelmektedir.⁵

¹ Mâturidî, *age*, s. 33.

² Kur’an, Enbiya, 21/22.

³ Kur’an, Mülk, 67/3.

⁴ M. E. Zehra, *İslam Hukuku metodolojisi Fıkıh Usûlü*, s. 267.

⁵ Muhammed Ebu Zehra, *age*, s. 267.

İslamın gözetmiş olduğu maslahatlar, önem ve derece bakımından üçe ayrılır: Zaruriyyat: Bunlar, korunması zorunlu olan maslahatlardır ve 5'e ayrılır; dinin korunması, can(nefs)'in korunması, aklın korunması, neslin(soyun) korunması, malın korunması. Hacıyyat: Bunlar güçlüğü kaldırılması ve bir kısım fert ve kamu yararlarının sağlanması gibi ihtiyaçlara ilgili maslahatlardır. Tahsiniyyat: Bunlarda, güzel ahlaklı olma yardımseverlik, israfçı veya cimri olmayamama gibi iyi meziyetlerle ilgili maslahatlardır. Bunlara “kemaliyyat” adı da verilir.¹

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ.²

“Musa, belirlediğimiz yere (Tur’a) gelip Rabbi de ona konuşunca, ‘Rabbim! Bana kendini göster, sana bakayım’ dedi. Allah’da ‘beni (dünyada) katiyen göremezsin. Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durursa sende beni görebilirsin.’ dedi. Rabbi dağa tecelli edince onu darmadağın ediverdi. Musa da baygın düştü. Ayrılınca, ‘seni eksikliklerden uzak tutarım Allah’ım! Sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim’ dedi.”

Mâturidî yukarıdaki rû’yetullah’la ilgili ayeti yorumlarken bu yönüme atıfta bulunur. Yorumuna “Allah’ı görmeyi aklın ve tab’ın güzel gördüğünü” ifadesini eklemiştir.³

İstislah konusu işlenirken İslam hukukunda mutlak anlamda maslahat veya mefsetet var mıdır? Sorusu tartışma konusu olmuştur. Dünyadaki faydalı şeyler tamamen meşakkatten uzak değildir. Yemek bile çiğnenmeden yutulamaz. Nitekim Kur’anda;

كُلْ نَفْسٌ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَتَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ.⁴

“Biz imtihan olarak sizi hayır ilede şer ilede deniyoruz.” Yine aynı örnekten hareket edersek bir şey yemek aç olan kişi için iyi bir şey iken tok olan için aynı şey geçerli değildir. Yani kişi ve duruma göre değişebilmektedir.

¹ Gazali, *el-Mustasfa*, C. 1, s. 333 vd.

² Kur’an, Araf, 7/143.

³ Ali Bardakoğlu, *Husn ve Kubh konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâturidî Ebu Mansur Semerkandi Mâturidî*, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, Kayseri 1986, s. 43.

⁴ Kur’an, Enbiya, 21/35.

Fıkıh Usulündeki maslahat ve mefsedet üzerindeki tartışmalar kelâm ilminde de husn ve kubh (iyilik ve kötülük) üzerinde tekrarlanmaktadır. Konumuz itibariyle kelâmcıların iyilik ve kötülük diğer bir ifade ile hayr ve şer anlayışları üzerinde duracağız. Cürcânî (ö. 816/1413) Tarifât adlı meşhur eserinde husn'ü tanımlarken çeşitli açıklamalarda bulunur. Buna göre, mutluluk gibi tabiata uygun olan şeyler yanında ibadetler gibi övgüyle alâkalı hususlar ve bu dünyada övgüye, âhirette ise ödüle sebep olan şeyler hüsün olarak adlandırmaktadır.¹ Mukâbili olan kubuh kavramı ise acı ve zarar vermek suretiyle rahatsız eden ve yapıldığı takdirde kınama ve ceza gerektiren şeyler için kullanılmaktadır.

Mâtürîdî'ye göre;

كل جوهر منه ضر ونفع فيكون في ذلك أعظم آيات التوحيد.²

“dünyadaki varlıklar içinde her nesnenin zararı da yararı da bulunduğundan mutlak anlamda iyi ya da kötü yoktur. Bu durum tevhid delillerinin en büyüğüdür.”

النعمة أو البلاء.³ أنه لا يوجد جوهر واحد يرجع بجوهره إلى معنى واحد من الضرر أو النفع أو الخبيث أو الطيب أو بل كل شيء يوصف بالخبيث فهو يصير طيبا من وجه غير من لهخبث

“Âlemdeki her şey zarar-yarar, iyilik-kötülük ve nimet-belâ oluşturması açısından aynı konumda bulunmaz. Kötülükle nitelenen bir şey başka bir yönden veya başka bir kişi için iyi olabilir.” Bize yönelik cephesiyle güzel görünen nice şeyler aslında çirkin nitelik taşırlar, düzenli görünenlerde aslında bozukturlar.⁴ Ayrıca kötü olan bir hey her şart ve durumda kötü olmaya devam etmez. Kötü iken sonradan iyileşen şeyler vardır.⁵ Meselâ bilgisiz olan bir kişi sonradan bilgi sahibi olabilir, kötülük yapan biri iyi davranabilir, günah işleyen pişman olup tövbe edebilir.⁶ Bir başka şeye kıyasla daha iyi veya daha kötü şeklinde yapılan değerlendirmeler izafî olduğundan, her yönüyle iyi ya da kötü şeklinde mutlak bir niteleme yapmaya elverişli değildir.⁷ Mâtürîdî iyi yanında kötünün, güzel yanında çirkinin, aydınlık yanında karanlığın bulunmasını değişiklik ve yok olma belirtileri

¹ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 35.

² Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 110.

³ Mâtürîdî, *a. g. e.*, s. 22.

⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 116.

⁵ Mâtürîdî, *age*, s. 18.

⁶ Mâtürîdî, *age*, s. 115.

⁷ Mâtürîdî, *age*, s. 237.

olarak kabul etmiştir. Zira ona göre aynı yapıya ve niteliklere sahip olmak güçlendirirken farklılaşma ve ayrışma, parçalanma ve yok olma alâmeti olarak kendini gösterir.¹ Zıtlar bir araya ancak yaratılmış iseler gelirler.² Değişme ve ayrışma bir şeyin varlığının kendinden olma imkânının olmadığını ve bir başlangıca sahip bulunduğunu gösterir.³ İyinin oluşması için güç ve irade gerekir. Ona göre her iyiliğin temel ilkesi, bilginin nihaî noktası, her türlü hayrın kuşatılıp elde edilmesi ancak buna güç yetirmekle olur. Hüsün bahsi Allah'ın fiillerinin mahiyeti açısından da tartışma konusu olmuştur. Mâtürîdî, Allah'ın iyi ya da kötü olarak değerlendirilemeyeceği gibi ilke olarak fiilin de hayır ve şer olarak nitelendirilemeyeceğini ifade eder.⁴ Bu dünyaya ait varlıklar arasında ve insanın içinde iyilik ve kötülük unsurlarının olduğunu söyleyerek⁵ bir varlıkta iyi-kötü, faydalı-zararlı gibi birbirine zıt olan unsurların birleşmesini Allah'ın rububiyetinin delili olarak görür.⁶

Mâturidî sonuçta iyilik ve kötülük meselesinde Eş'ari ve Mu'tezile arasında ama Mu'tezile'ye yakın bir yol tutar. O'na göre bir şey zatı itibariyle ya iyidir ya da kötüdür. Akıl bunları zaruri olarak idrak eder, emreder veya yasaklar. Örneğin, zulmün ve yalanın kötülüğü böyledir.⁷ Aklın iyi görmediği bir şey, hiçbir şekilde güzel olmaz.⁸ Mâturidî husun ve kubuh konusunda aklın ve naklin rolünü şöylece özetler:⁹

- a. Şeriata hacet kalmaksızın, sadece akılla iyiliği bilinen şeyler.
- b. Yine Şeriata hacet kalmaksızın, kötülüğü akılla blinen şeyler.
- c. İyiliği ve kötülüğü şüpheli olan şeyler. Bu gibi şeyler akılla halledilemediği için ancak şeriatla bilinir.

