

**ХАЛЫҚАРАЛЫҚ МАТУРИДИ СИМПОЗИУМЫ
(ӨТКЕНІ, БҮГІНІ МЕН БОЛАШАҒЫ)**

**ULUSLARARASI MATURİDİLİK SEMPOZYUMU
(DÜNÜ, BUGÜNÜ VE GELECEĞİ)**

**INTERNATIONAL SYMPOSIUM ON MATURIDISM
(PAST, PRESENT AND FUTURE)**

БАЯНДАМАЛАР

BİLDİRİLER

PAPERS

Editör

Prof. Dr. Sönmez KUTLU

ANKARA 2018



İnceleme Araştırma Dizisi
Yayın No:58

Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri

Baskı Tarihi: Ekim 2018

Editör

Prof. Dr. Sönmez KUTLU

Yayın Koordinatörü

Harun SARIGÜL

ISBN: 978-9944-237-71-0

Tasarım - Baskı

OLİVİN OFSET

www.olivinoffset.com

Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri / Editör: Prof. Dr. Sönmez KUTLU. –
Ankara: Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2018 624 s.; 16x24 cm. –
(Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi inceleme-araştırma dizisi;
yayın no:58)

© Ahmet Yesevî Üniversitesi

Mütevelli Heyet Başkanlığı

Taşkent Cad. Şehit H. Temel Kuğuoğlu Sokak. No: 30 06490 Bahçelievler/ANKARA

Tel: 0312 216 06 00 • Faks: 0312 223 34 29

www.ayu.edu.tr yayinlar@Yesevî.edu.tr

Kitapta ifade edilen fikir ve görüşler sadece yazarlarının olup, Ahmet Yesevî Üniversitesi
Mütevelli Heyet Başkanlığı'nın görüşlerini yansıtmazlar.

ANKARA 2018

СИМПОЗИУМ БАСШЫЛЫҒЫ
SEMPOZYUM ONUR KURULU
HONOR COMMITTEE

Prof. Dr. **Osman HORATA**

*(Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi
Mütevelli Heyeti Başkanı)*

Prof. Dr. **Velihan ABDİBEKOV**

(Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Rektörü)

Prof. Dr. **Mehmet KUTALMIŞ**

*(Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi
Rektör Vekili)*

КООРДИНАТОР
KOORDİNATÖR
COORDINATOR

Prof. Dr. **Sönmez KUTLU**

АҚЫЛДАСТАР ЖӘНЕ ҒЫЛЫМ АЛҚАСЫ
DANIŞMA VE BİLİM KURULU
STEERING COMMITTEE

Prof. Dr. **Ashirbek MUMİNOV**

Prof. Dr. **Dosay KENJETAY**

Prof. Dr. **İdris ŞENGÜL**

Prof. Dr. **Sönmez KUTLU**

Prof. Dr. **Ali Rıza GÜL**

Prof. Dr. **Nevzat ŞİMŞEK**

Doç. Dr. **Shavasil ZİYADOV**

Doç. Dr. **Kimbat KARATIŞKENOVA**

Doç. Dr. **Muratbek MİRZABEKOV**

Doç. Dr. **Zikiriya JANDARBEK**

Dr. **Muratbek MİRZABEKOV**

Dr. **Zaynalabidin ACIMAMATOV**

**ҰЙЫМДАСТЫРУ АЛҚАСЫ
DÜZENLEME KURULU
ORGANIZING COMMITTEE**

Prof. Dr. Talcan RAİMBERDİEV

Prof. Dr. Mustafa NURSOY

Prof. Dr. Sönmez KUTLU

Prof. Dr. İdris ŞENGÜL

Prof. Dr. Ali Rıza GÜL

Prof. Dr. Nevzat ŞİMŞEK

Dr. İdil TULEGENOV

Dr. İlyas ERPAY

Ragıp AKYÜREK

Sercan ORAZBAYEV

Kasımhan DEVRANKULOV

Bülent ŞEN

**СЕКРЕТАРИАТ
SEKRETARYA
SECRETERIAT**

Ahmet Alp ÖZBALCI

Akmeral S. SATIBALDİEVA

Aybek BEYSENOV

Aygül SEYİDRAHMAN

Mustafa GİRİTLİOĞLU

İçindekiler

11 | *Takdim*
Prof. Dr. Musa YILDIZ

13 | *Açılış Konuşması*
Prof.Dr. Sönmez KUTLU

17 | *Açılış Tebliği*
Mâturîdî'nin Düşünce Sistemine Genel Bir Bakış
Prof. Dr. Hanifi ÖZCAN

BİRİNCİ OTURUM

27 | **İMAM МАТУРИДИ ӨМІРІ МЕН ЕҢБЕКТЕРІ**
İMAM MÂTÜRİDÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ
İMAM MATURIDÎ'S LIFE AND HIS WORKS

29 | **İmam Матуридидің Өмірі Мен Еңбектері**
Doç. Dr. Kalmahan ERCAN

40 | **Матуридиділік Ілімінің Қалыптасу Алғышарттары Және Әбу Мансур Әл-Матуридидің Өмір Сүрген Ортасы**
Doç. Dr. Muratbek MIRZABEKOV

51 | **İmam el-Mâturîdî'nin Düşünce Sisteminin Oluşumunda Değişim ve Sosyal Değişimin Önemi: Değişmeyen ve Değişen Değer ve Yargılar Alanı**
Prof. Dr. Sönmez KUTLU

İKİNCİ OTURUM

87 | **МАТУРИДИДІҢ ОЙЛАУ ЖҮЙЕСІ**
İMAM MÂTÜRİDÎ'NİN FİKİR DÜNYASI
THE IDEA WORD OF İMAM MÂTURİDÎ

89 | **Ahkâm Ayetleri Bağlamında İmam El-Mâturîdî'nin Yorum Yöntemi**
Prof. Dr. Ali Rıza GÜL

114 | **İmam El-Mâturîdî'de Tevhid Hakikati**
Prof. Dr. İdris ŞENGÜL

126 | **İmam El-Mâturîdî'nin Şii İmamet Nazariyesiyle İlişkilendirilen Ayetler Ekseninde Şiilik Eleştirisi**
Prof.Dr. Mustafa ÖZTÜRK

143 | **Ebû Mansûr El-Mâturîdî'nin Haberî Sıfatlara Bakışı**
Dr. Kadir MUHAMMED

ÜÇÜNCÜ OTURUM

155 | **МАТУРИДИЛИК ХАНАФИЛИК ЖӘНЕ СУФИЛИК БАЙЛАНЫСТАРЫ**
MATURİDİLİK-HANEFİLİK-SUFİLİK İLİŞKİSİ
THE RELATIONSHIP BETWEEN MATURIDISM, HANAFISM AND SUFISM

157 | **Mâturidiyye Ve Tasavvuf İlişkisi**
Prof. Dr. Necdet TOSUN

164 | **Ebû Hanîfe'den Ahmet Yesevi'ye Hanefî-Maturidî Gelenekte Sufî Tezahürler**
Prof. Dr. Mehmet Saffet SARIKAYA

177 | **Абу Ханифа, Имам Матуриди Және Қожа Ахмет Йасауи Ілімдері**
Арасындағы Сабақтастық Пен Түріктердің Діни Дүниетанымының
Қалыптасуы
Doç. Dr. Zikiria ZHANDARBEK

194 | **Имам Әл-Матуридидің Имам Әбу Ханифа Көзқарастарына Қатысты**
Ұстанымдары
Doç. Dr. Alau ADILBAYEV

DÖRDÜNCÜ OTURUM

207 | **МАТУРИДИЛИК ТАНЫМНЫҢ КАЛАМДЫҚ ҚЫРЫ**
MATURİDİLİĞİN KELAMÍ BOYUTU
THE THEOLOGICAL DIMENSION OF MATURIDISM

209 | **İmam El-Mâturîdî Ve Ebû Nasr El-Farabî'de Akıl**
Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK

219 | **Maturidilerde Tekvîn Sıfatı Ve Temellendirilmesi**
Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT

231 | **The Divine Will In The Conception Of Al-Mâturîdî And His Successors**
Dr. Angelika BRODERSEN

241 | **Maturîdî Âlimlere Göre İlhamın Bilgi Kaynaklığı Sorunu**
Prof. Dr. Ahmet AK

BEŞİNCİ OTURUM

253 | **МАТУРИДИЛИКТИҢ ТАРИХЫ: ҚАРАХАН КЕЗЕҢІ**
MATURİDİLİĞİN TARİHİ: KARAHAHLILAR DÖNEMİ
THE HISTORY OF MATURIDISM: THE REIGN OF QARAKHANIDS

- 255 | **Зарождение И Эволюция Матуридит-Ского Учения При Саманидах И Караханидах**
Prof. Dr. Aşirbek MUMİNOV
- 275 | **Türk Hakanlığı (Karahanlılar)'nın Dinî Siyaseti'nde Mâturîdî Âlimlerin Rolü**
Prof. Dr. Ömer Soner HUNKAN
- 289 | **Ebû İshâk Zâhid Es-Saffâr'ın Mâturîdî Kelâmına Katkıları**
Dr. Öğr. Üyesi. Abdullah DEMİR
- 310 | **İmam Maturidî'nin İsmaililer'e Yönelttiği Eleştiriler**
Doç. Dr. Ali AVCU
- ALTINCI OTURUM**
- 329 | **МАТУРИДИЛІКТИҢ ТАРИХЫ: СЕЛЖУҚТАР КЕЗЕҢІ
MATURİDİLİĞİN TARİHİ: SELÇUKLULAR DÖNEMİ
THE HISTORY OF MATURIDISM: THE REIGN OF SALJUKIDES**
- 331 | **The Position Of Abû'l-Mu'în An-Nasafi In Debates Between Medieval-Mâturîdî And Ash'arî Scholars (Based On *Tabsirat Al-Adilla*)**
Dr. Saidmukhtar OKİLOV
- 344 | **Әбу Хафс Нәжм Уд-Дин Ан-Насафидің Және «Ақайд Ан-Насафия» Атты Еңбегінің Мәтуридия Ілімін Таратудағы Орны**
Prof. Dr. Şamşadin KERİM
- 350 | **12-14. Asır Türkistanlı Alimler Tarafından Yazılan *El-Akûdetü't-Tahâviyye* Şerhlerinde Maturidiliğın İzleri**
Dr. Öğr. Üys. İhsan TİMÜR
- 360 | **Abû Shakûr As-Solımy Al-Keshiyning “*At-Tamhîd Fî Bayan At-Tavhîd*” Asari Moturidiya Ta'limotga Oid Muhim Manba**
Soatmurat PRİMOV
- YEDİNCİ OTURUM**
- 375 | **МАТУРИДИЛІКТИҢ ТАРИХЫ: ОСМАҢЛЫ КЕЗЕҢІ
MATURİDİLİĞİN TARİHİ: OSMANLI DÖNEMİ
THE HISTORY OF MATURIDISM: OTTOMAN PERIOD**
- 377 | **The Place Of 'Umar An-Nasafi In The School Of Maturidiya**
Abdullatif ALLAQULOV
- 389 | **Хусам Ад-Дин Ас-Сығнақи Еңбектеріндегі Калами Философиялық Элементтердің Түркі Дүниетанымы Мен Мәдениетіндегі Көрінісі Түйін**
Daniyar ŞALKAROV

398 | **Osmanlı'da Eşarilik-Maturidilik İlişisine Genel Bir Bakış**
Doç. Dr. Mehmet KALAYCI

411 | **Hanefilik Ve Maturidiliğin Bektaşilik Üzerindeki Etkileri**
Prof. Dr. Mehmet ATALAN

SEKİZİNCİ OTURUM

429 | **МАТУРИДИЛІКТИҢ ТАРИХЫ: ҚАЗІРГІ МҮСЫЛМАН
ОЙШЫЛДАРЫНА ЫҚПАЛЫ
MATURİDİLİĞİN MODERN DÖNEM MÜSLÜMAN MÜTEFEKKİRLER
ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ
THE AFFECTS OF MATIRIDISM ON THE MUSLIM THINKERS
IN THE MODERN AGE**

431 | **Tatar Ceditçiliği Ve Maturidilik Algısı**
Prof. Dr. İbrahim MARAŞ

441 | **“Sabotul Ojizın” – Moturidiya Ta`Limotining Nazmiy Talqini**
Abdulkodir PARDAEV

449 | **Матуридилік Ілімінің Қазақ Ой-Санасына Ықпалы**
Doç. Dr. Kımbat KARATIŞKENOVA

DOKUZUNCU OTURUM

461 | **БҮГІНГІ МАТУРИДИЛІК ЗЕРТТЕУЛЕРІ
ÇAĞDAŞ MATURİDİLİK ARAŞTIRMALARI
MODERN STUDIES ON MATURIDISM**

463 | **Moturdiylikga Oid Tadqiqotlarda Yangi Tizgilar**
Doç. Dr. Şovosil ZİYADOV

475 | **The Doctrine Of Abū Mansūr Al-Māturīdi In The Volga Region
(History and Modernity)**
Dr. Ramil ADYGAMOV

483 | **Günümüz Almanya'sında Maturidilik Üzerine Yapılan Çalışmaların Gelişim Süreci**
Prof. Dr. Özcan TAŞÇI

ONUNCU OTURUM

501 | **МАТУРИДИЛІКТИҢ ӨЗЕКТІЛІГІ МЕН ҚҰНДЫЛЫҒЫ
MATURİDİLİĞİN AKTÜEL DEĞERİ
THE ACTUAL VALUE OF MATURIDISM**

- 503 | **Mâturîdî Akılcılığının Günümüz Açısından Önemi**
Prof. Dr. Hülya ALPER
- 519 | **Имам Матуридидің Иман Мен Амал Арақатынасы Мәселесіне Қатысты Ұстанымы Және Аталмыш Мәселенің Бүгінгі Таңдағы Маңызы**
Askar AKIMKHANOV
- 530 | **Матуриди Дүниетанымындағы Діни Толеранттылық Мәселелері**
Davran DARIYABEK
- 537 | **ON BİRİNCİ OTURUM**
МАТУРИДИЛІКТІҢ ҚАЙТА ЖАҢҒЫРУЫ
MATURİDİLİĞİN YENİDEN KEŞFİ
THE REDISCOVERY OF MATURIDISM
- 539 | **‘The Turkish Understanding Of Religion’: Rediscovering Mâturîdî In Modern Turkey**
Dr. Philip DORROLL
- 549 | **Salafi Challenge And Mâturîdî Response: Contemporary Disputes Over The Legitimacy Of Kalām**
Dr. Philipp BRUCKMAYR
- 562 | **Қырғызстандағы Салафия Ағымына Қарсы Күресте Матуридиліктің Орны**
Dr. Zaylabidin ACIMAMATOV
- 575 | **ON İKİNCİ OTURUM**
МАТУРИДИЛІКТІҢ КЕЛЕШЕГІ
MATURİDİLİĞİN GELECEĞİ
THE FUTURE OF MATURIDISM
- 577 | **Yeni Bir İslam Medeniyeti İçin Mâturîdî Ve Maturidiliğın Önemi**
Prof. Dr. Hasan ONAT
- 596 | **Матуриди Мұрасының Қазақстанның Болашағы Тұрғысынан Маңызы**
Prof. Dr. Dosay KENJETAY
- 603 | **Әбу Мансұр Ал Матуридидің «Ахли Кітапқа» Болгон Көзқарасы**
Dr. Bakıt MURZARAİMOV
- 616 | **Uluslararası Maturidilik Sempozyumu (Dünü, Bugünü Ve Geleceği) Kapanış Konuşması**
Prof. Dr. Osman HORATA
- 617 | **Uluslararası Maturidilik Sempozyumu (Dünü, Bugünü ve Geleceği) Kapanış Konuşması**
Prof. Dr. Nevzat ŞİMŞEK

TAKDİM

Prof. Dr. **Musa YILDIZ**

Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi

Mütevelli Heyeti Başkanı

Türk toplulukları, İslâmiyet’i kabul ile birlikte tarihinde köklü ve önemli bir kültürel dönüşüm yaşadılar. Bu kültürel dönüşüm tecrübesini, kendi kimliklerini kaybetmeksizin başarıyla gerçekleştirdiler. Türkler, Allah’ın yüce mesajını benimse-dikten sonra, onu kendi ufkuyla birleştirdi ve özümseyerek içselleştirip kendi kültür-lerinin ayrılmaz bir parçası haline getirdi. Bugün İslam medeniyeti olarak tanımlan-an medeniyetin oluşumunda önemli katkılarda bulunmakla kalmadılar, dinî hayatın çeşitli alanlarına getirdikleri yeni ve özgün yorumlarla kendilerine özgü bir dindarlık geliştirdiler. Bu dindarlığın pratik boyutunu Hanefilik, inanç boyutunu Maturidilik, tasavvufi boyutunu ise Yesevilik olarak örgütlediler. Böylece dini metinleri aklın verileriyle bütünleştirerek ahlak merkezli bir din anlayışının temellerini attılar. Türk-lerin İslam kimliği, genel olarak, Hanefilik, Maturidilik ve Yesevilik olmak üzere üç temel unsurun iç içe geçmesiyle oluşturuldu.

II./VIII. asrın ortalarından günümüze kadar Türk toplumlarının dinî ve düşünce hayatlarında en etkili olan fıkıh mezheplerinin başında Hanefilik gelmektedir. Müs-lümanlığı kabul eden Türk toplulukları, İslam’ın inanç ve ibadetleriyle ilgili yorum-ları Maverâünnehir’deki Akıl Taraftarları olarak bilinen Hanefî çevrelerden öğren-dikleri için Hanefî mezhebini benimsediler. Dinî bilgi üretmede akılcı bir yöntemi benimsemeleri, büyük bir değişim ve dönüşüm yaşayan bölge halkının İslam’la ilgili sorunlarını çözmede önemli bir rol oynadı. Başlangıçta Ebû Hanife’nin görüşleri üzerinden İslam’a bağlılık olarak algılanan, fakat sonradan Sünnilik olarak isim-lendirilen bu din anlayışı, özellikle Karahanlılar’dan itibaren Türk topluluklarının çoğunluğunun dinî hayat tarzı haline geldi.

İslam kültür ve medeniyeti açısından en önemli gelişmelerden birisi Türkistan kültür çevresinde, IV./X. asırda yeni bir kelimî geleneğin doğmasıdır. Akıl Taraftarlığının Ebû Hanife’den sonraki önemli temsilcilerinden birisi olan İmam Mâturîdî, Ebû Hanife’nin fikirlerini geliştirerek köklü bir kelimî ekolünün oluşmasını sağladı. Türkistan’da kurulan bu kelimî gelenek, onun adına nispetle Maturidilik olarak adlandırıldı. İslam inancının esaslarının tespiti ve ona yöneltilen eleştirilerin çürütülmesi için akıl ve vahyi birlikte kullanan bu ekol, Türkistan coğrafyasında yetişmiş mütekellimlerce kurumsallaştırıldı. Maturidilik, Hanefilikle birlikte Türk toplumları arasında yayıldı ve günümüze kadar korunmaya çalışıldı.

Müslüman Türklerde dindarlığın sufi boyutunu, uzun süre Ahmet Yesevî'nin görüşleri etrafında şekillenen Yesevilik oluşturmuştur. Bütünüyle Türklerin ahlak merkezli bir İslam yorumu olan Yesevilik, Nakşibendilik ve Bektaşilik şeklinde bazı kırılmalar ve değişmelere maruz kalmışsa da, Orta Asya, Anadolu, Balkanlar ve Kafkaslarda yaşayan Türk boylarının dindarlığının tasavvufi boyutu olarak canlılığını günümüze kadar sürdürmüştür.

Türklerde İslam anlayışının itikadî boyutunu oluşturan Maturidilik üzerine Türkiye'de daha önce üç ayrı sempozyum düzenlenmişti. Ancak bu mezhebin doğduğu Türkistan coğrafyasında bu konu uluslararası bir sempozyumda ele alınmamış idi. İlk defa Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 04-06 Mayıs 2015 tarihleri arasında "Maturidiliğin Dünü, Bugünü ve Geleceği" konusunda bir Uluslararası Sempozyum düzenledi. Bu sempozyum, konuyla ilgili şu ana kadar yapılan sempozyumların en kapsamlısı olarak planlandı. Dünyanın çeşitli üniversitelerinde ve araştırma merkezlerinde bulunan konunun uzmanlarını Türkistan'da bir araya getirdi. Elinizdeki bu kitap, bu sempozyuma sunulan tebliğlerden oluşmaktadır. Sempozyumun tertip edilmesinde emeği geçen herkese teşekkür ediyorum. Bu kapsamlı eser, her geçen gün önemi daha iyi anlaşılan Hanefilik, Maturidilik ve Yesevilik ile ilgili bilgi boşluğunun doldurulmasında önemli katkılar sunacağı kanaatindeyiz.

Bu vesileyle sempozyumun düzenlenmesinde ve Bildiriler Kitabının yayımlanmasında çok emeği geçen Prof. Dr. Sönmez Kutlu Bey'e, bildirileri olan değerli hocalarımıza ve katkıda bulunan herkese şahsım ve Ahmet Yesevi Üniversitesi adına teşekkür ederim.

AJFY / ÖNSÖZ

Prof. Dr. Sönmez KUTLU

İbadet ve sosyal ilişkilerde Hanefilik, inanç ve itikatta Maturidilik; ahlaki terbiyede Yesevilik Türk dindarlığının üç önemli boyutunu oluşturur. Orta Asyalı alimler, Irak'tan gelen Hanefiliği bu bölgenin ihtiyaçlarına göre ve değerleriyle bütünleştirerek yeniden yorumladılar. Maturidilik ve Yesevilik ise, bu topraklarda doğup gelişti. Yani bu üçü bu bölgenin kendine özgü düşünce sistemi oldu. Bu düşünce sistemleri, bu bölgede kalmadılar. Türklerin göçü ile birlikte Orta Asya'dan İdil-Volgaya, Anadolu'ya, Balkanlar'a ve Kafkaslar'a kadar yayıldılar. Ancak Sovyetler Birliği döneminde bu değerler yok olmakla karşı karşıya kaldı. Sovyet sonrası dönemde ise din anlayışında çok büyük değişim ve dönüşümler yaşandı. Geleneksel dinî değerler konusunda büyük bir bilgi boşluğu oluştu. Dışardan gelen dinî-politik hareketler, bu bilgi boşluğunu istismar ederek, halkın inanç ve ahlaki değerlerini tehdit ve tahrip etmeye başladı. Bu bilgi boşluğunun ilmî verilerle doldurulması gerekiyordu. Ancak buradaki dinî organizasyonlar bunu karşılayacak ilmî donanıma sahip değillerdi. Bu sebeple şiddet yanlısı hareketlere karşı yeterince direnemediler.

Uluslararası Maturidilik Sempozyumu, bu bilgi boşluğunu ilmi verilerle doldurmayı hedeflemektedir. Böyle bir sempozyum, “Yıllardır yapılmak istenmiş ama şimdiye kadar gerçekleştirilememiştir.” Ancak Türkistan'da Ahmet Yesevî Üniversitesi'nin desteğinde 04-06 Mayıs 2015 tarihinde gerçekleştirildi.

Sempozyumun düzenlenmesi sürecinde, tertip heyeti olarak, pek çok kimsenin destek ve katkılarını gördük. Bu sempozyum, bugün aramızda bulunan veya mazeretleri dolayısıyla bulunamayan bilim adamlarımız ile Üniversitemizin ortak başarısıdır. Biz, tertip heyeti olarak sadece koordine etmeye ve var olan arzu ve enerjiyi ortak sinerjiye dönüştürmeye çalıştık. Dolayısıyla bu süreçte bize destek olan başta o dönemde Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyeti Başkanı olan Prof. Dr. Osman HORATA'ya, Ahmet Yesevi Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Valihan Abdibekov'a, Rektör Vekilimiz Prof. Dr. Mehmet KUTALMIŞ'a, Rektör yardımcılarımızdan Prof. Dr. Mustafa Nursoy, Prof. Dr. Taljan Raimberdiyev'e, Sempozyum tertip heyetine ve sekreteryasına; Beşeri Bilimler Fakültesi Dekanı'na, Dintanu Bölümü'ndeki mesai arkadaşlarıma ve katkıda bulunan herkese; özellikle böyle bir Sempozyumu birlikte yapmayı kabul eden Avrasya Araştırmaları Enstitüsü Müdürü Prof. Dr. Nevzat Şimşek'e, tertip heyeti adına teşekkür ediyorum. Sempozyum Kazakça, Türkçe ve İngilizce olmak üzere üç dilde gerçekleştirilmiştir. Bu sempozyum, yurtiçinden ve yurtdışından pek çok bilim adamının katkılarıyla gerçekleşmiştir. Tabii ki en büyük şükranı onlara borçluyum.

Rızauddin b. Fahrüddin, bir kitabında şöyle der: “Bir alimi fikirleriyle ihya etmek bütün alimleri ihya etmek, yani diriltmek gibidir.” İmam el-Mâtürîdî’yi fikirleriyle gündeme getirmek ve onu ihya etmek pek çok Orta Asyalı alimi ihya etmek demektir. Aslında bu sempozyumun asıl amacı, Maturidiliği Türkistan’da yeniden yurtlandırmaktır. Ancak bu alimlerin fikirlerini ihya ederken, fikir arkeolojisi yapmak amacıyla değiliz. Bunları alıp müzeye koymak ve dokunulmaz hale getirmek gibi bir niyetimiz de yok. “Geriyeye dönmek için değil, ileriye akmak için tarihe bakmak ve yenilenmek zorundayız. Bu sempozyum aklı savunan ve akıl taraftarlığının öncüsü olan Ebû Hanîfe’nin fikirlerini geliştiren İmam el-Mâtürîdî ve onun görüşleri etrafında şekillenen Maturidilik için iyi bir başlangıç olacaktır. Bu ilmî veriler, yeni Maturidilerin ve yeni Nesefilerin, yine Maverâünnehir’de yetişmesi için ışık olacaktır. Bu sempozyum, tarihte olduğu gibi, bugün de İslam medeniyetinin maverasını burada Maverâunnehir’de değiştirecektir. Akıllı, ilmi, ahlaki ve insanî değerleri ortak değerler olarak esas alan yeni bir İslam medeniyeti, inşallah ilk meyvelerini yine Türkistan’da verecektir.

İmam el-Mâtürîdî ve Maturidiliği ele alan daha büyük ilmî toplantıların gerçekleştirilmesi en büyük temennimdir. Özellikle onun doğduğu yer olan Semerkand’da başka bir Uluslararası Maturidilik sempozyumuna koordinatörlük yapmayı çok arzuluyorum. İmam el-Mâtürîdî’nin memleketi Semerkand’ın oldukça yakınına geldik. Bundan sonraki sempozyum mekanımız İnşallah Semerkand olur. Özbekistan’dan gelen meslektaşlarım böyle bir sempozyumu organize ettiği takdirde, ilim adamları olarak her türlü desteği vermeye hazırız. Biz yapamasa bile, İnşallah yeni nesiller böyle bir sempozyumu onun memleketinde yapacaktır. Gelecekte Türkistan’da veya Semerkand’da İslam’ı aklın rehberliğinde yeniden anlayacak nesillerin yetiştirildiği İmam el-Maturidi İlahiyat Fakültesi’nin kurulacağına inanıyorum.

Sempozyum süresince, İmam el-Mâtürîdî ve Maturidilik konusunda kitap yazan araştırmacıların kitaplarının sergilendiği bir sergi düzenlendi. Bu kitaplar, sempozyuma tebliğleriyle katılanlar tarafından veya sempozyumda aramızda bulunamayan değerli ilim insanları tarafından Ahmet Yesevî Üniversitesi’ne hediye edilmiştir. Sergiledikten sonra, bu koleksiyon Ahmet Yesevi Üniversitesi kütüphanesine teslim edilmiştir. Özellikle el-Mâtürîdî’nin *Tevîlâtü’l-Kur’ân*’ı, *Kitâbu’t-Tevhîd*’i ile Türkçe çevirisi yaklaşık 100 eser arasında önemli bir yer işgal etmektedir. Ahmet Yesevi Üniversitesi kütüphanesi, bundan böyle Kazakistan’da bu konuda araştırma yapanların başvuru merkezi haline gelecektir.

Sempozyuma ilim dünyasından, konunun uzmanı olan, çoğunluğunun yurt dışından katılımcıların oluşturduğu tanınmış 40’i aşkın ilim adamı tebliğ sunmuştur.

Sempozyumun başarılı bir şekilde gerçekleşmesine ve tebliğlerin kitaba dönüşmesine bizleri muvaffak kılan Yüce Allah’a binlerce şükürler olsun. Bu vesileyle Sempozyum Bildirileri kitabının yayımlanmasına destek olan Ahmed Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet başkanı sayın Prof. Dr. Musa Yıldız’a teşekkür ederim.



Аçılıш Теблиği

Opening Paper

АШЫЛУ БАЯНДАМАСЫ

Проф. Док. Ханифи Өзжан / Prof. Dr. Hanifi Özcan
Тоғызыншы июль университеті Илахият факультеті, Ізмір / ТҮРКИЯ
Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İzmir / TÜRKİYE

“Матуридидің Ойлау Жүйесіне жалпы шолу”
“Mâtürîdî’nin Düşünce Sistemine Genel Bir Bakış”
“General Survey On Maturidi’s Thought System”

MÂTURÎDÎ'NİN DÜŞÜNCE SİSTEMİNE GENEL BİR BAKIŞ

Prof. Dr. Hanifi Özcan

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
İzmir / TÜRKİYE

Başlıktan da anlaşılabilceği gibi, burada, el-Mâturîdî'nin düşünce sistemi, sadece belirli bir yönden değil, sistemin bütünü hakkında bir fikir vermek amacıyla seçilen konular, fazla ayrıntıya girmeksizin, günümüzde üzerinde durulması gereken çarpıcı noktalara ışık tutacak şekilde ele alınacaktır. Ayrıca, pratik yararıdan dolayı, sistemin *ahlâkî*, *amelî* ve *mistik* vurgusu üzerinde biraz daha ayrıntılı olarak durulacaktır. Diğer konularla ilgili sadece isim belirtmekle yetinilecektir.

Her şeyden önce bilinmesi gerekir ki, Türk din bilgini Ebû Mansûr el-Mâturîdî (333/944)'nin düşünce sisteminin amacı, *akla ve sağduyuya aykırı olmayan, evrensel bir din anlayışı oluşturmak ve geliştirmektir*. Öyle görünüyor ki, bu amacın gerçekleştirilmesiyle elde edilmek istenilen sonuç ise, *"kültürüne ve geleneğine bağlı Müslüman olma"*yı sağlamaktır. Baştan sona *Te'vilâtü'l-Kur'an* dikkate alındığında, pekâlâ görülebilir ki, âdeta, o, kendi tarihinden, örf ve âdetlerinden kopmadan bir dinin nasıl benimsenip özümsenebileceğini göstermeye çalışmıştır. İşte, bu amaçla o, sisteminde *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe* (150/767)'nin *-ihtilaf halinde, bilhassa toplumun yararının göz önünde bulundurulmasını da dikkate alan-* yöntemine ve uygulamalarına o derece bağlı kalmıştır ki, sanki *Te'vilât*'i Ebû Hanîfe'yi desteklemek ve doğrulamak için yazdığı izlenimini vermektedir.

Sistemin kavramsal yapı ve işleyişini, bu izlenim ışığında, analiz edecek olursak, pekâlâ görebiliriz ki, onun oluşturduğu *"dini öğreti"*nin temelinde *"akıl"*, *"vahiy"*, *"sünnet"*, *"örf"*, *"âdet"* vb. unsurlar yer almaktadır. Gerektiğinde, daha doğrusu, anlamın açık olmadığı yer ve durumlarda, bu unsurlar arasındaki uyum ve âhenk *"te'vil"* yoluyla sağlanmaktadır. Sistemin dokusunu oluşturan ve ona ana rengini veren *"te'vil"* ise, aklın bir eseri ve aklın bir başarısıdır. *"Te'vil"*de akıl muhtemel anlamlardan birini, daha doğrusu, *"sünnet"* ve *geleneğe*, dolayısıyla insanın yararına, en uygun olanı tercih eder. Bu tercihte, örf ve âdetler akla ışık tutar ve onu en uygun anlayış ve kavrayışa yönlendirir. Bunu gerçekleştirmede uygulanacak yöntem, konunun ilgili olduğu alana ve duruma göre değişir. *İstidlâl*, *kıyas*, *re'y*, *içtihat* vb. burada başvurulan yöntemler arasında yer alır. Aslında bütün bunlar bir tefekkür ve teemmüle dayanan aklî ve zihnî işlemlerdir. Bu demektir ki, burada esas görev *akla* düşmektedir. Çünkü burada *aklın görevi*, her türlü tartışmanın dışında tutulması gereken ve başka anlayış ve kavrayışlara bir *"başlangıç"* ve bir *"dayanak"* oluşturan bir *"temel"* ve bir *"esas"* olma görevidir.

Kitâbü'l-Tevhîd'e ve *Te'vilâtü'l-Kur'an*'a bu anlayışla bakıldığında görülür ki, *akıl*, el-Mâturîdî'nin düşünce sisteminin vazgeçilemez bir unsurudur ve onun temelini oluşturur. Bundan dolayı, bu sistem içerisinde *"Maturidilik"* adı altında ortaya çıkıp gelişen ve onunla özdeşleşen din anlayışının da özünde akıl yer almakta ve akıl ona ana rengini vermektedir. İşte, bu yüzden, *"Maturidilik"* *"akla dayanan bir din anlayışı"*dır ve hat-ta bu bağlamda, denilebilir ki, İslâmiyet, el-Mâturîdî'nin gözünde, bir *"akıl dini"*dir.

Dikkatten kaçması mümkün görünmeyen bu “*akıl vurgusu*”, aslında Maturidiliğin, içinde geliştiği kültür ortamının ve Türk düşünce hayatının da özünde yer alan bir temel özelliktir. Çünkü kökleri Maturidilik’ten çok daha geriye giden “Türk düşüncesi”, esas itibarıyla, doğadan ve gerçek hayattan kopuk olmayan; dolayısıyla, devamlı akıl zemininde ve akli ilkeler ışığında kültürel ve toplumsal pratiği ve realiteyi dikkate alan bir “düşünce” olagelmıştır. İşte, düşünce yapısındaki bu özellik Türklerin din anlayışına da yansımış ve el-Mâturidî, realiteden ve mevcut kültürel ve sosyal hayattan kopuk, *hayâlî bir din anlayışı* geliştirmemiştir. Bunu, el-Mâturidî’nin, genel olarak dinî problemlere yaklaşımında ve ortaya koyduğu çözümlerde her zaman görmek mümkündür. Meselâ, onun imanla ilgili konuları ele alırken, Ebû Hanîfe’ye uyararak, sergilediği tutum bunun tipik bir örneğidir.

el-Mâturidî, öyle görünüyor ki, sonradan Müslüman olanların başlangıçta İslâm’la ilgili yeterli bilgiye sahip olamayacakları olgusunu dikkate alarak, *imani* bir “*akıl işi*” olarak görmüş ve iman için akli yeterli saymıştır. Ona göre, adı konulmasa bile, bir yaratıcının veya üstün bir gücün varlığına ve birliğine inanmak için *akıl tek başına* yeterlidir. Çünkü fikri bir dayanağı olan bilinçli iman “bizzat aklın kendisinin ve aynı zamanda kâinât üzerinde düşünerek orada (mistik bir yaklaşımla) müşahede ettiği (ilâhî) işaret, iz, alâmet ve eserlerin *Tanrı’nın birliğine* tanıklık ettiğini tasdik etmenin adıdır”.

Görülüyor ki, burada, *iman*, sadece akla ve aklın teemmül ve tefekkür ederek doğada kavradığı ve hissettiği “*mistik*” izlenimlere dayandırılmaktadır. Bu demektir ki, insanda aklın varlığı, Tanrı’ya inanmak için yeterli bir gerekçedir. O halde, bir peygamber sesi duymayan, yani peygamberli bir dönemde yaşamayan insanlar [ve hatta “*ehli küfür*” bile küfür hali içerisinde buldukları dönemde yaptıkları fiillerden ve yapılmayan ibadetlerden değil] “*iman*”dan sorumludurlar ve imanla yükümlüdürler. Ancak, bilinmelidir ki, sadece imanla yükümlüdürler. Çünkü ayrıntılar bir peygamberin açıklamasını, yani “*nakl*”i gerektirir. Peygambersiz başarılılabilecek bu kısım *aklen zorunlu* olan ve başka şekilde olma ihtimali bulunmayan, alternatifsiz kısımdır ki, bunun adı “*din*”(tevhîd dîni)dir. Peygamberin açıklamasına ve muhtemel yönlerden birini tercih etmesine ihtiyaç duyulan kısım ise, *aklen mümkün olmak kaydıyla*, farklı şekillerde olma ihtimali bulunan kısımdır ki, bunun adı da “*şeriat*”tır. el-Mâturidî’ye göre, *şeriat akla aykırı olamaz*. Daha doğrusu, şeriat, kültürel unsurlar içermesinden dolayı, meşruluğunu ve geçerliliğini “*akıl*”dan alır ve onu akıl belirler.

İşte, “*akıl*” ile “*şeriat*” arasındaki bu hassas ilişkiden dolayı, el-Mâturidî, imanı sırf teemmül ve tefekkür eden akıl (“*kalb*”) ile zihnî bir tasdik olarak ifade etmiş; tam bir “*mümin*” olabilmek için onu yeterli saymış ve inandığını dil ile söyleyerek açıktan tasdik etmeyi ve doğrulamayı gerekli görmemiştir. Çünkü ona göre, inandığını “dil ile açıklamak” dünyevî ve sosyal işler için gereklidir. Eğer “*dil ile beyan etmek*” iman için zorunlu hale getirilseydi, bu, toplumda çeşitli politik istismarlara müsait olurdu.

Semerkant Hanefî geleneği içerisinde yer alan el-Mâturidî, aynı sakıncayı “*amel*”in “*iman*”a dâhil edilip edilmemesi, yani imanın mahiyetiyle ilgili bir parçası sayılıp sayılmamasına dair tartışmalarda da dile getirir. Ona göre, “*amel*” “*iman*”a dâhil edilemez. Eğer edilirse, bu, sonradan Müslüman olanların sıkıntıya düşmesine sebep olabileceği gibi, İslâm’a sonradan katılmayı da zorlaştırabilir. Çünkü başka kültürlere mensup olup dine yeni girenler, başlangıçta *dil, davramış, yaşayış vb.* kültürel farklılıklardan kaynaklanan bazı *amelî ve fikhî* yükümlülükleri yerine getirmede zorlanabilir ve hatta onda tam başarılı olamayabilirler. Eğer onlar, bu vb. gerekçeler ileri sürülerek tam mümin sayılmazsa, bu, toplumda birtakım sıkıntılara sebep olabilir.

el-Mâturîdî'nin, mahiyeti ve özü gereği, “*iman*”ı “*amel*”le ilişkili görmemesinden dolayı, sonradan Müslüman olanların tam mümin sayılmalarına imkân veren bu tutumu, Türklerin müslüman olmalarına rağmen, kendi kültür, örf ve âdetlerini kaybetmeden müslümanlıklarını sürdürmelerini de kolaylaştırmıştır. Ancak burada şunu hemen belirtmek gerekir ki, “*amel*”in “*iman*”a dâhil edilip edilmemesiyle ilgili bu açıklamaların, sadece sonradan müslüman olanları ilgilendiren birtakım toplumsal ihtiyaçlardan kaynaklanan geçici yaklaşımlar olarak görülmesi son derece yanlış olur. Çünkü el-Mâturîdî'nin sistemi, dînî problemlerin *pratik* ve *sosyolojik* olduğu kadar *teorik* ve *teolojik* boyutunu da dikkate alan *aklî* bir sistemdir. Aslında bu, ihtimalsiz ve alternatifsiz olmasından dolayı “aklen zorunlu” olup sistemin özünde yer alan ve temeli *akla* dayanan “tevhîd dîni”nin de bir gereğidir.

Bu demektir ki, farklı ve çeşitli şekillerde olma ihtimali bulunduğu için, muhtemel yönlerden birini Peygamber'in tercih etmesini ve açıklamasını gerektirmesinden dolayı, temeli *vahye* dayanan ve mahiyeti gereği “aklen mümkün” olup el-Mâturîdî'nin sisteminde “*şeriat*” diye ifade edilen kısımla ilgili problemler de tamamen “*akıl*”dan bağımsız olarak ele alınamaz. Çünkü “*şeriat*” “*tevhîd dîni*”ni açıklayan ve onun hayata nasıl aktarılabileceğini gösteren örnekler içermektedir. Uygulamayla ilgili olup zamana ve kültüre göre değişebilen, gerek ferdî gerekse toplumsal olan bu problemler, temelde “*vahiy*” ve “*sünnet*” yani “nakil” esas alınarak yine *akilla* çözülmesi gereken problemlerdir. Burada önemli olan, *vahyin* ve *içeriğinin* doğru anlaşılmasıdır. Bu da, ancak “akıl-vahiy ilişkisi”ni dikkate alarak aklen ve mantıken çelişik olmayan, yani tutarlı ve de toplumun menfaatini dikkate alan birtakım çağdaş sonuçlara ulaşmakla mümkün olur.

Öyle görünüyor ki, bu, *vahyi*, İslâm'da “peygamberlik” ve “ulûhiyet” kavramlarıyla ilgili anlayışlar ışığında değerlendirmeyi gerektirmektedir. Çünkü “vahiy” değişmediği halde, ondan faydalanan insanlar ve kültür değişince, “*vahyin açıklanması*” ayrı ve temel bir önem arz etmektedir. İşte bundan dolayı, el-Mâturîdî'nin sisteminde, dinin anlaşılmasında “*vahiy*”in yanında “*sünnet*”e de özel bir önem atfedilmekte ve onlar *akıl* ile ilişkileri bağlamında değerlendirilmektedir. Hatta denilebilir ki, “akıl”, “vahiy” ve “sünnet” âdeta birbirinden ayrılmaz bir “üçlü” oluşturur. Ancak, onların idaresinden ve kontrolünden *akıl* sorumludur. Yani *vahiy* ve *sünnet*, ancak, *akıl zemininde* bir anlam ifade eder. Nitekim “Peygamberin haberi” olarak “vahiy” de dâhil, bütün haberler genel olarak akla ve *temel düşünce yasalarına* aykırı olamaz. Bir başka deyişle, “Allah'ın Kelâmı” olan gerçek “vahiy”, akilla, “akıl” da “vahiy” le hiçbir zaman ve hiçbir durumda çatışmaz. Çünkü akıl ile vahiy arasında bir “iç uyum” vardır. Bundan dolayı, “akl-ı selîm” ile “vahiy”in ikisinin de kaynağı aynı olduğu için, birbirini destekleme ve hatta bir bakıma, birbirini tamamlama özelliğinin bulunduğunu da, burada, belirtmek gerekir.

Aslında, el-Mâturîdî'ye göre, dinde, aklın yerini *vahiy*, vahyin yerini de *akıl* dolduramaz. Çünkü ikisi de birbiri için gereklidir. Öyle ki, itikâdî ve ahlâkî konularda akıl esas alınır; vahiy onu teyit eder ve destekler. Amelde ise, vahiy esas alınır; akıl, vahyin yol göstermesine ihtiyaç hisseder. Kısacası, amelî konularda “vahiy” ve “sünnet” ağırlıklı olan bu sistem, itikâdî ve ahlâkî konularda “akıl” ağırlıklı olduğu için, amelî alanda vahye destek olarak görülen ve daha çok amelî konuların izahında kullanılan “sünnet”e, itikâdî alanda temkinli yaklaşılr. Mesela, Mî'râc'ın “vahiy”de yer almayan ayrıntıları “âhad haber”le yani tek kişiye dayanan haberle bilindiği için, bizim o konuda her hangi bir şey söyleyemeyeceğimiz ifade edilir.

Burada, *akıl*, *vahiy* ve *sünnet* üçlüsünün aklın kontrolünde birlikte değerlendirilmesinde gösterilen bu hassasiyet, el-Mâtürîdî'nin din anlayışından kaynaklanmaktadır. Ona göre, doğru ve güvenilir din, *delile dayanan*, yani *aklî* ve *naklî* temeli sağlam olan dindir. Bu demektir ki, bir bütün olarak dîni ve şer'î yapıyı oluştururken “akıl” tek başına yeterli olmayıp orada “vahy”e ve “sünnet”e mutlaka ihtiyaç duyulacağına göre; o halde, “vahy”in ve “sünnet”in anlaşılmasında, mümkün olduğu ölçüde, *ortaya konulduğu dönemde*, doğruluğu ve geçerliliği sağlayabilecek, her türlü şüpheden uzak bir anlayış ve kavrayış seviyesine ulaşmaya çalışılmalıdır.

el-Mâtürîdî'ye göre, bunu başarabilmek için, Ebû Hanîfe'yi takip etmek ve gerektiğinde “*te'vîl*”e başvurmak yeterlidir. Çünkü “*te'vîl*”, bilhassa, amelî konularda, yani uygulamada ve hayatın her alanında vahye “*işlerlik*” kazandırır. Ancak, unutmamak gerekir ki, bir âyetin *te'vîli*, âyetin kendisi demek değildir. Bir başka deyişle, kişilerin akla ve “*re'y*”e dayanarak ortaya koydukları anlayış ve kavrayışlar, hiçbir zaman kutsallaştırılamaz ve ona karizmatik bir değer yüklenemez. *Zaten anlamın açık ve berrak olduğu yerde “te'vîl”e de gerek yoktur*. Anlamın tam ve kesin olarak kavranılmadığı yerlerde de, öyle görünüyor ki, Sahabe döneminden sonra gelenler için, başvurulabilecek yegâne yöntem “*te'vîl*”dir. (Sahabe döneminde yapılan açıklamalar “*te'vîl*” değil, “*tefsîr*” olarak adlandırılır). Çünkü “*te'vîl*”de aklen muhtemel olan anlamlardan birinin, daha doğrusu, içinde yaşadığı dönemde, insanın yararına en uygun olanın tercih edilmesi söz konusudur. İşte bundan dolayı, el-Mâtürîdî'nin, Kur'an'ı Ebû Hanîfe çizgisinde yorumlamak ve âdetâ Ebû Hanîfe'nin haklılığını ve doğruluğunu göstermek için yazdığı izlenimini veren hacimli eserini “*tefsîr*” değil, “*te'vîl*” olarak görmesinin ve ona *Te'vîlât-u Ehli's-Sünne* veya *Te'vîlât-u'l-Kur'an* a dını vermesinin sebebi bu olsa gerektir.

el-Mâtürîdî'nin “*te'vîl*” üzerinde ısrar etmesinin bir diğer sebebi de, onun bir “bilgi” olarak “*vahiy*”le, yani Kur'an'la ilgili görüşleridir. Genel olarak *Te'vîlât* taki açıklamalar göz önünde bulundurulduğunda, anlaşılmaktadır ki, gönderilen “*ilâhî bilgi*”nin *dünyada herhangi bir dil ile ifade edilebilmesi, o dilde taşıdığı anlama göre anlaşılması gerektiğinin bir delilidir*. Bir başka deyişle, Kur'an, “Allah'ın kelâmı”dır. Âyetler, yani vahyin sözleri, kısacası, kullanılan dil, “*ilâhî kelâm*”ın anlaşılmasına bir vasıta-dır. Bu demektir ki, dilde kullanılan “Allah'ın kelâmı”, “Kur'an” vb. sözlerle bizzat “*İlâhî Kelâm*”ın kendisi kastedilmiş olamaz. Kulakla duyulan ve dil ile okunan, “*İlâhî Kelâm*”ın kendisi değil, ona vasıta olan “*beşerî sözler*”dir. Aslında, biz insanlar, “*İlâhî Kelâm*”ı duyamayız ve okuyamayız. Bizim duyduklarımız ve okuduklarımız, *onun anlamını ifade eden sözlerdir*. Çünkü “Allah'ın Kelâmı” harflere ve seslere hulûl etmez, yani onlara girmez ve onlarda cisimleşmez; o ancak “*kalb*”le kavranılır. Bu demektir ki, Kur'an'ın sözleri yaratılmıştır, yani *beşerîdir*; ama Peygamber'in onu ifade edişi *mücizevîdir*. Ancak, yine de, Kur'an'ın *mücizeliğini* dilinden çok manasında aramak belki daha doğru olur. Bu da, ancak “*tefekkür*” ve “*teemmül*”le kavranılabilecek nazik bir durumdur.

Aslında, el-Mâtürîdî, Kur'an'ın sözlerinden çok anlamına, yani taşıdığı bilgiye önem vermektedir. Bu bilginin anlaşılıp kavranılabilmesi için, o, *tefekkür* ve *teemmül* edilmesi ve aklın, derûnî anlamları kavrama aşaması olan “*kalb*” düzeyine yükseltilmesi gerektiğini belirtmektedir. Ona göre, bu amaca, yani “*kalben kavrayış derecesi*”ne ulaşabilmek de, ancak anlamdaki kapalılığın ortadan kalkmasıyla mümkün olabileceği için, burada başvurulacak yegâne yol *te'vîl*dir. Nitekim “*te'vîl*”in kazandırdığı kavrayışla, hem İslâm dini, “*Kur'an*” ve “*Sünnet*” temeline dayanan bir yaklaşımla ele alınıp

“evrensel boyutu” ortaya konulabilmiş; hem de sonradan müslüman olanların, bilhassa *Türklerin*, bu dini, kendilerine yabancı bir unsur olarak değil, âdeta kendi kültürleri içerisindeki bir fikrî gelişim olarak görüp onun evrensel ilke ve esaslarını *sosyal ve ahlâkî* fiil ve davranışlarına yansıtmaları; dolayısıyla kendi örf ve âdetleriyle uyumlu bir “*ahlâkî yapı*” oluşturmaları mümkün olabilmıştır.

Bu demektir ki, Türklerin; Mâtürîdî’nin düşünce sisteminde, Ebû Hanîfe çizgisi takip edilerek ortaya konulan “*Her peygamber döneminde Tevhîd dini değişmeden aynen devam ettiği halde, şeriatın her zaman değişmeye ve yenilenmeye açık olması*” ilkesine dayanılarak kültürel zeminde oluşturulan *ahlâk* anlayışı sayesinde; İslâm toplumu içerisinde, sonradan Müslüman olan bir millet olmasına rağmen, fikren asimile olmadan, yani kendi örf ve âdetlerini koruyarak, yaşayabilen tek millet olması da “te’vîl yöntemi”yle başarılabilmiştir. Ayrıca, bu, aynı zamanda, el-Mâtürîdî’nin düşünce sisteminin özünde yer alan “*dînî ve millî kültürle uyumlu bir ahlâk anlayışı tesis etme amacı*”nın da gerçekleşmesi demektir.

Nitekim el-Mâtürîdî’nin düşünce sisteminde ahlâk da tıpkı *şeriat* gibi değişmez bir yapıya sahip değildir. Bu demektir ki, Tanrı, insanlara doğrudan, “hazır” bir ahlâk (sistemi) göndermez. Çünkü *ahlâk*, insanın toplum içerisindeki davranışlarıyla ve insanlar arası ilişkilerle ilgilidir. Yani dinde ahlâkî (ve ahlâk sistemini), ya doğrudan ya da *te’vîl* yoluyla, akıl sayesinde “vahiy”den çıkarılan ilkelerle toplumun örf, âdet ve geleneklerini, kısacası kültürel özelliklerini, insanın “tabiat” ve “mizacı”na uygun olarak, birbiriyle yoğurmak suretiyle yine insanlar tesis eder ve içinde yaşadıkları dönemin ihtiyaçlarına ve koşullarına göre de geliştirirler.

Bu, el-Mâtürîdî’nin, İslâm’ı bir “*akıl dîni*” olarak görmesinin ve sistemdeki “akıl vurgusu”nun, ahlâka açık ve berrak bir biçimde yansıdığını gösterir. Hatta daha açık olarak ifade edecek olursak, el-Mâtürîdî’nin sisteminde “*aklı olan*” aynı zamanda “*ahlâkî olan*”dır. Bu demektir ki, “doğru” düşünmemizi sağlayan ilkeler ile “dürüst” davranmamızı sağlayan ilkeler aynı ilkelerdir. Bir başka deyişle, “ahlâkî hayat” ile “aklı hayat” birbirinden ayrılmamaktadır. Öyle görünüyor ki, el-Mâtürîdî’nin sisteminde, bunun teminatı, akıl ile vahiy arasında bulunan “*iç uyum*”dur; yani ikisinin de kaynağı Tanrı olduğu için, onlar arasında bir uyum ve uygunluğun bulunmasıdır. Bu yüzden, aklın ilkeleriyle doğada doğa yasalarının (“sünnetullâh”)ın işleyişinin gerisindeki ilkeler, aynı ilkelerdir. O halde, burada, “aklın tercihi”yle, “vahyin tercihi” aynı olmak ve bunun da, bizim “tabiat” ve “mizaç”ımızın talebi ve eğilimiyle uyumlu olmak gibi bir zorunluluk söz konusudur. Bir başka deyişle, ahlâkî tercihlerde *akıl, vahiy ve mizaç* üçlüsü aynı noktada buluşmaktadır ve bu, el-Mâtürîdî’nin sisteminde “sünnetullâh”ın, yani yeryüzünde Allah’ın koyduğu nizamın bir gereğidir. İnsan aklının ve zihninin işleyişi de bu düzenin dışında değildir. el-Mâtürîdî’nin sisteminde, varlıkların mevcut şekil ve işleyiş düzeni, ilâhî tercihin bu yönde tecelli etmesiyle açıklanmaktadır. İşte bundan dolayı, “akl-ı selîm”in, “vahy”in ve “bozulmamış mîzâç”ın aynı tercihe yönelmesi, sünnetullâhın bir sonucudur.

Konuya bir başka açıdan bakacak olursak diyebiliriz ki, insanda ahlâkî duygu onun “*temyiz çağı*”na ulaşmasıyla yani “iyi”yi “kötü”den ayırt edecek yaşa gelmesiyle birlikte başlar. Çünkü iyilik ve kötülük duygusu insana yaratılıştan verilmiştir. Bu demektir ki, insanın “iyi”yi ve “kötü”yü hissetmesi ve bilmesi, onu *vahyin bildirmesinden öncedir*; yani insandaki ahlâkî duygu vahiyyle başlamamakta; vahiy, insanda zaten başlamış olan bu duyguyu pekiştirmektedir. İşte bundan dolayı, el-Mâtürîdî’nin sisteminde *ahlâk alanında akıl esas alınır*; vahiy onu destekler ve pekiştirir. Ancak burada, “vahy”in

“akıl”ı desteklemesini *akılın tercihi doğrultusunda* bir destekleme olarak anlamak gerekir. Yoksa bu, el-Mâturîdî’nin sisteminde hiçbir zaman, aklen göreceli olanların vahyin desteklemesiyle mutlak hale geleceği şeklinde anlaşılamaz. Çünkü *akıl mahiyete göre, vahiy kültüre göre tercihte bulunur*; aklen göreceli olan bir şeyin vahiy açısından mutlak olması *usûle* aykırıdır. Mesela, aklen “*imkânsız*” veya “*zorunlu*” olan bir şey vahiyle “*mümkün*” hale gelmez. Zaten “*zorunlu*” veya “*imkânsız*”ı vahiy değil, akıl tespit eder. Vahiy, ancak “aklen mümkün” olan şeylerin, hangi yönde mümkün olduklarını açıklığa kavuşturur. Yani bir şeyin şu veya bu şekilde olması aklen mümkün olduğu halde, akıl muhtemel yönlerden birini, herhangi bir nedenden dolayı, tercih edemezse, o zaman vahyin tercihi esas alınır. *Vahiyle* ve hatta “*sünnet*”le tercihin yönünün belirlenemediği durumlarda ise, “kıyas”, “istihsan” vb. yöntemlere başvurularak örf ve âdetlerin ve kültürün gerektirdiği *ahlâkî gelişim* sağlanmaya çalışılır.

Bu durumda, ahlâkın, değişmez bir biçimde, sırf vahiyle ve hatta vahiy tarafından belirlendiğini düşünmek ve dinde ahlâkın temelini doğrudan Tanrı’ya dayandırmak, zaman zaman görülen bir hatadır ve hatta bir “usûl hatası”dır. Çünkü şeriatlar, kültürel unsurlar içermesinden dolayı birbirinden farklı olabildiği gibi, ahlâk sistemleri de şeriatlara paralel olarak değişiklik göstermiştir. Buradan anlaşılıyor ki, gerek şeriat gerekse ahlâk insânî, daha doğrusu kültürel, unsurlar içermesinden dolayı, [pratikte] değişmez bir yapıya sahip olamaz. O halde, *her milletin ahlâkı, kendi örf ve âdetleri, kısacası kendi kültürleri içerisinde bir anlam ifade eder*. Aynı zamanda bu demektir ki, örf ve âdetler farklı olduğu ve değiştiği sürece, aynı dinin mensubu olmak, aynı ahlâka sahip olmak anlamına gelmeyecek ve aynı din, *temel ilkeler dışta tutulacak olursa*, hiçbir zaman aynı ahlâka sahip olmayı sağlamayacaktır; nitekim sağlamamıştır da. İslâm toplumu bunun tipik bir örneğidir. Müslümanların, aynı dine inanmalarına rağmen, ahlâkî davranışları ve yaşantıları her zaman tarihî ve milli özellikleriyle uyumlu olmuş ve pratikte birbirlerine hemen hemen hiçbir zaman tam olarak uyum sağlayamamışlardır. İşte bundan dolayı, el-Mâturîdî’nin düşünce sisteminin “*dînî ve milli kültürle uyumlu bir ahlâk anlayışı tesis etme amacı*”nın, aynı zamanda, *Ehl-i Sünnet* din ve ahlâk anlayışının, Türk kültürünün bir parçası ve hatta Türk dînî hayatına yön veren önemli bir unsur haline getirilmesi arzusunun bir ifadesi olarak da görülmesi gerekir.

Nitekim el-Mâturîdî’nin insan hürriyetiyle ilgili “*Ehl-i Sünnet ideali*”ne uygun görüşlerinin, Türklerin doğaya bağlı, gerçekçi ve hareketli yaşamlarıyla da uyumlu olduğu sezilmektedir. Burada bu ideale uygunluk *kriteri*, insanın fiillerinde hem *ilâhî iradeyi hem de beşerî iradeyi* -hem insana sorumluluk yüklemeyi engellemeyecek hem de dinde telkin edilen ulûhiyet kavramına aykırı olmayacak şekilde- *etkin kalmaktır*. Bu *incelik*, el-Mâturîdî’nin sisteminde “dilemek insandan, yaratmak Allah’tan” vecizesiyle dile getirilir. Bu, teoriden çok pratikte insana hürriyet atfetmeye, dolayısıyla, onu yaptıklarından sorumlu tutmaya yönelik bir anlayıştır; literatürde “*kesb teorisi*” vb. görüşlerle de açıklanmaya çalışılır. Bu anlayışın temelinde “*değer*” ve “*nitelik*” *fülin değişmez özelliği, yani fülî fül yapan ve fülün mahiyetinden ayrılmayan aslî bir özellik değildir*, ilkesi yer almaktadır.

Bir başka açıdan bakıldığında, bütün bunlar, el-Mâturîdî’nin insana ve insanın özgürlüğüne verdiği önemin ve problemlere insan-merkezli bakışının bir göstergesidir. Çünkü Ebû Hanîfe ve el-Mâturîdî’ye göre, “*insan din için değil, din insan içindir*”. Bu bakımdan, problemleri “*insana göre*” yani onun karakterinin içinde olduğu örf, âdet ve kültürü dikkate alarak çözmek gerekir. el-Mâturîdî’nin sisteminde insan, karakteri kendi kültürü içerisinde şekillenen bir “birey” olarak görüldüğü için, burada söz

konusu olan özgürlük, ibadet amaçlı fiillerdeki gibi bir “yürütme özgürlüğü” değil, “karar verme özgürlüğü”dür. İşte bundan dolayı, el-Mâturîdî’ye göre, önemli olan, bazen sonuçları da kestirilemeyen, fiillerin kendisi değil, insanın, kültürü bağlamında, fiillerdeki *niyet* ve *kastı* olduğu için, ahlâkî değerlendirmeyi o bağlamda *niyet* ve *kasta* göre yapmak gerekir. O halde, burada “ahlâkî fiiller”le “ibadet amaçlı fiiller”i birbiriyle karıştırmamak gerekir.

el-Mâturîdî’nin düşünce sistemine göre, insan “*ahlâk*”ta bir birey; “*amel*”de ise, bir “kul”dur. Bu demektir ki, “*amel*”de *boyun eğme* ve *kesin itaat* söz konusu olduğu halde, ahlâkta *bilinçli* ve *iradeli bir kabul* ve *katılım* söz konusudur. “*Amel*”deki hürriyet, öngörülen ibadet plân ve düzenine uygun davranmadaki farklılıklardan birinin tercihi anlamında bir hürriyet yani bir “yürütme hürriyeti” olduğu halde; ahlâktaki hürriyet bir “karar ve katılım hürriyeti”dir. Meselâ, ibadetlerin mahiyet ve keyfiyetini tartışma hakkı bulunmaksızın, ibadet edip etmeme hürriyeti bir “yürütme ve uygulama hürriyeti” olduğu halde; “*dilemek insandan, yaratmak Allah’tan*” ilkesi gereğince, *vahye dayanılarak* oluşturulan ve insanın hür irade ve tercihiyle katılmasının, özümseyip kendine mal etmesinin mümkün olduğu toplumsal ve siyasî taleplerde insanın emre uyup uymama hürriyeti bir “karar ve katılım hürriyeti”dir.

Bir başka deyişle, vahiyle, Allah’ın *emir* ve *yasakları* olarak bildirilen iyilik ve kötülükler, insan, akıl ve mizacıyla onları tespit edip hür irade ve tercihiyle o hükme zihnen katılmadıkça, insanı ahlâken sorumlu kılmaz. Çünkü ilâhî emir ve yasaklar doğrudan ahlâkî sorumluluk yüklemeyiz; onlardan ahlâkî görev ve sorumluluğu insanlar çıkarır. Aksi halde, Allah’ın emirlerini yerine getirenlerin “ahlâklı”, getirmeyenlerin “ahlâksız” olarak değerlendirilmesi gerekir ki, bu, el-Mâturîdî’nin sistemine ters düşen bir anlayıştır.

“*Amel*”de ise, durum tam tersinedir. Orada açıkça ifade edilen veya vahiyden çıkarılan ilâhî emir ve yasaklar, doğrudan hukûkî (*fikhî*) yükümlülük ifade eder. Kısacası, burada, sorumluluk (*mes’ûliyet*) hür irade ve tercihe dayanır; daha çok ahlâkîdir. Yükümlülük (*mükellefiyet*) ise, hukûkîdir; mecburiyet ifade eder. Yani dinde ilâhî emir ve yasakların insana amelî görev ve yükümlülük getirebilmesi için, *inanmak* ve *dinin mensubu olmak* yeterlidir; ancak ahlâkî görev ve sorumluluk için, *inanmak* ve *dinin mensubu olmak* yeterli değildir; burada hür irade ve tercihle aklî ve zihnî katılım da gereklidir. Toplumda, “*amel*”de kusur etmediği halde, ahlâken kusurlu olan veya ahlâkta kusuru bulunmadığı halde, “*amel*”de kusurlu olan insanların bulunması bunun doğruluğunu gösteren açık örnek ve delillerdir.

Bu demektir ki, dinde emir ve nehiylerle istenilen şeylerin, ilk etapta *ahlâkla* ilgili olarak değil, *fikhî*la ilgili olarak değerlendirilmesi gerekir. Çünkü emir ve nehiyler öncelikle ahlâkî değil, amelî yükümlülük getirir ve hatta *emirler bir defaya mahsus olduğu halde, nehiyler dâimîdir*. O halde, burada, pekâlâ diyebiliriz ki, *ahlâkî* sorumluluk ile *fikhî* yükümlülük arasında esasa ilişkin önemli farklılıklar vardır. Aslında, dinde, ahlâkî olan bir şeyin mutlaka *fikhî* ve amelî olması gerekmediği gibi, *fikhî* ve amelî olan bir şeyin de mutlaka ahlâkî olması gerekmez.

Daha açık bir dille ifade edilecek olursa, ibadet amaçlı fiillerden ahlâka geçmek, dolayısıyla “*amel*”den “*ahlâk*” türetmek yani amelini ve ibadetini yapan kimseyi aynı zamanda ahlâklı saymak ve ahlâken üstün göstermek el-Mâturîdî’nin düşünce sistemine uygun değildir. Çünkü onda “*amel*” *imana dâhil edilmediği gibi, “ahlâk”a da dâhil değildir*. Ona göre, “*amel*”de kusuru olanların mutlaka ahlâkta da kusurlu olduğu söy-

lenemez. Ayrıca, öyle görünüyor ki, “amel” ile “ahlâk” arasında bu anlamda bir ilişki kurmak, ahlâkî bakış açısıyla değil, amelî bakış açısıyla yapılan bir işlemdir. Bu, büyük ölçüde “amel”e, onu ahlâkla birleştirerek değerlendirmek suretiyle, toplumdan destek sağlamaya ve “amel”i yerine getirmede görülen ihmalkârlıkları azaltmaya yönelik bir çabadır. Çünkü mahiyeti gereği, “amel” *ferdî*, “ahlâk” *toplumsal*dır yani aralarında bir mahiyet uyumu yoktur. Nitekim bir dinin mensupları yıllarca aynı “amel”i yani aynı ibadetleri, aynı tarzda yapmaya devam ettikleri halde, ahlâkî özellikleri, yaşadıkları dönemlere göre değişiklik gösterebilmektedir. Bir başka deyişle, duygu boyutu göreceli olmakla birlikte, “amel” göreceli olmadığı halde; ahlâk, hem de her yönden görecelidir. O halde, mahiyeti gereği, *ahlâk ibadete, ibadet de ahlâka indirgenemez*.

Eğer bunun tersi söz konusu olursa, Allah’ın emirlerini yerine getiren kişinin, hiç bir zihnî katılıma gerek kalmaksızın yani onları istemeyerek ve hatta *nefsine ağır gelecek* yerine getirmiş bile olsa, ahlâklı sayılması, yerine getirmeyenin ve hatta içten istediği halde, dışta yerine getiremeyenin de “ahlâksız” sayılması gerekecektir. Ayrıca, amelî bir görev bu şekilde ahlâkî ve toplumsal hale getirilince, Allah’ın emrini yerine getiren kişi, yaptığı bu görevin, kendisini Allah’a yaklaştırdığını da düşünebilecek ve toplumda amelîyle tanınan ve farklı mistik duygular taşıyan örnek bir *ahlâkî şahsiyet* haline gelebilecektir. Böylece, amelî ve fikhî, dolayısıyla bireysel bir görev, sonunda toplumsal cazibesi olan mistik bir görev ve faaliyete dönüşecektir. İşte “amel”in, “ahlâk” kanalıyla mistisizme bu şekilde vasita edilerek törpülenmiş bir ibadet bilinciyle amel etmenin, bireysellikten çıkarılıp toplumsal hale getirilmesi, el-Mâtürîdî’nin düşünce sistemiyle bağdaşan bir durum değildir. Çünkü yukarıda da belirtildiği gibi, kişi “amel”de yürütme özgürlüğü olan bir “kul”, “ahlâk”ta ise “karar ve katılım özgürlüğü” olan bir “birey” bilinci ve sorumluluğuyla görevini yerine getirmesi ve gerek ahlâkî gerekse amelî, bu görevleri yerine getirirken hiçbir şekilde temeli ilham ve sezgiye dayanan mistisizmin törpülenmesine zihnen açık olmaması gerekir.

Buradan, el-Mâtürîdî’nin mistisizme karşı olduğu anlamı çıkarılmamalıdır. Onun sistemiyle bağdaşan mistisizm, elbette Batı mistisizmi ve hatta Fars kökenli mistisizm değildir. O, temeli ilham ve sezgiye dayanmadığı için, halkı dışlamayan ve kolayca halk düzeyine indirgenerek bir “*halk mistikliği*” ve “*halk zahitliği*” şekline dönüştürülebilir bir “*kalb mistisizmi*”dir. *Bireyi* bir “araç” olarak görmesinden dolayı, toplum içerisinde onu feda eden diğer mistik anlayışların tersine, burada, insan, bir “araç” olarak değil, bir “amaç” olarak görülüp onun, dünyadan el etek çekmeden, dolayısıyla, bir “birey” olma özelliğini kaybetmeden, toplum içerisinde yüceltilerek bir “insan-ı kâmil” haline gelmesi hedeflenir. Aslında bu, el-Mâtürîdî ahlâkının, belli bir fikrî ve zihnî sürecin sonunda ulaştırmak istediği nihâî hedeftir. Öyle ki, bu hedef, insanın, bir peygamber sesi duymadan bile, kendi zihnî çabasıyla başarabileceği bir hedeftir.

Burada sözü edilen bu mistik anlayış, tamamen *soyut ve kurgusal* bir mistiklik değil, dünyadan faydalanmanın getirdiği, yani dünyaya bağlı, bir mistiklik. Bir başka deyişle, bu, dünya nimetlerini hor görmeden ve dünyadan el etek çekmeden onları Allah’ın bir lütfü ve bir nimeti olarak görüp şükürünü eda etme duygusu içeren bilinçli bir değerlendirme çabası ve bir fikrî faaliyet; daha doğrusu, bu anlamda, kişinin dış dünyayı anlamasının bir sonucu olarak “kalb”in sevk ettiği, dünyaya bağlı bir duygu yoğunluğu içeren bir mistisizm ve bir “*kalb mistisizmi*”dir. Öyle ki, artık, bu bilinç düzeyine ulaşan insan sıradan bir kul değil, bir “birey”dir. O, artık, dış dünyayı ve varlıkları “kalbine göre görür”, “kalbine göre duyar”, “kalbine göre düşünür”, “kalbine göre konuşur” ve bütün varlıklara ve insanlara karşı sorumlu bir birey olarak “kalbine göre davranır”.

el-Mâturîdî'nin sisteminde, bu anlayış ve kavrayış düzeyine ulaşan insan, artık "hidâyet"e ulaşmayı başarmış bir "*insan-ı kâmil*"dir. Onun söz, fiil ve davranışları "*isabet*"li, yani "*hikmet*"lidir. İşte bu, ahlâkta ulaşılması hedeflenen "*ideal*" fiil ve davranış aşamasıdır. Burada görüldüğü gibi, el-Mâturîdî ahlâkında "*hikmet*", daha çok, bilgiye dayanan "*isabet*" anlamıyla dikkate alınmaktadır. Öyle ki, "*hikmet*" sözde olursa, onun, doğru ve söylenilmesi gereken bir söz olduğunu ifade eder. "*Hikmet*" fiil ve davranışlarla ilgili olursa, onların, yapılması gereken fiil ve davranışlar olduğunu ifade eder.

Konuya bir başka açıdan bakıldığında, "*insan-ı kâmil*", toplumda, insanlar arası ilişkilerinde "*hikmet*"li davranan, yani *menfaatinin gerektirdiği gibi değil, davranılması gerektiği gibi davranan* bir kişidir. Çünkü o, insanları bir araç olarak değil, bir amaç olarak görür ve ona göre davranır. İşte bu, el-Mâturîdî'ye göre, insanlar arası ilişkilerde "*hikmet*"in, "*adalet*" şeklinde tecelli etmesi veya ortaya konulmasıdır. Çünkü "*hikmet*"e bağlı olarak "*adalet*", "*bir şeyi konulması gereken yere koymak*", "*bir insana yapılması gereken muameleyi yapmak*" gibi anlamlara gelir ve özde insanın bir amaç olarak görülmesi esasına dayanır; zıddı "*zulüm*"dür.

Aslında, Maturidî ahlâkında, insanın bir amaç olarak görülmesi zorunludur. Çünkü bilinmelidir ki, insan, amaç olarak görülmediği her yerde mutlaka o, bir araç olarak görülür ve her nerede bir araç olarak kullanılırsa, o kullanım ahlâken yanlış bir kullanımdır. Nitekim temelde *Yeni Eflatunculuk*'a dayanan *Doğu ve Batı* mistisizmlerinde insan, bir amaç değil, bir araçtır; dolayısıyla, *mistik halkayı tamamlayan ve kişiliği dumura uğramış bir kuldur; bir birey değildir*. Bu yüzden, o tip mistisizmlerde ve ahlâk anlayışlarında, kesin itaat ve teslimiyeti öngören "*kulluk şuuru*" öne çıkarılır. Burada sözü edilen "*kalb mistisizmi*"nde ise, insan "*karar ve katilim özgürlüğü*"ne sahip bir "*birey*"dir ve diğer mistisizmlerdeki gibi mistik zincirin bir halkası değildir. Bu demektir ki, her ne kadar amaç ilâhî ve kutsal da olsa, *uygun yer ve tarzda kullanılmayan*, araçları haklı çıkarmaz. Yani insanın, mistik bir amaç uğruna araç olarak kullanılması usûlen doğru değildir. Çünkü bir yerde "*araç olarak*" kullanılmak, başka otoriteye boyun eğmeyi gerektirir. "*Boyun eğme*"nin bulunduğu yerde de, hiçbir bakımdan özgürlük olamayacağı için, *sorumluluk* da olamayacaktır.

Maturidî ahlâkı, temelinde *Ebû Hanîfe*'nin yer aldığı inanç sistemiyle bağdaşan bir ahlâk anlayışıdır. Öyle görünüyor ki, o, Türkler arasında ve Türk kavimlerinin birbirleriyle ilişkilerinde, bölük pörçük de olsa, göz önünde bulunduran ve *Ebû Hanîfe*'nin çeşitli uygulamalarını da yansıtan birer davranış kuralı olarak kabul görmüştür.

Özünde, *Ebû Hanîfe* ve *Maturidî liberalizminin* yer aldığı bu ahlâk anlayışında bireyin otonomluğu sürekli korunmuş; "*kişilik*" hiçbir zaman hazır bir *veri* gibi görülmemiş ve ona hiçbir yönden bir belirlenim atfedilmemiştir. Çünkü herhangi bir yönden öngörülen bir "*belirlenim*" hürriyeti ortadan kaldırır. el-Mâturîdî'nin sistemi, kişinin, sosyal hayata katılmasını öngörür ve ona yüklenecek sorumluluğun, hiçbir zaman ve hiçbir yerde, onun kültürel ve zihnî gelişimini engelleyecek şekilde olmaması gerektiği esasına dayanır.

İslâm'ın "*cihanşûmüllülüğü*"nün kültürel farklılıkları ortadan kaldırmayacağı kanaatinde olan el-Mâturîdî, aynı zamanda karşılaşılan bütün ihtilafların, onlar insanların mizaçlarındaki uyumsuzluktan da kaynaklansa, "*dış dünya*"nın verileri ışığında, Kur'an'ın incelenmesi ve değerlendirilmesi neticesinde aklen halledilebileceği kanaatinindedir. el-Mâturîdî'nin sisteminde, aslında "*dış dünya*" ve "*Kur'an*", akla ışık tutan önemli ve vazgeçilemez kriterlerdir. İşte bu iki "*kriter*" sayesinde, bu sistemde, *akıl*

yoluyla - gerektiğinde *te'vile* de başvurulacak- tarih boyu, kültürel değerlerden fedakârlıkta bulunulmadan *ahlâkî çağdaşlık* sağlanmış ve ahlâkın, *toplumun sırtında bir yük* haline gelmesi önlenmiştir. Çünkü ahlâkta önemli olan, onun, çağdaş ve gerçekçi olmasıdır. Bunu başaran el-Mâtürîdî din ve ahlâk anlayışının, tarih boyu Türk düşüncesinin gerçekçi izlerini taşıması, onun, Türklerin milli kimliğinin bir parçası haline geldiğini gösterir.

O halde, pekâlâ söyleyebiliriz ki, Türk kültürünün ve Türk düşünce hayatının temel özelliklerinden biri olan ve bilhassa Ahmet Yesevî'nin şahsında belirginleşip gezgin dervişler yoluyla yayılarak Türk kavimlerinin duyu ve düşünce birliğinin sağlanmasında etkili olan ve onları bir araya getirip büyük toplulukların ortaya çıkmasına ve böylece *Selçuklu, Osmanlı* gibi büyük Türk devletlerinin kurulmasına zemin hazırlayan "*halk zahitliği*" ancak *Hanevî-Mâtürîdî din anlayışı* zemininde var olmuş ve yine bu zeminde varlığını günümüze kadar sürdürebilmiştir.

Maturîdî düşünce sistemiyle ilgili bu değerlendirmelerden sonra; sistemin metafizik boyutuyla ilgili "*ulûhiyet kavramı*", dînî epistemoloji bağlamında "*Tanrı-insan ilişkisi*", "*vahyin mahiyeti*", "*ruhun mahiyeti*", "*peygamberlik kavramı*", "*dil-vahiy ilişkisi*" gibi konuların da ayrıca üzerinde durulması gerekir.

Kaynakça

Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit (150/767), *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, Çev.: Mustafa Öz, İstanbul 2014.

Ebû Zehra, Muhammed, *Ebû Hanîfe*, Çev.: Osman Keskiöglü, 5. Baskı, Trz.

Özcan, Hanifi, *Türk Düşünce Hayatında Mâtürîdîlik*, Ankara 2012.

Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Dînî Çoğulculuk*, İstanbul 1995.

Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul 1998.

Özcan, Hanifi, "İlk Müslüman Türk Devletlerinde Düşünce", *Genel Türk Tarihi, Ankara* 2002, 3/535-564.

Özcan, Hanifi, "İslam Bilgi Kuramı", *İslam'a Giriş*, Ankara 2006, ss. 31-40.

Özcan, Hanifi, "Mâtürîdî'ye Göre Kur'an'daki Kıssa ve Mesellerin Epistemolojik Amaç ve Önemi", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX (İzmir 1995).

Özcan, Hanifi, "Mâtürîdî'ye Göre 'İman-İslam-İhsan' ve 'Küfür' İlişkisi", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII (İzmir 1994).

Özcan, Hanifi, "Abû Mansûr al-Mâtürîdî's Religious Pluralism", *Islamochristiana*, 23 (Roma 1997).

Özcan, Hanifi, "Mâtürîdî'nin Bilgi Teorisinde 'Fıkıh' Terimi", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV (İzmir 1987).