Ancak Maturdi, teklifin akıl yoluyla değil, ilah, emirle vacip olduğu inancındadır. Hâlbuki Mu'tezile'ye göre, bir şeyi yapmk veya nehyetmek aklın teklifi ile olur.¹⁰

Eş'ari göre, husn ve kubh'un şari'nin emir nehyinin mucebi (gereği)' dir. Çünkü şari' bildirdiğinin aksini söyleyecek olsaydı o şeyin hükmü de değişirdi. Çirkin olan güzel, güzel olan çirkin olurdu. Nitekim nesh ayetleriyle evvelce haram olan bir şey helal veya

¹ Mâturidî, *age*, s. 12.

² Mâturidî, *age*, s. 13.

³ Mâturidî, *age*, s. 12.

⁴ Mâturidî, *age*, s. 170.

⁵ Mâturidî, *age*, s. 107.

⁶ Mâturidî, *age*, s. 109.

⁷ Mâturidî, *age*, s. 218, 219.

⁸ Mâturidî, *age*, s. 100, 201.

⁹ Kemal ışık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmi Görüşleri*, s. 78.

¹⁰ Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmi Görüşleri*, s. 77-78.

vacip, vacip olan bir şey de helal olabilmektedir.¹ Mu'tezile ise eş'arının tam karşısında yer alarak husn ve kubh'un akılla bilinmesinin gerekliliğini ısrarla vurgulamıştr.² Onlara göre Allah'ın peygamberler vasıtasıyla göndermiş olduğu emir ve yasaklar, onları imtihan etmek için konulmuş;

لَيَقْضِيَ اللَّهُ³ إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى وَالرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لِاخْتِلَافِ فِي الْمِيعَادِ وَلَكِنْ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَا مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ.

“Helak olanın açık bir delille helak olması, yaşayanın da açık bir delille yaşaması için” şeklinde belirtilen lahi bir lutuftur.

3.4.6.8. İstihsan

Arapçadaki “kubh”un (çirkin, kötü) zıddı olan “husn” (güzel olmak) kökünden gelmekte olan istihsan sözü, bir şeyi iyi ve güzel görmek, tercih etmek anlamlarına gelmektedir.⁴ Ferdi tefekkür mahsulü olan icthad, genel olarak “rey” (opinion) adını alıyordu. Bu metot, gelişip sistematik bir biçime kavuşarak “kıyas” (analogy) adını almıştır. Fakihin kendisine uygun gelen ve şahsi takdirinin rehberliği ile tercih ettiği kıyas şekline de “istihsan” (preference) adı verilmiştir. Buna göre istihsan, halkın ihtiyacına daha elverişli ve etkisi daha kuvvetli olan bir kıyas şeklini ifade etmektedir.⁵ İslam hukuçlarından Serahsi İstihsan'nın dört türlü tarifini yapmıştır.

1. İstihsan, kıyası terkedip insanlar için en uygun olan ciheti almaktır.
2. İstihsan, şahıs ve umumun mübtela olduğu şeylerle ilgili hükümlerde kolaylık istemektir.

3. İstihsan, genişliğe göre hareket etmek ve kolaylık taleb etmektir.

4. İstihsan, müsamaha ve ruhsat esasına göre hareket etmektir.⁶

Mâturidî istihsanı şöyle tanımlar: “İstihsan, âlimin bir hadiseyi kendisine irca edebileceği ve onun aracılığıyla isbat edebileceği bir aslı bulunmadığından muktedir olduğu şeyin en iyisini tercih etmek uğrunda yaptığı icthaddan ibarettir.”¹

¹ İci, *el-Mevakıf*, s. 323; Şehristani, “*Milel ve Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*”, s. 92.

² İci, *age*, s. 323; Şehristani, *age*, s. 58.

³ Kur'an, Enfâl, 8/42.

⁴ *Lisanü'l-Arab*, “H-S-N” Maddesi, C. 9, s. 877; Abdolvahhab Hallaf, *İslam Hukuk Felsefesi*, Çev. Hüseyin Atay, AÜİF Yay., Ankara 1973, s. 227.

⁵ Abdulkadir Şener, *Kıyas İstihsan İstislah*, s. 119.

⁶ Serahsi, *el-Mebcut*, C. 10, s. 145.

H. Ömer (r. a) , hırsızlık yapanlar için nass'la tayin edilmiş olan “el kesme” cezasının infazını kılık yılında durdururken açlık zaruretini gözönüne almış ve istihsana göre hareket etmiştir.²

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.³

“Erkek ve kadın hırsızın yaptıklarına ceza ve Allah’dan bir azap olmak üzere, ellerini kesiniz! Allah güçlüdür, hikmet sahibidir.”

Mâturidî bu yöntemin geçerliliği için kazf (zina iftirası atma) suçunun cezasını delil gösterir. Şöyleki, Allah zina iftirasında bulunan kişiye hadd cezasını lazım görmüş, ama ne kadar ve neyle vurulacağını beyan etmemiştir. Bunu böyle bir suç için şu kadar vurmak uygundur diye kalplere gelenle takdir etmiştir.⁴

Sonuç olarak diyebilirizki İstihsan; halin icabına göre kıyas ve prensibin sertliğini yumşatmak ve İslam Hukukuna bir selahiyet kazandırmak için istisna yollarına başvurarak, beşeri aklın sezış ve kavrayışlarına değer vererek yapılan bir hukuki bir istidlal şeklidir. Nevar ki ictihad devirleri sona erdikten ve İslam Hukukunda taklitçilik çağları başladıktan sonra, bazı hukuki kaynak ve prensipler gibi istihsanda teorik bir tartışma konusu olmaktan öte gidememiş ve ona göre, aşağı yukarı yeni bir hukuk problemi çözümlenme şansına kavuşamamıştır.⁵

¹ Sönmez Kutlu, *İmam Mâturidî ve Mâturidilik*, 2. Baskı, Ankara 2006, s. 230.

² Abdulkadir Şener, *Kıyas İstihsan İstislah*, s. 120.

³ Kur'an, Maide, 5/38.