Özcan, Hanifi, "Mâtürîdî'nin Bilgi Teorisinde 'İkân' Terimi", *İslâmî Araştırmalar*, 3/1 (Ocak 1989), ss. 36-41.

Özcan, Hanifi, "Mâtürîdî'ye Göre Dünyanın Yaratılış Amacı", *Diyanet İlmî Dergi*, 29/ I(1993).

Özcan, Hanifi, "Mâtürîdî'ye Göre 'Hikmet' Terimi", *İslâmî Araştırmalar*, 2/6 (Ocak 1988), ss. 42-46.



Biriñci
Oturum

**ИМАМ ӘЛ-МАТУРИДИ
ӨМИРІ МЕН ЕҢБЕКТЕРІ**

**İMAM EL-MÂTURÎDÎ'NİN
HAYATI VE ESERLERİ**

**IMAM AL-MATURIDÎ'S
LIFE AND HIS WORKS**

Доц. Док. Қалмахан Сейтұлы Ержан/ Doç. Dr. Kalmahan Ercan
Нұр-Мүбарак ислам мәдениеті университеті, Алматы, ҚАЗАҚСТАН
Nur-Mübarek İslam Medeniyeti Üniversitesi Almatı/ KAZAKİSTAN

“Имам Матуридидің өмірі мен еңбектері”

“İmam Mâtürîdî: Hayatı ve Eserleri”

“Imam Maturidî’s Life and His Works”

Доц. Док. Муратбек Мырзабеков/Doç. Dr. Muratbek Mirzabekov
Қ.А.Ясауи атындағы ХҚТУ Дінтану кафедрасы, Түркістан/ҚАЗАҚСТАН
Ahmet Yesevi Üniversitesi Beşeri Bilimler Fakültesi Dintanu Bölümü, Türkis-
tan/KAZAKİSTAN

“Матуридилік ілімінің қалыптасу алғышарттары және Әбу Мансур әл-
Матуридидің өмір сүрген ортасы”

“Maturidiliğin Arkaplanı ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Yaşadığı Ortam”

“The Background of Maturidism and Ebû Mansûr al-Mâtürîdî’s Living Environment”

Проф. Док. Сөнмез Кутлу/Prof. Dr. Sönmez Kutlu
Қ.А.Ясауи атындағы ХҚТУ Дінтану кафедрасы, Түркістан/ҚАЗАҚСТАН
Ahmet Yesevi Üniversitesi Beşeri Bilimler Fakültesi Dintanu Bölümü, Türkis-
tan/KAZAKİSTAN

“Матуридидің Ойлау Жүйесінде Өзгеріс және қоғамдық Өзгерісін маңызы”

“Mâtürîdî’nin Düşünce Sisteminin Oluşumunda Değişim ve Sosyal Değişimin
Önemi”

“The Importance of Change and Social Change in the Formation of Mâtürîdî’s Sistem of Thought”

ИМАМ МАТУРИДИДІҢ ӨМІРІ МЕН ЕҢБЕКТЕРІ

*Қалмахан Сейтұлы Ержан (PhD) теол.ғ.док.
Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университетінің доценті,*

Қазіргі таңда әлем мұсылмандарының 90 пайызға жуығы сунниттер, олардың жартысынан көбі Ханафи мәзһабын ұстанады. Яғни, имам Матуридидің бір жүйеге келтірген ақида негіздерін басшылыққа алады деген сөз. Бұл сенім/ақида негіздері – Орта Азия, Түркия, Балқан түбегі, Қытай, Үндістан, Пәкістан аймағындағы мұсылмандар арасында кеңінен жайылған. Әсіресе, бұл жүйе түркі халықтары арасында көбірек таралған. Әрине, оның ішінде Қазақстан мұсылмандары да бар.

Осы орайда «Әһли сүннет уәл-жамағат» ғұламаларының бірі, Әбу Ханифаның ізбасары, үлкен теология мектебінің құрушысы Әбу Мансур әл-Матуридидің өміріне тоқтала кетейік.

Матуриди – өз есімімен қоса Әһли сүннет имамаы, тура жол көсемі, Самарқанд шейхтерінің басшысы деген сияқты лақап аттармен кеңінен танылған.

Сондай-ақ, кей дерек көздерінде оның аты «Әбу Мансур әл-Матуриди», «Әбу Мансур әл-Матуриди ас-Самарқанди» және «аш-Шейх әл-Имам Әбу Мансур әл-Матуриди» деп те кездеседі.

Осы мәліметтердің барлығын жинақтай келе, кемеңгер ғалымның толық аты-жөнін Әбу Мансур Мұхаммед ибн Мұхаммед ибн Махмуд әл-Матуриди ас-Самарқанди деп түйіндеуге болады. Матуриди деген есім оның туған жеріне байланысты берілген.

Матуридидің туған жылы туралы нақты дерек жоқ. Дегенмен, шамамен кей зерттеушілер оның Әбу Ханифа (699-767) қайтыс болғаннан кейін бір ғасырдан астам уақыт өткен соң туылған десе, Мұхаммед Мустафизур Рахман еңбегінде 850 жыл¹, Әйюб Әли Хайр Мұхаммедтің «Ақидатул Ислам уәл Имам Матуриди» атты еңбегінде 853 жыл², Ибраһим Авазайн дайындаған «Тәуилату әһли сунна»да 862 жылы³ Самарқанд маңындағы Матурид қалашығында дүниеге келгендігін айтады. Ал Өзбекстан Республикасы 2000 жылы имам Матуридидің туған жылын 870 жыл деп, оның 1130 жылдығына орай халықаралық конференция өткізді.

Егер де оның Рей қазысы Мұхаммед ибн Муқатил ар-Разиге (862 ж. қайтыс болған) шәкірт болған жылдарды ескерсек, Матуриди шамамен 853 жылдары

¹ Muhammad Mustafizur Rahman, *An Introduction to al-Maturidi's Tawilat Ahl al-Sunna*, Islamic Foundation, Bangladesh 1981, б. 28.

² Әйюб Әли Әбу Хайр Мұхаммед., *Ақидатул Ислам уәл-Имам Матуриди*, Бангладеш-Дакка 1983, б. 265.

³ Әбу Мансур әл-Матуриди, *Тәуилату Әһли Сунна*, Тхк.: И.Авазайн, С.Авазайн, Каир 1971.

туған болуы мүмкін деген болжам айтуға болады.

Олай болса, имам Матуриди дәстүрлі ақиданы қолдайтын мұғтазилит бағытын ұстанатындармен күрескен Аббасит халифаты әл-Мутауакилдің (847-861) тұсында дүниеге келген. Бұл да Матуридидің Әшғариден бұрын туылғандығына дәлел.

Деректерде Матуридидің отбасына қатысты негізінен тек әкесі мен атасы жайлы ғана айтылады. Әкесі – Мұхаммед, атасы – Махмуд. Бір жағынан ол көпшілікке Әбу Мансур (Мансурдың әкесі) деп танылған. Бұл бізге оның Мансур есімді ұлы болғандығын білдіреді. Алайда Матуридидің ешқандай ұлы болмаған. Өйткені, Матуридидің өзі бұл лақап есімнің Мансур деген ұлы болсын деген ниеттен туғанын айтады⁴. Зәбиди бұл лақап есімді «бидғаттың түп-тамырын зерттеуші», «шарифатты тірілтуші»⁵ деген мағынаға саяды.

Сондай-ақ, кей зерттеулерде ғалымның ұрпағынан тараған екі адам туралы сөз қозғалады. Олар: шейх қазы Хасан әл-Матуриди (-1058) және қазы Әбул Хасан Әли ибн Хасан әл-Матуриди (-1117)⁶ имам Матуридидің қызының қыз жағына қыз немересінің баласы⁷ деген дерек кездестіреміз.

Нажмеддин ән-Нәсафидің пікірі бойынша Қазы Әбул Хасан Әли ибн Хасан әл-Матуридидің (-511/1117) әжесі (әкесінің анасы), Матуридидің қызының қызы⁸ дейді. Абдулқадир әл-Құраши: «Қазы Әбул Хасан Әли ибн Хасан әл-Матуриди, Шейху-л Ислам Әбу Мансур әл-Матуридидің немересі. Нағашы атасынан фикһ ілімін оқыған. Ол 511/1117 жылы қайтыс болып, Чакардизада^{9*} жерленген»¹⁰ деп Матуридидің бір немересі болғандығын айтады.

Ғалымның ұлты жайында мынадай деректерді кездестіреміз. Сәманидің «әл-Әнсаб» еңбегінде, Зәбидидің «Китабул итхафус Саада» атты еңбектерінде Матуридидің «Китабут Таухид» қолжазбасының шет жағына кейіннен енген жазуға негізделіп, оны арабтардан шыққан деп Мәдиналық атақты Әбу Әйюб әл-Ансари әулетіне жатқызады¹¹. Алайда бұл пікір дұрыс деуге келмейді. Себебі бұл пікірді жоққа шығаратын бірнеше дәлелдер бар. Мысалы профессор Сөнмез Кутлу «Билинмеиен ионлериле түрк дін билгини: Имам Матуриди» атты мақаласында ғалымды түркі тектес халықтан шыққандығын баса айтады және оны былайша тізбектейді:

- Имам Матуриди өмір сүрген дәуірдегі еңбектердің ешбірінде мұндай мәлімет кездестірмейміз;

⁴ Әбу Мансур әл-Матуриди, Тәуилатул Қуран, Хаджи Селим аға кітапханасы, №40 парақ, 905а

⁵ эз-Зәбиди, Сейит Мұхаммед Мұртаза ибн Мұхаммед әл-Хусайни, *Итхафус Саадетил Муттақин би Шарһи Иһиаи Улумуд Дин*, Тхк.: М.Әли Бәйзауи, Бейрут 2002, II/5.

⁶ Ahmet Ak, *Maturidi Kaynaklarda Mâturîdî ve Maturîdilîk*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara 2006, s. 30.

⁷ Şükrü Özen, *Ebü Mansûr el-Mâturîdî'nin Fıkh Usûlünün Yeniden İnşâsı*, İstanbul 2001. s. 9

⁸ Нажмеддин ән-Нәсафи. Әл-Қанд фи Зикри Улемаи Самарканд, Тхк.: Назар Мұхаммед әл-Фариabi, Рияд 1412/1991, б. 420№

^{9*} Чакардиза – Орта ғасырдағы Самарқандтағы Шахристан аймағына қарай аққан канал атауы. Осы каналдың шығыс жағалауында «диза» деген қамал болған. Онда «чокар» атты әскер тобы орналасқан.

¹⁰ A.S. Tritton, “An Early Work From the School o*f al-Mâturîdî”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, III-IV (1966), б. 96-99.

¹¹ эс-Сәмани, Әбу Сад ат-Тамими, әл-Әнсаб, тхк.: А.әл-Иамани, Каир 1980, XI/ 55; эз-Зәбиди, Итхафус Сааде, II/5

- Ғалымның ұрпағы Әбу Әйюб әл-Әнсариге барып тіреледі деген Зәбиди, тек ғалымды жоғары бағалап, құрметтеу мақсатында қоланғанын айтады;

- Матуридидің еңбектері әсіресе «Китабут Таухид» еңбегінде қолданған әдістемесі, араб тілі грамматикасын қолдануы, түркі халқының қолдану әдісіне келеді¹².

Әрине ғалымның қай тектен шыққандығынан бұрын, оның ислам ақидасы мен ілімдеріне қосқан үлесі біз үшін өте маңызды. Десе де Әйюб Әли, Әли Абдулфаттах әл-Мағриби сынды араб жазушыларының да имам Матуридиді атақты сахаба Әйюб әл-Ансаридің ұрпағына телуі¹³ негізсіз.

Имам Матуриди Самарқандтағы 400 жылға жуық қызмет көрсеткен «Дарул Жужжания» медресесінде ілім алған және сонда дәріс берген. Өзге ғұламалар секілді, бар күш жігерін әһли сүннет мектебіне жұмсаған.

Ұстаздарының тізбесі Әбу Ханифаға барып тіреледі. Әбу Ханифаның ақидаға байланысты еңбектерін оқып, өз көзқарасын Әбу Ханифаның пайымдауларының шеңберінде, «кәлам» әдісі арқылы жүзеге асырған. Сол себепті Матуриди, Әбу Ханифаның ізбасары ретінде саналып, мәзһабы ханафи болып саналған.

Матуриди 944 жылы, Самарқандтағы Жакардиза (Чакардиз) ауылында дүние салып, «Турбатул Мұхаммед» деп аталатын зиратқа жерленген. Шәкірті һәм досы Хаким ас-Самарқанди ғұламаның қабіріне қойылған құлпытасқа мынадай сөздерді жаздырыпты:

هذا قبر من جاد العلوم بانفاسه
واستنفذ الوسع في نشره واقباسه
فحمدت في الدين آثاره واجتني من عمره ثماره

«Бұл қабір – бүкіл ғұмырын ілімге арнап, бар күшін сол ілімдерді таратуға, үйретуге жұмсаған, діни еңбектері мақтауға лайық болған және өз ғұмырында мол жетістіктерге қол жеткізген кісінің қабірі»¹⁴, - деген.

Бұл зиратта 400 ден аса Мұхаммед есімді ғалым жатыр. Жакардиза – Орта ғасырдағы Самарқандтағы Шахристан аймағына қарай аққан каналдың атауы, әрі IX ғасырдың соңы мен X ғасырдың басында Саманиттер мен Қараханиттердің дәуірінде өмір сүрген танымал ғұламалардың жерленген зират атауы¹⁵.

Алайда 1940-1950 жылдар аралығында зират жермен-жексен етілген. Кейіннен зират толықтай қайта қалпына келтіріліп, көпшілікке 2000 жылы ашылды.

¹² Sönmez Kutlu, “Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini: İmam Mâtürîdî”, *Dini Araştırmalar*, 1/15 (2003), б. 6; Қосымша мәліметтер үшін қараңыз: Әйюб Али, әл-Ақидатул Матуридия, Дарул Улум факультетінің кітапханасы. №24954/485 докторлық диссертация, Каир 1955, б. 262- 263; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mansûr el-Mâtürîdî (333-944), *Kitâbü 'l-Tevhîd Tercümesi*, Çev.: Bekir Topaloğlu, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002.

¹³ Али Абдулфаттах әл-Мағриби, Имаму Әһлис Сунна уәл Жамаа Әбу Мансур әл-Матуриди уә Арауһул Кәламия, Каир 1985, б. 13.

¹⁴ Әбул Муин ән-Насафи, Табсиратул Әдилла, Тхк.: Claude Salame, Дамаск 1990, I/358.

¹⁵ В.В.Бартольд, Туркестан в эпоху монгольского нашествия, Москва 1963, I/140.

Кәламшы және тәпсірші ретінде танылған Матуридидің ғылыми танымының қалыптасуы мен Матуридилік мектебінің пайда болуын дұрыс түсіне білу үшін, оның өмір сүрген дәуірінің, қоғамдық, әлеуметтік, мәдени, экономикалық және саяси жағдайынан хабардар болу керек. Сонымен қатар, сол кезеңдегі ағымдар мен олардың пайда болуына әсер еткен факторларды да жан-жақты қарастырған жөн. Адам баласы алғашқы білім баспалдағын отбасынан және қоғамнан үйренері сөзсіз. Әлбетте, бұл білім кісінің келешегіне өз әсерін тигізбей қоймайды.

Матуриди еңбектерінің дені кәлам, фикһ, фикһ методологиясы, тәпсір және мәзһабтар саласына арналған.

Тәпсір мен Құран іліміне қатысты еңбектері: «Китабу Тәуилати Әһли Сунна» (немесе «Тәуилату-л Қуран»). Бұл еңбек Құран кәрімнің тәпсірі. Еңбектің бірнеше жазба нұсқасы сақталған. Мысалы Түркиядағы Стамбул қаласының өзінде 40-қа жуық жазба нұсқасы бар. Олардың бірқатары мына кітапханаларда сақтаулы: Атыф эфенди кітапханасы, №76, 77 (Түркия); Берлин (Тубинген) №4156 (Германия); Бешир аға кітапханасы, №9 (Түркия); Британия мүзейінде №9432; Каир (Дарул Кутуб), №47 (Египет); Көпрүлү кітапханасы, №47, 48 (Түркия); Лалели кітапханасы, №100 (Түркия); Нуру Османия кітапханасы, №122, 123, 124 (Түркия); Рағып паша кітапханасы, №35, 36 (Стамбул/Түркия); Рашид эфенди кітапханасы, №47 (Кайсери/Түркия); Ташкент, №5126, 5127 (Өзбекстан); Юсуф аға кітапханасы, №5552 (Кония/Түркия); Ахмет III (Топкапы сарайы) № 28/1, 28/2 (Түркия).

Бұл – Матуридидің Құран тәпсіріне байланысты жазған ең құнды еңбегі, өз сөзімен айтқанда, «Құран тәуили». Мұнда имам, орайы келгенде акида мәселелеріне тоқталып, бидғатшылардың пікірлеріне жауап беріп, оларға қарсы өз ойын айтып отырған. Өзге классик ғалымдардан өзгеше әр аятты жеке бөліп, ақылдық тұрғыда түсіндіре білген. Әһли сүннетті қорғай отырып, мүшаббиха (мүжәссима), мұғтазиланы сынға алған. Сондықтан да, бұл маңызды еңбекті көптеген ғалымдар зерттеген. Әлем кітапханаларында қолжазба нұсқалары сақталған.

«Тәуилату-л Қуран», «Тәуилат-у әһлу-с-Сунна» деп те аталады. Имам Матуриди бұл еңбегінде – Әһли сүннетке қайшы көзқарастарды ақли және нақли (Құран және Сүннет) дәлелдермен терістеген. Тек сенімдік мәселелермен шектеліп қалмай, фикһтық яғни Әбу Ханифаның көзқарастарымен амал еткен.

Сондай-ақ, еңбектен Әбу Мансур әл-Матуридидің Құран тәпсіріне бүкіл күш жігерін жұмсағанын көруге болады. Олай дейтініміз бұл еңбек ибн Әби Хатим, ат-Табәри, Ибнул Мунзир сияқты риуаят тәпсірлерінен кейінгі дираят тәпсірлерінің алғашқысы болып саналады.

Әбул Муин ән-Нәсафи, Әбул Юср әл-Бәздауи, Ибн Әбил Уафа, Хаджи Халифа, Муртада әз-Зәбиди секілді ғалымдар Матуридидің бұл еңбегін жоғары бағалаған.

Мысалы мәшһүр тәпсір ғұламасы Фахруддин ар-Рази өз еңбегінде قال الشيخ (шейх айтты) немесе قال أبو منصور (Әбу Мансур айтты) деген сөздермен аталмыш еңбекке сілтеме жасайды. Әрине бұл сөздерді Матуридидің шәкірттері

жазған деген пікірлер де жоқ емес. Десе де мұндай көзқарастар «Тәуилат» имам Матуридидің еңбегі емес деген мағынаны білдірмейді. Матуриди туралы жазылған бүкіл еңбекте Тәуилат еңбегінің Матуридиге тиесілі екені бір ауыздан келісілген.

Еңбекте семантикалық тәсіл қолданылған. Құранды Құран аяттарымен түсіндірген. Екінші қайнар ретінде хадисті пайдаланған. Хадис саласында, алғаш хадистің рауилеріне мән берген. Ең көп Әбу Хұрайра, Әнас ибн Мәлик, Айша, Әли, Ибн Аббас, Ибн Масғуд, Ибн Омар, Жәбир ибн Абдуллаһ (р.анһум) риуаяттары қолданылған.

Имам Матуриди кез келген хабар/хадистің мазмұны аятқа сай келіп тұрса да, оны аятқа «Көмекші» етіп көрсету дұрыс емес дейді. Негізі бұл ұстаным қазіргі заман үшін де маңызды. Әуелі хадисті толықтай зерттеп болғаннан кейін ғана ол туралы «Құранға көмекші» үкім беруге болады. Сондықтан да асығыс қабылдаған үкімнің нәтижесі оң бола бермейді.

Дін және Фикһ әдістемесіне қатысты еңбектері: Матуриди де Әбу Юсуф, Әбу Мұхаммед және Имам Шафиға секілді әдістемеге қатысты еңбектер жазған. Оларын бірқатары: *«Китабу Мәһазу-ш Шарай фи Усули-д-дин»*; *«Китабу Мәһазу-ш Шарай фи Усули-л фикһ»*. Нәсафи бұл еңбекті *«әл-Мусаннаф фи Усули-л Фикһ»* (мәһазу-ш Шарай) деген атпен атайды. *«Китабу-л Жәдал фи усули-л фикһ»*; *«Китабу-л Усул»* немесе *«Усулу-л фикһ»*. Дін әдістемесінің бір бөлімі. *«әт-Тәһзиб фи Шәрхи-л Жамии-с Сағир»* сынды еңбектердің көпшілігі библиографиялық еңбектерде аты аталғанымен күнімізге келіп жетпеген. Әсіресе мұғтазила, харижжи, рафизии, шииті карамиттерін сынға алған еңбектері сақталмаған.

Кәлам ғылымына қатысты еңбектері: *«Китабу бәяни уәһми-л – муғтазилә»* (Мұғтазилердің қиялын баяндау кітабы). Мұғтазилиттерге қарсы жазылған еңбек екені белгілі болғанымен күнімізге келіп жетпеген. *«Китабу-л рәдди әуаил-л-Әдилла ли-л Каъби»* (Қағбидің «Дәлелдердің әуелгісі» атты еңбегіне қарсы жауап кітабы); *«Китабу рәдди тахзиби-л жәдал ли-л Каъби»* (Қағбидің «Тартысты түзету» атты еңбегіне қарсы жауап кітабы); *«Рәдду китаб уауди-л фуссақ ли-л Каъби»* (Қағбидің «Пасықтардың барар орны» атты кітабына қарсы жауап); *«Рәдду-л усули-л хамса ли Әби Мухаммад әл-Баһили»* (Әбу Мухаммад әл-Баһилидің «Бес негіз (принцип)» атты кітабына қарсы жауап); *«Китабу-р әр-Рәдду әла-л Қарамита»* Ғұлат шиилерінен Қарамиттерге қарсы жауап. Алайда күнімізге жетпеген. *«Китабу-р Рәдд әла-л Усули-л Карамита»* (Қарамиттердің әдістемесіне қарсы жауап); *«Рәдду Китаби-л Имәма ли Бадир Рауафид»* (Бадир Рауафидтің имамдық кітабына қарсы жауап). Келіп жетпеген. *«Китабу-л – мақалат»* (мақалалар кітабы). Зәбиди мен Брокельманның Көпрүлү және Фатих кітапханаларындағы нұсқаның имам Матуридиге тиесілі емес деген пікір білдіреді. Ал Каир университеті кітапханасындағы (№19495) нұсқасында «Алла оны рахым етсін, ақида маманы Әбу Мансур былай дейді...» деген сөздер еңбектің кейіннен жазылғанын білдіруде. Сондай-ақ, еңбектің көшірме нөмері 1134/1721 жыл деп көрсетілген. Бұл еңбектің бертін келе көшірілгендігінің айғағы.

«*Китабу-т Таухид*» (таухид – Алланы бір деп тану кітабы) – Матуридидің ақида мен мәзһабтар көзқарастарын қамтыған ауқымды еңбек. Еңбек Матуридия мәзһабының ең негізгі дереккөзі болуымен қатар, Мұғтазила мен өзге ислам мәзһабтарының және басқа да ағымдар туралы маңызды мәліметтерді қамтыған көне еңбектің бірі. Кәшфуз Зунунда бұл еңбек «Китабут Таухид уә Исбатус Сыфат» деп келеді. Әбул Юср әл-Пәздауи мен Әбул Муин ән-Нәсафи секілді Матуриди ғұламаларының еңбектерінде «Китабут Таухид» деген атау қолданылғанын көреміз¹⁶. Еңбектің жалғыз ғана нұсқасы Кембридж университетінің кітапханасында №3651 нөмерімен сақтаулы. Мысыр Искандария университеті, философия ғылымдарының докторы, профессор Фатхулла Хулайф 1970-жылы Бейрутта еңбекті өңдеп басып шықты. Еңбек ерте кездегі ақида іліміне байланысты маңызды мәліметтерді жеткізумен бағалы. Матуриди онда сол кездегі пікірталастар мен талқыланған күрделі мәселелерді жүйелі түрде жазып қалдырған. Неміс зерттеушісі Ульрих Рудольф бұл кітаптың құндылығымен қатар өзіндік қиындықтарын да, яғни тілдік күрделілігін, еңбектің толықтай келмегендігін, бұдан да кең көлемде болуы мүмкін екенін алға тартқан¹⁷.

Десе де, имам Матуридидің күнімізге дейін жеткен осы еңбегінен-ақ, оның кәлам, тәпсір, мәзһабтар тарихы, құқық және методикасы ғылымдары бойынша терең білім игергендігін байқауға болады. Профессор Ханифи Өзжан өзінің «Билги проблемі» (Таным мәселелері) атты еңбегінде Бұл еңбек «Тәуилатул Құран» еңбегінен бұрын жазылған болуы мүмкін деген пікір білдіреді.

Еңбек кіріспе және бес бөлімнен тұрады. Әрбір бөлім тақырыпшаларға бөлінген. Жалпы мазмұнында эпистемология (таным теориясы), улухият, нубууат және самғият тақырыптары қамтылған. Кіріспе бөлімінде дінді дұрыс түсіну үшін бурхан (дәлел) қажет. Осы тұрғыда ақыл мен нақылды өте маңызды фактор ретінде санаған. Адамдық таным, таным қайнарлары деген секілді басқа да тақырыптарға тоқталған.

Еңбектің бірінші бөлімі ислам кәламының негізгі тақырыбы саналған «улухият»тан тұрады. Онда әлемнің жаратылуы мәселесі, Алла Тағаланың бар, бір болуы және сипаттары тақырыптары қарастырылған. Алла Тағаланың бар және бір (таухид) тақырыбы аясында ақылдық һәм нақылдық дәлелдер келтіре отырып таухид сеніміне кереғар болған өзге көзқарастардың негізсіз екендігін дәлелдеген.

Екінші бөлім «нубууат (пайғамбарлық)». Мұнда ұлық пайғамбарлық міндет, пайғамбарлықтың дәлелі, адамзатқа пайғамбарлықтың қажеттілігі деген секілді тақырыпшалар қамтылған. Пайғамбарлық туралы айтылған бірнеше пікірлерге жауап қатқан. Сондай-ақ, пайғамбарымыз Мұхаммедтің (саллаллаһу аләйһи уә сәлләм) пайғамбарлығын дәлелдеген. Пайғамбарлықты қабылдамайтындарды қатты сынаған.

Үшінші бөлім «жазмыш пен озмыш» (қаза мен тағдыр). Мұнда хикмет

¹⁶ ән-Нәсафи, Табсиратул Әдилла, I/159.

¹⁷ Ульрих Рудольф, Ал-Матуриди и Суннитская Теология в Самарканде, неміс тілінен аудар.: Л.Трутанова, Алматы 1999, 142-148-б.

(даналық) - сафах (ақымақтық), әділдік - зұлымдық ұғымдары аясында ақылдық, нақылдық дәлелдермен дәлелдеуге тырысқан. Сондай-ақ, пенденің іс-әрекеті, ерік-қалауы, рызқы мен ажалы секілді кәлам тақырыпшаларымен жазмыш пен озмышты (қаза мен тағдыр) түсіндіруге тырысқан.

Ислам теологиясы тақырыбының бірі саналған ақиретке (самғият) арнайы тоқталмаған. Бірақ, осы тақырыпты қамтитын үлкен күнә, күнә жасаушы, тәубе, шапағат, иман мен ислам терминдерінің мағынасы түсіндірілген.

Осы мазмұннан түсінгеніміздей «Китабут Таухид» қажетті әрі маңызды деген түрлі діни және сенімдік тақырыптарды қамтыған еңбек. Түрлі мәзһабтар мен өзге дін өкілдерін және көзқарастарын баяндай келе оларға сыни жауаптар берген кәлам тарихы және мәзһабтар тарихы тұрғысынан маңызды еңбек болып саналады.

Түрлі тақырыптарда жазылған еңбектері: *«Уәсаиа уә Мунажат»*. Бұл еңбек парсы тілінде жазылған. Стамбул/Түркия, Фатих №5426 және Хүсейн Челеби Бурса/Түркия, №1187/8 кітапханаларында сақтаулы. Бұл еңбек тасаууф туралы сөз қозғайды. Алайда, бұл еңбек Матуридидікі ме, жоқ па белгісіз. *«Ақайд рисалесі»*. Мустафизур Рахман бұл еңбек те Матуридің еңбегі емес, ол Тажуддин Субкидің *«Ақайд Шархы»* еңбегінің бір бөлімі ретінде бізге жеткен дейді. Алайда, бұл еңбектің Нуру Османия №2188/2 мен Лалели №2411/2 кітапханаларындағы жазба нұсқалары басқа еңбектің бір бөлімі емес, өз алдына жеке еңбек екендігін көрсетеді. Ал Тажуддин ас-Субкидің еңбегін түрік тіліне өңдеп жазған Саим Эпрем *«Субки Матуриди ақидасын жинау барысында, еңбекті Матуридидің еңбегі деген. Алайда, бұл осы мәзһабты ұстанушының еңбегі»*¹⁸ деген пікір айтады.

«Рисалә фи-т Таухид». Бұл еңбек Алла тағаланың көркем есімдері мен сипаттары туралы. *«Шарху Фикһи-л әкбар»*. Бұл еңбек 1907-жылы Каирде, 1993-жылы Хайдарабатта басылып шықты. Алғашқы баспада еңбектің авторы Әбул Мансур әл-Матуриди делінсе, Каир баспасында Әбу Мансур Исмайл әл-Матуриди деп көрсетілген. А.Дж.Венсинктің *«The Muslim Creed»* атты еңбегінде де бұл Әбу Мансур әл-Матуридидің еңбегі емес деген пікір білдіреді¹⁹. Десе де бұл еңбек Әбул Ләйс Самарқандиге тиесілі екендігі анық. *«Шарху-л Ибанә ған Усули-д Диана», «Жауабу-с Саил»*. Еңбек сұрақ-жауап түрінде жинақталған.

Жалпы алғанда Әбу Ханифа мен Матуриди көзқарастарын салыстыра зерттеген мысырлық исламтанушы Әбу Зәһра Әбу Ханифа көзқарастары Матуриди тұжырымдарының қайнар көзі екенін, мұны Матуридидің өзі де мойындағанын дәлел ретінде келтіреді. Ханафи мәзһабының үлкен ғалымдарының бірі Камаладдин әл-Баязидің *«Ишаратул-мәрам мин ибаратил имам»* атты еңбегінде Матуридидің Әбу Ханифаның еңбектерін нақты қолданып, оларды жете зерттегенін айтады. Бұдан Матуридидің имам Ағзамның сенімдік көзқарастарын тереңдете зерттегендігін аңғарамыз.

Шынтуайтында, Матуриди Әбу Ханифаның көзқарастарын оқып үйреніп,

¹⁸ Tacuddin es-Subkî, *Mâturîdî'nin Akide Risâlesi ve Şerhi*, Thk.: Saim Yeprem, Стамбул 2000, б. 95.

¹⁹ A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge 1932, б. 122-123.

оның мәзһабына (мектебіне) бағына отырып аят хадистерді қолданумен қатар, ақыл ойға да мән берген. Самарқанда әрі сол аймақтағы ағымдар мен бағыттарға қарсы пікірталастарында кәлам әдісін қолдану арқылы үлкен жетістіктерге жеткен. Матуридидің туып өскен Самарқанд аймағы Бұхара, Термез сияқты маңызды мәдени қалаларды қамтыған Мауараннаһр аймағы. Самарқанд қаласының атауы алғаш рет Ескендір Зұлқарнайынның шығысқа жасаған жорығы туралы деректерде айтылады. Ескендір бұл қаланы бірнеше рет жаулап алған екен. Бұл аймаққа мұсылмандар иелік еткенше бірнеше өзге халықтың қол астында болған. 711 жылы Мауараннаһрды Құтайба ибн Муслим басып алады. Басқару жүйесі Әмауи халифаты Мәмуннің Саман ұлдарына яғни Әсад ибн Саманға берілгенше (819 ж.) орталықтандырылған халифалық арқылы басқарылды. Мұғтасым дәуірінде (833-842жж.) Мауараннаһр тұрғындары толықтай мұсылман болып, шапқыншылыққа қарсы тұрды. Сол кезде олар Ханафи мәзһабын ұстанатын. Саманидтер әулеті дәл осы кезеңде жаңа мемлекет құрып, Мауараннаһр аймағына иелік етті. Мәселен: 819 жылы Нұх ибн Әсад – Самарқандқа, Ахмед ибн Әсад – Ферғанаға, Йахия ибн Әсад – Шашқа, Илияс ибн Әсад – Хератқа әкім болды.

Орталық Бұхара қаласы болғанымен, Самарқанд халқының саны көп болатын. Ірі қалаларға жағдай жасалып, олар ғылым орталықтарына айналдырылды. Мәзһабаралық пікірталастар кеңінен етек алып, қызу тартыстар жүргізілгендіктен, ел билеушілер оқымыстылар мен діндар ғұламаларды дін мен ғылымды жандандыруына жағдай жасады. Сөйтіп, Саманидтер әулеті Ислам дініне қатысты ғылыми-зерттеу жұмыстарының дұрыс жолға қойылып, кемелденуіне елеулі үлес қосты. Елде тәпсір, құқық, хадис, тасаууф, кәлам, тіл мен әдебиет секілді түрлі ғылым салаларындағы білімдарлар бой көрсете бастады. Тіпті, елдегі мұсылман емес адамдарға да ерекше кеңпейілдік танытылды.

Әсіресе, Абдулла ибн Тахирдің (829-844ж) «Ғылыммен айналысатын адамға жағдай жасалу керек. Ғылым – жалқаудың емес, ізденушінің жанынан табылады»²⁰ деген сөзінен сол дәуірде ғылымға өте көп мән берілгендігін көруге болады.

Мауараннаһрдың Хорасаннан басқа аймақтарында сенім мәселесі бойынша мұғтазилиттердің көзқарастары кеңінен тараған еді. Бұған Матуридидің мұғтазилиттерге бағытталған шығармасы – «Бәйану уәһмил муғтазиләт» сынды туындылары дәлел бола алады. Сондай-ақ, танымал хадисші ғұламалардың шығуына да, бәлкім, осы мұғтазиланың көзқарастары бірден-бір себеп болуы керек. Өйткені, хадис әдебиетінде бірнеше маңызды қайнаркөздерді жинақтаған ғалымдар осы аймақтан шыққан. Олар ислам әлемін шарлап Пайғамбарымыздың (саллаллаһу алейһи уә сәлләм) хадистерін бір жерге жинаған.

Мауарауннаһр аймағынан шыққан Кутуби Ситта яғни ең сенімді деп табылған 6 хадис жинағы имамдары секілді бірқатар танымал хадис ғұламаларын кездестіруге болады. Атап айтқанда, Исхақ ибн Рухия (238/872), Йахия әз-Зухли, Ибраһим ибн Йсхақ әл-Әнмати (303/916), әл-Хасан ибн Суфиан (300/916), Абд ибн Хумайд (249/863) т.б.

Матуридидің жұлдызы Саманидтер дәуірінде оңынан туған еді. Себебі,

²⁰ В.В.Бартольд, Туркестан в Эпоху Монгольского Нашествия, Москва 1963, I/271.

Саманидтер 874-999 жылдар арасында Иранды толығымен қол астына алғаннан кейін, ғылым мен әдебиетке белсенді түрде қамқорлық көрсетті. Сарайларға көптеген ғалымдарды жинады. Қала кітапханаларымен қатар, әрбір мешіт жанында арнайы кітапханалар жұмыс істеді.

Саманидтер мемлекеті (999) қолынан билік кеткенге дейін өз ғалымдарын ұдайы қорғап, қолдап отырды. Имам әл-Матуриди сондай ғылымға құрметі мол ортада ғылым-білімнен әбден қаныға сусындап, жемісті еңбек етті.

Өмірін білім жолына сарп еткен Матуриди түрлі діни мәліметтерді игере отырып, өз дәуірінің беделді ғалымдарының бірі болды.

Имам Матурийдің ислам әлеміндегі сенімге байланысты арпалыстың ең өршіген уақытына тап келгенін айттық. Бұл кезде Ислам халифаты күн өткен сайын ұлғайып, көптеген халықтар Ислам дініне кіріп жатты. Бір жағынан халифа Мәмун (813-833) дәуірінен бастап, ежелгі грек және үнді пәлсафасы араб тіліне көптеп аударылды. Мұсылмандардың өзара мәзһабқа бөлінгендері аздай, сырттан келгендер сенімге байланысты түрлі пікірлер айтып, халықтың санасына көптеген күмәнді мәселелерді ұялатып, дел-сал күйге түсіріп қойды. Осындай сәтте исламның иман негіздерін қорғау мақсатында ақыл мен қисындық қағидаларды пайдалану қажет болды. Нәтижесінде, иман негіздерін әрі нақылмен (аят-хадис), әрі ақылмен бекітетін «теология» әдісі пайда болды. Имам Матуриди осы дәуірде шыққан әйгілі мутакаллим, яғни теолог еді. Имам Матурийдің шыққан жері Мауараннаһр өлкесі болғандықтан, ғалым сол аймақтағы Ханафилардың ақида мектебінің имамы атанып, сенім негіздерін жүйеге келтіруші болып саналады²¹.

Имам Матурийдің пікірлері көбіне каррамейлер, шийіттер және мұғтазилаларға қарсы болған. Әсіресе, мұғтазила бағытымен келіспейтін пікірлері көп болды. Өзімен замандас мұғтазила бағытының басшысы жазған кітаптың мазмұнындағы қателіктерге жауап жазуы имам Матурийдің өз ұстанымын солардың ыңғайына қарай дәлелдегенін көрсетеді. Имамның түрлі ағымдар мен мәзһабтардың өкілдерімен Самарқанд пен одан тысқары жатқан мемлекеттердегі айтыстары мен пікір додалары көбіне-көп сәттілікпен аяқталып отырды.

Имам Матуриди Ислам шарифатын дұрыс түсіндіру үшін ақыл-ойға сүйену керектігін алға тартты. Мұның екінші де жағы бар. Егер кімде-кім аят пен хадистерге сүйенуді теріске шығарып, адамның ақылы жете алмайтын дүниелерді, Алла тағаланың бүкіл иләһи хикметтерін өзінің шектеулі ақылымен қамтуды қаласа, өз ақылына қиянат жасап, көтере алмас шоқпарды беліне байлағандық болады. Ал имам Матурийдің ұстанымы ақылға сүйенгенде де шарифат шеңберінен шығып кетпеу болған.

Ол Алла тағаланың құлдарын ойлануға, өмірге үңіліп одан ғибрат алуға шақыратынан алға тартып аят пен хадиспен қатар ақылды да дәлел ретінде қабылдады.

Алайда, әһли сүннет пен мұғтазилиттердің ақылды қолдану әдісінің арасында үлкен айырмашылық бар. Мұғтазилиттер сенімге байланысты аяттар

²¹ Ершат Оңғаров, *Имам әл-Матуриди – Әһли Сүннет уәл-Жамағат» Ғалымдарының Ұлығы*, Алматы 2009.

мен хадистерді қате түсініп, тәшбихке ұрынған және ақылды мүлдем жоққа шығарған ағымдарға қарсы шыққандықтан, ақылға шектен тыс сүйенетінді шығарды. Тіпті, негізгі төреші етіп ақылды алды деуге болады. Оларға классикалық әдіспен төтеп беру біршама қиындық тудырды. Осы себепті, «Әһли сүннет» сенімін қорғау мақсатында жаңа әдіс тауып, иман негіздерін түсіндіруде аят пен хадиске қоса, ақылға да орын беруге қажеттілік туды. Матуриди мен Әшғари мектептері осы негізде қалыптасты. Имам Матуриди ақида саласында аят пен хадиске қоса, дінді түсіндіруде ақылды да, қажетті қағида ретінде пайдаланғанмен, ақылды өз орнымен қолданып, оған шектен тыс басымдық бермеуге тырысқан.

Сондай-ақ, кейінгі кездері «Ханафилер неге Әбу Ханифаның көзқарастарын емес те, матуридилікті ұстанады?» деген сұрақтар да жиі қойылып жүр.

Әбу Ханифаның дәуірінде ақида өз алдына дербес ғылым саласы ретінде әлі қалыптаспаған болатын. Ол кезде ислам құқығы ақидамен қатар, ахлаққа қатысты мәселелерді қамтитын. Ал дәстүрлі сунниттік ақида ілімін жүйелеп-дамытқан – имам Әшғари мен имам Матуриди.

Негізінен фикһ пен ақида екі бөлек пән. Фикһ құлшылық туралы қағидаларды қарастырса, ақида иман негіздеріне қатысты мәселелерді қарастырады.

Осы тұрғыда Әбу Ханифа, көбіне «фикһ» ілімімен айналысқан. Ал имам Матуриди, фикһ пен ақида саласында ханафилікті ұстана отырып, заманының қажеттілігіне орай, жаңа тәсілмен ақида саласын кең дамытқан. Міне, сондықтан да ақидада матуридилікті ұстанамыз. Матуридиліктің жолы ханафиликтен бөлек емес, қайта оның жалғасы. Имам Матуриди, Исламды бұра тартпақ болған ағымдардың жаңсақ пікірлерінің, мұсылмандар арасында таралуын тізгіндеу мақсатында, дәстүрлі сунниттік көзқарастың шеңберінен шықпай, қажырлы еңбек еткен. Жүздеген шәкірт тәрбиелеген.

Олардың кейбірі Мұхаммед әл-Паздауи, Әбул Муин ән-Нәсафи, Нураддин ас-Сабуни, Молла Әли әл-Қари сынды тәпсір, әдебиет және тарих саласын жетік меңгерген ғалымдардың Матуриди мектебіне сіңірген еңбегі орасан зор.

Бұдан басқа бертін келе яғни, ХІХ-ХХ ғасырларда ғұмыр кешкен Абай Құнанбайұлы, Шәкәрім Құдайбердіұлы, Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы, Ыбырай Алтынсарин т.б. сияқты қазақтың қай ғұламасын алсаңыз да ақидада Матуриди сенімін, амалда ханафи мәнһабын ұстанғандығы, яғни қазақ даласына 13 ғасыр бұрын келіп орныққан дәстүрлі Ислам жолынан ауытқымағанына тарихи деректер айқын дәлел.

Сөз соңы, айналасына білім нұрын шашқан заңғар ғалым Әбу Мансур әл-Матуриди жайлы әрі оның қазіргі таңда қоғамға қажетті еңбектері әлі де жан-жақты зерттеуді қажет етеді. Осы орайда бүгінгі рухани астанада өткізіліп отырған халықаралық симпозиумның маңыздылығы өте зор.

Пайдаланылган Әдебиеттер

Ak, Ahmet, *Maturidî Kaynaklarda Mâturîdî ve Maturidilik*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara 2006.

Әйюб Әлиб Әбу Хайр Мұхаммед, Ақидатул Ислам уәл-Имам Матуриди, Бангладеш-Дакка 1983.

Бартольд, В.В., Туркестан в Эпоху Монгольского Нашествия, Москва 1963.

Kutlu, Sönmez, “ Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini: İmam Mâturîdî”, *Dini Araştırmalar*, 1/15 (2003), s. 5-28.

әл-Мағриби, Али Абдулфаттах, Иمامу Әһлис Сунна уәл Жамаа Әбу Мансур әл-Матуриди уә Арауһул Кәләмия, Каир 1985.

әл-Матуриди, Әбу Мансур Мухаммад бин Мухаммад бин Мансур(333/944), Тәуилату әһли сунна, тхк.: И.Авазайн, С.Авазайн, Каир 1971

әл-Матуриди, Әбу Мансур Мухаммад бин Мухаммад бин Мансур(333/944), Тәуилатул Қуран, Хаджи Селим ага кітапханасы, №40 парақ, 905а.

el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mansûr (333/944), *Kitâbü 'l-Tevhîd Tercümesi*, Çev.: Bekir Topaloğlu, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002.

ән-Насафи, Әбул Муин Маймун бин Мухаммад бин Мухаммад әл-Ханаф (508/115), Табсиратул Әдилла, Тхк.: Claude Salame, Дамаск 1990.

ән-Нәсафи, Нажмеддин Әбу Хафс Нажмаддин Омар бин Мухаммад бин Ахмад (537/1142), Әл-Қанд фи Зикри Улемаи Самарканд, Тхк.: Назар Мұхаммед әл-Фариаби, Рияд 1412/1991.

Оңғаров, Ершат, *Имам әл-Матуриди – Әһли сүннет уәл-жамағат» ғалымдарының ұлығы*, Алматы 2009.

Özen, Şükrü, *Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Fıkh Usûlünün Yeniden İnşâsı*, İstanbul 2001.

Rahman, Muhammad Mustafizur, *An introduction to al-Maturidi's Tawilat Ahl al-Sunna*, Islamic Foundation, Bangladesh 1981.

Рудольф, Ульрих, *Ал-Матуриди и Суннитская Теология в Самарканде*, неміс тілінен аудар.: Л.Трутанова, Алматы 1999.

әс-Сәмани, Әбу Сад ат-Тамими Абдулкарим бин Мухаммад тбин Мансур әл-Маруазии (562/1167), әл-Әнсаб, тхк.: А.әл-Иамани, Каир 1980.

es-Subkî, Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi (771/1370), *Mâturîdî'nin Akide Risâlesi ve Şerhi*, thk.: Saim Yeprem, İstanbul 2000.

Tritton, A. S., “An Early Work From the School of al-Mâturîdî”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland III-IV* (1966), s. 96-99.

Wensinck, A.J., *The Muslim Creed*, Cambridge 1932.

әз-Зәбиди, Сейит Мұхаммед Мұртаза ибн Мұхаммед әл-Хусайни (1205/1790), *Итхафус Садетил Муттақин би Шарһи Иһиаи Улумуд Дин*, Тхк.: М.Әли Бәйзауи, Бейрут 2002.

МАТУРИДИЛІК ІЛІМІНІҢ ҚАЛЫПТАСУ АЛҒЫШАРТ-ТАРЫ ЖӘНЕ ӘБУ МАНСУР ӘЛ-МАТУРИДИДІҢ ӨМІР СҮРГЕН ОРТАСЫ

филос.ғ.к., М.М.Мырзабеков

*Қ.А. Ясауи атындағы ХҚТУ Дінтану кафедрасының аға оқытушысы,
Түркістан/Қазақстан*

Көпшілік қауым арасында «Имаму-л-Мутакаллимин Аламу-л-Худа», «Раису-с-Сунна», «Мусаххиху Ақаиди-л-Муслимин», «Имаму-з-Захид», «Раису Әһли-с-Сунна», «Махдиу-л-Умма»²² деген атқа ие болған Әбу Мансур әл-Матуриди (333/944) – Мауреннахр аймағындағы Самарқанд қаласында кіндік қаны тамған ұлы дін ғұламасы. Оның ұлық ғұлама болуында өзі өмір сүрген кеңістік пен уақыттың, жоғары мәдени, философиялық ортаның маңызы зор. Дарынды ойшыл дүние есігін ашқан қала немесе аймақ төрт күл дүниені байланыстыратын тоғыз жолдың торабында орналасты. Шығыстан батысқа сапар шеккен керуендер осы аймақты басып өтіп, Жібек жолы бойында орналасқан Тараз, Яссы, Отырар, Шаш, Бұхара, Самарқанд т.б. қалаларда тіршілікті жандандырды. Сондықтан, аталмыш қалалар сауда керуендері тыныстайтын тұрақтар ретінде пайда болып, кейін келе басты сауда орталықтарына айналды. Керуен жолындағы сауда орталығы ретінде пайда болып, Мауреннахр қалалары мыңдаған жылдар бойы негізгі сауда, қолөнер орталықтары ретінде өз маңызын сақтап келді. Осыған орай, тарихтың қай дәуіріне қарасақ да аталған аймақ үлкен империялар мен мемлекеттер көз тіккен, ықпалын жүргізуге талпынған аймақ болып табылады. Осы аймақтың сауда орталығы болуы түрлі діндер мен мәдениеттер, ілім мен ой өкілдері бетбе-бет кездесетін, саудаласумен қатар өзара сұхбаттасатын, идеялық тартыс жүргізетін ортаны қалыптастыратыны сөзсіз. Исламға дейінгі дәуірде, тіпті ислам діні кең таралған кезде аталған аймақта зороастризм, манихейлік, христиандық, иудейлік, буддизм, тәңіршілдік сияқты әлемге әйгілі белді дін өкілдері бір қоғамда аралас-құралас өмір сүргендігі тарихи, археологиялық мәліметтерден белгілі. Тіпті ұлы ғұламаның құнды туындысы – Китабу-т-Таухидте аталған діндерге ерекше мән беріліп, еңбегінде тұтас бөлім арналған және сенімдері мен идеяларына талдаулар жасалған.

Атай кетер болсақ, дуалистік сенімді қуаттайтын зороастризм мен манихейліктің Мауреннахр аймағында терең іздер қалдырғандығы белгілі. Тіпті, зороастризм негізін қалаушы Зардушт Иран жерінде емес, Орта Азияда өмір сүрген, аталған діннің қасиетті кітабы Авеста осы Тұран аймағында

²² Sıddık Korkmaz, «İmam Ebu Mansur el-Maturidi'nin Hayatı ve Eserleri», *Dini Araştırmalar*, 4/9 (Mayıs-Ağustos 2001), s. 94.

дүниеге келген²³ деген мәліметтер де бар. Сонымен, ежелден дуалистік сенімге сеніп келген парсылар мен соғдылар Мауреннахр аймағында мұсылмандармен аралас өмір сүрді. Сондықтан, Имам Матуриди өмір сүрген заманда дуалистік (санауия) нанымға сенетіндер мен мұсылмандар арасында құдайдың бар, оның бір екендігіне дәлелдер, құдайлық сипаттар т.б. төңірегіндегі тақырыптар күн тәртібіне айналған. Осыған орай, өзге діндердің ішінде дуализмге Имам Матуриди ерекше көңіл аударып, *Китабу-т-Таухид*інде санауилерге ерекше бөлім арнаған, идеяларының негізсіз екендігін дәлелдеуге тырысқан және дуалистік сенімнің мәніне тоқталып, оның негізсіз екендігін идеялық тұрғыда жоққа шығарған. Демек, ұлы Имамның дуалистік сенімге ерекше шүйлігуі оның өмір сүрген Хорасан мен Мауреннахрда ислам кең таралып, тамырын терең жайғанның өзінде, әлі де болса ежелгі парсылық сенімдердің ықпалы сақталғанына байланысты болса керек. Имам Матуриди зороастризм мен манихеизм сеніміне жататын «маннания», «дайсания», «марқаиуния», «мажусия»²⁴ сияқты ағымдардың көзқарастарына жекелеп тоқталып, сенімдерінің негізсіз екендігін анықтау үшін талдаулар жасаған.

Әлемдегі басты діндердің бірі болып табылатын христиандық та ортағасырларда Орта Азияға кең таралғандығы анық. Әсіресе, христиандықтың несториандық, яковиттік тармақтары V ғасырдан бастап, Мауреннахрға кең таралғандығы, Самарқанд қаласында несториан христиандарының шіркеулері мен монастырлері жұмыс істегендігі²⁵, осы Мауреннахр арқылы аталған дін Қазақстан жеріне енгендігі²⁶ тарихи мәліметтерден белгілі. Тіпті ислам Мауреннахр жеріне еніп, түркі халықтары арасына кең таралған XIII ғасырдың өзінде наймандар мен керейлер арасында христиандық ұзақ уақыт сақталған²⁷. Христиандармен қатар иудейлердің аталған аймақта өмір сүргендігіне әл-Мақдиси (375-/985) куәлік етеді²⁸. Осыған қарағанда Имам Матуриди өмір сүрген қоғамда христиан дініне сенетіндер орын алғандығы және діни сенім төңірегінде пікірталастарға кірісіп отырғандығы анық. Осы орайда, ұлы Имам христиандық сенімге, христиандар арасындағы ағымдарға тоқталып, оның ішінде Иисустың христиандық тұжырымдамасына талдаулар жасаған және сенімдерінің негізсіз²⁹ екендігіне саналық қорытынды шығарған. Осылай, Матуридилік ілімінің Иса пайғамбар мен христиандарға деген көзқарасы айқындалған.

Ал ислам дінінің Мауреннахр жеріне енуі Омайядтар заманындағы араб шапқыншылығынан басталады. Дәлірек айтар болсақ, Мауреннахр жеріне исламды тарату және халифаттың шығыс аймақтарын қауіпсіздендіру,

²³ Қайрат Затов, *Зороастризмнің Тарихи Тамырлары мен Діни Ілімі*, Қазақ халқының мәдени мұрасы, Ежелгі көшпелілер дүниетанымы. 1 том– Астана 2005, б. 267.

²⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mansûr el-Mâtûrîdî (333/944), *Kitâbü 't-Tevhîd Tercümesi*, Çev.: Bekir Topaloğlu, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002, s.196-217.

²⁵ Nuri Tuğlu, *Mâturîdî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Isparta 2003, s.18.

²⁶ Мұхамадияр Орынбеков, *Қазақ Сенімдерінің Бастаулары*, Қазақ университеті, Алматы 2002, б.73.

²⁷ Мұхамадияр Орынбеков, *Қазақ Сенімдерінің Бастаулары*, б. 82.

²⁸ el-Makdisî, Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ el-Beşşârî (375/985), *Ahsenu 't-Tekâsîm fi Ma 'rifeti 'l-Ekâlîm*, edit, M. J. de Goeje, Leiden 1906, s. 339.

²⁹ el-Mâtûrîdî, *Kitâbü 't-Tevhîd Tercümesi*, s. 266-272.

сонымен қатар, ұлы Жібек жолын бақылауға алу мақсатында³⁰ жасалған жорықтар халифа Уалид бин Абдулмалик (96/715) заманында білікті қолбасшы Қутайба ибн Муслимнің(96/715) басшылығымен жүзеге асты. Осы кезеңнен бастап, Мауреннахр аймағына қарасты Соғд (Бұхара мен Самақанд), Хорезм, Соғдиана, Ферғана және Шаш деген бөліктер³¹ халифат территориясы құрамына енді. Жалпы алғанда Омайядтардың араб еместерді бөлектеп, әділетсіздік қатынас жасағанымен ислам діні мен мәдениетінің Мауреннахр жеріне енуі осы кезеңдерден басталады. Бұған билік басындағылар тарапынан қуғын көріп, исламның орталықтарынан шет аймақтарға, оның ішінде Мауреннахр мен Хорасан жеріне жан сауғалаған оппозициялық діни ағымдардың енуімен³² мұнда да исламдық мәселелердің көтерілуіне жол ашылды. Десек те жергілікті халықтың исламмен тығыз қатынас жасауы, исламды топтап мойындауы көбінесе Талас шайқасымен³³ байланыстырылады. Себебі, Талас шайқасынан сәл-ақ бұрын билікке келген Аббасилер ислам дінін қабылдаған өзге халық өкілдеріне құшақ жайып, тіпті мемлекеттік қызметтерден орын беріп, ел ісіне араластырды, жылы қабақ танытты.

Міне, Матуриди ілімінің биік белеске көтерілуінде және Матуриди сияқты дарынды ғалымды шығарған, алуан діндер мен ойлар, мәдениеттер аралас өмір сүрген ортаның діни сауаты мен ой-таным мәдениетінің жоғары болғандығы әсер еткендігі сөзсіз. Өйткені, Матуридиге дейінгі діни ғұламалардың өзге дін өкілдерімен қатар исламның ішіндегі ағымдармен пікірталас жасауы нәтижесінде Мауреннахрдың Бұхара, Самарқанд сияқты қалаларында діни-философиялық, идеялық бай қор қалыптасты. Бұған сонау Омайядтар заманында-ақ билік басындағылар тарапынан қуғын көріп, исламның орталықтарынан шет аймақтарға, оның ішінде Мауреннахр мен Хорасан жеріне жан сауғалаған оппозициялық діни ағымдардың, әсіресе шииттік қайсанилік-мубайдиліктің³⁴ енуімен мұнда да иманның мәні, Құдай, адам, өмір, жүрек тазалығы, халифалық-имамат, мәділік т.б. сияқты исламдық мәселелердің көтерілуіне жол ашылды. Ал Имам Матуриди өмір сүрген IX-X ғасыр ислам әлемінде идеялық бағыттар мен ой-саналар одан ары дамып, кемеріне келген кезең болатын. Олай дейтініміз, ислам пайда болғалы бері бір орталыққа бағынып келген ислам әлемінде осы кезеңде Аббаси халифаты ыдырап, тәуелсіз немесе жартылай тәуелсіз әмірліктер мен сұлтандықтар пайда бола бастады. Осыған дейін бір орталыққа бағынған халифат белгілі бір мазхаб пен идеяны мемлекеттің жалпы идеологиясы ретінде насихаттап, қалғанын адасушы ретінде қудалап келсе, империяның ыдырауы ұлан-ғайыр аймақта әртүрлі идеялардың белең алуына, оған дейін қудаланып келген оппозициялық бағыттағы имамиттік, исмаилиттік, зейдилік, харижиттік т.б. мазхабтар

³⁰ Мұртаза Бұлұтай, *Ата-Баба Діні, Түркілер Неге Мұсылман Болды?*, Білім, Алматы 2000, б. 214-216.

³¹ Korkmaz, «İmam Ebu Mansur el-Maturidi'nin Hayatı ve Eserleri», *Dini Araştırmalar*, 4/9 (Mayıs-Ağustos 2001), s. 90.

³² Зікірия Жандарбек, *Йасауи жолы және қазақ қоғамы*, Ел шежіресі баспасы, Алматы 2006, б. 16-17.

³³ Бұлұтай, *Ата-баба діні, түркілер неге мұсылман болды?*, б. 232-233.

³⁴ Зікірия Жандарбек, *Насаб-нама нұсқалары және түркі тарихы*, Дайк-пресс, Алматы 2002, б. 122.

тәуелсіз мемлекет құрып, өз идеяларын еркін түрде таратуға, мазхабының ақиқаттығын дәлелдеуге, идеяларының одан ары күш алуына, осының нәтижесінде ислам әлемінде идеялық тартыстардың белең алуына алып келді. Сонымен қатар, ислам мәдениеті кемеріне келген шақта ежелгі мұраларды игеру, аудару нәтижесінде мұсылман қоғамы үшін жат, жаңа ойлар, әсіресе ежелгі грек философиясының ағымдары мен мектептеріне тән түсініктер орын алды. Мәселен, натуралистік, дахрилік, софистік, перипатетиктік философия өкілдері мәселені философиялық тұрғыда қарастыруды ұсынды, ислам теологиясында әлемнің жаралуы, оның әуелгілі, құдай, құдайдың мәні, пайғамбарлық, о дүние т.б. тақырыптарды тартыс алаңына енгізді және күн тәртібіне айналдырды. Осыған орай, Имам Матуриди *Китабу-т-Таухидта* натуралистерге³⁵, дахрилерге³⁶, сумания өкілдеріне³⁷, софистерге³⁸ арнайы орын беріп көзқарастары мен ұстанымдарын сынға алған.

Осы кезеңдерде Мауреннахрда Аббасилерден тәуелсіздігін алуға талпынған Саманилер шииттік имаamia идеясын насихаттайтын Бувейхидтермен, шииттік зейдия мемлекетімен, сунниттік жолды ұстанатын Ғазнауилермен және тәңіршілдікті ұстанатын түркі тайпаларымен көршілес орналасты.

Саманилер аталған көрші елдермен бірде қырғикабақ, бірде бейбіт түрде 875 жылдан 999 жылға дейін өмір сүрді. Саманилер заманында бастапқыда Мауреннахр аймағында тыныштық пен тұрақтылық орнап, басты орталықтарында білім мен мәдениет дамыды. Тыныштық пен тұрақтылық ғылым мен мәдениеттің, ой мен идеяның дамуына негізгі кепіл екендігі даусыз. Самани билеушілері ғылым мен өнер иелеріне, әсіресе, діни ғұламаларға ерекше құрмет көрсетіп, жоғары бағалағандығы, әсіресе Рамазан айларында алдына ғұламаларды жинап, мәселелер төңірегінде тартыс жүргізуге басшылық жасағандығы, тіпті Саманилер билігі кезінде мұсылман еместермен толерантты қатынас жасалғандығы³⁹ тарихи мәліметтерде баяндалады. Саманилер заманындағы тыныштық пен тұрақтылық Әбу Наср әл-Фараби (257/870-339/950), Әбу Али ибн Сина (370/980-428/1037), Әбу Мансур әл-Матуриди сынды тек осы аймаққа ғана емес әлемге әйгілі екінші ұстазды, дарыншы емшіні және озық ойлы, данышпан ұлы имамды тәрбиелеп дүниеге алып келді.

Білім иелері мен дін ғұламаларына қолдау көрсету бір жағынан елдің ішкі тұрақтылығына кепіл болса, келесі жағынан мемлекет ішіндегі және одан тысқары өзге діни идеяларға қарсы тұруға қолғабыс ететіндігі даусыз. Себебі, X ғасыр шамасында ислам әлеміндегі сунниттік ортаға қауіп өзге ағымдардан қарағанда әсіресе шииттер тарапынан төнген. Алидің билігін қуаттап, халифатта үнемі оппозициялық бағытты ұстаған шииттер уақыт өте келе өзге мәдениеттер мен діндерге, антикалық, эллиндік философияға әсіресе, ежелгі парсылық элементтерге тән ілімдерді сіңіріп өз ішінде бірнеше тармақтарға бөлінген

³⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd Tercümesi*, s. 147-150.

³⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd Tercümesi*, s. 178-191.

³⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd Tercümesi*, s. 191-192.

³⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd Tercümesi*, s. 192-196.

³⁹ Tuğlu, *Mâtürîdî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmi Hadislerin Değerlendirilmesi*, s.15.

және исламда жоқ идеяларымен дәстүрлі сунниттік теологияға шабуылдар жасап отырған. Осылардың ішінде шиизмнің имаamia тармағын ұстанатын Бувейхилер Аббаси халифтерін ашса алақанына, жұмса жұдырығында ұстап, Ирак пен Иран аймақтарына бақылауларын орнатса, Солтүстік Африкада қуатты мемлекет құра білген, діни лидерлікте Аббасилермен бәсекелестікке түсіп, басшыларын халифа деп жариялаған исмаилиттік Фатимидтер арнайы дайындаған миссионерлері (даилер) арқылы исламның өзге аймақтарымен қатар Мауреннахрды діни тұрақсыздыққа айналдыруға тырысқандығы⁴⁰ белгілі. Сонымен қатар, Мауреннахрмен көршілес жатқан аймақтар – Систанда аздап харижилер, Кашан мен Исфаханда, Қум мен Рейде Шиилер, Табаристанда Зейдилер, Истахрда, Арменияда және Өзірбайжанда Мутазилиттер идеяларын насихаттауда болатын⁴¹. Мауреннахрмен көрші орналасқан Хорасан аймағында да мутазилиттер белгілі бір деңгейде өз ілімін дәріптеді. Осыған орай, елдің тұрақтылығын қамтамасыз етуде діни ғұламалардың ролін аңғарған билеушілер мемлекет тарапынан халықтың басым көпшілігі сенетін байсалды жолды ұстанатын муржилік-ханафилік ілім мен хадис жақтастарына, басқаша айтар болсақ, сунниттік шеңбердегі мектептерге арқа сүйеді.

Ханафилік ілімге қарағанда хадис жақтастары осы аймаққа кештеу келгендігі баяндалады. Хорасан мен Мауреннахрдың Бұхара, Насаф сияқты батыстағы қалаларына хашауия (хадис жақтастары) IX ғасырдың екінші жартысынан бастап тарала бастаған. Ал X ғасырда аймақтағы қалаларда ол белді ағымға айналды. Еңбегін 990 жылы жарыққа шығарған әл-Мақдисидің келтірген мәліметіне қарағанда IX-X ғасырдарда Нишапур, Шаш, Тус, Наса, Бұхара және Исфараин сияқты қалаларда Шафилердың саны Ханафилермен теңескен, тіпті кейбір қалаларда олардың саны ханафилерден де асып түскен⁴². Бухари (256/870), Әбу Дәуіт (270/889), Тирмизи (279-892), ибн Құтайба (276-889) сияқты хадис іліміне еңбегі сіңген ғұламалардың шыққан жері осы Мауреннахр екендігін⁴³ ескере отырып, осы аймақта хадис жақтастарының сол заманда терең тамыр жайғандығы анық.

Бүгінгі күні суннизм шеңбері ішінде орын алады деп есептелетін шафилік пен ханафилік арасында ортағасырлық Мауреннахр мен Хорасанда бәсекелестік орын алғандығы баяндалады. Тіпті, мешіттерде, жаназа рәсімдерінде бір-бірімен келісе алмай қалатындығы, осындай тартыстардан қан төгіліп жататындығы⁴⁴ дереккөздерде орын алады. Мұндай тартыстар мен пікірталастар Имам Матуриди заманында да күн тәртібіне айналғандығы анық. Себебі, Имам Матуридидің «*Kutabu-m-Tauhid*» тағдыр⁴⁵, үлкен күнә⁴⁶, иман⁴⁷ тақырыптарында хашуилер (хадис жақтастары, шафилер) ілімімен

⁴⁰ Saffet Sarıkaya, «Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mezheplerin ve Tarikatların Yeri», *Türkler*, Ankara 2002, V/502.

⁴¹ Tuğlu, *Mâtürîdî Kelam Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi*, s. 18.

⁴² el-Makdisî, *Ahsenu 'l-Tekâsim fi Ma 'rifeti 'l-Ekâlîm*, s. 311, 323.

⁴³ Mehmet Kalaycı, *Tarihi Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara 2011 s. 117.

⁴⁴ Korkmaz, «İmam Ebu Mansur el-Maturidi'nin Hayatı ve Eserleri», s. 92.

⁴⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhid Tercümesi*, s. 406.

⁴⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhid Tercümesi*, s. 428.

⁴⁷ el-Mâtürîdî, «*Kitâbü 'l-Tevhid Tercümesi*», s. 497.

келісетін, келіспейтін тұстарын ортаға қойған.

Самани билеушілері әсіресе, ханафиттік ілімге иек артып, ханафилік ғұламаларға көп қолдау көрсеткендігі баяндалады. Мәселен, Самани әміршісі Исмаил бин Ахмад (279-295/892-907 жж.) мәліметке қарағанда Самарқанд, Бұхара және өзге де Мауреннахр елді-мекендеріндегі Ханафи ғұламаларын жинап, өзге діни ағымдар адасқан сенімдерінің ел ішіне таралуына тосқауыл жасау үшін сунниттік сенімді дәріптеуды өтінген. Аталған ғұламалар сунниттік сенімнің принциптерін қуаттау және түсініктеме жасау жұмысын Ханафи ғұламасы Исхақ бин Мухаммад әл-Хақим ас-Самарқандиге міндеттеген. Міндеттелген жұмыс аяқталғаннан соң туынды ел әміршісі мен дін ғұламалары тарапынан ресми түрде мақұлданды. «*ас-Сауаду-л-Азам*» деген атпен даңқы шыққан туынды Саманилер заманында ресми діни кітапқа айналды⁴⁸. Осыған қарағанда Имам Матуриди іліміне арқау болған ханафиліктің осы өлкеге таралу тарихы өзге исламдық ағымдармен салыстырғанда терең, ауқымы да көлемді және жақтастары да көп болғандығы баяндалады.

Ханафилік ілімнің негізі куфалық ғұлама Имам Ағзам Әбу Ханифаның (150/767) көзқарастары мен әдістемелерінде жатқандығы белгілі. Оның көзқарастары мен әдістемесінің ерекшелігі мәселелерді шешуде, тұжырым жасауда қасиетті жазбамен (Құран) қатар ақылдың маңызына иек артуына байланысты. Осыған орай, Әбу Ханифа Әһлу Рай мектебінің шынайы құрушысы болып табылады. Бұл бір жағынан адам ой-санасының дамуында, өрісін кеңейтуде өз септігін тигізсе, келесі жағынан араб емес өзге халықтардың арасында мұсылмандықтың таралуына жол ашты. Себебі, арабтық ой-санаға, мәдениетке, сол жақтың климаттық-географиялық жағдайына икемделген Мединелік мектептен қарағанда, араб емес халықтардың талаптарын, салт-санасын, уақыт пен кеңістік шарттарын ескеретін Әһлу Рай мектебі халифаттың шығыс аймақтарына сонау VIII ғасырдың өзінде-ақ кең таралған және Хорасан, Мауреннахр сияқты халифаттың шығыс аймақтарына ханафиліктің таралуына мұрындық болған да осы Әбу Ханифамен пікірлес, жақтас жолдастары мен шәкірттері екендігі анық. Мауреннахр мен Хорасан халқының қолдауымен жалпы халифаттың билігі басына келген Аббасилер Имам Ағзамның шәкірті Әбу Юсуфты (182/798) бас қазылық қызметке тағайындады. Бұл ханафилік ілімінің өзге халықтар арасына, әсіресе халифаттың шығыс аймақтарына таралуына көп септігін тигізді⁴⁹. Одан басқа Әбу Ханифа тірі кезінің өзінде-ақ оның жақын, үзеңгілес жолдасы әрі шәкірті Омар бин Маймун а-Раммах (171/787-88 ж.) Балх қаласының қазысы лауазымын иеленді, одан кейінгі кезеңдерде ханафи ғұламасы Әбу Мути әл-Балхи (197/812-13) аталған қалада ұзақ жылдар қазы қызметін атқарған. Одан өзге Әбу Ханифа шәкірттері арасында Әбу Исма Нух бин Әби Мариям (173/789-90) Мерв қазысы, келесі бір шәкірті Абдулазиз бин Халид ат-Тирмизи Тирмиз қазысы қызметтерін атқарды. Шайбанидің атақты шәкірті Ханафи фикһ ғұламасы Әбу Сүлеймен Муса бин Сүлеймен әл-Жузжани де Жузжан қаласының тумасы болып табылады.

⁴⁸ Wilferd Madelung, «Horasan ve Mâverâünnehir’de İlk Mürcie ve Hanefiliğın Yayılışı», Çev.: Sönmez Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Maturîdîlik*, Haz.: Sönmez Kutlu, 2 baskı, Kitâbiyât, Ankara 2007, s. 87.

⁴⁹ Sarıkaya, «Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mezheplerin ve Tarikatların Yeri», s. 498.

Бұхара қаласындағы аймақтық Ханафиттік мектеп Шайбанидің шәкірті, осы аймақ тарапынан үлкен құрметке бөленген Әбу Хафс әл-Кабир (Ахмад бин Хафс) (217/832 ж.) тарапынан құрылған⁵⁰. Ал Балх пен Рей қаласы сол кезеңде ханафилік мектептің басты қаласы, ханафи ғұламалары көп шоғырланған аймақтар қатарына жатты.

Сол замандағы басты ғылыми, мәдени орталықтардың бірі болып табылатын Имам Матуридидің отаны – Самарқанд қаласында да Ханафилік ілім жоғарыда баяндалғаны сияқты Әбу Ханифаның тірі кезінен бастап-ақ дәріптелді және амал етілді. Әбу Ханифаның өмірбаянын жазған Кардари Әбу Ханифаның шәкірттері және оның көзқарастарын Самарқанд қаласына таратқандар деп Әбу Муқатил Хафс бин Салм (Сухайл) әл-Фарразиді, Наср бин Әби Абдилмалик әл-Атакиді, Шарик бин Әби Муқатилді, Маруф бин Хассанды, Юнус бин Сабихты және сонда қазылық қызмет атқарған Исхақ бин Ибрахим әл-Ханзалиді атап өтеді⁵¹. Бұған Матуридидің мазхабының белді ғұламаларының бірі - Әбу Муин ан-Насафи де куәлік етеді. Насафидің берген мәліметіне қарағанда Мерв, Балх және Хорасандағы басқа да қалалар, Мауреннахр аймағы толығымен, тіпті шекаралық аймақтағы түркі қалалары ерте кезден-ақ усул мен фуруда Әбу Ханифа мазхабын ұстанған⁵². Міне осындай ортада өскен, білім алған Имам Матуриди ақыл мен діни дереккөзді тепе-тең ұстаған ханафилік ілімді одан ары дамытты.

Деректерде жалпы алғанда Имам Матуридидің ұстаздары ретінде Ханафи ғұламалары - Әбу Бәкір Ахмад бин Исхақ бин Салих әл-Жузжаниді (III/IX ғасырдың екінші жартысы), Әбу Наср Ахмад бин әл-Аббас әл-Иязиді (260/874-тан соң), Мухаммад бин Муқатил ар-Разиді (248/862), Нусейр бин Яхя әл-Балхиді (268/881), Әбу Бәкір Мухаммад бин Ахмад Ража әл-Жузжаниді (285/898)⁵³ ерекше атап өтеді. Тіпті Әбу Ханифадан бастап, Мухаммад Шайбани, Әбу Юсуф, Әбу Мути әл-Балхи, Әбу Муқатил ас-Самарқанди бастаған көптеген ханафилік мектебі ғұламалары арқылы Имам Матуридиге дейін ұласқан ұстаздар силсиласының бірнеше версиялары орын алады. Ибн Яхяның, Баязидің, Забидидің, У.Рудольфтың⁵⁴ келтірген ұстаздар тізбесінде ғұламалар саны бір-бірімен үйлеспегенімен, олардың барлығы ханафи ғұламалары екендігі даусыз. Ортағасырлық және бүгінгі зерттеушілердің барлығы Матуридидің ілімінің түп бастауы ханафиттік мектеп екендігін бірауыздан мақұлдайды. Демек, жоғарыдағы қысқаша мәліметтерге қарап отырып, Имам Матуриди өзі өмір сүрген ортада кең таралған, тамыры аз уақыттың ішінде тереңге кеткен Ханафилік ілімнен сусындағаны және оның ілімін өз деңгейінде түсіне, түсініктеме жасай білгендігі анық. Сонымен қатар, осы тұста Имам Ағзамның теологиялық, діни-құқықтық пікірлері жинақталған «*Фихху-л-Ақбар*» еңбегінің, Әбу Ханифаның жақын жолдастарының бірі және

⁵⁰ Madelung, «Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğın Yayılışı», s. 84-87.

⁵¹ Sönmez Kutlu, «Ebu Mansûr el-Mâturîdî'nin Mezhebî Arka Planı», *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Haz.: Sönmez Kutlu, 2 baskı, Kitâbiyât, Ankara 2007, s. 123.

⁵² Kutlu, «Ebu Mansûr el-Mâturîdî'nin Mezhebî Arka Planı», s.124

⁵³ Ahmet Ak, *Maturidî Kaynaklarda Mâturîdî ve Maturidilik*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara 2006, s. 41-42.

⁵⁴ Ak, *Maturidî Kaynaklarda Mâturîdî ve Maturidilik*, s. 38-40

шәкірті Әбу Мути Хакам бин Абдиллаһ әл-Балхи тарапынан жеткізілген, Әбу Ханифаның ойлары жинақталған «*әл-Фиқху-л-Абсат*» атты туындының, Имам Ағзамның келесі бір шәкірті Әбу Муқатил ас-Самарқанди тарапынан жеткізілген «*Китабу-л-Алим уа-л-Мутаалимнің*»⁵⁵ Имам Матуриди ілімінің дамуында маңызы зор болғандығын атап өткен жөн.

Матуриди ілімінің бастауларын муржиялық көзқараспен ұштастыратын көзқарастар да орын алады. Оған басты себеп Матуриди ілімінің бұлағы болып табылатын ханафилік пен оның құрушысы Әбу Ханифаның муржия деп есептелуіне және оның көзқарастары муржилікпен сәйкес келуіне, қарсыластары тарапынан муржи деп ат тағуына байланысты. Тіпті, Әбу Ханифа ілімін мужриттік тармақтар қатарына қосып, сунниттік шеңберден тысқары шығаратын көзқарастар да орын алады. Мәселен, Ашари Әбу Ханифа мен оның жақтастарын муржияның тоғызыншы тармағы ретінде қарастырып, сунниттік шектен тысқары шыққан ағым ретінде қарастырады⁵⁶.

Муржилік атауы, тіпті ислам мазхабтарының тарих сахнасына шығуы Али мен Муауия арасында орын алған Сыффын шайқасынан бастау алатыны белгілі. Осы кезде көтерілген күн тәртібіндегі тақырыптардың бірі, тіпті бастылары иманның мәні, үлкен күнә және үлкен күнә жасаған адамның о дүниедегі жағдайы келеді. Осы тақырыптағы алғашқы ойды ортаға тастаған харижиттер болатын. Харижиттер Сыффын шайқасына қатысқан және одан кейінгі хакамдыққа қолдау білдірген, осылай, Алланың үкіміне қарсы шығып, күнәға батқандарды, тәубеге де келмегендерді, қатаң сынап, күпірлікпен айыптаған, үлкен күнә істегендердің мәңгілік тозақта қалатындығын қуаттаған діни білімі саяз топтың ағымы ретінде тарихта аты қалды. Харижиттік білімі саяздар мен фанаттардың ағымы ретінде бағаланғанымен, үлкен күнә, үлкен күнә істеген адамның о дүниедегі жағдайы, иманның мәні проблемасының көтерілуіне мұрындық болған деп бағалауға болады. Үлкен күнә мен оны жүзеге асырған адамның о дүниедегі жағдайы төңірегіндегі харижиттік көзқарасқа қайшы түрде муржилік ағым үлкен күнә істеген адамды бұл дүниеде күнәһар мүмін деп есептеп, имандылық шеңберінен шықпайды, ал о дүниедегі жағдайы құдайға серік қосудан басқа барлық күнәні Алла қаласа кешіреді, ал қаламаса азапқа салады. Олар күнәсі өтелгеннен соң жұмаққа кіреді деген тезисті ортаға тастады. Осыған орай, олар «кейінге қалдырушы», «үміт етгіруші» деген мағынаны білдіретін муржия деп аталып кеткен.

Демек, муржилік мұсылман қауымын үрейлендірген, өз көзқарастарын қолдамағандарды күпірлікпен кінәлаған харижиттік ағымға, Омайядтар мен Хашимилер арасындағы текетіреске, Омайядтардың халықпен әділетсіз қатынасына, олардың салған ауыр салығы мен араб еместерді төмен санауына қайшы түрде ағымдарды үндестіруші, үйлестіруші, тыныштық пен бірлікті жақтаушы, бейбітшілікті қолдаушы бағыт ретінде дүниеге келді⁵⁷.

Шамамен хижра жыл санағы бойынша бірінші ғасырда қалыптаса бастаған

⁵⁵ Ak, *Maturidi Kaynaklarda Maturidi ve Maturidilik*, s. 75-76

⁵⁶ Kutlu, «Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Mezhebî Arka Planı», s. 122.

⁵⁷ Sönmez Kutlu, «Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları», *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(2002) s.172, 176.

муржилік көзқарас, әсіресе, арабтарға қарсы ойдағы араб еместер көп шоғырланған орта - Иракта кең таралғанға ұқсайды. Ал хижрет жыл санағы бойынша бірінші ғасырдың соңғы ширегінде Куфа муржияның ең басты орталықтарының біріне айнала бастаған. Муржияның діни сенімдік, құқықтық көзқарастары Хаммад (120/737), одан соң, Әбу Ханифа аты төңірегінде шоғырланған дін қайраткерлері тарапынан қалыпқа түсті. Муржия ілімінің өзге халықтар арасында кең қолдауға ие болуы оның арабтар мен араб еместерге тең құқық беретін іліміне байланысты⁵⁸.

Дегенмен де, муржилік діни-теологиялық тақырыптарда тек бір идея мен түсініктемені қолдап келген ағым емес. Олар иман мен амал айырымы, үлкен күнә жасаған адамның мүмін екендігі, үлкен күнә істеген адамның о дүниедегі жағдайы т.б. сияқты тақырыптар төңірегінде бір пікірде болғанымен біршама теологиялық мәселелерді шешуде түрлі көзқарастар мен түсініктемелерді ортаға тастап, өз ішінде бірнеше тармақтарға бөлініп кеткен. Мәселен, муржияның Юнусия тармағы үлкен күнә істесе де мүмін тозаққа мүлдем кірмейді, керісінше, ғибадаты мен тағатына байланысты емес, ықыласы мен махаббатына орай жұмаққа кіреді деп үлкен күнә істеген адамның о дүниедегі жағдайына қатысты мүлдем бөлек түсініктемені ортаға тастаса, Салих бин Омар намаздың өзі ғибадатқа жатпайды, ғибадат дегеніміз – иман⁵⁹ деп иман төңірегіндегі өз ойын білдірген. Мұндай түсініктемелер мұсылмандардың көпшілігі қолдайтын дәстүрлі сунниттік ғалымдардың қарсы шығуына, муржилерді сунниттік шектен тысқары шыққан деп айыптауына жол ашты. Осыған орай, оларды муржиттік жалпы атауы ішінде ірі екі тармаққа бөлуге болады: сунниттік шектен тысқары шыққан және шықпаған. Ақыл мен нақыл арасындағы тепе-теңдікті сақтап, тіпті екеуін бір-бірімен үйлестіре білген екінші тармақты «ханафилік», «ханафия муржилігі» деп атағанымыз жөн. Жоғарыдағы жіктеуге сәйкес Имам Матуриди муржилерді «мақтауға» және «даттауға» лайықты муржия деп екі топқа бөліп, осының ішінде мақтауға лайықтысына (ханафи муржилігіне) қолдау білдірген. Оның көзқарасы бойынша мақтауға лайықты болған Муржияға үлкен күнә істегеннің о дүниедегі жағдайын Аллаға салған адамдар жатады. Өйткені, Алла қаласа ширктен басқа барлық күнәларды кешіреді⁶⁰. Ал айыптауға себепкер Муржилер амал-әрекеттердің жаратылуын тек Аллаға артып қойып, мұнда адамның ешбір қатысы болмайтынын алға тартушылар⁶¹ деп есептеген және сунниттік шеңбердегі барлық ұстанымдарды үндестіруші, байсалды жолдағы муржилікті қолдайтынын білдірген.

Қорытындылай келе, Матуридилік ілім Имам Матуридиге дейінгі немесе Матуриди заманында көтерілген проблемаларға өзіндік шешім жасау, тұжырым жасау арқылы пайда болғандығы белгілі. Осы проблемалардың қатарына иманның мәні, үлкен күнә және үлкен күнә істеген адамның о дүниедегі

⁵⁸ Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000, TVD yay. s. 89-90

⁵⁹ Fatih Tok, «Ebû Hanîfe Hakkında İki İddia/İtham: Murciilik ve Halku'l-Kur'ân», *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 13 (2012), s. 248-249.

⁶⁰ Ahmet Ak, «Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Mürcie'ye Bakışı», *Dini Araştırmalar*, 8/24 (206), s. 194.

⁶¹ Ak, «Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Mürcie'ye Bakışı», s. 195.

жағдайы, адам қалауының еркіндігі немесе еркін еместігі, тағдыр және адам тағдыры, құдайлық сипаттар, пайғамбарлық және ел басшысы (халифалық) т.б. мәселелер жатады. Бірақ, осы проблемалардың бастылары Имам Матуридиге дейін оның жүрген арнаның басында Әбу Ханифа мен оның дарынды ізбасарлары тарапынан қарастырылып, лайықты түрде тұжырым жасалған. Бірақ, Әбу Ханифа мен Ханафиттік ғұламалардың теологиялық тұжырымдары ҮІІІ ғасырдың талаптарына лайықталғандығын естен шығармаған жөн. Ал Х ғасырдың талаптары өзгерді, ҮІІІ ғасырға қарағанда проблемалар күрделене түсті, мәселелердің шешімдері мен жауаптары терең білімді, жан-жақты ізденісті талап етті. Озық ойлы, дарынды ойшыл Имам Матуриди Ханафи ілімінің терең түсініп уақыт талабына сай кейіннен пайда болған діни ағымдарға, әсіресе, солардың ішіндегі мутазилиттерге, философтарға, грек философиясы жақтастарына, шииттік тармақтарға т.б. жауап берді.

Пайдаланылған Әдебиеттер:

- Ak, Ahmet, «Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî'nin Mürcie'ye Bakışı», *Dini Araştırmalar*, 8/24(2006), s.193-202.
- Ak, Ahmet, *Maturidî Kaynaklarda Mâtûrîdî ve Maturidilik*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara 2006.
- Бұлұтай, Мұртаза, *Ата-Баба Діні, Түркілер Неге Мұсылман Болды?*, Білім, Алматы 2000.
- Жандарбек, Зікірия, *Йасауи Жолы және Қазақ Қоғамы*, Ел шежіресі, Алматы 2006.
- Жандарбек, Зікірия, *Насаб-нама Нұсқалары және Түркі Тарихы*, Алматы Дайк-пресс, 2002.
- Kalaycı, Mehmet, *Tarihi Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara, 2011.
- Korkmaz, Sıddık , «İmam Ebu Mansur el-Maturidi»nin Hayatı ve Eserleri», *Dini Araştırmalar*, 4/9 (Mayıs-Ağustos 2001), s. 89-119.
- Kutlu, Sönmez, «Ebu Mansûr el-Mâtûrîdî'nin Mezhebî Arka Planı», *İmam Mâtûrîdî ve Maturidilik*, Haz.: Sönmez Kutlu, 2 baskı, Kitâbiyât, Ankara 2007, s. 119-146.
- Kutlu, Sönmez, «Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı Ve İslâm Düşüncesine Katkıları», *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I(2002), s.168-210.
- Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TVD yay. Ankara 2000.
- Madelung, Wilferd, «Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı», Çev.: Sönmez Kutlu, *İmam Mâtûrîdî ve Maturidilik*, Haz.: Sönmez Kutlu, 2 baskı, Kitâbiyât, Ankara 2007, s. 79-87.
- el-Makdisi, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ el-Beşşârî (375/985), *Ahsenu 'l-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, edit, M. J. de Goeje, Leiden, 1906.
- el-Mâtûrîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mansûr (333/944), *Kitâbü 'l-Tevhîd Tercümesi*, Çev.: Bekir Topaloğlu, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002.
- Орынбеков, Мұхамадияр, *Қазақ Сенімдерінің Бастаулары*, Қазақ университеті, Алматы 2002.
- Sarıkaya, Saffet M., «Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mezheplerin ve Tarikatların Yeri», *Türkler*, Ankara 2002, C.5, 448-508.
- Tok, Fatih, «Ebû Hanîfe Hakkında İki İddia/İtham: Murciilik ve Halku'l-Kur'ân», *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 13 (2012), s. 245-267.
- Tuğlu, Nuri, *Mâtûrîdî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Isparta 2003.
- Затов, Қайрат, *Зороастризмнің Тарихи Тамырлары Мен Діни Ілімі*, Қазақ халқының мәдени мұрасы. Ежелгі көшпелілер дүниетанымы. 1 том– Астана 2005

İMAM EL-MÂTURÎDÎ'NİN DÜŞÜNCE SİSTEMİNİN OLUŞUMUNDA DEĞİŞİM VE SOSYAL DEĞİŞİMİN ÖNEMİ: DEĞİŞMEYEN VE DEĞİŞEN DEĞER VE YARGILAR ALANI

Prof. Dr. Sönmez KUTLU

*Ahmet Yesevi Üniversitesi Beşeri Bilimler Fakültesi, Türkistan/ KAZAKİSTAN
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara/TÜRKİYE*

Toplumsal, hukukî, siyasî, ekonomik ve dinî alanlarda yaşanan değişim olgusu, bir toplumda veya farklı toplumlarda, büyük, orta veya küçük ölçekte; olumlu veya olumsuz biçimde; açık ve güçlü bir şekilde, yüzeysel veya ve dikey olarak kendisini göstermektedir. Onun yansımaları, kültürden kültüre veya ortamdan ortama aynı düzeyde ve şiddette gerçekleşmez. Olumlu veya olumsuz pek çok boyutu olan değişim olgusu, dinlerin mensuplarını toplumsal değişimin ortaya çıkardığı ihtiyaçları karşılayacak şekilde, değişen ve değişmeyenleri belirleyerek dinî değerlerini güncelleme veya yenilemeye zorlamaktadır. Toplumsal ve kültürel yapının değişimine bağlı olarak ortaya çıkan ihtiyaçların doğrudan veya çeşitli kurumlar yoluyla karşılanması kaçınılmazdır.¹

Sosyal bir varlık olarak yaratılan insan, “ortak insanî davranışların tümünden oluşan toplumsal yapı” içerisinde toplumsal bir nitelik kazanır. Toplumsal yapı, insanların bir arada yaşama etkinliği ve tecrübesinin bir ürünüdür. Bu sebeple onun bir uzvu olan insan, toplumsal değişimden etkilenir. Belli değerler ve kurumlar yoluyla hayatietini koruyan toplumsal yapı, her bir insanî topluluktaki ortak davranışların yaptırım gücünü de içeren meşruiyetini ve geçerliliğini belirler. Bu yapıda asıl olan kalıcılık, devamlılık ve düzen olmakla beraber, toplumsal davranış, ilişki ve değerler, toplum tarafından belirlenir. Ancak bunlar, belli düzeyde görece olduklarından değişim ve dönüşüme açıktır.² Toplumsal değişim, olumsuz yönde olabileceği gibi istikrarını koruyarak kendi iç dinamikleriyle tabii süreçler eşliğinde de olabilir. İbn Haldun (808/1406), bu süreçleri şu şekilde açıklar: “... dünyanın ve toplumların durumu, gelenekleri, örfleri ve inançları hep aynı şekilde ve istikrarlı bir çizgi halinde devam etmez. Aksine günlerin geçip zamanın değişmesiyle onlar da değişir ve bir halden başka bir hale dönüşürler.”³ İbn Haldun (808/1406), değişimi kabul etmiş ve toplumsal değişimi “bir halden başka bir hale dönüşme” olarak tanımlamıştır. İmam el-Mâturîdî de, daha sonra görüleceği gibi, şeriatî toplumsal kurum olarak mümkünler içerisinde değerlendirmiş ve toplumsal değişimi İbn Haldûn (808/1406)’dan asırlar önce “halden hale değişen” bir olgu olarak tespit etmiştir.

¹ Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 174.

² Emre Kongar, *Toplumsal Değişim Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1981, s. 30-33, 36.

³ İbn Haldûn (808/1406), *Mukaddime*, Çev.: Halil Kendir, Yeni Şafak Armağanı, I-II, İstanbul 2004, I/59.

Dinlerin inanç, ahlak, ibadet ve muamelat boyutları bu değişimden doğrudan veya dolaylı olarak etkilenmiş, hatta bir kısmı bütünüyle değişmiştir. Örneğin Budizm, Hindistan'dan diğer topraklara yayılınca mümeyyiz vasıflarını neredeyse bütünüyle kaybetmiş ve karşılaştığı kültürlerin şekline bürünmüştür. Aynı şekilde Hristiyanlık, içinde bulunduğu kültürel yapıya ve ortama bağlı olarak Katolik, Ortodoksluk ve benzeri mezheplere bölünerek köklü değişimler yaşamıştır. İslam ise, ilmî, siyâsî ve maddî açıdan güçlü olduğu dönemlerde karşılaştığı toplumlara, kendi ahlakî ve hukukî değerleri doğrultusunda şekil vermiştir. Buna rağmen, diğer dinler kadar ol-mamakla beraber, İslam da yayıldığı coğrafyalarda yaşayan inanışlar veya kültürlerden belli ölçüde etkilenmiştir. Hatta İslam, sorunlara sağlıklı çözümler üretmediği buhranlı dönemlerde, hakim toplumların geleneksel değerleri, kültürleri ve medeniyetlerinin etkisinde kalarak kendi özgünlüğü ve sahihliğini yitirme durumuyla karşı karşıya kalmıştır. Müslüman toplumlar, sadece dış dinamiklerin zorlamasıyla değil aynı zamanda iç dinamiklere bağlı olarak yaşanan değişimlerle ortaya çıkan dinî hayatla ilgili sorunlara çözümler üretmek için dinin değişmeyen ve değişen yönlerini tartışmaya başlamıştır. Bu süreçte dinî düşüncenin ve din anlayışının yenilenmesinin gerekliliğini savunan Akıl Tarafhtarları, Yenilikçiler, Ceditçiler, İhyacılar veya Islahatçılar ve mevcut geleneğin muhafazasını isteyen Hadis Tarafhtarları, Zahiriler, Gelenekçiler, Selefilere veya Kadimciler şeklinde iki ayrı kesim oluşmuştur.

İslam hukukunun evrenselliğini ve geçmişte pek çok sorunun cevaplandırıldığını savunan çağdaş gelenekçi düşünürler, yeni çıkan sorunların klasik Fıkıh Usûlü'nün kitap, sünnet icma ve kıyas delillerine işlerlik kazandırarak çözülebileceğini savunurlar. Ancak onlar, siyasî, toplumsal ve iktisadî değişime bağlı olarak ortaya çıkan dinin değişen ve değişmeyen alanları tartışmalarına ilgisiz kalarak, çare olarak ilk üç neslin dinî tecrübesine dönmeyi önerirler. Bazıları, akli ve akıl yürütmeyi, yeni fikirler ortaya koymayı, ayetlere yeni yorumlar getirmeyi ve hadis tenkidini bir tür sapıklık ve dinin tahrifi gibi değerlendirirler. Dinî düşüncede yenilenmeyi gerekli görenler ise, İslam düşüncesinde yaşanan tıkanmışlığı, dinî ve ahlakî yozlaşmayı aşabilmek için alanlar ayırmasına gitmenin ve toplumsal değişimi dikkate alan yeni bir ictimâî ilm-i kelam ve yeni ictimâî usul-i fıkıh üretmenin gerekliliğini savunurlar.

Makalemizde kullandığımız değer kavramı bir çok anlama gelmektedir. Ancak değer, en genel anlamda, "Bir şeyin önemini belirlemeye yarayan somut ölçü; bir şeyin değdiği karşılık; yüksek ve yararlı nitelik; bireyin isteyen, gereksinim duyan bir varlık olarak nesne ile bağlantısında beliren şey" olarak tanımlanır.⁴ Değer kavramı, toplumsal alanla ilgili kullanıldığında "nesne ve olayların toplumca önem arzeden niteliği", mantık alanında "doğru ve gerçeklik" anlamında kullanılmıştır. Hangi alanda kullanılırsa kullanılsın değerın değışen bir boyutu vardır. İslam düşüncesinde de, bazı nesne, olgu, fikir ve geleneklerin önem arzeden niteliği, bireylere ve topluma sağladığı yarar ölçüsünde toplumdan topluma mezhepten mezhebe, alimden alime değışken bir niteliğe sahiptir. Birinin "iyi", "güzel", ve "doğru" dediğine, diğeri "kötü", "çirkin" ve "yanlış" diyebilmektedir. Yargı, "önem, geçerlilik, anlayış ve değerlendirme" manasına gelen hüküm karşılığında kullanılmıştır. Bir terim olarak yargı (hüküm) kavramına gelince, İslam dininde mükelleflerin inanç, ahlak, ibadet ve muamelatla ilgili fiillerine esas oluşturan itikadî, ameli, ahlakî ve akli temel

⁴ Mahmut Özturan, "Değer", http://www.mahmutozturan.net/f_deger.html. (09.08.2018)

ilkeler demektir.⁵ Değerler de olduğu gibi, bu hükümlerin de değişen ve değişmeyen boyutları bulunmaktadır.

Bu makalemizde insan ve toplum hayatında değişimin sebep olduğu sorunların çözümünde kendine özgü bir yaklaşım benimseyen İmâm Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin düşüncesini inşa ederken dinî, siyasî, toplumsal ve ahlakî olguları değişen ve değişmeyen boyutlarıyla farklı açılardan nasıl incelediği, hangi değer ve yargılara ulaştığını analiz edeceğiz. Başka bir ifadeyle bu makalede, İmâm el-Mâturîdî'nin İslam'ın herkes tarafından kabul edilen, değişken olmayan sabit değer ve yargıları ile zaman, şahıs ve toplumlara göre değişen değer ve yargıları hakkındaki görüşleri incelenecektir. Onun alan ayırıştırması yoluyla ulaştığı bulgularını, kendi kavramlaştırılmamızla “değişmeyen değer ve yargılar” alanı ve “değişen değer ve yargılar” alanı şeklinde iki farklı başlıkta tartışacağız. Analizlerimizde, el-Mâturîdî'nin *Kitâbu 'l-Tevhîd* ve *Te'vîlâtü 'l-Kur'ân* adıyla bize ulaşan iki eseri ile gerek duyuldukları el-Mâturîdî'yi takip eden bazı alimlerin eserlerine müracaat edeceğiz.

Amacımız akıl ve akıl yürütme yoluyla sorunları çözen Rey Taraftarları'nın güçlü temsilcilerinden birisi olan İmâm el-Mâturîdî'nin “alanlar ayrımı” nazariyesinin günümüz Müslümanlarının toplumsal, iktisadî, siyasî, itikadî, ahlakî, kültürel ve hukukî alanlarda yaşadığı sorunların çözümünde nasıl kullanılabileceğine dair katkı sunmaktır. Ayrıca Müslümanlar arasında çağdaş dönemde bu konudaki gelenek-çağdaş, eski-yeni, kadim-cedîd, ihya-tahrif, ıslah-ıfşad, taabbudî-taakkulî/ta'lîlî, diyânî-kazaî, statik din-dinamik şeriat ve sabiteler (sevâbit) – değişkenler (havâdis) şeklindeki kavramsallaştırmalara sağlam bir zemin oluşturmaktır.

1. Kur'an'da Değişim ve Sosyal Değişimin Mahiyeti

Kur'an'ın evrende ve toplumsal hayatta tabî/ilahî yasalardan (sünnet/sünnetüna/sünnetülevvelîn/sünnetullah)⁶ söz etmesine bakılırsa, “değişen olgular” ve “değişmeyen olgular”ın ve bunlara bağlı olarak değişen ve değişmeyen değer ve yargıların varlığı kabul edildiği söylenebilir. İnsana ait toplumsal, siyasî ve iktisadî hayatta ve beşerî toplulukların meydana getirdikleri medeniyetlerde, özü itibarıyla değişmeyen, ancak dışı yansıma biçimleriyle değişen olay ve olgular görülmektedir. Yenilik, çeşitlilik, farklılık, gelişme ve değişme, olgunlaşma ve bozulma, bir halden diğer hale geçme, tamamen farklılaşma, dağılma ve yok olma, insanî ve toplumsal olguların genel özellikleridir. Bunlardan kaçış hiçbir zaman mümkün değildir. Ancak insanlar, bu olgulara, kendi iradesiyle veya meydana getirdiği kurum ve kuruluşlarla ya da toplumsal örgütlenme ile yön verebilir.

Kur'an'da bazen bireysel düzeyde inançsızlıktan inançlı olmaya veya tersi bir süreç olarak, bazen toplumsal düzeyde yükselme, bozulma ve çöküşe giden bir süreç olarak, bazen kültürel düzeyde inanç toplumundan cahiliye toplumuna veya tersi bir sürece dikkat çekerken değişimden söz edildiği kolayca farkedilebilmektedir. Mesela; ümmetlerin doğuş, gelişme, zayıflama ve çöküş evrelerinden; inanan kimselerin eski inançlarına öççeleri üzeri geriye dönmelerinden söz edilir.⁷ Allah, bireysel

⁵ Geniş bilgi için bkz.: İlyas Üzüm, “Hüküm”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1998, 18/464 (18/464-468) Mahmut Özturan, “Değer”, http://www.mahmutozturan.net/f_deger.html. (09.08.2018)

⁶ 3. Âl-i İmrân, 137, 4. en-Nisâ, 26; 8. el-Enfâl, 38; 15. el-Hıcr, 13; 17. el-İsrâ, 77; 18. el-Kehf, 55; 33. el-Ahzâb, 38, 62; 35. Fâtır, 43; 40. Ğâfir, 85; 48. el-Feth, 23.

⁷ 2. el-Bakara, 143, 144; 8. el-Enfâl, 48; 3. Âl-i İmrân, 144, 149. 6. el-Enâm, 71.

davranışlarda ve toplumlararası ilişkilerde ahlakî ve dinî yozlaşmanın önüne geçmek için olumsuz seyreden tarihsel ve toplumsal gidişatı durdurmak veya tersine çevirmek için peygamberler göndererek müdahale eder. Gönderilen her bir peygamber, toplumsal değişimin önderleri ve aktörleri olarak öne çıkar. Kimisi gönderildiği toplum tarafından benimsenir, kimisi öldürülür, kimisi yalnız bırakılır, kimisi görevini tamamlamakta zorlanır. Ancak gönderilen her bir peygamberin kendine özgü farklı toplumsal-kültürel çevresi ve onu dikkate alan bir yönteminin olduğu gözden kaçmamaktadır.⁸ Vahiye, gönderildikleri toplumsal şartlar, zaman ve mekan ile bu ortamlarda yaşayan insanların durumlarını dikkate almıştır. Bu durum nasların lafızlarına ve muhtevasına bir şekilde yansımıştır.⁹ Örneğin Kur'an, sıcak bir iklimde yaşayan Arap muhataplarını esas alarak onlara Allah'ın nimetleri arasında "sizi soğuktan koruyacak elbiseler" değil "sizi sıcaktan koruyan elbiseler"¹⁰ saymıştır. Kur'an'da "Arapların kültürel yaşam biçimleri ve toplumsallıklarına hitap eden "zihar", "evlere arkadan girme" ve benzeri onlarca örnek bulunmaktadır.

İlahî söylem, değişim gerçeği dolayısıyla, tarihsel ve kültürel ortama uygun unsurları, değer ve yargıları kullanmaktan çekinmez. Bu sebeple Kur'an, Hz. Muhammed'in gönderildiği toplumun örf, adet ve geleneklerini, hukukî ve ahlakî değerlerini bütünüyle reddetmez. Bunlardan yanlış olanları kaldırır, eksikleri tamamlar ve doğruları güçlendirir. Zamanla ihtiyaçlara cevap verebilecek yeni bir şeriate dönüştürür. Örneğin İslam öncesi Cahiliyye döneminde cenaze namazı, cenazeyi kefenleme, üç talâkla boşama ve ceza hukukuyla ilgili olarak eşkıyalık (hirâbe) suçunu idamla, hırsızlık suçunu el kesmeyle cezalandırma ve mirasta erkek çocuklara kızların payının iki misli pay verilmesi şeklinde örfeye dayalı uygulamalar vardı.¹¹ Bazı tashihler veya küçük değişiklikler yapılarak, bu uygulamalar devam ettirilmiştir. Değişim sürecinin vahyin iniş sürecinde devam etmesi, "bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya unutturursak" şeklinde nesih tartışmalarının odağında yer alan ayete¹² yansımıştır. Zaten genelde Kur'an'ın kendine özgü sosyal ve kültürel çevreyi, özelden ayetlerin belli tikel olaylara binaen hükümler bina etmesi, ayetlerdeki "hükümün nüzul döneminden sonraki farklı sosyolojilerde işlevsiz olduğunu kabul anlamına gelir."¹³ Nesh (değişim) konusunu ele alan kaynaklar, pek çok ayetin hükmünün başka ayetle veya çeşitli yollarla neshedildiğine dair tartışmalarla doludur. Bu konuda pek çok örnek bulunmakla birlikte en tipik olanı peşpeşe gelen iki ayette ilkinde "Rasûlullah'la özel görüşme öncesinde sadaka (necva sadakası) ver-

⁸ 5. el-Mâide, 48.

⁹ Krş.: Faruk Beşer, " Sosyal Değişme ve İctihad", *Çağımızda Sosyal Değişme ve İslâm*, 2002 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri, Türkiye Diyanet Vakfı Yayını, Ankara 2002, s. 314-315. (ss. 301-319)

¹⁰ 16. Nahl, 81.

¹¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb İbn Ümeyye b. Amr el-Haşîmi el-Bağdadî (245/860), *el-Muhabber*, Beyrut trz., s. 309-310, 324-328; Ali Osman Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Âdetleri*, İstanbul 1996, s. 84-86, 358-359, 381, 445, 449. Yaşar Çelikkol, *İslam Öncesi Mekke*, Ankara 2003, s. 169-172; Mustafa Öztürk, "Kur'an Bağlamında Cahiliyye" Kavramını Yeniden Düşünmek", <http://mustafaozturkarsivi.blogspot.com.tr/2015/04/kuran-baglamnda-cahiliye-kavramn.html>

¹² "Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kâdirdir." (2. Bakara, 106)

¹³ Krş.: Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Tarihsellik*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2018, s. 54.

mekten” bahsederken ikincisinin “sadaka hükmünün sona erdiğini bildirmesidir.”¹⁴ Kısaca vahiy sürecinde ahkam ve ibadetlerle ilgili daha önceki şeriatlerde bildirilmiş bir hüküm bir başka ayetle veya Hz. Peygamber’in uygulamasıyla kaldırıldığı veya sınırlandırıldığı ya da başka bir hükümle değiştirildiği gibi Hz. Peygamber döneminde de Kur’an ayetleriyle konulan bazı hükümlere bir başka ayetle veya peygamberin uygulamasıyla sınırlandırmalar getirilmiş, yürürlüğü durdurulmuş ya da aşamalı olarak iptal edilmiştir.

Her peygamberin tebliğinde, toplum, hukuk ve siyaset gibi değişime açık alanlar olduğu gibi inanç ve tevhid, ahlak ve ubudiyet gibi değişime kapalı alanlar ve değişmeyen değerler, yargılar, ilkeler ve sabiteler bulunmaktadır. Katade (118/736) ve Ebû Hanife (150/767) gibi ilk dönem alimleri, Kur’an’da “Sizden her biriniz için ayrı bir şeriat kıldık.”¹⁵ ve “Sonra seni (Hz. Muhammed) de dinden bir şeriat üzere kıldık. Ona uy.”¹⁶ ayetlerine dayanarak bu değişimi dile getirmiş ve vahyin muhtevasında din ve şeriat farklılığına gitmiştir. Ancak İmam el-Mâtürîdî’ye kadar, onun dışında bu ayrımın itikadî, ahlakî ve hukukî sonuçları yeterince analiz edilmemiştir. İmam el-Mâtürîdî, Hz. Muhammed’in getirdiği mesajın içeriğini de analiz ederek, din ve şeriatın muhtevasıyla ilgili önemli tespitlerde bulunmuştur. Aslında genel olarak din ve inanç alanında, yani tevhid ve inanılacak nesnelere; temel ahlakî değerlerde; itikadî esaslarda ve yüce varlığa şükran borcu olarak kulluk (ubûdiyyet) konusunda değişmezlik esastır. Peygamberler arasında bu üç alanda farklılık söz konusu değildir. Bununla birlikte Allah, şeriatleri toplumların şartları, ihtiyaçları ve verili durumunu hesaba katarak oluşturmuştur. Bundan dolayı şeriatlerde, toplumdan topluma farklı uygulamalar benimsenmiştir.

İlahî dinin tarihsel tecrübesinde, ahlakî ve hukukî değerlerdeki yozlaşma ve yaratılışa ters olumsuz değişim (fesâd ve tebdil) olgusuyla nasıl mücadele edildiğine dair pek çok örnek bulunmaktadır. Allah, ilahî dinin inanç, ahlak ve ubudiyet kısmındaki olumsuz değişimleri özünden sapma olarak görmüş ve bunu ortadan kaldırmak için, insanlara hitabını tebliğ edecek peygamberler göndermiştir. Böylece dinin değişmemesi gereken değer ve yargılar tekrar eski hüviyetine döndürülmüştür. Ancak şeriatın oluşturulmasına gelince, Arap toplumunun kültürel, ahlakî ve hukukî değerleri görmezden gelinmemiştir. İbadetlerin ve ahkâmın mahiyeti korunurken keyfiyet ve kemiyetlerinde köklü değişiklikler yapılmıştır. Yani dinin değişmeyen unsurları tekrar sabitleştirilmiş, değişen kısımları ise,

¹⁴ 58. Mücâdile, 12-13. Hz. Ali, bu ayetlerdeki hüküm farklılığını şöyle açıklamıştır: “Allah’ın kitabında bir ayet var ki benden önce bu ayetle amel eden biri olmadığı gibi benden sonra amel eden birisi de olmayacaktır. Bu ayet necva ayetidir. Bir dinarımı vardı, onu on dirhem olarak bozdurdum. Rasûlullah’la özel görüşmek istediğimde bir dirhem sadaka verdim. Derken, sonraki ayet bu sadaka hükmünü işlevsiz kıldı (nesh).” (Bkz.: et-Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid (310/923), *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, Thk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Hicr li’t-Tabâe ve’n-Neşr, 2. Baskı, Kahir 2001, XXII. 20; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî el-Mâtürîdî (333/944), *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Masum Vanlıoğlu; müracaat Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul 2010, XV/50-51. Krş.: Öztürk, *Kur’an ve Tarihsellik*, s. 54). İmam Mâtürîdî’nin *Te’vilâtu’l-Kur’ân* adlı eseri, Türkiye’de Bekir Topaloğlu’nun kontrolünde tahkik edilmiştir. Her bir cilt başkası tarafından tahkik edildiği için, bundan sonraki atıflar el-Mâtürîdî (333/944), *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr. şeklinde yapılacaktır.

¹⁵ 5. Mâide, 48.

¹⁶ 45. Câsiye, 8.

toplumsal şartlara ve verili duruma bağılı olarak yeni hükümler ve uygulamalarla ıslah edilmiştir. Başka bir deyişle şeriatin gönderiliş amaçlarını oluşturan genel değerler (mekâsıdu'ş-şerîa) korunmuş, ibadet ve hukukla ilgili hükümlerin bir kısmı aynı kalmakla beraber, bir çoğunun şekil, nitelik ve nicelikleri değiştirilmiştir. Bundan dolayı Allah'ın gönderdiği her peygamber, aynı inanç esaslarına inanmış ve aynı ahlakî-hukukî değerler uğruna mücadele vermiş, ancak aynı şeriate tabi olmamıştır. Bazı peygamberlere farklı şeriatler verilmiştir. Örneğin Yahudilik'te ruhbanlar tarafından konulan bazı hükümler Yahudi şeriatına helal ve haram olarak girerken Hz. Muhammed'in şeriatında bunlar iptal edilmiştir. İlahî dinde Allah'ın müdahalesi ile yapılan değişiklikler, inanç, ahlak ve ubudiyet kısmında değil şeriat kısmında olmuştur. Bundan maksat, iyiliklerin, merhametin, hakkaniyet ve adaletin hakim olduğu yeni bir toplum oluşturmaktır. Beşerî dinlere gelince, hemen hemen bütün alanlarında köklü değişikliklere ve farklılaşmalara şahit olmaktadır.

2. İlk Dönem Müslüman Toplumun Değişim Algısı ve Ahkâmın Değişmesi İle İlgili Uygulamalar

Hz. Muhammed'in vefatıyla birlikte, Allah'ın olaylara vahiy yoluyla müdahalesi sona ermiş, yani vahiy kapısı kapanmıştır. Onun vefatından kısa süre sonra, İslam farklı coğrafyalara yayılmış ve çeşitli din ve kültürlerle karşılaşmıştır. Farklı dinî inanca sahip insanlarla hukuk çerçevesinde ilişkiler kurmuş, onları Müslüman olmaya davet etmiş veya Müslümanların yönettiği devletin tanıdığı haklara uygun yaşama hakkı tanımıştır. Hz. Peygamber dönemindeki 100-150 bin nüfuslu Müslüman toplum, birkaç asır içinde milyonlara ulaşmıştır. Buna bağılı olarak dinî, toplumsal, siyasî, hukukî ve ekonomik sorunlar da artmıştır. Toplumsal hayatın çeşitli alanlarında gözlemlenen yatay ve dikey, hızlı ve yavaş, kısa ve uzun vadeli değişimler İslam'ın ortaya koyduğu toplumsal hayatın çeşitli alanlarında (siyaset, ekonomi ve hukuk) bazı değişikliklere gitmeyi ve yenilikler yapmayı zorunlu kılmıştır.

Hz. Muhammed'in mevcut şeriatı, yeni bir peygamber gönderilerek kısmen veya tamamen ortadan kaldırılmayacaktır. Ancak bu durum, Arap toplumunun ahlakî, hukukî ve kültürel değerlerinin ıslahı yoluyla oluşturulan şeriatin hükümlerinin nitelik (keyfiyyet) ve niceliğinde (kemmiyyet) hiçbir değişiklik yapılmaması anlamına gelmemektedir. Hz. Muhammed'den sonra yaşanan değişimin getirdiği ihtiyaçlara ve maslahata binaen sahabe ve tabiun uleması bazı ayetlerdeki hükümlerle ilgili tasarruflarda bulunmaktan kaçınmamıştır. Öztürk, tefsirlerde bu tür tasarrufların Hz. Peygamber sonrası dönemde yapılmasını, hükümlerin değişiminin imkanı açısından önemli olduğuna dikkat çekmekte ve bazı örnekler üzerinden şu değerlendirmelerde bulunmaktadır:

“Meşhur sahabi İbn Abbas köleler, hizmetçiler ve henüz buluş çağına ermemiş çocukların ebeveyn konumundaki hane halkının odasına üç özel (mahrem) vakitte izin isteyerek girmeleri gerektiğini bildiren ayetin¹⁷ muhtemelen nüzul döneminden kısa süre sonraki tarihsel durumda nasıl uygulanacağına ilişkin bir soruya cevaben, “Bu ayetin hükmü bitmiş, sona ermiştir (kad zehebe hükmüha); bugün bu

¹⁷ 24. Nûr, 58.

ayetteki hükmü uygulayan birinin varlığına şahit değilim” demiştir.¹⁸ Öte yandan, meşhur tâbiî alim Ata b. Ebi Rebah (ö.114/732) Medine döneminde Müslümanlar ile müşrikler arasındaki gergin ve problemlili ilişkilere atıfta bulunan ayetler¹⁹ bağlamında İbn Cüreyc’in (ö. 150/767), “Müşriklerden evli bir kadın Müslümanlara gelse ve İslam’ı benimsese, ilgili ayetteki ve-âtühüm mâ enfekû (O kadınların eski kocalarına evlilik sırasında mehir olarak ödedikleri para veya malı iade edin) ifadesi mucibince o kadının müşrik kocasına herhangi bir mehir bedeli ödenir mi?” şeklindeki sorusuna, “Bu hüküm sadece Rasûlullah ile çağdaşları arasında geçerliydi” (*innema kane zalike beyne’n-nebiyyi ve ehli ahdihi*) diye cevap vermiştir.²⁰ Ebu Bekr İbnü’l-Arabî (ö. 543/ 1148) gibi bazı müfessirler ise aynı ayetle ilgili olarak, “Allah’ın bu ayetteki hükmü, ümmetin icma ettiği üzere, o zamana, özellikle o zaman ve zeminde meydana gelen olaya mahsustur”²¹ şeklinde bir görüş belirtmiştir. İslami kaynaklarda “İlmin kapısı” diye anılan Hz. Ali gibi bir sahabinin, “Bu ayetteki hükmü benden önce hiç kimse uygulamadığı gibi benden sonra da hiç kimse uygulamayacaktır” dediği, tefsirdeki otoritesi tartışılmaz olan İbn Abbas gibi bir diğer sahabinin, Nûr Suresi 58. ayetteki hüküm hakkında sorulan bir soruya, “Bu ayetteki hüküm işlevini yitirmiştir; bugün bu ayetteki hükmü uygulayan birinin varlığına şahit değilim” diye cevap verdiği, ayrıca ilahi hitaba muvafakatlarıyla tanınan Hz. Ömer’in Kur’an’daki sarîh hükümlere, sözgelimi bir ayette²² zekat gelirini harcama kalemleri arasında müellefe-i kulüb sınıfı açıkça zikredilmesine rağmen, bu kalemde pay isteyenleri açıkça reddettiği halde bütün bu sahabilerden hiçbirinin İslam’a ve Kur’an’a sadakatsizliği akıllarının ucundan dahi geçirmemiş olmaları acaba nasıl izah edilebilir? İslami kaynaklardaki bilgilere göre müellefe-i kulûba zekattan pay verme uygulaması Hz. Ebü Bekr’in hilafetinin ilk döneminde de devam etmiştir. Ancak Hz. Ömer halife Ebü Bekr’in bu sınıftan iki kişiye yaptığı tahsisata İslam ve Müslümanların güçlendiği gerekçesiyle karşı çıkmıştır.”²³

Yukarıda zikredilen örnekler toplumsal değişime bağlı olarak hükümlerin yürürlüğünün durdurulması veya değiştirilmesinin (iptal, nesh ve ilğa), Hz. Peygamber’den sonra da devam ettiğini ortaya koymaktadır. Bu sorun dinî olmaktan ziyade toplumsal bir sorundur. Özellikle Hz. Ömer, ayetlerin metnini Kur’an’da muhafaza ederek içtihad yoluyla bazı şer’î hükümlerin yürürlüğünü durdurmuş veya toplumsal değişime bağlı olarak bazı hükümleri tamamen kaldırmış ve yerine yeni hükümler koymuştur. Onun bu tasarrufları sonraki dönemlerde İslam alimlerinin farklı sonuçlar çıkarmalarına ve bazı yeni kavramsallaştırmalar yapmalarına sebep olmuştur. İslam uleması, geçmişteki uygulamalara dayanarak, bir taraftan ilahî vahyin canlılığını dondurmamaya, yürüyen hayattan kopmamaya, diğer yandan İslâm ahkâmını yürürlükte tutmaya itina göstermişlerdir.²⁴ Onlar, dinin örf ve adete bağlı olarak

¹⁸ Ebü Bekr Muhammed b. Abdillâh İbnü’l-Arabî (543/1148), *Ahkâmu’l-Kur’an*, Nşr.: Muhammed Abdülkadir Ata, Beyrut 1988, III/414; Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (671/1273), *el-Cami’ li Ahkâmi’l-Kur’an*, Tsh.: Hişam Semir el-Buhârî, Dâru’l-Âlemi’l-Küttüb, Riyad 2003, XII/303.

¹⁹ 60. Mümtehine, 10-11.

²⁰ Ebü Bekr Ahmed b. Ali el-Cassas (370/981), *Ahkâmu’l-Kur’an*, Thk.: Muhammed es-Sadık el-Kamhavî, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî-Müessesetü Târîhi’l-Arabî, Beyrut 1992/1412, V/332.

²¹ İbnü’l-Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, Nşr.: Muhammed Abdülkadir Ata, IV/231.

²² 9. Tevbe, 60.

²³ Bkz.: Öztürk, *Kur’an ve Tarihsellik*, s. 54-57.

²⁴ Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, s. IX (Önsöz)

bina edilmiş siyaset, ibadet ve muamelat ile ilgili bazı hükümlerini bazen yeniden yorumlamak yoluyla, bazen de keyfiyet ve kemiyet boyutunda köklü değişikliklere gitmek suretiyle toplumun ihtiyaçlarını önemli ölçüde karşılamaya çalışmışlardır. Bu tecrübenin etkisiyle yeni sorunlara akıl yürütme ve içtihad yoluyla, örf ve marufatan ya da insanlığın tecrübesinden hareketle yeni çözümler üretme çabası, “Şartların değişmesi ile hükümlerin değişeceği inkar olunamaz.”²⁵ şeklinde kaideleştirilmiştir. Böylece olay ve olguların zamanla değişime uğraması, özellikle Arapların örf ve geleneklerine dayalı hükümlerin değişmesini zorunlu hale getirmiştir.

Geçmişte toplumsal değişimlerin ortaya çıkardığı ihtiyaçlar ve sorular, genellikle fıkıh mezheplerinin geliştirdiği fıkıh usulü veya mezhep sistematigi ile karşılanmış ve çözülmüştür.²⁶ Fakat bir süre sonra mezhepler, bu görevini yerine getirememiş ve değişime karşı direnerek geçmiş dinî tecrübeyi ve fukahanın İslam yorumunu kutsallaştırmıştır. Bu süreçte, İslam uleması, toplumsal değişimi doğru bir şekilde okuyamadığı için, toplumsal hayat ile dinî hayat arasında uzlaşmayı sağlayamamış ve ona yön verememiştir. sonuçta her ikisi arasındaki mesafe her asırda giderek açılmıştır. Buna rağmen, İmâm el-Mâtürîdî (333/944), İzzeddin b. Abdisselam (660/1265)²⁷, Şatîbî (790/1388), İbn Haldun (808/1406) ve diğer bazı alimler, bu toplumsal değişimi farkederek onunla nasıl baş edebileceği konusunda günümüz meselelerini çözmeye ışık tutacak oldukça değerli kavramlar ihdas etmiş, önemli alan ayrımları yapmış ve çözüm odaklı fikirler üretmiştir. Bunlar arasında, değişim faktörüne ve sosyal değişim olgusuna dikkat çekenlerin ilki olması sebebiyle İmâm el-Mâtürîdî önemli bir konuma sahiptir.

3. İmâm el-Mâtürîdî'nin Değişim Algısı ve Değişimle İlgili Kavram Haritası

İmâm el-Mâtürîdî, duyularla idrak edilen tabiat alemi ve akılla yorumlanan sosyal hayatla ilgili olgu ve hadiselerin birbirine benzer veya zıt niteliklere (*tabâi'*) sahip olduğunun farkındadır. O, nur ve zulmeti iki ayrı ilah olarak kabul eden Maniheizme karşı, zıd niteliklerin bir varlıkta veya olguda birlikte bulunmasını tek bir Allah'ın varlığına delil getirir. Gerek Maniheizm gerekse Ariston'un kategorileri ile ilgili bilgi sahibi olması, onun olay ve olgulara farklı açılardan bakmasına, farklı değer yargılarına ve sonuçlara ulaşmasına imkanı vermiştir.

İmâm el-Mâtürîdî, alem ve insan arasındaki ilişkide hem varlık hem de bilgi açısından bir uyumun varlığını savunur. O, bu anlayışını tabîî olgulardaki değişen ve değişmeyen boyutların varlığına ve insanın farklı idrak kabiliyet ve imkanlarıyla onları kavrayabileceğine bağlar. Varlık, olay ve olgular ne kadar çeşitli olursa olsun, insanda onların tamamını anlayacak ve idrak edecek kabiliyet ve vasıtalar vardır. O, alemin parçalardan oluşmasını, iyi ve kötü, büyük ve küçük, güzel ve çirkin tarafları bulunmasını, var olma, gelişme, büyüme ve yok olma belirtileri olarak görür.²⁸ Her

²⁵ “Ezmânın tagayyuru ile ahkâmın tagayyuru inkar olunamaz.”

²⁶ İslam hukukunda değişimin mahiyeti, değişimin sahası ve boyutları hakkında geniş bilgi için bkz.: Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, ss. 87-117.

²⁷ İzzeddin b. Abdisselam, İslâmî hükümleri, onlardaki değişim ve yenilenmeyi “masalâhatın celbi, mefsedetini defî” kaidesi doğrultusunda incelemiştir. Bkz.: İzzeddin b. Abdisselam (660/1265), *İslâmî Hükümlerin Esas ve Hikmetleri (Kavâidu'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm*, Çev.: Süleyman Kaya-Soner Duman, İz yayıncılık, İstanbul 2006.

²⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî el-Mâtürîdî (333/944), *Kitâbü'l-Tevhîd Çevirisi*, çev. Bekir Topaloğlu, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi

şeyin bir hududu, hacmi ve mahiyeti vardır. Bu sınırlılık, eninde sonunda yok olacak bitişik parçalardan oluşma olarak tanımlanır. Bu niteliklerin idrak edilmesi için, ona uygun bir yol vardır. Örneğin insan tat, renk, koku ve benzerlerinin her birini idrak edebileceği yollara ve vasıtalara sahiptir.²⁹ Aslında insan, alemdeki bu duruma uygun olarak, Allah tarafından çeşitli yetenek (*hudûd*) ve imkanlarla (*cihât*) donatılmıştır. İnsan, kendi idrak alanı dışında kalanı idrak edemez. İdrak kabiliyetleri, yani duyular ve diğer idrak yolları sağlıklı olduğu sürece, onlarla elde edilen bilgiler de, farklılık ve izafilik olmaz.³⁰ el-Mâtürîdî'nin *Kitâbu 'l-Tevhîd* adlı eserinde tabî'/tavâbi', hâl/ahvâl, had/hudud, vech/vücûh, cihet/cihât kavramlarının kullanımından ve onlarla ilgili tahlillerinden hareketle, onun "yaratılmış evrende sürekli değişimekte olan bir metafizik" ve buna uygun olarak "gerçeğin farklı cepheleriyle insan tarafından kavranabileceği" şeklindeki bir bilgi kuramına sahip olduğu iddia edilmiştir.³¹ Alemdeki tabîî olguların ve sosyal hayattaki olay ve olguların değişen ve değişmeyen cephelerinin bulunması dolayısıyla, İmam el-Mâtürîdî, değişen ve değişmeyen alanlar ayrımı yapmış ve insanın gerçekliğe uygun olarak değişen ve değişmeyen değer ve yargılar alanı oluşturmuştur. Olguların kesin hakikat ifade eden boyutları olduğu gibi değişen ve izafi boyutları da bulunmaktadır. Onun düşünce sisteminde izafiliğe yer vermesi, mutlak bir izafiyet ve şüphecilikten tamamen farklıdır. Kesin ve mutlak bilgiyi elde edebilmek ve değişmez küllî kaideler koyabilmek yetkisi akla aittir. Duyu bilgileri de, sağlam oldukları takdirde izafilikten uzaktır.

İmam el-Mâtürîdî'nin değişim algısı, sadece tabîî olgularla sınırlı değildir. Siyasî, dinî, toplumsal ve kültürel olguları da kapsamaktadır. Bu sebeple toplumsal olay ve olgulara, siyasî, dinî, toplumsal boyutlarına göre farklı değerlendirmeler yapmaktadır. Bunu en açık şekilde "yorum" (*te'vîl*) yöntemi olarak Allah'ın vahyi/tenzili anlama konusunda uygulamaktadır. Sosyal olguların farklı algılanışı için kullandığı anahtar kavram "te'vîl" (yorum) ve "beyân"³² (açıklama/yorumlama) olmuştur. Örneğin O, insan fiilleri tartışmasında, fiillerin farklı yönleri (*cihâtü 'l-fi'l*)³³ bulunduğu ve o yönlerin dikkate alınarak fiillerin incelenmesi ve yorumlanmasını önermiştir. Onun bu yaklaşımında çoğulculuğu, göreceliliği ve samantik yorumu çağrıştıran imalar söz konusudur. Ancak asıl ilke, bir olguda değişen ve değişmeyen özelliklerin ve hakikatın farklı boyutlarının olabileceği, buna bağlı olarak farklı sonuçlara ve yargılara varılabileceğidir. Bu durum mutlak ve değişmez hakikatlerin tespitinin imkanını ortadan kaldırmaz. Çünkü hangi bağlamda veya zamanda olursa olsun olgunun veya hakikatın ortaya çıkan farklı yansımaları insan tarafından idrak edilebilir. Kısaca olay ve olgular, çok boyutlu hakikatlere sahiptir.

İmam el-Mâtürîdî, *Kitâbu 'l-Tevhîd* adlı eserinde tabîî/fizikî, toplumsal olgular ve

(İSAM), İstanbul 2002, s. 22; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî Mâtürîdî (333/944), *Kitâbü 'l-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), İstanbul 2003, s. 26. Bundan sonra atıflar çeviriye yapılacak, parantez içerisinde aynı eserin ismi verilmeden sadece Arapça metnin ilgili sayfası verilecektir.

²⁹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd Çevirisi*, çev. Bekir Topaloğlu, s. 102 (127).

³⁰ el-Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd Çevirisi*, çev. Bekir Topaloğlu, s. 194 (236).

³¹ Geniş bilgi için bkz.: Philip Dorrol, "The Universe in Flux: Reconsidering Abû Mansûr al-Mâtürîdî's Metaphysics and Epistemology", *Journal of Islamic Studies*, 2016, ss. 3-17.

³² Beyan ve çeşitleri hakkında geniş bilgi için bkz.: el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü 'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., VIII/171-175.

³³ el-Mâtürîdî (333/944), *Kitâbü 'l-Tevhîd Çevirisi*, çev. Bekir Topaloğlu, s. 307 (383), 305 (381).

onlarla ilgili değişimleri tanımlamada değişim, farklılaşma, bozulma ve olgunlaşma, çeşitlenme, konum, bağlam ve benzeri anlamlara karşılık gelen pek çok kavram veya sözcük kullanmıştır. Bunların başında “hâl/ahvâl”, “halden hale intikal/tağayyur/inkılâb”, “muhtelif”, “muzad”, “vech/vücûh”, “cihet/cihat”, “taklîb-takallüb”, “tahvil/tahavvül”, “tab’-tabâi”, “tefâvut”, “tefasul/tefadul”, “tevellüd”, “ibdâ”, “ihtira”, “tağyîr-teğayyur”, “tebdil-tebeddül”, “tehalüf-ihtilaf-muhtelif”, “içtimâ”, “neşr”, “iftirak-teferruk”, “zevâl-fenâ-helâk”, “inkılab”, “te’vîl” ve benzerleri gelmektedir.³⁴ Yukarıda zikredilen eserinde bu kelime ve avramların hangi anlamlarda kullanıldığına dair, bazı örnekler vermekle yetineceğiz.

1. “Değişme-Başkalaşma (*Zevâl/Tağayyur/İnkılâb/Fenâ/ Helâk*)”, “Halden Hale Geçiş (*el-İnkılâb/ et-tağayyur an hâlin ilâ hâl*)”

”Şu da var ki aklın güzel veya çirkin gördüğü şeyde herhangi bir değişiklik (*zevâl*) yahut da halden hale geçiş (*tağayyur min hâlin ilâ hâl*) söz konusu değilken tabiatın güzel yahut çirkin bulduğu şey değişim (*el-inkılâb*) ve halden hale intikal (*el-inkılâb ve et-tağayyur an hâlin ilâ hâl*) statüsünde bulunur.”³⁵

“Yine, tabiatın iyi ve kötü, küçük ve büyük, güzel ve çirkin tarafları bulunduğu gibi aydınlığı ve karanlığı da mevcuttur. Bunlar değişiklik (*tağayyur*) ve zeval (*zevâl*) bulma belirtileridir, değişiklik (*tağayyur*) ve zeval (*zevâl*) de fenaya (*fenâ*) mâruz kalış ve yok oluş (*helâk*) vardır. Çünkü bilindiği üzere, aynı yapıya ve niteliklere sahip olmak (*İçtimâ*) sağlamaştırır (*yüekkid*), güçlendirir (*yukavvi*) ve büyütür (*yuazzim*). Bunun ispatı da farklılaşıp ayrışmaktır (*en-neşr*), bir şey parçalandı (*et-tefarruk*) mı varlığı ortadan kalkar. Kanıtlanmış oldu ki farklılaşma ve parçalanma yok oluş alâmetidir.”³⁶

2. “Olgunlaşma (*et-Tehavvul*)” ve “Bozulma/Altüst Olma (*et-Tekallub*)”

“Evrenin sahip olduğu yaratılış özelliğiyle yaratıcının birliğini delillendirmeye gelince, şayet tanrı birden fazla olsaydı mahlûkatın yönetimi (*tedbir*) altüst (*tekal-lüb*) olurdu; meselâ kış ve yaz türündeki zamanların (*mevsimler*) değişmesi (*tehavvül*), ayrıca ekinlerin çıkış mevsimlerine ve olgunlaşmalarına (*tehavvül*), gök ile yerin biçimlendirilmesine (*takdir*), güneş, ay ve yıldızların yürütülmesine (*teysîr*), yaratıkların gıdalarına ve canlıların hayatiyetini sağlayan (*tedbir*) mekanizmaya ait düzenlerin bozulması gibi.”³⁷

3. “Niteliklerde Çeşitlilik (*Muhtelif*)” ve “Birbirine zıt Nitelikler (*Muzâdd*)”

“Yine, duyuyla algılanan her varlıkta farklı (*muhtelife*) ve birbirine zıt (*muzâdd*) özelliklerin (*tabiat*) bir araya gelmesi kaçınılmaz bir durum arz eder; öyle ki yapıları gereği bunların birbirinden ayrılıp uzaklaşması tabiidir. (Realite böyle olmadığına göre) bunların hârici bir faktör sayesinde birleştikleri anlaşılmaktadır. Böyle bir yapılanmanın altında da her varlığın yaratılmışlığı yatmaktadır.”³⁸

³⁴ “Teedîd”, “hudûs”, “tağyîr”: el-Mâtürîdî (333/944), *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., VII/398.

³⁵ “ve in kâne ma hassenehu el-aklu vte kabbahahu leyse lehu zavâlu vela tağayyurun min hâlin ilâ hâlin; ve mâ hassenehu et-tabiatu ve mâ kabbahathu hüve fî haddi’l-inkılâbi ve’l-teğayyuru an hâlin ilâ hâlin bi’r-riyâze ve ve’l-kıyâm alâ zalike” (el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd Çevirisi*, çev. Bekir Topaloğlu, s. 284 (354).

³⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd Çevirisi*, çev. Bekir Topaloğlu, s. 22 (26).

³⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd Çevirisi*, çev. Bekir Topaloğlu, s. 34 (40).

³⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd Çevirisi*, çev. Bekir Topaloğlu, s. 22 (26).

4. Durum, Konum ve Bağlamlara Göre Değişkenlik (*Hâl/Ahvâl- fi hâlin ve İhtilâfu'l-Hâl ve 'l-Esbâb*)

“Temel ilke olarak zulüm ve hikmetsizlik (*cevr ve sefeh*) çirkin, adl ve hikmet ise güzeldir. Fakat bir şey bir konumda (*fi hâlin*) hikmet, diğer konumda (*fi hâlin*) sefeh, bir konumda (*fi hâlin*) zulüm, diğerinde ise adl olabilir, tıpkı yukarıda sözü ettiğim acı ilaçların içilmesi gibi.”³⁹

“Buna göre kişinin kendi tefekkür sistemi içinde bir şeyin hikmet veya sefeh, adl veya zulüm statüsünde bulunduğu hükmetmesi her zaman isabetli olmayabilir. Bu söylenenlerle aynı şeyde bulunan iki zıt özelliği- insanın duyularla algılanan nesnelere meydana gelen değişikliklerin bütün sebeplerini bilmesi derecesinde⁴⁰ – düşünce yoluyla tespit etmesinin imkânsızlığı ortaya çıkmış olur. ... zira bir konumda zararlı olan her şeyin başka bir konumda faydalı olması⁴¹ mümkündür.”⁴²

“Aslında sefeh kavramında ilke olarak bir değişim (*inkılâb*) ve dönüşüm meydana gelmez; belirli bir şeye münhasır olmak üzere vukuu açısından ise konumlar ve sebeplerin farklılık (*ihtilâfu 'l-Ehvâl ve 'l-Esbâb*) arzetmesi açısından her iki alternatif de (*hikmet ve sefeh*) imkan dahiline girer. Bu yüzden hem ilke olarak hem de nokta tayini açısından Allah Teâla'yı sefeh ve zulümden (*cevr*) münezzeh bulunmakla nitelendirmek gereklilik kazanmıştır. Bunun yanında ilahî fiilin gerçekleştiği yerde değerlendirilmeye tâbi tutulup, sefeh ve cevr ile nitelendirilmesi doğru değildir, çünkü insan bilgisinin o sırada fiilin nirengi noktasına ulaşılması ve akıl yoluyla onu kavraması imkan dahiline girmeyebilir.”⁴³

5. İnsan Fiilerindeki Farklı Değişkenler/Yönler (Cihâtu'l-Ef'âl)

“Üstelik biz fiilin farklı yönlere sahip (*cihât*) bulunduğunu daha önce anlatmıştık. Fakat “Fiilin kendisi farklı yönleri (*el-cihât*) açısından ortaktır” demedik, çünkü her yön (*cihetun*) fiilin tamamını kuşatır. Aynen bunun gibi fiili bir açıdan bilip de diğer açıdan bilmeyen “Bilgisi cehline ortak olmuştur” da demedik.”⁴⁴

6. Varlıklar Aleminde ve Duyular Çerçevesine Giren Varlıklarda Zaman ve Coğrafyaya Bağlı Değişim ve Tekamül (*fi külli ahvâlin mine 'z-Zaman ve 'l-Mekân fihî yetekalleb*)

“Şimdi, biz tabiatın gözlemlenebilen bütün kısımlarının ihtiyaç içinde bulunduğunu, kendini yönetmekten aciz olduğunu, varlığının başlangıç dönemin bilmediğini, içinde evreden evreye geçip (*yetekalleb*) mütakâmil bir varlık haline geldiği “zaman” ve “mekân” (*fi külli ahvâlin mine 'z-Zaman ve 'l-Mekân fihî yetekalleb*) faktörlerinin her birinden ne kadarına sahip olmasının gerektiğinden habersiz olduğunu ve nihayet tabiatın her bir ünitesinde yapısal özellikleri sebebiyle ayrışık olmaları icap eden zıtların bulunduğunu müşahade etmekteyiz. Bu sebeple tabiatın kendi kendine vücut bulmadığı, onu ölçülü biçimli bir şekle koyup idare edenin tabiata yönelik

³⁹ “Lakin şey'en vâhiden kad yekünü hikmeten fi hâlin sefehen fi hâlin, cevren fi hâlin adlen fi hâlin nehva mâ zekertu min şürbi 'l-edviye” (el-Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd Çevirisi*, çev. Bekir Topaloğlu, s. 277(346).

⁴⁰ “en yu 'reşe cemi 'ul-esbâb elleti bihâ tetağayer ahvâlu 'l-mahsûsât ale 'l-havâssi”

⁴¹ “iz kad yecüzü en yasire küllü dârrin fi hâlin nâftian fi uhrâ”

⁴² el-Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd Çevirisi*, çev. Bekir Topaloğlu, s. 277 (347).

⁴³ el-Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd Çevirisi*, çev. Bekir Topaloğlu, s. 278-279 (347).

⁴⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd Çevirisi*, çev. Bekir Topaloğlu, s. 307 (383).

ilim ve kudret sıfatlarına sahip bulunduğu anlaşılmıştır.”⁴⁵

“Duyular çerçevesine giren varlık âlemini göz önünde bulundurmalarıdır. Onlar çeşitli maddeler ve gıdalar yoluyla ve ayrıca birinin diğerinden doğması suretiyle bu âlemin evreler geçirip sürdüğünü (*yetekalleb min halin ila halin bi'l-mevâddi ve'l-ağziye*) gözleniş ve nesnelere yoktan meydana gelişinin, asıl olmaksızın fer'in oluşmasının imkân haricinde kalan bir şey olduğunu zannetmişlerdir, çünkü böylesini hiç görmemişlerdir. Onlara göre duyulur âlem duyulur ötesinin yegane kriteridir.”⁴⁶

“Yine, Allah insan türünü her bir organını (sonuna kadar) kullanabilecek bir yapıya sahip kılarak yaratmış, bunun için de eklemelerine esneklik vermiştir. Bu sayede insan avuçlarını kapatıp açabiliyor, veriyor alıyor, eklemelerini büküp doğrultmak suretiyle çeşitli pozisyonlar alabiliyor ve farklı eylemleri (*yetekalleb ala muhtelifu'l-ehvâl ve yenteşir fi müfterikü'l-efâl*) gerçekleştirebiliyor.”⁴⁷

7. Mümkünler Alemiinde Çeşitlilik ve Dinî Hükümlerde Değişim ve Yenilenme (*el-Muntakil min hâlin ila hâlin*)

“Mümkün farklı konumların bulunduğu bir alandır, çünkü o, halden hale, elden ele ve bir mülkiyetten diğer mülkiyete intikal eden şeydir (*ve yecû fi'l-mümkîn, iz huva'l-munkalib ilâ hâlin ilâ hâlin, yedin ilâ hâlin, min mülkin ilâ mülkin*). Mümkünde her hangi bir alternatifin (değişkenliğin S.K.) vacip kılınması veya mümteni' olması akıl açısından söz konusu değildir. Peygamberler her konumda mümkünün tercihe şayan olan alternatifinin (seçenek/değişken S.K.) açıklamasını getirirler.”⁴⁸

İmam el-Mâtürîdî, Arapça'da bireyin iradesinden fiillere sosyal olgulardaki değişimden fizikî olgulardaki değişime, zihinsel tutumlardaki soyut ve somut değişimlere varıncaya kadar değişimle ilgili hemen hemen bütün kelime ve kavramları kullanmış görünmektedir. O, kendi düşünce dünyasını oluştururken ve dinî hüküm ve yargılarla ilgili alan ayrıştırmaları yaparken bu kavram haritasından yararlanmıştı. Bu kavram dünyasının onun düşünce sistemine yansımaları daha sonraki başlıklarda analiz edilecektir.

4. İmam el-Mâtürîdî'nin Alan Ayrıştırmaları: “Değişmeyen değer ve yargılar” ve “Değişen değer ve yargılar”

İmam el-Mâtürîdî'nin düşünce dünyasında değişim ve özellikle toplumsal değişim olgusu önemli bir yere sahiptir. O, akli hükümler ve varlık kategorilerinden hareketle kendine özgü kavramsallaştırmalar ve alan ayrıştırmaları yapmıştır. Mesela, onun varlık ve bilgi alanında vacip, müstahîl/muhâl ve mümkün ayrımı; bilginin nesnelere konusunda akliyyât, semîyyât ve hissiyyât ayrımı; itikadî, hukukî ve toplumsal alanda din-şariat ayrımı, içtihatla nesih ve toplumsal/örfî nesih ile iman (itikad)-amel ayrımı; siyasette diyanet ve siyaset ayrımı; ahlak ve hukukta akıl-tabî' ayrımı; Kur'an'ın anlaşılmasında tefsir-tevîl ayrımı yaparak değişmeyen ve değişen alanları ve onlara özgü değer ve yargıları belirlemeye çalışmıştır. Bunun için dü-

⁴⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd Çevirisi*, çev. Bekir Topaloğlu, s. 120 (147).

⁴⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd Çevirisi*, çev. Bekir Topaloğlu, s. 141 (172).

⁴⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd Çevirisi*, çev. Bekir Topaloğlu, s. 228 (278).

⁴⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd Çevirisi*, çev. Bekir Topaloğlu, s. 229-230 (282).

şünce sisteminin merkezine “alemin bütün işlerinin yürüdüğü”⁴⁹ vacip, müstahîl ve mümkün şeklindeki aklî hükümleri yerleştirmiştir. Aslında aklî hükümler veya varlık kategorileri üzerinden bu tür analizler yapması, onun düşünce sisteminin metafizik arka planını da ortaya koymaktadır.

İmam el-Mâtürîdî’nin kendine özgü bir bilgi kuramı oluşturmasına ve sorunları bu yolla çözmeye çalışmasına bakılırsa, onun bir sistem adamı olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bunun etkilerini, bir mütekellim olarak nazar ve istidlal yoluyla itikadî esasları temellendirmesinde; bir fakih olarak aklî içtihad ve reyile ibadet ve muamelât konusundaki sorunlara cevap aramasında; bir müfessir olarak akla dayalı te’vîl-dirayet yöntemiyle Kur’an’ı yorumlamasında görmek mümkündür. O, dinî bilgi üretmede kaynak sıralamasında aklı birinci sıraya koymuştur. Ancak akılla yetinmeyerek duyular ve haber kaynaklarından da yararlanarak dinî, siyâsî ve toplumsal olguları “değişen ve değişmeyen” yönleriyle analiz etmeye yönelmiştir. Özellikle, değişmeyen değer ve yargıları, aklın küllî kaideleri çerçevesinde değerlendirmiştir.

el-Maturîdî’nin düşünce dünyası derinlemesine incelendiğinde, değişmeyenleri daha çok din/itikad, ahlak ve ubudiyet (nimetlere şükür) ile; değiş(k)enleri ise toplumsal, hukukî, siyâsî ve iktisadî alanlarla ilişkilendirdiği görülmektedir. O, bilgi, varlık, metafizik ve dinî hayatın “değişen değer ve yargılar” alanı ile “değişmeyen değer ve yargılar” alanını, aklî hükümler ve modal önermelerden hareketle şöyle temellendirmektedir:

“Usûl (aklî hükümler) üçtür: Mümteni’, vâcip ve bu ikisinin ortası olan mümkün. Alemin bütün işleri bu esaslar üzerinde yürür. Aklî açıdan vâcip, aksine her hangi 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 mülkiyete intikal eden şeydir*. Mümkünde her hangi bir alternatifin vacip kılınması veya mümteni’ olması akıl açısından söz konusu değildir. Peygamberler her konumda mümkünün tercihe şayan olan alternatifinin açıklamasını getirirler.”⁵⁰

İmam el-Mâtürîdî, peygamberliği ve onun getirdiği şeriatî toplumsal yönü ağır basan bir kurum olarak görmüş ve şeriatlerin peygamberden peygambere değişmesine dayanarak onu mümkünler arasına yerleştirmiştir. O, değişimle ilgili pek çok kavram ve kelime kullanmışsa da, anahtar kavram “*mümkün (değişebilen alan)*”dür. O, aklî hükümlerden mümkünü peygamberin gerekliliği (vacip) veya caizliği için de-

⁴⁹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd Çevirisi*, çev. Bekir Topaloğlu, s. 229-230 (282).

⁵⁰ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd Çevirisi*, çev. Bekir Topaloğlu, s. 229-230 (282). Ebû Seleme, vâcip, mümteni’ ve mümkün’in alanları ile ilgili kapalılığı gidermek amacıyla şöyle bir açıklamayı uygun görmüştür:” Genellikle, inanç (itikad) üç kısma ayrılır. Aklen vacip, mümkün (caiz) ve mümteni’. Vacip, nimet veren Allah’ı tanıma ve O’na şükretme; mümteni de, nimet veren Allahı tanımama ve O’na nakörlük etme gibi hususlardır. Mümkün ise, namazların ve zekâtın ölçüsünü belirlemek gibi dini esasların miktarları ile alakalı hususlardır. Akıl, mümküni, vacip ve mümteni olana yöneltmede yetersiz kalınca; mümkün olan hususları açıklamak, mümküni vacip ve mümteni’e yöneltmek için, eşyanın hakikatlarını insanlara öğretecek bir Peygamber’in varlığına ihtiyaç duyulması zaruridir. Şurası bilinen bir gerçektir ki, peygamberler, aklen vacip olanı pekiştirmek (te’kid), aklen imkansız olanın meydana gelemeyeceğini ortaya koymak ve aklen mümkün olanı açıklamak suretiyle, doğruluklarını ve günahattan korunmuş olduklarını gösteren apaçık deliller ve mucizelerle gelmişlerdir. Çünkü Allah’ın delilleri birbiriyile çelişmez.” (Ebû Seleme es-Semerkandî, *Cümeli Usûlü’l-Dîn Tercümesi*, Çev.:Ahmet Saim Kılavuz, İstanbul 1989, s. 34 (Arapça metin, s. 9)).

ğil onun getirdiği bilgilerin değişebilir alanla ilgili olduğunu temellendirmek için kullanmıştır. Ona göre, *mümkün*, “*halden hale, elden ele ve bir mülkiyetten diğer mülkiyete intikal eden (değişen) şeydir.*” Görüldüğü gibi, el-Mâturîdî'nin mümkün tanımı, günümüzde sosyologların değişim ve toplumsal değişim tanımlarına karşılık gelmektedir. Neseфі, onun bu yaklaşımını insan fiillerine indirgeyerek, “aklî açıdan fiiller vacip, mümteni/muhal ve mümkün olmak üzere üç çeşittir” demiştir.⁵¹ Halbuki el-Mâturîdî, aklî hükümleri metafizik, bilgi ve toplumsal alanlardaki gerçekliğin çeşitli boyutlarını analiz için kullanmıştır.

İmam el-Mâturîdî'ye göre, akıl vâcip ve mümteni' konusunda mutlak olarak yetkilidir. Aklın bu iki alanla ilgili kesin bilgi ve yargıları, dinin inanç/itikad, ahlak ve ubudiyet alanlarının esasını oluşturur. Akıl, mümkünler kısmında da yetkilidir, pek çok seçenek sunabilir, ancak sürekli değişebilen veya birden fazla yargıda bulunmaya açık bir alan olduğu için aklın seçenekleri vacip ve mümteni kısmındaki gibi mutlak ve kesin bir doğruluk değeri taşımaz. Burada insanlar, mümkün alana ait farklı seçenekler arasından tercihe şayan olanı göstermesi açısından Peygamber'in semî'ne, yani vahye ihtiyaç duyar. Buna göre Peygamberler aklen mümkün olanı açıklamakla görevlendirilmiştir. Onlara verilen şeriatler de, bu mümkün alanla ilgilidir.⁵²

İmam el-Mâturîdî, olgulara ve olaylara ait değişen ve değişmeyen yönleri tespit ederken, felsefî ve matikî birikimden yararlanmıştır. Aslında değişmeyen ve değişen yönlerin belirlenmesi için yapılan vacip-müstahil ve mümkün tasnifinin, daha önce ifade edildiği gibi, sadece bilgi konusuyla değil aynı zamanda varlık konusuyla da ilgili olduğu unutulmamalıdır. Ona göre, vacip ve müstahil/muhâl şeklinde nitelendirilebilecek bilgi ve varlık alanında kesinliği ve doğruluğu tartışma götürmeyen aklın küllî kaideleri geçerlidir. Çünkü zorunlu olduklarından kişiden kişiye değişmez. Varlık alanına gelince, varlığı zorunlu vâcibu'l-vücûd olan varlık, Allah'tır. Yokluğu zatının gereği olan müstahil veya mühâl olan, iki tanrının varlığıdır. Aklın vereceği hüküm ve yargılara dayandırmasına bakılırsa hüsün ve kubuh gibi ahlakî değerler de bu çerçevede düşünülebilir.

a. İmam el-Mâturîdî'nin Dinî Düşüncesinde “Değişmeyen Değer ve Yargılar” Alanı

İnsanî ve toplumsal hayata ait her olay ve olgunun çeşitli boyutları ve yansımaları bulunmaktadır. Bunların bazı niteliklerinin “değişmez”, bazılarının “değiş(k)en” nitelikler olduğu bilinen bir gerçektir. Bir olay ve olgu, dinî, siyasî, toplumsal, iktisadî açılardan incelendiğinde farklı bakış açıları ve değer yargıları ortaya çıkar. İmam el-Mâturîdî, olay ve olguların çeşitli şekillerde yansımalarına bakarak “değişmeyen ve değişen” yönleriyle analiz etmeyi denemiştir. Onun “alanlar ayrımı” aslında olgulara farklı cephelerden bakabilmeye dayanmaktadır. O, akıl, nazar ve istidlal yoluyla bilinen akliyyata dair bilgileri değişmeyen olgular; insan tabiatına/nefsine ait duygusal eğilim, tavır, tutum ve eylemleri ise değişken olgular arasında zikreder. O, “alanlar ayrımı”nın bir sonucu olarak “din ve şeriat”, “iman ve amel”, “akıl ve tabî”, “diyanet ve siyaset” ayrımı yapar. Örneğin, imamet olgusuna ve imametın

⁵¹ en-Neseфі, Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed (508/1115), *Tabsıratu'l-Edille*, thk. Hüseyin Atay, Şa'ban Ali Düzgün, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2003, II/ 680.

⁵² Bkz.: Sönmez Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî”, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, ed. Sönmez Kutlu, Otto Yayınları, Ankara 2017, s. 51.(ss. 25-66)

Kureyşliliği fikrini, alanın kendine özgü şartlarını ve olgunun farklı boyutlarını dik-kate alarak, psikolojik, toplumsal, dinî, siyasî ve kültürel açılardan değerlendirir ve siyaseten veya toplumsal açıdan doğru olan bir şeyin diyaneten yanlış olabileceği şeklinde farklı bir sonuca ulaşır.

İmam el-Mâtürîdî, din adını verdiği itikadî; kalbin doğru bilgiyi tasdiki ile oluşan akli imanî “değişmez değer ve yargılar alanı”na yerleştirir. Bunların her ikisinin “değişmeyen alana” girmesinin sebebi, onlarla ilgili kesin ve değişmez bilgiye akıl ile ulaşılmasıdır. el-Mâtürîdî’nin akli değerleri, duyulara dayalı idrakleri, dinî/itikadî değerleri, akli imanî ve inanılacak nesnelere, ahlakî iyi ve kötüyü, haram ve helal kılma yetkisinin ilahiliğini, “değişmeyenler alanı” olarak kabul ettiği söylenebilir.

1. Akli Bilgilere Dayalı Değer ve Yargılar

İmam el-Mâtürîdî’ye göre, akıl, Allah’ın insanoğluna verdiği en değerli emanettir.⁵³ Allah, akıl, yararlı ile zararlıyı belirlemede, iyi ile kötüyü ayırt etmede kullanılması gerekli bir vasıta olarak yaratmıştır.⁵⁴ Akıl yegane işlevi, analiz gerektiren özelliklere sahip nesne ve olayları analize, sentez gerektiren özellikler taşıyanları da senteze tabi tutmaktan ibarettir. Bu söylenene ulaşabilmesi için de tefekkür ve istidlalin devreye sokulması şarttır.⁵⁵ Akıl, bu yolla evrende birleşebilenleri bir araya getirebilir, ayrılması gerekenleri ise ayırabilir.⁵⁶ Başka bir ifadeyle akıl, olay ve olguları inceler, onların iyi veya kötülüğünü, güzel veya çirkinliğini, yararlı veya zararlı oluşunu belirleyebilir. Yine akıl tikel olaylar arasında ilişki kurar ve onları karşılaştırıp sınıflandırır, bunun sonucunda küllî ve değişmez hükümler ve değerler elde edebilir.

İmam el-Mâtürîdî, ilahî vahyi yorumlamada ve toplumsal hayatı anlamada akla, akıl yürütmeye ve doğru bilgiye büyük değer atfeder. Akıl, sadece vahyi anlamada değil, duyular ve haber yoluyla gelen bilgilerin ve yargıların doğruluğunu belirlemede de yetkilidir. Akıl en önemli niteliklerinden birisi, vacip ve müstahil alanla ilgili yanılmayan ve değişmeyen küllî hükümler verebilmesidir. Akıl, mümkünlerde (mümkinât) de değerler koyabilir ve yargılarda bulunabilir. Ancak onlar, devirden devire, coğrafyadan coğrafyaya, durumdan duruma ve kişiden kişiye değişen özellikler taşırlar. Dolayısıyla akıl bu alandaki yargı ve değerleri izafi ve değişkendir. Bununla birlikte pek çok seçeneğin ve imkanın bulunduğu (mümkinât) kısımda yer alan şeriatın bazı hükümlerinin veya çözüm önerilerinin yürürlüğünün durdurulması ya da sınırlandırılmasında (tahsis) akıl yetkilidir. Çünkü akıl, küllî olarak iyi ve kötü dediği değişmez. O akıl ahlakî iyi (hüsün) ve ahlakî kötü (kubuh) ile ilgili yargılarının değişmeyeceği fikrini olgu ve olayların iyi ve kötülük niteliğinin tabii özellik olarak devamlı ve değişmez olmasına bağlar: “Akıl güzel veya çirkin gördüğü şeyde herhangi bir değişim yahut da *halden hale geçiş* söz konusu değildir.”⁵⁷

İmam el-Mâtürîdî, biyolojik yetiler, duyular ve içgüdülerle (tabiat) hareket edildiğinde sadece şu anda duyu alanına giren (hazır) şey algılanabilir. Akıl kullanıldı-

⁵³ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., II/23.

⁵⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd Çevirisi*, çev. Bekir Topaloğlu, s. 172 (209).

⁵⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd Çevirisi*, çev. Bekir Topaloğlu, s. 341 (426).

⁵⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd Çevirisi*, çev. Bekir Topaloğlu, s. 4 (6).

⁵⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd Çevirisi*, çev. Bekir Topaloğlu, s. 284 (354).