⁴ Sönmez Kutlu, *İmam Mâturidî ve Mâturidilik*, s. 230.

⁵ Şener, *age*, s. 136.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SONUÇ

Hadis ehlinin sukütunun yarar getirmeyeceği görüşünü ilk fark eden Mutezile olmuştur. Bu nedenle Mutezile ekolünün akla verdiği büyük önem ve değerden ilk rasyonalistler olarak adlandırıldılar. İslam inancını savunma gayesiyle yola çıkan Mutezililer sonraları felsefeninde etkisiyle akli naklin karşısında bir çözüm hakem olarak görmeye başladılar. Öyleki aklın çözemeyeceği hiçbir naklin olamayacağını söylediler. Bu düşüncelerini İslam inancının bütün meselelerinde uygulayarak ilk kelâm metodunu ortaya çıkarmış oldular. İslam kelâmının bu ortaya çıkış sürecinin benzerini Hristiyan kelâmında da görürüz. Zira her ikisi de kabul ettiği doğruları savunma amacıyla yola çıkmıştır.

Mu'tezile'nin insan aklını her konuda çözüm aracı olarak görmesi ve kendi gibi düşünmeyenlere karşı baskıcı tutumları Onların popüleritesini düşürmüş ve Ehl-i Sünnet ekolünün oluşma sürecini başlatmıştır. Kırk yaşına kadar Mu'tezili düşüncüyü benimseyen Eş'ari'nin Mu'tezileden ayrılmasıyla bu süreç hızlanmıştır. Eş'ari ile beraber İmam Mâturidî Ehl-i Sünnetin görüşlerini anlatmaya ve mutezili düşüncelere karşı cevaplar vermeye başlamışlardır. Bütün bu durumlar Mutezile'nin çöküşünü hızlandırmıştır.

Eş'ari, Mutezile'den ilk ayrıldığında hadis ehli tarafına geçmiş yani selef tavrını benimsemiştir. Fakat daha sonra Selefin bu tutumunun sorunların çözümünde fayda sağlamayacağını anladığından kelâm metodunu benimsemiştir. Yani katı nakilci anlayışın akaid sahasındaki görüşlerini akli bir yöntemle ele alarak açıklamaya çalışmıştır. Ehl-i Sünnetin diğer imamı olan İmam Mâturidîde de bu temel anlayışı buluruz. Temelde aynı çıkış noktalarına sahipselerde araların küçük farklılıklar mevcuttur. Mâturidî ve Eş'ari arasındaki en önemli fark bizce Mâturidî'nin bilgi anlayışıdır. Mâturidî'nin bazı konularda Eş'ari'ye nispeten daha akılcı olmasını bu bilgi anlayışına bağlayabiliriz. Ancak burada şunu da unutmamak gerekir ki; sadece Mu'tezile veya sadece Ehl-i Sünnet ekolü değil akla kelâm tarihinde hemen her fırka bir değer atfetmiştir. Aralarında fark sadece metot farklılıklarıdır.

Mâturidî'nin kelâm ilminin her konusunda akli deliller getirerek izaha kalkışması ve delilsiz konuşanın sözüne itibar edilmemesi gerektiği düşüncesi onda aklın ve akli delilin ne denli önemli olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Mâturidî'ye göre bir şeyi anlamlı kılacak olan, parçaları bir bütün haline getiren akıl'dır. Bu nedenle Mâturidî

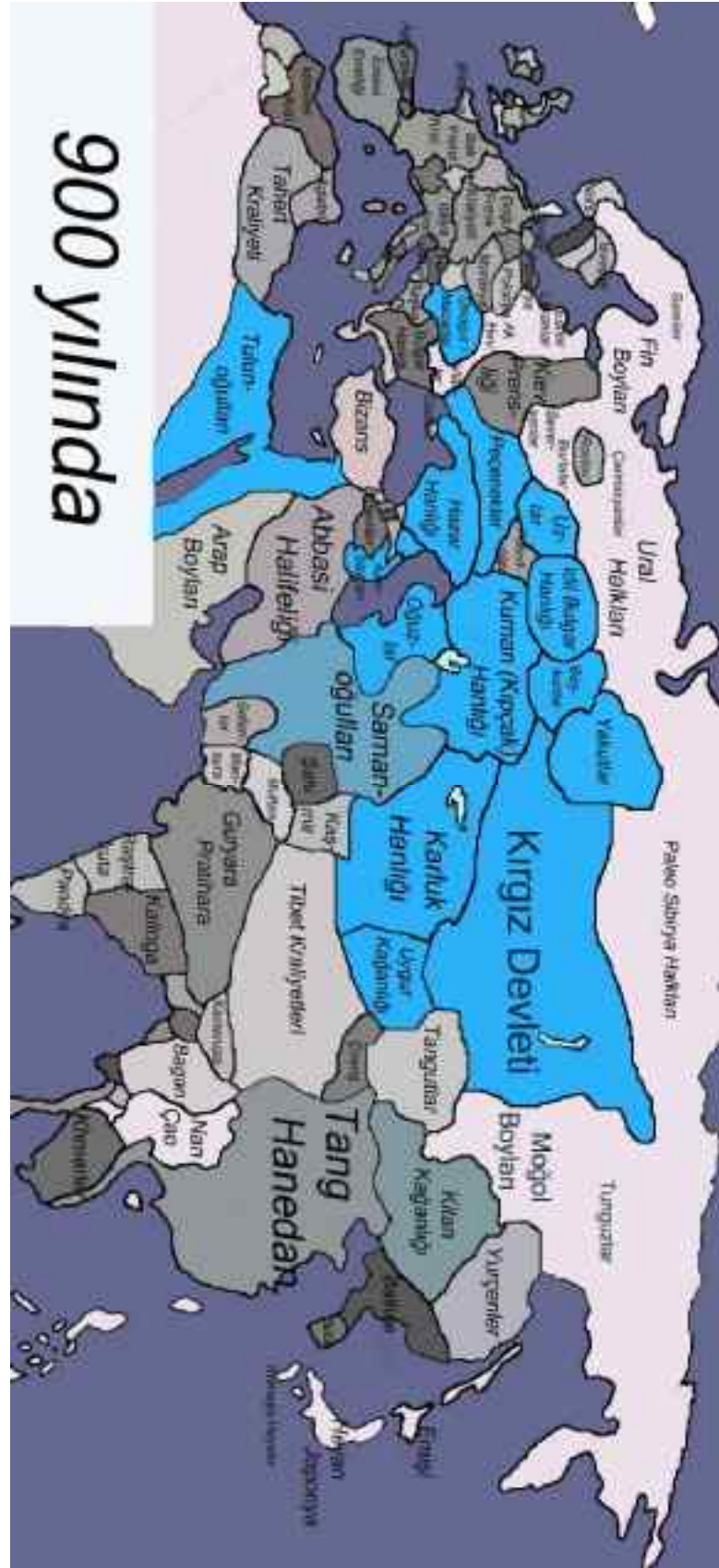
insanın düşündüğü zaman hikmetsiz, faydasız ve gayesiz bir şeyin olmadığını rahatlıkla anlayabileceğini söylemiştir. İşte tam bu noktada da hem Eş'ari'den hem de Mu'tezile'den ayrılarak kendi özgünlüğünü ortaya koymuştur.