ğında ise hem duyulur alemde olanlar hem de duyular ötesindekiler algılanır. Aslı tabiat, gayb alemindeki şeyleri, akıl sayesinde bilebilir; o taktirde aslında zor olan şey kolaylaşır ve insan tabiatının hoşlanmadığı sıkıntılar hafifler. Söz sanatıyla güzel ve çirkin olan şeyler, insan tabiatına, tam tersi gösterilebilir. Yani iyi kötü, kötü güzel gösterilebilir. Çünkü söz ve ifadeler güzellik ve çirkinlik açısından kulaklara farklı şekillerde yansiyabilir. Ama insanlar ne kadar edebi üslup kullanırsa kullansınlar veya aynı fikri biri diğerinden daha tatlı ifade ederse etsinler, hak ve hakikati değiştiremezler. Kendinden güzel veya gerçek bir fikir, onu dile getirenlerin o fikri çirkin göstermesiyle çirkin olmaz.⁵⁸

İmam el-Mâtürîdî, nesnelere güzelliği ve çirkinliği ile ilgili değişmez küllî değerlere ve yargılara akılla varılabileceği tezini şöyle temellendirir: “Nesnelerin güzelliği (meşruluğu) aslî tabiat veya güzel ifadelendirilmesiyle takdir edilmemiş, aksine güzeli çirkin görmeyen akıl kriteriyle değerlendirilmiştir. Akıl, her türlü işin konum ve düzenlemesinin kendisine dayandırılması gereken bir temeldir. Bu durumda akıl değişikliğe uğramayan ve herhangi bir bilinmezlik sebebiyle geçersiz hale getirilemeyen duyu bilgisi gibidir; duyu bilgisi bütün gizli ve kapalı hususların mercii durumundadır. Bunun gibi aklın konumu ve onun kanıtladığı husus da her fitri-tabîî bilginin temelini ve kriterini teşkil eder.”⁵⁹

İmam el-Mâtürîdî’ye göre, nesnelere bilgisini elde etmeye yarayan görme, duylara; işitme, haber’e; kalp de akla karşılık gelir. Bundan hareketle o, ilahî hitab yoluyla açıklananlara “Sem’iyyât”; akıl yoluyla bilinenlere “Akliyyât”; duylar yoluyla kavrananlara “Hissiyât” kavramlarını kullanmıştır. O, bu sınıflandırmaya, bilinenler (malûmât) ve varolanların (mevcûdât) bilgisini elde etmek için kullandığı “alanlar ayrıştırması” ile ulaşmıştır. Bu tasnifte birincide vahiy, ikincide akıl, üçüncüde ise duylar öne çıkmaktadır. Başka bir deyişle semî’ nitelemesi işitmeyle elde edilen vahiy kaynaklı bilgi ve yargıları; aklî nitelemesi akıl yürütme ve derinlemesine analizlere dayalı bilgi ve yargıları; hissî nitelemesi ise, beş duyu yoluyla idrak edilen eşyanın ve cüzi/tikel varlıkların bilgi ve yargıları ifade eder. Genel olarak semî’, şeriatın; akıl, dinin⁶⁰; duylar ise, fiziki alemin bilgisine ulaştırılan kaynaktır. Bu ayırımı, şahid (görünen fiziki alem) ve gayp (metafizik alem) şeklinde bir ontolojik ayırımla da desteklenmektedir. Akıl ve semî’, temelde her iki alemle ilgili; hisler ise, şahadet alemiyle ilgili bilgi ve yargı üretir. Bunlardan her birisinin kendine ait bilgi nesnelere vardır. Fakat bu, bir kaynağın diğer bilgi alanları ile ilgili hiçbir şey bilemeyeceği anlamına gelmez. Aksine, aynı nesne grubu, bazen bir, bazen iki, bazen da üç bilgi kaynağının konusu olabilir.⁶¹

2. Duyuların İdraki İle Elde Edilen Bilgiler

İmam el-Mâtürîdî, aklî değer ve yargılar gibi sağlam duyların bilgisini, onlar yoluyla elde edilen idrakleri de, her bir organın kendi bilgi nesnelere uygun olarak kullanıldıkları sürece, değişmezliği ve kesinliği herkes tarafından kabul edilen bir bilgi türü olarak görür. O, sağlam duylara dayalı verilerin kesin doğru ve değişmez gerçeklikler olduğunu ispat ederek eşyanın hakikatını inkar eden sofistlerin “herke-

⁵⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd Çevirisi*, çev. Bekir Topaloğlu, s. 285 (355).

⁵⁹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd Çevirisi*, çev. Bekir Topaloğlu, s. 285 (356).

⁶⁰ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., IV/112.

⁶¹ Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul 1993, s. 46 vd.

sin nesne ve olayları farklı olarak algıladığı” şeklindeki iddialarını çürütmeye çalışır. Ona göre, duyu yoluyla elde edilen bilgi (ilmü'l-hiss), sadece duyunun arızalanması, görüntüye engel hava şartları, uzaklık, yakınlık ve benzeri “duyuya ait hallerin değişmesine bağlı olarak farklılık arzeder (*ihtilâfu a'mâli'l-hiss*).”⁶²

İmam el-Mâtürîdî'ye göre, sağlıklı oldukları takdirde “hakikatte duyu yoluyla elde edilen bilgide hiçbir fikir ayrılığı olmamıştır.” Yalnız duyularda meydana gelen arızalar, onun bilgisini tartışılır hale getirebilir. Allah insana belli imkân ve yetenekler vermiştir. Her birisiyle tabiatın bir yönünü idrak eder. İnsanın duyu ve yetenekleri çeşitli sebeplerle arızalanabilir ve eşyayı kendi yeteneğine uygun olmayan bir şekilde idrak eder. Bu durumda duyu üç ayrı konum arz eder: “a) Kendisiyle hiçbir şey algılayamayacağı biçimde yeteneğin dumura uğratılması (*taklîb*); b) Bütün engellerin kalkmasıyla yeteneğe işlerlik kazandırılması (*takrîr*) ve onunla algılanacak şeyin mahiyetini idrak etmesi; c) Yahut da duyu yeteneğinin algısında düzensizliğin meydana gelmesi (*ihtilât*); duyunun bu farklı konumuna bağlı olarak algı da farklılık arz eder. Bütün bunlar duyuda fiilen gerçekleşen şeyler olup aynı zamanda duyu yoluyla bilinmektedir. Hakikatte duyu *yoluyla elde edilen bilgide hiçbir fikir ayrılığı* olmamıştır.”⁶³

3. İnanca İlişkin (İtikadî/Dinî) Değer ve Yargılar

el-Mâtürîdî'nin “değişmeyen ve değişen değer ve yargılar” yaklaşımı, din-şeriat ayırımına da yansımıştır. Din-Şeriat ayırımı, daha önceki alimlerce⁶⁴, “Her bir ümmete, şerât ve yol (inhâc) verdik”⁶⁵ ve “.. size dinden şeriat koydu”⁶⁶, ayetlerinde yer alması sebebiyle kabul edilmişti. Ancak bunun fikhî, itikadî, siyasî, hukukî ve toplumsal sonuçları yeterince tartışılmamıştır. İmam el-Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'nin konuyla ilgili görüşlerinden hareketle, din ve şeriatı değişen ve değişmeyen değer ve yargılar açısından, geniş bir şekilde analiz etmiştir.

İmam el-Mâtürîdî, din kavramını, “insanların -ister hak ister batıl olsun- inandığı şey”⁶⁷ olarak tanımlar. Ancak bu tanım, insanların inandıkları ve kutsalla ilişkileri anlamında kullanılan genel bir tanımdır. el-Mâtürîdî'nin iman veya inanca (itikada) karşılık kullanılan din tanımına, “ed-din” kelimesinin geçtiği ayetlerden birisinin⁶⁸ yorumunda rastlamaktayız. O, bu kelimenin “belirlilik takısı”yla kullanılmasından hareketle dini şöyle tanımlar: “Din, Allah'ın Nuh ve diğer bütün peygamberlere tavsiye ettiği Allah'ı birlemek (tevhîd) ve ona ibadet etmek demektir.” Bu din peygamberlerin hepsi için, tek ve aynı dindir. Bütün Peygamberlerin dini, tevhîd inancı ve bir olan Allah'a ibadetten oluşur. Fakat onların şeriatleri ve ahkâmı birbirinden

⁶² el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd Çevirisi*, çev. Bekir Topaloğlu, s. 193 (235).

⁶³ el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd Çevirisi*, çev. Bekir Topaloğlu, s. 194 (236).

⁶⁴ Bkz.: Mâtürîdî'den önce din-şeriat ayırımı ile ilgili farklı görüşler hakkında geniş bilgi için bkz.: et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, VIII/493-494, XX/479-480; Mehmed Said Hatiboğlu, “Din-Şeriat Farkı Üzerine”, *İslâmiyât*, 1/4 (1998), s. 9-13

⁶⁵ 5. Mâide, 48.

⁶⁶ 42. Şûrâ, 13.

⁶⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî Mâtürîdî (333/944), *Te'vîlâtü'l-Kur'ân'dan Tercümelere*, çev. Bekir Topaloğlu ; tahkik Ahmet Vanlıoğlu, İmam Ebu Hanife ve İmam Mâtürîdî Araştırma Vakfı, İstanbul 2003, s. 81. Din tanımı, Bekir Topaloğlu tarafından şöyle çevrilmiştir: “Din- hak olsun bâtil olsun/ “ insanın benimsediği mânevî yol” demektir.

⁶⁸ 42. Şûrâ, 13.

farklıdır.⁶⁹ Din (inanç), onun düşünce dünyasında itikadın yerine kullanılır. İtikad, ona göre, Allah'ın varlığı ve birliğine iman (tevhid); O'na kulluk ve şükranın gerekliliğini (ubûdiyyet) kapsar. Hatta Allah'ın vahdaniyetine delalet eden, rububiyetine tanıklık eden şeylerde değişme yoktur.”⁷⁰

el-Mâtürîdî'ye göre, değişmez alanda yer alan dinî değer ve yargıların başında tevhîd gelir. Tevhid'e, yani itikadî değerlere (inanç ve inanılacak nesnelere) ve ubûdiyete (yüce yaratıcıya şükran borcunu ifa) ulaşmanın yolu akıl yürütme, nazar ve istidlaldir. Bu yüzden bütün peygamberlerin vahyinde ve dinî tebliğlerinde tevhîd ilkesi değişmemiştir. Tevhîd ve inanılacak nesnelere, daima Allah'ın indirdiği dinin merkezinde yer almış ve dinin diğer alanları bunun üzerine bina edilmiştir.

el-Mâtürîdî, “din” olgusunu, itikad ve iman ile ilişkilendirmiş ve şerîatten ayırarak akılla din arasında, şeriatla vahiy arasında bir bağ kurmuştur. Değişmez inanç ve değer yargıları içeren din ile onları bilmenin yolu olan akıl arasındaki ilişkiyi⁷¹ şu şekilde açıklamıştır: “İman dindir, dinler ise inanılan inançlardan ibarettir. İnançların bulunduğu ve varlığını kendisiyle sürdürdüğü yer kalptir. ... Tasdikın baskı ve cebir altında tutulamayan mahiyeti ise kalpte bulunan tarafıdır, çünkü imanın bu noktasına herhangi bir yaratığın tahakkümü nüfuz edemez.”⁷²

el-Mâtürîdî'nin fikrî sisteminde, “din”, hiçbir dış etkinin baskısı ve zorlaması altında kalmaksızın özgür iradeyle ve kalbî tasdikle gerçekleşen bir inanç değeri olarak takdim edilir. Risalet görevini üstlenen bütün peygamberler ve nebiler, “tevhîd inancı, Allah'a kulluk ve ahlakî ilkelerden oluşan aynı ve tek bir dini bildirmek üzere gönderilmiştir. Bu din, Allah katında mutlak olan, neshedilmeyen ve değişmeyen İslam dinidir.”⁷³ Başka bir ifadeyle hak din İslam'dır, çünkü İslam, bütün akılların gerekli kıldığı ve bütün yaratıkların yaratılışının şahadette bulunduğu bir dindir.⁷⁴ Bu itibarla mutlak yol Allah'ın yolu; mutlak din, Allah'ın dini; mutlak kitap Allah'ın kitabıdır.⁷⁵ O, bu dini tevhîd dini, hak din, hanîf dini, fitrat dini, gerçek ve burhanla ayakta duran, kesin delil ve hüccetlere dayanan akıl dini olarak tanımladı.⁷⁶ “Mutlak din”, tevhîd, inanç esasları⁷⁷, ibadetin sadece Allah'a ait olması, Allah'a şükürün zorunluluğu ve ahlakî değerleri içerir. Dinin değişmeyen muhtevası, akılla bilinebilen değerler ve yargılarla (*Aklyyyât*) birebir örtüşmektedir. Çünkü bu unsurlara, taklit, müşahede veya zorunlu bilgi yoluyla ulaşılamaz. Onları bilmenin ve onlara inanmanın yolu, kişinin kendi akıl yürütmesi ve istidalde bulunması ile elde ettiği kesbî ve kesin bilgiden geçer. İnanç ve

⁶⁹ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk.: Bekir Topalaoğlu ve dğr., XIII/175. Ayrıca bkz.: *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk.: Bekir Topalaoğlu ve dğr., IV/48, V/138, VII/183, XI/186.

⁷⁰ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk.: Bekir Topalaoğlu ve dğr., XI/186.

⁷¹ Bu konuda geniş bilgi için bkz.: Hasan Şahin, *Mâtürîdî'ye Göre Din*, Kayseri 1987, 15-17.

⁷² el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Çevirisi*, çev. Bekir Topalaoğlu, s. 492 (607). “... bilindiği üzere bu konumda din sadece itikaddan ibarettir ve burada sözü edilen itikad İslam'dan ibaret olan dindir.” (el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Çevirisi*, çev. Bekir Topalaoğlu, s. 519 (640))

⁷³ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk.: Bekir Topalaoğlu ve dğr., IV/48, IV/150, I/255-256, VII/216, XIII/175. Krş.: Talip Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı, İnsan Yayınları*, İstanbul 2003, s. 205.

⁷⁴ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk.: Bekir Topalaoğlu ve dğr., VI/332.

⁷⁵ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk.: Bekir Topalaoğlu ve dğr., VIII/52-53.

⁷⁶ Bkz.: el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk.: Bekir Topalaoğlu ve dğr., X/41-42, IV/276-278, VII/309, II/349-350.

⁷⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Çevirisi*, çev. Bekir Topalaoğlu, s. 519 (640).

itikatta (din) değişmezlik ve süreklilik esastır, nesih yoktur.

İmam el-Mâtürîdî, din konusunda resûlî değil akılı yetkili olarak görmektedir. Ona göre Resullerin gönderilmesi şeriatle ilgilidir. Şöyle ki Allah'ı bilmek aklen vaciptir. Eğer Allah hiç bir resûl göndermeseydi, yine de insanların akıllarıyla onun varlığı ve birliğini, onun layık olduğu sıfatlarla tanımlaması ve onun evrenin yaratıcısı olduğunu bilmesi gerekirdi. Resûl gönderilmese dahi, insanların akıllarıyla Allah'ın birtekliliğini (vahdaniyyet) ve her şeyin yaratıcısı ve mabudu olan Allah'ın ilahlığını (ulûhiyyet) tanımak, benzer ve ortaklardan beri olduğunu bilmek; nimetlerini ve onların şükürünü yerine getirmek, her an ona boyun eğmek insanlar üzerine vaciptir. Ancak Allah, rahmeti ve fazlı ile onlara sadûk ve âdil bir resûl gönderdi ki, bunu daha kolay bilsinler ve daha kolay (ehaff) yerine getirsinler.⁷⁸ Aslında insan, bunları bireysel gayret göstererek tefekkür ve tedebbür yoluyla, yani akıl ile de bilir. Hatta akıl, "Allah'ın bazı sıfatlarla nitelendiğine de kesinlikle hükmeder."⁷⁹ Bu sebeple vahiy ulaşmayan kimse, din konusunda mazur görülmez ve bundan sorumludur. Mazur görülmek, ibadetler şekli ve nasıl yerine getirileceği konusunda olabilir. Hatta Resulün gelmesi, Allah'ın varlığını haber vermek için değil onu tekit etmek içindir; din (itikad) için resûl değil akıl şarttır. Resûller ise, ibadetlerin, hadlerin ve cizyenin miktarı ve şeklini (mukadderat ve mahdûdât: kemmiyyet ve keyfiyyet) belirlemek için şeriat konusunda gereklidir.⁸⁰

Allah'ın dininin itikad boyutunu oluşturan vacip ve müstahil/muhal olanın dışında peygamberden peygambere toplumsal koşullara bağlı olarak değişen mümkünler (mümkînât) sahası bulunmaktadır. Şeriatler, mümkün (mümkîn) alanda yer alır. Akıl bu konuda pek çok seçenek ortaya koyabilir, ancak vahyin teyidine ve yol göstericiliğine ihtiyacı vardır. Allah, bunu peygamberler göndermekle sağlamıştır.

4. Özgür İrade ve Akla Dayalı İmanın (İnanç Özgürlüğü) Mahiyeti

el-Maturîdî'nin iman ve ameli ayırmasının arkasında, iman eden ve eylemlerde bulunan kişilerin imanlarının ve inanılacak nesnelere değişmeyen unsurlardan ve amellerinin ise nitelik ve nicelik olarak değişen unsurlardan oluşması gerçeği bulunmaktadır.

el-Maturîdî'ye göre, iman ve inanılacak nesnelere değişmeyen değerler ve yargılar alanında yer alır. Her Peygamber, tek bir Allah'a, onun elçisine, getirdiği vahye, onu getiren meleğe ve öldükten sonra diriltilip yaptıklarından hesaba çekileceklerine imana çağırmıştır. Ameller ise, değişen alanın içerisindedir. Çünkü ameller, kişiden kişiye, yapıldığı miktar itibariyle, zaman itibariyle, zamanda kayıtlı olup olmaması bakımından birbirinden farklılaşmakta ve değişmektedir. Her ikisinde ortak ve değişmez değer, imandır. İman, sağlam ve doğru bilgiye dayalı kalbin tasdiki ile oluşmuştur. Bunun taklitle değil akli delillere dayalı, savunulabilir bir iman olması gerekir. Böyle bir imanda, şek ve şüphe, artma ve eksilme olduğu takdirde, zıddına dönüşür. İman ve küfür birbirinin zıddıdır. İmanın akla dayalı (aklî iman) olması gerekir. Aklî iman, iradeye ve ihtiyara bağlı olarak oluşur. Kalp, iman konusunda tasdike zorlanamaz. Müminler, tek Allah'a ve aynı iman esaslarına inanır. İbadetleri

⁷⁸ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topalaoğlu ve dğr., IX/417.

⁷⁹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd Çevirisi*, çev. Bekir Topalaoğlu, s. 58 (70).

⁸⁰ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topalaoğlu ve dğr., IV/112, VI/336.

ve hayırlı eylemlerinin nitelik ve niceliği değişkindir. İyi davranışlarda bulunmaları ve kötülükten uzak durmalarının sebebi aynı imana sahip olmalarıdır. Salih ameller ve iyilikler, imanın sebebi değildir. Değişen ameller, değişmeyen iman temelinde değer kazanır.⁸¹ Buna rağmen ameller imanın bir parçası değildir.⁸² Öyle olsaydı, amelleri terk etmek veya günah işlemekle iman eksilir ve küfür artardı. Halbuki bunlar iradî ve aklî tercihe bağlı kalbî tasdikten ibarettir. Müslüman olarak uzun bir hayat yaşayanın, amellerindeki çokluk onu iman vasfı açısından ayrıcalıklı kılmaz. İmam el-Mâtürîdî, iman, islam ve itikadın değişmezliğini ve onda neshin olmadığını şöyle temellendirir:

“Halbuki Allah ibadetin makbul olabilmesi için İslâm’ı şart koşmuş ve onu kendi içinde veya dıştan bir âmille değişmeye açık olmayacak bir şekilde sürekli kılmış ve nesih kabul etmez bir konuma kavuşturmuştur.”⁸³

İman ile mükellef olmanın aklın mevcudiyetini gerektirdiğini savunan el-Mâtürîdî’ye göre, Allah, bu şartları taşıyan ve devamlılık arzeden imanî iyiliklerin varlığına vesile yapmış ve çeşitlilik arzeden ibadetlerin geçerli olmasını onun varlığına bağlamıştır.⁸⁴

el-Mâtürîdî’ye göre, aklî delillere dayalı tasdikten oluşan iman bütün müminlerde aynıdır.⁸⁵ Mümin ve Müslüman vasfını kazanmak, iman iledir, hayır işlemekle değildir. Kafir de iyilik yapabilir, ama o en büyük hayır ve iyilik olan imanî terk ettiği için nankörlük yapmıştır. Küfür de iman gibi içten bağlanılan bir inançtır ve ömür boyu sadakat içerir.⁸⁶ Bu sadakat bozulduğunda imanî gerçekleştirilebilir. İmanda değişim, sahibini imansız ve inançsız kılar. Onun için küfrün olduğu yerde iman olmaz, imanın olduğu yerde küfür olmaz. Fakat imanlı olarak günah işlenebilir. İmanlı olan herkes aynı günahı işlemez veya aynı iyi davranışlarda bulunmaz. Bir kişi, hayatının bir döneminde veya bir anında daha fazla ibadet ve hayır hasenatta bulunabilir. Ama daha fazla iman ettiği söylenemez. Kişinin veya kişilerin bu konudaki durumları değişebilir. İnsanın, İslam’la olan ilişkisinde iman temeldir. Fakat ameller konusu, kişinin sürekli kendini geliştirebileceği ve değiştirebileceği bir alandır. Yani bu alan değişime açıktır.

el-Mâtürîdî’nin inanç sisteminde, akla dayalı kalbin tasdikinden ibaret imanda, bu tasdik var olduğu sürece, halden hale, kişiden kişiye değişme olmaz. Sadece imanlı kişilerin Allah korkusu ve Allah sevgisi ile ilgili duygusallık boyutunda anlık değişiklikler olabilir. Bu tür değişiklikler zıddını doğurmaz. Yani Allah’tan daha az korkan, Allah’ı daha fazla inkar eden demek değildir. Ebu Hanife’nin verdiği örneğe göre, her iki insan yüzmeyi bilir. Ama bir insan yüzmeden korkar. Her ikisi de yüzme bilgisine sahiptir, ama biri yüzmeden korkmaz. Bu farklılık, duygusallık boyutu ile ilgilidir. İman için esas olan duygusallık değildir.

İmam el-Mâtürîdî’nin imanda ağırlık verdiği nokta, duygusal olmayan, akılla temellendirilmiş ve kalp ile tasdik edilmiş doğru bilgi boyutudur. Duygusal boyut,

⁸¹ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., IV/46; I/341

⁸² el-Mâtürîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., IV/46; VI/171, VIII/223, IX/414.

⁸³ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd Çevirisi*, çev. Bekir Topaloğlu, s. 493 (608).

⁸⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd Çevirisi*, çev. Bekir Topaloğlu, s. 493 (608).

⁸⁵ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., XVI/205.

⁸⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd Çevirisi*, çev. Bekir Topaloğlu, s. 470 (581)

daha çok eylemlerde ortaya çıkar. Kimi insan vardır; çok duygusal hareket eder, sürekli ibadet etmek isteyebilir veya bazı zamanlarda daha fazla ibadet edebilir. İman duygusallığa bağlanırsa, değişken bir hale gelir. İmam el-Maturîdî'nin müminler arasında, gerçekleştikten sonra imanın değişmez mahiyete sahip olduğu ve amellerin değişken olduğu fikrinde, onun “değişen ve değişmeyen alanlar” yaklaşımının etkili olduğu açıkça görülmektedir. İman ile amel arasındaki ilişkiyi sağlayan kesin ve doğru bilgiye dayalı imandır. Ameller, böyle bir imana sahip olunduktan sonra geçerlidir.

5. Aklın Ahlakî İyi ve Ahlakî Kötü İle İlgili Değer ve Yargıları

İnsan, eşyanın niteliklerinin bir kısmını ilk anda bilmekten aciz; vahye ve resülün bilgine muhtaç ise de, fiillerin mahiyetiyle ilgili hüsün ve kubhu, sebep-sonuç ilişkisi içerisinde, yine akıl ile tespit edebilir. İnsan tabiatı ise, duygusal olarak bazı fiillerden hoşlandığı veya bazı fiillerden nefret ettiği için onun hüsün ve kubhuna karar veremez. Ancak akıl, bir şeyin sonuçlarına bakarak, iyi; iyi gördüğü bir şeyin sonuçlarına bakarak kötü nitelemesi yapabilir. Örneğin mümin, kendi tabiatı ölmeyi istemediğinden savaşı kerih görür, halbuki aklı ve ihtiyariyle kerih görmez.⁸⁷ Akıl, savaşı sonuçları itibariyle insanların temel hak ve özgürlüklerini emniyet altına alacağına, barışı sağlayacağına ve Allah'ın yüce dinini insanlara tanıtmaya imkanı sunacağına hükmettiği için onaylar. Burada aklın iyi ve kötü dediğinin değişmemesi söz konusudur. Aklın hüsün ve kubuh konusundaki yargılarının değişmeyeceğini şöyle açıklar: “Aklın güzel veya çirkin gördüğü şeyde herhangi bir “*değişiklik yahut da halden hale geçiş*” söz konusu değildir.”⁸⁸ Eşyadaki iyi ve kötü yönlerin tespiti konusunda, Allah duyguları/ fitrî temayülleri değil akılları hüccet kabul etmiştir. Çünkü insanın nefsanî arzuları (tabiat), iradeye dayalı değil cebre dayalıdır.⁸⁹ Onu esas alsaydı insan özgürlüğü ve sorumluluğu ortadan kalkardı. Bütün bu sebeplerle Allah, her türlü işin düzenlenmesinde aklı dayanak ve ölçü yapmıştır.⁹⁰ Yalnız akıl, karşılığında ahirette mükafat ve cezası olan haram ve helal koymaya yetkisine sahip değildir, bu yetki Allah'a aittir.

İmam el-Maturîdî'ye göre, Allah akıllara durgunluk veren hikmeti gereği, yapılarının çelişkili olmasına rağmen zararlılık ile yararlılık niteliklerini, iyi ile kötülük vasıflarını birliğine ve rububiyetine kanıt olması açısından tek bir varlıkta birleştirmiştir.⁹¹ İnsanın iyilik ve kötülüğü kavramada akıl yürütmenin önemli bir yeri vardır. İnsan, varlık ve olaylar üzerinde derinlikli çözümlenmeler yaptıkça, onlara dair bilgisini artırdıkça onların hüsün ve kubhu ile ilgili bu bilinmeyen noktaları daha iyi aydınlatacaktır. Nitekim insan akıl sayesinde güzellikleri ve çirkinlikleri,

⁸⁷ el-Maturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topalaoğlu ve dğr., VI/174-175, 179.

⁸⁸ el-Maturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Çevirisi*, çev. Bekir Topalaoğlu, s. 284 (354).

⁸⁹ el-Maturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Çevirisi*, çev. Bekir Topalaoğlu, s. 59 (71).

⁹⁰ el-Maturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Çevirisi*, çev. Bekir Topalaoğlu, s. 285 (356).

⁹¹ el-Maturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Çevirisi*, çev. Bekir Topalaoğlu, s. 138 (169). Bu durum *Kitâbü't-Tevhîd*'de şöyle açıklanır: “Şunu da belirtmek gerekir ki gözlenebilen hiçbir zararlı nesne yoktur ki insanlar içyüzünü anlamaktan âciz kalacağı yararları bulunmasın! Bunlardan birisi ateştir; ateşte yakma özelliği bulunmakla birlikte besinleri kullanılır hale getirmek de ona bağlıdır. Her canlının hayatiyeti suya bağlı olmakla birlikte ölümü de onunla gerçekleşebilir. Bunun gibi acı ve zehirli hiçbir nesne yoktur ki onda müzmin bir hastalığın ilacı bulunmasın! Bu tür konularla ilgilenen kimse bir nesnenin mutlak kötü ve mutlak iyi olduğuna hükmetmenin yanlış olduğunu anlamalıdır, aksine her nesnenin zararı da vardır.” (el-Maturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Çevirisi*, çev. Bekir Topalaoğlu, s. 138-139 (169-170))

faydaları ve zararları tanımakta ve diğer canlılardan üstünlüğünü anlamaktadır. Yine yaratıkların yönetilmesindeki insiyatif ancak onunla sağlanabilmektedir. İnsanın mahvoluşu, ona verilen bu akli kullanmamakla başlar.⁹²

İmam el-Mâtürîdî, iyi ve kötüyü, faydalı ve zararlıyı tespit konusunda akli esas almakla, genel çerçevesiyle değişmeyen nesnel bir ahlak anlayışının ilk savunucularından olmuştur. Çünkü ona göre, eşyanın güzel ve çirkinliği, yararlı ve zararlı oluşu akılla genel olarak anlaşılabilir. Allah, hiçbir şeyi bütün yönleriyle zararlı, çirkin ve kötü olarak yaratmamıştır. Her şeyde mutlaka bir fayda, güzellik ve iyilik bulunmaktadır. Bir şeyin yasak ve haram kılınması, zarar ve kötü yönlerinin fazlalığı ve kulun fiili üzerinde olumsuz etki bırakmasıyla ilgilidir. Ancak akıl, ilk bakışta bunları bütün yönleriyle ve ayrıntılarıyla belirleyemez. Derinlemesine araştırdıktan ve üzerinde düşündükten sonra veya bir peygamberin haberiyle bilebilir. Bu konuda şeriatın bildirmesi teyit ve tekittir. Çünkü şeriat da, bir şeyi iyi olduğu için emretmiş, kötü ve zararlı olduğu için yasaklamıştır. Din, bu konuda akılla birleşmektedir. Ayrıca ahlakî duygu insanın özünde vardır, insan yaratılışı itibariyle bizatihi ahlakî bir varlıktır. Bir kısım şeylerin güzelliği, bir kısım şeylerin de çirkinliği akılda bedihî olarak kesin olduğu için, akıl bunları zorunlu olarak idrak eder, emreder ve yasaklar. Mesela; nimete şükretmenin doğruluğu ve adaletin güzelliği, nankörlüğün, zulmün ve yalanın çirkinliği gibi değer ve yargılar böyledir.⁹³

6. Helal ve Haram Kılma (Diyanet) ve Vahiy Gönderme Yetkisinin İlahî Oluşu

İmam el-Mâtürîdî, “alan ayrıştırması” yaklaşımını toplumsal değişimin önemli iki dinamiği oluşturan diyanet ve siyaset alanının analizinde de kullanmıştır. Ona göre, diyanet ve siyaset alanlarındaki mahiyet farklılığı, temelde, dinî mesajın taşıyıcısı nebî ve resul ile yönetme erkini elinde bulunduran siyasî önderlerin (imam, emir ve halife) görev, yetki ve sorumluluklarındaki farklılıktan kaynaklanır.

İmam el-Mâtürîdî'ye göre, Peygamberler, insanları inanmaya ve Allah'a kulluğa davet ederler. Ancak onları, bu konuda irade ve ihtiyarlarıyla baş başa bırakırlar. Dileyen inanır dileyen inanmaz. Resûl ve nebilerin insanlarla ilişkilerinde gönüllük esastır. Yani insanların kendi iradeleriyle Allah'a mutlak ve samimi bir teslimiyet gerekir. Güç kullanmak ve güçle kontrol etmek (tasallut ve tağallüb) yoktur. Nebiler, insanlarla muamelede daha yumuşak ve daha naziktir.⁹⁴ Allah, peygamberleri din ve dünyada yüksek bir şeref verdi. Dinde şeref, risalet ve nübüvvet; dünyada ise mülktür.⁹⁵ Nebilerin zorla inandırmak ve zorla ibadet ettirmek gibi bir görevleri yoktur.

İmam el-Mâtürîdî, diyanet (ilahîlik) ve siyaset (beşerîlik) arasında bir ayırım yapar. “Diyanet”, açıklamalarına bakılırsa, Allah'ın seçtiği özel görevliler tarafından vahiy yoluyla insanlara getirilen değişmez ilahî değer ve yargıları (haram ve helaller) içerir. Ona göre, *diyânet yetkisi*, nebilerin elinde; *siyasî yetki* meliklerin, yani beşerin elindedir. Durum böyle olunca *diyânet / nübüvvet*, o işi yürütebilecek kişiye verilir; İdare ve siyâset ise halk arasında bu konudaki bilgi ve tecrübesiyle ve saygınlığı ile

⁹² el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd Çevirisi*, çev. Bekir Topaloğlu, s. 171 (207).

⁹³ el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd Çevirisi*, çev. Bekir Topaloğlu, s. 223-224 (273-275).

⁹⁴ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., VII/360.

⁹⁵ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., VII/366.

öne çıkan seçkin kabileye/kavme, yani onun mensuplarından birisine verilir.⁹⁶ Başka bir ifadeyle Allah'tan vahiy almak ve insanları onunla uyarmak görev ve yetkisi, resûl ve nebî olarak seçilmiş kişilerin yetkisindedir. Onlar, Allah'ın vahyinde yer alan haramları haram kılar ve helalleri helal kılar.⁹⁷

Diyanî konularda, helal eşyanın iyi, faydalı ve güzel olmasına; haram ise zararlı, kötü ve çirkin olmasına binaen konulmuştur. Diyanî olanda siyasetle ilgili değişmeyen değer, adaleti gözetmek, uzmanlığa saygılı olmak, ehliyete ve liyakata uygun görev ve yetki dağılımı ve yönetişimdir. Buna aykırı davranıldığı durumlarda ortaya çıkan haksızlık, ahlaksızlık ve adaletsizliklere sebep olanlar hukukun karşısında hesap verecektir. Peygamberlik bile bu imtihan ve sorumluluğu kaldırmaz.⁹⁸ Peygamberin kendisi, ailesi ve ümmeti hesaba çekileceğini bilerek sorumluluk bilinciyle hareket etmek durumundadır. Bu sebepler Nübüvvet ve Risalet, Allah'ın kendisini resûl ve nebî olarak seçtiği kimselerin yetkisindedir. Bu yetkiyi kimseyle paylaşamazlar ve devredemezler. Helal ve haram hükmünü, şeriat koyucu, dlararak Allah verir.⁹⁹

b. İmam el-Mâtürîdî'nin Dinî Düşüncesinde “Değişen Değer ve Yargılar” Alanı

İmam el-Mâtürîdî, çeşitli tezahürleri bulunan olay ve olguları, değişen yönleriyle analiz etmeye çalışır. İnsanın tabiatına/nefsine ait duygusal eğilim, tavır, tutum ve eylemleri “değişen değer ve yargılar alanı” içerisinde değerlendirmiştir. İnsan tabiatı, olay ve olgularla ilgili, sebep ve sonuçları dikkate almadan, sadece şu andaki durumuna bakarak iyi veya kötü hükmü verebilir. Ancak bu olgular, zaman ve mekana bağlı olarak (*halden hale intikal*) değişir. Bu sebeple onlarda görecelik söz konusu olup mutlak hakikatı temsil etmezler. Bu tür değişen olgularla ilgili değer ve yargıların “değişen değer ve yargılar”ın içerisine konulması, onların değişen nitelikleri, aklın onlarla hakkında kesinliği olmayan göreceli hükümleri ve nefsi/tabii arzularla hareket edilmesi ile ilgilidir. el-Mâtürîdî, tabii arzu ve eğilimler, örfe ve geleneğe dayalı konulan şerî hükümler (şeriat), eylemler ve kurumsal siyaseti “değişken değer ve yargılar” alanına dahil etmiş görünmektedir.

1. Tabîî Arzu ve Eğilimlerin Kaynaklık Ettiği Değer ve Yargılar (Hüsün ve Kubuh/Maruf ve Münker)

İmam el-Mâtürîdî, vacip ve müstahil alanda akli değer ve yargıların değişmezliğini savunurken, mümkünler (mümkînât) alanında akli hükümlerin göreceliğini savunur. Çünkü bu alan diğer iki alan gibi değişmez değildir, izafilikle maluldür. İnsan tabiatı, aklına rağmen nefsanî duygulara dayanarak eşyayla ilgili iyi veya kötü, acı veya tatlı şeklinde bir sonuca varabilir. el-Mâtürîdî, aklın karşısına koyduğu bedene ait lezzet, şehvet ve nefret gibi duygu/duyguların toplamına tabî' adını verir. O, bu ikisinin yargı ve hükümlerini şöyle mukayese eder: “İnsan, bir bedene (tabiat) ve bir de akla sahip kılınarak yaratılmıştır. Aklın güzel bulduğu tabiatın istemediği, çirkin

⁹⁶ en-Nesefî, *Tabıratu'l-Edille*, II/437. Diyanet-Siyaset ayrımı konusunda İmam el-Mâtürîdî'nin görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz.: Sönmez Kutlu, “İmam Mâtürîdî'ye Göre Diyanet-Siyaset Ayrımı ve Çağdaş Tartışmalarla Mukayesesi”, *İslâmiyât Dergisi*, VIII/2 (2005), ss. 55-69; Sönmez Kutlu, Sönmez Kutlu, “Giriş: Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî”, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, ed. Sönmez Kutlu, Otto Yayınları, 8. Baskı, Ankara 2018, ss. 35-39.

⁹⁷ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topalaoğlu ve dğr., IV/292-293.

⁹⁸ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topalaoğlu ve dğr., V/55, 73, VIII/43.

⁹⁹ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topalaoğlu ve dğr., IV/292-293, II/373.

gördüğü de onun nefret etmediği bir şey olabilir ya da akıl ile tabiat arasında bir defasında uyumsuzluk, diğesinde ise uyumluluk bulunabilir. Şu halde isabetli olanın, söz konusu ettiğimiz grup ve türlerden hangisinin statüsünde bulunduğu gerçeğinin açığa çıkarılabilmesi için her konuda akıl yürütmek ve tefekkür etmektir.”¹⁰⁰ Burada tabiatın iyi ve kötü dediğinin değişmesi, aklın iyi ve kötü dediğinin değişmemesi söz konusudur. Şeriatın hükümleri, daha ziyade duygulara, yani onları kontrol altına almaya yönelik konulmuştur.

Akıl, tabiatın kötü gördüğü bir şeyin sonuçlarına bakarak, iyi; iyi gördüğü bir şeyin sonuçlarına bakarak kötü nitelemesi yapabilir. Örneğin mümin, akıllı ve ihtiyariyle savaşı kerih gördüğünden değil, kendi tabiatı ölmeyi istemediğinden kerih görür.¹⁰¹ O, aklın hüsün ve kubuh konusundaki hükümlerinin değişmeyeceğini müdafaa eder, ancak insan tabiatının iyi ve kötü gördüğü değer ve yargıların eğitim yoluyla değişebileceğini ileri sürer ve şöyle temellendirir: “Allah Tealâ insan türünü dünya lezzetlerine meyleden bir karakterde yaratmıştır. Beşerî karakter kişiyi bu lezzetlere davet eder ve onları kendi gözüne cazip gösterir; çünkü insanın yapısına yaratılıştan meyilli bulunduğu şeylere karşı kuvvetli arzular yerleştirilmiştir. İnsan tabiatı kişinin acı ve meşakkat hissedeceği şeylerden kaçır. Bu suretle tabiatı, bir şeyi güzel veya çirkin görme noktasında aklının düşmanlarından biri haline gelir. Şu da var ki aklın güzel veya çirkin gördüğü şeyde herhangi bir *değişiklik yahut da halden hale geçiş* söz konusu değilken tabiatın güzel yahut çirkin bulduğu şey *değişim ve halden hale intikal* konumunda bulunur; bu sonuncu durum eğitim, alışageldiği şeyden alıkoymaya özen gösterme ve yapmak istemediği şeye fitratın benimseyebileceği güzel bir yöntemle sürekli olarak yönlendirme suretiyle gerçekleşebilir; tıpkı kuşlarda ve hayvanlarda olduğu gibi. Bu canlılar kendilerinden beklenen beşerî hizmet türlerinden fitratları gereği kaçır. Fakat tecrübeli kimselerin münasip eğitim faaliyetleri sonunda onlardan her biri yaratılıştan mütemayil bulunduğu davranışlardan ürker hale gelirken tab’an kaçması gereken hareketleri de fitratının icabı imiş gibi benimser bir durum alır. İnsan türünün fitraten adam öldürmek ve hayvan kesmekten kaçışı, sonra da bunların kendisine normal görünmesi de bu temele dayanır. Güzelliği veya çirkinliği akıl yoluyla idrak edilebilen hususlardaki akllî tespit ise çeşitli tecrübelerin doğurduğu vuzuhla giderek güçlenir. Bu sebeptendir ki Allah fitrî temayülleri değil, akılları hüccet kabul etmiştir. Evet Cenab-ı Hak -her ne kadar selim akla sahip bulunmayan kimselerle aynı yaratılış özelliklerini paylaşıyorlarsa da- kalemini selim akıl sahipleri için yürütmüş ve onları, tab’an sevmeseler de akıllarının güzel gösterdiği şeye uymak, fitraten kabul edilir olsa da aklen çirkin olan şeyden sakınmakla yükümlü tutmuştur; zira akıl kişiye bir şeyin mahiyetini gösterdiği halde tabiat -fitrî tabiatı kastediyorum- bunu vuzuha kavuşturmaz.”¹⁰²

el-Mâtürîdî’ye göre, insan tabiatına, eğitim ve şartlandırma yoluyla, iyi bulduğunu kötü, kötü bulduğunu iyi göstermek ve onu davranış haline getirmek mümkündür. İnsan tabiatındaki meyil ve alışkanlıklar değişim ve dönüşüme açıktır. Aslında bütün canlılardaki tabiî eğilimleri, eğitimle aksi bir davranışa dönüştürülebilir. Öyle ki bundan sonra tabiatı gereği kaçındığına meyleder, yine tabiatı gereği meylettiğinden

¹⁰⁰ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd Çevirisi*, çev. Bekir Topaloğlu, s. 14-15 (17).

¹⁰¹ el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., VI/174-175, 179.

¹⁰² el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd Çevirisi*, çev. Bekir Topaloğlu, s. 284-285 (354-355).

kaçınır hale gelebilir.¹⁰³ Akla gelince, sebep sonuç ilişkisi kurarak ve eşyanın tabii özelliklerini, kullar üzerindeki tesirlerini hesaba katarak iyi olanı iyi, kötü olanı da kötü görür. Hiçbir zaman akıl iyiye kötü, kötüye iyi yargısında bulunmaz.¹⁰⁴ Dolayısıyla akıl, bir şeye “kerih” hükmünü vermesi, nefsinin (tab‘ın) ondan hoşlanmamasından değil, aklın çeşitli yollar deneyerek zararlı veya kötü olmasını tespit etmesinden sonraki iradî tercihi sonucudur. Aynı şekilde akıl, bir şeye “iyi ve faydalı” hükmünü vermesi de, hoşlanmasından değil, iradesini ve aklını kullanarak onun “çirkin ve zararlı” olduğu sonucuna varmasındandır.¹⁰⁵

Tabiatın sahip olduğu meyillerin değişebileceğini savunan el-Mâtürîdî’ye göre, insan tabiatındaki cimrilik, cömertlik ve benzeri nitelikler de eğitim yoluyla değişebilir ve daha önce cimri iken veya savaştan hoşlanmayan birisi iken eğitim sonucunda cömert olabilir ve savaşmayı tabiat haline getirebilir.¹⁰⁶ Kötü ahlakî vasıfların kalıcı olmadığı, eğitim yoluyla iyi vasıflara dönüştürülebileceğini savunmak, ahlakın değişebileceği veya eğitimle güzelleştirilebileceği anlamına gelmektedir. Ama aklın iyi veya kötü hükmünü verdiği bir şeyin bu niteliğinin yok olması veya bir halden başka bir hale geçmesi söz konusu değildir.

2. Şeriatin Maslahata ve Örf (Gelenek) Dayalı Değer ve Yargıları (Ahkâm)

İmam el-Mâtürîdî’ye göre şeriat, ibadetler, emir ve nehiyeler ile muamelâta dair diğer şer‘î hükümleri içerir. O, şeriat ile vahiy arasında zorunlu bir ilişki kurar. Din’in bilinme yolu ve kaynağı akıl, şeriatin kaynağı ise vahiydir. Nasıl, ne zaman ve ne şekilde ibadet edileceği ve şer‘î hükümlerin bilinmesi vahiy ile olur. Allah, peygamberleri, insanların bahanelerini ortadan kaldırmak için göndermiştir. Çünkü şekli belirlenmiş düzenli ibadetler ve şer‘î hükümler peygamberlerin bildirmesiyle bilinebilir. Aklın din için, vahyin ibadetler ve şer‘î hükümler için olduğunu şöyle açıklar:

“İnsanların peygamberlerden sonra Allah’a karşı tutunacak bir delilleri olmasın diye” meâlindeki ayette belirtilen delil, gerçek bir delil anlamına gelebilir. Fakat bu bilinmesi akıl yoluyla değil, peygamberin bildirmesi yoluyla mümkün olan ibadetler ve şer‘î hükümler hakkında söz konusudur. Dinin kendi varlığına gelince, o akıl yoluyla bilinir, dolayısıyla insanların bu konuda Allah’a karşı ileri sürebilecekleri mukabil bir delilleri yoktur. Çünkü insan, şayet düşünür ve tefekkürde bulunursa kendisini Allah’ın varlığına, birliğine ve O’nun Rab olduğuna götürecektir deliller her insanın yaratılışında vardır. Fakat onların haklı bir gerekçeleri olmasa bile, Allah, yine de insanların itirazlarının (S.K.) önünü kesmek için peygamberler göndermiştir. Delil ve gerekçe ileri sürmek, ancak ibadetler ve şer‘î hükümler konusunda mümkün olsa da Allah yine de onların tutunacakları her türlü delilin önünü kesmek için peygamberler göndermiştir.”¹⁰⁷

¹⁰³ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd Çevirisi*, çev. Bekir Topaloğlu, s. 284-285 (354-355).

¹⁰⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd Çevirisi*, çev. Bekir Topaloğlu, s. 252 (312); el-Mâtürîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., VI/51.

¹⁰⁵ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., II/255.

¹⁰⁶ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., IX/271. Krs.: el-Mâtürîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., XIII/366-367

¹⁰⁷ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân Tercümesi*, Çev.: S. Kemal Sandıkçı, Ed.: Yusuf Şevki Yavuz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2016, IV/122; el-Mâtürîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., IV/112.

Tabiîn dönemi alimlerinden Katade (118/736) ve benzerlerinin açıklamalarından anlaşıldığına göre, şeriatler, peğamberden peygambere değişen “farızalar, ibadetler, hadler, emir ve nehiyelerden”¹⁰⁸ oluşan bir içeriğe sahiptir. İmam el-Mâtürîdî, konuyla ilgili ayetlere dayanarak ve Ebû Hanife ve ondan önceki alimleri takip ederek, dinin tek, şeriatlerin çok sayıda olduğunu; şeriatlerin peygamberden peygambere değiştiğini kabul etmiştir. Örneğin ibadetlerin miktarı, sayısı ve şekli ile şer’î hükümler değişikliğe uğrar.¹⁰⁹ Şeriatte muamelâta dair hükümler, Peygamberin geldiği dönemin şartlarına ve toplumsal maslahatlarına göre yeniden inşa edilir. Şeriatlerin insan hak ve özgürlüklerini ve toplumun maslahatının teminatı olan hukukî değerlerini koruma amaçları ve maksatları değişmez. Bunun dışındaki şeriatın nitelik ve nicelikleri, yani araçsal değerler değişir. Şeriat, bazı yönleriyle örfe ve geleneğe dayalı toplumsal ve kültürel değerleri ifade etmektedir.¹¹⁰ Ancak Hz. Muhammed’in şeriatı, kıyamete kadar bir başka Peygamber gelmeyeceğinden, önceki şeriatler gibi, başka bir şeriat tarafından toptan asla nesh edilmeyecektir.¹¹¹

el-Mâtürîdî’ye göre, din, insanın düşünce, kanaat ve inanç özgürlüğünü ifade eden kalbin tasdikine bağlı akli bir fiil iken, şeriat diğer azaların filidir. İnanç, ahlaki değerler, ibadetler ve şekilleri, kıssalar, haberler¹¹² ile va’d¹¹³ konularında nesih olmaz. Şeriatte değişme, dinde değişmezlik ve süreklilik vardır. Peygamberlerin farklı şeriatlara göre amel etmeleri bunun en önemli delillerindendir. Dinin değil şeriatın muhtevası, peygamberden peygambere değiştiğinden, Hz. Muhammed’e gönderilen şeriat, daha önceki peygamberlerin dinini değil, şeriatlarını ortadan kaldırmıştır. Çünkü Nebiler ve Resûller, aynı dine mensuptur ve insanları tevhide inanmaya ve Allah’a ibadet etmeye çağırılmışlardır. Dolayısıyla bütün Peygamberlere aynı din indirildiğinden dinde nesih ve değişiklik olmaz. Şeriatlara gelince, birbirinden farklı şeriatlar vardır.

İmam el-Mâtürîdî, şeriatlerdeki kültürel ve beşerî unsurlara (örf/maruf) bağlı hükümlerin varlığından hareketle Hz. Muhammed’in şeriatındaki şer’î hükümlerde de, çeşitli yollarla neshin olabileceğini kabul etmiştir. Ona göre, nesih «bir hükmün yürürlükten kaldırılma vaktinin açıklanmasıdır. Allah her hangi bir hükmün süresi bittiğinde geçici, süresi belirli yeni hükümler ve şeriatlar koyar. Bunu da bazen bizzat kendisi kitabıyla, bazen de resûlünün diliyle açıklar.”¹¹⁴ Hz. Muhammed’in şeriatinde bazı şer’î hükümlerin ayetin ayetle veya sünnetin ayeti neshi dışında iki ayrı nesih türünden de bahseder. Bunlardan birisini bizzat içtihadî nesih (*en-neshu bi’l-İctihad*) olarak kavramsallaştırır, ikincisini toplumsal değişim ve örflerle ilişkilendirir, ancak bir kavram kullanmaz. Biz ikincisini toplumsal değişime bağlı nesih (iç-

¹⁰⁸ et-Taberî, *Tefsîr*, Thk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, XX/480-482.

¹⁰⁹ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, thk.: Bekir Topalaoğlu ve dğr., I/ 506, IV/245, XII/247, XIII/175, VI/137.

¹¹⁰ Krş., Hanifî Özcan, *Matürîdî’de Dini Çoğulculuk*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), İstanbul 1995 s. 55; Özdeş, *Matürîdî’nin Tefsîr Anlayışı*, s. 205.

¹¹¹ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, thk.: Bekir Topalaoğlu ve dğr., I/111-112, I/198-200.

¹¹² el-Mâtürîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, thk.: Bekir Topalaoğlu ve dğr., VII/284.

¹¹³ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, thk.: Bekir Topalaoğlu ve dğr., II/224.

¹¹⁴ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân Tercümesi*, Çev.: Bekir Topalaoğlu, Ed.: Yusuf Şevki Yavuz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2015, I/289; el-Mâtürîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, thk.: Bekir Topalaoğlu ve dğr., I/259. Krş.: el-Mâtürîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân Tercümesi*, Çev.: Bekir Topalaoğlu, I/288; el-Mâtürîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, thk.: Bekir Topalaoğlu ve dğr., I/257-258.

timâi neshih) veya örf ile neshih (*en-nesh bi-terki'n-nâsi el-amele/ en-neshu bi'l-örfi*) olarak kavramsallaştırmayı uygun görmekteyiz.

a. İctihad İle Değişen Maslahata (Ma'nâ) Dayalı Hükümler (ahkâm) (*en-neshu bi'l-İctihad*)

İmam el-Mâtürîdî, şeriatteki her hangi bir hükmün varlık sebebinin ortadan kalkması veya süresinin sona ermesi durumunda beşerî müdahale, yani “ictihatla neshih” yoluyla bir hükmün dondurulabileceği veya tamamen sona erdirilebileceği tezini ileri sürer. Hz. Ömer’in kalpleri İslam’a ısındırılacak olanlara (*Müellefe-i Kulûb*) zekattan pay verilmesinin iptalini örnek verir ve ayetten şöyle bir sonuç çıkarır:

“Bu ayette, hükmün uygulanmasına gerekçe oluşturan mananın/maslahatın yok olması sebebiyle “ictihatla neshih (*en-neshu bi'l-ictihâd*)” olabileceğine dair bir delil bulunmaktadır. Neshin çeşitli yolları vardır.”¹¹⁵

Bu olay için, “ictihatla neshih” kavramını kullanan ilk kişi el-Mâtürîdî’dir. Böyle bir sonuca, muhtemelen değişen ve değişmeyen alanlar yaklaşımıyla varmıştır. O, örfe dayalı şerî hükümlerin akıl ile iptali, tahsisi veya yürürlüğünün durdurulmasının (nesh) ne zaman, nasıl vuku bulacağını aklın yetkisine bırakmış ve şu kurala bağlamıştır:

“Nesihten kaçınmanın aklen mümkün olduğu durumlarda neshih caiz değildir; nesihten kaçınmanın aklen imkansız hale geldiği durumlarda ise, caizdir;”¹¹⁶

Her bir şeriatte, kendine özgü düzenli ibadetlerin yanı sıra gönderildiği toplumun bireylerinin medenî hayatı ve toplumsal ilişkilerini düzenleyen hukukî ve toplumsal değerler, yargılar ve müeyyideler vardır. Dolayısıyla Hz. Muhammed’in şeriatı da, o günkü Arap Cahiliye toplumunun olumlu ahlakî ve hukukî değerlerini görmezden gelmedi. İslam şeriatı bu değer ve yargıların bir kısmını iptal etti; bir kısmını ıslah etti ve bir kısmını ise aynen korudu. Fakat İslam, toplumsal ilişkiler ve hukukî ilişkilerin gelişimini dikkate alarak, bu konudaki şer’î hükümlerde son noktayı koymadı. Çünkü hukukî değerler, sosyal değişime ve hukukî ilişkilerdeki farklılaşmalara göre yeniden güncellenmeyi gerektirmekteydi.

el-Mâtürîdî’ye göre, başka bir peygamber gelmeyeceği için Hz. Muhammed’in şeriatı, vahiy yoluyla toptan asla değiştirilmeyecektir. Ancak şer’î hükümlerin konuluş sebebinin oluşturan maslahat ve mananın ortadan kalkmasıyla birlikte, bazı hükümlerin yürürlüğü durdurulabilecektir.¹¹⁷ el-Mâtürîdî’ye göre, Resûller ise, ibadetlerin, hadlerin ve cizyenin miktarı ve şeklini (makdûrat ve mahdûdât: kemmiyet ve keyfiyyet) belirleyen şer’at konusunda gereklidir.¹¹⁸ Ancak insan aklı; şer’î

¹¹⁵ Bkz.: el-Mâtürîdî, *Te’vilâtu'l-Kur’ân*, thk.: Bekir Topalaoğlu ve dğr., VI/392.

¹¹⁶ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtu'l-Kur’ân*, thk.: Bekir Topalaoğlu ve dğr., VI/465. Bu kısım *Te’vilât*’ın Türkçe’ye çevirisinde şu şekilde çevrilmiştir: “Bu neshi ifade etmektedir. Bu neshi mümkün olan hükümler hakkındadır. Fakat neshi mümkün olmayan hükümler ise böyle değildir. Bunun aslı şudur ki: Aklen neshi mümkün olmayan her şeyde neshih geçerli değildir. Aklen neshi imkansız olmayan her şeyde ise neshin gerçekleşmesi mümkündür.” Bkz.: el-Mâtürîdî, *Te’vilâtu'l-Kur’ân Tercümesi*, Çev.: Fadıl Ayğan, Ed.: Yusuf Şevki Yavuz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2017, VI/498; el-Mâtürîdî, *Te’vilâtu'l-Kur’ân*, thk.: Bekir Topalaoğlu ve dğr., VI/465.

¹¹⁷ Bkz.: el-Mâtürîdî, *Te’vilâtu'l-Kur’ân*, thk.: Bekir Topalaoğlu ve dğr., VI/392.

¹¹⁸ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtu'l-Kur’ân*, thk.: Bekir Topalaoğlu ve dğr., IV/112, VI/336.

hükümlerin mahiyetinde değil örf ve gelenekten kaynaklanan nitelik ve niceliğinde (maddîrât ve mahsûsât) bazı değişikliklerde bulunabilecektir.¹¹⁹ Bu tür bir tasarruf, Hz. Muhammed'in şeriatinin toptan iptali ve değiştirilmesi demek değildir.

b. Toplumsal Değişim (*ictimâî nesih*) veya Örfün Değişimi ile (*en-nesh bi-terki'n-nâsi el-amele/en-neshu bi'l-örfi*) Değişen Hükümler (ahkâm)

İmam el-Maturîdî, “içtihatla nesih” imkanının yanısıra, bir de adını bizzat koymasada da, Mümtehine Suresi'nin 10. ayetini¹²⁰ yorumlarken “örfi nesih” veya “toplumsal nesih” olarak isimlendirebileceğimiz ikinci bir nesih yolundan bahsetmektedir. Bunu ilgili ayetin tevîlinde şöyle açıklamaktadır:

“Bu ayette kitabın hükmünün insanların onunla amelî terketmesiyle nesh edileceğine delalet vardır.¹²¹ Zira “Onların harcadıklarını verin” ve “Harcadıklarınızı onlardan isteyin. Onlar da harcadıklarınızı sizden istesinler” fıkralarındaki hükümler, terkedilmeleri hakkında kitap ve sünnetten bir veri gelmediği halde metruktür. Ancak insanlar bunların terkedilmesinde icmâ ettiği için terkedilmiştir. Bu ve ayette belirtilen “müellefe-i kulûb”¹²² meselesi gibileri, belli bir illet dolayısıyla hususi olarak sabit olduğu, örfî hükümlerle tespit edilmiş hükümlerdendir. Sonra da bunların dayandığı illet ortadan kalkmıştır. Ancak illeti akılla kavranamayan meselelerde kitapla amel etmek gerekir. Bunlar insanların terketmesiyle terkedilmez. İnsanların böyle bir hükmün terki üzerine icmâ etmeleri caiz olmaz, böyle bir icmâ da gerçekleşmez. Bazı mezhepdaşlarımız bu hükmün “... mallarınızı haksız yere aranızda yemeyin.”¹²³ ayetiyle, bazıları ise, “Bir Müslümanın malı, onun rızası olmadan helal olmaz.”¹²⁴ hadisi ile nesh edildiğini ileri sürmüştür.”¹²⁵

Bazı klasik Hanefî fıkıh kaynakları, müellefe-i kulûb ile ilgili örfî dayalı konuların hükmünün sahabenin icmâ veya içtihadı ile Hz. Ömer tarafından nesh edildiği ve Mümtehine Suresi'nin 10. ayetindeki hükmün ise örfle nesh edildiğine dair İmam el-Mâtürîdî'nin fikirlerinden haberdardır. Hatta bu eserler, “içtihadla nesh (*en-nesh bi'l-ictihad*)” kavramını ve bizim “içtimâî/örfi nesih”i onun *Te'vilât*'ındaki ilgili ayetlerin tevîline müracaat ile delillendirirler. Onun “içtihadla dayalı nesih” ya da “örfî dayalı nesih” anlayışını *Te'vilât*'ın şerhine yapılan atıflar bağlamında aktaranların başında Hanefî-Maturîdî geleneğinin sıkı takipçilerinden Sıgnâkî (711/1311) gelmektedir. Sıgnâkî, Pezdevî (493/110)'nin *Usûl*'ü üzerine kaleme aldı-

¹¹⁹ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topalaoğlu ve dğr., VI/392.

¹²⁰ “Ey iman edenler! Mümin kadınlar hicret ederek size geldiği zaman, onları, imtihan edin. Allah onların imanlarını daha iyi bilir. Eğer siz de onların inanmış kadınlar olduklarını öğrenirseniz onları kâfirlere geri göndermeyin. Bunlar onlara helâl değildir. Onlar da bunlara helâl olmazlar. Onların (kocalarının) sarfettiklerini (mehirleri) geri verin. Mehirlerini kendilerine verdiğiniz zaman onlarla evlenmeniz size bir günah yoktur. Kâfir kadınları nikâhınızda tutmayın, sarfettiğinizi isteyin. Onlar da sarfettiklerini istesinler. Allah'ın hükmü budur. Aranızda O hükmeder. Allah bilendir, hikmet sahibidir.” (60. Mümtehine, 10.

¹²¹ “*fîhi delîlun alâ enne'l-kitâbe yecûzu en yunseha hukmuhu bi-terki'n-nâsi el-amele*”.

¹²² 9. Tevbe, 60.

¹²³ 4. Nisâ, 29,

¹²⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V/72.

¹²⁵ Bkz.: el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topalaoğlu ve dğr., XV/125. Krş.: Kaşif Hamdi Okur, “Mâtürîdî'ye Nispet Edilen “İçtihadî nesh” Kavramına Hanefî Geleneği Perspektifinden Bir Bakış”, *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğleri*, Haz.: Ahmet Kartal, 1. Baskı, İstanbul 2014, s. 543. (ss. 541-546)

ğışerhte, el-Mâturîdî'nin Mümtehine Suresi'nin 10. ayetini açıklarken dile getirdiği nesih anlayışına atıfta bulunmuştur.¹²⁶ Ayrıca el-Kuhistânî (962/155)'nin verdiği bilgiye¹²⁷ göre, Sıgnâkî, *en-Nihâye* isimli *Hidâye* şerhinde, müellefe-i kulûb konusunu açıklarken "içtihadla nesih" anlayışına atıfta bulunmuştur.

Sıgnâkî'den sonra İmam el-Mâturîdî'nin nesihle ilgili görüşlerine ve "içtihatla nesh (*en-nesh bi'l-ictihad*)" kavramına dikkat çeken Şemseddin Muhammed b. Hüsameddin el-Horasanî el-Kuhistânî (962/1555)'dir. Ancak o, İmam el-Mâturîdî'nin nesihle ilgili görüşlerini "içtihatla nesih" yerine, Hz. Muhammed'den sonra sahabenin icması veya içtihatlarıyla mensûh (*mensûhatun bi-icmâi's-sahabe ve ictihâdihim*) şeklinde vermekte ve *Te'vilât'a* değil *Şerhu't-Te'vilât'a* dayandırmaktadır. el-Kuhistânî (962/1555)'nin *Câmiu'r-Rumûz fî Şerhi'n-Nukaye* adlı eserinde konuya ilgili atıflarını aynen aktarmak istiyoruz:

"Müellefe-i kulûba gelince, onlar Araplardan özel bir topluluk idi, oldukça güçlü ve kalabalık bir kabile idi. Bu kabilenin bir kısmı Müslüman bir kısmı kafirdi. Onları kontrol altında tutabilmek ve İslam'a teşvik etmek için ya da korku dolayısıyla sadakadan onlara hisse veriliyordu. *Te'vilât'ın şerhinde belirtildiğine göre*, sahabenin icması veya içtihatlarıyla (*mensûhatun bi-icmâi's-sahabe ve ictihâdihim*), bu uygulama kaldırıldı (mensûh). Neshin Peygamber (s.a.v) zamanında olması şart koşulmadı. Muteahhirin ulemadan bir kısmı ise, neshin Peygamber döneminde olmasını şart koştu."¹²⁸

İmam el-Mâturîdî'nin din ve şeriat ayrımı, bu iki alanın birbirinden bütünüyle bağımsız olduğu, aralarında hiçbir ilişkinin bulunmadığı, şeriatın tamamıyla ortadan kaldırılabileceği, şer'i hüküm ifade eden ayetlerin tamamının iptal edileceği veya Kur'an'dan çıkarılacağı şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü dinle şeriat arasındaki ilişkiyi sağlayan ve mekâsıd-ı şeriayı korumaya yönelik değişmez kurallardan oluşan ahlakî ve hukukî değerler hiç kimse tarafından iptal edilemeyecektir. Bu bağlamda şeriatın mahiyetini ve mekasıdını oluşturan ahlakî ve hukukî değerler korunacaktır. Çünkü daha önceki şeriatlerin de asıl amacı insanın hak ve özgürlüklerini oluşturan beş dokunulmazı, yani dini, nesli/ırkı, nefsi, malı ve akli korumaktır.

Allah'ın tevhîd dini ve şeriatları, ahlakî ve hukukî değerlerin korunması amacıyla birleşir. Dolayısıyla şeriatların mahiyetlerini ve varlık sebebini oluşturan bu kısım, peygamberden peygambere değişmez. Değişen kısım nicelik (kemmiyyet) ve nitelik (keyfiyyet) kısmıdır. Mesela hırsızlık bütün peygamberlerin şeriatında kötüdür ve cezalandırılmıştır. Hırsızlığın çirkin ve kötü bir davranış olduğu ahlakî bir değerdir. Onun suç olduğu ve bu suçun cezalandırılması gerektiği ise, hukukî bir değerdir. En azından toplumlar hırsızlığı ahlaksızlık olarak görmüştür ve bu hırsızlık suçunu işleyenin cezalandırmasını hukukî bir zorunluluk kabul etmiştir. Fakat

¹²⁶ es-Sıgnâkî, Hüsameddin Hüseyin b. Ali b. Haccac (711/1311), *el-Kâfi*, Riyad 2001, III/1523.

¹²⁷ Bkz.: Şemseddin Muhammed b. Hüsameddin el-Horasanî el-Kuhistânî (962/155), *Câmiu'r-Rumûz Fî Şerhi'n-Nukaye*, el-Hâc Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul 1299, s. 207. (Kalküta 1858, I/188). Krş.: Kaşif Hamdi Okur, "Mâturîdî'ye Nispet Edilen "İçtihadî nesh" Kavramına Hanefî Geleneği Perspektifinden Bir Bakış", *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğleri*, Haz.: Ahmet Kartal, 1. Baskı, İstanbul 2014, s. 545-546 Dipnot: 24. (ss. 541-546)

¹²⁸ Şemseddin Muhammed b. Hüsameddin el-Horasanî el-Kuhistânî (962/155), *Câmiu'r-Rumûz Fî Şerhi'n-Nukaye*, el-Hâc Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul 1299, s. 207.

suçun ve cezanın miktarı ve ne şekilde cezalandırılacağı, şeriatın şeriata değişmiştir. el-Mâtürîdî, muhtemelen içtihatla nesih yoluyla şeriatin bazı hükümlerinin mahiyet ve maksadını oluşturan ahlakî ve hukukî değer kısmının iptal edilemeyeceğini, ancak nitelik (keyfiyyet) ve niceliğinin (kemmiyyet) nesh edilebileceğini kastetmiştir. Buna göre şeriatta beş amaç değeri (mekasid) korumak için konulan hüküm, uygulandığı takdirde bu maksatları korunması gerçekleşmiyorsa; insanların akıl yoluyla bu amacı gerçekleştirecek bir başka hüküm koymalarına imkan tanımaktadır. Çünkü nitelik ve nicelikler değişkendir ve farklı seçeneklere açık mümkinat kısmına dahildir. Vahiy, bu seçeneklerden birisi belirleyerek Peygamber'in şeriatinin bir hükmü haline getirmiştir. Bu seçenekler, maksadı gerçekleştirmede yetersiz kaldığında, bir hükmün yürürlüğünü durdurmak veya onun yerine mümkünler arasından başka bir mümkün hüküm bulup uygulamak konusunda insan akli yetkilidir. Bu değişim, Kur'an'ın bazı toplumsal, siyasî ve iktisadî konularda başlattığı açılım ve ıslahatın tamamlanması ve İslam'ın evrenselliğinin gerçekleştirilmesi açısından da son derece önemlidir. Zaten bu hukukî süreci tamamlamak Müslüman alimlere bırakılmış bir görevdir.¹²⁹

3. Salih Amellerin Nasıllığı (Şekil ve Keyfiyyet) ve Niceliği (Miktar ve Kemmiyyet)

Ameller, insanların Allah'a karşı yerine getirmesi gereken ibadetleri, bireylere veya topluma karşı ilişkileri kapsamaktadır. Başka bir ifadeyle ameller, insanların iman ettikten sonra yapmaları gereken iyilik, ibadet, salih ameller, hukukî eylemleri ve ahlakî davranışlarından oluşmaktadır. İmanın mahiyeti, ibadetlerin taabbudî kısmı, amellerin ahlakî ve hukukî değeri değişmezken, iman sonucunda önerilen güzel davranışlar(a'mâl/taât), toplumsal, siyasî ve iktisadî şartlara ve bağlamına göre değişmektedir.

İmam el-Mâtürîdî'nin dinî düşüncesinde, peygamberden peygambere değişen ibadetlerin nitelik ve niceliği (makdûrât ve mahsûsât) ile siyasî, toplumsal ve iktisadî ilişkilere bağlı eylemler (salih ameller), "değişen değer ve ayrgılar" alanı içerisindedir. Çünkü bu kısımlarda insanın hak ve özgürlüklerini oluşturan can, mal, akıl, din ve namusun dokunulmazlığı (mekâsid) korunurken, ibadetlerin ve salih amellerin şekilleri ve miktarları şeriatın şeriata değişmektedir. Şeriatlerde namaz, oruç ve zekat ibadetlerinin mahiyeti korunmuş ama nitelik (makdûrat) ve nicelikleri (mahsûsâtı) değişmiştir.¹³⁰ Örneğin ibadetlerin, hadlerin ve cizyenin miktarı ve şekli (makdûrat ve mahdûdât: kemmiyyet ve keyfiyyet) değişmiştir. İlişkiler ağı değiştikçe, dönem ve çevre değiştikçe¹³¹ dinin bu ilişkilerle ilgili düzenlemeleri ve hükümleri yenilenmiş veya güncellenmiştir. Aynı zamanda ameller, kişiden kişiye, yapıldığı miktar itibariyle, zaman itibariyle, zamanda kayıtlı olup olmaması itibariyle birbirinden farklılık arz etmektedir.

İmam el-Mâtürîdî'ye göre insanlar arasında, kadın ve erkek olması veya Arap ve Acem olmasında, aynı maddeden yaratılmış olduklarından birbirine karşı her hangi

¹²⁹ Özcan, Şeriati oluşturan hükümlerin zamanla eskiyip toplumsal geçerliliğini kaybetmesiyle, onların yenilenmesinin bir ihtiyaç haline gelmesini kaçınılmaz bir olgu olarak değerlendirir. Geniş bilgi için bkz.: Hanifi Özcan, *Türk Düşünce Hayatında Mâtürîdilik*, Cedid Neşriyat, Ankara 2012, s. 112-113.

¹³⁰ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk.: Bekir Topalaoğlu ve dğr., IV/112, VI/336.

¹³¹ Zaman ve çevre faktörünün değişimi nasıl zorunlu kıldığına dair geniş bilgi için bkz.: Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, Marmara Üniversitesi ilahiyat Vakfı yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1994, s.15-18.

bir üstünlükleri yoktur. İnsanlar ve topluluklar arasındaki üstünlük, salih amellerle¹³², eğitim ve öğretim ile kazanılan vasıflarla (talim ve taallüm) ve medeniyete (mearife) katkıları iledir.¹³³ Bu kazanılanlar bir süre sonra geliştirilebileceği gibi zayıflayabilir ve kaybedilebilir. Salih ameller, geliştirilmeye ve artırılmaya ya da eksilmeye müsaittir. İman, ameller gibi değildir. Şek ve şüphenin imanı yok etmesi, küfürle sonuçlanır. İman azalara bağlı olarak tekrarlanan veya tekrarlanmadığında zail olan bir şey değildir. O, kalbin tasidikiyle kazanılan bir vasıftır. İnsanlar inanmakla mümin vasfını alır. İman gerçekleşikten sonra, inanılan nesnelere inkar etmedikçe iman fiilinin zail olması muhaldir. Müminlerin zamanının büyük bir kısmını fiilî ve lisanî bir davranışı olmaksızın geçirmesi tabii bir durumdur. Namaz, oruç, hac ve zekat, tekrara ve zamana bağlı olarak yerine getirilmek durumundadır. İman edilen nesnelere imanın tekrarlanmasının mümkün olmadığı durumlar vardır. Mesela namazda, mükelleften iman esaslarına inandığını tekrarlaması istenmez.¹³⁴

4. Siyasî Egemenliğin Beşeriliği

Siyaset ve kurumsal siyaseti ilgilendiren ehliyet, liyakat, adalet gibi ahlakî; canı, aklı, malı, dini ve nesli koruma şeklinde ifade edilen hukukî değer ve yargılar değişmemektedir. Ancak bunun dışındaki hilafet kurumu, devlet başkanının kureyşliliği gibi belli bir kültüre veya toplumsal bağlama dayalı değer ve yargılar değişmektedir. Bu sebeple İmam el-Mâtürîdî, siyasetin değişen değer ve yağlarının bulunduğu bahseder. O, oldukça erken bir dönemde diyanet (ilahîlik) ve siyaset (beşerilik) kavramlarını kullanmıştır. Ona göre, *siyasî yetki*, yani idare ve siyâset, halk arasında saygınlığı ile öne çıkan seçkin kabileye mensuplarından birisine aittir. Dolayısıyla siyasî egemenlik ve faaliyetler, toplumdan topluma, bağlamdan bağlama, dönemden döneme değişen beşerî nitelikli değerler ve yargılarla yürütülür. İmam el-Mâtürîdî'nin Hz. Peygambere nispet edilen "İmamlar Kureyştendir (el-Eimme min Kureyş)" rivayeti ile ilgili yorumu bunun tipik bir örneğini oluşturmaktadır. O, bu rivayete yönelik şöyle bir eleştiride bulunur:

Dinî açıdan, imâm olacak kişinin öncelikle Allah'tan en çok sakınan, insanların problemlerini çözümede en basiretli ve onların yararına olan şeyleri en iyi bilen birisi olması gözetilmeli ve bu şartları taşıyan kim olursa olsun imâmet onu getirmek gerekir. Çünkü Allah'ın kitabında böyle istenmektedir: "... Muhakkak ki Allah yanında en değerliniz, Ondan en çok sakınanınızdır. ..." ¹³⁵ Ayrıca malların ve ırzların emanet edileceği kişilerde takva özelliğinin aranması da, bunun delilidir. Çünkü bu görevi takva vasfı ile yerine getirebilirler. Bu bakımdan *diyânet* açısından gözetilmesi gereken şey takvadır. ¹³⁶ Ona göre, imametın Kureyşte olması, siyasî ve toplumsal açıdan doğrudur, fakat diyaneten yanlıştır. Çünkü diyaneten değişmeyen bir kural vardır; 'İşi ehline vermek gerekir. Bu işe en ehliyetli işi en iyi bilen ve takva sahibi olandır' Bundan dolayı da; o, siyaseten olanın değişebileceğini ama diyaneten olan boyutun değişmeyeceğini söyler. Nübüvvetin bir soyda, melikliğin başka bir kavimde devam ettiği bilindiğine göre, *Diyânet ve Siyâset* konusunda şu iki hususun gö-

¹³² el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topalaoğlu ve dğr., V/249. Krş.: VI/172.

¹³³ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topalaoğlu ve dğr., VIII/144..

¹³⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd Çevirisi*, çev. Bekir Topalaoğlu, s. 492-493 (607).

¹³⁵ 49. Hucurât, 13.

¹³⁶ en-Nesefî, *Tabıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, II/437.

zetilmesi gerekir. *Siyasî yetki* kıralların elindedir, *diyânet yetkisi* ise Nebilerin elindedir. Zaten Kur'ân'da bu ikisinin tek bir kavimde birleşmediğini bildirilmiştir: “Musa'dan sonra İsrail oğullarının ileri gelenlerini görmedin mi? Peygamberlerine: “Bize bir hükümdar gönder, (onun önderliğinde) Allah yolunda savaşalım.” demişlerdi....”¹³⁷ Durum böyle olunca *Diyanet / Nübüvvet*, o işi yürütebilecek kişiye verilir; İdare ve siyâset ise halk arasında saygınlığı ile öne çıkan seçkin kabileye, yani onun mensuplarından birisine verilir.¹³⁸

el-Maturîdî, muhtemelen Şia'nın imametin ilahiliği ve Allah tarafından önceden tayin edildiği iddialarına karşı, diyanetle siyaseti birbirinden ayırmıştır. Yani siyaset, onların iddia ettiği gibi, nübüvvetin bir parçası değildir. İmamlar hayata gelmeden önce nasla belirlenmemiştir. Çünkü siyaset imanı ilgilendiren bir sorun değildir. Diyanet ve siyaseti birleştiren amaçsal değerler, ahlakî ve hukukî değerlerdir. O, siyaseti, ehliyet ve liyakat sahibi kimselerin yürüttüğü beşerî bir faaliyet olarak görmektedir. Bu sebeple siyasî egemenliği elinde tutanların haramı helal, helali haram kılma yetkisi yoktur. Bu sebeple ona “şah”, “şehinşah” ve Allah'ın yeryüzündeki gölgesi anlamında “zıllullah fi'l-arz” ünvanları verilemez ve hutbelerde ondan bu şekilde bahsedilemez. Bu görevi yüklenen melikler, ilahî yetkilerle donatılmamış ve imamet görevine Allah ve resulü tarafından tayin edilmemiştir.¹³⁹ Meliklerin, Allah tarafından önceden belirlenmiş bir misyonları yoktur.

el-Maturîdî'nin takipçilerinden Hanefî fakih Sadruşşerîa es-Sânî (747/1346), geçmişte siyasî değer olarak kabul edilen “İmamette Kureyşlilik” şartının, XIV. asırda bağlamın değişmesi sebebiyle bir değer olmaktan çıktığını şu şekilde açıklamıştır: II. Halife olacak kişinin taşınması gereken şartlardan, zarûretin iskât ettikleri sâkit olmuştur. Zamanımızda Kureyşlik şartı da düşmüştür (sukût).”¹⁴⁰ Sadruşşerîa es-Sânî (747/1346), böyle bir eleştiride bulunarak, sosyal değişimin ve buna bağlı olarak siyasetin değerlerinin değişeceğine dikkat çekmiştir.

Siyaset, ilgili konularda ehliyet, liyakat ve uzmanlık bilgisine sahip insanların işidir. Siyasette ilahî tayin ve belirlenmişlik söz konusu değildir. Aynı zamanda, siyasette imtiyazlı bir aile ve soy yoktur. Şartlara ve ihtiyaçlara bağlı olarak, ümmetin iradesi ve tercihi ile veya başka yollarla elden ele geçmesi ve değişmesi esastır.

Sonuç

Tabîî olgularda, dinî, iktisadî, siyasî ve kültürel olgularda yatay veya dikey, kısa veya uzun vadeli değişimlerin yaşanması inkar edilemeyen bir gerçekliktir. Bu gerçeğin vahiy muhtevasına ve Hz. Peygamber'in uygulamalarına yansıdığını görmekteyiz. Bunun farkında olan Hz. Ömer, Hz. Ali gibi sahabiler ve Katade, Hammad b. Ebî Süleyman, Ebû Hanife, İmam Muhammed, Ebû Yusuf'un başını çektiği bazı İslam alimleri, İslam'ı içinde yaşadıkları toplumların ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde yorumlamış ve onun değerlerini güncellemeyi başarmıştır. Bu geleneği sonraki dönemlerde sürdürenler şahsiyetlerin başında İmam el-Mâturîdî gelmektedir.

¹³⁷ 2. Bakara, 246.

¹³⁸ en-Nesefî, *Tabşıratu'l-Edille*, II/437-439. al-Mâturîdî'nin Hilâfet'in sorumluluk ve yetki alanlarına dair görüşleri için bkz.: *Tabşıratu'l-Edille*, II/439-440.

¹³⁹ Ebû İshâk İbrahim b. İsmail b. Ebî Nasr es-Saffâr el-Ensârî (534/1139), *Mesâil*, Bibliotheque Nationale de France, Arabe Nu: 4808, v. 70b-71a.

¹⁴⁰ *Ta'dîlu'l-Ulûm*, Antalya Tekeli Kütüphanesi, Nu: 798; v. 283a.

İmam el-Mâturîdî, hayatın çeşitli alanlarıyla ilgili dinî, itikadî, ahlakî, hukukî, siyasî ve toplumsal olay ve olguları değişen ve değişmeyen boyutlarıyla farklı açılardan analiz etmeyi başaran önemli alimlerden birisidir. O, akli hükümler ve varlık kategorilerinden hareketle düşünce sisteminin merkezine genelde değişim, özelde sosyal değişim faktörünü yerleştirmiştir. Bu durum, onun dinî düşüncesini “değişmeyen değer ve yargılar ” ve “değişen değer ve yargılar” alanı şeklinde ayrı ayrı analiz etmeyi gerektirmektedir.

İmam el-Mâturîdî'nin fikrî sisteminin anahtar kavramları, “değişim” ve “mümkün”dür. Ona göre, hem tabiatın hem de toplumsal hayatın değişen ve değişmeyen nitelikleri bulunmaktadır. Buna uygun olarak insanların o nitelikler hakkındaki yargıları ve değerlendirmeleri de değişmektedir. O, “değişmeyen değer ve yargılar ” ve “değişen değer ve yargılar” ayırımından hareketle din-şariat, akıltabı', iman-amel, diyanet-siyaset ayırımı yapmıştır. Bunlardan birinciler değişmeyen değer ve yargıları; ikinciler değişen değer ve yargıları içermektedir. Onun bu ayırımı, modern dönemde yapılan sabiteler ve değişkenler, taakkulî-taabbüdî, kadim-cedit, yenilikçi-gelenekçi tartışmalarına iyi bir tarihi zemin oluşturmaktadır. Özellikle onun İslamın şariat kısmındaki dinin itikat, ahlak, ibadet ve muamelata dair değer ve yağılarının (şerî hükümler) “içtihatla nesih” ve “örfle/toplumsal nesih” yoluyla, nitelik ve niceliklerinin (makdûrât ve mahsûsât) değişebileceğinden bahsetmesi ve bunun için akli ve toplumsal meşruiyeti hakem kılması İslam'ın güncellenmesi konusunda yeni imkanlar sunmaktadır. O, itikad (din), inanç, ahlak, ibadetlerin mahiyeti (ubûdiyyet) gibi değişmeyen dinî değer ve hükümlerin tespitini, genellikle akla dayandırmaktadır. Buna göre vahye dayalı şerî hükümlerde, hükmün mana ve maslahatı toplumsal örf dayalı ise, toplumun bu uygulamayı terketmesiyle veya aklın ortaya koyduğu yeni bir çözüm ile o hükmün şekli uygulamasının değişmesi söz konusudur.

İmam el-Mâturîdî'nin, değişim gerçeğini dikkate alarak, şerî hükümlerin “toplumsal/örfî nesih” veya “içtihadî nesih” ile şekli uygulamasının yürürlüğünü durdurması veya bütünüyle ortadan kaldırması önerisi, modern dönemde *İçtima-i Usûl-i Fıkıh* arayışlarına ve İslam hükümlerinin ıslahı veya değiştirilmesi konusundaki yeni yaklaşımlara sağlam bir zemin oluşturmaktadır. Ayrıca İmam el-Mâturîdî'nin alanlar ayırımında, olgular ve olaylar dinî, metafizik, ahlakî, siyasî, hukukî, toplumsal açılardan ayrı ayrı analiz edilebilmektedir. Örneğin “Hilafetin Kureyşliliği”ne, diyaneten yanlış derken, ilk dönem Müslümanların siyasî ve toplumsal değerleri açısından o gün için doğru olabileceğini söylemektedir. Böyle bir yaklaşım, günümüz din-siyaset, din-hukuk, din-toplum ilişkilerine dair ortaya çıkan sorunlarının çözümünü kolaylaştıracaktır. Çünkü onun yöntemi sorunların, sadece din cepheleriyle değil diğer uzmanlık alanlarını ilgilendiren cepheleriyle de ele alınmasının gerekli olduğu anlamına gelmektedir.

el-Mâturîdî'nin takipçilerinden Ebû Selem es-Salimî, Ebû'l-Muîn en-Nesefî, el-Sıgnakî, el-Kuhistanî ve Sadru's-Şerîa es-Sânî gibi alimler, onun değişim ile ilgili fikirleri ve yaklaşımının farkındaydılar. Ancak onların bu yaklaşımı geliştirme ve güncellenme konusunda yeterli katkıda buldukları söylenemez. Günümüzde bazı araştırmacıların bu konudaki tutumlarına gelince, onlar el-Mâturîdî'nin sistemini bir bütün olarak anlamak istemediklerinden, “içtihatla nesih” ve “örfî/toplumsal nesih” yaklaşımına “neshin vahiy sürecine ait olduğu, sonrasında olmadığı” teziyle karşı

çıkarak veya “metindeki içtihat ile nesih” fikrini tamamen inkar ederek devre dışı bırakmaya çalışmaktadırlar. Halbuki el-Mâtürîdî'nin takipçileri, onun *Te'vilât*'ına müracaatla “içtihatla nesih” kavramını kullanmış ve vahiy sonrasında icma, akıl ve örf ile şerî bir hükmün yürürlüğünün durdurulabileceği veya iptal edilebileceğini savunan alimlerin bulunduğundan bahsetmiştir. Bu makalenin bu sorunun, güncel ideolojik yaklaşımlardan uzak ve Hanefî hukuk sistematığı doğrultusunda daha sağlıklı tartışılmasına katkı sağlayacağını ümit ediyoruz.

Kaynakça

- Alper, Hülya, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2008.
- Ateş, Ali Osman, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Âdetleri*, İstanbul 1996.
- Beşer, Faruk, “ Sosyal Değişme ve İctihad”, *Çağımızda Sosyal Değişme ve İslâm*, 2002 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri, Türkiye Diyanet Vakfı Yayını, Ankara 2002, s. 314-315. (ss. 301-319)
- es-Saffâr, Ebû İshâk İbrahim b. İsmail b. Ebî Nasr el-Ensârî (534/1139), *Mesâil*, Bibliotheque Nationale de France, Arabe Nu: 4808, v. 70b-71a.
- Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdillâh (543/1148), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Nşr.: Muhammed Abdülkadir Ata, Beyrut 1988.
- el-Cassas, Ebû Bekr Ahmed b. Ali (370/981), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Thk.: Muhammed es-Sadık el-Kamhavî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî-Müessesetü Târîhi'l-Arabî, Beyrut 1992/1412,
- Çelikkol, Yaşar, *İslam Öncesi Mekke*, Ankara 2003.
- Dorrol, Philip, “The Universe in Flux: Reconsidering Abû Mansûr al-Mâtürîdî's Metaphysics and Epistemology”, *Journal of Islamic Studies*, 2016, ss. 3-17.
- Ebû Seleme es-Semerkandî, *Cümelü Usûli'd-Dîn Tercümesi*, Çev.: Ahmet Saim Kılavuz, İstanbul 1989.
- Erdoğan, Mehmet, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1994.
- Hatiboğlu, Mehmed Said, “ Din-Şeriat Farkı Üzerine”, *İslâmiyât*, 1/4 (1998), s. 9-13.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habib İbn Ümeyye b. Amr el-Haşîmi el-Bağdadî (245/860), *el-Muhabber*, Beyrut trz.
- İbn Haldûn (808/1406), *Mukaddime*, Çev.: Halil Kendir, Yeni Şafak Armağanı, I-II, İstanbul 2004.
- İzzeddin b. Abdisselam (660/1265), *İslâmî Hükümlerin Esas ve Hikmetleri (Kavâidu'l-Ahkâm fi Mesâlihi'l-Enâm*, Çev.: Süleyman Kaya-Soner Duman, İz yayıncılık, İstanbul 2006.
- Kongar, Emre, *Toplumsal Değişim Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1981.
- el-Kuhistânî, Şemseddin Muhammed b. Hüsameddin el-Horasanî (962/155), *Câmiu'r-Rumûz Fî Şerhi'n-Nukâye*, el-Hâc Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul 1299 (Kalkûta 1858).

- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (671/1273), *el-Cami'li Ahkami'l-Kur'an*, Tsh.: Hişam Semir el-Buharî, Dâru'l-Âlemi'l-Kütüb, Riyad 2003.
- Kutlu, Sönmez, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî”, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, ed. Sönmez Kutlu, Otto Yayınları, Ankara 2017, ss. 25-66.
- Kutlu, Sönmez, “İmam Mâtürîdî'ye Göre Diyanet-Siyaset Ayrımı ve Çağdaş Tartışmalarla Mukayesesi”, *İslâmiyât Dergisi*, VIII/2 (2005), ss. 55-69.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî (333/944), *Kitâbü't-Tevhîd Çevirisi*, çev. Bekir Topaloğlu, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), İstanbul 2002.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî (333/944), *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), İstanbul 2003.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî (333/944), *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., Mizan Yayınevi, İstanbul 2005-2011 (1-17+ Fihrist)
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî (333/944), *Te'vilâtü'l-Kur'an'dan Tercümeleler*, çev. Bekir Topaloğlu ; tahkik Ahmet Vanlıoğlu, İmam Ebu Hanife ve İmam Mâtürîdî Araştırma Vakfı, İstanbul 2003.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî (333/944), *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, Çev.: Fadıl Ayğan, Ed.: Yusuf Şevki Yavuz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2017 (6. Cilt)
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî (333/944), *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, Çev.: S. Kemal Sandıkçı, Ed.: Yusuf Şevki Yavuz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2016 (4. Cilt)
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî (333/944), *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, Çev.: Bekir Topaloğlu, Ed.: Yusuf Şevki Yavuz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2015 (1. Cilt)
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî (333/944), *Te'vilâtü'l-Kur'an'dan Tercümeleler*, Çev.: Bekir Topaloğlu, İmam Ebû Hanife ve İmam Mâtürîdî Araştırma Vakfı yayınları, İstanbul 2003.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî (333/944), *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, thk.: Fatma Yusuf Heymi, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004/1425.
- en-Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed (508/1115), *Tabıratu'l-Edille*, thk. Hüseyin Atay, Şa'ban Ali Düzgün, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2003.
- Okumuş, Ejder, *Toplumsal Değişme ve Din*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- Okur, Kaşif Hamdi, “Mâtürîdî'ye Nispet Edilen “İctihâdî nesh” Kavramına Hanefî Geleneği Perspektifinden Bir Bakış”, *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğleri*, Haz.: Ahmet Kartal, 1. Baskı, İstanbul 2014.
- Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul 1993.
- Özcan, Hanifi, *Türk Düşünce Hayatında Mâtürîdilik*, Cedid Neşriyat, Ankara 2012.

- Özcan, Hanifi, *Matürîdî'de Dîni Çoğulculuk*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), İstanbul 1995.
- Özdeş, Talip, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İnsan yayınları, İstanbul 2003.
- Özturan, Mahmut, “Değer”, http://www.mahmutozturan.net/f_deger.html. (09.08.2018)
- Öztürk, Mustafa, “Kur'an Bağlamında “Cahiliyye” Kavramını Yeniden Düşünmek”, <http://mustafaozturkarsivi.blogspot.com.tr/2015/04/kuran-baglamnda-cahiliye-kavramn.html> (20.07.2018)
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Tarihsellik*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2018.
- Sadruşşerîa es-Sânî (747/1346), *Ta'dîlu'l-Ulûm*, Antalya Tekeli Kütüphanesi, Nu: 798.
- es-Sıgnâkî, Hüsameddin Hüseyin b. Ali b. Haccac (711/1311), *el-Kâfî*, Riyad 2001.
- Şahin, Hasan, *Mâtürîdî'ye Göre Din*, Kayseri 1987.
- et-Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid (310/923), *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Thk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Hier li't-Tabâe ve'n-Neşr, 2. Baskı, Kahire 2001.
- Üzüm, İlyas, “Hüküm”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1998, ss. 18/464-468.



İkinci Oturum

ӘЛ-МАТУРИДИДІҢ ОЙЛАУ ЖҮЙЕСІ

İMAM EL-MÂTURÎDÎ'NİN FİKİR DÜNYASI

THE IDEA WORD OF İMAM AL-MÂTURÎDÎ

Проф. Док. Алы Рыза Гул /Prof. Dr. Ali Rıza Gül

**Қ.А.Ясауи атындағы ХҚТУ Дінтану кафедрасы, Түркістан\ҚАЗАҚСТАН
Ahmet Yesevi Üniversitesi Beşeri Bilimler Fakültesi Dintanu Bölümü, Türkis-
tan/KAZAKİSTAN**

“Ахкам аяттары негізіндегі Имам Матуридидің түсіндіру методы”

“Ahkam Ayetleri Bağlamında İmam el-Mâtürîdî’nin Yorum Yöntemi”

“al-Maturidi’s Methodology of Exegesis on the Verses of Ahkam/Legislature in the Qur’an”

**Проф. Док. Идрис Шенгул /Prof. Dr. İdris Şengül, Қ.А.Ясауи атындағы
ХҚТУ Дінтану кафедрасы, Түркістан\ҚАЗАҚСТАН**

**Ahmet Yesevi Üniversitesi Beşeri Bilimler Fakültesi Dintanu Bölümü, Türkis-
tan/KAZAKİSTAN**

“Имам Матуриди Ілімінде Таухидтің Мәні”

“İmam Mâtürîdî’de Tevhîd Hakikatı”

“Tawheed Truth of Imam Mâtürîdî”

**Проф. Док. Мұстафа Өзтүрк/Prof. Dr. Mustafa Öztürk, Чукурова
университеті Илахият факультеті, Адана\ТҮРКІЯ**

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Adana/TÜRKİYE

“Имам Матуридидің Шиә имамат теориясына негіз болған аяттар арқылы шиизмге сыны”

**“İmam el-Mâtürîdî’nin Şiî İmamet Nazariyesiyle İlişkilendirilen Ayetler Ekse-
ninde Şiilik Eleştirisi”**

“Imam Al-Mâtürîdis Criticism of the Shi’ite Notion of Religious Leadership (*imā-
ma*) Concerning his Interpretations of Some Qur’anic Verses”

**Dr. Кадир Мухаммед/ Dr. Kadir Muhammed, София жоғарғы ислам
институты оқытушысы, София\Болгария**

Sofya Yüksek İslam Enstitüsü Öğretim Görevlisi, Sofya/BULGARİSTAN

“Әбу Мансур Әл-Матуридидің Хабары Сипаттарға Деген Көзқарасы”

“Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Haberî Sıfatlara Bakışı”

“The Approach of Ebû Mansûr el-Mâtürîdî Regarding the Habarî (Narrative) Attri-
butes of Allah”

AHKÂM AYETLERİ BAĞLAMINDA İMAM EL-MÂTURÎDÎ'NİN YORUM YÖNTEMİ

Prof. Dr. Ali Rıza GÜL

*Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi
Beşeri Bilimler Fak. Dintanu Bölümü - Türkistan / Kazakistan
ESOGÜ İlahiyat Fakültesi – Eskişehir / Türkiye*

Giriş

Abbasilerin zayıfladığı, onlara bağlı bir beylik olan Samanilerin, ve hassaten Mâverâünnehir bölgesinin ilmen, siyaseten ve iktisaden güçlenmeye başladığı bir dönemde Semerkand'ın bir mahallesi veya köyü olan Mâturîdî'de İslam ilimlerine aşırı düşkünlüğü ile bilinen bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî (333/944), İslam ilimlerinde kendisine, “şeyh, imam, şeyhülislâm, reîsü meşâyihî Semerkand” unvanları verilecek kadar yüksek bir mertebeye ulaşmıştı.¹

el-Mâturîdî'nin İslam ilimlerine derin vukufiyetini, irili-ufaklı on beşin üzerine çıkan eserinde yeterince göstermiştir. Onun, günümüze ulaşan eserlerinin en önemlilerinden biri olan *Kitâbü't-Tevhîd*, İslam'ın temeli olan tevhid konusunu ayrıntılı olarak ele alan muhteşem bir eserdir.² İkincisi, Kur'an'ı ilk ayetinden son ayetine kadar tefsir ettiği *Te'vilâtü'l-Kur'an* isimli eseridir. *Te'vilât*, muhtemelen onun ilmi olgunluk döneminde büyük oranda Cüzcâniye Medresesi'ndeki tefsir dersleri için hazırladığı metinlerden oluşmuştur. el-Mâturîdî, bu eserinde,³ ayetlerin şümulüne giren hemen her konudaki fikirlerini ayrıntılı olarak ortaya koymuştur. Onun tefsirinde

¹ Şükrü Özen, “Mâtürîdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2003, XXVIII/149; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, Thk.: Ahmet Vanlıoğlu, İlmî kontrol: Bekir Topaloğlu, Mizan Yay., İstanbul 2005, *Mukaddime*, I/29 m.

² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk.: B. Topaloğlu – M. Aruçi, İrşâd Kitap Yayın Dağıtım, İstanbul ty.

³ *Te'vilâtü'l-Kur'an*'ın el-Mâtürîdî'nin Cüzcâniye Medresesi'nde verdiği tefsir derslerinde öğrencilerinin aldığı notlardan oluştuğu yönünde bir kanaat vardır. (Bkz.: Bekir Topaloğlu, “Te'vilâtü'l-Kur'an”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2012, XLI/32). Fakat bu eserin hem elyazmaları arasında çok büyük farkların bulunmaması hem de içerisinde ders esnasında ezberden söylenmeyecek kadar fazla hadis metnine, sahâbi kavline ve ulema görüşüne atıfta bulunulması, bu kanaatin yanlışlığını hiçbir kuşkuyla yer bırakmayacak biçimde kanıtlamaktadır. Bununla birlikte, onun bu tefsirini ilk defa adı geçen medresede verdiği Tefsir dersleri esnasında ortaya çıkardığı da bir gerçektir. İşte bu noktada üç ihtimalden söz edebiliriz: el-Mâtürîdî mezkur eserini, ya bu dersler için ders notu olarak hazırlamıştır veya önceden hazırlamış ve bu derslerde okutmuştur ya da –daha güçlü bir ihtimal olarak- önceden hazırladığı metinleri bu dersler için redakte etmiştir. Bu ihtimallerden hangisi doğru olursa olsun, gerçek şu ki, elimizdeki tefsirin metni baştan sona bizzat el-Mâtürîdî'ye aittir.

Kur'an'ı yorumlarken izlediği harikulâde yöntem, son zamanlarda bilim dünyasının dikkatini çekmiştir. Bu eser, el-Mâturîdî'nin görüşlerini incelemek isteyen bir araştırmacı için vazgeçilmez en temel kaynaktır.

Kısaca değindiğimiz üstün meziyetlerine rağmen, biz bu araştırmamızda el-Mâturîdî'nin tefsirini özel olarak ele alıp tanıtacak değiliz. Araştırmamızın gayesi, bundan ziyade, bu saygın alimin tefsirinde dayandığı kaynakları ve uyguladığı veri toplama tekniklerini inceleyerek, konuyla ilgili tespitlerimizi araştırmacıların dikkatlerine sunmaktır. Araştırmamızda ele alınacak sorunlar, biri dahilî veya birincil, diğeri haricî veya ikincil kaynaklardan hareketle ve ahkâm ayetlerinden seçeceğimiz örnekler üzerinden analiz edilecektir.

el-Mâturîdî'nin Tefsirinde Kullandığı Dahili Kaynaklar

İbn Kesîr (771/1369), tefsirde en sağlıklı yolun Kurân'ı; Kur'an'la, sünnetle, lügatle ve selef alimlerinden nakledilen görüşlerle açıklamak olduğunu, Kur'an yorumunda doğruluk derecesinin yükseltilmesi ve hatanın en aza indirilmesi için bu metotlara uyulması gerektiğini belirtirken,⁴ esas itibariyle, bir yorum metodolojisinden ziyade selef tefsirine yön veren veri kaynaklarını ve ona hakim olan alıntılama tekniklerini zikretmiş olmaktadır.

Selef alimleri, Kur'an'ı açıklarken, sadece ayetlerle, hadislerle ve basit lügavi izahlarla yetinmemişler, daha başka veri alanlarına da yönelmişlerdir. Gerek Sahabiler, gerekse tâbiiler, Arap dilinin üslup ve inceliklerine, Arap edebiyatına, cahiliye şiirine, Arapların örf, adet ve geleneklerine, ayetlerin nüzul sebeplerine, kıraat farklılıklarına ve Ehlikaptan gelen İsrailî haberlere atıfta bulunmuşlardır.⁵ Tâbiîn döneminden itibaren müfessirler sahabî kavillerine de özel bir önem vermişler, onları bu kaynaklara dahil etmişlerdir. Birini diğere feda edemeyeceğimiz bu kaynaklar rivayet tefsirinin temel veri alanlarını oluşturmaktadır.

Bu yöntemlerden Kur'an'ın Kur'an'la, sünnetle ve nüzul sebepleriyle tefsiri özel bir öneme sahiptir. Ayetlerin anlamlarının çözümlenmesinde, kıraat farklılıklarına (yedi harfe ilişkin farklılıklar dahil) ve Arap lügatine dayanmak da birinci dereceden önemlidir. Kur'an metniyle doğrudan ilişkili olan, onun ilk ve yüzeysel tefsiriyle kolaylıkla ilişkilendirilebilen, kısacası Kur'an'ın içinden diyebileceğimiz bu kaynaklara "dahili kaynaklar" adını verebiliriz. Selef alimleri başta olmak üzere, klasik dönemin bütün müfessirleri de bu kaynaklardan yararlanmışlardır. Hanefî ilim geleneğinin içerisinde yetişen Ebû Mansûr el-Mâturîdî de eserinde klasik tefsir anlayışının bilgi ve yorum kaynaklarından azamî derecede istifade etmiştir.

Kur'ân

el-Mâturîdî'nin zamanına kadar oluşan tefsir anlayışında konulu bir yöntem geliştirilmemiş veya bir tefsir tekniği olarak konulu yöntem kullanılmamıştır. Klasik dönem tabir ettiğimiz bu zaman kesitinde sureler Mushaf tertibine göre tefsir edilmiştir. Mushaf tertibini izlemek, müfessire birtakım kolaylıklar sağlamakla birlikte, bazı sorunlar da çıkarır. Bunların başında Kur'an'ın anlamsal bütünlüğünün gözden kaçırılması tehlikesidir. Selef müfessirleri bu sorunu ayetler arasında birtakım iliş-

⁴ Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. Kesîr ed-Dimaşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Thk.: Mustafa es-Seyyid Muhammed vd., Müessesetü Kurtuba, Kahire 1421/2000, I/6, 11.

⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 230-32, 240-41.

kiler kurarak sağlamaya çalışır. Bundan ötürü tefsir geleneğinde Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmenin ayrı bir yeri ve önemi vardır. Sonraki müfessirler tarafından da benimsenen ve özenle uygulanan bu yöntemde ayetler birbirine referans edilerek açıklanır. Diğer referans alanlarının tamamı bundan sonra gelir.

Kur'an'ı baştan sona genel olarak Mushaf tertibiyle tefsir eden el-Mâtürîdî de aynı yolu izleyerek, ayetler arasında ilişki kurma ve konu bütünlüğünü yakalama hususunda gerekli özeni göstermiştir. Yürüttüğü bu zihinsel süreçte, el-Mâtürîdî bir taraftan ayetleri birbiriyle ilişkilendirmeye çalışırken, diğer yandan da Kur'an onun tefsir anlayışını ve tefsir yapma biçimini derinden etkilemiş, ayetlere yüklediği anlamları önemli ölçüde belirlemiştir. Dahası, bu ilahi kitap, onun sadece tefsir anlayışını değil, aynı zamanda dini görüşlerini de şekillendiren en temel kaynaktır.

Kur'an'da birbirini tamamlayan ayetler vardır. Bazen de ayetlerden bir kısmı diğerlerinin yanlış anlaşılmasını önleyen açıklamalar içermektedir. Böylesi ayetlerin birlikte tefsir edilmesi zorunludur. Yenmesi helal olan etleri açıklayan ayetler bunun açık örneğini oluşturur. *“Leş, kan, domuz eti, Allah'tan başkası için kesilenler; canı çıkmadan boğazladıklarınız haricinde boğulmak, [herhangi bir şeyle] vurulmak, düşmek, boynuzlanmak, canavar [tarafından] yenilmek suretiyle ölen [hayvanlar]; [put vb. işleve sahip] diktlerin üstünde / çevresinde boğazlanmış olan [kurbanlar] ve fal oklarıyla kısmet aramanız size haram kılındı. Bunlar fasıklıktır.”*⁶ ayetinden, ilk bakışta, etleri helal olanları da dahil bütün hayvanların kanlarının haram olduğu sonucuna ulaşılabilir.

Etleri haram olan hayvanların kanlarının haram olduğunda ise hiçbir şüphe yoktur. Fakat etleri helal olan hayvanlara gelince, eğer onların kanları haramsa, içerisinde kan bulunduğu için etlerinin de haram olması gerekir. Oysa durum böyle değildir. *“De ki, bana vahyolunanda, et yiyen kişiye, leş veya akıtılmış kan veyahut necis olması sebebiyle domuz eti ya da fasıklık olsun diye Allah'tan başkası için kesilen [hayvan] dışında haram kılınan bir şey bulamıyorum. Ancak kim mecbur kalır da isyan etmeksizin ve haddi aşmaksızın [bu haram etlerden yerse], Rabbin merhametli bir affedicidir.”*⁷ ayeti maksadı ortaya koyuyor. Ancak bu ayetin zahirinden, İslam'da yenilmesi haram olan hayvanların dörtle sınırlı olduğu, bunların dışındaki her hayvanın etini yemenin helal olduğu gibi yanlış bir sonuca ulaşmak da mümkün olabiliyor. Öte yandan bu ayette nitelendirilen etlerin yalnızca yenilmesi haram kılınırken, önceki ayette böyle bir kayıt yer almıyor. Bunlar vb. problemler bu iki ayeti birlikte ele almanın zaruri olduğunu gösteriyor.

Tefsirini, sureleri vahiy sırasına göre değil de Mushaf sırasına göre telif eden el-Mâtürîdî, bu yöntemin bir gereği olarak, ilk önce Mâide Suresinde geçen ilk ayeti açıklıyor. Gayet uzun tuttuğu bu açıklamasında En'âm Suresinde yer alan ikinci ayete herhangi bir atıfta bulunmuyor.⁸ Aynı konuyla ilgili olan bu iki ayet arasındaki anlamsal paralelliğe ikinci ayeti açıklarken değiniyor. Fakat bunu, bu ayette zikredilenler dışında haram kılınan başka etler bulunup bulunmadığı konusunda görülen belirsizliği gidermek için, yani ihtiyaca binaen yapıyor. Ayrıca ayetin *“Kim mec-*

⁶ 5. Mâide, 3.

⁷ 6. En'âm, 145.

⁸ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, IV/141-149.

bur kalır da isyan etmeksizin ve haddi aşmaksızın...” kısmını açıklarken de “Daha önce bunu ve [müfessirlerin] görüşlerini zikrettik.” ve “[Müfessirlerin] bu ayetin yorumuna ilişkin görüşlerini ve ihtilafları kitabın başında zikrettik.” cümlelerini kuruyor.⁹ Tefsirinin ilgili cildinin edisyon kritiğini yapan E. Boynukalın, onun bu cümleleriyle Bakara Suresi’nin 173’üncü ayetine atıf yaptığını belirtiyor ki,¹⁰ bizim kanaatimiz de bu yöndedir.

Kur’an’da, ele aldığımız bu iki ayetin ortak konusuyla ilgili iki ayet daha yer almaktadır. Bunlardan biri, Bakara Suresi’nin az önce zikrettiğimiz 173’üncü ayetidir. el-Mâtürîdî bu ayeti tefsir ederken, konuyla ilgili diğer ayetlerin tamamına gönderme yapmıyor, yalnızca ayetteki “kan” kelimesiyle hayvanların kesim esnasında akan kanlarının kastedildiğini söylerken, En’âm Suresinin 145’inci ayetindeki “akan kan” ifadesini delil gösteriyor.¹¹ Konuyla ilgili diğer ayet, Nahl Suresinin 115’inci ayetidir. el-Mâtürîdî, Mekke döneminin son zamanlarında vahyedilen, dolayısıyla En’âm Suresinin 145’inci ayetiyle zamandaş olan bu ayeti yorumlarken diğer ayetlere değinmiyor, fakat cümleleri önceki ayetlere getirdiği yorumların özeti niteliğini taşıyor.¹² Onun aynı konuya ilişkin ayetlerin tefsirinde yetersiz gibi görünen bu tavır çağdaş atıf tekniği bakımından eleştirilebilir; fakat bu tür atıfları ihtiyaca binaen yapması, onu bu konuda anlamamız ve mazur görmemiz için yeter sebeptir.

Müfessirimiz el-Mâtürîdî, sadece aynı konuyla ilgili ayetler arasında paralellik kurmakla yetinmiyor, konu dışında da birtakım münasebetler bularak ayetleri birbiriyle irtibatlandırıyor. Onun tefsirinde bazı ayetlerin gramer yapıları arasındaki ortaklık bu münasebetlerin başında yer alıyor. Mesela müfessirimiz, örnek olarak ele aldığımız konuyla ilgili ayetlerin hepsinde neredeyse tamamen aynı kelimelerle yer alan “*Kim mecbur kalır da isyan etmeksizin ve haddi aşmaksızın...*” ifadesinin, gramer bakımından “*Cariyeleri sahiplerinin izniyle nikahlayın; onlara ücretlerini [mehirlerini] de güzelce verin; zina etmeyen ve gizli dost tutmayan namuslularını [seçip nikahlayın].*”¹³ ayeti gibi olduğunu isabetle tespit ediyor. Buna göre, nasıl ki, zina etmemek ve gizli dost edinmemek namuslu cariyenin sıfatı ise, aynı şekilde, isyan etmemek, yani helal addetmemek ve haddi aşmamak da haram etlerden yemeye mecbur kalan [Müslüman] kişinin sıfatıdır.¹⁴

el-Mâtürîdî’nin ayetler arasında ilişki kurarken dikkate aldığı diğer bir nokta da hükümlerin illetleridir. Ayetlerin bazılarında hükümlerin illetleri belirtilmiş, bazılarında belirtilmemiştir. Buna bağlı olarak el-Mâtürîdî, ayetleri birbirine şahit getirir. Ele aldığımız konu hakkındaki bir açıklamasından bunu anlayabiliriz. Müfessirimiz, öncelikle, ilgili ayetlerde niteliği belirtilen etlerin yenilmesinin ve bunlardan faydalanılmasının haram olduğunu, fakat ayetlerde bu haramlığın nedenlerinin yer almadığını belirtiyor. Hemen akabinden de, “Aynı şekilde, *‘Bugün size temiz olan şeyler helal kılındı. Ehlik kitabın yemeği size, sizin yemeğiniz de onlara helaldir.*”¹⁵ ayeti de [nelerin] helal olduğunu zikretmiş, fakat niçin helal olduğunu zikretmemiştir.” açık-

⁹ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, V/241-42.

¹⁰ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, V/242 (12 numaralı dipnot).

¹¹ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, I/10-14.

¹² el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, VIII/206-08.

¹³ 4. Nisâ, 25.

¹⁴ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, I/311-12.

¹⁵ 5. Mâide, 5.

lamasını yapıyor.¹⁶ Onun burada zikrettiği ayet, yeme-içme konusunda nelerin helal olabileceği hususundaki en genel ilkeyi veren ayettir. Gerçekten o, bu atfı bilinçli olarak mı yapmıştır, bilmiyoruz; fakat kanaatimizce bu, onun atfı tekniğinin en özgün tarafını oluşturuyor. Kur'an'da konuların çeşitli surelere serpiştirilerek işlenmesi, birçok ayrıntının genel bir konunun alt konusu olarak görmeyi ve gerekli olan yerlerde o konuya ilişkin genel ilkeyi veren ayete atfı yapmayı gerekli kılıyor. Bu da el-Mâtürîdî'nin burada uyguladığı atfı tekniğini son derece önemli hale getiriyor.

Sadece yukarıdaki ayetler çerçevesinde verdiğimiz bilgiler bile göstermektedir ki, el-Mâtürîdî, Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri hususunda ayetlere gelişigüzel atıflar yapmamış, somut teknikler uygulamıştır. Ayetlerden birinin diğerinin kapalılığını gidermesi, eksikliğini tamamlaması, kapsamını artırması, yanlış anlaşılmasını önlemesi, hükmünü neshetmesi veya değiştirmesi ya da metnini daha anlaşılır hale getirmesi gibi nedenler, el-Mâtürîdî'nin ayetleri birbirine şahit göstermesi için gerekçe teşkil etmektedir. Geliştirdiği atfı tekniklerinin hemen hepsi son derece önemlidir, kendisine kadar oluşan tefsir geleneğine nispetle de özgündür. Bununla birlikte, Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmesi, onun bu kutsal kitabın yorumunu sırf metin içi bağlantılarla sınırlandırması anlamına gelmemektedir.

Sünnet

Tefsir usulünde pek çok hükmü belirleme işinin Hz. Peygamber'e bırakıldığı, Onun, Kur'an'ı tebliğ ve tebyin (açıklama) etmekle görevli olduğu, anlamı kapalı (mücmel, müşkil, mübhem vs.) ayetleri zaman zaman açıkladığı vurgulanmaktadır.¹⁷ Bu da Kur'an'ın sünnetle tefsiri anlamına gelmektedir. Bu anlamda Hz. Peygamber, Kur'an'ın ilk müfessiridir.

Ayetleri tefsir ederken sünnetin dikkate alınması gerektiğini gösteren daha başka gerekçeler de bulunmaktadır. Sözgelimi, Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri, bütün ayetleri kapsayacak ve anlamlarının tamamını ortaya koyacak şekilde işlev görmemiştir. Çünkü aralarında konusal ve anlamsal ilişki bulunan ayet sayısı Kur'an'ın sadece bir kısmını temsil etmektedir. Öte yandan, aralarında münasebet bulunan ayetler bile, bu münasebeti sağlayan konudan ekseriyetle daha fazla anlamlara sahiptir ve bu ayetler bu anlamların ortaya çıkmasında yeteri kadar etkili olamamaktadır. Bu durum Kur'an yorumunda yeni kaynaklara yönelmeyi gerekli kılmaktadır. İşte bu noktada öne çıkan ilk kaynak sünnettir. Ayetlerin tefsirinde bir veri kaynağı olarak sünnete başvurulması, bir yandan Kur'an-sünnet bütünlüğünü sağlaması, diğer yandan Hz. Peygamber'in bazı ayetlere getirdiği açıklamaları göstermesi bakımından dikkat çekici ve muteberdir.

Hicri dördüncü yüzyılın başlarına kadar oluşan tefsir geleneğinde sünnetin önemli bir yeri olduğunu müşahade ediyoruz. Müfessirler Hz. Peygamber'i Kur'an'ın ilk müfessiri, hadisleri de ilgili oldukları ayetlerin ilk tefsirleri olarak görmüşlerdir.¹⁸ Klasik dönem müfessirlerinden hiçbiri gösterilemez ki, Kur'an'ı tefsir ederken bu hadislere atfı yapmış olmasın. Kendisinden önceki müfessirlerin bu yöntemini benimseyen el-Mâtürîdî'nin de tefsir anlayışında sünnetin önemli bir yeri vardır.

¹⁶ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, V/242.

¹⁷ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, AÜF Yay., Ankara 1971, s. 227-28; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 2008, s. 59-62.

¹⁸ Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 59, 63-64.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinde olduğu gibi, Kur'an'ın sünnetle tefsiri meselesinde de usulünü ihtiyaca göre belirler. Görebildiğimiz kadarıyla, bu meselede ilk ihtiyaç Kur'an'ın yanlış anlaşılmasının önüne geçmektir. “*Haccı ve umreyi Allah için tam yapın.*”¹⁹ ayeti bunun güzel bir örneğini teşkil eder. İlk bakışta bu ayetin haccı da umreyi de farz kıldığı düşünülebilir; zira bu ayet hac gibi umrenin de tamamlanmasını emretmektedir. el-Mâtürîdî bu delillendirme biçiminden haberdardır. Fakat haklı olarak, bu ibadetlerin farz olup olmadığını bu ayetle değil, “[*Kutlu*] *Ev'in haccedilmesi, Allah'ın insanlar üzerindeki hakkıdır; yolca kimin gücü yeterse, [o haccetsin].*”²⁰ ayetiyle belirlemek gerektiğini, bu ikinci ayette de yalnızca haccın farz kılındığını ileri sürmektedir. Sonra mensubu bulunduğu Hanefî mezhebinin görüşünü hatırlatan el-Mâtürîdî, bu mezhebin alimlerinin, Câbir'den, İbn Mes'ûd'dan ve Hz. Âişe'den gelen ve haccın farz, umrenin nafîle olduğunu bildiren hadisleri delil olarak kullandıklarını bildirmektedir.²¹ Böylece sünnete o, ayetlere hem hatalı anlamlar yüklenmesini engelleyen, hem de onlardan hüküm istinbat edilmesini sağlayan bir fonksiyon yüklemektedir.

el-Mâtürîdî'nin nazarında sünnet, bazen bir ayetin hükmünü hafifleten veya ağırlaştırarak bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. “*Yeryüzünde sefere çıktığınızda kafirlerin size saldırmasından korkarsanız, namazı kısaltmanızda size herhangi bir günah yoktur.*”²² ayetinde, namazın kısaltılması seferde düşmandan gelecek saldırı şartına bağlanmaktadır. el-Mâtürîdî bu ayeti tefsir ederken, Hz. Peygamber'in önceleri güvende olduğu durumlarda namazlarını kısaltmadığını, fakat sonradan Allah'ın bu şartı kaldırdığını ve hükmün yolculuğu kapsayacak şekilde genişletildiğini savunmaktadır. Yolculukta korku olmasa bile farz namazların kısaltılmasının gerekli olduğu hükmüne, Hz. Peygamber'in “Bu, Allah'ın size verdiği bir sadakadır; öyleyse O'nun [verdiği] sadakayı kabul edin.” hadisine ve onunla benzerlik arzeden diğer hadislerle dayanarak ulaşmaktadır. Sahabeden İbn Ömer'e (73/692) isnat edilen, “İki rekattir, iki rekattir; kim sünnete muhalefet ederse kafir olur.” cümlesini de yorumsuz aktararak, bu konudaki tartışmalara kendi zaviyesinden son noktayı koymaktadır.²³ el-Mâtürîdî düzeyindeki bir alimden, öncelikle bu haberin sahih olup olmadığını, sonra da namazı kısaltmak gibi tali bir meselede tekfirin mümkün olup olmadığını tartışmasını beklemek hakkımızdır. Fakat o, bunlardan hiçbirini yapmıyor. Bu durumda bize, bu cümlelerin talihsiz bir beyan olduğunu söylemekten başka bir yol kalmıyor.

Tefsir ilminde Hz. Peygamber'in Kur'an'ın ne kadarını tefsir ettiği, bunun ne kadarının doğrudan, ne kadarının dolaylı gerçekleştiği tartışmalıdır.²⁴ Şu bir gerçek ki, müfessirler bazen bir ayetle uzaktan ilgili olan, hatta ilgisiz gibi görünen hadisleri bile o ayetin tefsirinde kullanabilirler. el-Mâtürîdî'nin de “*Bugün size dininizi*

¹⁹ 2. Bakara, 196.

²⁰ 3. Âl-i İmrân, 97.

²¹ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I/380-81.

²² 4. Nisâ, 101. Mukâtil (150/767), ayette geçen “*yeftine*” fiilinin “öldürme” anlamına geldiği kanaatindedir (Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, Thk.: Abdullah Mahmud Şahhâta, Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, Beyrut 1423/2002, I/253). Biz bunu biraz daha yumuşatarak çevirimize “saldırma” olarak yansıtmayı uygun gördük.

²³ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, IV/8, 10 (ركعتان، ركعتان؛ من خالف السنة كفر).

²⁴ İlgili tartışmalar için bkz.: Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 63-67.

kemale erdirdim / olgunlaştırdım."²⁵ ayetinin tefsirinde benzer bir yola başvurduğunu görüyoruz. Müfessirimiz, ayetteki *ekmeltü* kelimesini "üstün kıldım" şeklinde yorumlamakta, yorumunu güçlendirmek için de "[Düşmana] iki aylık yoldan korku salmakla yardım olundum." ve "Bu yıldan sonra hiçbir müşrik [Kabe'yi] haccedemez." hadislerini zikretmektedir.²⁶ Oysa referansta bulunduğu hadisler tefsir ettiği ayetle belki uzaktan ilgili görülebilir.

Sünnetin Kur'an karşısında iki fonksiyon icra ettiğini, bunlardan birinin onu tefsir etmek (*beyân*), diğeri de ona zıt olmayan yeni hükümler koymak (*teşri'*) olduğunu biliyoruz.²⁷ Mâide ve En'âm Surelerinin yukarıda zikrettiğimiz ayetlerinde eti haram kılınan hayvan olarak yalnızca domuzun adı geçmektedir. Domuz dışındaki her hayvanın etini yemek helal midir, haram mıdır? Bu hususta esas alınması gereken kriter nedir? el-Mâtürîdî bu sorunu, Hz. Peygamber'in azı dişi olan yırtıcı hayvanları ve pençeleriyle avlanan kuşları yemeyi yasakladığını bildiren rivayete atıfta bulunmak suretiyle çözmektedir.²⁸ Onun, sünnete meşruluğun sınırlarını belirleyecek kadar fonksiyon yüklemesi abartılı görülebilir. Fakat "*O [Peygamber] onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri de haram kılar.*"²⁹ ayeti, Hz. Peygamber'e bu yetkiyi belli prensipler dahilinde zaten vermektedir.

el-Mâtürîdî, yorumladığı ayetle konusu aynı veya benzer olan hadislere dayanarak, o ayetten çıkardığı hükmün tekniğine uygun hükümler çıkarır. Nitekim "*Sarhoşken ne dediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın.*"³⁰ ayetini açıklarken, sarhoşun, belki kasten değil, fakat hata eseri olarak namazı bozacak sözler söylemesinin mümkün olduğunu, bu yüzden namaza yaklaşmaması gerektiğini belirttikten sonra, "Sizden biri namazının farkında olmasa namaz kılmış olmaz." hadisini zikreder. Bu esnada çok ince bir tahlille, ayette sarhoşken namaz kılmanın değil de bizzat sarhoş olmanın yasaklandığı sonucuna ulaşır. Daha sonra da "Kaçan kölenin ve [kocasına] dikkafalılık eden kadının namazı yoktur." anlamındaki hadisi bu ayete uygun bir biçimde yorumlayarak, "Bu hadiste namaz değil de bizzat kaçma ve dikkafalılık (*nüşûz*) yasaklanıyor." der ve böylesi sebeplerle yasaklanan ibadetlerin tamamının aynı şekilde olduğunu, dolayısıyla bunlarda bizzat ibadetlerin değil de sebeplerin yasaklandığını ileri sürer.³¹

el-Mâtürîdî'nin Kur'an'ı sünnetle tefsirinin en önemli tarafını, sünnete Kur'an'ı neshetme yetkisi tanınması oluşturmaktadır. Hanefîlerin, sünnetin mütevâtir veya meşhur olması şartıyla genel olarak kabul ettiği bu fikrin,³² onun tefsirindeki en açık örneği recim meselesidir. Zinakârlara verilecek ceza hakkında inen ilk ayetlerde, "*Kadınlarınızdan fuhuş yapanlar aleyhine kendinizden dört şahit getirin. Eğer [bu şahitler] şahitlik yaparlarsa, onları, ölüm vefat ettirinceye veya Allah haklarında bir yol belirleyinceye kadar evlerde tutun. Bunu [fuhuşu] sizden iki kişi yaparsa, onlara*

²⁵ 5. Mâide, 3.

²⁶ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IV/150.

²⁷ Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 67.

²⁸ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, V/240.

²⁹ 7. A'râf, 157.

³⁰ 4. Nisâ, 43.

³¹ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, III/239.

³² Zekiyüddin Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fıkıh)*, Çev.: İ. Kafi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1990, s. 366.

eziyet edin. Eğer tövbe edip kendilerini düzeltirlerse, onları bırakın. Allah merhametli bir tövbe kabul edicidir."³³ denilmektedir. el-Mâturîdî, bu ayetlerde öngörülen tazir ve eza cezalarının, İslam hukukunda kabul edilen celde (sopa vurma) ve recim (taşlayarak öldürme) cezaları ile çeliştiğini tespit etmekte ve bahsi geçen ayetlerin sünnet ile neshedildiğini, yani hükümlerinin ilga edildiğini ileri sürmektedir:

"Bu ayetin ne ile neshedildiği hususunda ihtilaf edilmiştir. Bir grup alim [bu ayetin], "*Zina eden erkek ve kadından her birine yüz sopa vurun.*"³⁴ ayeti ile neshedildiğini ileri sürmektedir. Fakat bize göre, [eza ve tazir ayeti ile] bu iki ayetin hükümlerini uzlaştırmak mümkündür. O halde bu ayetle nesh nasıl vaki olabilir? Fakat bize göre bu ayet, Hz. Peygamber'den rivayet edilen 'Benden alınız, benden alınız; Allah onlar hakkında bir yol belirledi: Bekâr bekârla, evli evliyle [zina ettiğinde], bekâra [yüz] sopa ve sürgün cezası, evliye [yüz] sopa ve recim cezası uygulanır. Bunda bir Kur'an hükmünün sünnetle neshedilmesine ilişkin bir delil vardır."³⁵

Kur'an kendisini "Allah'ın sözü" olarak takdim eder.³⁶ Hadis ise Hz. Peygamberin sözüdür. Allah'ın sözünün peygamberin sözünden mukayesesi kabil olmayacak kadar güçlü olduğunda şüphe yoktur. Keza, Fıkıh ilminde Kur'an tartışmasız kat'î delil iken, sünnet genel olarak zannî delil kabul edilmektedir.³⁷ Bu şartlarda normalde sünnetin Kur'an'ı değil, Kur'an'ın sünneti neshetmesi gerekir. Fakat el-Mâturîdî'nin tefsir yönteminde, metni güçlü ve anlamı kesin olan Kur'an'ı, kendisine nispetle çok daha zayıf olan sünnetle neshedilmektedir. Aynı şekilde onun yönteminde Kur'an da sünneti nesheder, hatta bu diğerine nispetle evleviyetle mümkündür.³⁸ Çünkü ona göre İslam'ın bu temel iki kaynağı vahiydir, dolayısıyla da birbirlerini neshetmelerinde kabul edilmeyecek bir durum yoktur.³⁹

Görüldüğü gibi, el-Mâturîdî Kur'an ayetlerinin anlamlarını sünnet içerisinde ararken gelişigüzel hareket etmemiş, genellikle ihtiyaçlar doğrultusunda hadislere atıfta bulunmuştur. Onun bu tekniği, eserinde sınırlı miktarda hadise yer vermesi sonucunu doğurmuştur. Bunu, kendisine sınırlı sayıda hadis ulaşması, mezhebinin yönteminin aklı ön plana çıkarması gibi sebeplere bağlamak,⁴⁰ her yazdığından büyük bir alim ve müçtehit olduğu anlaşılan el-Mâturîdî'ye yapılabilecek en büyük haksızlıklardandır. Üstelik, ayetlerle ilgili çok sayıda sahabi kavli, tâbiîn reyî, ulema görüşü tespit etmiş ve bunları tefsirinde zikretmiş olan bir müfessirin hadislere ulaşmadığını söylemenin makul bir tarafı yoktur.

Görebildiğimiz kadarıyla el-Mâturîdî, tefsirinde yararlandığı hadisler kadar bu hadislerin metinlerini de ayetlerin anlamlarıyla ilgileri kadarıyla sınırlandırmış, lüzumsuz alıntılarla eserini kabartmamıştır, hatta bazen hadisin yalnızca içeriğini cümle içerisinde vermekle yetinmiştir. Çağdaş tekniklerle de uyum arzeden aynı bilimsel tavrını hadislerin senetleri hakkında da sürdürmüş, Kur'an'ın anlamına herhangi bir

³³ 4. Nisâ, 15-16.

³⁴ 24. Nûr, 2.

³⁵ el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, III/76.

³⁶ 9. Tevbe, 6; 48. Fetih, 15.

³⁷ Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 55-56, 70-71.

³⁸ el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I/259.

³⁹ el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, III/77.

⁴⁰ Talip Özdeş, *Mâturîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 168.

katkı sağlamadığı için tefsirinde isnat zincirlerine hiç yer vermemiş, bunun yerine en fazla ilk raviyi, yani, sahabi ve tâbîyi zikretmekle iktifa etmiştir. Fakat Kur'an'da anlam arayışı bu kadarla bitiverecek bir serüven değildir, daha başka kaynakların da onun anlamına katacağı çok şeyler vardır. Kanaatimizce, Kur'an ve sünnetten sonra en önemli tefsir kaynağı Arap dilidir.

Arap Lügati

İlahi kitapların *Levh-i Mahfûz*'daki orijinallerinin kelamı ilahidir; vahyedilirken insani dillerle tecelli eder. el-Mâtürîdî bunu, "Kur'an'ın Levh-i Mahfûz'da hangi dilde olduğunu bilmiyoruz; şu kadar var ki, Allah onu Arap diliyle indirdiğini bildirmektedir. Aynı şekilde her [ilahi] kitap, yalnızca kendilerine vahyedilen [toplum] ların dilleriyle indirilir." cümleleriyle anlatır.⁴¹ Kendi ifadesiyle Kur'an, Hz. Muhammed'e Arapça olarak indirilmiş bir kitaptır.⁴² Mademki öyledir; o halde bir müfessirin onu tefsir ederken Arap dilinin lügatinden, üslup ve inceliklerin yararlanmasız elzemdir; zira onun anlamsal açılımı, sözcük, lafız ve ibarelerinin bu dildeki manalarıyla yakından ilgilidir. Diğer bir ifade ile, Arapçanın dilbilgisi kurallarının, yani, fonetiğinin, morfolojisinin, etimolojisinin ve sözdiziminin gösterdiği manalar, Kur'an'ın tefsirini yönlendiren ilk faktörlerdendir.

Her müfessir gibi, İmam el-Mâtürîdî de Kur'an'ı yorumlarken Arapçanın lügatinden, sarf (dil bilimi, morfoloji), nahiv (söz dizimi, sentaks), iştikâk (türeme) gibi dilbilgisi kurallarından elbette yararlanır; ayette geçen kelimelerin anlamlarını tahlil eder, cümlelerin gramer yapıları üzerinden anlam üretir. Ancak bunları her zaman veya sıklıkla değil, gerekliliğine inandığında yapar. Bir örnek verecek olursak, "Eğer Allah'ın üzerinizdeki lütfu ve rahmeti olmasaydı..."⁴³ ayetindeki gramer yapısının (yani şartın) bir cevap gerektirdiğini, bu cevabın, "Allah birbirini zina ile suçlayarak lanetleşen eşlerden hangisinin zina ettiğini, yalan söylediğini veya günahkâr ya da lanetli olduğunu bildirirdi." şeklinde özetlenebilecek ihtimallerden biri olabileceğini ileri sürmektedir.⁴⁴ Böylece ayeti, Arapçanın nahiv yapısına uygun ekler takdir ederek açıklamaktadır.

Nüzul Sebepleri

Kur'an bazen yalnız dili aşarak vakıalar üzerinden anlam kazanır. Zira onun ayetlerinin önemli bir kısmı, meydana gelen bir olay veya olaylar ya da sorulan sorular üzerine inmiştir. Tefsir metodolojisinde bunlara nüzul sebepleri adı verilir. Nüzul sebepleri, birçok ayetle tarihin somut irtibatını kuran olgulardır. Onları bilmek, kişiye Kur'an'ı doğru anlamada önemli avantajlar sağlar.⁴⁵ el-Mâtürîdî gibi metodoloji ilminde derin bilgiye sahip olan bir alimin, bu kadar önemli bir konuyu tefsirinde ihmal etmesi beklenemez. O, bir olguya istinaden vahyedilen ayetleri yorumlarken nüzul sebepleriyle ilgili rivayetleri genel olarak zikreder, çok doğru bir yol izleyerek,

⁴¹ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VII/268.

⁴² 12. Yûsuf, 2; 20. Tâhâ, 113; 39. Zümer, 28; 41. Fussilet, 3; 47. Şûrâ, 7; 43. Zuhuruf, 3.

⁴³ 24. Nûr, 10.

⁴⁴ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, X/113.

⁴⁵ Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Thk.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dârü'l-Ceyl, Beyrut 1408/1988, I/22-23; Muhammed Abdulazim ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-'İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Thk.: Fevâz Ahmed Zimerli, Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1415/1995, I/89-91.

ayetleri onlar doğrultusunda anlamlandırır. Onun bu konuyla ilgili olarak uyguladığı en önemli metot, ayetin anlamını iniş sebebiyle sınırlı görmemesi, ona dayanarak genel hükümler elde etmesi, böylece tefsirini nüzul sebeplerinin bazı olumsuz sonuçlarından⁴⁶ koruması olmasıdır.

Konuyla ilgili olarak, Hz. Peygamberin, Velîd b. Ukbe b. Ebî Muayt'ı (61/680-81) Mustalık Oğulları kabilesine zekat amili olarak göndermesini ele alabiliriz. Rivayete göre, adı geçen kabilenin mensupları Velîd'i karşılamak için yola çıkıyorlar. Onları bu halde gören Velîd, onlarla arasında cahiliye döneminden kalma bir düşmanlık bulunduğu için korkuyor. Derhal Medine'ye dönerek, onların zekat vermeye karşı geldiğini söylüyor. Hz. Peygamber de Hâlid b. Velid'i (21/642) zekat memuru olarak onlara gönderiyor. Kabile mensupları zekatlarını toplayarak Hâlid'e teslim ediyor. Hâlid, bu kabilenin itaatkâr olduğunu bizzat görüyor ve durumu Hz. Peygamber'e iletiyor. Bu olay üzerine, “*Ey iman edenler, eğer bir fasık size bir haber getirirse, bir topluluğa bilmeden çatıp da yaptığınıza pişman olmamanız için onu iyice araştırın.*”⁴⁷ ayeti nazil oluyor.⁴⁸ el-Mâtürîdî'nin atıfta bulunduğu bu olay, insanları birbirine düşürecek şekilde yanıltıcı bilgi vermenin açık bir fasıklık olduğunu, iyice araştırmadan böylesi haberlere itibar edilmemesi gerektiğini gösteriyor ve ayetin anlamını canlı bir resim gibi zihinlere nakşediyor.

İmam el-Mâtürîdî nüzul sebeplerini bazen “denildi ki...” (*kîle*) kaydıyla zikreder, ilgili rivayetlerden ayetlerin tefsiri için gerekli miktarda alıntı yapar. Mesela, tefsirinde yer verdiği bir rivayete göre, Yemâme'de Şurayh adında büyük bir ticaret adamı var idi. Bu kişi Medine'ye Hz. Peygamber'in yanına gelmiş, Onunla konuşmuş, ancak Müslüman olmamıştır. Şurayh, bu görüşmeden bir yıl sonra, hac mevsiminde büyük bir ticaret kervanıyla Mekke'ye gelmiştir. Fakat önceden Medinelilerin bir ticaret kervanına saldırıp mallarını yağmaladığı için Müslümanlar onun Mekke'ye geldiğini duyunca, ona ve kervanına misilleme yapmak için Hz. Peygamber'den izin istemişlerdir. Bunun üzerine onlar hakkında “*Ey iman edenler, ne Allah'ın [koyduğu] sınırlara, ne haram aya, ne kurbanlıklara, ne gerdanlıkları kurbanlara ve ne de Rablerinin lütuf ve rızasını isteyerek Saygın Eve [Kabe'ye] yönelenlere saygısızlık edin.*”⁴⁹ ayeti inmiştir. el-Mâtürîdî ayetin nüzul sebebini aktardıktan sonra, “Kıssanın nasıl sonuçlandığını bilmiyoruz. Allah'ın zikrettiği hususla ilgili miktarı haricinde bu kıssayı bilmeye ihtiyacımız yoktur.” diyerek de alıntılama tekniği yönünden metodunu ortaya koymuştur.⁵⁰

Yazım ve Kırâat Farklılıkları

el-Mâtürîdî'nin atf yaptığı diğer bir alan da sahabelerin Mushafı arasındaki yazım ve kırâat (*harf*) değişiklikleri ve ulema arasındaki kırâat farklılıklarıdır. Mesela, “*Haccı ve umreyi Allah için tam yapın.*”⁵¹ ayetinin tefsirinde Hanefilere göre umrenin farz olmadığını izah ederken, İbn Mes'ûd'dan gelen “Haccı tam yapın. Umre de Allah içindir.” manasına gelen kırâati delil olarak kullanmaktadır.⁵²

⁴⁶ Nüzul sebeplerinin bazı olumsuz sonuçları hakkında bkz. Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü*, 20. Baskı, İFAV, İstanbul 2012, s. 230-231.

⁴⁷ 49. Hucurât, 6.

⁴⁸ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XIV/62.

⁴⁹ 5. Mâide, 2.

⁵⁰ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IV/137-38.

⁵¹ 2. Bakara, 196.

⁵² el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I/380.

Keza, “Onlara güven veya korkuya dair bir durum geldiğinde, onu hemen yayarlar.”⁵³ ayetinin, İbn Mes’ûd ve Hafsa yazımlarında (*harf*), “Onlara bir korku veya güvene dair bir haber geldiğinde, onu hemen yayarlar.” şeklinde olduğunu nakletmekte, her iki yazımı ve okuyuşu da imkan dahilinde görmektedir.⁵⁴

Müfessirimiz kıraatlerin gerektirdiği manayı her zaman doğru bulmaz, bazen farklı bir sahabi kıraatine eserinde yer verir, fakat onu delil olarak kabul etmez. Ramazan orucunu farz kılan Bakara Suresi’nin 185’inci ayeti hakkında Übey b. Ka’b (30/650-51)’dan gelen ve kazaya kalan orucun peş peşe tutulması gerektiği sonucunu doğuran *mütetâbiât* (ard arda) ifadesine bir bilgi olarak göndermede bulunur, fakat kaza orucunun peş peşe de ayrı ayrı günlerde de tutulmasına imkân tanıyan diğer sahabilerin kıraatlerini tercih eder.⁵⁵ Sahabilerin kıraatleri hakkında böyle bir tavır benimseyen el-Mâtürîdî, sonraki alimlerin kıraatlerini sahih veya şaz olup olmadıkları açısından değerlendirmeye tabi tutmaz.⁵⁶ Onun bu tavrına sebep olarak, tefsirinde zaman zaman görüşlerine atıfta bulunduğu Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm’ın (224/838) eserinde yedi sahih kıraatten çok daha fazlasını (toplam sayı 25’e ulaşıyor) zikretmesini ve zamanında kıraatlerin sahih, meşhur, şâz gibi gruplara henüz tam olarak ayrılmış olmamasını⁵⁷ gösterebiliriz. Metodolojisi gereği, onun, Kur’an’ın anlamına katkı yaptığına inandığı kıraatlerden herhangi bir tasnife girmeden yararlandığını söyleyebiliriz.

Araştırmamızda yer verdiğimiz sınırlı örnekler göstermektedir ki, el-Mâtürîdî, Kur’an’ın anlamlarını ortaya çıkarabilmek için bir müfessirin dayanması gereken dahili kaynakların tamamından istifade etmiştir. Ne var ki, bu kaynaklar Kur’an’ın anlamsal inceliklerini tespitite yetersiz kalmakta, müfessir daha başka kaynaklara müracaat etmek zorunda kalmaktadır.

el-Mâtürîdî’nin Tefsirinde Kullandığı Harici Kaynaklar

Klasik dönem müfessirleri, Kur’an tefsirinin olmazsa olmazı mahiyetindeki dahili kaynaklarla yetinmemişler, daha başka veri alanlarına da yönelmişlerdir. Arap edebiyatı ve belagati, cahiliye şiiri, Arap örfü ve İsrailî haberler bu veri alanları içerisindeki yerlerini almıştır. Kronolojik olarak sonradan gelen müfessirlerin önceki müfessirlerden ve diğer ulemadan nakledilen görüşlerden istifade etmesi de önemli bir alıntılama tekniği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunlar içerisinde tâbiîn döneminde sahabi kavillerine, sonraki dönemlerde de hem sahabilerin hem de tâbiîlerin görüşlerine büyük bir önem atfedilmesini bunlar arasında zikredebiliriz. İçeriden olmayan argümanlarla Kur’an’a anlamsal katkılar sağlayan, ekseriyetle ayetlerin zahirini aşan yorumlar yapmada kullanılan bu kaynakları da “ikincil kaynaklar” veya “harici kaynaklar” diye isimlendirebiliriz. Araştırmamızın bu bölümünde İmam el-Mâtürîdî’nin, Kur’an’ı yorumlarken rivayet tefsiri geleneğinin bu kaynaklarından ne kadar ve nasıl yararlandığını belirlemeye çalışacağız.

⁵³ 4. Nisâ, 83 (وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْحُوفِ أَدَاعُوا بِ) .

⁵⁴ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, III/354 (وَإِذَا جَاءَهُمْ نَبَأٌ مِنْ حُوفٍ أَوْ أَمْنٍ أَدَاعُوهُ) .

⁵⁵ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, I/358.

⁵⁶ Özdeş, *Mâtürîdî’nin Tefsir Anlayışı*, s. 182; Ali Karataş, “Rivayet ve Dirayet kaynakları Açısından Mâtürîdî’nin Te’vilâtü’l-Kur’ân’ı”, *Ekev Akademi Dergisi*, 15/47 (Bahar 2011), s. 166.

⁵⁷ Ayrıntılar için bkz.: Demirci, *Tefsir Usulü*, s. 120-21.

Arap Edebiyatı ve Belâgati

Harici kaynaklar arasında sahabe ve tabiîn müfessirlerinin ayetlerin içerisinde geçen lafızların Arap dilindeki anlamlarını belirlerken başvurduğu cahiliye şiiri önemli bir yer tutmaktadır. Bu yüzden tefsir metodolojisinde, selef alimlerinin Kur'an'ı tefsir ederken dayandığı bir referans alanı olarak cahiliye şiiri de zikredilir.⁵⁸ Sonradan buna Arap edebiyatı ve belagatinden yararlanarak, ayetlerin –tabiri caizse- kılcal damarlarına girip anlamsal inceliklere ulaşma teknikleri de eklenir.⁵⁹

Esasen el-Mâtürîdî, dile büyük bir önem verir. Ona göre, insanoğlunun sahip olduğu iki büyük nimet vardır. Bunlardan birincisi konuşabilme yeteneği, yani lisan, ikincisi işiterek nakletme yeteneği, yani *sem*'dir. O, bu iki yeteneği bütün hikmet türlerinin kaynağı olarak takdim eder.⁶⁰ Dili bu kadar önemli bir konuma yerleştiren bir İslam aliminin, Kur'an'ı yorumlarken lügat, gramer, edebiyat, belagat gibi dil unsurlarından yararlanmaması elbette düşünülemez.

Tefsirine baktığımızda, el-Mâtürîdî'nin kelimelerin anlamlarıyla ilgili ciddî tahliller yaptığını, Arap Edebiyatının gerektirdiği anlamlar üzerinde durduğunu, ancak diğer pek çok müfessirden farklı olarak, edebiyat ve belagat terimlerini genellikle ismen zikretmediğini görürüz. Mesela, Kıyamet Suresi'nin genel konusu ahiret hayatına inanan insanıdır, suredeki hitaplar bu insana yöneliktir. el-Mâtürîdî, surenin 16'ncı ayetini açıklarken, bunun, Hz. Peygamber'i vahiy alırken dilini oynamaması hususunda uyarı yeni bir hitap olduğunu, hitabın ahirete inanan insanı Hz. Peygamber'e çevrildiğini iddia eder.⁶¹ Arap belagatinde bu tür hitap değişikliklerine *iltifât* denmesine⁶² rağmen, o bu ismi kullanmaz.

el-Mâtürîdî'nin tefsir anlayışında bir üslup ve belagat terimi olarak izmârın önemli bir yeri vardır. Gerçekten de Kur'an'da izmâr esasınca inen pek çok ayet bulunmaktadır.⁶³ Müfessirimiz bunun farkındadır ve onun bu kabulü gereğince, bu tür ayetlerde bazı kelimeler açıkça söylenmemiş, gizlenmiştir. Bu ayetlerin anlaşılabilmesi için metinlerinin arasına zahirin muktezasına uygun sözler yerleştirilmesi gerekir. O, “Eğer engellenirseniz kolayınıza gelen kurbanı...”⁶⁴ ayetinin, izmâr üzere nazil olan ayetlerden biri olduğunu ileri sürer. Gereğince de düşman ve hastalık gibi sebeplerin bir kişinin hac yapmasına engel olmasının, engellenen kişiye kurban kesmeyi gerektirmemesidir. Müfessirimiz, izmârın doğurduğu anlamsal kapalılığı gidermek için ayetin başlangıç tarafına “hac”, ortasına “ihramdan çıkmak isterseniz”, sonuna da “kesiniz” kelimelerini eklemektedir. Böylece anlaşılmasını kolaylaştırdığı ayeti,

⁵⁸ Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 126.

⁵⁹ Arap edebiyatı ve belagatının Kur'an tefsiriyle ilişkisi hakkında bkz.: Hulusi Kılıç, “Belâgat”, *DİA.*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1992, V/381.

⁶⁰ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/28.

⁶¹ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XVI/294-95.

⁶² Abdurrahman Özdemir, “Kadim Bir Söz Sanatı: İltifat ve Kur'an'da İltifat Örnekleri”, *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl: ½ (Güz 2006), s. 152.

⁶³ İzmar ve Kur'an'da kullanımı hakkında bkz.: Adnan Câsim Muhammed el-Cemîlî, “el-İzhâr ve'l-İdmâr ve Tefâ'ul Nuzumi'l-Hitâbi'l-Kur'ânî – Dirâse Üslûbiyye”, *Mecelletü Külliyyeti'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye*, 16, Bağdat, s. 481 vd. (<http://www.iasj.net/iasj?func=fulltext&aId=45606> 18.06.2015); Nevfel İsmail Salih, “el-'Udûl 'ani'l-İdmâr ile'l-İzhâr fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm (Sûrat Yûsuf enmüzeccen ve tatbikiyyen)”, *Mecelletü Deyâlâ*, 38 (2009). (<http://www.humanmag.uodiyala.edu.iq/uploads/pdf/aadad/2009/a38/21.pdf> 18.06.2015).

⁶⁴ 2. Bakara, 196.

“Eğer [hacdan] engellenir de [ihramdan çıkmak ister]seniz kolayınıza gelen kurbanı kesin.” şeklinde anlamlandırmaktadır. Hemen akabinden de bir özre binaen oruç tutamayan kişinin tutamadığı günler sayısınca kaza orucu tutmasını emreden ayeti⁶⁵ delil göstererek, engellenen kişinin haccını sonradan yapması gerektiğini belirtmektedir.⁶⁶

Sahâbe Kavilleri

Geleneksel tefsir metodolojisinde sahabilerin Kur’an ayetlerine yüklediği manaların hatırı sayılır bir ehemmiyeti vardır. Çünkü onlar, Hz. Peygamber’e arkadaşlık eden, doğrudan Ondan ilim ve terbiye alan, anlayamadıkları birçok ayeti Ona sorarak öğrenen, ayetlerin inzaline şahit olan, nüzul sebeplerini bizzat yaşayan, haklarında ayetler vahyedilen, Arap dilini ve örfünü iyi bilen, üstün özellikleri, güçlü idrakleri ve sarsılmaz imanlarıyla Kur’an’ı anlamada önceliğe sahip olan ilk nesildir.⁶⁷ Bu sebeplerle sonraki nesiller, onların dini görüşlerini son derece önemsemiş, müfessirler onların ayetlerle ilgili açıklamalarına tefsir kitaplarında mutlaka yer vermişlerdir.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin metodolojisinde, sahabi görüşleri ayetlerin tefsirlerini belirleyen en önemli öğelerdendir. Müfessirimiz, tefsirinde sahabilerin görüşlerine sıklıkla atıfta bulunur. Öyle ki, bir ayetle ilgili bildiği bir sahabi kavli varsa onu mutlaka zikreder. Sözelimi, yolculukta farz namazların kısaltılmasına, yani dört rekatin iki rekat kılınmasına ilişkin uzun tartışmasında sahabilerin görüşlerine yoğun olarak gönderme yapar. Müfessirimiz, onların görüşlerinin kısaltmanın delili olmadığını farkındadır. Asıl delil olarak Hz. Peygamber’in uygulamalarını ve hadislerini gösterir. Bu arada namazların kısaltılmasını kabul etmeyen ilim ehlinin varlığından da bahseder. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, İbn Ömer’e isnat edilen bir söze dayanarak, onları sünnete karşı olmakla suçlar ve tekfir eder.⁶⁸ Herhangi bir tetkik yapılmadan sahabi kavline atıf yapması elbette yadırganacak bir durumdur.

Bazen el-Mâtürîdî, sahabi kavillerini, ayetlerin anlamlarını belirleyen deliller olarak da sunar. Mâide Suresi’nin üçüncü ayetinde, yenmesi haram olan etler ve hayvanlar anlatılırken, “canları çıkmadan kestikleriniz hariç” şeklinde bir istisna getiriliyor. Eğer bu istisna ayetin başından itibaren geçerli ise, bu takdirde Allah’tan başkası, yani putlar için kesilen hayvanların etleri de henüz ölmeden yeniden kesilmeleri şartıyla helal hale geliyor. Yok, eğer bu ibare ayetin “yırtıcı hayvanların yediği” kısmının bir istisnası ise, bu takdirde de yırtıcılar tarafından avlandığı halde henüz ölmeden kesilen hayvanların etleri helal olurken, boğulan, vurulan / tepelelen, düşen ve boynuz darbesi alan hayvanların etleri aynı şartlarda haram oluyor. el-Mâtürîdî bu problemi, Hz. Ali’nin (40/661) ve İbn Abbas’ın (68/687) görüşlerine dayanarak, istisnayı “boğulan” kelimesinden başlatmak suretiyle çözüyor. Böylece ayete, adı geçen beş grup hayvanın etlerinin ölmeden önce kesilmeleri şartıyla helal olacak şekilde anlam veriyor ki, biz de yukarıda bu ayetin tercümesini onun görüşüne uygun olarak yaptık. el-Mâtürîdî yine bu iki sahabinin görüşüne dayanarak, bir hayvanın boğazlandığında kuyruğunu hareket ettirmesinin veya gözünü kırpmasının ya da ayağını sallamasının canlılık alameti olduğunu savunuyor. Gayet yerinde olan

⁶⁵ 2. Bakara, 185.

⁶⁶ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, I/382.

⁶⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 230-31; Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 75-76.

⁶⁸ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, IV/7-10.

bu görüşün Hz. Peygamber'den merfû olarak rivayet edilen bir hadise dayandığını da iddia ediyor; fakat tefsirinin tahkikinde, kaynaklarda doğrudan böyle bir bilginin yer almadığına işaret ediliyor.⁶⁹

İmam el-Mâtürîdî, görüşlerine başvurduğu sahabilerin adlarını bazen vermez. Ramazan ayında tutulamayan oruç hakkında ne yapılması gerektiğini beyan eden ayetin (Bakara Suresi'nin 185'inci ayeti) "tutamadığı günler sayısınca diğer günlerde oruç tutsun" kısmına, yukarıda belirttiğimiz gibi, Übey Mushafında *mütetâbiât* (arka arkaya) ifadesi eklenir. Buna göre, kaza orucunun peş peşe tutulması gerekir. Fakat el-Mâtürîdî, beş sahabinin, kaza orucu tutacak kişinin bunu isterse peş peşe, isterse ayrı ayrı günlerde yapabileceği görüşünde olduğunu belirtir, fakat bu sahabilerin adlarını zikretmez. Hemen akabinden Hz. Ali'nin, İbn Abbas'ın, Ebû Saîd el-Hudrî'nin (74/694) ve Ebû Hüreyre'nin (58/ 677) de aynı görüşte olduğunu belirtir. Bununla birlikte, yemin keffareti konusunda İbn Mes'ûd'un (32/652) yemin keffareti orucu hakkındaki benzer bir kıraatini kabul eder. Çünkü Onun tespitine göre, Übey'in görüşüne çok sayıda sahabe karşı çıkarken, İbn Mes'ûd'un görüşüne hiçbir sahabe karşı çıkmaz. Hanefî mezhebinin imamları da bu yüzden bu okuyuşa göre görüş belirlemişlerdir.⁷⁰

Tâbiîn ve Diğer Ulemânın Fikirleri

Müfessirler, kişilere atıf sadedinde yalnızca Hz. Peygamber'e ve sahabilerine atıf yapmakla yetinmemişlerdir. Bütün tefsir tarihi şahittir ki, her bir müfessir Kur'an'ı tefsir ederken, sünnetin ve sahabe kavillerinin yanı sıra tâbiîn reylerinden ve kendilerinden önce yaşayan veya çağdaşı olan diğer ulemanın görüşlerinden de imkânlar ölçüsünde yararlanmışlardır. Bilimselliğin bir gereği olan bu tutumu el-Mâtürîdî de sürdürmüştür. O, tefsirinde akaid ve kelam konularından ahlak ve hukuk konularına kadar Kur'an'la ilgisi kurulabilecek hemen her konuda hem kendinin hem de ulemanın görüşlerini serdetmiştir. Tefsirinde genel olarak, önce kendi anlayışını zikretmiş, sonra da umumiyetle *kile* (denildi ki) sözünü kullanarak ilgili rivayetleri çoğu kere isim ve kaynak belirtmeden aktarmıştır. Bununla birlikte eserinde isim vererek görüşlerini kaydettiği âlimlerin sayısı yine de doksana yaklaşmıştır.⁷¹

Sahabilerin görüşlerini eleştirmeden alan, birbirinden farklı görüşler söz konusu olduğunda en fazla tercih yoluna başvuran el-Mâtürîdî, onlardan sonraki ulemanın görüşleri hakkında aynı müsamahakâr tavrını sürdürmez. Müfessirimiz, tâbiînden bile olsa diğer âlimlerin görüşlerine başvurur, sözlerinden alıntılar yapar; ancak bunlardan bazılarını olduğu gibi kabul ederken, bazılarını da eleştirir ve reddeder. Zira o, yalnızca cevval bir tefsir yeteneğine değil, aynı zamanda güçlü bir tenkit zihniyetine de sahiptir, tenkitlerini açıkça sergilemekten çekinmez.⁷²

Hanefî mezhebine mensup olması nedeniyle el-Mâtürîdî, özellikle ahkam ayetlerini yorumlarken Ebû Hanîfe'den bol bol alıntı yapar, onun içtihatlarına genellikle

⁶⁹ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, IV/143-44.

⁷⁰ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I/358-59.

⁷¹ Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, s. 63-65; Topaloğlu, "Te'vilâtü'l-Kur'an", *DİA.*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2012, XLI/32.

⁷² İsmail Çalışkan, "Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'an'ın Tefsir İlmindeki Yeri", *Milel ve Nihal*, 7/2(Mayıs-Ağustos 2010), s. 86. (ss.67-93) (http://www.milelvenihal.org/dosyalarim/pdf/5f329be3-d112-4e9b-8a4d-b280ae325040MilelveNihal_c7_s2.compressed.pdf 17.03.2015).

uyar ve görüşlerini ayetlerle ilişkilendirir. Sözgelimi, “*Şayet [bu Kur’an] Allah’tan başkasının yanından olsaydı, onda birçok zıtlıklar bulurlardı.*”⁷³ ayetinde Ebû Hanîfe’nin namazlarda kıraatin Farsça olarak ifasını tecviz eden fetvası lehine bir delil görür ve bunu, “Çünkü nazmın değişmesi ve dilin farklılaşması, anlamların değişmesini ve hükümlerin farklılaşmasını gerektirmemektedir.” cümlesiyle gerekçelendirir.⁷⁴

el-Mâtürîdî, bazen de Ebû Hanîfe’nin görüşlerini mensuh kabul ettiği ayetlerle bile ilişkilendirmekten çekinmez. Nitekim zina hakkındaki eza ayetini⁷⁵ yorumlarken şu ifadeleri kullanır: “Eğer bu ayet sadece erkeklerle ilgili ise, o zaman bunda Ebû Hanîfe lehine bir delil vardır; zira o, Lut kavminin amelini işleyene had cezasını değil, ta’zir ve ezayı gerekli görmektedir. Fakat bu ayet mensuktur.”⁷⁶

el-Mâtürîdî, görüşlerini bu kadar önemsemesine rağmen, bazen Ebû Hanîfe’nin görüşlerini eleştirir ve reddeder.⁷⁷ Ancak onun ara sıra mezhebinin imamının görüşlerini kabul etmemesini, kat’î bir eleştiri olarak değil, Hanefî fikhını güncelle buluşturma ve geliştirme faaliyetinin bir parçası olarak görmemiz gerekir. Aslında Hanefî geleneğin karakterinde de bu vardır. Cassâs’ın (370/981) şahitlik meselesiyle ilgili olarak, “*Şayet [Ebû Hanîfe] sonraki insanların durumlarına şahit olsaydı, şahitlik konusunda başka görüşler ileri sürerdi.*” demesi,⁷⁸ bunu açıkça gösteriyor. Fakat üzümlere belirtelim ki, her nedense Hanefîliğin bu canlı damarı zamanla körelip yok olmuştur.

Yazdıklarından anladığımız kadarıyla, el-Mâtürîdî, Ebû Hanîfe’ye yönelttiği eleştirilerinde onu veya Hanefîliği etkisizleştirmek gibi bir niyet taşımamıştır; delillere dayanarak sadece düşüncelerini dile getirmiş, eleştirilerini gayet seviyeli ve bilimsel düzeyde yapmıştır. O, aynı tavrını Hasan el-Basrî (110/728) için de sürdürmüştür. Yani onun görüşlerini genel olarak kabul etmekle birlikte bazen de eleştirmiştir.⁷⁹ Diğer ulemanın görüşlerini ise, bazen kabul, bazen reddetmiştir. Dini açıdan doğru yolda görmediği mezheplerin alimlerine ise, bu kadar müsamahakâr davranmamıştır. Fakat ister kabul, isterse ret yönünde olsun, bütün tercihlerini mutlaka gerekçelendirerek yapmıştır.