Mâturidî başta olmak üzere tüm kalamcılar taklitçiliği şiddetle reddetmiştir. Akıl, doğru ve kesin haber ve duyu organlarımızla elde edeceğimiz bilgilerle talitten kurtulabileceğimizi söylemiştir. Ahad haberleri inanç sahasında delil olarak kabul etmeyen Mâturidî, bazı konularda aksi bir tutum izlemiştir. Yine O Tasasvuf ehlinin bilgi kaynaklarının ilki olarak kabul ettiği keşf anlayışını reddetmiştir. Çünkü delil olmadan bir şeyin ne kadar doğru olduğunu anlamamız herkes için genel geçer bilgi olmayan keşf ile mümkün değildir. Mâturidî'nin akli tefekküre bu denli önem vermesinin altında Kur'an'ın düşünme ve istidlal ile ilgili ayetleri vardır. Kur'an aklın kullanılmasını emretmekle beraber, kullanılmamasını bazen ikaz ederek bazen de ne kadar büyük bir nimet olduğunu anlatarak uyarıda bulunur.

Biz bu çalışmamızda Mâturidî'nin Kitabı't-Tevhid adlı eserini inceleyerek onun bu görüşlerini teferruatlıca izah etmeye çalıştık. Bunu yaparkende diğer kelâm okullarının görüşlerine de yer verdik. Bütün bunları yaparken tarafsız olmaya da çalıştık. Zaten Mâturidî'nin kelâm ilminin meselelerinin hemen hepsine değindiği Kitabı't-Tevhid adlı eserinin bize öğreteceği şey meselelere objektif bir şekilde bakâbilmektir. Bunun yanında karşıt fikirleri iyi bilmenin fikirlerimizin savunulmasında ne denli doğru olacağına bize gösterir. Belki daha da önemlisi aklımızı tanımamız ve onu meselelerin çözümünde sonuna kadar kullanmamız gerekliliğidir. Aklın, naklin anlaşılmasında ne denli önemli olduğunu bize en güzel anlatan O'dur. Eserinin başından sonuna kadar bunu en güzel şekilde uygulamıştır. Kaza ve Kader gibi karmaşık konuları bile ince zekâsı ile kolay anlaşılır şekilde anlatabilmiştir. İlmi konulardaki bu derinliği ile beraber O tevazusu ve ilmi uslubu ile bizlere en güzel örneği sunmuştur. Bununla beraber İslam akaidini savunmada yaptığı bu özverili çalışmaya rağmen Mâturidî'nin ilk kaynaklarda hiç zikr edilmemesi acı bir durumdur. Bunun yanında günümüzde Mâturidî ile ilgili yapılan çalışmaların çokluğuda sevindirici bir noktadır.

Kısaca Mâturidî'nin kelâm ilminde izlediği yol itidal olmuştur. Akıl ve nakl'in ahenkli buluşmasını en mükemmel O sağlayabilmiştir. Aşırılığa kaçmamış ve hiçbir zaman aklın her şeyi halledeceğini iddia etmemiştir. Örneğin Uluhiyyet ve Nübüvvet gibi kelâmın en önemli meselerine başlarken ayet ve hadislerden örnekler vererek başlamıştır. Yine her paragrafın sonunda “ bütün güç ve kudret Allah'a aittir, hatadan korunma ancak Allah'ın yardımıyla, başarıya ulaşmak ancak Allah'ın yardımıyla” gibi ibareler onun ne kadar

mütevazı olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Keskin zekâsıyla hasımlarını yenmeyi bilmiş, engin hoşgörü ve musamahasıyla da sayısız müslümanın gönlünde taht kurmuştur.



<http://trz.wikipedia.org/wiki/Samano%C4%9Fullar%C4%B1.03.03.2010>.

KAYNAKÇA

- Abdalcabbar, Kadı, (1416 h.), *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, Tah. Abdülkerim Osman, 3. Baskı, Mektebetü Vehbe Yay., Kahire.
- Abdülhamid, İrfan, (1981), *İslamda İtikadi Mezhepler ve Akait Esasları*, Çev. M. Saim Yeprem, Marifet Yay., İstanbul.
- Acluni, İsmail b. Muhammed b. Abdulhadi el-Cerrahi, (2001), *Keşfu'l-Hafa*, Tah. Şeyh Yusuf b. Mahmud el-Hac Ahmed, Mektebetü İlmi'l-Hadîs, Dimeşk.
- Ağakay, Mehmet Ali, (1955), “Metot” Maddesi, *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yay., 2. Baskı, Ankara.
- Ak, Ahmet, (2008), *Büyük Türk Âlimi Mâturidî ve Mâturidilik (Doktora Tezi)*, İstanbul.
- Akbulut, Ahmet, (2001), *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Pozitif Matbaacılık, 2. Baskı, Ankara.
- Ali, Durusoy, (2000), “Kıyas” Maddesi, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yay., İstanbul.
- Alper, Hülya, (2009), *İmam Mâturidî de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Altıntaş, Ramazan, (2003), *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Yay., İstanbul.
- Apaydın, H. Yunus, (2000), “İctihad” Maddesi, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul.
- Aslantürk, Zeki, (1995), *Sosyal Bilimler İçin Araştırma Metot ve Teknikleri*, İstanbul.
- Atay, Hüseyin, (2001), *İslam'ı Yeniden Anlama*, Atay ve Atay Yay., Ankara.
- _____ (1982), *Kur'ânda Bilgi Teorisi*, Furkan Yayınları, İstanbul.
- _____ (1992), *İslam'ın İnanç Esasları*, AÜİF Yay., Ankara.
- Aydın, Ali Arslan, (1964), *İslam İnançları ve Felsefesi (Tevhid ve Kelâm)*, Güzel Sanatlar Matbaası, Ankara.
- Aydın, Hasan, (1987), *Mâturidî'ye Göre Din*, Yeni Matbaa Yay., Kayseri.
- Aydın, Salih, (2008), *İslam Düşüncesine Giriş*, 2. Baskı, Ravza Yayınları, İstanbul.
- Bağdadi, Ebu Mansur Abdulkahir, (2007), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, TDV Yay., Çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara.
- Bağdadi, Ebu Mansur Abdulkahir, (1346/1928), *Usulü'd-Din*, Darü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul.
- Bağdadi, İsmail Paşa (1955). “Mâturidî” Maddesi, *Hediyyetü'l-Arifin*, İstanbul.
- Bakillani, Ebu Bekir b. Muhammed b. et-Tayyib, *Kitabu't-Temhidü'l-Evail ve Telhisu'd-Delail*, Tah. Ahmed Haydar, (1987/1407.) 1. Baskı, Mektebetü's-Sekafiyye, Lübnan.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, (1972), *Muvazzah İlm-i Kelâm*, Bilmen Yayınevi, İstanbul.

- Bolay, Süleyman Hayri, (1999). *Felsefî Doktrzinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yay., Ankara.
- Buhari, Ebi Abdillan Muhammed b. İsmail el-Cu'fî, (1990/1410) *.Sahih*, Tah. Mustafa Diybü'l-Boğa, Darü İbn-i Kesir, 4. Baskı, Dimeşk-Beyrut.
- C. Chittick, William-Murata, Sachiko, (2000) *.İslamın Vizyonu*, Çev. Turan Koç, İstanbul.
- Cabiri, Muhammed Abid, (2001) *.Arap-İslam Aklının Oluşumu*, Çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi Yay., İstanbul.
- Carullah, Musa, (2001) *.Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, Haz. Musa Bilgiz, Kitabiyat Yay., Ankara.
- Cevdet Paşa, Ahmet, (1329) *.Mecelle Ahkâm-ı Adliye*, Ahmed Kamil Matbaası, İstanbul.
- Cevizci, Ahmet, (1999) *.Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul.
- Cürcani, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, (1306) *Ta'rifat*, Hayriye Basımı, Mısır.
- Çağatay, Neşet-Çubukçu, İ. Agâh, (1976) *.İslam Mezhepleri Tarihi*, AÜİF Yay., Ankara.
- D. B. Macdonald, (1988). "Mâturidî" Maddesi, *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yay., İstanbul.
- Doğan, Ergun, (1973) *.Sosyoloji ve Tarih*, Yar Yay., İstanbul.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, (2000) *.İlmihal*, TDV Yay., İstanbul.
- Dönmez, Süleyman, (2004) *.Aziz Thomas'ta Felsefe-Teoloji İlişkisi Bilgi ve İnanç*, Karahan Kitabevi, Ankara.
- Düzgün, Şaban Ali, (2005). "Kelâmda Delillendirme Yöntemleri", Sistematik kelâm, Ankuzem Yay., Ankara.
- el-Behiy, Muhammed, (1992).*İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, Çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yay., Ankara.
- Emiroğlu, İbrahim, (2009).*Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yay., Ankara.
- Eş'ari, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, (1950). *Makalatü'l-İslamiyyin ve 'htilafü'l-Musallin*, Tah. Muhammed b. Muhyiddin Abdülhamid, 1. Baskı, Kahire.
- _____ (1954), *.Makalatü'l-İslamiyyin*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, 1. Baskı, Kahire.
- _____ (2000/142.), *el-Luma Fi reddi Ala Ehl'z-Zeyğ ve 'l-Bida'*, Tash. Muhammed Emin ed-Davi, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan-Beyrut.
- _____ (1994), *.el-İbane an Usuli'd-Diyane*, Thk. Abbas Sabbağ, 1. Baskı, Beyrut.
- Fahri, Macit, (2000), *.İslam Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, Çev. Şahin Filiz, İnsan Yay., İstanbul.
- Farabi, Mehmet, (1986), *.İlimlerin Sayımı*, Çev. Ahmet Ateş, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.

- Fazlurrahman, (1992), *İslam*, Çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yay., 2. Baskı, Ankara.
- Fırlalı, *Ethem Ruhi* (1998), *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, Selçuk Yay., Ankara
- Gazali, (1993), *Bâtınliliğin İç Yüzü*, Çev. Avni İlhan, TDV Yay., Ankara.
- _____ (2006), *el-Mustasfa*, Çev. Yunus Apaydın, Klasik Yay., İstanbul.
- _____ (1994), *el-Mustasfa*, Çev. Yunus Apaydın, Rey Yayıncılık, Kayseri.
- _____ (1974), *İhyau Ulüm'id-Din*, Bedir Yay., İstanbul.
- _____ (1366), *Kitabü'l-Mustasfa*, Şerh. İbn-i Abdi's-Şekür, Emiriyye Matbaası, 1. Baskı, Mısır.
- _____ (1406/1985), *İlcamu'l-Avam an-İlmi'l-Kelâm*, Tah. Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdadi, Darü'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut.
- _____ (1971), Ebu Hamid, *İtikad'da Orta Yol*, Çev. Kemal Işık, AÜİF Yay., Ankara.
- Gökberk, Macit, (1961), *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Gölcük, Şerafeddin-Toprak, Süleyman, (2001), *Kelâm*, Tekin Yay. , Konya.
- Güler, İlhami, (2004), *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, Ankara Okulu Yay., Ankara.
- H. Ritter, (1988), *"Eş'ari" Maddesi*, *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yay., İstanbul.
- Hakkı, İzmirli İsmail, (1341-1339), *Yeni İlmi Kelâm*, Evkaf'ı-İslamiyye Matbaası, İstanbul.
- Hallaş, Abdulvahhab, (1973), *İslam Hukuk Felsefesi*, Çev. Hüseyin Atay, AÜİF Yay., Ankara.
- Harbi, Ahmed b. Abdullah b. Dahilü'l-Lehibi, (1413 h.), *el-Mâturidîyye Diraseten ve Takvimen*, Neşr. Darü'l-Asime, 1. Baskı, Riyad.
- Harputi, Abdullatif, (2005), *Kelâm Tarihi*, Sadeleştiren: Muammer Esen, Ankara Okulu Yay., Ankara.
- Işık, Kemal, (1980), *Mâturidî Kelâm Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Fütüvvet Yay., Ankara.
- _____ (1967), *Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelâmi Görüşleri*, AÜİF Yay., Ankara.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyyat, ts.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem, (1119 h.), *Lisanü'l-Arap*, Darü'l-Mearif, Kahire.
- İbn Rüşd, (1999), *Faslü'l-Makal*, Çev. Bekir Karlıağa, İşaret Yay., 2. Baskı, İstanbul.

- _____ (1985), *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l-Makal el-keşf an Minhaci'l-Edille*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., 1. Baskı, İstanbul.
- İbn Sina, (2004), *Kitab eş-Şifa, Metafizik*, Çev. E. Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul.
- İbn Kutluboğa, *Tacü't-Teracim Fi Tabakati'l-Hanefiyye*, ts.
- İbn Mace, el-Hafız Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvini, *Sünen*, Tah. Muhammed Fuad Abdalbaki, Darü'l-Hadis, Kahire ts.
- İci, Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevakıf fi İlmi'l-Kelâm*, Mektebetü'l Mütenebbi, Dimeşk-Kahire ts.
- İmamoğlu, M. Ragıp, (1991), *İmam Ebu Mansur el-Mâturidî ve Te'vilatu'l-Kuran'daki Tefsir Metodu*, DİB Yay., Ankara.
- İşcan, M. Zeki, (1998), *Muhammed Abduhun Dini ve Siyasi Görüşleri*, Dergâh Yay., İstanbul.
- İzutsu, Toshihiko, (1984), *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, Çev. Süleyman Ayaz, Bahar Yay., İstanbul.
- Karadaş, Cağfer, (1997), *İbn Arabî'nin İtikadi Görüşleri*, Beyan Yay., İstanbul.
- Karaman, Fikret, (2006), . "Selefiyye Madesi", *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yay., Ankara.
- Karaman, Hayreddin, (1971), *İslam hukukunda İctihad*, Ankara.
- _____ (1985), *İslam Hukunda İctihad*, DİB Yay., Ankara.
- _____ (1994), "Efgani" Maddesi, Cemaleddin Efgani, DİA, TDV Yay. , İstanbul.
- _____ (1985), *İslam Hukunda İctihad*, DİB Yay., Ankara.
- Kılavuz, A. Saim, (1985), *İslam Akaidi ve Kelâma Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul .
- _____ (2004), *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâma Giriş*, 10. Baskı, Ensar Neşriyat, İstanbul.
- Koç, Turan, (1998), *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Koçyiğit, Talat (1960), "Ebul Hasan el-Eş'ari ve Bir Risalesi", AÜİF Der., Ankara.
- _____ (1989), *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, TDV Yay., Ankara.
- Kureşi, Ebu Muhammed Muhyiddin Abdulkadir b. Muhammed, (1993/1413), *el-Cevahirü'l-Mudiyye fi Tabakati'l-Hanefiyye*, Neşr. Abdulfettah Muhammed el-Hulv, Hicr Yayınevi, 2. Baskı, Riyad.
- Kutlu, Sönmez, (2003), *İmam Mâturidî ve Mâturidilik*, Kitabiyat Yay., Ankara.
- _____ (2006), *İmam Mâturidî ve Mâturidilik*, Ankara.