Ehl-i Sünnet mezhepleri içerisinde İmam Şâfiî, el-Mâtürîdî’nin en fazla eleştirdiği alimlerden biridir. Şâfiî, Kur’an’ın sünneti neshedemeyeceği görüşündedir. Bu sebeple kıblenin tahvilini sünnetin sünneti neshi olarak görmektedir. Oysa Hz. Peygamber, Kudüs’teki Mescid-i Aksâ’yı herhangi bir ayet olmaksızın kendi tercihiyle kıble tayin etmiş, Hicretin ikinci yılında “*Artık yüzünü Mescid-i Haram’a doğru çevir.*”⁸⁰ ayeti gelince de namazlarında Kabe’ye yönelmeye başlamıştır. Görüldüğü gibi, bu olayda açıkça sünnetin Kur’an’la neshi söz konusudur; fakat Şâfiî bunu kabul etmez.

⁷³ 4. Nisâ, 82.

⁷⁴ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’an*, III/254-55.

⁷⁵ 4. Nisâ, 16.

⁷⁶ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’an*, III/76.

⁷⁷ Çalışkan, “Tefsirde Mâtürîdî’yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te’vilâtü'l-Kur’an’ın Tefsir İlmindeki Yeri”, s. 85.

⁷⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur’an*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1414/1993, I/ 692.

⁷⁹ Çalışkan, “Tefsirde Mâtürîdî’yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te’vilâtü'l-Kur’an’ın Tefsir İlmindeki Yeri”, s. 85.

⁸⁰ 2. Bakara, 144.

el-Mâtürîdî bu ayeti yorumlarken, “Onun [Şâfiî’nin] bu görüşü, fevkalâde bir kabahattir. Bunda Kur’an’ı [bir kenara] atmak, bırakmak –ki, bu bize yasaklanmıştır– ve Yüce Allah’a hükmetmek vardır.” sözleriyle Şâfiî’i ağır bir biçimde eleştirmektedir.⁸¹ Sarfettiği bu cümleler, onun, din anlayışının merkezine Kur’an’ı yerleştirdiğini göstermektedir. Ayrıca bu ifadeler, sünnetin Kur’an’ı neshetmesini mümkün görürken, Kur’an’da sünneti neshetme yetkisi görmemenin asla kabul edilemeyeceğini ortaya koyan güçlü delillerdir. Onun bu açıklaması, Yahya b. Ebî Kesîr’in (129/747), “Sünnet Kur’âna kâdidir, Kitab ise sünnete kâdi değildir.” anlamındaki sözü üzerine bina edilen görüşlere⁸² Hanefî tepkinin boyutlarını göstermesi bakımından da ayrı bir öneme sahiptir.

Şâfiî, aile içi düzeni belirleyen “*Erkekler kadınlara hakimdirler...*”⁸³ ayetinden, “[Kadının] nikahı ancak velinin [izni] ile caiz olur.” hükmünü çıkarır. Böylece Şâfiî, kızın/kadının nikahının dinen geçerli olmasını, erkek olan velisinin iznine bağlar. el-Mâtürîdî ise, bu ayette evlenmeden değil, eşlerden bahsedildiğini ileri sürerek onun bu görüşüne karşı çıkar; Kur’an yorumcularının (*ehlü’l-te’vil*) da bu kanaatte olduğunu belirterek kendi yorumunu güçlü gösterir.⁸⁴ Onun tamamen yerinde ve haklı görünen bu yorumu, Kur’an’dan çıkarılan bir hükme ilgili ayetin imkan vermesi gerektiğini, aksi halde içtihadın geçersiz olacağını gösteren güzel bir örnektir.

İyi bir eleştirmen olduğu anlaşılan el-Mâtürîdî’nin, eleştirilerini mezhep üzerinden yürüttüğünü, Şâfiî’yi de bu yüzden tenkit ettiğini söyleyemeyiz. Anladığımız kadarıyla o, eleştirilerini sırf ilmi mülahazalarla yapmakta, delilleri İslam’da daha doğruya ulaşmak amacıyla kullanmaktadır. “*Bugün size dininizi kemale erdirdim / olgunlaştırdım.*”⁸⁵ ayetindeki *ekmeltü* (olgunlaştırdım) fiiline “tamamladım” anlamı veren Ebû Ubeyd’i eleştirmekte ve “[Bu ayetin indiği günden önce] ölen Muhâcirler ve Ensâr eksik bir din üzere mi ölmüşlerdir? Hangi söz bundan daha kaba ve çirkin olabilir?” diye sormaktadır.⁸⁶ Sorduğu bu soru, bir yandan imanın artıp artmayacağına ilişkin tartışmalarda onun yer aldığı tarafı gösterirken, diğer yandan onun keskin zekâsına delalet etmektedir.

Bazen el-Mâtürîdî, görüşlerini selef alimlerine muhalif bir biçimde oluşturmaktan da çekinmez. Nitekim o, “*Sana şarabı ve kumarı soruyorlar. ‘Onlarda hem büyük bir günah hem de insanlar için bazı faydalar vardır. Fakat günahı faydasından daha büyüktür.’ de.*”⁸⁷ ayeti ile şarabın ve kumarın haram kılınıp kılınmadığını tartışır. Kendi görüşü, bu ayetin bu iki fiilin haramlığına delil teşkil ettiği yönündedir. Fakat selef alimlerinin ekserisinin, haramlığın bu ayetle değil, “*Şarap, kumar, anıt taşlar ve şans okları şeytan işi birer pisliktir.*”⁸⁸ ayetiyle gerçekleştiği görüşünde olduğunu belirtmeyi de ihmal etmez.⁸⁹ Onun, ilim ehline cesaret veren bu tavrı, kendine ve ilmine duyduğu özgüvenden kaynaklanıyor olmalıdır.

⁸¹ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, I/259.

⁸² Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 228.

⁸³ 4. Nisâ, 34.

⁸⁴ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, III/201-02.

⁸⁵ 5. Mâide, 3.

⁸⁶ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, IV/150.

⁸⁷ 2. Bakara, 219.

⁸⁸ 5. Mâide, 90.

⁸⁹ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, II/21-22.

Mezheplerin Görüşleri

el-Mâtürîdî, te'vîl anlayışının bir gereği olarak, çok farklı çevrelerden alimlerin görüşlerine tefsirinde yer verdiği gibi, Ehlisünnetten Mutezile'ye, Cehmiye'den Şia fırkalarına varıncaya kadar pek çok mezhebin fikirlerine de bazen kısaca, bazen de uzunca atıflarda bulunur, onlarla ilgili değerlendirmelerde bulunur. Fikirlerine göndermede bulunduğu mezheplerin çoğunluğu itikadî, bazısı da siyasî-dinî ekollerden oluşur. Kelamın yanı sıra fıkıh ilminde de derin bilgiye sahip olan ve bu bilgi birikimini tefsirine yansıtan el-Mâtürîdî, ilginç bir biçimde Ehl-i Sünnet mezheplerinin hiçbirine ismen atıfta bulunmaz. Bunun yerine, yukarıda örneklerini sunduğumuz gibi, mezheplerin İmamlarına ait olan görüşleri ele alıp değerlendirir.

Kelam ilminin belkemiğini iman-İslam, iman-amel, iman-küfür, salah-aslah, büyük günah işleyenin (*el-mürtekbü'l-kebîre*) durumu, insan fiillerini Allah'ın yaratması, kaza-kader, ecel, müteşâbihât, mucize, kıyamet, ahiret, şefaet, Allah'ın görülmesi (*ru'yetullah*) gibi konular oluşturur. el-Mâtürîdî, Mutezile, Havâric, Şia, Müşebbihe, Cehmiye, Mürcie, Bâtınıye gibi mezheplerin ve kollarının ve felsefecilerin görüşlerini bu meseleler üzerinden naklî ve akli delillerle çürütmeye çalışır, akidevî ve fikrî taşkınlıklarla mücadele eder. Bu mezhepleri eleştirdiği konularla ilgili ayetleri, Sünnî paradigmaya uygun olarak yorumlar.⁹⁰

Eleştirdiği mezheplere karşı genellikle mutedil bir dil kullanan el-Mâtürîdî, bazen sertleşerek maksadını aşan cümleler sarfedebilmektedir. Bunun en uç biçimi, muarızların tekfir etmesi oluşturmaktadır. Müşriklere hitaben, “*Sizden kim zulmederse, ona büyük bir azap tattıracağız.*”⁹¹ diyen ayetin tefsirinde bunu görebiliriz. O, ayetin tefsirinde üç farklı mezhebin görüşünü zikrederken şu ifadeleri kullanmaktadır: “Bazı Haricilerin görüşüne göre, mezheplerinin usulü gereğince [insanın] işlediği her zulüm bu [ayetteki] tehditle ilgilidir. Mutezile'nin görüşüne göre, her büyük günah sahibi bu tehdide girmektedir. Fakat Müslümanların görüşüne (*kav-lü'l-müslimîn*) gelince, bu tehdit kafirlik ve müşriklilik manasındaki zulmü işleyenler içindir. Bunun dışındakiler Allah'ın dilemesine kalmıştır; O dilerse azap eder, dilerse bağışlar.”⁹² Haricilerin ve Mutezile'nin İslam dışında kaldığını ima etmesi kabul edilebilir bir tavır değildir. O, “*Kafirler hoşlanmasa da...*” ayetine, “Mutezile hoşlanmasa da...” anlamı verirken, bu imayı aleniye çevirmektedir.⁹³

İslam kelamında gerçek bir otorite olan el-Mâtürîdî, fıkıh ve usulü alanında da en az kelamda olduğu kadar güçlü olan alimlerdenidir. İslam ilimlerinde sırasıyla taklit, temyiz, tercih ve tahrir derecelerini aşarak ictihâd seviyesine eriştiği anlaşılmaktadır.⁹⁴ Bununla birlikte o, yetiştiği çevreden mülhem olarak, re'y ekolü-

⁹⁰ Ayrıntılar için bkz.: Çalışkan, “Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri”, s. 86-88.

⁹¹ 25. Furkân, 19.

⁹² el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, X/237.

⁹³ 61. Saf, 9. el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XV/140.

⁹⁴ Hanefî tabakât kitaplarında fukahâ yedi farklı tabakada gösterilmiş ve her biri için ayrı terimler kullanılmıştır:

1. İslâm fikhında müctehid olanlar (*el-müctehidûn fi'ş-şer'*).
2. Mezhepte müctehid olanlar (*el-müctehidûn fi'l-mezheb*).
3. Meselede müctehid olanlar (*el-müctehidûn fi'l-mesâil*).

nü ve Hanefî mezhebini benimsemiştir. Yukarıda verdiğimiz örneklerden de anlaşılacağı gibi, ahkam ayetlerini yorumlarken kaynak olarak Hanefîliği esas almıştır.

Kelamî ayetleri Ehl-i Sünnet'in, fikhî ayetleri genellikle Hanefî mezhebinin görüşleri doğrultusunda yorumlamasına bakılarak, el-Mâtürîdî'nin mezhebî tefsire meylettiği düşünülebilir; ancak dikkatli bir araştırma durumun hiç de böyle olmadığını gösterir. Çünkü yer yer mezhebinin imamı olan Ebû Hanife ile Ehl-i Sünnet'in diğer büyük fakih imamı, İmam Şafî'yi bile eleştirecek kadar cesur yorumlar yapabilmesi ve delilleri tarafsızca değerlendirerek çeşitli itikadî ve fikhî hükümler çıkarabilmesi, tefsirini mezhepçi niteliğin hakimiyetinden kurtarmaktadır. Allah'ın haberî sıfatlarıyla ilgili ayetleri kendinden önceki Hanefî ve diğer Ehl-i Sünnet geleneğinin benimsediği tefviz yoluna aykırı olarak tevil etmesi ise,⁹⁵ onun tefsirinin en orijinal yönlerinden birini oluşturmaktadır. İman meselelerinde bile mezhebinden bağımsız görüşler benimseyen el-Mâtürîdî'yi mezhebî tefsir yapmakla suçlamak, kelimenin en hafifiyle haksızlık olur.

Öte yandan tefsirinin hiçbir bölümü yoktur ki, el-Mâtürîdî, orada akli kullanma ve nakil karşısında aklın rolünü belirleme hususunda anlayamadığı Mu'tezile, Cehmiye gibi fırkaları eleştirmemiş olsun. Tefsiri akli hoyratça kullanan ve naklin tamamen önüne geçiren fırkalara ve kişilere yönelttiği eleştiriler ortada iken, el-Mâtürîdî'yi "akılcı" bir alim olarak takdim etmek gerçeklerle bağdaşmaz. Ayetleri yorumlamada rivayet tefsirine göre akli çok daha fazla öne çıkaran ve bu yüzden akli tefsir de denilen dirâyet tefsiri yönteminde en büyük tehlike, akla sınırsız bir yetki tanınması ve bunun doğuracağı keyfiliktir. "Kim Kur'an hakkında kendi görüşüyle konuşursa, isabet etse bile hata etmiş olur." vb. hadisler⁹⁶ bu keyfiliği önlemeye yöneliktir. el-Mâtürîdî, bir yandan aklın bu türden keyfiliklerine geçit vermezken, diğer yandan da tefsiri neredeyse tamamen rivayetlerle sınırlandıran selefi yöntemine teslim olmayacak kadar akıl-nakil ilişkisini dengede tutabilen nadir müfessirlere aittir.⁹⁷

Çağındaki dini problemleri Kur'an ve sünnet doğrultusunda çözmeye çalışması, bu iki asılla açıkça çelişen görüş ve yorumları reddetmesi, onun salt akla teslim olmadığını göstergesidir. Bir yandan akla son derece önem veren bir görüntü verirken, diğer yandan sırf ilgili ayetlerde adamlar (*ricâl*) kelimesi kullanıldığı için kadınlardan peygamber olamayacağını savunan el-Mâtürîdî'nin,⁹⁸ tefsirinde tamamen akılcı bir yol izlediğini söyleyemeyiz.

4. Mezhep imamının metot ve görüşüne bağlı kalarak yeni meselelere çözüm getirebilen yani tahrîc yapabilenler (*el-muharricîn, ashâbü't-tahrîc*).

5. Mezhep imam ve müctehidlerinin görüşleri arasında tercih yapabilenler (*ashâbü't-tercîh*).

6. Mezhepte mevcut görüşlerden kuvvetli ve zayıflarını ayırt edebilecek durumda olanlar (*ashâbü't-temyîz*).

7. Tam mukallidler (*el-mukallidü'l-mahz*). (Bkz.: Hayreddin Karaman, "Fakîh", *DİA.*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1995, XII/127.

⁹⁵ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XIV/20, 234, 268.

⁹⁶ Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî (el-Câmi'u's-sahîh)*, Thk.: İbrahim Atve 'Avad, 2. Baskı, Şirketü Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1395/1975, V/199-200. (Tefsîru'l-Kur'ân, 48: 1)

⁹⁷ el-Mâtürîdî'nin akıl-nakil ilişkisi konusundaki görüşleri hakkında övgüye değer analizler için bkz.: Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 51 vd.

⁹⁸ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VIII/113.

Örf ve Gelenek

Fıkıh ilminde olduğu gibi,⁹⁹ el-Mâtürîdî'ye göre de örf ihmal edilemeyecek kadar önemli bir veri kaynağıdır. Arapça olarak inmiş olması, Kur'an'ın Arap kültürünün iletişim kodlarını kullandığının açık delilidir. Bu bakımdan Arap örfünü, özellikle de cahiliye kavramlarını ve o dönemde örfleşmiş olan dinî uygulamaları bilmeden Kur'an'ın birçok ayetini anlamak zordur. Bunların en başta geleni, “*Evlere arkadan girmeniz iyilik değildir.*”¹⁰⁰ ayetidir. Cahiliye döneminde hacdan dönen kimselerin evlerine kapısından değil de arkasından açılan bir delikten girdiklerini bilmeden bu ayetten bir anlam çıkarmamız mümkün değildir. el-Mâtürîdî de bu ayeti bu cahiliye örfüne atıf yaparak açıklamaktadır.¹⁰¹

Üzerinde durmamız gereken diğer bir cahiliye örfü de zihârdır. İlgili ayette, “*Sizden karılarına zihâr yapıp da sonra söylediklerinden dönenlerin, cinsel ilişkiye girmeden önce bir köleyi hürriyete kavuşturmaları gerekir.*”¹⁰² denilmektedir. Günümüzde zihâr diye bir uygulama bulunmadığı için ilk bakışta bu ayetten sağlıklı bir anlam çıkarmak mümkün değildir. Bu ayette neyin kastedildiğini anlayabilmek için cahiliye dönemindeki zihâr adetini bilmek gerekir. Cahiliye adetlerinden birine göre, karısını cezalandırmak isteyen bir koca, “*Sen bana anamın sırtı gibisin.*” diyebilirdi. Kocası bu sözü söyledikten sonra kadın kocasına ebediyen haram olurdu. Fakat boş olmadığı için başka bir adamla da evlenemezdi.¹⁰³ Ayette, Cahiliye Araplarının bu adetinden kaynaklanan ve kadınları mağdur eden problemleri çözmeye yönelik bir tedbir üzerinde durulmaktadır. Bu ayeti sağlıklı anlayabilmek için, onun örfle ilgili bu arka planını iyi bilmek gerekir. el-Mâtürîdî de bu ayeti, –yerinde bir yöntemle- söz konusu adete gönderme yaparak açıklamaktadır.¹⁰⁴ Cahiliye adetlerinden söz açılmışken, el-Mâtürîdî'nin müşriklere karşı sert ve tavizsiz bir tavra sahip olduğunu da belirtmemiz yerinde olacaktır.¹⁰⁵

Örf ve gelenek kavramını yalnızca cahiliye dönemi ile sınırlı tutmak doğru olmaz. Bu noktada İslam ilim geleneğini özellikle vurgulamamız gerekiyor. Kur'an ve sünnet gibi, bu ilmî gelenek de ihmale gelmez. el-Mâtürîdî de kendinden önceki ilmî birikimi ihmal etmiş değildir. O, tefsirini baştan sona bu birikimden yararlanarak oluşturmuştur. Genellikle kabul ettiği, zaman zaman da eleştirdiği bu birikim olmasaydı, o, bu eserini bu kadar muntazam biçimde telif edemezdi. Ayrıca, geleneği ihmal etmek veya önemsememek, bir yandan haklı tepkilere, diğer yandan da önceden üretilmiş fikirleri yeniden üretmeye kalkışarak zaman kaybetmeye neden olur. O, bunu göremeyecek bir ilim adamı değildir. Günümüzde yenilik adı altında din alanında fikir üretenlerin onun bu usulünden çıkaracakları dersler vardır.

Hemen her eserin yapılışında, her kitabın yazılışında kültürel öğeler kendini gös-

⁹⁹ Örf ve fıkıh ilmindeki yeri hakkında bkz.: Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 175-77.

¹⁰⁰ 2. Bakara, s. 189.

¹⁰¹ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I/371-72.

¹⁰² 58. Mücadele, 3.

¹⁰³ Zihâr hakkında geniş bilgi için bkz.: Ahmet Yaman, “Zihâr”, *DİA.*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2013, XLIV/387-390.

¹⁰⁴ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XV/20-21.

¹⁰⁵ Mehmet Saffet Sarıkaya, “Mâtürîdî'nin Din Anlayışında Hoşgörü”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, III/2 (2010), s. 177. (<http://www.emakalat.com/index.php/emakalat/article/view/41/38> 26.04.2015).

terir. Ana gayeleri Kur'an'ı açıklamak olduğu halde tefsir kitapları da gayet tabii karşılanması gereken bu durumun dışında değildir. Çünkü bu eserler, belli bir toplumda veya yurttan egemen kültürel mirasın izlerini yansıtır. Keza, bu eserler dünyanın belli yörelerinde ulaşılan bilgi düzeyinin de göstergeleridir. el-Mâtürîdî'nin tefsiri de hiçbir arka plan ve gelenek yokken birdenbire ortaya çıkmış türedi bir eser değildir. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, Hanefî Türk alimlerin kurup ekolleştirdiği Dâru'l-Cüzcâniye'de teraküm eden ve nesilden nesile geliştirilerek aktarılan ilim mirasının meyvesidir. Büyük bir bilim adamı kadar o bilim adamını yetiştiren kurum, çevre ve gelenek de önemlidir. Bu bakımdan el-Mâtürîdî kadar, onun yetiştiği ve eserine ilişkin öğrenci notlarının muhafaza edildiği Cüzcâniye Medresesi'ni, bu medresenin kurulup neşvünema bulmasını sağlayan Türk milleti ile Mâverâünnehir ilim havzasını da takdir etmemizde, bir hakkın tesliminden başka bir amaç aranmamalıdır.

İmam el-Mâtürîdî, Hz. Musa zamanındaki Yahudilere kurban kesmelerini emreden “Allah bir inek (bakara) kesmenizi emrediyor.”¹⁰⁶ ayetinde, Ebû Hanîfe ve taraftarları lehine bir delil görüyor. Çünkü kesilecek sığırın niteliklerini açıklayan ayette “O, öyle bir inektir ki, yeri sürecektir ve ekini sulayacak kadar uysallaştırılmamıştır.”¹⁰⁷ buyruluyor. Tarlayı dışı değil de erkek sığır sürdüğüne göre, her ne kadar ayetlerde inek denilmişse de erkek sığır kastediliyor. O halde inek eti yememeye yemin edip de öküz eti yiyen kişi yeminini bozmuş olur, dolayısıyla keffâret ödemesi gerekir.¹⁰⁸

Görüldüğü gibi, ayetleri Hanefî görüşle ilişkilendiren el-Mâtürîdî'nin, çift süren hayvanın erkek sığır olması gerektiğini savunması Türk örfü açısından doğrudur. Ancak çıkarımını Eski Mısır Medeniyeti üzerinden yapsaydı daha doğru olurdu. Çünkü Firavunlar döneminden kalan Mısır mitolojisinde, tanrıça Hathor (Hator) inek/boğa kutsallığı çerçevesinde genellikle inek şeklinde tasvir edilirdi. Çünkü inek boğadan / öküzden daha kutsal addedilirdi.¹⁰⁹ Bu itibarla ayette öncelikle inek kastediliyor olmalıdır. Ayetin orijinalinde sığırdan bahsedilirken dişil kip (ثَيِّبٌ) kullanılması da bunu desteklemektedir. Ancak Eski Mısır kültüründe ineğin yanı sıra boğanın da kutsanıyor olması, ayette kesilmesi istenen hayvanın erkek sığır olabileceği söylenebilir. İşte iki ihtimal Mâtürîdî'nin yorumuna haklılık kazandırmaktadır.

İsrailiyât

Kur'an kendisini, kendinden önceki kutsal kitapları Arap diliyle tasdik eden bir kitap olarak tanıtır. Yine Kur'an'ın ifadesiyle, Hz. Muhammed peygamberlik zincirinin bir halkasıdır ve türedi bir peygamber değildir.¹¹⁰ Peygamberler de getirdikleri kitaplar da birbirine zıt değil, birbirinin destekleyicisidirler.¹¹¹ Bu bakımdan -tahrif

¹⁰⁶ 2. Bakara, 67.

¹⁰⁷ 2. Bakara, 71.

¹⁰⁸ el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I/158.

¹⁰⁹ Herman Te Velde, “Theology, Priests, and Worship in Ancient Egypt”, *Civilizations of the Ancient Near East*, ed. Jack M. Sasson, New York, 1995, III/1737. (<http://www.jacobusvandijk.nl/docs/Theol.pdf> 25.06.2015); Adolf Erman, *A Handbook Of Egyptian Religion*, Translated by A. S. Griffith, Archibald Constable & Co. Ltd, London 1907, s. 12-13 (<http://www.etana.org/sites/default/files/coretexts/14496.pdf> 25.06.2015); “Hathor”, *Vikipedi Özgür Ansiklopedi*. (<https://tr.wikipedia.org/wiki/Hathor> 25.06.2015); Ali Duman, “İmam Mâtürîdî, Hayatı, Eserleri ve İslam Düşüncesindeki Yeri”, *Hikmet Yurdu İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik Özel Sayısı*, 2/4 (Temmuz-Aralık 2009), s. 114. (ss. 109-126) (<http://www.hikmetyurdu.com> 02.03.2015).

¹¹⁰ 46. Ahkâf, 9, 12.

¹¹¹ 2. Bakara, 87; 5. Mâide, 46-48.

edilmeyen kısımları itibariyle- bu ilahî kitaplar arasında birbirine benzer pasajların bulunması ve bunlar arasında paralellik kurulması şaşılacak bir durum değildir. Özellikle tâbîn döneminden itibaren müfessirler, bazı Kur'an ayetleri ile *Kitab-ı Mukaddes* pasajları arasında birtakım benzerlikler tespit etmişler, Kur'an'ı tefsir ederken bunlardan yararlanmışlardır.¹¹²

Tefsirinde, el-Mâtürîdî'nin İsrailiyyâtı ve İslam dışındaki din ve kültürlerden gelen bilgileri Kur'an'ı açıklamak için kullanmayı caiz görüp görmediğine dair bir beyana veya açık bir tavra rastlamak mümkün değildir. Bu yüzden bazı araştırmacılar, kaynaklarda yer alan İsrailiyyât rivayetlerini onun da tefsirinde kaydettiğini, bunların İslam'ın hükümleriyle bağdaşmayanlarını eleştirdiğini belirtirken,¹¹³ bazı araştırmacılar da tam aksine onun İsrailiyyât'a girmedeğini, tefsir açısından bunu gerekli görmediğini savunur.¹¹⁴

Bu görüşlerden hangisinin isabetli olduğunu belirlemek için el-Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kurân*'ına müracaat etmemiz zorunlu görünmektedir. Doğrusu, müfessirimiz bu eserinde yer verdiği rivayetlerden hiçbirisini İsrailî rivayet diye zikretmez. Görebildiğimiz kadarıyla, bazen "Tevrat'ta da böyledir." şeklinde cümleler sarfetse bile,¹¹⁵ o, Kur'an'dan önceki kutsal kitaplardan doğrudan bir alıntı da yapmaz. Ancak eserine aldığı bazı bilgiler İsrailiyyât türünden bilgilerdir. Allah'ın Hz. Adem ile Havva'ya yaklaşmalarını yasakladığı ağacın, üzüm, buğday veya ilim ağacı olabileceğini söylemesi,¹¹⁶ bunun açık örneğidir.

Kur'an'da İsrailiyyât türünden bilgilerin tefsirinde kullanılabileceği bazı ayetler vardır. "Onlara Adem'in iki oğlunu hakkaniyetle oku. Hani [her biri] bir kurban sunmuştu da [bu kurban] birisinden kabul edilmiş, diğerinden kabul edilmemişti. [Bu kişi diğerine,] 'Seni öldüreceğim.' demişti. O da 'Allah yalnızca muttakilerden kabul eder.' diye karşılık vermişti."¹¹⁷ ayeti bunlardan birisidir. Bu ayette Adem'in iki oğlunun kimler olduğu, bunların hangi maksatla kurban kestiği, sonrasında olayların nasıl gelişip sonuçlandığı gibi hususlar açık değildir. İnsan arzu eder ki, elde somut veriler olsa da bu hususlara açıklık getirilebilsin. Fakat el-Mâtürîdî'nin zamanındaki bilimsel ve teknolojik imkanlarla bu verilere ulaşmak mümkün değildir. Bırakalım onun zamanını bugün bile bu imkanlardan yoksun olduğumuza göre, kadim din ve kültürlerden, hassaten Yahudilikten elde edilecek bilgileri kullanmak, tefsirde bir yol olarak karşımıza çıkmaktadır.

el-Mâtürîdî bu ayeti tevil ederken, ilk yorum olarak Hasan el-Basrî'nin görüşünü zikreder. H. el-Basrî'ye göre, ayette geçen iki kişi Adem'in bizzat sulbünden oğulları olmayıp, İsrail oğullarından iki kişidir. Bu açıklama gereğince, ayette "Adem'in iki oğlu" denmesi, Hz. Adem'in beşerin babası olması itibariyledir. Daha sonra el-Mâtürîdî, ayetle ilgili ikinci yorumu İbn Abbas'tan bir rivayet olarak verir. Rivayete göre, ayette sözü edilen iki kişi Adem'in bizzat sulbünden olan gerçek oğulla-

¹¹² Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 241-43; Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 101.

¹¹³ Topaloğlu, "Te'vilâtü'l-Kur'ân", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2012, XLI/32.

¹¹⁴ Muhittin Akgül, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4(2001), s. 66-67. (http://www.if1.sakarya.edu.tr/dergi/dergi_4/04MAkgul.pdf 02.03.2015); Duman, "İmam Mâtürîdî, Hayatı, Eserleri ve İslam Düşüncesindeki Yeri", s. 114.

¹¹⁵ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IV/236.

¹¹⁶ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I/89-90.

¹¹⁷ 5. Mâide, 27.

rıdır. Adları Habil ve Kabil olan bu kişilerin her biriyle aynı batında doğan birer kız kardeşleri vardır. Kızlardan biri güzel, diğeri çirkindir. Kardeşlerden her biri güzel kızla evlenmek ister. Aralarında anlaşmazlık çıkınca da birer kurban keserek, hangisinin kurbanı kabul edilirse güzel kızı onun alması hususunda anlaşılır. Habil'in kurbanı kabul edilince de Kabil onu öldürmeye karar verir.¹¹⁸

et-Taberî (310/923) de hem İbn Abbas'a hem diğer sahabilere hem de diğer ulemaya atfen benzer rivayetler zikreder. Bu rivayetlerden biri de meşhur tarihçi İbn İshâk'a (151/768) aittir. et-Taberî, onun bu rivayeti ilk kitabı bilen ilim ehlinde naklettiğini kaydeder.¹¹⁹ Onun "ilk kitap" tabiriyle Tevrat'ı kastettiği açıktır. İşte bu bilgi, el-Mâtürîdî'nin tefsirinde yer verdiği rivayetin İsrailiyâtan olduğu hususunda yeterli delildir.

Aslında tefsir geleneği, İsrailiyât türünden bilgilerden ve *Kitab-ı Mukaddes*'ten alıntı yapmaya yabancı değildir. Sahabe döneminden itibaren neredeyse bütün müfessirler, Kur'an'a ve İslam itikadına açıkça aykırı olmamak ve hurafeye kaçmamak şartıyla, bu tür bilgilerden yararlanmada bir sakınca bulunmadığı hususunda ittifak halindedir. Hz. Peygamber de gerektiğinde Tevrât'la istişhad etmekten çekinmemiştir.¹²⁰ Şayet el-Mâtürîdî bu türden bilgilere yeterince başvurmuş olsaydı, kıssaların kapalı olarak anlatıldığı ayetleri tefsir ederken kendisine büyük bir kolaylığın kapısını açmış olacaktı. Hz. Musa'ya inanmadıkları, bilakis Ona ve İsrail oğullarına zulmettikleri için Firavun ve kavmine musallat edilen belaları anlatan "Biz de onların üzerine ayrı ayrı mucizeler olarak tufan / sel, çekirgeler, bitler, kurbağalar ve kan gönderdik."¹²¹ ayetini bunun bir örneği olarak gösterebiliriz. *Tevrat*'ın *Çıkış* kitabında bu belalar ayrıntılı olarak anlatılmaktadır.¹²² Tevrat'tan yararlanmadan sırf metnini okumakla bu ayette sel mucizesiyle neyin kastedildiği anlaşılabilir, ancak çekirge, bit, kurbağa ve kan mucizeleriyle neyin kastedildiği anlaşılabilir.

el-Mâtürîdî, Kur'an kıssalarını açıklarken *Kitab-ı Mukaddes*'ten ve İsrailiyâtan yeteri kadar yararlanmadığı gibi, tarih ilmine de pek başvurmaz, coğrafya ilminden hiç yararlanmaz. Eleştirilebilecek bu tavrının bir neticesi olarak da bazı ayetleri yorumlamada son derece zorlanır. Gördüğümüz kadarıyla kendisi de bunun farkındadır. O, metodolojisindeki bu eksikliği, tefsirde böylesi bilgilere gerek bulunmadığını söyleyerek kapatmaya çalışır. Nitekim yukarıdaki kurban kıssasıyla ilgili olarak, "Fakat biz bu kıssanın nasıl ve nerede geçtiğini, Adem'in iki çocuğunun onun bizzat sulbünden olup olmadığını bilmeyiz. Bunu bilmeye ihtiyacımız da yoktur. Bu hususta yalnızca bundaki hikmeti ve ilmi bilmeye ihtiyacımız vardır ki, bu bilinsin ve gereğiyle amel edilsin." demektedir. Hemen akabinden de alakasız bir biçimde, "Ey Ehlikitap, size peygamberimiz geldi..."¹²³ ayetini ve diğer bazı ayetleri, mezkur kıssanın açıklayıcısı olarak zikretmektedir.¹²⁴

¹¹⁸ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, IV/198.

¹¹⁹ Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili âyi'l-Kur'an*, Thk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru hecer, Kahire 1422/2001, VIII/321-322.

¹²⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 240 vd.

¹²¹ 7. A'râf, 133.

¹²² Ayrıntılar için bkz.: Bahattin Dartma, "Tefsir İlminin Kadim Bir Problemine Yeni Bir Çözüm Önerisi", *Dinbilimleri Dergisi*, 8/4 (2008), s. 14-22 (http://www.dinbilimleri.com/Makaleler/1833274007_dartma.pdf 24.06.2015).

¹²³ 5. Mâide, 15.

¹²⁴ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, IV/199.

Sonuç

sonuç olarak el-Mâturîdî, Kur'an'ı tefsir ederken mesnetsiz hareket etmemekte, belli bir nizam ve tertip içerisinde birtakım veri kaynaklarından yararlanmaktadır. Biz bu kaynakları, biri dahili (zorunlu, zaruri, birincil), diğeri harici (gerekli, tali, ikincil) olmak üzere ikiye ayırabiliriz. Kur'an'ın Kur'anla, sünnetle, Arap lügatiyle, nüzul sebepleriyle, yazım ve kıraat farklılıklarıyla tefsiri dahili kaynakları oluşturmaktadır. Harici kaynaklar ise, Arap Edebiyatı ve Belagatinden, sahabe kavillerinden, tâbiînin ve diğeri ulemanın fikirlerinden, mezheplerin görüşlerinden, örf ve gelenekten ve İsrailî rivayetlerden meydana gelmektedir. Tefsir geleneğinde bunlar müfessirlerin çoğu tarafından başvuru alan veri kaynakları arasında yer almaktadır.

el-Mâturîdî'nin tefsir yaparken uyguladığı alıntılama tekniğinin genel hususiyetlerini şöyle özetleyebiliriz:

1- Ele aldığı ayetin tefsiri için gerekli olan miktardan daha fazla alıntı yapmaz ve tefsirini amaçsız malumatla şişirmez. Onun bu metodu çağdaş alıntılama teknikleriyle aynıdır.

2- Rivayetlerin senetlerini zikretmez.

3- Onun tefsirini okuyan bir kişi, zikrettiği görüşlerden hangilerinin ona, hangilerinin başkalarına ait olduğunu rahatlıkla anlayabilir.

4- Bir ayetin tefsiri bağlamında görüşleri, bazen isimlere, bazen mezheplere isnat ederek zikreder. Gerekli görmediği durumlarda ise, görüşlerin sahiplerinin isimlerini vermez.

5- Alıntı yaptığı görüşleri dikkatle analiz eder; onlardan bir kısmını kabul ederken, diğeri kısmını reddeder.

6- Ayetin tefsiri bağlamında zikrettiği delilleri dikkatle tahlil eder; onları bir potada yoğurarak yorumlar ve neticede onlardan dini hükümler istinbat eder.

İmam el-Mâturîdî'nin Kur'an'ı tefsir ederken kaynaklara başvurması, böylelikle keyfilikten kaçınması ve görüşlerin sahiplerinin telif haklarına saygı göstermesi, bilimsel etik açısından övgüye değer bir yöntemdir. Bununla birlikte, kıssaları açıklarken tarih ve coğrafya ilimlerinden, kevnî ayetleri açıklarken pozitif bilimlerin verilerinden yararlanmaması bir eksiklik olarak görülebilir. Keza, bazı ayetleri açıklarken İslam'ın genel ilkelerinden ve fikhî kaidelerden yararlanmaması da önemli bir eksiklik olarak zikredilebilir.

Kaynakça

- Akgül, Muhittin, “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Te’vîlâtü’l-Kur’ân”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4(2001), s. 57-67. (http://www.if1.sakarya.edu.tr/dergi/dergi_4/04MAkgul.pdf 02.03.2015).
- Alper, Hülya, *İmam Matürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2009.
- el-Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî(ö. 370/981), *Ahkâmu’l-Kur’ân*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1414/1993.
- el-Cemîlî, Adnan Câsim Muhammed, “el-İzhâr ve’l-İdmâr ve Tefâ’ul Nuzumi’l-Hitâbi’l-Kur’ânî – Dirâse Üslûbiyye”, *Mecelletü Külliyyeti’l-‘Ulûmi’l-İslâmiyye*, Sayı: 16 Bağdat, s. 476-526. (<http://www.iasj.net/iasj?func=fulltext&aId=45606> 18.06.2015).
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, AÜİF Yay., Ankara 1971.
- Çalışkan, İsmail, “Tefsirde Mâtürîdî’yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te’vîlâtü’l-Kur’ân’ın Tefsir İlmindeki Yeri”, *Milel ve Nihal*, 7/2(Mayıs-Ağustos 2010), s. 67-93. (http://www.milelvenihal.org/dosyalarim/pdf/5f329be3-d112-4e9b-8a4d-b280a-e325040MilelveNihal_c7_s2.compressed.pdf 17.03.2015)
- Dartma, Bahattin, “Tefsir İlminin Kadîm Bir Problemine Yeni Bir Çözüm Önerisi”, *Dinbilimleri Dergisi*, 8/4 (2008), s. 9-24. (http://www.dinbilimleri.com/Makaleler/1833274007_dartma.pdf 24.06.2015).
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 2008.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Usulü*, 20. Baskı, İFAV., İstanbul 2012.
- Duman, Ali, “İmam Matürîdî, Hayatı, Eserleri ve İslam Düşüncesindeki Yeri”, *Hikmet Yurdu İmam Matürîdî ve Matürîdilik Özel Sayısı*, 2/4 (Temmuz-Aralık 2009), s. 109-126. (<http://www.hikmetyurdu.com> 02.03.2015).
- Erman, Adolf Erman, *A Handbook Of Egyptian Religion*, Translated by A. S. Griffith, Archibald Constable & Co. Ltd, London 1907. (<http://www.etana.org/sites/default/files/coretexts/14496.pdf> 25.06.2015).
- “Hathor”, *Vikipedi Özgür Ansiklopedi* (<https://tr.wikipedia.org/wiki/Hathor> 25.06.2015).
- İbn Kesîr, Ebu’l-fidâ’ İsmâîl b. Kesîr ed-Dimaşkî (771/1369), *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-‘Azîm*, Thk. : Mustafa es-Seyyid Muhammed vd., Müessesetü Kurtuba, Kahire 1421/2000.
- Karaman, Hayreddin, “Fakîh”, *DİA*, TDV Yayını, Ankara 1995, XII/126-27.
- Karataş, Ali, “Rivayet ve Dirayet kaynakları Açısından Mâtürîdî’nin Te’vîlâtü’l-Kur’ân’ı”, *Ekev Akademi Dergisi*, 15/47 (Bahar 2011), s. 161-174.
- Kılıç, Hulusi, “Belâgat”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayını, Ankara 1992, V/380-83.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî es-Semerkindî (333/944), *Kitâbü’t-tevhîd*, Thk.: B. Topaloğlu – M. Aruçi, İrşâd Kitap Yayın Dağıtım, İstanbul ty. ?????
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî es-Semerkindî (333/944), *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, Thk.: Ahmet Vanlıoğlu vd., İlmî kontrol:

Bekir Topaloğlu, Mizan Yay., İstanbul 2005-2010.

Mukâtil b. Süleymân (150/767), *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, Thk.: Abdullah Mahmud Şahhâta, Müessesetü't-târîhi'l-Arabî, Beyrut 1423/2002.

Özdemir, Abdurrahman, “Kadim Bir Söz Sanatı: İltifat ve Kur'an'da İltifat Örnekleri”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 1/2 (Güz 2006), s. 151-160.

Özdeş, Talip, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.

Özen, Şükrü, “Mâtürîdî”, *DİA.*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayını, Ankara 2003, XX-VIII/146-51.

Özen, Şükrü, “Mâtürîdî (Fıkıh ve Fıkıh Usulündeki Yeri)”, *DİA.*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayını, Ankara 2003, XXVIII/159-65.

Salih, Nevfel İsmail, “el-'Udûl 'ani'l-İdmâr ile'l-İzhâr fi'l-Kur'âni'l-Kerîm (Sûrat Yûsuf enmûzecen ve tatbikiyyen)”, *Mecelletü Deyâlâ*, 38(2009). (<http://www.humanmag.uodiyala.edu.iq/uploads/pdf/aadad/2009/a38/21.pdf> 18.06.2015).

Sarıkaya, Mehmet Saffet, “Maturîdî'nin Din Anlayışında Hoşgörü”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, III/2(2010), s.145-164. (<http://www.emakalat.com/index.php/emakalat/article/view/41/38> 26.04.2015).

Şa'bân, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*, Çev.: İ. Kafi Dönmez, TDV. Yayını, Ankara 1990.

et-Taberî, Muhammed b. Cerîr (310/923), *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, Thk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hecer, Kahire 1422/2001.

Topaloğlu, Bekir, “Te'vîlâtü'l-Kur'ân”, *DİA.*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayını, Ankara 2012, XLI/32-33).

et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa(279/892), *Sünenü't-Tirmizî (el-Câmi'u's-sahih)*, Thk.: İbrahim Atve 'Avad, 2. Baskı, Şirketü Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1395/1975.

Velde, Herman Te, “Theology, Priests, and Worship in Ancient Egypt”, *Civilizations of the Ancient Near East*, ed. Jack M. Sasson, New York 1995, III/1731-1749. (<http://www.jacobusvandijk.nl/docs/Theol.pdf> 25.06.2015).

Yaman, Ahmet, “Zihâr”, *DİA.*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayını, Ankara 2013, XLIV/387-390.

Zerkânî, Muhammed Abdulazim (1367/1948), *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Thk.: Fevâz Ahmed Zimerli, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1415/1995.

Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah(794/1392), *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Thk.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1408/1988.

İMAM EL-MÂTURÎDÎ'DE TEVHİD HAKİKATI

Prof. Dr. İdris ŞENGÜL

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara/ TÜRKİYE

Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Kazak-Türk Üniversitesi

Dintanu Bölümü Başkanı/ Türkistan- KAZAKİSTAN

Akıl ve idrak sahibi olarak İNSAN; düşünebilen, anlayabilen, ilim öğrenebilen, ilim ve fikir üretebilen, akllî yetenekleri çerçevesinde daha birçok farklı üstün özelliklere sahip olan yaratılış harikası bir varlıktır. Dolayısıyla İnsan; fitratındaki akıl, idrak, ilim öğrenme, ilim ve düşünce üretme yetenekleri sebebiyle varlık içinde en üst konuma oturtulmuştur. Yaratanına karşı sorumlu olarak yeryüzünü imar etme, medeniyetler kurma, insanca bir hayatı gerçekleştirme misyonu ile Meleklerin bile imrendiği hilafet makamı kendisine layık görülmüştür.

Kısaca işaret edilen fitrî temel özellikleri sebebiyle insan hayatı için en hayatî ve zarurî mesele Marifetullah, el-İmanu Billah, Tevhid gibi v.b. kavramlarla ifade edilen Yaratıcı'nın bilinmesi, O'nun tanınması meselesidir. Fıtrat gerçeğinin bir tezahürü olarak varoluş tarihinde insanoğlu -inanan ve inanmayan ayırımı olmaksızın- kendi kendine daima bu âlemin yaratıcısı kimdir? Bu âlemi ve olayları idare eden kimdir? Biz nereden geldik? Ölümünden sonra nereye gideceğiz? Bu dünyada hangi maksatla yaşıyoruz? Hangi metot ve kaideye göre hayatımızı sürdürmemiz gerekiyor? gibi soruları sormuş ve cevaplarını aramıştır. Bunun içindir ki ilâhî vahiylerin temel konusu Allah'a iman, Tevhid hakikati olduğu gibi, en son ilâhî vahiy Kur'ân'ın da ana ve merkezî konusu Allah'a iman konusudur. Şüphesiz Kur'ân, fıtratın ısrarlı sorularından birincisi olan, "Bu âlemin yaratıcısı kimdir?" sorusuna özel önem vermektedir. Çünkü Allah Teâlâ şüphesiz biliyor ki bu soru temel ve merkezî bir sorudur. Muhakkak ki insanlığın büyük dalaleti bu büyük soruya verilecek olan yanlış cevaplardan ortaya çıkar. İnsanlığın büyük hidayeti, istikameti de aynı şekilde bu soruya verilecek doğru cevabı bilmekten doğar. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerim'de diğer bütün konular bu temel konu Tevhid gerçeği etrafında doğrudan irtibatlı olarak şekillenmişlerdir. O kadar ki Tevhid hakikati Mekkî ve Medenî bütün sûre ve âyetlere dengeli bir şekilde sirayet etmiştir. Dolayısıyla diyebiliriz ki Tevhid konusu adeta Kur'ân-ı Kerim'in ruhu hükmündedir.¹ Çünkü inanç konusu bir defada verilip sonra bir daha verilmeksizin geçilecek, ihmal edilecek bir konu değildir. Bu sebeple medenî âyetlerde de teşri'î ve tanzimî hükümler mutlaka inançla ilgili konularla irtibatlandırılarak anlatılmaktadır. Bu insan tabiatı itibarıyla Kur'ân'ın terbiye metodudur. Şüphesiz Allah Teâlâ yarattığı varlığı(insanı) en iyi bilendir.² Şayet Allah Teâlâ akide konusunun geçici bir ders olduğunu bilseydi, o zaman medenî sûre ve

¹ Bkz.: Muhammed Kutub, *Dirasât Kur'âniyye*, Dârü's-Şurûk, Beyrut 1980, s.18-62, 489-490.

² Bkz.: 67. Mülk, 14.

ayetlerde inançla ilgili konuları Kur'ân'ın en son nazil olan ayetine varıncaya kadar³ anlatmaya devam etmezdi.

Fıtratın bir gereği olarak Ulûhiyet meselesi Allah'ın varlığı ve birliği konusu insanlığın fikir ve düşünce tarihinde de en eski çağlardan beri merak edilen, ele alınan, fikir yürütülen, deliller getirilen önemli bir konu olmuş ve halen önemli konu olmaya devam etmektedir. İnsanoğlu var olduğu sürece de devam edeceği muhakkaktır. İşaret edilen gerçeklerden hareketle rahatlıkla söyleyebiliriz ki, Kur'ân'ın genel olarak inanca, Tevhide önem vermesi sadece cahiliye Araplarının inkârından kaynaklanmamaktadır. Bu tamamen insanlık gerçeği ve terbiyesi ile ilgili bir meseledir. Kur'ân insana gönderildiğine ve insana hitap ettiğine göre insan gerçeği çerçevesinde konulara yer vermesi gayet tabii bir olgudur.

İslâmî İlimler Tarihinde de İslâm alimleri ve özellikle kelâmî ekollere mensup alimler; Allah'ın varlığı, birliği, O'nun isim ve sıfatları konusunda çok çeşitli deliller ve fikirler ileri sürmüşlerdir. Bu konuda birçok Mu'tezilî, Eş'ârî ve diğer mezhep alimlerinin ve kelamcılarının yanında, özellikle Maturidiliğin müessisi olan Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî'nin bu sahadaki payı gerçekten önemlidir. İmam el-Mâtûrîdî'nin gerek *Kitâbu't-Tevhîd* adlı eserinde gerekse *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı hacimli tefsirinde ortaya koyduğu Tevhid delilleri, düşünce ve yorumları; İslâmî İlimler Tarihinde son derece önemli ilmî ve fikrî bir servet olarak kabul edilmektedir. Hatta Ehl-i Sünnet Kelâmı'nın gerçek müessisi ve banisi İmam el-Mâtûrîdî'dir diyebiliriz. İmam el-Mâtûrîdî'nin Allah'ın varlığının ve birliğinin delilleri üzerinde bu derece önemle durmasının şüphesiz insanî, fitrî, Kur'ânî ve İslâmî hedefleri yanında, yaşadığı coğrafyadaki ve İslâm Âlemi'ndeki dahilî ve haricî birçok sebepleri de vardır. Ancak Müslüman bir âlim olarak onun temel hedefinin Müslümanlar için Tevhid'le ilgili meseleleri aydınlatmak ve Allah'a iman konusuna Müslümanları yoğunlaştırmak olduğunu söyleyebiliriz.

İmam el-Mâtûrîdî, İslâm dünyasının birçok gelişme ve değişmelere sahne olduğu; değişik görüşlerin, itikadî, siyasî ve mezhebî akımların ortaya çıktığı ve bu bağlamda birçok problemlerin zuhur ettiği, siyasî kargaşaların yaşandığı bir dönemde yaşamıştır. O böyle bir dönemde kendisine özgü metot ve yorumlarıyla farklı görüşler arasında uzlaşma noktaları oluşturmaya çalışmış, her türlü aşırılığa karşı durmuş, böylece İslâm ilim ve tefekkürünün gelişmesine, İslâm inancının sistemleştirilmesine, itikadî ve fikrî istikrarın oluşmasına hizmet etmiştir.⁴ el-Mâtûrîdî, Ebû Hanife'nin itikad (uşûlû'd-din) ve fıkıh (furu'u'd-din) olmak üzere, her iki alanda ihtisaslaşma geleceğini sürdürebilen çok az sayıdaki kişiden birisidir. Mâtûrîdî, gerek fıkıhta gerekse itikadî konularda Ebû Hanife'yi tartışmasız bir imam olarak kabul etmekle kalmamış, onun görüşlerinden anlaşılması zor olanları açıklamış, daha yeni delillerle güçlendirmiş ve bu zemin üzerinde akılcı- hadarî bir din ve dünya görüşü oluşturmayı başarmıştır. el-Mâtûrîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd* ve *Te'vilât*'ı incelendiğinde, kendinden önceki mütekellimlerin tartışmadığı önemli problemleri tartıştığı, daha önce kulla-

³ Bkz.: 2. Bakara, 281.

⁴ Talip Özdeş, "Mâtûrîdî'nin Te'vil Anlayışında Aklın Yeri", *İmam Mâtûrîdî ve Maturidilik*, Haz. Sönmez Kutlu, Kitâbiyât, 2. Baskı, Ankara 2007, s. 243. İmam Mâtûrîdî'nin yaşadığı siyasî ve ilmî ortam için bkz.: Bekir Topaloğlu, "Mukaddime", (Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî es-Semerkandî (ö. 333/944), *Kitâbu't-Tevhîd*, Thk.: Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Dâru's- Sadr, Beyrut 2007), s.12-13 vd.

nılmayan aklî, naklî, semantik temellendirmelerde bulunduğu ve Kelam'a gerçek anlamda bir bilim hüviyeti kazandırdığı açıkça görülecektir.⁵ Günümüze kadar ulaşan el-Mâturîdî'nin bu iki önemli eseri Maturîdî mezhebinin en önemli kaynaklarından kabul edilmektedir. İmam Ebû Mansûr el-Mâturîdî bu iki büyük eserini İmam-ı A'zâm Ebû Hanîfe'den yararlanarak ortaya koymuştur.⁶

İmam el-Mâturîdî'nin Sünnî Kelam'ın oluşmasında da farklı bir yeri vardır. Her ne kadar Kelam Tarihi'ne dair kaynaklar Sünnî Kelam'ın kurucusu olarak Ebû'l-Hasan el-Eş'ârî'yi (ö.324/936) gösteriyorsa da, günümüze intikal eden maddî belgeler niteliğindeki eserlerden hareket edildiği takdirde, bu kurucunun Ebû Mansûr el-Mâturîdî olduğunu söylemek gerekir.⁷ el-Mâturîdî'nin, planlı ve sistematik olarak *Kitâbu'l-Tevhîd*'inde, münasebet düştükçe de *Te'vîlâtul-Kur'ân*'da yer alan kelâmî görüşlerinin incelenmesinden, onun en azından Sünnî kelâmın kurucusu olduğu sonucu ortaya çıkar.⁸ Her iki imamın eserlerinin kelâmî düzeyleri, ele aldıkları temel sorunlar ve ele alış biçimleri incelendiğinde, daha sonraları Ehl-i Sünnet Kelâmı olarak kabul gören görüşlerin oluşmasında el-Mâturîdî'nin, el-Eş'ârî'den daha büyük rol oynadığı anlaşılacaktır.⁹ Yaygın kanaate göre aklı en çok kullanan Mu'tezile'dir. Ancak Mu'tezilî görüşlerde akla yapılan vurgu ve aklî temellendirmeler, *Kitâbu'l-Tevhîd*'dekinin yanında oldukça zayıf kalmaktadır. Bu açıdan İmam el-Mâturîdî'yi, İslâm düşüncesinde "teolojik akılcılığın" ilk temsilcilerinden birisi, eserini de "bir teolojik felsefe klasiği" olarak kabul etmek yanlış olmayacaktır. Nitekim dinin öğrenilmesinde aklî ve naklî iki önemli bilgi kaynağı olarak gören el-Mâturîdî, kelâmî problemlerin çözümünde de akla ve istidlale çok önem vermekte ve akıl yürütmenin gerekliliği konusuna da vurgu yapmaktadır.¹⁰

el-Mâturîdî, bilginin neliği, bilginin imkânı, değeri, bilgi edinme yolları, bilginin nasıl meydana geldiği ve dinî bilginin mahiyeti gibi; bugün bilgi sosyolojisi, felsefe ve din felsefesinin temel konuları arasında yer alan son derece önemli problemleri tartışan ve İslâm düşüncesinde kendine has bir bilgi kuramı oluşturan ilk kişidir. Üstelik bu bilgi kuramını esas alarak, başta kelam olmak üzere fıkıh ve tefsir alanında önemli eserler ortaya koymuştur.¹¹ İmam el-Mâturîdî'nin sistemleştirdiği bilgi kuramı, bilgi epistemolojisine göre bilginin kaynakları veya bilgi edinmenin yolları üçtür. Bunlar; akıl, duyular (havas-ı selîme= sağlam duyular) ve haber-i sâdık (doğru haber), yani Hz.Peygamber'in insanlığa tebliğ ettiği vahiy olan ve bize kadar teva-

⁵ Bkz.: Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Haz. Sönmez Kutlu, Kitâbiyât, 2. Baskı, Ankara 2007, s. 22.

⁶ Bkz.: Topaloğlu, "Mukaddime", s. 5.

⁷ Bekir Topaloğlu, "Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Kelâmî Görüşleri", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Haz. Sönmez Kutlu, s. 199-200.

⁸ Topaloğlu, "Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Kelâmî Görüşleri", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Haz. Sönmez Kutlu, s. 200.

⁹ Bkz.: Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Haz. Sönmez Kutlu, s. 23 vd.

¹⁰ Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Haz. Sönmez Kutlu, s. 23. Bu konuda yine bkz.: Hanifi Özcan, *Mâturîdî'de Dini Çoğulculuk*, İstanbul 1995, s. 10; el-Mâturîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 2002, s. 4, 14.

¹¹ Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Haz. Sönmez Kutlu, s. 30; Bu konuda bkz. Hanifi Özcan, *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul 1993, s. 46; Sönmez Kutlu, "Maturidilik", *İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, Editörler: Hasan Onat-Sönmez Kutlu, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s. 381-382. (ss.365-394)

türen ulaşan Kur'ân'dır. Kur'ân mütevatir olduğu için mutlak doğrudur ve bağlayıcıdır. el-Mâturîdî, Peygamber'in Allah'tan getirdiği vahyin yanında, O'ndan gelen mütevatir ve âhad haberleri de derecelerine göre bilginin kaynakları arasında saymıştır. Gerekli şartları taşıdığı sürece bu bilgi yollarından birisiyle veya her üçüyle birlikte elde edilen bilgi kesin bilgi olup inkârı imkânsızdır. O halde onun bilgi kuramına göre Kur'an'ın yanında Sünnet de bir çeşit haberdur ve amelde bilgi kaynağıdır. Güvenilir kimseler olarak Peygamberlerin Allah'tan getirdikleri haberler doğru haberlerdir. Doğrulukları mucizelerle desteklendiği ve akıl tarafından da doğrulandığı için inkâr edilmeleri mümkün değildir. Resulün haberiyle kastedilen, özelde Hz. Peygamber'e gelen vahiy, yani Kur'an'dır. Kur'an aklî bir mucize olup, mutlak doğru bilgiyi içermektedir. Resûlden gelen haber ise, Ahad ve Mütevatir olmak üzere iki çeşittir. el-Mâturîdî'ye göre, Mütevatir haber, yanılmaları ve yalan söylemeleri mümkün olan çok sayıda kişi yoluyla Hz. Peygamberden nakledilen haberlerdir. Ahad haberler ise, mütevatir derecesine çıkamayan haberlerdir. Bu haberlerin muhtevasının araştırılması ve Kur'an'la karşılaştırılmaması gerekir. el-Mâturîdî'ye göre mütevatir gibi olmamakla birlikte âhad haberle de amel edilebilir. Ancak itikadî konularda kullanılmaz. Sadece amelî konularda bilgi değeri taşır.¹²

İnsan için bilgi edinme yollarını sistemli bir şekilde ilk ortaya koyan el-Mâturîdî olduğu gibi, onun şekillendirdiği bu konu, sonraki müellifler için de model oluşturmuştur. Sünnî kelimelerinin ana planı, onun *Kitâbu't-Tevhîd*'ine istinat etmiştir. Muhtevanın detayları ve işlenişinde de büyük çapta sözü edilen eserden istifade edildiği anlaşılmaktadır. el-Mâturîdî'nin dolaylı olarak hocası sayılan Ebû Hanîfe, ayrıca çağdaşı Ebû'l-Hasan el-Eş'ârî yaşadıkları dönem ve çevrenin etkisi altında, eserlerinde siyaset ve yönetim (imamet) meselelerine yer vermişlerdir. el-Mâturîdî'nin inanç esaslarıyla doğrudan bir münasebeti bulunmayan bu konuya ilgi göstermemesi, onun sistematik yönteminin olumlu bir sonucu olarak değerlendirilmelidir.¹³ Şimdiye kadar yapılan araştırmalar el-Mâturîdî'nin; Kelam ilmini siyasî mecradan çıkardığı, red-cevap kuruluşunu usûl-i selâse planında sistemli bir bünyeye kavuşturduğu, akıl-nakil çatışmasını ortadan kaldırdığı, alanı içinde akla, onun istidlal ve tahlillerine önem verdiği, sem'iyât konularında başta Kur'an olmak üzere nakli en çok kullandığı sonucuna varılmıştır. el-Mâturîdî, her iki eserinde konuları işlerken hayattan kopuk bir teorisyen değildir. O fert ve toplum bazında beşerî alemleri daima göz önünde tutmuş, insan psikolojisini ve toplum realitesini hesaba katmıştır.¹⁴

Daha çok kelam sahasında şöhret bulan el-Mâturîdî'nin *Te'vilâtu'l-Kur'ân*'ı, onun kelam ilminde olduğu kadar tefsir sahasında da bir otorite olduğunun önemli bir kanıtıdır. *Tabakât* kitaplarının çoğunda ismi *Te'vilâtu'l-Kur'ân* olarak geçen, *Te'vilâtu'l-Mâturîdîyye* ve *Te'vilâtu Ehli's-Sünne* isimleriyle de meşhur olan bu eser, tefsirde takip edilen metot, ayetlere ve konulara akılcı yaklaşım yönünden orijinal

¹² Bkz. Geniş bilgi için, Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Haz. Sönmez Kutlu, s.22-36. Yine bkz.: Sönmez Kutlu, "Maturidilik", *İslam Düşünce Ekolleri Tarihi*, Editör: Hasan Onat, ANKUZEM, Ankara 2007, s.170-171. (ss.167-178)

¹³ Topaloğlu, "Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Kelâmî Görüşleri", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Haz. Sönmez Kutlu, s. 200.

¹⁴ Topaloğlu, "Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Kelâmî Görüşleri", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Haz. Sönmez Kutlu, s. 201.

noktalar taşımasıyla ilk dönemlerde tefsir alanında yapılan çalışmaların seçkin örneğini oluşturmaktadır.¹⁵ *Te'vilât*, Kur'ân'ın bütün sûre ve ayetlerinin tertip üzere başından sonuna kadar sıra ile ele alınıp yorumlanmaya çalışıldığı bir tefsirdir. Bu yönüyle el-Mâturîdî'nin tefsiri Mukatil b.Süleyman'ın, et-Taberî'nin, İbn Kesîr'in ve diğer birçok müfessirin eserleriyle benzerlik gösterir. Ancak el-Mâturîdî, Kur'ân ayetlerine ve meselelere yaklaşımda izlediği metodolojinin temellerini oluşturan epistemolojik görüşlerini eserlerinin başına koyan ilk İslâm bilginidir. Onun oluşturduğu epistemolojik sistem, kendisinden sonra bütün bir İslâm tefekkürünü, ilmî faaliyetleri etkilemiş ve yönlendirmiştir. Söz konusu epistemolojik sistemin teşekkülünde Yunan felsefesinin, ayetleri yorumlamada rasyonelliği öne çıkaran Mu'tezile ekolünün altyapı oluşturduğu düşünülebilir. Ancak istifade edilen bilgi ve tecrübelerin tevhidî esas alan Kur'ân merkezli bir bakış açısıyla özgünleştirilerek sistemleştirilmesi, el-Mâturîdî'ye aittir.¹⁶ Gerçekten İmam el-Mâturîdî'nin özellikle Kelâmî sahada *Kitâbu't-Tevhîd*'i, Tefsirde *Te'vilâtu'l-Kur'ân*'ı aklı ve nakli mezcederek dirayet ağırlıklı ortaya koymuş olduğu iki önemli orijinal eserini teşkil etmektedir.

İslâmiyet şüphe yok ki, vahye dayanan bir dindir. Ancak vahyi anlayacak, kalbin eşliğinde benimseyip iman haline getirecek olan akıldır. İmam el-Mâturîdî, özellikle vahyin aydınlattığı akla büyük önem vermektedir.¹⁷ el-Mâturîdî her iki eserinde aklı, duyu ve haber yoluyla elde edilen bilgilerin anlaşılması, yorumlanması, problemlerin çözülmesi ve değerlendirilmesi için vazgeçilmez bir araç olarak kabul etmiş, onu insan olmanın, mükellef tutulmanın ve gerçeğe ulaşmanın temel şartı olarak görmüştür. O, aklın gerçekleri anlamındaki rolünü, gözün renkleri, kulağın sesleri ayırmasına; kendisinden iki asır sonra gelen Gazâlî de aklı göze, nakli de görmeye alan hazırlayan güneşe benzetmiştir.¹⁸ Özetle el-Mâturîdî'ye göre akıl, dini bilgiye ulaşmada önemli bir bilgi kaynağıdır. Akıl, diğer bilgi yollarının sağladığı bilgilerin doğruluğunu tespit eden önemli bir ölçüttür. Allah, Kur'an ve diğer şeyleri akıl yürütme yöntemini kullanarak delillendirmiştir. Hatta insanlara, gerçeğe ulaşmak için aklı kullanmak emredilmiştir. Eşyanın iyi ve kötü oluşu, akılla bilinebilir. Ancak akılla haram ve helal konamaz.¹⁹

Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Sünnî Kelâmı'nın ve dirayet tefsirinin kurucusu olduğu halde, son yıllara kadar meçhul kalmasının sebepleri üzerinde çeşitli açıklamalar yapılmıştır. Ancak M.Sait Yazıcıoğlunun da işaret ettiği gibi, bu sebepler arasında "Mâturîdîliğin felsefî bir temelinin olmayışı" yolunda bir unsur aramak hiçbir şekilde isabetli değildir.²⁰

¹⁵ Özdeş, "Mâturîdî'nin Te'vil Anlayışında Aklın Yeri", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Haz. Sönmez Kutlu, s.243-244.

¹⁶ Bkz.: Özdeş, "Mâturîdî'nin Te'vil Anlayışında Aklın Yeri", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Haz. Sönmez Kutlu, s.244-245.

¹⁷ Topaloğlu, "Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Kelâmî Görüşleri", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Haz. Sönmez Kutlu, s.180.

¹⁸ Topaloğlu, "Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Kelâmî Görüşleri", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Haz. Sönmez Kutlu, s.183.

¹⁹ Bkz. Kutlu, "Maturidilik", *İslam Düşünce Ekolleri Tarihi*, Editör: Hasan Onat, s.172.

²⁰ Bkz. Topaloğlu, "Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Kelâmî Görüşleri", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Haz. Sönmez Kutlu, s. 201; el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Thk.: Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, s. 47-48; M. Sait Yazıcıoğlu, "Mâturîdî Kelâm Ekolünün iki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâturîdî ve Ebû'l-Mu'in en-Nesefî", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Haz. Sönmez Kutlu, s.161-166.

el-Mâturîdî'nin etkilerine gelince, onun, kurduğu ekole mensup bulunan kelimelere model teşkil ettiği şüphesizdir. Bunlar arasında Ebû'l- Yusr el-Pezdevî, Ebû'l-Mu'în en-Nesefî, Nureddin es-Sâbûnî ve Ebû'l-Berekât en-Nesefî gibi şahsiyetleri zikretmek mümkündür. Kendisinden sonra gelen Eş'arî kelimcilerinin eserlerinde de el-Mâturîdî'nin söylem ve istidlallerine benzeyen düşüncelerle karşılaşılacaktır. Fahrüddin er-Râzî, ru'yetullah akidesini tartışırken konunun ispatı için ileri sürülen akli delillerin sağlam olmadığını, bu sebeple kendisinin "Şeyh Ebû Mansûr el-Mâturîdî es-Semerkindî'ye tâbi olup ilgili nasların zahirine göre amel etmenin gerektiğini" belirtir. el-Mâturîdî'nin er-Râzî'yi tefsir alanında da etkilediğini söylemek mümkündür.²¹ Hatta önemli kelâmî konularda Eş'arî ekolünün görüş ve düşüncelerine de derin bir şekilde nüfûz ettiğine, son devrin kendi mezheplerine tamamıyla inanmış Eş'arîlerinin de az veya çok yüksek düzeyde birer el-Mâturîdî olduklarına dair ilmî tespitler mevcuttur.²² Aynı ekol çizgisinde el-Mâturîdî'nin itikadî görüşlerini en iyi anlayıp yorumlayan Ebû'l-Mu'în en-Nesefî olmuştur. Maturidiliğin görüşlerini özetleyerek akide haline getiren ve yaygınlaşmasını sağlayan ise Ömer en-Nesefî'dir. Hanefî-Maturidî alimler bu esere pek çok şerh yazmıştır.²³

Buraya kadar özetle ifade etmeye çalıştığımız tarihî ve ilmî gerçekler sebebiyle bugün özellikle Türk Dünyası'ndaki Müslümanlar ve akademisyenler olarak bizler bu çok değerli Allame'yi, bu büyük İmam'ı, eserlerini, fikirlerini, düşüncelerini, onun bize bıraktığı zengin ilmî mirası tanımak, anlamak ve gerektiği şekilde tanıtmak durumundayız. Daha da önemlisi İslâm Düşüncesi ve İslâmî İlimler açısından gerçekten bereketli ve verimli bir coğrafya olan Orta Asya'da, Tarihin önemli kırılma noktalarından sonra bu eşsiz İmam'ın fikirlerinin, eserlerinin yeniden ele alınması, enine boyuna tartışılıp anlaşılması son derece öneme haizdir. Yeni nesillere eserlerinin, fikirlerinin ve ilminin tanıtılması da son derece yerinde, isabetli ve anlamlı bir görev olacaktır.

Şu gerçeği de özellikle belirtmemiz gerekir ki, genelde İslâmî ilimler tarihine ve özelde kelam ve mezhepler tarihine baktığımız zaman marifetullah yani Allah'ın varlığı ve birliği konusunda farklı görüşlerle karşılaşırız. Hatta bazen aynı ilim adamının bile aynı konu ile ilgili olarak farklı eserlerinde farklı görüşleriyle karşılaşmak mümkündür. Yine bazı fırkalara göre marifetullah ilhamla sabit olurken Şîi ekollerden İsmailiyye'ye göre ise marifetullah hakikati imamla sabit olabilmektedir.²⁴

Tevhid (marifetullah) konusunda akla ve vahye dayanan görüşleri de üç ana başlıkta toplamak mümkündür.

Birincisi: Akla dayanan görüştür ki bu konuda en eski kelâmî ekollerden birisi olan Mu'tezile gelmektedir. Mu'tezile'ye göre mükellef olan bir kişinin, kemal yaşına girince marifetullah konusunda akıl yürütmesi gerekmektedir. Marifetullah konusun-

²¹ Topaloğlu, "Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Kelâmî Görüşleri", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Haz. Sönmez Kutlu, s. 202.

²² Bkz.: Topaloğlu, "Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Kelâmî Görüşleri", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Haz. Sönmez Kutlu, s. 202.

²³ Bkz.: Kutlu, "Maturidilik", *İslam Düşünce Ekolleri Tarihi*, Editör: Hasan Onat, s.170-171.

²⁴ Bkz.: Belkâsım el-Ğâlî, *Ebû Mansûr el-Mâturîdî Hayâtuhu ve Ârâuhu'l-'Akadiyye*, Dâru't-Türki li'n-Neşr, Tunus 1989, s.91.

da akla dayanmada Mu'tezile bilindiği gibi ifrat etmiştir. Ebû Hâşim el-Cubbâî de bu konudaki, "Delille Allah'ı bilmeyen kimse kâfirdir." görüşüyle aşırılığa kaçmıştır.²⁵

İkincisi ise, marifetullah konusunda nakle dayanan görüştür. Bu görüşe Haşviyye örnek olarak verilebilir. Haşviyye taraftarları marifetullah konusunda nassa (vahye) son derece önem vermektedirler. Onlara göre Allah'ı bilme konusu, aklın geçerli olmadığı bir konudur. Çünkü Haşviyye'ye göre Allah'ın Zâtı'nın hakikati hakkında akıl yürütmek, araştırma yapmak Şeriat'ı tebliğ eden Hz.Peygamber'in (s.a.v.) bize çizmiş olduğu sınırları aşmaktır. Çünkü Resûlullah, "Allah'ın yaratmış olduğu varlıklar hakkında tefekkür ediniz. Lakin O'nun Zâtı hakkında tefekkür etmeyiniz. Yoksa helak olursunuz." buyurmaktadır. Haşviyye'nin bu görüşüne karşılık İbn Rüşd ise, Allah'ı akıl yoluyla, delil ile bilmeyenleri dalaletle itham etmiştir.²⁶

Üçüncüsü de, akıl ile nakli birleştiren görüştür ki Eş'ârî alimlerinin büyük çoğunluğuna göre Allah'ın varlığının bilinmesi istidlal yoluyla ve akılı kullanarak ancak Şeriat'la sabit olur. Kâdî el-Bakillânî'ye göre, Allah'ın bütün kullarına farz kıldığı ilk şey; O'nun ayetleri hakkında düşünmek, akıl yürütmek ve O'nun kudret eserleri olan varlıklar üzerinde istidlaldir. Çünkü Allah Te'âlâ zorunlu olarak bilinmez ve duyularla müşahede edilemez. O'nun varlığı ancak apaçık ve güçlü delillerle yarattığı varlıklar yani fiilleri üzerinden bilenebilir.²⁷

Ebû Hâmid el-Ğazâlî de, vahiy ve akıl bu konuda birbirini desteklemektedir görüşündedir. Ona göre Şeriat (Vahiy) dışarıdan gelen bir akıldır. Akıl ise içeriden bir şeriatır. İmam Ğazâlî'ye göre, "Akıl ancak Şeriat'la yani vahiyle hidayeti bulur. Şeriat da ancak akıl ile anlaşılır. Akıl temel gibi, Şeriat da bina gibidir. Bina olmayınca temelin bir anlamı olmadığı gibi, temel olmayınca da binanın yapılması gerçekleşmez. Aynı şekilde akıl göz gibidir. Şeriat ışık gibidir. Göz olmayınca ışığın bir anlamı olmaz. Akıl lamba gibidir. Şeriat ise lambayı yakan yağ gibidir. Lamba olmayınca yağ ışık veremez."²⁸

İmam el-Mâtürîdî de Tevhid meselesinde, Allah'ın varlığına ve birliğine iman konusunda akılı ve nakli birleştirerek kendine has yeni bir metot geliştirmiştir. Konuyla ilgili getirdiği deliller felsefî kavramlara boyanmış lafızlarla dahi olsa Kur'ânî bir özellik taşımaktadır. Çünkü bu delillerdeki temel muhtevayı ve genel fikri Kur'ân-ı Kerîm'den almıştır. Onun bu özelliği İmam el-Mâtürîdî'yi Kelâmî ekoller arasında ve modern İslâm düşüncesinde önemli bir yere oturtmuştur.²⁹ el-Mâtürîdî'ye göre insanın akıl ile marifetullaha ulaşması mümkündür. Bu konuda o şöyle demektedir: Bu niçin mümkün olmasın? Allah Te'âlâ bize tedebbür ve tefekkürü emretmiyor mu? Bize ders ve ibret almayı vacip kılmıyor mu? Hakka ulaşmak için düşünmeye teşvik etmiyor mu?³⁰ İlgili ayetleri verdikten sonra da el-Mâtürîdî şöyle demektedir: İnsanın varlığının durumları hakkında düşünme, varlıklarla ilgili tefekkür ve bütün bunların başlangıç ve sonuçlarıyla ilgili gizli hakikatlerin bilinmesi, kesin olarak bizi bu varlıkların ve olayların ilk başlatanını ve yaratmasını

²⁵ Bkz.: el-Ğâlî, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî Hayâtuhu ve Ârâuhu'l-'Akadiyye*, s.91-92.

²⁶ Bkz.: el-Ğâlî, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî Hayâtuhu ve Ârâuhu'l-'Akadiyye*, s.92-93.

²⁷ Bkz.: el-Ğâlî, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî Hayâtuhu ve Ârâuhu'l-'Akadiyye*, s.93.

²⁸ Bkz.: el-Ğâlî, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî Hayâtuhu ve Ârâuhu'l-'Akadiyye*, s.94.

²⁹ Bkz.: el-Ğâlî, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî Hayâtuhu ve Ârâuhu'l-'Akadiyye*, s.102.

³⁰ 41. Fussilet, 53; 88. Ğâşiyet 17; 2. Bakara, 164; 51. Zâriyât, 20.

bilmeye götürür.³¹ Bu çerçevede İmam el-Mâturîdî'ye göre, Allah'ı bilmek aklen vaciptir. Eğer Allah Te'âlâ hiçbir resul göndermeseydi, yine de insanların, akıllarıyla Allah'ın varlığını ve birliğini, O'nu layık olduğu sıfatlarla tanımlamayı ve Allah'ın evrenin yaratıcısı olduğunu bilmesi gerekirdi. Çünkü bunları bilmenin yolu akıldır. Dolayısıyla, vahiy ulaşmayan kimse, bu konuda sorumlu olup mazur görülemez. Resul, ibadetlerin miktarı ve şekli ile Şeriat konusunda gereklidir.³² Maturidilere göre, Allah'ı bilmek aklen vacip olduğuna göre şayet Allah Te'âlâ peygamberleri aracılığıyla beşeri uyarmamış olsaydı, yine de insanlar akıllarıyla Allah'ın birliği ve bu âlemin mutlak bir yaratıcısı olduğu hakikatine ulaşmaları gerekirdi. Çünkü insan tabiatının ve fitratının başka varlıklarda olmayan şekilde mükemmel aklı yeteneklerle donatılmış olması, onun Tevhid konusundaki bu zorunlu hakikate ulaşmasını netice vermesinden daha tabii bir şey olamaz.

Esasen Allah'ın varlığı basit bir tefekkürle bilinebilecek bir husustur. Bununla birlikte insanlar Allah'ın varlığını kabul etmeyebilirler. Bunun sebebi onların yeterli delillerle karşılaşmamış olmaları değildir. Bu daha çok psikolojik bir durumdur. Nitekim apaçık gerçekler de insanlara farklı zaman ve durumlara bağlı olarak farklı görünebilirler. Bundan dolayı Allah'ın varlığı hudûs, imkân, fitrat, gaye ve nizam delilleri gibi değişik ve farklı şekillerde ortaya konulmuştur. Allah'ın zihinde canlandırılmayan zatı hakkında sadece isim ve sıfatları vasıtasıyla bilgi sahibi olunabilir. Allah'ın isimleri vardır ve bu isimleri Maturidilerin çoğunluğuna göre tevkifidir, yani ancak Allah'ın naslarda belirttiği isimleri Allah'a izafe edilebilir, naslarda bulunmayan isimler Allah'a izafe edilemez. Bununla birlikte eksiklik özelliği taşımayan sani', vacibu'l-vücûd gibi isimler Allah'a izafe edilmiştir. Allah'ın zatî ve sübûtî sıfatları vardır. Sıfatlar ilâhî zatın ötesinde ve zat'a ilave varlıklardır. Zati sıfatlar Zat-ı Bâriye özgü olan, sadece Allah'ta bulunan sıfatlardır. Bunlara tenzîhî, selbî sıfatlar da denilmiştir. Bunlar; vücûd, kıdem, bekâ, muhalefetün li'l-havâdis, vahdaniyet ve kıyâm bi-nefsihî şeklinde sıralanmıştır. Sübûtî sıfatlar ise hem Yüce Allah'ta hem de başka varlıklarda bulunabilen fakat yüce Allah'ta en mükemmel şekliyle bulunan sıfatlardır. Bunlar da; hayat, ilim, sem', basar, irade, kudret, kelâm ve tekvîn sıfatlarıdır. Maturidilere göre, tekvîn sıfatı da diğer sübûtî sıfatlar gibi ezeldir.³³

Maturidilerin, üzerinde en çok durdukları ve diğer mezheplerden farklı düşündükleri sıfat, tekvîn sıfatıdır. Onlara göre, tekvîn sıfatı, diğer sübûtî sıfatlar gibi Allah'ın ezeli sıfatlarından. Allah, bu yaratma (*tekvîn*) sıfatıyla ezelde muttasıftır. Onun ezelden beri yaratıcı olması, yaratılanların ezeliğini gerektirmez. Çünkü yaratma ile yaratılan nesne farklı farklı şeylerdir. Yaratılanlar, Allah'ın yaratma sıfatıyla sonradan meydana getirilmişlerdir.³⁴ Özetle, mâturîdîlere göre Allah vardır, birdir, eşi ve benzeri yoktur; alemin yaratıcısıdır. O yaratıklarından hiç birisine benzemez. Allah'ın sıfatları, ne zatının aynıdır, ne de gayridir. Allah'a, varlık anlamında şey denebilir. Allah'ın naslarda belirtilen isim ve sıfatları, kadimdir, ezeldir. Allah'ın

³¹ Bkz.: el-Ğâlî, *Ebû Mansûr el-Mâturîdî Hayâtuhu ve Ârâuhu* 'l-'Akadiyye, s.95; Yine bkz.: el-Mâturîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, Thk.: Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, s.72-73.

³² Bkz.: Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Haz. Sönmez Kutlu, s.46-47.

³³ Cemalettin Erdemci, "Ehl-i Sünnet Kelamı", *Kelama Giriş*, Ed.: Cağfer Karadaş, Anadolu Ü. İlahiyat Önlisans Programı, Anadolu Üniversitesi, Eskişehir 2013, s.94.

³⁴ Kutlu, "Maturidilik", *İslam Düşünce Ekolleri Tarihi*, Editör: Hasan Onat, s. 173.

yer ve mekânla ilişkilendirilen isim ve sıfatları, teşbihe varmayacak bir biçimde tevil edilir. Örneğin Allah'ın eli ve yüzü gibi ifadeler, onun gücü, kudreti ve zatı olarak tevil edilmiştir. Kalam sıfatı, Allah'ın zatında mevcut kadim bir manadan ibarettir. Bu yönüyle, Allah'ın kalam sıfatı hadis değildir ve yaratılmamıştır. Yani Kur'an Allah kalamıdır ve yaratılmamıştır. Ancak harf ve seslerden oluşan kelama, mecazen kalam sıfatı denebilir. Bu yönüyle kalam, yaratılmıştır.³⁵ Rü'yetullâh konusundaki görüşlerine gelince onlar da bu konuda Eş'arîlerle benzer görüşler ortaya koymuşlardır. Onlara göre Yüce Allah cisimlere ait özelliklerden münezze olarak cennette müminler tarafından görülecektir. Eğer Allah görülemez olsaydı dünyada gözle idrak edilmesinin nefyedilmesi anlamsız olurdu.³⁶ Ancak birçok gayretler marifetullah ulaşma lezzetinde başarılı olurken bu yoldaki gayretlerin çoğunda da ayaklar kayabilir. Çünkü dünyevî meşguliyetler ve bunların insan üzerindeki baskıları, etkileri akılları olumlu sonuca ulaşturmaz. Aynı şekilde insanın dünya ile ilgili arzuları, tabiatındaki türlü türlü duyguları, hayattaki sıkıntı ve elemeler, akılları meşgul eden sayısız sebepler marifetullah konusundaki gerçeği kavramaktan akılları alıkoyar. Yine nefsin arzularının galip gelmesi, insandaki emellerin ve lezzetlerin çokluğu bu konuda engel teşkil eder. Bunun içindir ki Şeriat'ın hükümlerini, tafsilatını ve inceliklerini bilmek için peygamberlere ihtiyaç zaruridir. Bu Allah Teâlâ'nın insanlığa bir kolaylığıdır. Zorluğu hafifletmesidir ve beşeriyete olan nimetlerinin büyüklerindedir.³⁷

el-Mâtürîdî'de İman-Amel İlişkisi

İmam el-Mâtürîdî'nin Allah'ı bilmede aklın tek başına yeterli olduğuna dair görüşü, mukallidin imanının geçersiz olması yönünde önemli bir sonucu gerektirmektedir. Buna göre de mukallidin imanını akli delillerle desteklemesi gerekir. Çünkü taklit, sahibini mazur kılacak bir şey değildir.³⁸ Daha sonra gelen el-Mâtürîdî alimleri de bu görüşü desteklemişlerdir. Örneğin Ebû'l-Mu'in en-Nesefî şöyle demektedir: “Maturidilere göre, akıl sahibi olduğu halde kendisine vahyin ulaşmadığı bir kimse Allah'ı bilmese mazur olur mu? Bize göre hayır mazur olmaz. Bilakis o kişiye Ashâb-ı Kehf'in marifetullah konusunda “Bizim rabbimiz göklerin ve yeryüzünün Rabbisidir ki O'ndan başkasına asla ilah demeyeceğiz veya ilah olarak çağırıp dua etmeyeceğiz.”³⁹ şeklinde akli istidlal getirdikleri gibi akli delillerle imanını desteklemesi gerekmektedir.⁴⁰ el-Mâtürîdî'nin Allah'ı akıl yoluyla bilme ve akli delillerle marifetullah ulaşma görüşü Mu'tezile'nin aynı konudaki görüşü ile müşterektir. Bu Kur'an kaynaklı bir görüştür. Çünkü kelamcıların ifadesi ile Sâni'i (Yaratıcı'yı) tanımaya götürmek için Kur'an-ı Kerim insanı birçok yerde tefekküre, düşünmeye davet etmektedir. Ancak el-Mâtürîdî'yi Mu'tezile'den ayıran nokta, insanın Şer'î hükümlerle mükellefiyeti sadece Allah'tan gelecek bir delille yani Peygamber'le, vahiy ile gerçekleşir. Delili de “Biz bir peygamber göndermedikçe (kimseye) azap etmeyiz.”⁴¹ âyetidir.⁴²

³⁵Kutlu, “Maturidilik”, *İslam Düşünce Ekolleri Tarihi*, Editör: Hasan Onat, s. 173.

³⁶Erdemci, “Ehl-i Sünnet Kelamı”, *Kelama Giriş*, Ed.: Cağfer Karadaş, s.95.

³⁷Bkz.: el-Ğâlî, *Ebü Mansûr el-Mâtürîdî Hayâtuhu ve Ârâuhu'l-'Akadiyye*, s.95-96.

³⁸el-Ğâlî, *Ebü Mansûr el-Mâtürîdî Hayâtuhu ve Ârâuhu'l-'Akadiyye*, s. 95-96. Ayrıca bkz.: el-Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, Thk.: Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, s. 65-66.

³⁹18. Kehf, 14. Nemrut karşısında Hz.İbrâhim'in(a.s.) istidlali için de bkz.: 6. En'âm, 76-78.

⁴⁰el-Ğâlî, *Ebü Mansûr el-Mâtürîdî Hayâtuhu ve Ârâuhu'l-'Akadiyye*, s.96.

⁴¹17. İsrâ, 15.

⁴²el-Ğâlî, *Ebü Mansûr el-Mâtürîdî Hayâtuhu ve Ârâuhu'l-'Akadiyye*, s.97.

el-Mâturîdî'ye göre iman, kalb ile tasdiktir, yani imanın gerçekleşmesi, kalbin tasdikiyle olur. Bu iman kesin bilginin tasdikinden ibarettir. Bu sebeple her inananın imanını sağlam bilgi ve sağlam delillerle desteklemesi gerekir. Kutlu, İmam el-Mâturîdî'nin bu konudaki görüşlerini şu şekilde analiz etmektedir: “Delilden yoksun mukallidin tasdikinin iman olamayacağını ileri sürmüştür. Bir kimsenin taklit yoluyla inanması mazur görülemez. Ancak sonraki Maturidiler bu görüşü biraz yumuşatarak taklid yoluyla inanan kimsenin inancını kabul etmişler, fakat inancını temellendirememesi dolayısıyla büyük günah işleyen birisi olarak görmüşlerdir. Amel iman ayırımı da Maturidilerin iman anlayışının omurgasını oluşturur. Onlara göre, bir insan, Allah'ın birliğini, Hz. Muhammed'in resul olduğunu gönülden benimsemesiyle mümin ve müslim sıfatını kazanır. Müslüman işlediği büyük günahı sebebiyle imandan çıkmaz ve küfre de girmez. O, bu dünyada hakiki mümindir. Yalnız işlediği günahı dolayısıyla fasık(günahkâr), yani ahlaksız mümindir. İşlediği günah dolayısıyla Allah'ın cezalandırma tehdidinin muhatabıdır. Böyle birinin Ahiretteki durumu Allah'ın dilemesine kalmıştır, Allah isterse onun günahını bağışlar, isterse cezalandırır. İnsan, ne günahından dolayı ümitsizliğe kapılıp korku içerisinde, ne de affedileceği ümidiyle ümit içerisinde yaşmalıdır. İnsan korku ve ümit arasında bir tavır takınmalıdır.”⁴³ Kutlu, iman-amel ilişkisi konusunda Mürcie ile İmam Mâturîdî'nin görüşleri arasında şu şekilde mukayesede bulunur: “Amellerin iman olmadığı ve onun özüne dahil edilemeyeceği fikri İslâm düşüncesinde ortaya atan ilk mezhep Mürcie'dir. Mâturîdî de Mürcie'nin iman nazariyesinin omurgasını oluşturan amel-iman ayırımını, bazı küçük farklılıklarla birlikte aynen benimsemiştir. Bu yüzden Mürcie gibi el-Mâturîdî de amellere inanmayı ayrı şey, farz olduğunu bildiği halde yerine getirmemeyi ayrı şey kabul eder. Farz olduğunu inanmayan kâfir; farz olduğunu inandığı halde yerine getirmeyen, günahkâr mü'min olur.⁴⁴ ... İslâm'a girmenin şartı, ameller değil, Allah'ı tasdiktir. İnsanlar, amelleri terk etmekle mü'min vasfını kaybetmez, ama tasdiki kaybetmekle iman vasfını kaybeder. ... Fakirin zekâtı vermesi gerekmez, ama zekâtın farziyetine inanması gerekir. Amel-iman ayırımı yapanlar, amelleri hafife almakla suçlanmıştır. Ancak onların amelleri imandan saymaması, amellerin terki anlamına gelmemektedir. Böyle bir ayırımı yapmalarının asıl amacı, Müslüman olmanın asgari şartının amel değil, iman olduğunu ortaya koyarak, büyük günah işleyen herkesi tekfir eden zihniyete engel olmaktır. Kısaca el-Mâturîdî'ye göre iman amelin sebebidir; amel imanın oluşmasının sebebi değildir. sonuç sebebin yerine konulamaz.”⁴⁵

el-Mâturîdî, “taklit yoluyla inanan bir kimsenin imanının gerçek iman olmadığını, her an tehlikede olduğunu ve diğer din mensupları tarafından doğru yoldan saptırılma tehlikesiyle karşı karşıya bulunduğunu söyleyerek, asıl imanın, güzelliğini ve hakikatini kişinin kendi aklıyla ve düşüncesiyle bildiği iman olduğunu, böyle

⁴³ Bkz.: Kutlu, “Maturidilik”, *İslâm Düşünce Ekolleri Tarihi*, Editör: Hasan Onat, s. 173. Ayrıca bkz.: Özcan, *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*, s.139; Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî”, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Haz. Sönmez Kutlu, s.47.

⁴⁴ Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî”, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Haz. Sönmez Kutlu, s. 38.

⁴⁵ Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî”, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Haz. Sönmez Kutlu, s. 38; Ayrıca bkz.: Kutlu, “Maturidilik”, *İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, Editörler: Hasan Onat-Sönmez Kutlu, s.385-386.

bir imanın hiç kimse tarafından saptırılamayacağını ileri sürer.”⁴⁶ Ona göre, “kendi özgür iradesi ve ihtiyarıyla gerçekleşmemiş bir iman, hakiki iman olamaz. Örneğin, ölümün gelip çattığı veya azapla karşı karşıya kaldığı bir anda, kişinin iman etmesinin kendisine hiçbir faydası yoktur.”⁴⁷

İmam el-Mâturîdî'nin bizzat ortaya koyduğu bilgi kuramına, epistemolojik sistemine uygun olarak kullandığı Tevhid delillerinin çoğunda da öncelik kendisine aittir. Kendi orijinal fikirleridir. Bu delilleri ilk defa kullanan odur. Cedel (tartışma) üslubundan uzak durmuştur. Kur'ân'ın nurlu, feyizli kaynağından beslenmiştir. Aşırılığa gitmeden akla dayanmıştır. Bütün bu özellikleri sebebiyle Eş'ârilik ve Mu'tezile gibi kelâmî ekoller arasında tartışmasız üstün yerini almıştır.⁴⁸ el-Mâturîdî'nin kullandığı çoğu tamamen Kur'ân kaynaklı Tevhid delillerini şöylece sıralayabiliriz. 1- Tağayyür delili; 2- Canlı ve cansız varlıklar (hudus) delili; 3- Zıt durumların delili; 4- Cevherler ve arazlar delili; 5- İliyyet veya sebeplilik delili; 6- Alemin sonlu oluşu delili; 7- Hareket delili; 8- Alemde şerrin varoluş delili; 9- İna yet ve teshir delili; 10- Alemin nizam delili; 11- İhtira ve halk (yaratma) delili.⁴⁹

Belkâsım el- Ğâlî, Dr. Mahmûd Kâsım'ın *Mukaddimet-u Menâhici'l-Edille* adlı eserinden İmam el-Mâturîdî'nin Tevhid delillerini kullanması konusundaki şu önemli tespitini nakletmektedir. “Tevhid konusunda akıl ve nakil (vahiy) birleştirilerek kullanılan ve en güçlü delillerden kabul edilen *İna yet ve Teshir* delilini el-Mâturîdî'nin kullandığına işaret etmezsek onun hakkında insaflı davranmış olmayız.”⁵⁰ El- Mâturîdî'nin Tevhid delilleri konusunda takip ettiği metot şüphesiz Kur'ân âyetlerinden, Kur'ân'ın işaret ve telmihlerinden alınmıştır. el-Mâturîdî'den sonra gelen bu kelâmî ekole mensup âlimler de aynı delilleri kullanmışlardır. Özellikle Hudûs delilinin Kur'ânî bir özelliği olduğunu, çünkü bu delilin Kur'ân'ı Kerîm'de anlatılan İbrahim (a.s.)'in kullandığı bir delil olduğunu ve güzel bir şekilde kullanıldığında en etkili ve en ikna edici büyük delillerden birisi olduğunu vurgulamışlardır.⁵¹

İmam el-Mâturîdî'nin Tevhid konusuna, Marifetullah hakikatine yaklaşımını ve özellikle tefsirindeki ilgili ayetleri yorumlayışını bir örnekle ortaya koymaya çalışacağız.

İmam el-Mâturîdî, “*Muhakkak ki göklerin ve yeryüzünün yaratılmasında, gece- nin ve gündüzün değişmesinde akıl sahipleri için ayetler(deliller)vardır.*” mealindeki Âl-i İmrân 190. âyeti, âlemdeki (tağayyür) değişkenlik, inayet ve teshir delilleri çerçevesinde tefsir etmektedir. Çünkü bütün bunların arkasında mutlak bir irade ve mutlak bir kudret vardır. Allah Teâlâ gökleri ve yeryüzünü beşer için ve onların menfaati için yaratmıştır. Yoksa sadece kendi zatları için yaratmamıştır. Şayet zatları için yaratmış olsaydı başkalarına faydası olmaması gerekirdi. Hiç kimseye faydası olma-

⁴⁶ Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî”, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Haz. Sönmez Kutlu, s.47.

⁴⁷ Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî”, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Haz. Sönmez Kutlu, s. 47.

⁴⁸ Bkz.: el-Ğâlî, *Ebü Mansûr el-Mâturîdî Hayâtuhu ve Ârâuhu'l-'Akadiyye*, s.133.

⁴⁹ Bkz. Geniş bilgi için, el-Ğâlî, *Ebü Mansûr el-Mâturîdî Hayâtuhu ve Ârâuhu'l-'Akadiyye*, s.102-129; Şaban Ali Düzgün, “Allah'a İman”, *İslâm İnanç Esasları El Kitabı*, Editör: Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yayınları, Ankara 2013, s. 80-87. (ss.61-118)

⁵⁰ Düzgün, “Allah'a İman”, *İslâm İnanç Esasları El Kitabı*, Editör: Şaban Ali Düzgün, s.118.

⁵¹ Bkz.: el-Ğâlî, *Ebü Mansûr el-Mâturîdî Hayâtuhu ve Ârâuhu'l-'Akadiyye*,s.126-127.

yan bir şeyin yaratılması veya sadece (fena için) yok olmak için yaratılması abes bir şeydir, anlamsızdır. O halde gerçek bizim söylediğimiz gibi, göklerin ve yeryüzünün yaratılmasında bizzat kendileri için bir fayda yoksa zorunlu olarak göklerin ve yeryüzünün insanlığın menfaati için yaratıldığı ve Allah tarafından insanlığın emrine musahhar kılındığı sonucu ortaya çıkar. Ayetin devamındaki, “Gecenin ve gündüzün değişmesinde” ifadelerini de aynı şekilde tefsir eder. Geceyi ve gündüzü de Allah insanlığın menfaati için yaratmıştır. Çünkü göklerin ve yeryüzünün yaratılışındaki asıl gaye insanlıktır. Kendi varlıklarına ait bir fayda değildir.⁵² İnsanlık için bu faydayı takdir ederek, hikmetle koyan ve böylece inayet delili çerçevesinde mükemmel ve kusursuz tasarımla yaratan Allah’tır.

Kaynakça

- Düzgün, Şaban Ali, “Allah’a İman”, *İslâm İnanç Esasları El Kitabı*, Editör: Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yayınları, Ankara 2013, ss.61-118.
- Erdemci, Cemalettin, “Ehl-i Sünnet Kelamı”, *Kelama Giriş*, Ed.: Cağfer Karadaş, Anadolu Ü. İlahiyat Önlisans Programı, Anadolu Üniversitesi, Eskişehir 2013
- el-Ğâlî, Belkâsım, *Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî Hayâtuhu ve Ârâuhu'l-'Akadiyye*, Dârü't-Türki li'n-Neşr, Tunus 1989.
- Kutlu, Sönmez, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtûrîdî”, *İmam Mâtûrîdî ve Maturidilik*, Haz. Sönmez Kutlu, Kitâbiyât, 2.Baskı, Ankara 2007.
- Kutlu, Sönmez, “Maturidilik”, *İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, Editörler: Hasan Onat-Sönmez Kutlu, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, ss.365-394.
- Kutlu, Sönmez, “Maturidilik”, *İslam Düşünce Ekolleri Tarihi*, Editör: Hasan Onat, ANKUZEM, Ankara 2007, s.170-171. (ss.167-178)
- Kutub, Muhammed, *Dirasât Kur'âniyye*, Dâru's-Şurûk, Beyrut 1980.
- el-Mâtûrîdî, Ebû Mansûr es-Semerkandî (ö. 333/944), *Kitâbu't-Tevhîd*, Thk.: Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Dâru's- Sadr, Beyrut 2007.
- el-Mâtûrîdî, Ebû Mansûr es-Semerkandî (ö. 333/944), *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 2002.
- el-Mâtûrîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî (ö, 333/944), *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, Tahkik; Ahmet Vanlıoğlu, Son okuma ve kontrol; Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul-2005.
- Özcan, Hanifi, *Mâtûrîdî'de Dini Çoğulculuk*, İstanbul 1995.
- Özcan, Hanifi, *Mâtûrîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul 1993.
- Özdeş, Talip, “Mâtûrîdî'nin Te'vil Anlayışında Aklın Yeri”, *İmam Mâtûrîdî ve Maturidilik*, Haz. Sönmez Kutlu, Kitâbiyât, 2. Baskı, Ankara 2007.
- Topaloğlu, Bekir, “Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî'nin Kelâmî Görüşleri”, *İmam Mâtûrîdî ve Maturidilik*, Haz. Sönmez Kutlu, *İmam Mâtûrîdî ve Maturidilik*, Haz. Sönmez Kutlu, Kitâbiyât, 2.Baskı, Ankara 2007.
- Yazıcıoğlu, M. Sait, “Mâtûrîdî Kelam Ekolünün iki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtûrîdî ve Ebu'l-Mu'in en-Nesefî”, *İmam Mâtûrîdî ve Maturidilik*, Haz. Sönmez Kutlu, Kitâbiyât, 2.Baskı, Ankara 2007.

⁵² Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed el-Mâtûrîdî es-Semerkandî (ö, 333/944), *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, Tahkik; Ahmet Vanlıoğlu, Son okuma ve kontrol; Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul-2005, II/512-513.

İMAM EL-MATÜRİDÎ'NİN Şİİ İMAMET NAZARIYESİYLE İLİŞKİLENDİRİLEN AYETLER EKSENİNDE ŞİİLİK ELEŞTİRİSİ

Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Giriş

İmam el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da Şia'nın siyasî ve itikadî içerikli muhtelif iddialarına yer vermiş ve bu iddiaların bir kısmını etraflıca tartışıp eleştirirken birçok kez de ilgili ayetler bağlamında, “Bu ayet Revâfız veya Bâtıniyye'ye ait şu iddianın geçersizliğine delil teşkil eder” tarzında kısa reddiyelerde bulunmakla yetinmiştir. Şia'ya yönelik reddiye ve eleştirilerinde nadiren “Şia” kelimesini kullanan el-Mâtürîdî çoğunlukla Revâfız, Râfıza, Bâtıniyye ve Karâmîta gibi isimlendirmeleri tercih etmiştir.

Eleştiri konusu olan Şîi iddialardan anlaşıldığı kadarıyla el-Mâtürîdî “Râfıza” ve “Revâfız” isimlendirmesini İmâmiyye-İsnâaşeriyye, Bâtıniyye ve Karâmîta nitelemelerini ise İsmâiliyye için kullanmıştır. Mesela, 41. Fussilet suresinin 47. ayeti münasebetiyle kıyametin ne zaman vuku bulacağı hususunda, “Allah'a iman edip rasullerini tasdik eden yer ve gök ehli kıyametin ne zaman kopacağına dair hiçbir bilgileri olmadığı hususunda icma etmiştir” dedikten sonra, kıyametin vaktini bildikleri iddiasında bulunan Revâfız ve Bâtıniyye'nin bu icmanın dışında kaldığını belirtmiştir. Buna göre Râfızîler imamları isim isim sayar ve kıyametin filan imam zamanında kopacağını söyler. Bâtınîler ise Kur'an'daki “kıyamet”, “saat” ve benzer kelimelerin aslında ‘Kâim-i Zaman’a karşılık geldiğini iddia ederler ki bu iddiaya göre kıyametin zamanı bellidir.¹

Kimi zaman Bâtıniyye ve Karâmîta'yı müradif olarak zikreden el-Mâtürîdî kimi zaman da, 48. Fetih suresinin 29. ayetinin yorumunda görüleceği gibi, “Bu ayette Bâtıniyye ve Revâfız'ın, ‘Sahabe Rasûlullah'ın vefatından sonra topyekûn küfre girip irtidat etti’ iddiasını çürüten bir anlam taşır”² demek suretiyle İmâmiyye-İsnâaşeriyye ve İsmâiliyye-Bâtıniyye'yi birlikte zikretmiştir.

¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, Nşr.: Mecdî Bâsellûm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 2005, IX/93. el-Mâtürîdî, Ahzâb 33/40. ayetteki “hâteme'n-nebiyyîn” lafzıyla ilgili olarak Bâtıniyye'nin “Kâim-i Zaman”ı nebi olarak kabul ettiklerinden, böylece düpedüz yalan söylediklerinden söz etmiş ve bu konudaki yalancılıklarını Hz. Peygamber'in, “Benden sonra peygamber gelmeyecektir” hadisiyle teyit cihetine gitmiştir. (Bkz.: el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, VIII. 396). Hatm-i nübüvvetle ilgili hadisler için ayrıca bkz. el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, IV/162-163 (Menâkıb, 18); el-Müslim, *el-Câmiu's-Sahih*, I/371 (Mesâcid, 5), I/184-185 (İmân 327); İbn Hanbel, *el-Müsned*, II/412; III/266.

² el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, IX/320-321.

el-Mâturîdî, Yahudilere benzettiği Bâtıniyye ve Karâmîta'yı³ ilahi isim ve sıfatlar, yaratılış, nübüvvet, Kur'an vahyinin mahiyeti ve inzal keyfiyeti, risalet, kıyamet, ba's, arş gibi konular ile Kur'an'daki bazı kelimeler ve kavramların "İmamet" nazariyesi ekseninde bâtinî te'villere tabi tutulması gibi konularda eleştirmiştir. Mesela, Bâtıniyye'nin " 57. Hâdîd suresinin 3. ayetindeki "evvel, âhir, zâhir ve bâtin" kelimelerini mübdi-i evvel, mübdi-i sâni, nâlık (rasul) ve sâhib-i te'vil şeklinde yorumlanması ve Allah'ın evvel, âhir, zâhir, bâtin gibi sıfatlarla sıfatlandırılması caiz/mümkün değildir. Çünkü evvel olmak ahir olmayı, zâhir olmak bâtin olmayı nefyeder. Başka bir ifadeyle, bu kavramların her biri nesnelere dünyasında bir diğerini iptal eder" iddiasını,⁴ "Ayette Allah'a izafe edilen sıfatlar tevhidi ifade eden kavramlardır" diye özetlenebilecek bir cevapla reddetmiştir.⁵

Yaratılış konusunda Yeni Eflatuncu felsefenin kavramlarını İslâmî terminolojiye uyarlayan Bâtinîler Kur'an'da geçen "kalem" kelimesini "mübdî-i evvel", "levh" kelimesini "mübdî-i sâni" diye yorumlamış, ayrıca "mübdî-i evvel"i "mübdî-i sâni"-nin varlığına illet kılmışlardır. el-Mâturîdî bu te'vil tarzında "mübdî-i evvel" in bâri ismine, "mübdî-i sâni"nin hâlik ve rahmân isimlerine karşılık geldiğini, ayrıca Bâtinî-İsmâilî yaratılış nazariyesindeki "mübdî-i evvel" ve "mübdî-i sâni"nin filozoflarca akıl ve nefis diye isimlendirildiğine dikkat çekmiş, ardından bu yorumları eleştirmiştir.⁶ Diğer taraftan 42. Şûrâ suresinin 11. ayeti münasebetiyle, Allah'ın yaratmayla ilgili isim ve sıfatları hususunda Bâtinîlerin "Mübdî' nesnelere (eşya) yoktan var eden, hâlik nesnelere başka bir şeyden veya yoktan var eden, fâtır ise nesnelere kelamla vücuda getiren" şeklinde yorumladıklarını belirtmiş, daha sonra "Bu isimler lafız ve iştikak açısından farklı olsalar da mana itibarıyla aynıdır" demek suretiyle Allah'ın yaratma sıfatıyla ilgili isimleri arasında nüans bulunmadığına dikkat çekmiştir.⁷

2. Bakara suresinin 97. ayetinin yorumunda Bâtıniyye'nin, "Kur'an Rasûlullah'a metin olarak okuduğumuz lafızlar olarak değil, kalbine bir ilham şeklinde nazil olmuş; daha sonra Rasûlullah tarafından Arap dilinin lafızlara sokularak somutlaştırılmıştır" şeklindeki görüşünü aktaran el-Mâturîdî bu görüşü Kur'an'ın i'caz açısından hüccet değeri taşıması bağlamında tenkit etmiştir.⁸ 26. Şuarâ suresinin 192-195. ayetleri bağlamında ise Bâtıniyye'nin, "Kur'an Rasûlullah'a tıpkı hayal gibi lisanî vasıf taşımayan bir keyfiyette nazil oldu; Rasûlullah vahyi kendi diliyle Arapça formuna soktu" iddiasını, "Biz vahyi Arapça okunan ve tebliğ okunan bir tarzda inzal ettik"⁹ mealindeki ayete atıfla reddetmiştir.¹⁰

³ el-Mâturîdî, *Te'vilât*, X/271.

⁴ Bâtıniyye-İsmâiliyye'nin ilahi isim ve sıfatlarla ilgili görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum: Tefsirde Bâtinîlik ve Bâtinî Te'vil Geleneği*, Ankara Okulu Yayınları, Üçüncü Baskı, Ankara 2014, s. 335-346. el-Mâturîdî, 75. Kıyâme suresinin 16. ayeti münasebetiyle de Bâtinîlerin vahiy ile ilgili iddialarını eleştirmiştir. (Bkz.: el-Mâturîdî, *Te'vilât*, X/346).

⁵ el-Mâturîdî, *Te'vilât*, IX/512-513. Maturîdî'nin bu konuda Bâtinîlere yönelttiği eleştiriler için ayrıca bkz. Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd Tercümesi*, Çev.: Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, Ankara 2002, s. 120-122.

⁶ el-Mâturîdî, *Te'vilât*, X/490. el-Mâturîdî, bu görüşleri *Kitâbü'l-Tevhîd*'de Karmatîlere atfen eleştirmiştir. Bu durum Maturîdî'nin Bâtıniyye ve Karâmîta isimlendirmelerini müradif olarak kullandığına işaret eder. (Bkz.: el-Mâturîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd Tercümesi*, s. 81-82.

⁷ el-Mâturîdî, *Te'vilât*, IX/108.

⁸ el-Mâturîdî, *Te'vilât*, I/517-518.

⁹ 12. Yûsuf, 2.

¹⁰ el-Mâturîdî, *Te'vilât*, VIII/85.

el-Mâturîdî'nin Bâtınilere yönelik eleştirilerinde uhrevî âlemde diriliş (haşr) konusu da önemli bir yer tutar. Birçok ayetin yorumunda Bâtınilerin cismânî haşr-i reddettiklerini, uhrevî âlemde dirilişin ruhanî olacağı inancını benimsediklerini kaydeden el-Mâturîdî bu inanç ve anlayışı çeşitli ayetlerle istidlallerde bulunarak reddetmiştir. Bu bağlamda, "Salih amel sahibi bir müminin dirilmesi ruhsal düzeyde olacak ve bu surette edebi olarak kalacak, kötü amel sahibi olan kâfirin dirilmesi de aynı şekilde ruhsal düzeyde olacak ve fakat çirkin bir surette ebedi olarak cezalandırılacaktır" iddiasını savunan Bâtınileri 23. Mü'minûn suresinin 99-100., 36. Yâsîn suresinin 78-79., 40. Mü'min suresinin 15., 55. Rahmân suresinin, 26. ve 75. Kıyâme suresinin 3. Ayetler başta olmak üzere birçok ayetle istidlalde bulunarak eleştirmiştir.¹¹

Öte yandan, Bâtıniyye'nin imam ve imametle ilgili te'villerine de çeşitli ayetler münasebetiyle değinen Hz. Ali'nin hilafet hakkı ve Hz. Ebû Bekr'den üstün olduğu iddiası gibi hususlarda ise eleştirilerini İmâmiyye-İsnâaşeriye Şiası'na yöneltmiştir. Bunun yanında İsnâaşeriyye Şiası'nın Ehl-i Beyt, sahabenin durumu, recat, miras gibi muhtelif konularla ilgili görüşlerini de eleştirmiş,¹² imamet ve hilafet meselesiyle ilgili eleştirilerinde ise kimi zaman İmam el-Eş'arî'nin (ö. 324/936) *el-İbâne*'deki yaklaşımına¹³ benzer şekilde bazı ayetlerden Hz. Ebû Bekr'in hilafetinin meşruiyetine delil çıkarma cihetine gitmiştir.

İmamet Meselesi

el-Mâturîdî'nin imamet ve hilafet meselesinde Şia'ya yönelttiği eleştirilere geçmeden önce, İslam düşünce tarihinde bu meselenin kavramsal çerçevesi hakkında genel bilgi vermek isabetli olur. İmamet, Hz. Peygamber'den sonra İslam toplumunun her bakımdan sevk ve idaresini üstlenecek kişinin mevkiini ifade eden bir kavram olarak Ehl-i Sünnet ile Şia arasındaki en kadim siyasî-kelâmî polemik konusunu oluşturur. İmam sıfatını taşıyan kişinin deruhte ettiği liderlik ve yöneticilik göreviyle ilgili görüşler klasik kelim kitaplarında genellikle imamet başlığı altında ele alınır. Sünnî literatürdeki tanımlardan anlaşıldığı kadarıyla imamet ile hilafet eşanlamlıdır. Şiî literatürde ise imamet meşruiyetini nastan alan nazarî önderlik ve liderliği, hilafet ise fiilî dünyevî iktidarı temsil makamını ifade eden bir terim olarak kullanılır. Buna göre imametin mansûs ve lâhûtî riyasete, hilafetin ise dünyevî ve nasûtî otoriteye karşılık geldiği söylenebilir. Ancak bu arada imamet kavramının hem Şiî hem Sünnî kaynaklarda dinî ve dünyevî umûrun tedvirini içeren genel riyaset (riyâset-i âmme) misyonu şeklinde tanımlandığı da belirtilmelidir.¹⁴

¹¹ el-Mâturîdî, *Te'vilât*, VII/495, VIII/541, IX/13, 472, X/336-337. Bâtınilere yönelik eleştiriler hakkında geniş bilgi için bkz. Sıddık Korkmaz, "İmam Maturidi'nin Şia'ya Yöneltiltiği Eleştiriler", *Büyük Türk Bilgini İmam Maturidi ve Maturidilik: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, 22-24 Mayıs 2009, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2012, s. 277-291.

¹² el-Mâturîdî, İmâmiyye Şiası'nın Ehl-i Beyt'le ilgili iddiasını 33. Ahzâb suresinin 33. ayeti, Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahabenin durumuyla ilgili iddiasını 59. Haşr suresinin 10. ayeti; recat konusuyla ilgili iddiasını da 21. Enbiyâ, 95. ayeti yorumu münasebetiyle eleştirmiş (Geniş bilgi için bkz. Korkmaz, "İmam el-Mâturîdî'nin Şia'ya Yöneltiltiği Eleştiriler", s. 291-299); 4. Nisâ suresinin 11. ayetinin yorumunda ise İmâmiyye-İsnâaşeriyye ile Ehl-i Sünnet'in miras konusuyla ilgili farklı görüşlerini mukayeseli biçimde izah etmiştir. (Bkz. el-Mâturîdî, *Te'vilât*, III/41-46).

¹³ Bkz. Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Medine 1975, s. 66-68.

¹⁴ Bkz. Cemâlüddin el-Hasen İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *el-Elfeyn fi İmâmeti Emiri'l-Mü'minin Ali b.*

İmametle ilgili tartışmalar Şia tarafından başlatılmış, daha sonra diğer gruplar da bu tartışmaya katılmıştır. İlk dönemlerde yaşanan siyasi mücadeleler bağlamında ilkin fiilî iktidar gücünü elinde tutan halifenin meşru olup olmadığı meselesi tartışılmış, daha sonra bunu “Meşru imam/halife kimdir, nasıl belirlenir, ne tür niteliklere sahip olması gerekir?” gibi sorular ekseninde muhteva kazanan diğer tartışmalar izlemiştir.¹⁵ Milâdî 661-750 yılları arasında hüküm süren ve II. Mervan’ın 27 Zil-hicce 132’de (6 Ağustos 750) öldürülmesiyle tarihe karışan Emevî devletinin yerine Abbasîlerin gelmesi Şia merkezli imamet tartışmalarını alevlendirmiştir. Başlangıçta geniş kitlelerin desteğini almak için, “Hz. Muhammed soyuna mensup bulunan ve aynı zamanda riyaseti herkes tarafından memnuniyetle karşılanacak olan bir imam” sloganiyla yola çıkan ve bu bağlamda “Peygamber ailesi” kavramını ön plana çıkaran Abbasîler, iktidara geldikten sonra ortaya koydukları kimi totaliter icraatlarından dolayı özellikle Şîi çevrelerde tam bir hayal kırıklığı yaratmıştır.

Bu tarihî vasatta bir yandan Ehl-i Beyt imamlarının taraftarları arasında imamet, mehdilik, vasilik gibi konular daha etraflı biçimde tartışılmaya başlamış, bir yandan da Şîi muhalefetin teorik temellerine dair müstakil eserler kaleme alınmıştır. Hicrî 2. asırda Ca’fer es-Sâdık’ın (ö. 148/765) meşhur öğrencilerinden Hişâm b. Hakem (ö. 179/795), Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî (ö. II/VIII. yüzyılın sonları), Ali b. Mîsem et-Temmâr (ö.?) ve Ebû Ca’fer el-Ahvel (ö. 160/777) gibi şahısların *Kitâbü’l-İmâme* isimli müstakil eserler telif etmeleri ve bu çerçevede imameti dinî bir mesele olarak değerlendirmeleri klasik kelim kitaplarının son bölümlerinde devlet başkanlığı konusunun ele alınması geleneğine zemin hazırlamıştır.¹⁶ Nitekim Ebû’l-Hasen el-Eş’arî’den itibaren Sünnî kelim kitaplarının sem’iyyâtla ilgili son bölümlerinde imamet meselesi ele alınmıştır.

Esasen imametın sem’iyyât kapsamında ele alınması konunun muhtevâsından öte Şia’nın bu konuyu bir iman esası olarak değerlendirmesiyle alakalı bir durumdur. Başka bir ifadeyle, Ehl-i Sünnet’in klasik kelim literatüründe imamet meselesine yer verilmesi, bu meseleye müteal ve metafizik bir anlam yükleyen Şia’nın iddialarına cevap verme zaruretinin bir sonucudur. Gerçi Abdülkâhîr el-Bağdâdî’nin (ö. 429/1037) aktardığı bilgiye göre Sünnî kelim ve fıkıh ulemasının büyük çoğunluğu da imametın özellikle İslam toplumunda dirlik ve düzenin sağlanması, hadlerin uygulanması gibi genel maslahatların temini açısından vacip (zorunlu) olduğu fikrini benimsemiştir.¹⁷

Bu noktada Ehl-i Sünnet ile Şia arasında görüş ayrılığı yok gibidir; fakat Şia imametle ilgili vücut keyfiyetini dinî ve aşkın (müteal) sebeple ilişkilendirmiş; Ehl-i Sünnet ise vücutun aklî veya naklî (sem’î) olmasından çok, imametın pratik düzlemdeki işlevi ve gerekliliği meselesiyle ilgilenmiştir.¹⁸ İmameti İslam toplumunun

Ebî Tâlib, Dârü’l-Hicre, Kum 1409, s. 12; Sa’düddîn Mes’ûd b. Ömer et-Teftazânî, Şerhü’l-Mekâsîd, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 1989, V/232.

¹⁵ M. Akif Aydın, “İmâmet [Fıkıh]”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII/204.

¹⁶ Bu gelişmelerin yaşandığı süreçle ilgili daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz.: W. Montgomery Watt, “Erken Dönem İmamet Doktrinine Dair Mülâhazalar”, Çev.: Halil İbrahim Bulut, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5/1 (2005), s. 295-304.

¹⁷ Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr el-Bağdâdî, *Usûlü’l-Dîn*, Dârü’l-Âfâki’l-Cedîde, Beyrut 1981, s. 271.

¹⁸ Bkz.: el-Cürcânî, Şerhü’l-Mevâkif, VIII/378-379. Ehl-i Sünnet imametın daha çok pratik fayda ve işleviyle ilgilenmiş olmakla birlikte et-Teftazânî (ö. 792/1390) imam nasbının Sünnîler nezdinde

bekası ve salahı için gerekli gören Sünnî kelim ve fıkıh uleması, Şia'nın aksine imam (halife) nasbetme yönteminin nassa değil ihtiyara (seçim), dolayısıyla ictihada dayalı olduğu fikrini benimsemiştir. Bu bağlamda Sünnî âlimler ilk dört halifenin belirlenişindeki tarihsel tecrübeyi dikkate alarak imam/halife tayininde seçim ve ahd (istihlaf) olmak üzere iki temel usulden söz etmişler; ayrıca ilim, adalet, kifayet ve nesepten (Kureyş'e mensubiyet) oluşan dört niteliği halifelik için yeter şart olarak görmüşlerdir.¹⁹ Bu anlayışa göre imamet ve hilafet gerek İslam toplumunu yönetme gerekse dinî değerleri muhafaza etme açısından Hz. Peygamber'e haleflik anlamına gelir.²⁰ Ancak bu misyonu yüklenecek kişi "ismet" (masumiyet) gibi dinî imtiyazlara sahip olmadığı gibi, insanların en bilgilisi, en faziletlisi ve en cesaretlisi olmak gibi üstün vasıflar taşımak zorunda da değildir.²¹

Şiî İmamet Nazariyesinin Genel Muhtevası

İslam siyaset tarihinde imamet meselesini tartışma platformuna taşıyan fırka olması hasebiyle Şia'nın bu konuyla ilgili temel görüşlerine ayrı bir başlık açmak gerekir. İmâmiyye Şiası'nın aksiyomatik kabulüne göre imamet, başta da kısaca belirtildiği gibi dinin temel bir ilkesidir, dolayısıyla imanla ilgili bir meseledir. Bununla birlikte imamet aklen de zorunlu (vacip) görülen bir müessesedir. Çünkü her şeyden önce ümmetin dinî ve dünyevî işlerinin tedviri için bir imamın bulunması gereklidir. Nitekim gerek temel dinî metinlerin doğru şekilde anlaşılıp yorumlanması gerekse dinî ahkâmın muntazam biçimde uygulanması ancak imam sayesinde mümkün olur. İmam vasfını haiz kişi ümmetin dinî ve dünyevî umurunu hakkıyla tedvir ve tanzim edebilmesi için, son derece faziletli, daha doğrusu insanların en faziletlisi, en bilgilisi, en cesuru, yaşayışı en düzgün (aslah) kişisi ve hepsinden önemlisi ilâhî korumayla masum olmalıdır. Gerek ümmeti yönetme gerek dinî değerleri muhafaza etme açısından nübüvvet misyonunun devamı niteliğindeki imamet makamına kimin layık olduğu meselesi sıradan insanların seçim ve tercihlerine bırakılamaz. Dolayısıyla imamet konusunda tarihsel tecrübeyi yahut duygu, akıl ve icthadı esas almak söz konusu olamaz. Bu konuda yegâne otorite nas yani Allah'ın talimatıdır.²² Şeyh Sadûk'a (ö. 381/991) göre Allah namaz, hac, zekât gibi dinî konularda insanlara tayin ve tercihte bulunma yetkisi vermemişse böyle bir yetkiyi dinî ahkâmın en önemlisi ve en kapsamlısı olan imamet meselesinde hiç vermemiştir. Bunun aksini

sem'an vacip kabul edildiğini belirtmiştir. (et-Teftazânî, Şerhü'l-Mekâsıd, V/235). el-Kurtubî'ye (ö. 671/1273) göre imam nasbının sem'an vacip oluşuna ilişkin en temel delil 2. Bakara suresinin 30. ayetinde geçen *innî câilün fi'l-ardi halifeten* (Ben yeryüzüne bir halife atayacağım) ibaresidir. Halife kelimesine teknik bir anlam yüklediği anlaşılan el-Kurtubî 38. Sâd suresinin 26. ve 24. Nur suresinin 55. ayetleriyle de benzer şekilde istidlalde bulunmuştur. (Bkz.: Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1988, I/182-183).

¹⁹ Bkz.: el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 277-281. Kureyş'e mensubiyet şartı kimi Sünnî âlimlerce reddedilirken kimilerince bir tercih sebebi sayılmış; ayrıca bazı Ehl-i Sünnet kaynaklarında bu dört şartın yanında sıhhat, müslüman olmak, akıl, buluğ, özgürlük ve erkek olmak gibi başka şartlar da zikredilmiştir. (Bkz.: el-Kurtubî, *el-Câmi'*, I/186-187; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1994, s. 31-33).

²⁰ el-Mâverdi, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, s. 29.

²¹ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *Temhidü'l-Evâil ve Telhisü'd-Delâil*, Nşr.: İmâdüddin Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1987, s. 471.

²² Ebû Abdillâh Muhammed el-Ukberî (Şeyh Müfid), *el-Mesâilü'l-Ukberiyye*, el-Mu'temer li'ş-Şeyh el-Müfid, Kum 1413, s. 52.

düşünmek doğru değildir.²³

İmamet nasûtî (beşerî) değil, lâhûtî (ilâhî) bir meseledir. Dolayısıyla imam nasbı da kulların değil Allah'ın uhdesinde olan bir iştir. Allah'ın imam nasbına gelince, Şîî-İmâmî kelamcılara göre bu bir lütuftur. Kullara böyle bir lütufta bulunmak Allah'a vaciptir.²⁴ Mu'tezile'nin salah-aslah nazariyesiyle de irtibatlı olduğu anlaşılan bu düşünceye göre Allah kulların dinî ve dünyevî işlerine taalluk eden fiillerinde hep iyi olanı gözetir. Çünkü kulların menfaatini gözetmek ve fiillerini buna göre gerçekleştirmek Allah'a vaciptir. Bunun aksini savunmak Allah'ı zalim olarak nitelendirmekle eşdeğerdir.²⁵ İlâhî fiiller bir gayeye ve aynı zamanda iyiye (salah) yönelik olduğuna göre Allah kulların salahı için lütufta bulunmak zorundadır; dolayısıyla her lütuf vaciptir.²⁶ Toplumda dirlik ve düzenin sağlanması, insanların iyiye yönlendirilip kötülüklerden uzak tutulması ve adaletin hâkim kılınması gibi son derece önemli maslahatlar dikkate alındığında din ve dünya işlerini kapsayan bir umumî riyaset makamı olan imametın ilâhî bir lütuf olduğu kendiliğinden anlaşılır.²⁷

Özetle, Şîî telakkiye göre imamet makamında bulunan kişi sadece İslam toplumunun dünyevî lideri değil, aynı zamanda masumiyet ve ilahî kaynaklı bilgilere sahip olmak gibi üstün nitelikler taşıyan, dolayısıyla şeriatın içrek (batınî) boyutunu açıklamak gibi çok özel görevleri de bulunan dinî-ruhanî bir liderdir. Öte yandan imamet nübüvvetin devamı, risaletin mütemmim bir cüz'üdür; bu itibarla imam dinî ve dünyevî işlerin tedvirinde Hz. Peygamber'in vekilidir. Çünkü imamın temsil ettiği makam umumî riyasettir.²⁸ Peygamber göndermek nasıl bir lütuf ise onun yerine imam tayin etmek de bir lütuftur ve kullarına böyle bir lütufta bulunmak Allah'a vaciptir. Bu sebeple, imametın meşruiyeti nassa (haber-i sâdık) dayanır. İnsanların bu konuda seçim ve tercih hakları yoktur.²⁹

Şîî müellifler imametle ilgili iddialarına birçok ayet ve hadisi delil göstermişlerdir. Ancak söz konusu delillerin kahir ekseriyeti genel anlamda "imamet"ten ziyade Hz. Ali'nin (ö. 40/661) Hz. Peygamber'den sonra ilk halife olması gerektiği iddiasını temellendirmeye yöneliktir. Nitekim İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325) *Nehcü'l-Hak* isimli eserinde, "İlk üç halifenin hilafetini meşru sayan Ehli Sünnet akla da nakle de muhalefet etmiştir" demiş ve bu iddiasını ispatlamak üzere bir dizi aklî ve naklî delil saymıştır. el-Hillî'nin aklî delillerine göre; (1) imamın her şeyden önce masum olması gerekir. Ali'den başka masum bulunmadığı hususunda icma vardır. Bu keyfiyet imamet hakkının Ali'ye ait olduğunu gösterir. (2) İmametın şartı İslam öncesi dönemde günaha bulaşmamış olmaktır. Hz. Ali cahiliye devrinde hiçbir günah işlememiştir. Oysa ilk üç halife (meşâyih) İslam öncesi dönemde puta tapmıştır.

²³ Ebû Ca'fer İbn Bâbeveyh el-Kummî (Şeyh Sadûk), *Kemâlû'd-Dîn ve Temâmü'n-Ni'me*, Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, Kum 1395, 1/9.

²⁴ Ebû Ca'fer Muhammed et-Tûsî, *el-İktisâd fî mâ Yete'allaku bi'l-'İtikâd*, Dâru'l-Advâ, İkinci Baskı, Beyrut 1986, s. 300.

²⁵ Ebû Abdillâh Muhammed el-Ukberî (Şeyh Müfid), *Evâilü'l-Makâlât fi'l-Mezâhibi'l-Muhtârât*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Beyrut 1983, s. 62-63.

²⁶ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *el-Elfeyn*, s. 15-34.

²⁷ İmamet ve lütuf nazariyesi hakkında geniş bilgi için bkz.: Metin Bozan, İmamiyye Şiasının İmamet Tasavvuru, İlahiyat Yayınları, Ankara 2007, s. 40-45.

²⁸ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *el-Bâbü'l-Hâdî Aşer*, Dâru'l-Advâ, Birinci Baskı, Beyrut 1994, s. 288-293.

²⁹ Muhammed Rıza Muzaffer, Şia İnançları (Akâidu'l-İmâmiyye), çev. Abdülbakıy Gölpinarlı, Zaman Yayınları, İstanbul 1978, s. 50-51.

Bu yüzden onların hiçbirisi imamete layık değildir. (3) İmamın nasla belirlenmesi gerekir. Ali hakkında birçok nas bulunmasına mukabil ilk üç halifenin imametleri hakkında hiçbir nas yoktur. (4) İmamet umumî riyaset olup ilim, iman, ibadet, şecaat gibi üstün nitelikler gerektirir. Bütün bu nitelikler en mükemmel şekliyle sadece Ali'de mevcuttur.³⁰

Naklî delillere gelince, Hillî bu bağlamda seksen ayet ile kendisinin mütevatir olarak nitelendirdiği yirmi sekiz hadis (haber) nakletmiştir. Buna göre başta 5. Maide suresinin 55. ayeti (velâyet ayeti) ve 67. ayeti (tebliğ ayeti); 33. Ahzâb suresinin 33. ayeti (tathîr ayeti); 42. Şûrâ suresinin 23. ayeti (mevedde ayeti); 3. Âl-i İmrân, 61. ayeti (mübâhele ayeti) olmak üzere daha pek çok ayet Hz. Ali'nin imametine delil teşkil eder.³¹

Maturidi'nin Şîî-İmamet Nazariyesine Yönelik Eleştirileri

İmam Maturidi'nin Şîî gelenekteki imamet anlayışına yönelik eleştirilerini üç başlık altında kategorize etmek mümkündür. Birinci başlık, İsnâaşeriyye ve İsmâiliyye Şiası'nın imametle ilgili argümanlarını çürütmeye yönelik tenkit ve değerlendirmeleri içerir. İsmâiliyye'nin (Bâtıniyye, Karâmîta) Kâim-i Zaman, Nâtık-Esas gibi kavramlarla ilgili te'villerine yönelik eleştiriler de bu kapsamda mütalaa edilebilir. İmamet meselesiyle ilgili ikinci başlık, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebû Bekr'in değil, Hz. Ali'nin halife seçilmesi gerektiği yönündeki Şîî iddiayı reddedici argümanlardan müteşekkildir. Üçüncü başlık ise Sünnî imamet-hilafet anlayışını temellendirme bağlamında Hz. Ebû Bekr'in hilafetiyle ilgili istidlalleri muhtevirdir.

Şia'nın İmam ve İmametle İlgili Genel İddialarına Yönelik Tenkitler

İmam Maturidi Şia'nın imam ve imametle ilgili iddialarını farklı boyutlarıyla ele alıp değerlendirmiştir. Bu bağlamda kimi zaman “Bâtıniyye” nitelemesiyle İsmâiliyye'nin, kimi zaman da “Râfıza/Revâfız” isimlendirmesiyle İsnâaşeriyye'nin imam ve imametle ilgili görüşlerini eleştirmiştir. Ayrıca bazı ayetler münasebetiyle her iki Şîî fırkanın imam ve imamet kavramına yükledikleri anlamı eleştirirken, bazı ayetler münasebetiyle de hem Hz. Ali'nin imametiyle ilgili Şîî istidlalleri, hem de Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali dışında bütün sahabenin topyekûn irtidat ettiği iddiasını tenkit cihetine gitmiştir.

Maturidi, İsnâaşeriyye Şiası'nın imametle ilgili iddialarını nispeten geniş biçimde, “Ey Müminler! Allah'a itaat edin; aynı şekilde Peygamber'e de itaat edin. Yine tıpkı sizin gibi mümin olan yetki ve otorite sahiplerine [yöneticilere, âlimlere] de itaat edin. Herhangi bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz ve eğer gerçekten Allah'a ve ahirete inanmış kimselerseniz, anlaşmazlığın çözümünü için Allah'a [Kur'an'a] ve

³⁰ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Nehcü'l-Hak ve Keşfü's-Sıdk*, Dâru'l-Hicre, Kum 1421, s. 171.

³¹ Bu konuda zikredilen deliller şu ayetlerdir: 2. Bakara, 37, 43, 124, 156, 207, 274; 3. Âl-i İmrân, 173; 4. Nisa, 54, 59; 5. Maide, 3, 54; 7. A'râf, 43-44, 172, 181; 8. Enfal, 24, 62, 64, 75; 9. Tevbe, 3, 19, 61, 100, 119; 10. Yûnus, 2; 11. Hûd, 3, 17; 12. Yûsuf, 108; 13. Ra'd, 4, 7, 19, 29, 43; 15. Hicr, 47; 16. Nahl, 43, 76; 19. Meryem, 96; 21. Enbiya, 7, 101; 22. Hac, 34-35; 24. Nur, 35; 25. Furkan, 54; 26. Şuarâ, 84; 27. Neml, 89; 29. Ankebût, 2; 32. Secde, 18; 33. Ahzâb, 25, 43, 56; 35. Fâtur, 32; 37. Sâffât, 24, 130; 39. Zümer, 32-33; 43. Zuhuruf, 41, 45, 57; 47. Muhammed, 30, 32; 48. Feth, 29; 53. Necm, 1; 54. Kamer, 55; 55. Rahmân, 19; 56. Vâkıa, 10; 57. Hadîd, 19; 58. Mücâdile, 12; 66. Tahrim, 4, 8; 69. Hâkka, 19; 98. Beyyine, 7; 103. Asr, 3. Şia'nın Kur'an ayetleri ve rivayetlerle ilgili argümanları hakkında geniş bilgi için bkz.: Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, Ankara Okulu Yayınları, İkinci Baskı, Ankara 2012, s. 15-28.

Peygamber'e başvurun. Böyle yapmanız hem çok hayırlı hem de elde edeceğiniz sonuç bakımından çok daha güzeldir."³² mealindeki ayet münasebetiyle eleştirmiştir.

Bu ayette geçen "ülü'l-emr" lafzının medlülü hususunda, "seriyye komutanları", "âlimler/fakihler" ve "ehl-i hayr" (âkil insanlar) şeklinde birkaç görüş zikreden el-Mâturîdî'ye göre "ülü'l-emr" in fukahaya (ulema) hamledilmesi ayetteki "fe-in tenâza'tüm" (şayet aranızda görüş ayrılığına düşüp tartışacak olursanız) ifadesinden dolayı daha isabetlidir. Çünkü tenâzu' (tartışma) âlimler arasında söz konusu olabilir. Buna mukabil Şia "ülü'l-emr" in masum imamlara delalet ettiği fikrini benimsemiştir. Mesela Tabersî (ö. 548/1153) bu fikri şöyle savunmaktadır:

Ülü'l-emr" in medlülü hususunda mezhebimizin âlimlerince tercih edilen görüşe gelince, âlimlerimiz İmam Muhammed Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'tan şu sözü nakletmişlerdir: Ülü'l-emr, Muhammed'in (s.a.v.) ailesine mensup (Ehl-i Beyt) imamlardır. Allah kendisine ve rasûlüne itaati farz kıldığı gibi bu imamlara da mutlak surette itaati farz kılmalıdır. Allah'ın mutlak surette kendisine itaati farz kıldığı kimsenin kesinlikle masum olması gerekir. Aksi hâlde itaatin farz kılınması caiz değildir. Böylesi bir masumiyet yöneticiler ve âlimlerden öte, Ehl-i Beyt imamları için geçerlidir. Zira Allah kendisine isyan eden birine ya da söz veya davranış düzeyinde farklılık gösteren insanlara itaati emretmekten münezzehtir.³³

Şia'nın savunduğu bu iddianın aksine el-Mâturîdî ilgili ayetten Şia'nın (Râfıza) imametle ilgili iddialarını geçersiz kılacak argümanlar üretmiştir. Şöyle ki bu ayette Allah'a, rasûle ve ülü'l-emre itaat emredilmiştir. Ülü'l-emrin mana ve medlülü ya umera ya ulema veya Şia'nın iddia ettiği gibi imam olabilir ve bu üçü dışında başka bir medlül söz konusu değildir. Şayet ülü'l-emrden maksat umera ve ulema ise Şia'nın imamet iddiası kendiliğinden geçersiz hâle gelir. Çünkü ülü'l-emr lafzını Şia'nın tavsif ettiği şekilde imama hamletmek mümkün değildir. Zira ayette herhangi bir meselede ihtilafa düşülüp tartışılması hâlinde o meselenin Allah ve rasûlüne havale edilmesi gerektiği bildirilmiştir. Hâlbuki Şia'ya göre imama itaat vacip, ona muhalefet küfürdür. Şayet işin doğrusu onların iddia ettiği gibi olsaydı, ayette, "İhtilaf ve tartışma konusu olan meseleyi imama havale edin; kim imama muhalefet ederse kâfir olur" denilmesi gerekirdi. Oysa ayette böyle denilmeyip meselenin Allah'ın kitabına ve rasûlünün sünnetine havale edilmesi gerektiği bildirilmiştir ki bu da herhangi birinin görüşünün hüccet açısından Hz. Peygamber'in görüşünün yerini tutmayacağını gösterir.³⁴

4. Nisâ suresinin 59. ayetini icmanın hüccet oluşuna da delil gösteren el-Mâturîdî, ülü'l-emr lafzını ulemaya hamletme gerekçesini, "Avamın problemlı ve cevap bekleyen hususlarda ülü'l-emre müracaat ettiği bilinen bir husustur. İşte bu da ayete konu olan tartışma meselesinin ulemanın tartışmasıyla ilgili olduğuna işaret eder. Bu aynı zamanda Şia'nın ülü'l-emrden maksadın kendi imamları olduğu iddiasının geçersizliğini de gözler önüne serer."³⁵ şeklinde bir kez daha tekrar eder, daha sonra icma ile ilgili olarak da özetle şunları söyler:

³² 4. Nisa, 59.

³³ Ebû Ali Eminüddin Fazl b. El-Hasen et-Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dârul-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1997, III/86-87.

³⁴ el-Mâturîdî, *Te'vilât*, III/227-228.

³⁵ el-Mâturîdî, *Te'vilât*, III/231-232.

Allah bir meselede ihtilafa düşüldüğü ve tartışma konusu haline geldiği zaman meselenin Allah'a ve rasûlüne havale edilmesini emretmiş; fakat icma halinde böyle bir şey emretmemiştir. Bu da herhangi bir meselede icma teşekkül edip ihtilaf ve tartışma söz konusu olmadığı zaman, o meselenin Kur'an ve sünnete havale edilmesinin gerekli olmadığını gösterir.³⁶

el-Mâtürîdî'nin bu ayeti icmanın hücciyetiyle irtibatlandırması Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) ülü'l-emr lafzıyla ilgili olarak, "Bu lafız bize göre ümmetin icmasının hüccet olduğunu gösterir" dedikten sonra ülü'l-emri "ehl-i hal ve'l-akd" diye yorumlayıp bunun kapsamını fıkıhçılarla sınırlandırmasını ve aynı zamanda icma ehli diye vasıflandırdığı "ehl-i hal ve'l-akd"i masum saymasını³⁷ akla getirir. Bu bağlamda Ignaz Goldziher'in (ö. 1921) Şia'yı otorite mezhebi, Ehl-i Sünnet'i icma mezhebi olarak tanımlaması ve Şia'nın kişilerin masumluğunu savunurken Ehl-i Sünnet'in cemaat ve ümmetin masumiyetini ön plana çıkarması yönündeki tespitleri de³⁸ önemlidir. Ancak bundan da önemlisi 4. Nisâ suresinin 59. ayeti ekseninde icmanın hücciyetiyle ilgili istidlalin Fahreddîn er-Râzî'nin yaşadığı çağdan birkaç asır önce İmam el-Mâtürîdî tarafından açıkça ifade edilmesidir.

el-Mâtürîdî'nin imamet meselesinde kavramsal açıdan eleştirdiği Şii iddiaların bir kısmı, daha önce söz edildiği gibi, Bâtıniyye-İsmâiliyye'nin bu konuyla ilgili bâtinî te'villeriyle ilgilidir. Bâtıniyye'ye göre 73. Müzzemmil suresinin 5. ayetindeki "kavlên sakîlên" (mükellefiyeti ağır söz) lafzı, Bâtinî davet hiyerarşisinde (merâtibü'd-da've) nâtıkın (rasûl) te'ville ilgili yetki ve sorumluluğu "esas" mertebesindeki kişiye havale etmesidir.³⁹ İsmâilî teolojide "din ve nebevî sanat âlemi" diye isimlendirilen Bâtinî davet hiyerarşisinde, Allah'ın insanlarla kendisi arasında vasıta kıldığı kabul edilen cismânî hadlerin (hudûdu'd-dîn) en üst basamağında nâtık yer alır ve "nâtık" ile "rasul/nebi" eş anlamlıdır. Peygamberin "nâtık" (konuşan) diye anılması, onun tenzil (vahiy) ile konuşması (nutk) ve dindeki zâhirî mesajların tüm insanlara yönelik olmasıdır. Esas, Bâtinî davet hiyerarşisinde nâtıktan sonra gelir ve en yüksek ikinci mertebenin sahibidir. Esas'ın İsmâiliyye ıstılahındaki eş anlamlısı "vasî"dir. Kısaca, nâtık zâhirî daveti, esas bâtinî daveti yürütür.⁴⁰

Bâtinî-İsmâilî anlayışa göre nâtık Hz. Peygamber, esas Hz. Ali'dir. Nâtık vahyin zahirini insanlara tebliğle mükelleftir. Ancak insanlar vahyin zahirini öğrendikten sonra bununla yetinmez onun te'viline de ihtiyaç hissederler. Bu yüzden Hz. Peygamber te'vil konusunda Hz. Ali'nin esas alınmasını emretmiş, böylece te'vil bilgisinin öğretilmesinde Ali'yi yetkilendirmiştir. İşte söz konusu ayette geçen "kavlên sakîlên" lafzında kastedilen husus te'vilin talimiyle ilgili bu yetkilendirmedir.⁴¹

el-Mâtürîdî, bu görüş ve anlayışın tutarsızlığı hususunda ilk olarak, "Sizin iddiyanıza göre te'vil konusundaki yetkilendirmenin Hz. Ali'ye verilmesi Hz. Peygamber'in yükünün hafifletilmesi anlamına gelir" ifadesiyle işaret eder ve daha sonra şunları ekler: "Sizin anlayışınıza göre te'vil konusundaki yetki Hz. Peygamberin

³⁶ el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, III/229.

³⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, İkinci Baskı, Beyrut 2004, X/116.

³⁸ Ignaz Goldziher, *el-Akîde ve's-Serîa*, Arapçaya Çev.: Muhammed Yusuf Musa ve diğerleri, Dâru'l-Kitâbi'l-Mısri, Kahire 1959, s. 190.

³⁹ el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, X/271.

⁴⁰ Geniş bilgi için bkz. Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 95-101

⁴¹ el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, X/271.

vefatıyla birlikte Ali'ye devredilmiştir; fakat bu yetki devri Hz. Peygamber için görev ve sorumluluğun ağırlığına değil, hafifletilmesine karşılık gelir. Size göre ölüm ruhanî suretin cismanî suretten ayrılması ve beden kafesindeki hapislikten kurtulmasıdır. Cismanî suret çözülür gider; ruhanî ve nuranî suret ise beden kafesindeki mahpusluktan kurtulmak üzere uhrevî âlemde dirilir. Böyle bir şey Hz. Peygamber için ağır sorumluluk değil, bilakis üzerindeki ağır mükellefiyetin hafiflemesidir ki bu da onun açısından istenen ve arzulanan bir şeydir. Ne var ki ayette Hz. Peygamber'le ilgili sorumluluğun hafifliğinden değil, ağırlığından söz edilmektedir.⁴²

Bâtıniyye ve İsmâiliyye'nin 13. Ra'd suresinin 7. ayetindeki “ve-li külli kavmin hâd” ifadesindeki “hâd” (hâdî) kelimesinin Şîî müelliflerce masum imama hamledilmesi de el-Mâtürîdî'ye göre isabetsizdir. “Biz göre” der, el-Mâtürîdî, “hâdî” masum da olabilir, gayr-i masum da olabilir.⁴³ Dolayısıyla buradaki “hadî”yi mutlak manada masumiyetle ilişkilendirmek ve buradan imamet nazariyesine delil çıkarmak doğru değildir. Çünkü ayet masumiyetten değil, her toplum için hakkı anlatan ve hakka çağırان bir rehberin bulunduğunu ifade etmektedir.

el-Mâtürîdî, Bâtıniyye'nin 27. Neml suresinin 18. ayetinde geçen “neml/nemle” (karınca) kelimesiyle ilgili olarak, “Burada sözü edilen karınca, bilindik karınca ve onun konuşması değildir. Bu husus Hüdhüd için de geçerlidir. Zira Hüdhüd de bilindik çavuşkuşu değildir. Çünkü Hüdhüd'ün Hz. Süleyman ve diğer insanlardan daha fazla bilgi sahibi olması söz konusu değildir. Hüdhüd kelimesiyle bir insan kastedilmiştir ki bu da insanları hidayete çağırان ve onlara doğru yolu gösteren imamdır” şeklindeki te'vilini de şöyle eleştirmiştir: “İşin gerçeği onların söyledikleri gibi değildir. Zira karınca ve konuşması ilgili ayette hayret verici bir şey olarak zikredilmiştir. Burada kastedilen, karınca değil de konuşan ve görüş sahibi olan bir insan olsaydı, bunu anlatmanın ne hayret verici bir tarafı ne de faydası olurdu. İşte bu husus ayette onların te'villerine uygun bir mananın kastedilmediğini gösterir.”⁴⁴

el-Mâtürîdî, “Biz bu Kur'an vahyini feyizli ve bereketli bir gecede inzal ettik. Çünkü biz öteden beri insanları uyarmaktayız” mealindeki 44. Duhân suresinin 3. ayeti münasebetiyle Râfîzîlerin, “İmamlar da tıpkı peygamber gibi Allah'tan gelen vahiy bilgisinden pay sahibidirler. Onlar kendilerine mahsus bu ilahî bilgi sayesinde pratik hayat içerisinde karşılaştıkları meseleleri çözerler; neye ihtiyaç duydukları ve neyin kendileri için iyi ve hayırlı olduğunu bilirler” şeklindeki iddialarından söz etmiş, daha sonra sarahaten olmamakla birlikte ayette sözü edilen “inzal”ın Hz. Peygamber'e mahsus vahiyden ibaret olduğunu belirtmekle Şîîlerin bu iddiasını reddetmiştir.⁴⁵

Hz. Ali'nin İmamet ve Hilafetiyle İlgili İddialara Yönelik Tenkitler

İmam el-Mâtürîdî'nin Şîî imamet nazariyesine yönelik eleştirileri arasında Hz. Ali'nin başta Hz. Ebû Bekr olmak üzere diğer bütün sahabilerden daha faziletli olduğu iddiası da önemli bir yer tutar. Mesela, 11. Hüd suresinin 84. ayetindeki *ve-ilâ*

⁴² el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, X/271.

⁴³ el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, VI/312.

⁴⁴ el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, VIII/106.

⁴⁵ el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, IX/196.

medyene ehâhüm şuyayben (Biz vaktiyle Medyen halkına da kardeşleri Şuyayb'ı elçi olarak gönderdik) lafzının yorumunda, "Hz. Ali Hz. Ebû Bekr'den üstündür" şeklindeki Şîi iddianın bu ayetle irtibatlandırılmayacağına dikkat çeken el-Mâtürîdî, Şia'nın söz konusu iddiayı Hz. Peygamber ile Hz. Ali arasındaki yakın dostluğa ve bu dostluğun fazileti mucip olduğuna bağlayarak gerekçelendirdiğine dikkat çekmiş, ardından şunları dile getirmiştir: "Kur'an'da peygamberlerin kendi kavimlerinin kardeşi olarak nitelendirilmesi, onların melek değil, birer insan olduklarını belirtmeye yöneliktir. Üstelik peygamberlerin kendi inkârcı kavimleriyle din kardeşi olmadıkları bilinmektedir. Ayrıca ilgili ayette kendileriyle kardeş olunan insanların üstünlüğüne dair bir atıf söz konusu değildir. Kur'an'da peygamberler söz konusu toplumların kardeşi olarak zikredilmiştir ve fakat o toplumların bir kısmı kâfirlerden müteşekkildir. Buna göre Şia'nın Hz. Peygamber ile Ali arasındaki dostluk ve kardeşlik üzerine kurduğu üstünlük iddiası geçersizdir. Kaldı ki eğer dostluk fazileti gerekirse Ali'nin değil, Ebû Bekr'in daha faziletli sayılması gerekirdi. Çünkü Hz. Peygamber'den, "Eğer ben rabbimden başka bir dost (halil) edinseydim, kesinlikle Ebû Bekr'i dost edinirdim"⁴⁶ şeklinde bir rivayet nakledilmiştir.⁴⁷

Şîiler Hz. Peygamber'in Tebuk seferine çıkarken Hz. Ali'yi Medine'de yerine vekil olarak bırakması, fakat onun kadınlar ve çocuklarla kalıp savaşa katılmamaktan dolayı şikâyetçi olması üzerine, "Harun'un Musa'ya yakınlığı neyse senin de bana yakınlığın öyledir; ancak şu var ki benden sonra peygamber gelmeyecektir"⁴⁸ şeklindeki hadisi de Hz. Ali'nin hilafetine dair dolaylı deliller arasında zikretmişlerdir. 5. Mâide surenin 55. ayeti bağlamında Şîilerin, "Harun Musa'nın halifesi iken siz niçin Ali b. Ebî Tâlib'in Rasûlullah'ın halifesi olmasını reddettiniz?" şeklindeki itirazını nakleden el-Mâtürîdî bu itiraza iki şekilde cevap verilebileceğini belirtmiştir. Birincisi, bu rivayet Hz. Peygamber ile Ali arasındaki kardeşliğe işaret ediyor olabilir. Dolayısıyla kardeşlik onun imamet ve hilafet hakkına sahip olduğunu göstermez. İkincisi, hadisteki ifadedden hilafet hakkı çıksa bile bu hak onun hilafet dönemiyle sınırlı olup diğer bütün zamanlar için böyle bir hak sahibi olduğuna delalet etmez. Bu tespitler, "Ben kimin dostu isem Ali de onun dostudur"⁴⁹ hadisi için de geçerlidir.⁵⁰

"Revâfız Ali'nin Ebû Bekr'den üstün olduğunu ve aynı zamanda hilafetin sadece onun hakkı olduğu iddiasına bu ayeti delil gösterirler" diyen el-Mâtürîdî, İsnâşae-riyye Şiası'nın İmam Muhammed Bâkır'dan naklettikleri sebe-i nüzul rivayetinden hareketle 5. Mâide suresinin 55. ayetinin rûkûda parmağındaki yüzüğü tasadduk eden Ali hakkında indiği argümanını da değerlendirmiştir. Bu rivayete göre Hz. Peygamber evinden dışarı çıktığında bir fakirle karşılaşır ve o fakiri yanına çağırıp, "Sana herhangi bir yardımda bulunan kimse oldu mu?" diye sorar. Fakir kişi, "Evet,

⁴⁶ Bu rivayetin farklı varyantları için bkz.: Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbü'l-Musannefî'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, Mektebetü'z-Zemân, Birinci Baskı, Beyrut 1989, VI/348.

⁴⁷ el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, VI/166.

⁴⁸ el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil (256/870), *el-Câmi'u's-Sahîh*, I-VIII, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992, IV/208 (Fezâilü Ashâbi'n-Nebî, 9), V/129, (Meğâzî, 78) (V/129); Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc (261/875), *el-Câmiu's-Sahîh*, I-III, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992, II/1870-1880 (Fezâilü's-Sahâbe, 30-31).

⁴⁹ İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvinî (273/887), *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992, I/45 (Mukaddime, 11).

⁵⁰ el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, III/545-546.

ey Allah'ın rasulü" diye karşılık verir. Hz. Peygamber, "Peki, ne tür bir yardımda bulundu?" diye sorar. Fakir, "Gümüş yüzük" diye cevap verir. Bu defa Hz. Peygamber, "Kim verdi o gümüş yüzüğü" diye sorunca, fakir kişi Hz. Ali'yi kastederek, "İşte şu kıyam halindeki kişi" diye karşılık verir. Hz. Peygamber, "Peki Ali sana bu yüzüğü nasıl bir halde iken verdi?" diye sorunca, fakir kişi, "Rükû halinde iken" diye cevap verir. Bunun üzerine Hz. Peygamber tekbir getirip Ali'ye dua eder ve ona medhü sena eder.⁵¹

el-Mâtürîdî, "Kabul edelim ki bu ayet Muhammed Bâkır'dan nakledilen 'Ali b. Ebî Tâlib rükûda iken parmağındaki yüzüğü çıkarıp tasadduk etti' rivayetine konu olan hadise üzerine indi; ancak bu rivayette hilafetin Ebû Bekr döneminde Ali'nin hakkı olduğuna delil teşkil edecek bir işaret yoktur. Daha önce belirttiğimiz gibi bir önceki ayet (5. Maide, 54) Ebû Bekr'in halifeliğine delil teşkil eden bir anlam içerir. Bunun yanında, Ali'nin hilafet hususunda kendisini hak sahibi olarak görmediği Ebû Bekr devrinde bu makamın ona ait olduğunu söylememiz de söz konusu değildir. Çünkü bir rivayete göre Ali, "Rasulullah'tan sonra en hayırlı kimse Ebû Bekr'dir" demiş⁵² veya buna benzer bir söz söylemiştir.⁵³

Sonuç olarak, Muhammed Bâkır'dan nakledilen sebab-i nüzul rivayeti sahih olsa dahi 5. Mâide suresinin 55. ayetinden iki anlam çıkar. Birincisi, birçok fazilet sahibi olan Ali'nin hayırlı hasletleri kemale erdirmesine ilişkin erdemliliği, ikincisi "amel-i yesir" in namazı bozmayacağı meselesidir. Ancak sonuçta ayetin zahiri genel olarak müslümanlarla ilgilidir. Dolayısıyla ayet Ali hakkında inmiş olsa bile bu ayette onun fazilet açısından daha üstün ve öncelikli olduğuna dair herhangi bir işaret mevcut değildir.⁵⁴

el-Mâtürîdî, 59. Haşr suresinin 10. ayeti bağlamında Şia'nın, "Sahabe Ebû Bekr'i hilafet makamına getirmekle küfre girdi" şeklindeki iddiasına yer vermiş ve ayetin bu iddiayı reddettiğini belirtmiştir. Çünkü ayette sahabilerin, "Rabbimiz! Bizi ve bizden önce iman eden kardeşlerimizi affeyle. Kalplerimizde müminlere karşı kin ve kıskançlık gibi duygulara yer verme..." diye yakardıkları bildirilmiştir. Şayet işledikleri hata ve kusurlar sahabileri küfre düşürmüş ve iman dairesinden çıkarmış olsaydı kendilerine yönelik istiğfar duası hiçbir anlam taşımazdı. Çünkü Allah müşrikler için af dilenmesini yasaklamıştır. O halde, ayetteki af dileme ifadesi gösteriyor ki sahabiler kendilerini iman dairesinden çıkaracak günahlar işlememiştir. Onların arasında kardeşlik bakidir. Ayrıca biz biliyoruz ki önceki ve sonraki müslüman nesiller arasındaki kardeşlik ancak din kardeşliğidir.⁵⁵

İmam el-Mâtürîdî, "Muhammed Allah'ın elçisidir. Onunla birlikte hareket edenler [müminler] saldırgan kâfirlere karşı çok çetin ve tavizsiz, birbirlerine karşı ise çok şefkatli ve merhametlidirler. Sen onları hep rükû ve secde eder halde görürsün. Onların gayesi Allah'ın lütf ve rızasına nail olmaktır. Alametleri ise alınlarındaki secde izleridir. İşte gerçek iman ve ihlâs sahibi olan bu kimseler Tevrat'ta böyle tanıtılmıştır; İncil'de ise şöyle bir misalle anlatılmıştır: Onlar tıpkı bir ekin gibidir.

⁵¹ el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, III/544.

⁵² İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI/352-353.

⁵³ el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, III/545.

⁵⁴ el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, III/546.

⁵⁵ el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, IX/591.