- _____ (2000/2002), *İslam düşüncesinde İlk Gelenekçiler Hadis Taraftarlarının İman Bağlamında Bir Zihni Analizi*, Kitabiyat Yay., Ankara.
- _____ (2002), *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV Yay. , Ankara.
- M. M. Şerif, (1990), *İslam Düşüncesi Tarihi*, Ter. Ahmet Ünal, İnsan Yay., İstanbul.
- Macdanold, (1988), .D. B. “*Mâturidî*” Maddesi, *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yay., İstanbul.
- Mâturidî, Ebu Mansur, (2005), *.Kitabu’t-Tevhid Tercümesi*, Çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yay., Ankara.
- Mâturidî, (1979), *.Kitab’üt-Tevhid*, Fethullah Huleyf Neşri, İstanbul.
- Mert, Muhit, (2008), *.Kelâm Tarihinin Problemleri*, Ankara Okulu Yay., Ankara.
- Muslim, Ebu’l-Huseyn b. el-Haccac, (1991/1412), *.Sahih*, Tah. Muhammed Fuad Abdulbaki, 4. Baskı, Darü İhyai’t-Türasi’l-Arabî, Beyrut-Lübnan.
- Nesefi, Ebu’l-Muin Meymun b. Muhammed, (1993/2004), *.Tabsiratu’l-Edille fî Usulü’-d-Din*, Neşr. Hüseyin Atay, DİB Yay., Ankara.
- Olguner, Fahrettin, (2001), *Üç Türk İslam Mütefekkeri İbn Sina-Fahreddin Razi-Nasiruddin Tusi Düşüncesinde Varoluş*, Ötüken Yay., İstanbul.
- Öner, Necati, (1991), *.Klasik Mantık*, AÜİF Yay., Ankara.
- Özcan, Hanifi, (2006;), “*İslam Bilgi Kuramı*” *İslama Giriş Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar*, DİB Yayınları, Ankara.
- _____ (1993), *.Mâturidî’de Bilgi Problemi*, MÜİF Vakfı Yay., İstanbul.
- _____ (1995), *.Mâturidî’de Dini Çoğulculuk*, MÜİF Vakfı. Yay., İstanbul.
- _____ (1993), *.Mâturidîde Bilgi Problemi*, MÜİF Vakfı Yay., İstanbul.
- Özdeş, Talip, (2003;), *.Mâturidînin Tefsir Anlayışı*, İnsan Yay., İstanbul.
- Özen, Şükrü, (2004), “*Mâturidî*” Maddesi, *DİA*, Ankara.
- Özervarlı, M. Sait, (2008), *.İbn Teymiyye’nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İSAM Yay., İstanbul.
- Özlem, Doğan, (2004), *.Mantık Klasik/sembolik-Mantık*, Mantık Felsefesi, 7. Baskı, İnkılap Yay., İstanbul.
- Öztürk, Mustafa, (2004), *.Kur’an’ın Mutezili Yorumu Ebü Müslim el-İsfahani Örneği*, Ankara Okulu Yay., Ankara.
- _____ (2003), *.Kur’an ve Aşırı Yorum: Tefsirde Bâtınlık ve Bâtını Yorum*, Kitabiyat Yayınları, Ankara.
- Paçacı, İbrahim, (2006), “*Kıyas*” Maddesi, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yay., Ankara.

- Pezdevi, İmam Ebu Yüsr Muhammed b. Hüseyin, (1980), *.Ehli Sünnet Akaidi*, Çev. Şerafettin Gölcük, Kayıhan Yay., İstanbul.
- R. Honig, (1935), *.Hukuk Başlangıcı ve Tarihi*, Çev. M. Yavuz, İstanbul.
- Razi, Fahreddin, (2002), *.Kelâma Giriş el-Muhassal*, Çev. Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara.
- Rosenthal, Franz, (2004), *.Bilginin Zaferi İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, Çev. Lami Güngören, Ufuk Kitabevi, Haziran.
- Sabuni, Nureddin, (2005), *.el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, Mâturidîyye Akaidi, Çev. Bekir Topaloğlu, DİB Yay., Ankara.
- es-Selefî'l-Afgani, (1998), *Adaül Matüridiyye li'l-Akideti's-Selefiyye*, Mektebetü's-Sadık, Taif.
- Sem'ani, Ebu Said Abdulkerim b. Muhammed İbni Mansur et-Temimi, (1988), *.el-Ensab*, Darü'l-Cenan Yayınevi, Beyrut.
- Serahsi, *el-Mebcut*, Darü'l-Marife, 2. Baskı, Beyrut Tr.
- Şaban, Zekiyüddin, (1990), *.İslam Hukuk İlminin Esasları (Usulü'l-Fıkıh)*, Çev. İbrahim Kâfi Dönmez, TDV Yay., Ankara.
- Şafii, Muhammed b. İdris, (1996), *.er-Risale*, Çev. Abdulkadir Şener-İbrahim Çalışkan, TDV Yay., Ankara.
- Şahin, Hasan, (1987), *.Mâturidî'ye Göre Din*, Yeni Matbaa Yay., Kayseri.
- Şehristani, (2008), *.el-Milel ve'n-Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, Çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul.
- Şehristânî, Ebû Feth Muhammed b. Abdulkerim, (1968), *el-Milel ve'n-Nihâl*, thk. Abdulaziz Muhammed el-Vekîl, Kahire.
- Şener, Abdulkadir, (1981), *.Kıyas İstihsan İstislah*, DİB Yay., Ankara.
- Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, (1995/1415), *Camiü'l-Beyan an-Te'vil-i Ayi'l-Kur'an*, Darü'l-Fikr, Tah. Halil el-Meyyis, Beyrut-Lübnan.
- Taftazani, Sa'du'd-Din Mes'ud b. Ömer, (1999), *.Kelâm İlmi ve İslam Akaidi (Şerhü'l-Akaid)*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul.
- Taftazani, Ebu'l-Vefa, (2000), *.Ana Konularıyla Kelâm*, Ter. Şerafeddin Gölcük, Kitap Dünyası Yay., Konya.
- Taylan, Necip, (1994), *.İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, MÜİFV. Yay., , Nu: 80, İstanbul.
- İbn Teymiyye, (1987), *Risaleti Fi Usul'i-Din*, Mektebetü'l-İman Yayınları, İskenderiye.

- Tirmizi, Ebu Musa Muhammed b. İsa b. Sevre, *Tefsirü'l-Kur'an*: 1, Tah. Kemal Yusuf el-Hut, (1987/1407), Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut-Lübnan.
- Topaloğlu, Bekir, (1991), *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul.
- _____ (1979), *İslam Kelâmcıları ve Filozoflarına göre Allah'ın Varlığı*, DİB. Yay., Ankara.
- Topçu, Nurettin, (2001), *Mantık*, Dergâh Yay., İstanbul.
- Tuğlu, Nuri, (2003), *Mâturidî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmi Hadislerin Değerlendirilmesi*, (Doktora Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta.
- Tunç, Cihat, (1994), *Sistematik Kelâm*, Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri.
- Türkdoğan, Orhan, (2000), *Bilimsel Araştırma Metodolojisi*, Timaş Yay., İstanbul.
- Türker, Mubahat, (1956), *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- Uludağ, Süleyman, (2001), *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yay., İstanbul.
- _____ (1985), *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergâh Yay., İstanbul.
- _____ (1998), *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, Marifet Yayınları, İstanbul
- Ülken, Hilmi Ziya, (1963), *Felsefeye Giriş*, AÜİF. Yay., Ankara Üniversitesi Basımevi, 2. Baskı, Ankara.
- Uslu, Ferit, (2004), *Felsefi Açından İmanı Temellendirme*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara.
- W. Barthold, (1970), “Soğd” , *İA*, MEB Yay., İstanbul.
- W. Madelung, (1991), “Al-Mâturidî” Maddesi, *The Encyclopaedia of Islam*, E. J. Brill Leiden.
- Watt, W. Monthgomery, (1981), *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Umran Yay., Ankara
- Wolfson, Harry Austryn, (2001), *Kelâm Felsefeleri*, Çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yay., İstanbul
- _____ (1976), *The Philosophy of The Kalam*, Harvard Üniversitesi Yayınları, İngiltere.
- Yaran, Cafer Sadık, (2000), *Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akliliği*, Etüt Yayınları, Samsun.
- Yavuz, Ömer Faruk, (2006), *Kur'anda Sembolik Dil*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara.
- Yazıcıoğlu, M. Sait, (1988), *Mâturidî ve Neseфіye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Akid yayıncılık, Ankara.

- _____ (1987), *Kelâm ders Notları*, AÜİF Yay. , Ankara.
- Yazıcı, Nesimi, (2007), *İlk Türk İslam Devletleri Tarihi*, DİB Yay., Ankara.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, (1341), *Metelib ve Mezahib*, İstanbul.
- Yeprem, M. Saim, (1984), *İrade hürriyeti ve İmam Mâturidî*, MÜİF Vakfı Yay., İstanbul.
- _____ (2000), *Mâturidî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*, MÜİF Vakfı Yay., İstanbul.
- Yüksel, Emrullah, (1990), *Amidi'de Bilgi Teorisi*, İşaret Yay. , Ankara.
- Yüksel, Emrullah, (2005), *Sistematik Kelâm*, İz Yay. , İstanbul
- Zebidi, Muhammed Murtaza, (1994), *Tacu'l-Arus*, tah. Abdussellam Muhammed, 2. Baskı, Kuveyt.
- Zehra, M. Ebu, (1973), *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)*, Çev. Abdulkadir Şener, AÜİF Yay., Ankara.
- Zehra, Muhammed Ebu, (1979), *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulü)*, Ter. Abdulkadir Şener, Fon Yay., Ankara.
- Zehra, Muhammed Ebu, (1996), *İslamda Siyasi İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, Çev: Sıbğatullah Kaya, Şura Yay. , İstanbul.
- Zehra, M. Ebu, (1978), *İslamda Fıkhi Mezhepler Tarihi*, Çev. Abdulkadir şener, Hisar Yayınevi, İstanbul.

Makaleler

- Adanalı, Hadi, (2000), *İslam Toplumunun Rasyonelleşme Süreci*, İslamiyat, Ocak-Mart, C. 3, S. 1, Ankara.
- Akbulut, Ahmet, (2006), *Hız. Muhammed Sonrası İlk Siyasi Krizin Teolojik Yansımaları*, Kelâm Araştırmaları, 4:2.
- Altıntaş, Ramazan, (2003) “*Kelâmi Epistemolojide Aklın Değeri*”, Kelâmda Bilgi Problemi(Sempozyum), Arasta Yayınları, Bursa.
- _____ (2003) “*Nass Karşısında Aklın Değersel Durumu*”, Kelâm Araştırmaları 1: 1.
- _____ (2004), *Ebu Hanife'nin Akıl-Vahiy Anlayışı*, Kelâm Araştırmaları 2: 1.
- _____ (2001), *Kelâmi Epistemolojide Aklın Değeri*, CÜİF Der., C. 5, S. 2.
- _____ (2003), *Nass Karşısında Aklın Değersel Durumu*, Kelâm Araştırmaları, 1:1,
- Atay, Hüseyin, (1987), *Bilgi Teorisi*, AÜİF Der., C. XXIX, Ankara.
- At-Tanci, Muhammed B. Tavit, (1955), *Abü Mansur Al-Mâturidî*, A. Ü. İlahiyat Fakültesi Der., C. IV, Sayı I-II, Ankara,.

- Aydın, Hasan, (2008/2), “İslam Kelâmcıları ve İbni Sina’ya göre Bilginin İmkânı sorunu ve Sofistler”, Felsefe Dünyası, Türk Felsefe Derneği Yayınları, Ankara, S. 48.
- Aydın, Hüseyin, (2006), *İbn-i Teymiye’de Allah Tasavvuru Eleştirel Bir Yaklaşım*, Kelâm Araştırmaları 4:2.
- Bağçeci, Muhiddin, (1986), *Mâturidînin Kelâm Metodu*, Ebu Mansur Semerkandi-Mâturidî Kongresi Tebliğleri, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayın No: 6, Kayseri.
- Bardakoğlu, Ali, (1986), *Husn ve Kubh konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturdidi*, Ebu Mansur Semerkandi Maturdidi, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yay., Kayseri.
- Bozkurt, Mustafa, (2008), *Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi*, CÜİF Der.,XII/1.
- Çelebi, İlyas, (2005), “*Kelâm İlminin Ortaya Çıkışı Gelişim Süreci ve Yeni Metot arayışları*”, İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl)/Mes’elesi, Ensar Neşriyat, İstanbul.
- _____, (2004), *Mu’tezile’nin Klasik İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Modern Döneme Etkileri*, 2, 2, Kelâm Araştırmaları.
- Düzgün, Şaban, Ali, (1999), *Sosyal Teoloji: Varoluş Sürecine İnsanın Katkısı*, İslamiyat, C. II, S.1, Ocak-Mart.
- Ecer, Vehbi, (1986), *Mâturidî’nin Tanınması*”, Gevher Nesibe Sultan Anısına Düzenlenen “Ebu Mansur Semerkandi-Mâturidî Kongresi” Tebliğleri, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, No: 6, Kayseri.
- Ekinci, Özden Kanter, *Haberin Bilgi Değeri*, Kelâm Araştırmaları, 7/1, Ocak.
- Gölcük, Şerafeddin, (2005), “*Genel Değerlendirmeler*”, İslami İlimlerde Metodoloji/Usûl Problemi, Ensar Neşriyat, İstanbul.
- H. Kiring-H. M. Baumgartner, (1990), “*Bilgi Kuramı Tarihçesi*”, Günümüzde Felsefe Disiplinleri, Çev. Doğan Özlem, ss. 193–194, Ara Yay., İstanbul.
- Karadaş, Cağfer, *Muhyiddini İbn Arabî’nin İtikadı*, Tasavvuf (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı 1), yıl: 9 [2008], sayı: 21.
- Karaman, Fikret, (2003), “*Kur’anda İlim kavramı ve Değeri*” , Kelâmda Bilgi problemi (Sempozyum), Arasta Yayınları, Bursa.
- Kırca, Celal, (1986), *Mâturidî’nin Tefsir, Te’vil anlayışı ve Metodu*, Gevher Nesibe Sultan Anısına Düzenlenen “Ebu Mansur Semerkandi-Mâturidî Kongresi”

- Tebliğleri, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp tarihi Enstitüsü Yay., Kayseri.
- Koçyiğit, Talat, (1970), *Cehmiyye (Mu'tezile) de Akılcılık*, AÜİF Der. , C. XVI, Ankara.
- Kutlu, Sönmez, (2003), *Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini İmam Mâturidî*, Dini Araştırmalar Der. , C. 5, S. 15, Ocak-Nisan Ankara.
- Macit, Nadim, (1999), “*Kelâmcıların kur'anı anlama Yöntemi ve Sorunları*”, İslamiyat, S. I, C. 2, Ocak-Mart Ankara.
- Macit, Nadim, (2005), “*Cumhuriyet Döneminde Kelâm İlmi ve Yöntem Sorunu*”, İslami İlimlerde Metodoloji/Usûl Problemi, Ensar Neşriyat, İstanbul.
- Onat, Hasan, (2005), “*Bilgi, Bilim ve Yöntem*” *İslam Bilimlerinde Yöntem*, Ankuzem Yay., Ankara.
- Özarslan, Selim, (2003), *Mu'tezile: Basra ve Bağdat Mutezilileri ve başlıca Görüşleri*, CÜİF Der., C. VII/1, ss. 161-181, Haziran Sivas.
- Özdemir, Metin, (2001), *Kelâmi İstidlalin Problematikliği*, CÜİF Der., C. 5, S. 2.
- Özer, Mevlüt, (2005), “*Genel Değerlendirmeler*”, İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl)/Mes'elesi, C.1, Ensar Neşriyat, İstanbul.
- Polat, Selahattin, (1986), *Mâturidîye Göre Evlenmede Şahitlik*, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp tarihi Enstitüsü Yay., Ebu mansur Semerkandi Mâturidî Sempozyumu, Kayseri.
- _____ (1986), *Mâturidî'ye Göre Gayb Meselesi*, Gevher Nesibe Sultan Anısına Düzenlenen Ebu Mansur Semerkandi-Mâturidî Kongresi Tebliğleri, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yay., Kayseri.
- Salame, Claude, (2002), “*Kelâm İlminin Temellerinde Rayonalist (akılcı) ve Literast (nakilci) Akımlar ve Büyük Kelâm Okulları*”, Çev. Kamil Güneş, Marife Der., S.1, Konya.
- Şık, İsmail, (2006), *Eş'arî'nin Kelâm Metodu*, Dini Araştırmalar Dergisi, Ocak-Nisan, C. 8, Sayı. 24, ss. 223-238, Ankara.
- Uğur, Ahmet, (1986), *Mâturidî Zamanında İslam Âlemine Kısa bir Bakış*, “Ebu Mansur Semerkandi-Mâturidî Kongresi”, Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri.
- Yapıcı, Asım, (2004), *Ölçek mi Olguyu, Olgu mu Ölçeği Oluşturmakta?*, ÇÜİF Der. , C. 4, S.1 Ocak-Haziran, ss. 93-112, Adana.
- Yarımbaş, Emine, (2003), *Ebü Mansur el-Mâturidî'nin Kitabı't-Tevhid'i ve Türkçe Tercümesi Üzerine Bir Değerlendirme*, Kelâm Araştırmaları 1: 2.

Yavuz, Yusuf Şevki (2005), *İslami İlimlerde Metodoloji (Usül)/Mes'elesi*, C. 1, Ensar Neşriyat, İstanbul.

Yeşilyurt, Temel, (2005), “Kelâm İlminde Usül Mes'elesi”, *İslami İlimlerde Metodoloji(Usül) Mes'elesi/Mes'elesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, C. 1, ss. 375-383.

Yürük, İsmail, (1996), *Subuti Sıfatlarda Zat-Sıfat Münasebeti*, Kamer Der. , S.7, Ankara.

Yücedoğru, Tefik, (2003), “Kelâmın Bilgi Teorisi Ne Olmalıdır?”, *Kelâmda Bilgi Problemi(Sempozyum)*, Arasta Yay., Bursa.

Yüksel, Emrullah, (1988), *İlahi Fiillerde Hikmet*, AÜİF Der., S. 8, Erzurum.

İnternet Adresleri

<http://trz.wikipedia.org/wiki/Mavera%C3%BCnnehir>, 28. 9. 2009.

<http://www.islamiyet.gen.trz/mezhebler/itikadi> mezhebler/Mâturidî mezhebi.php, 07.04. 2010.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı-Soyadı : Talip KIZILKAYA
 Doğum Yeri ve Yılı : Osmaniye /05.01.1978
 Medeni Hali : Evli
 Ev Adresi : Kazım Karabekir Mahallesi 4214 Sok. Nu: 01 Yüreğir/ ADANA
 İş Adresi : Yüreğir Müftülüğü YÜREĞİR/ADANA
 Telefon (Ev) : 00 33 610 83 76 60
 Telefon (İş) : 0322 321 96 69
 E-Posta : talip_kizilkaya01@hotmail.com

EĞİTİM DURUMU

2007– 2011 : Yüksek Lisans, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler
 Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Adana
 1997–2002 : Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
 1990–1997 : İskenderun İmam Hatip Lisesi Orta ve Lise Bölümü
 1984–1989 : Şehit Yener İlköğretim Okulu
 Yabancı Dil : İngilizce, Arapça

İŞ TECRÜBESİ

2010– : Diyanet İşleri Başkanlığı Yurt Dışı (Fransa) İmam Hatip
 2003–2010 : Diyanet İşleri Başkanlığı Taşra İmam-Hatip
 15.01.1997–15.10.1997 : Diyanet İşleri Başkanlığı Taşra İmam-Hatip