Şöyle ki ekin önce filizlenir, sonra filizleri kuvvetlenir, kalınlaşır ve nihayet çiftçileri sevindirecek bir şekilde kendi gövdesi üzerinde duracak hale gelir. İşte Allah müminleri [tıpkı bu ekin misali] güçlendirmiş ve böylece kâfirleri öfkeye boğmuştur. Allah onlara, yani iman edip imanlarına yarasır güzellikte işler yapanlara af-mağfiret ve çok büyük bir mükâfat vaat etmiştir” mealindeki 48. Fetih suresinin 29. ayetinin yorumunda “Rasûlullah vefat ettikten sonra sahabe topyekûn irtidat edip küfre girdi” iddiasını hem Revâfız (İsnâaşeriyye) hem Bâtuniyye’ye (İsmâiliyye) izafe ederek nakletmiş, ardından bu ayetin söz konusu iddiayı reddettiğini belirtmiştir. Çünkü ayetin son kısmında Allah sahabeye mağfiret ve büyük mükâfat vaat etmiştir. Sahabenin irtidat edip küfre girmesine rağmen Allah’ın böyle bir vaatte bulunması söz konusu olmasa gerekir. Şu halde, ayetteki mağfiret ve büyük mükâfat vaadi sahabenin Hz. Peygamber hayatta iken de ondan sonra da müslüman olduklarını ve müslüman kaldıklarını gösterir.⁵⁶

Hız. Ebû Bekr’in Hilafetine Dair Karşıt İstidlaller

Bazı ayetlerin yorumunda el-Mâturîdî Şia’nın Hz. Ali’nin hilafetine ilişkin argümanları Hz. Ebû Bekr’in lehinde karşıt argümana dönüştürmüştür. Bu cümleden olarak 5. Mâide suresinin 54. ve 55. ayetleri Maturidi’ye göre Ali’nin değil, Ebû Bekr’in hilafetini teyit etmektedir. Çünkü bazı bedevi kabileler Hz. Peygamber’in vefatından sonra irtidat edince Ebû Bekr onlara savaş açmış ve böylece Allah’ın 5. Mâide suresinin 54. ayetinde, “Onlar Allah’ı Allah da onları sever” diye nitelediği kimselerden biri olarak mürtetlerle savaşmıştır. Dahası, bu ayette Allah yolunda sefere çıkıp düşmanlarına karşı mücadele vermeleri hasebiyle müminler övülmüştür. Ebû Bekr Hz. Ali’nin hakkını gasp etmiş veya hilafeti haksız biçimde ele geçirmiş olsaydı, Allah’ın böyle bir övgüsü söz konusu olmazdı. Hâliyle ayetteki övgü Râfizilerin iddiasını çürütür. Yine bu övgü Râfizilerin, “Ben kimin dostu isem Ali de onun dostudur” şeklinde naklettikleri hadis ile bu minvaldeki diğer rivayetleri de argüman olmaktan çıkarır. Öte yandan, Ali’nin Ebû Bekr devrinde kendisini hak sahibi olarak gördüğü ve fakat bu talepte bulunmaktan vazgeçtiği ihtimali söz konusu değildir. Hz. Ali ilk halife döneminde sessiz kalmış ve kendisinin hilafet hakkına sahip olduğu talebinde bulunmamıştır. Çünkü o dönemde hilafet hakkına sahip olan Ebû Bekir’dir.⁵⁷

el-Mâturîdî, “[Ey Peygamber!] Hudeybiye seferine katılmayan o bedevilere de ki: “[İşte size yeni bir fırsat]. Yakında çok güçlü bir topluluğa karşı savaşmaya çağırılacaksınız. Ancak bu işte onlara karşı sonuna kadar savaşmanız ihtimali de var, onların [savaşa girmeksizin] size boyun eğip teslim olma ihtimali de var. [Her iki ihtimali de hesaba katarak] bu çağrıya uyarsanız Allah size çok güzel bir mükâfat verecektir. Yok, eğer [daha önce Hudeybiye seferinde yaptığınız gibi] yüz çevirirseniz bilin ki Allah sizi acıklı/elemlî bir cezaya çarptıracaktır.” mealindeki 48. Fetih suresinin 16. ayetinin de Ebû Bekr’in hilafetine delil teşkil ettiği kanaatindedir. Çünkü mürtetlere karşı savaş ilan eden kişi Ebû Bekr’dir. Gerçi mürtetlere karşı savaş açanın Ali olduğu da ileri sürülebilir; ancak o Hz. Peygamber’in vefatından sonra hiçbir mürtetle savaşmamış, aksine bağı (asi) müslümanlarla savaşmıştır. Bu sebeple ayet Ebû Bekr’in

⁵⁶ el-Mâturîdî, *Te’vilât*, IX/320-321.

⁵⁷ el-Mâturîdî, *Te’vilât*, III/541-543.

hilafetinin sıhhatine delildir.⁵⁸

Bâtıniyye'nin 66. Tahrir suresinin 9. ayetinin başındaki, "Ey Peygamber! Kâfirler ve münafıklarla mücadele et!" ifadesinden hareketle, "Peygamber hem kâfirler hem münafıklarla savaşmakla memur kılınmasına rağmen sadece müşriklerle savaştı; münafıklara karşı savaş açmadı. Münafıklarla Ali savaştı. Peygamber'in sahabesine Hz. Ali'yi işaret ederek, 'Biz bugün Kur'an'ın tenzili uğrunda savaşmamız gibi o da ileride Kur'an'ın te'vili uğrundan savaşacak' dediği nakledilir. Kur'an'ın te'vili uğrunda savaş münafıklarla savaştır" şeklindeki iddialarına el-Mâturîdî şöyle karşılık vermiştir: "Şayet işin gerçeği onların ileri sürdükleri gibiyse, [o zaman şunu bilmek gerekir ki] münafıklarla savaşan Ali değil, Ebû Bekr'dir. Zira rivayetlerde geçtiği üzere Hz. Peygamber vefat ettikten sonra bazı bedevi kabileler irtidat etmiş ve Hz. Ebû Bekr onlara karşı savaşmıştır. Bu bedevi kabilelerin irtidat etmesi, onların gerçek iman sahibi olmayıp münafık sıfatı taşıdıklarını gösterir. Hz. Ali münafıklarla değil, kendisini Allah'ın kitabını hakem kılmaya davet eden kimselerle savaşmıştır."⁵⁹

el-Mâturîdî, 5. Mâide suresinin 54. ve 55. ayetleri münasebetiyle, Hz. Peygamber'den nakledildiği belirtilen bir haberde, "Eğer Ebû Bekr'i kendinize lider tayin ederseniz, onun dinen güçlü, bedenlen zayıf olduğunu görürsünüz; Ömer'i yönetici tayin ederseniz onun din ve beden açısından güçlü olduğunu görürsünüz. Yok eğer Ali'yi tayin ederseniz onun hâdî, mehdi ve mürşid olduğunu görürsünüz" şeklinde ifadelerin geçmesiyle ilgili olarak da şunları zikretmiştir:

Bizim kabulümüze göre Hz. Ali ve diğer sahabiler kendilerini yönetme işini Hz. Ali'nin hilafet döneminde cereyan eden tartışmaların aksine münakaşasız biçimde Ebû Bekr'e teslim ve tefviz etmişlerdir. Şayet hilafet hakkı Ebû Bekr döneminde Ali'ye ait olsaydı, tıpkı kendi döneminde olduğu gibi o zaman da Ali'den bir itiraz vaki olması gerekirdi. Bu bağlamda, "Ebû Bekr'in halife seçildiği sırada Ali'nin destekçileri yoktu, ama kendinden itiraz ve hilafet talebi sadır olduğu dönemde destekçileri mevcuttu" denirse, buna da şöyle cevap verilir: "Ali'nin destekçi yokluğundan dolayı kendi hakkı olan hilafete ilişkin talepte bulunmadığı gibi bir ihtimal söz konusu değildir. Dikkat edilirse, Ebû Bekr bedenlen güçsüz olduğu halde, tek başına mürtetlere savaş ilan etmiş ve sahabe de bunu görünce ona tabi olmuştur. Haliyle Ebû Bekr ilk anda taraftar ve destekçi bulunmamasından dolayı güçsüz bedenine rağmen haklı talepten geri durmamıştır. Ali'ye gelince, bedenlen güçlü ve kuvvetli, savaş sanatında son derece mahir olmasına, müşriklerle savaşlardaki mübarezelerden hep galip çıkmasına rağmen nasıl olur da, sırf destekçisi bulunmadığı için, kendisine ait bir hakkı talepten geri durduğu düşünülebilir. Böyle bir şey, değil Ali için, sahabenin en güçsüzleri için bile düşünülemez. İşte bu durum Ali'nin hilafet talebinde bulunmamasının kendisini böyle bir hak sahibi olarak görmemesiyle ilgili olduğuna işaret eder."⁶⁰

Değerlendirme ve Sonuç

İmam el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ın başında tefsir ve te'vilin birbirinden çok farklı şeyler olduğuna dikkat çeker. Bu temel ayrıma göre tefsir, vahyin nüzul vasatına tanıklık eden sahabenin Kur'an ayetlerinin ilk ve aslı anlamları hakkında, "Bu ayette kastedilen mana şudur" şeklinde kesinlik bildiren açıklamalarına, te'vil ise

⁵⁸ el-Mâturîdî, *Te'vilât*, III/542.

⁵⁹ el-Mâturîdî, *Te'vilât*, X/94.

⁶⁰ el-Mâturîdî, *Te'vilât*, III/545.

Kur'an araştırmacılarının temelde reye dayanan ve doğruluk-yanlışlık ihtimallerine açık olan yorumlarına karşılık gelir.

Söz konusu ayırmadan hareketle denebilir ki el-Mâturîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'an*'ı tefsirden ziyade, te'vil çalışması niteliğindedir. Bu anlamda te'vil, Kur'an yorumcusunun içinde bulunduğu tarihsellik içinde Kur'an'la irtibatlandırılan her meseleyle ilgili olabilir. el-Mâturîdî kelamcı kimliğiyle ön plana çıkan bir âlim olması hasebiyle *Te'vilâtü'l-Kur'an*'daki te'villerin ağırlık merkezi kelâmîdir. Dolayısıyla *Te'vilâtü'l-Kur'an* İslam tefsir geleneğindeki meşhur rivayet-dirayet ayrımı çerçevesinde tam manasıyla dirayet türü bir eserdir.

Tefsir ilminde önemli bir yer tutan rivayet kaynakları ve dil imkânları her mezhep için rahatlıkla kullanılabilir ve manipüle edilebilir mahiyette olduğu için, el-Mâturîdî belki de kaçınılmaz olarak kelâmî argümanlara başvurmayı yeğlemiştir. Diğer taraftan gerek Kur'an'daki aslı mana ve mesajın yorum marifetiyle başka tarihselliklere taşınması, gerek müslüman toplumun farklı din ve kültürlerle karşılaşmasında İslam'a yöneltilen itirazlara ikna edici cevaplarla mukabelede bulunması noktasında kelam ilmi son derece önemli bir işleve sahiptir. Kelam aynı zamanda İslam mezhepleri arasında ortaya çıkan ihtilaflar zemininde teoloji kurma ve ideoloji oluşturma işlevine de sahiptir. Bu noktada tefsirin kelam ilmine hizmetle kaim bir araçsal role sahip olduğu ve bir bakıma tedarikçi muamelesine tabi tutulduğu söylenebilir.

Bütün bunların yanı sıra şunu da belirtmek gerekir ki el-Mâturîdî'nin Kur'an'dan hareketle hem şiî imamet nazariyesini reddetme, hem de Sünnî hilafet perspektifini haklı gösterme çabası, kelam ilminin siyasî boyutuna işaret işaret eder. Ancak kelam ilminin temelde paradigmatik role sahip olması dikkate alındığında tefsirin alet mesabesinde olması belki de kaçınılmaz bir şeydir. Bu husus Fahreddîn er-Râzî tarafından şöyle ifade edilmiştir: “Dinî ilimler ya asıllarla ya da bunun dışındaki konularla ilgili olur. Müfessirin yaptığı iş Allah'ın kelamındaki manaları araştırmaktan ibarettir. Bu yüzden tefsir Allah'ı tanıyıp bilme ilmine (kelam ilmi) kıyaslandığında fer'îdir. Muhaddis Hz. Peygamber'in sözlerinin sıhhatini araştırır. Ancak bu ilim Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat ilmine (kelam ilmi) kıyaslandığında fer'îdir. sonuç olarak, bütün bu ilimler usûl/kelam ilmini tefsir/açıklamak için vardır.”⁶¹

el-Mâturîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'an*'daki şiîlik eleştirilerinin karakteristik olarak *Kitâbü't-Tevhid*'de ortaya koyduğu teolojik akılcılığa mutabık olduğu söylenebilir.⁶² şia'nın imametle ilgili görüşlerinin eleştirisi mahiyetindeki te'villeri ise gerçeğin ortaya çıkmasına matuf tartışma manasında münazarayı veya bir fikri meşhur ya da genel kabul görmüş mukaddimelerle ispatlama ve muhalifin savunduğu iddiaya zıt bir görüş benimsememe şeklinde tanımlanan cedel metodunu hatırlattığı söylenebilir. Zira şia'nın imametle ilgili iddialarını ele alış tarzında görüldüğu gibi, el-Mâturîdî bu iddiaları genellikle iç tutarlığa sahip olup olmadıkları hususunda akılcı bir yaklaşımla tenkide tabi tutmuş ve çok kere meseleyi iddia sahiplerince öne sürülen argümanlar üzerinden tartışmıştır. Bu bağlamda ister istemez şia'nın kimi zaman çok

⁶¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Acâibü'l-Kur'an*, Nşr.: Seyyid el-Cemîlî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985, s. 32-33.

⁶² Teolojik akılcılık tabirinin içermesi ve gerekçesi için bkz.: Sönmez Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî”, [İmam Mâturîdî ve Maturîdilik içinde], Haz.: Sönmez Kutlu, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2003, s. 22-23.

basit, hatta çocuksu denebilecek argümanlarına benzer mahiyetteki argümanlarla da mukabelede bulunmuştur.

el-Mâturîdî'nin genel Şîilik eleştirisindeki sosyolojik zemine gelince, bu zemin Mâveraünnehr ve Semerkand bölgelerinde muhtelif Şîî fırkaların merkezi otorite boşluğundan istifade ederek yayılması ve ciddî bir mevzi kazanması durumuyla yakından ilgilidir. Zira her ne kadar hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmasa da el-Mâturîdî'nin Abbâsilerce temsil edilen merkezî otoritenin oldukça zayıfladığı bir dönemde Sâmanoğulları'nın Mâveraünnehr'e hâkim oldukları hicrî 4. yüzyılın ilk çeyreğine tanıklık ettiği bilinmektedir.⁶³ Sâmânî emiri II. Ahmed b. İsmail'in öldürülmesinin ardından küçük yaşta tahta çıkan II. Nasr b. Ahmed (ö. 331/943) döneminde -ki bu dönem el-Mâturîdî'nin hayatında olgunluk çağına rastlar- Bâtınî-İsmâilî hareket Mâveraünnehr'de ciddî gelişme kaydetmiş, İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995[?]) gibi bazı müellifler II. Nasr'ın dahi Bâtınî-Karmatî daisi Muhammed b. Ahmed en-Neseîfî tarafından bu fırkaya intisap ettirildiğine dikkat çekmiştir.⁶⁴

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî (241/855), *el-Müsned*, I-VI, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992.

Aydın, M. Akif, "İmâmet [Fıkıh]", *DİA*, İstanbul 2000, XXII/204.

el-Bağdâdî, Abdülkâhir Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî (429/1037-38), *Usûlü'd-Dîn*, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1981.

el-Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib (403/1013), *Temhîdü'l-Evâil ve Telhîsü'd-Delâil*, Nşr.: İmâdüddîn Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1987.

Bozan, Metin, İmamiyye Şiasının İmamet Tasavvuru, İlahiyat Yayınları, Ankara 2007.

el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil (256/870), *el-Câmi'u's-Sahih*, I-VIII, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992.

el-Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil b. Ebû Bişr (324/936), *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Medine 1975.

Goldziher, Ignaz, *el-Akîde ve's-Şerîa*, Arapçaya Çev.: Muhammed Yusuf Musa ve diğerleri, Dâru'l-Kitâbi'l-Mısri, Kahire 1959.

el-Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen İbnü'l-Mutahhar (726/1325), *el-Bâbü'l-Hâdî Aşer*, Dâru'l-Advâ, Birinci Baskı, Beyrut 1994.

el-Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen İbnü'l-Mutahhar (726/1325), *el-Elfeyn fî İmâmeti Emîri'l-Mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib*, Dâru'l-Hicre, Kum 1409.

el-Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen İbnü'l-Mutahhar (726/1325), *Nehcü'l-Hak ve Keşfü's-Sıdk*, Dâru'l-Hicre, Kum 1421.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed (235/849), *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, Mektebetü'z-Zemân, Birinci Baskı, Beyrut 1989.

İbn Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvinî (273/887), *Sü-*

⁶³ Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî", s. 17.

⁶⁴ Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. İbrahim Ramazan, Dâru'l-Ma'rife, İkinci Baskı, Beyrut 1997, s. 234.

- nen, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk (385/995), *el-Fihrist*, Nşr.: İbrahim Ramazan, Dâru'l-Ma'rife, İkinci Baskı, Beyrut 1997.
- Korkmaz, Korkmaz, "İmam Maturidi'nin Şia'ya Yöneltiği Eleştiriler", *Büyük Türk Bilgini İmam Maturidi ve Maturidilik: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, 22-24 Mayıs 2009, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2012.
- el-Kummî, Ebû Ca'fer İbn Bâbeveyh (Şeyh Sadûk) (381/991), *Kemâlü'd-Dîn ve Temâmü'n-Ni'me*, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Kum 1395.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (671/1273), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1988.
- Kutlu, Sönmez, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturidî", [İmam Mâturidî ve Maturidilik içinde], Haz.: Sönmez Kutlu, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2003.
- el-Mâturidî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (333/944), *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, Çev.: Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, Ankara 2002.
- el-Mâturidî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (333/944), *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, Nşr.: Mecdî Bâsellûm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 2005.
- el-Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed (450/1058), *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- Muzaffer, Muhammed Rıza, Şia İnançları (Akâidu'l-İmâmiyye), çev. Abdülbâkîy Gölpınarlı, Zaman Yayınları, İstanbul 1978.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc (261/875), *el-Câmiu's-Sahîh*, I-III, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992.
- Öztürk, Mustafa, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, Ankara Okulu Yayınları, İkinci Baskı, Ankara 2012.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Aşırı Yorum: Tefsirde Bâtınlık ve Bâtını Te'vil Geleneği*, Ankara Okulu Yayınları, Üçüncü Baskı, Ankara 2014
- er-Râzî, Ebû Abdullâh Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hasan (606/1209), *Acâibü'l-Kur'an*, Nşr.: Seyyid el-Cemîlî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.
- er-Râzî, Fahreddin Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasan (606/1209), *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, İkinci Baskı, Beyrut 2004.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed el-Ukberî (413/1022), *Evâilü'l-Makâlât fi'l-Mezâhibi'l-Muhtârât*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Beyrut 1983.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed el-Ukberî (413/1022), *el-Mesâilü'l-Ukberiyeye*, el-Mu'temer li'ş-Şeyh el-Müfid, Kum 1413.
- et-Tabersî, Ebû Ali Emînüddîn Fazl b. El-Hasen (548/1153), *Mecmeu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1997.
- et-Teftazânî Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer (792/1390), Şerhü'l-Mekâsîd, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1989.
- et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed (460/1067), *el-İktisâd fîmâ Yete'allaku bi'l-İ'tikâd*, Dâru'l-Advâ, İkinci Baskı, Beyrut 1986.
- Watt, W. Montgomery, "Erken Dönem İmamet Doktrinine Dair Mülâhazalar", Çev.: Halil İbrahim Bulut, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5/1 (2005), s. 295-304.

EBÛ MANSÛR EL-MÂTURÎDÎ'NİN HABERÎ SIFATLARA BAKIŞI

Dr. Kadir Muhammed

Sofya Yüksek İslam Enstitüsü Öğretim Görevlisi Sofya/Bulgaristan

Giriş

İslâm tarihinde Müslümanların ihtilafa düştükleri sorunların başında kader ve sıfatlar konusu gelmektedir. Allah'ın sıfatları ile ilgili, farklı görüşler ileri sürmekle kalmamışlar, birbirlerine Sıfâtiyye ve Muattıla gibi kınayıcı değişik isimler vermişlerdir. Sıfâtiyye, sıfatların Cenâb-ı Hakk'a izafe edilmesini kabul edenleri ifade ederken Muattıla mefhumu, ilâhî sıfatların nispet edilmesini benimsemeyenleri işaret etmektedir.¹

Akaid ve Kelâm çalışmaları incelendiğinde sıfatların farklı tasnifleri yapıldığı görülecektir. Bu tasnifler içerisinde haberî diye isimlendirilen sıfat grubu da yer almaktadır.² Sıfât-ı Haberiyye, nas yoluyla sabit olan sıfatlar şeklinde tanımlandığı gibi³ varlıklarını belirleme noktasında akıl yürütme imkânı bulunmayan sıfatlar diye de tarif edilmektedir.⁴ Söz konusu sıfatlarla ilgili karşılaşılan en temel sorun, bunların nasıl anlaşılacağı meselesidir. Farklı anlama şekillerinin meydana gelmesinin en büyük amilinin nasslarda kullanılan antropomorfik dil olduğu kesindir. Başka bir ifade ile ayet ve hadislerde insan biçimci dilin kullanılması, değişik anlama metotlarının ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Teşbih, tecsim, tefvîz ve te'vil gibi kavramlar, bu farklı anlama yöntemlerinin çerçevesini oluşturmuştur.⁵ Buna göre tarihi süreç içerisinde, haberî sıfatlardan hareketle Allah'ı mahlûkata benzeten veya O'nu cisim sayan Müşebbihe ve Mücessime gibi zümreler belirmiştir.⁶ Görüşleri, söz konusu iki mezhepten pek farklı olmadığı gerekçesiyle, Haşviyye de bunlara dahil edilmiştir.⁷

Zât-ı ilâhiyye ile sıfât-ı ilâhiyyenin keyfiyetinin, yaratıklar tarafından bilinemeyeceği, dolayısıyla bunların nasıllığını Allah'a havale etmenin kaçınılmaz olduğu telakkisi, tefvîz olarak açıklanmaktadır. Bu tevfiz anlayışı, Selef alimleri

¹ İlyas Çelebi, "İlk Kelam Tartışmaları ve İnanç Grupları", *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, 1. b., Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s. 58.

² A. Saım Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâmâ Giriş*, 10. b., Ensar Neşriyat, İstanbul 2004, s. 117; Mevlüt Özler, "İlâhî İsim ve Sıfatlar", *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, 1. b., Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s. 229.

³ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, "Sıfat", İsam Yayınları, İstanbul 2010, s. 279.

⁴ Özler, *Kelam El Kitabı*, "İlâhî İsim ve Sıfatlar", s. 242.

⁵ İlyas Çelebi, "Sıfat", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII/102.

⁶ Özler, *Kelam El Kitabı*, "İlâhî İsim ve Sıfatlar", s. 242.

⁷ Kılavuz, *a.g.e.*, s. 145.

tarafından benimsendiği ifade edilmektedir.⁸ Genelde Selef ulemasının haberî sıfatları teşbih, tecsim, te'vil ve ta'tilden uzak bir şekilde anladıkları söylenebilir. Bu yaklaşım, isbât bilâ temsîl, tenzîh bilâ ta'tîl şeklinde ifade edilebilir.⁹ İmam Ebû Hanîfe'nin bu konudaki tavrı, ilk dönem bazı alimlerin tavrı gibidir. O, kendisine nispet edilen ve daha sonra bazı ilavelerin yapıldığı bilinen *el-Fıkhü'l-Ekber* adlı eserde Cenâb-ı Hakk'ın Kur'ân-ı Kerîm'de vech, yed ve nefis türünden sıfatlarının keyfiyeti bulunmadığını, yed kelimesinin kudret ya da nimet şeklinde anlaşılamayacağını, bir diğer ifade ile Kaderiyye ile Mu'tezile'nin te'vil ettiği şekilde kabul edilemeyeceğini, te'vil edilmesi durumunda ise söz konusu sıfatların iptal edileceğini ve Allah Teâlâ'nın kendine nispet ettiği bu niteliklerin sıfat olmaktan çıkacağını ısrarla savunarak bu gibi sıfatların keyfiyeti bilinmediğini ileri sürer.¹⁰

Te'vil, bir lafzın asıl anlamının dışında başka bir anlamıyla yorumlanmasıdır.¹¹ Birçok ekol, te'vili benimsemekle birlikte haberi sıfatları birbirinden farklı yorumlamışlardır.¹² Tev'il düşüncesini benimseyen ekollerden biri de Maturidiliktir. Bazı araştırmacılar, İmam el-Mâturîdî'nin haberî sıfatlarını te'vil etmediğini ileri sürerse-ler de¹³ bu doğru değildir. Çünkü onun eserleri incelendiğinde, Kur'ân-ı Kerîm'deki haberî sıfatlardan istivâ, vech, yed, ayn, kurb ve mecî' gibi Allah'a isnad edilen haberî sıfatların el-Mâturîdî tarafından aklî bilgiler ışığında te'vil edildiği görülecektir.¹⁴

İstivâ

İstivâ sözcüğü, Kur'ân-ı Kerîm'de iki ayette sema,¹⁵ yedi ayette de arş¹⁶ ile ilişkili olarak kullanılmaktadır. el-Mâturîdî, "O, yerde ne varsa hepsini sizin için yarattı. Sonra (kendine has bir şekilde) semaya yöneldi, onu yedi gök olarak yaratıp düzenledi (tanzim etti). O, her şeyi hakkıyla bilendir."¹⁷ ayetinde geçen "sonra semaya yöneldi" ifadesine ilişkin farklı yorum ve yaklaşımlardan söz eder. O, "Sonra duman halinde olan göğe yöneldi"¹⁸ ayetindeki istivâ kelimesine, "(dumanın) yükselme" anlamını, "Musa yiğitlik çağına erip olgunlaşınca"¹⁹ ayetindeki istivânın "tamamlama" ile "olgunlaşma" anlamlarına geldiği ve verilen manalar içerisinde istilâ (kuşatma/hükmetme) anlamının da bulunduğunu zikretmiştir.²⁰ Görüldüğü üzere el-Mâturîdî, sema ile ilişkili ayette *istivâ için* alimler tarafından tercih edilen farklı manaları vererek bu kelimenin (*dumanın*) *yükselme(si)*, *olgunlaşma*, *tamamlama* ve *istilâ* gibi anlamları ihtiva ettiğini kabul eder.

el-Mâturîdî'nin *Te'vilât*'ının *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* adıyla Beyrut'ta yayımlan-

⁸ Çelebi, "Sıfat", *DİA*, XXXVII/102.

⁹ Kılavuz, *a.g.e.*, s. 145.

¹⁰ Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit, *el-Fıkhü'l-Ekber*, (Ebû'l-Muntehâ el-Mağnisâvî, *Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber* içinde), Thr. ve Thk.: Osman Yeşilhisarlı, Dârü'n-Nîl, İzmir 2007, s. 7.

¹¹ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, "Te'vil", s. 319.

¹² Çelebi, "Sıfat", *DİA*, XXXVII/102.

¹³ Kılavuz, *a.g.e.*, s. 146.

¹⁴ Çelebi, "Sıfat", *DİA*, XXXVII/103.

¹⁵ 2/ Bakara, 29; 41. Fussilet, 11.

¹⁶ 7. A'raf, 54; 10. Yunus, 3; 13. Ra'd, 2; 20. Tâhâ, 5; 25. Furkan, 29; 32. Seede, 4; 57. Hadid, 4.

¹⁷ 2. Bakara, 29.

¹⁸ 41. Fussilet, 11.

¹⁹ 28. Kasas, 14.

²⁰ el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Thk.: Ahmed Vanhoğlu, İlmî Kontrol: Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınları, İstanbul 2005, 1/68.

lanan tahkikinde, eseri tahkik eden Fâtıma Yûsuf el-Haymî, Bakara Suresi'nin 29. ayetinin yorumunda “ل” cer harfinin fazladan kullanıldığını ve manayı değiştirdiğini ileri sürer. Bu harfi cer dikkate alınmadığı takdirde, “Sonra duman halinde olan göğe yöneldi”²¹ mealindeki ayetle, yukarıda zikredilen “(dumanın) yükselmesi” manası arasındaki tutarsızlık ortadan kalkmış olacaktır. Bu durumda dumanın yükselmesinden değil, Allah'ın dumana yönelmesinden bahsedilecektir.²²

“Sonra (kendine has bir şekilde) semaya yöneldi”²³ “Arş'a istîva etti”²⁴ manasındaki ayetlerin, “Rabb'in geldiği ve melekler saf saf dizildiği zaman”²⁵ “Onlar, ille de buluttan gölgeler içinde Allah'ın ve meleklerin gelmesini mi beklerler?”²⁶ ayetler gibi anlaşılması gerektiğini ileri süren el-Mâturîdî, Müşebbihe'nin bu ayetlerde benzerlikten hareketle, Cenâb-ı Allah'ın yaratılmış varlıkların bir çoğunun nitelendirildiği vasıflarla nitelendirilebileceğine dair delil olduğunu ileri sürdüklerini kaydeder.²⁷ Ancak el-Mâturîdî'ye onların bu konudaki görüşlerini iki açıdan eleştiri: Birincisine göre, Allah Teâlâ'yı vahyin bize getirdiğiyle nitelemek ve Allah hakkında zikredilen fiile binaen başkasına benzetilemeyeceğini bilmektir. Zira Allah'ın bir benzeri yoktur ve herhangi bir şeyde O'nun benzeri olması düşünülemez. Çünkü Allah Teâlâ'da bu mislin sonradan ortaya çıkması tasavvur edilemeyeceği gibi Allah'a benzeyecek şekilde söz konusu şeyin kadîm olması da imkân dahilinde değildir. Böyle bir şeyin tasavvur edilmesi hem aklî hem de naklî delillerle çürütülmüştür. Bununla birlikte Sâni'in, bir fiille vasfedilirken başkaları gibi kabul edilmesi caiz değildir. Aynı şekilde yaratıklardan biri olması lazım geleceğinden yaratılmışların olduğu hal üzere Allah'ı hay, kadîr, semî', basîr takdir etmek de mümkün değildir. İşte bu durumda naklin emri lazım geldiği gibi bunu Allah'ın dilemesine hamletmek kaçınılmazdır.²⁸

İkincisi, bu ayetler, sözü özet mahiyetinde aktaran manalar ihtiva edip tam açıklamayı yapan başka ayetlere istinat etmektedirler. “Rabb'in ve melekler geldiği zaman”²⁹ ayeti buna bir örnek teşkil eder. Başka bir ifade ile Rabb'in meleklerle beraber geldiği zaman. “Sen ve Rabb'in gidin savaşın”³⁰ yani Rabb'inle beraber gidin savaşın şeklinde anlaşılabilir ayet de söz konusu görüşe delalet eder. Çünkü onun Rabb'i ile beraber savaşacağı malumdur. Aynı şekilde meleklerin geldiği de bilinmektedir ve sanki Cenâb-ı Allah bunu açıklamaktadır. “Ondan (emir almazdan) önce konuşmazlar; onlar, sadece O'nun emri ile hareket ederler”³¹ ayeti de ikinci yaklaşım tarzına kanıttır. Zira bu ayet, yukarıdaki “Rabb'in ve melekler geldiği zaman”³² ayetinde Cenâb-ı Allah'ın emrinin geldiğini haber vermektedir.³³

²¹ 41. Fussilet, 11.

²² Krş.: el-Mâturîdî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, (Te'vilâtü Ehli's-Sünne)*, thk. Fâtıma Yûsuf el-Haymî, Müessesetü'r-Risâle-Nâşirûn, Beyrut 1425/2004, I/29-30.

²³ 2. Bakara, 29.

²⁴ 7. A'raf, 54.

²⁵ 89. Fecr, 22.

²⁶ 2. Bakara, 210.

²⁷ el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I/69.

²⁸ el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I/69.

²⁹ 89. Fecr, 22.

³⁰ 5. Mâide, 24.

³¹ 21. Enbiyâ, 27.

³² 89. Fecr, 22.

³³ el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I/69.

el-Mâturîdî'ye göre, "Onlar, Allah'ın ve meleklerin gelmesini mi beklerler?"³⁴ ayeti, Allah Teâlâ'nın geleceğini bekleyen, bu durumun kendisi için inanç şeklini alacağı ya da zihninde böyle bir tasavvurun oluşacağı bir insanın bulunmadığını ifade ettiği gibi Allah'ın inmesiyle kendisine bakılacağına dair bir vadin olmadığını da açıklamaktadır. Hatta Cenâb-ı Hakk'ın nuzulü, meleklerin nuzulü ile gerçekleşir. "Melekleri görecekleri gün, günahkârlara o gün hiçbir sevinç haberi yoktur ve : (Size, sevinmek) yasaktır, yasak! diyeceklerdir"³⁵ ayeti buna işaret eder. "Biz melekleri ancak hak ile indiririz. O zaman onlara mühlet verilmez"³⁶ ayeti de buna örnek gösterilebilir. Dolayısıyla bütün bu ifadelerde meleklerin üstlendikleri görevlerinin ve buldukları konumlarının yüceliğine işaret vardır.³⁷

Çift manalı ayetlerle birlikte olmak üzere "Rahman arşa istivâ etti"³⁸ ayetinde de benzer bir durum olduğunu ifade eden el-Mâturîdî, birincisine göre arşın mülk, istivânın ise tam bir istivâ (kemal olması) ve mülk konusunda noksanla vasıflanamaması ya da arşa hakim olması şeklinde anlaşılabilirliğini kaydeder. Zira Allah dışında arş üzerinde hiç kimsenin gücü ve tasarrufu yoktur. el-Mâturîdî'nin arzettiği ikinci yaklaşıma göre ise, arş yaratılmış varlıkların en yükseği ve en üstüdür. Aslında zihinler de bu şekilde düşünür. Bu durumda Cenâb-ı Allah mekanlardan münezzehtir olarak kendi yüceliğiyle muttasıf olur. Mekanlar var olmadan önce de Allah Teâlâ bu hal üzereydi. Çünkü O'nun, mekanlardan beri olarak üstün gelme ve kudretle her şeyden yüce olduğu vaki'dir. sonuç olarak Cenâb-ı Allah'ın ne fiilini, yaratılmış varlıkların fiili gibi ne de vasfını masnuatın vasfı gibi takdir etmemek, el-Mâturîdî'nin en çok vurgu yaptığı noktadır. Çünkü Allah Teâlâ, hiçbir şeyin kendisinin benzeri olamayacağını haber vermiştir.³⁹

Yedi ayette arş ile ilişkili olarak kullanılan İstivâ kelimesinin, "Arş'a istivâ etti"⁴⁰ ayetindeki kullanımında da, İstivâ'yı maddi yükseklik olarak yorumlamanın isabetli olmadığını altını çizen el-Mâturîdî, "Sizin Rabbiniz gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra da arşa istivâ eden ... Allah'tır"⁴¹ ayetinin arşı yüceltme amacını götüğünü zikrederek arşın nurdan veya cevher gibi bir maddeden teşekkül eden ve insan bilgisinin ulaşamadığı bir şey olduğunu dile getirir.⁴²

el-Mâturîdî, istivânın arşa izafe edilmesini iki nedene bağlamaktadır. Birincisi, arşı yüceltmek; ikincisi ise arşın yaratılmış varlıkların en azametlisi ve en heybetlisi sayılmasıdır. Birinci sebebin açıklamasına gelince, Cenâb-ı Allah arşı, evreni yarattıktan sonra zikretmiştir. İkinci nedenin açıklamasına gelince, büyük işlerin büyük nesnelere nispet edilmesiyle açıklanması yoludur. Filan yerin, filan zatın hakimiyetinin altına girmesinin ifade edilmesi, buna örnek olarak gösterilmiştir.⁴³

İstivâ ayetinin, Allah'a mekan nispet etmeyi reddetme amacına da matuf

³⁴ 2. Bakara, 210.

³⁵ 25. Furkan, 22.

³⁶ 15. Hicr, 8.

³⁷ el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/70.

³⁸ 20. Tâhâ, 5.

³⁹ el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/70.

⁴⁰ 7. A'raf, 54.

⁴¹ 7. A'raf, 54.

⁴² el-Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid Tercümesi*, Trc.: Bekir Topaloğlu, 1. Baskı, İSAM Yayınları, Ankara 2002, s. 89-90.

⁴³ el-Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhid Tercümesi*, s. 90.

olabileceğini savunan el-Mâtürîdî, insanlar için arşın, mekanların en yücesi telakki edildiğini ve akılların bunun ötesinde başka bir şeyi düşünemediğini, bu yüzden de Cenâb-ı Allah'ın arşa atıf yaparak bütün mekanlardan münezzehtir olduğunu belirttiğini ifade eder.⁴⁴

İstivâ mefhumunu ele alan el-Mâtürîdî, bunun için üç anlam zikredildiğini belirttikten sonra, birincisinin hakimiyet altına alma (istilâ), ikincisinin yukarı çıkma, yükselme, üçüncüsünün de kemale ermek olduğunu ifade eder ve birinci manayaa örnek vermek üzere filan kişi filan beldeyi istilâ etmiştir, hakim olmuştur denildiğini, “Sen yanındakilerle birlikte geminin üzerine çıktığında”⁴⁵ ayetinde ikinci, “Musa yiğitlik çağına gelip kemale erince”⁴⁶ kavli ilahîde ise üçüncü mananın kullanıldığını bahseder. Ayrıca istivânın kastetmek ve irade etmek anlamının da bulunduğunu ilave eder. Bunun yanı sıra “Sonra semaya istivâ etti”⁴⁷ ayetindeki istivâyâ bazıları tarafından yaratma anlamı verildiğini de açıklar.⁴⁸

el-Mâtürîdî, istivâ ile ilgili verilen bu farklı manaları zikrettikten sonra, bu sözcüğe hakimiyet altına alma anlamına gelen istilâ anlamının verilmesi, arşa da mülk anlamının verilerek “arşa istiva etti.” ifadesinin Allah'ın bütün mahlukatı hakimiyet ve yönetimi altına alan olduğu şeklinde bir yorumlanabileceğini ileri sürer. el-Mâtürîdî, yapılacak başka tevillerin bu yoruma dayandığını belirterek “O, büyük arşın Rabbi-dir”⁴⁹ mealindeki ayetin hem büyük mülk anlamında anlaşılabilirliği gibi hem de başka arşlar için de söz konusu olabileceğini ifade eder. Fakat büyük arştan kastın, meleklerin taşıyıp etrafını sardıkları arş olabileceğini de söylemeden geçmez.⁵⁰

Kendisine göre aslolan şeyin, “Hiçbir şey O'nun benzeri değildir”⁵¹ buyurmak suretiyle Cenâb-ı Hakk'ın, mahlukata benzemeyi reddetmesinin olduğunu beyan eden el-Mâtürîdî, “Rahman arşa istivâ etmiştir”⁵² ayetinin, kendisine nispet edilen sıfatlarda benzemeyi reddettiği şekilde anlaşılması gerektiğine dikkat çekerek istivânın yorumu noktasında herhangi bir te'vile kesinlik verilemeyeceğini, istivânın bu mevzuda zikredilen diğer manalara da müsait olabileceğini, hatta mahlukata benzemeyi reddetmek şartıyla bize ulaşmayan bir izah şeklinin de bulunabileceğini dile getirir. Buna göre Allah'ın istivâdan muradı ne ise ona iman ettiği açıklar.⁵³

Bu tür mevzuların idraki aştığı kanaatine sahip olan el-Mâtürîdî, bu ve benzeri ayetlere muhatap olanın bunları ancak tabiatta gördüğü şekliyle tasavvur edebileceğine dikkat çekerek Allah Teâlâ'yı benzerlerden münezzehtir kılıp O'na nispet edilen mefhumların, mahlukatı göz önünde bulundurmamak suretiyle te'vil etmenin isabetli olmadığına vurgu yapar. Ayrıca Allah'ın, teklife muhatap olanları, bazı mevzuları anlamakta haddi aşmayı tevakkuf etmekle sınava tâbi tuttuğunu da ifade eder.⁵⁴

⁴⁴ el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid Tercümesi*, s. 91.

⁴⁵ 23. Mü'minün, 28.

⁴⁶ 28. Kasas, 14.

⁴⁷ 41. Fussilet, 11.

⁴⁸ el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid Tercümesi*, s. 92.

⁴⁹ 9. Tevbe, 29.

⁵⁰ el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid Tercümesi*, s. 93.

⁵¹ 42. Şûrâ, 11.

⁵² 20. Tâhâ, 15.

⁵³ el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid Tercümesi*, s. 94.

⁵⁴ el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid Tercümesi*, s. 94-95.

Vech

Vech sözcüğü diğer bir deyişle Allah'ın yüzü ifadesi de haberî sıfatlardan kabul edilir. Vech kelimesi, Bakara suresinin 115. ayetinde “Doğu da, batı da Allah'ındır. Öyleyse, her nereye yönelirseniz, Allah'ın yüzü oradadır” şeklinde kullanılmaktadır. Rivayet edildiğine göre daha kıblenin Kabe'ye doğru çevrilmeden önce Hz. Peygamber'in sahabelerinden bir grup yola çıkmışlardır. Namaz vakti gelmiş fakat onlara kible yönü belli olmadığından içtihat etmişler ve böylece kimisi doğuya, kimisi de batıya yönelerek namaz kılmış, insanlar farklı yönlere namaz kılmışlardır. Farklı yönlere namaz kıldıkları anlaşılınca, Hz. Peygamber'e gelerek bu durumu sormuşlardır. İşte bu olay sırasında da “Öyleyse, her nereye yönelirseniz, Allah'ın yüzü oradadır”⁵⁵ ayeti nazil olmuştur.⁵⁶

Söz konusu ayetin imam Şâfi'nin görüşüne cevap teşkil ettiğini kaydeden Mâturîdî, imam Şâfi'ye göre kibleye doğru namaz kılanın namazının kabul olduğunu, bu yönde kılmaması durumunda ise geçerli olmadığını beyan ettikten sonra bahsi geçen ayette herhangi bir yönün zikredilmediğini, sadece doğu ve batının anıldığını, hadiste de doğu ve batının zikredildiğini, bu durumda da imam Şâfi'nin görüşünün, ayetin zâhirî mananın dışına çıktığını dile getirir. Kendi fikrine de yer veren el-Mâturîdî, bu meselenin karmaşık olduğunu ve araştırılması gerektiğini söyleyerek kesinlik söz konusu olması durumunda da “Nerede bulunursanız bulunun, yüzlerinizi o yöne çevirin”⁵⁷ ayetinin geçerli olduğuna dikkat çeker.⁵⁸

İbn Ömer'den (r.a) rivayet edildiğine göre, “Doğu da, batı da Allah'ındır”⁵⁹ ayeti yolculuk esnasında kılınan nâfile namaz hakkında nâzil olmuştur. el-Mâturîdî bu görüşe katılmayarak zikri geçen ayetin sadece nâfile namaza değil hepsine şâmil olduğunu belirtir.⁶⁰

“Allah'ın yüzü oradadır”⁶¹ ayetinin manasına ilişkin farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Orası, sizin yöneldiğiniz Allah'ın vechidir; orası Allah'ın kiblesidir şeklinde yorumlar yapıldığı gibi Allah'ın yüzü oradadır, sözünden kastın Allah'ın orada bulunduğu da ifade edilmiştir. Yapılan bu değişik izahlara yer veren el-Mâturîdî, zatı kastetmek suretiyle veh (yüz) ifadesinin kullanılabileceğini açıklayarak Cenâb-ı Hakk'ın yaratılmış varlıklardan uzak olmadığına vurgu yapmıştır.⁶² Konuyla alakalı olarak yapılan yorumlar arasında, Allah'ın rızası oradadır; kendisiyle Allah'ın rızasını aradığınız şey oradadır; sizin yapacağınız bir aksatma yok ise, Allah'ın sizi yönlendirdiği yön orasıdır, tevilleri de mevcuttur.⁶³

el-Mâturîdî, kiblede ona tam isabetin farz olmadığına dikkat çekerek bu konuda galip zannın yeterli olduğunu, bizim için ona tam isabetin mümkün olmadığını, dolayısıyla onu bilmenin kesin bilgi ile değil içtihatla olabileceğine işaret eder ve bunun

⁵⁵ 2. Bakara, 115.

⁵⁶ el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I/215.

⁵⁷ 2. Bakara, 144, 150.

⁵⁸ el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I/216.

⁵⁹ 2. Bakara, 115.

⁶⁰ el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I/216.

⁶¹ 2. Bakara, 115.

⁶² el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I/216.

⁶³ el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I/216.

su ve elbise gibi olmadığını, söz konusu şeylerin aslen temiz, necasetin de geçici olduğunu, asılları ne ise, o şekilde elde edildiklerini, kiblenin ise tam isabete değil içtihat ve niyete bağlı olduğunu izah eder.⁶⁴

Yed

Yed sözcüğü diğer bir deyişle Allah'ın eli ifadesi ilk olarak Kur'ân-ı Kerîm'in Al-i İmrân suresinin 73. ayetinde “De ki, lütuf ve ihsan, Allah'ın elindedir” şeklinde geçmektedir. Ebu Mansur el-Mâturîdî aynı surenin 74. ayetindeki “Rahmetini dilediğine verir.” ifadesini bir önceki ayet ile birlikte değerlendirerek her iki ayetin Allah'ın lütuf ve ihsanının, O'nun elinde olmadığını iddia eden Mu'tezile'ye karşı olduğunu kaydeder.⁶⁵ Aslında böyle bir anlayış, lütuf ve ihsanı, yaratılmış varlıklara tahsis ederek onların elinde bulunduğunu bir bakıma göstermeye çalışır. Zira Mu'tezile'nin anlayışına göre, Cenâb-ı Allah, yaratılmış varlıklar için dinde kendilerine en uygun olan şeyi yapmaktadır. Dolayısıyla onlara göre lütuf ve ihsan, Allah'ın değil de yaratılmış varlıkların elinde olmuş olur. sonuç olarak el-Mâturîdî, böyle yaklaşımlarda sözde aşırılık ile ferasetten sapmaktan Allah'a sığındığını ifade eder.⁶⁶

Yukarıdaki iki ayetin Mu'tezile'nin görüşünü çürüttüğünü belirten el-Mâturîdî, onların tezinin iki maddede incelenebileceğini söyler.⁶⁷

“Yed” kelimesinin geçtiği diğer bir ayetin meali şu şekildedir: “Yahudiler Allah'ın eli bağlıdır (sıkıdır) dediler. Hay, dedikleri yüzünden elleri bağlanası ve lanet olasılar! Bilakis, Allah'ın elleri açıktır, dilediği gibi verir”.⁶⁸ el-Mâturîdî'nin naklettiğine göre Hasan-ı Basri, “Yahudiler'in Allah'ın eli bağlıdır (sıkıdır)”⁶⁹ yani O'nun eli bize azap etmekten durdurulmuş ve menedilmiştir (ceza vermekten uzak ve yoksundur) ifadesinin “Yahudiler ile Hıristiyanlar'ın biz Allah'ın oğulları ve sevgilileriyiz”⁷⁰ sözü gibi olduğunu zikretmiş, “Elleri bağlanası” ifadesinin, onların ahirette ellerinin boyunlarına zincirlerle bağlanmasının kastedildiğini dile getirmiş, ardından “Bilakis, Allah'ın elleri açıktır”⁷¹ ibaresinin affetme ve cezalandırmaya yani her iki ihtimale karşı açık olduğunu, dolayısıyla dilediğini bağışlayacağını, dilediğini de cezalandıracağını belirtmiştir.⁷²

el-Mâturîdî'nin naklettiğine göre İbn Abbas (r.a), “Allah'ın eli bağlıdır (sıkıdır)”⁷³ ifadesi ile Yahudilerin, bununla gerçek manada elinin bağlı olduğunu diğer bir deyişle hakikatte el ve bağlamayı kastemediklerini, aksine Cenâb-ı Hakk'ı cimrilikle itham ettiklerini ve O'nun cimriliği hasebiyle yanında bulunamı tuttuğunu ileri sürdüklerini zikretmiştir.⁷⁴

Mâturîdî'nin isimlerini vermeyip sadece diğerleri dediği kişilere göre, Allah, Yahudilere bol nimetler ihsan etmiş ve insanlar arasında en varlıklı ve en çok mal sahibi

⁶⁴ el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, I/216-217.

⁶⁵ el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, II/339.

⁶⁶ el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, II/339.

⁶⁷ el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, II/340.

⁶⁸ 5. Mâide, 64.

⁶⁹ 5. Mâide, 64.

⁷⁰ 5. Mâide, 18.

⁷¹ 5. Mâide, 64.

⁷² el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, IV/266.

⁷³ 5. Mâide, 64.

⁷⁴ el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, IV/266.

onlar iken, Hz. Muhammed'in peygamberliği noktasında Allah'a isyan edip Rasullullah'ı inkar etmiş ve Allah'ın nimetini, nimete nankörlük etmekle değiştirdiklerinde, Yüce Mevlâ onlara önceden bolca vermiş olduğu nimetlerin bir kısmını kısarak O'nun iki elinin bağlı (sıkı) olduğunu öne sürmüşlerdir. Fakat onlar Allah'ın elinin boynuna bağlı olduğunu iddia etmemiş, sadece bu elin nimeti, ihsanı, lütfu kıstığını ifade etmişlerdir. Böylece onlara artık eskisi gibi nimetler verilmemiştir. Aslında bu, "Elini boynuna bağlama ve onu büsbütün de açma, yoksa kınanmış ve bitmiş durumda oturursun"⁷⁵ ayeti gibidir. Söz konusu ayetle Cenâb-ı Hakk, infaktaki cimrililiği yadsımakta yoksa gerçek anlamda eli boyuna bağlamayı kastetmiş değildir. Bu durumda onların, "Allah'ın eli bağlıdır" sözü, cimrilikten kinaye olup "elisıklılık" ile nitelendirilmez, yoksa gerçek anlamda bağlamayı ifade etmez.⁷⁶

"Elleri bağlanası" ifadesinin de yukarıda yapılan yorum bağlamında değerlendirilmesi gerektiğine dikkat çeken el-Mâturîdî, söz konusu ibare ile Yahudi ellerinin infak etmediğinin anlaşıldığını, dolayısıyla cimrilik ve elisıklılıkla nitelendirildiklerini kaydeder.⁷⁷

"Bilakis Allah'ın elleri açıktır" ibaresinin, O'nun nimetlerinin yayılmış (geniş) olduğu anlamına geldiği üzerinde duran el-Mâturîdî, Cenâb-ı Hakk'ın dilediğine bol, dilediğine de az verdiğini söyler ve elin Allah'a izafe edilmesi ile yaratılmış varlıklar için düşünülenin, O'nun için de tasavvur edilmesinin söz konusu olamayacağına vurgu yapar. Bu izaha da "يديه" sözcüğünün geçtiği "Ona önünden de ardından da batıl gelemmez"⁷⁸ ayetini örnek gösterir. Buna göre, Kur'an-ı Kerim'de Allah Teâlâ için kullanılan el ile yaratılmış varlıklara izafe edilen el anlaşılır. Zira "İşte bu önceden senin iki elinin yapıp ettikleri yüzündendir"⁷⁹, "Başınıza gelen herhangi bir zarar ellerinizin kazandıklarından ötürüdür"⁸⁰ ayetlerindeki "يداك" ve "يديكم" ifadelerinden, elin kendisi anlaşılmamaktadır.⁸¹ "Bu ellerinizin hazırladıkları yüzündendir"⁸² ayetindeki durum da aynıdır. Çünkü birtakım hallerin ele nispet edilmesi, onun bir şeyi sunması, vermesi ve kazanması sebebiyledir. Yine "Ey iman edenler! Allah'ın ve Rasulünün önüne geçmeyin"⁸³ ayetindeki "بين يدي الله" ibaresiyle elin kendisi anlaşılmamaktadır.⁸⁴

Ayn

Haberî sıfatlardan kabul edilen ayn sözcüğü, "(Ey Musa! Sevilmem) ve benim nezaretimde yetiştirilmem için sana kendimden sevgi verdim"⁸⁵ mealindeki ayette "على عيني" yani "gözümün önünde" şeklinde geçmektedir. Bazı alimlere göre "على عيني" ifadesinin "على حظي" (himayem altında) anlamına geldiğini belirten el-Mâturîdî, "Allah'ın gözü üzerine olsun" anlamında bir deyiminin bulunduğunu, bunun da

⁷⁵ 17. İsrâ, 29.

⁷⁶ el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, IV/266-267.

⁷⁷ el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, IV/267.

⁷⁸ 41. Fussilet, 42.

⁷⁹ 22. Hac, 10.

⁸⁰ 42. Şûrâ, 30.

⁸¹ el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, IV/267.

⁸² 3. Al-i İmran, 182.

⁸³ 49. Hucurat, 1.

⁸⁴ el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, IV/268.

⁸⁵ 20. Tâhâ, 39.

“Allah’ın himayesinde, gözetiminde ol” manasına geldiğini ki Hasan-ı Basri ile Kade’nin görüşünün bu yönde olduğunu dile getirir.⁸⁶

Kurb

Haberî sıfatlar çerçevesinde değerlendirilen “kurb” ifadesine ilişkin “Biz, ona şah damarından daha yakınız”⁸⁷ ayetine değinen el-Mâturîdî, Allah Teâlâ’nın hükümler ve kuvvetle yakın olduğunu kaydeder.⁸⁸ Allah’ın yakın olmasının birkaç manaya gelebileceğine işaret eden el-Mâturîdî, O’nun yakınlığının “Kullarım, beni sorduğunda (söyle onlara): Ben yakınız”⁸⁹ mealindeki ayette olduğu gibi duaya icabet etmek suretiyle; “Allah kötülükten sakınanlar ve güzel amel edenlerle beraberdir”⁹⁰ ayetinde olduğu gibi yardım etmekle; “Rabbin her şeyi koruyandır.”⁹¹, “Herkesin yapıp kazandığını gözetleyip muhafaza eden...”⁹² ayetlerinde olduğu gibi O’nun her şeyi korumasıyla; “O, gizli davranışınızı da açık hareketlerinizi de bilir.”⁹³ ayetinde olduğu gibi de ilimle gerçekleştirdiğini ileri sürer.⁹⁴ Buna göre, bu tür ayetlerin siyak ve sibakı göz önünde bulundurularak farklı manaların verildiği müşahede edilmektedir.

“Biz, ona şah damarından daha yakınız”⁹⁵ mealindeki ayetin açıklamasına ilişkin el-Mâturîdî’nin yaptığı izaha göre, kulun Allah Teâlâ’ya yakın olmasından ne anlaşılıyorsa, Cenâb-ı Allah’ın da kula yakın olmasından aynı şey anlaşılmaktadır. el-Mâturîdî, kulun Allah’a yakınlığının, O’na itaat etmesi, emirlerini yerine getirmesi ve boyun eğmesi ile gerçekleşeceğini belirterek Allah’ın kula yakın olmasından ise, Cenâb-ı Hakk’ın kulunun duasına icabet etmesi, yardım etmesi, destek çıkması ve taat konusunda onu başarıya ulaştırmasının anlaşıldığını söyler. el-Mâturîdî, “Fılan falana yakındır.” denildiğinde, bu sözle mekan itibarıyla birinin bir başkasına yakın olmasının kastedilmediğini, tam aksine yardım etmesinin, destek çıkmasının ve çağrıya icabet etmesinin anlaşıldığını ifade ettikten sonra Cenâb-ı Hakk’ın kuluna yakın olmasını, onun gizli ve açık hallerini bilmekten kinaye olarak da zikretmesinin ihtimal dahilinde olabileceğini ilave eder.⁹⁶ Hakikatte el-Mâturîdî’ye göre aslanan, yakınlığın ihtiva ettiği durumların dikkate alınmasıdır. Zira bu bir istekle ilgili ise, o zaman Allah’ın yakın olması, “Kullarım sana, beni sorduğunda (söyle onlara): Ben çok yakınız. Bana dua ettiği vakit dua edenin dileğine karşılık veririm”⁹⁷ ayetinde olduğu gibi kulun isteğini yerine getirmesi anlamındadır. Fakat eğer kulların gizledikleri ve içlerinde tuttıkları bir şey varsa, “Göklerde ve yerde olanları Allah’ın bildiğini görmüyor musun? Üç kişinin gizli konuştuğu yerde dördüncüsü mutlaka O’dur. Beş kişinin gizli konuştuğu yerde altıncısı mutlaka O’dur. Bunlardan az veya

⁸⁶ el-Mâturîdî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm (Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne)*, III/291.

⁸⁷ 50. Kâf, 16.

⁸⁸ el-Mâturîdî, *Kitabü’t-Tevhid Tercümesi*, s. 91.

⁸⁹ 2. Bakara, 186.

⁹⁰ 16. Nahl, 128.

⁹¹ 34. Sebe, 21.

⁹² 13. Ra’d, 33.

⁹³ 6. En’âm, 3.

⁹⁴ el-Mâturîdî, *Kitabü’t-Tevhid Tercümesi*, s. 96-97.

⁹⁵ 50. Kâf, 16.

⁹⁶ el-Mâturîdî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm (Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne)*, IV/559.

⁹⁷ 2. Bakara, 186.

çok olsunlar ve nerede bulunurlarsa bulunsunlar mutlaka O, onlarla beraberdir”⁹⁸ ayetinde olduğu gibi bu durumdaki yakınlıktan Allah’ın kullarından haberdar olması kastedilmektedir. “Biz, ona şah damarından daha yakınız”⁹⁹ ayeti de bu çerçevede mütalaa edilebilir. “(O anda) biz ona sizden daha yakınız, ama göremezsiniz” mealindeki ayete gelince buradaki yakınlıktan yardım, destek ya da bilgi anlaşılabilir. Bu durumda “Biz, ona şah damarından daha yakınız”¹⁰⁰ mealindeki ayete, Allah’ın en bilgili olduğu; yardım etme, destek çıkma ve duaya icabet etme noktasında da başkalarına nazaran buna daha layık bulunduğu ve daha çok hakettiği şeklinde bir anlam verilebilir.¹⁰¹

Mecî’

“Rabb’in geldiği ve melekler saf saf dizildiğinde”¹⁰² mealindeki ayet, haberî sıfatlardan mecî’ye örnek olarak gösterilmektedir. Ebû Mansûr el-Mâturîdî, söz konusu ayetin birkaç manasının olduğunu belirterek “Rabb’in meleklerle geldiğinde” şeklinde anlaşılabilirliğini kaydeder. “Onlar, ille de buluttan gölgeler içinde Allah’ın ve meleklerin gelmesini mi beklerler”¹⁰³ ayetinde olduğu gibi Allah’ın emrine işaret olabileceğine dikkat çeken el-Mâturîdî, yukarıda bahsi geçen ayetteki gelmekten, Allah Teâlâ’nın vaad ve vaidinin gelmesinin kastedilebileceğini dile getirdikten sonra Allah’a nispet edilen mecî’ konusunda aslolan şeyin, tevakkuf etmekle bir şeye kesin hüküm vermemek olduğuna vurgu yapar. Zira arazlara nispet edilen mecî’den, cisimlerle şahıslara izafe edilen şey anlaşılmamaktadır. Allah Teâlâ cisim olmakla nitelemeyeceği gibi arazla da vasıflanamaz. Dolayısıyla bu konuda doğru olan, herhangi bir şey nispet etmeden vahiyle sabit olan şeye inanarak sözü geçen ayetin tefsirinde tevakkuf etmektir.¹⁰⁴ Görüldüğü üzere Mâturîdî ayetin farklı anlamlarını vermekle birlikte Allah’a izafe edilen “meçî”den tam olarak ne kastedildiği bilinmediğinden tevakkuf etmenin gerekli olduğunun altını çizer.

Sonuç

İmam Ebû Mansûr el-Mâturîdî’nin haberî sıfatlar konusundaki metoduna ilişkin iki farklı ve birbirine zıt görüşün bulunması, bizi böyle bir mevzuyu araştırmaya sevk etmiştir. Haberî sıfatlar içerisinde en karmaşık görülen *istivânın* alimlerce yapılan farklı tevillerine yer veren el-Mâturîdî, bu konuyu “Hiçbir şey O’nun benzeri değildir”¹⁰⁵ ayeti çerçevesinde değerlendirmeye çalışarak Müşebbihe’nin insan-biçimci anlayışına karşı çıkar ve teşbihle tecsimi nefyeder şekilde yapılmış ve yapılacak te’vile sıcak bakmakla beraber bilgimiz dahilinde olmayan bir izah şekline de ihtimal vererek bu mevzuda kesin bir hüküm verilemeyeceğini ve Allah’ın *istivâdan* muradı ne ise, buna iman etmenin gerekli olduğuna vurgu yapar. el-Mâturîdî’nin konuyu ele alış şekli dikkatle incelendiğinde onun prensip olarak her iki yaklaşımı da kabul etti-

⁹⁸ 58. Mücadele, 7.

⁹⁹ 50. Kâf, 16.

¹⁰⁰ 50. Kâf, 16.

¹⁰¹ el-Mâturîdî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm (Te’vilâtü Ehli’s-Sünne)*, IV/559.

¹⁰² 89. Fecr, 22.

¹⁰³ 2. Bakara, 210.

¹⁰⁴ el-Mâturîdî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm (Te’vilâtü Ehli’s-Sünne)*, V/453-455.

¹⁰⁵ 42. Şûrâ, 11.

ği ve onların metodunu izlediği görülecektir. Bu yüzden Giriş kısmında onun haberi sıfatları hem tevil etmediği hem de akıl ışığında yorumladığı tezlerini birleştirmek gerektiği kanaati hasıl olmuştur. Zira her iki iddiayı bağımsız olarak el-Mâtürîdî'ye nispet etmek, yanlış görüş izafe etmek manasına gelir. Haberi sıfatlar çerçevesinde değerlendirilen *vech* ya da *vehullah* ifadesini ele alan el-Mâtürîdî, farklı yorumlara yer vererek zatı kastetmek suretiyle *vech* sözcüğünün kullanılabilmesine işaret eder. *Yed* veya *yedullah* sıfatını izah etme çabası içerisinde bulunan el-Mâtürîdî, Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'a nispet edilen elle insanların anladığı elin kastedilmediğine dikkat çeker. *Ayn* veya Kur'andaki şekliyle “ على عيني ” ifadesine değinen el-Mâtürîdî, bazı alimlerin görüşlerine yer vererek bir bakıma onun zahirî mana ile anlaşılamayacağını söylemeye çalışır. *Kurb* mefhumunu açıklamaya çalışan el-Mâtürîdî, bundan farklı manaların anlaşılabilmesine vurgu yapar ki, bu noktada Ehl-i Hadîs gibi tam teslimiyetçi bir tavır sergilemediği müşahede edilmektedir. Son olarak da *meçî*' ni-telemesine yer veren Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, konuyla ilgili ayetin izahını yaparken farklı vecihleri zikrederek gelme fiilinin Allah'a izafe edilmesi durumunda kesin bir mana verilemeyeceğini, dolayısıyla tevakkufun kaçınılmaz olduğunu savunur.

Kaynakça

Çelebi, İlyas, “Sıfat”, *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII/102.

Çelebi, İlyas, *Kelam El Kitabı*, “İlk Kelam Tartışmaları ve İnanç Grupları”, ed. Şaban Ali Düzgün, 1. b., Grafiker Yayınları, Ankara 2012.

Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit (150/767), *el-Fıkhu'l-Ekber*, (Ebû'l-Muntehâ el-Mağ-nisâvî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber* içinde), Thr. ve Thk.: Osman Yeşilhisarlı, Dâru'n-Nîl, İzmir 2007.

Kılavuz, Ahmet Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâmâ Giriş*, 10. b., Ensar Neşriyat, İstanbul 2004.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî (333/944), *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Thk.: Ahmed Vanlıoğlu, İlmi Kontrol: Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınları, İstanbul 2005.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî (333/944), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (*Te'vilâtü Ehli's-Sünne*), thk. Fâtıma Yûsuf el-Haymî, Müessesetü'r-Risâle-Nâşirûn, Beyrut 1425/2004.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî (333/944), *Kitabü't-Tevhid Tercümesi*, Trc.: Bekir Topaloğlu, 1. Baskı, İSAM Yayınları, Ankara 2002.

Özler, Mevlüt, “İlâhî İsim ve Sıfatlar”, *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, 1. b., Grafiker Yayınları, Ankara 2012.

Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, “Sıfat”, İsam Yayınları, İstanbul 2010.

Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, “Sıfat”, İsam Yayınları, İstanbul 2010.



Üçüncü
Oturum

**МАТУРИДИЛІК ХАНАФИЛІК ЖӘНЕ СУФИЛІК
БАЙЛАНЫСТАРЫ**

MATURİDİLİK-HANEFİLİK-SUFİLİK İLİŞKİSİ

**THE RELATIONSHIP BETWEEN MATURIDISM,
HANAFISM AND SUFISM**

Проф. Док. Неждет Тосун /Prof. Dr. Necdet Tosun
Мармара университеті Илахият факультеті
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE

“Матуридийа және Суфизм байланыстары”
“**Maturidiyye Tasavvuf İlişkisi**”
“The Relationship Between Maturidiyya and Sufism”

Проф. Док. Сафдет Сарыкая/Prof. Dr. Mehmet Saffet SARIKAYA
Сулеймен Демирел атындағы университет Илахият факультеті, Испарта/Түркия
Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Isparta/TÜRKİYE

“Әбу Ханифадан Ахмет Йасауиге дейінгі «Ханафийа Матуридийа дәстүріндегі сопылық құбылыстар”
“**Ebû Hanife’den Ahmet Yesevi’ye Hanefi-Maturidî Gelenekte Sufi Tezahürler**”
“From Abu Hanifa to Ahmad Yasawi: The Sufi Appearances in Hanafi-Maturidi Tradition”

Доц. Док. Жандарбек Зікірия /Doç. Dr. Zikiria Zhandarbek,
Қ.А.Ясауи атындағы ХҚТУ Дінтану кафедрасы, Түркістан/ҚАЗАҚСТАН
Ahmet Yesevi Üniversitesi Beşeri Bilimler Fakültesi Dintanu Bölümü,
Türkistan/KAZAKİSTAN

“Абу Ханифа, Имам Матуриди және Қожа Ахмет Йасауи ілімдері арасындағы сабақтастық пен түріктердің діни дүниетанымының қалыптасуы”
“Ebû Hanife, İmam Mâtürîdî ve Ahmet Yesevi Arasındaki İlişki ve Türklerin Din Anlayışlarının Oluşumu”
“The Continuity and Relation among Teachings of Abu Hanifah, Imam Maturidi and Hoja Ahmet Yassawi and the Formation of Religious Worldview of Turkic People”

Доц. Док. Алау Әділбаев /Doç. Dr. Alau Adilbayev\Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы/ҚАЗАҚСТАН
Nur Mübarek İslam Medeniyeti Üniversitesi Almatı/KAZAKİSTAN

“Имам Матурийдің Әбу Ханифа көзқарастарына қатысты ұстанымдары”
“İmam Mâtürîdî’nin Ebû Hanife’nin Görüşlerine İlişkin Tutumu”,
“The Approach of Imam Mâtürîdî to The Ideas of Ebû Hanifa”

MÂTURİDİYYE VE TASAVVUF İLİŞKİSİ

Prof. Dr. Necdet Tosun

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul

Giriş:

İslamî ilimler genel olarak ele alındığında Kur'an ve hadis, diğer İslamî ilimlere malzeme sunan ilimler olarak görülür. Bu malzemeleri alıp yorumlayan en önemli ilimler ise fıkıh, kelâm ve tasavvuftur. Cibril hadisi diye bilinen ve Cebrail'in Hz. Peygamber'e bazı sorularını içeren meşhur hadiste "İslam nedir? Sorusunun cevabı olan namaz, oruç, hac, zekat gibi konular sonraki asırlarda fıkıh ilminin konusu olmuştur. "İman nedir?" sorusunun cevapları olan Allah'a, meleklerle, peygamberlere, âhiret gününe vs. inanmakla ilgili konular sonraki asırlarda akâid ve kelâm ilminin konusu olmuştur. «İhsan nedir?" sorusunun cevabı olan Allah'ı görüyormuş gibi (ihlas ve samimiyetle) ibâdet etme konuları da sonraki asırlarda tasavvuf ilminin konusu olmuştur. Bu durumda fıkıh, kelâm ve tasavvuf, İslam kültüründe birbirini tamamlayan üç ilim olarak ortaya çıkmaktadır.

Akâid ve kelâm ilmi, inanç konularını nasslar yani Kur'an ve hadis ışığında, ayrıca aklî izahlar yardımıyla açıklamaya çalışan bir ilimdir. Tarihte kelâm âlimleri, gerektiğinde bu İslamî inanç konularını gayr-i Müslimlerin ya da zındık tâbir edilen grupların iddialarına karşı savunmak için mücadele etmiş, reddiyeler kaleme almışlardır. Bu sebeple kelâm literatürünün önemli bir bölümü tartışma ve polemik edebiyatına dayanır. Kelâm âlimleri inanç konularını ve öteki âlemlerle ilgili metafizik konuları akıl yardımıyla açıklamaya çalışmışlardır.

İlk dönemlerde zühd, ahlak, takvâ, maneviyat ve ibadetlerin duygu boyutunu ele alan tasavvuf ehli, zamanla âyet ve hadislere tasavvufî yorumlar yapmaya başlamış, Allah, âlem, varlık gibi konularda da açıklamalar yapmışlardır. Ayrıca bazı mutasavvıflar, metafizik konuları anlamada salt aklın yeterli olmayacağını, ilham ve keşf gibi metotların yardımı ile bu meselelerin daha doğru kavranabileceğini düşünmüşlerdir. Kelâm âlimleri ise ilhamın bir bilgi aracı ve bilgi kaynağı olamayacağını söylemişler ve bu metot farkı kelâm ile tasavvuf ilimleri arasında temel bir fark ve ayrışma noktası olmuştur. Ayrıca kelâm âlimleri: "Eşyânın hakikatleri vardır, sabittir" derken, sonraki dönemlerin sûfilere: "Eşyânın hakikati Hak'tır", "A'yân-ı sâbite varlık kokusu koklamamıştır" demişler ve ayrışma noktaları artmıştır.

Ehl-i Sünnet kelâm ekollerinin en önemlilerinden biri olan Matuidilik mezhebinin kurucusu "İmam Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve onun takipçileri olan Maturidî âlimlerinin tarih içinde tasavvuf kültürü ve düşüncesi ile ilişkileri nasıl olmuştur?" sorusunun cevabı bu tebliğin konusunu oluşturmaktadır.

İmam el-Mâtürîdî ve Tasavvuf

İmam el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) kendi eserlerinde tasavvuf hakkında fazla bilgi bulunmaz. Kendisine *Pendnâme-i Mâtürîdî* isimli ahlak ve zühde dâir Farsça bir eser nisbet edilmekteyse de¹, bu eser tasavvufun felsefi konularını içermez. Ayrıca İmam el-Mâtürîdî *Kitâbu'l-Tevhîd* isimli eserinde ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul edenleri eleştirmiştir. Velileri peygamberlerden üstün tutan bir kişiyle de tartışmış ve onu yenilgiye uğratmıştır². Ancak sonraları yazılan bazı eserlerde İmam el-Mâtürîdî kerâmet sahibi bir zât olarak takdim edilmiştir. Meselâ Ali Şîr Nevâî (ö. 906/1501) tasavvuf ehlinin menkıbelerine dâir kaleme aldığı *Nesâyimü'l-mahabbe* isimli eserinde İmam el-Mâtürîdî 'ye özel bir bölüm ayırmış ve onun şöyle bir kerâmetini nakletmiştir:

“İmam el-Mâtürîdî bir gün avlusunda oturuyormuş. Önünde tefsir varmış. İki tane sarhoş ve berduş bahçe kapısına gelmişler. Birisi içeriye girip İmam el-Mâtürîdî'ye söz ve hareketleriyle saygısızlık etmiş, diğeri ise dışarıda beklemiş. el-Mâtürîdî bu duruma öfkelenmiş, orada bulunan ahşap testiyi adamın kafasına vurmuş. Adamın beyni dağılıp ölmüş. el-Mâtürîdî adamı ayağından sürüyüp oradaki bir çukura atmış. Bir süre sonra dışarıdaki arkadaşı bahçeye girip: Benim arkadaşım buraya girdi, bir daha çıkmadı, nerede şimdi? diye sormuş. İmam el-Mâtürîdî; “Buraya adam girmediydi, bir köpek girdi, delilik (kuduzluk) yapıyordu, vurup öldürdüm, şu çukura attım, demiş. O sarhoş çukurun yanına gelince içinde beyni dağılmış ölü bir köpek görmüş. Sarhoşluk ve delilikten tevbe edip doğru yola girmiş.”³

İmam el-Mâtürîdî'nin sonraki dönemlere ait eserlerde kerâmet sahibi bir sûfi gibi gösterilmesi, Orta Asya'da zamanla birçok Hanefî-Maturidî âliminin tasavvufa sempatiyle yaklaşması sonucu oluşan atmosfer ile açıklanabilir. Öte yandan Kelâbâzî'nin muâmelât konusunda eser yazan sûfiler arasında zikrettiği Hakîm es-Semerkindî'nin, İmam el-Mâtürîdî'nin yakın arkadaşı olması, aralarında fikir alışverişi ve yakınlık olabileceğini akla getirmektedir⁴. Nitekim Cemâl el-Karşî'nin *el-Mülhakât bi's-Surâh* isimli eserinde naklettiği şu rivayet, el-Mâtürîdî'nin mütevâzı ve gönül ehli bir insan olduğunu göstermektedir:

“Bağdat'tan halifenin emri ile fetvâ sormak üzere bir elçi Semerkand'a İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin yanına gelmişti. O vakit bağında eski bir elbise içinde olan Mâtürîdî'yi gören elçi: Mevlânâ (Efendimiz) nerede? Diye sordu. el-Mâtürîdî: Mevlâmız Allah'tır, diye cevap verdi. Elçi: Hâce (Hoca Efendi) nerede? Diye sorunca, el-Mâtürîdî: Hâce (Efendi) Mustafa (a.s)'dır, dedi. Elçi: Ebû Mansûr nerede? diye sorunca, Ebû Mansûr bu yaşlı fakirdir, diye cevap verdi”⁵.

Sonraki Bazı Mâtürîdî Âlimleri ve Tasavvuf:

Maturidî âlimlerinden Ebû Hafs Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142) *Risâle fî beyâni mezâhibi'l-tasavvuf* isimli eserinde tasavvufî grupların oniki fırka olduğunu, bun-

¹ İrec Efşâr, “Pendnâme-i Mâtürîdî”, *Ferheng-i İrân-zemîn*, 10 (Tahran 1345 hş.), s. 46-67.

² Ebû'l-Hasan er-Rüstüfgenî'nin *Fevâid* isimli eserinden naklen, Sönmez Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî”, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, Haz.: Sönmez Kutlu, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2003, s. 26.

³ Alişîr en-Nevâyî, *Nesâyimü'l-Mahabbe min Şemâyimi'l-Fütüvve*, Nşr.: Kemal Eraslan, Ankara 1996, s. 392-393.

⁴ Şükrü Özen, “Mâtürîdî”, *DİA* (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi), İstanbul 2003, XXVIII/148.

⁵ Cemâl el-Karşî, *el-Mülhakât bi's-Surâh (İstoriya Kazahstana v Persidskih İstoçnikah)*, c. 1 içinde), Almatı 2005, s. CXXXI.

lardan sadece bir tanesinin doğru yol üzere bulunduğunu, diğerlerinin ise bid'at ve dalâlet içinde olduklarını söyledikten sonra bâtil yoldaki grupları şöyle sayar: Habîbiyye, Evliyâiyye, Şümrahîyye, İbâhiyye, Hâliyye, Hulûliyye, Hûriyye, Vâkıfiyye, Mütecâhiliyye, Mütেকâsiliyye, İlhâmiyye. en-Nesefî, doğru yolda olan sûfilere ise Ehl-i Sünnet ve'l-cemâat mezhebi olarak adlandırmaktadır⁶.

Ömer en-Nesefî'den yaklaşık iki asır önce bir mutasavvıf olan Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî (ö. 378/988) *el-Lüma'* isimli eserinde bazen grup ismi vererek, bazen vermeden yanlış yolda olan sûfilere eleştirmiştir⁷. Meşhur sûfilere Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Galatâtü's-sûfiyye* isimli eseri de bu konudur. Dolayısıyla Maturidî âlimlerinden Ömer en-Nesefî'nin eserini, sahte sûfilere hakikî sûfilere ayırmak için bir çaba olarak yorumlamak mümkündür.

Mâtürîdî âlimlerinden Hüsâmeddin Hüseyin Sıgnâkî (ö. 714/1314) *Şerhu Dâmiğati'l-mübtedî'in ve nâsırati'l-mühtedîn* isimli eserinde gerçek sûfilere gerçek, musiki dinleyen, def çalan, insanların karşısında secde edencesine eğilen sûfilere tenkit etmiştir⁸.

Sûfilere Göre İmam Mâtürîdî ve Maturidilik

Hoca İshak b. İsmail Ata isminde bir Yesevî şeyhi tarafından XIV. Yüzyılın ortalarında Çağatay Türkçesi ile kaleme alınan *Hadîkatü'l-ârifîn* isimli eserde Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin şöyle dediği nakledilir: “Dünyada dört şey aradım, bulamadım: 1. Açgözlü olmayan âlim, 2. Uyumlu bir dost, 3. Gösterişsiz ibâdet, 4. Helâl lokma”⁹.

Yesevî dervişlerinden Ahmed b. Mahmûd el-Hazînî (ö. 1002/1593'ten sonra) *Cevâhiru'l-ibrâr min emvâci'l-bihâr* isimli Türkçe eserinde İmam el-Mâtürîdî'yi şöyle anmıştır: “Hâcet namazı Hızır aleyhisselam'dan gelmektedir. Ebû'l-Kâsım Semerkandî, Ebû'l-Mansûr Mâtürîdî, Hâce Muhammed ve daha nice büyük zâtlar hâcet namazı kılmışlar, dünyevî ve uhrevî birçok murâdlarına ermişlerdir.”¹⁰

Bahâeddin en-Nakşebend'in mürid ve halifelerinden Hoca Muhammed Pârsâ (ö. 822/1419) Hakîm el-Semerkandî'nin (ö. 342/953) *es-Sevâdü'l-A'zam* adlı kelâm kitabının Farsça tercümesine bazı ekleme ve çıkarmalar yapmak suretiyle *Risâle Mün-tehabe min Akîdeti Ebi'l-Kâsım es-Semerkandî* isimli eserini vücuda getirmiştir¹¹.

Nakşebendî şeyhlerinden Nizâmeddin Hâmûş (ö. 853/1449 ?) mânâ âleminde İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin ruhaniyetinin gelip kendisini Hakîm et-Tirmizî'nin yanına götürdüğünü ve sonra onlarla birlikte Hz. Peygamber'in huzuruna

⁶ Ömer en-Nesefî, *Risâle fî Beyâni Mezâhibi'l-Tasavvuf*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2725, vr. 155-156. Eser ayrıca Ali Ekber Ziyâî tarafından yayınlanmıştır. (Bkz.: *et-Türâsü'l-Arabî*, XII/46 (Dımaşk 1412/1992), s. 133-141. Türkçeye Süleyman Uludağ tarafından tercüme edilmiştir. Bkz.: el-Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Taarruf*, Trc.: S. Uludağ, İstanbul 1992, sonunda ek, s. 259-263.

⁷ Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, Nşr.: A. Mahmûd- T.A. Sürûr, Kâhire 1960, s. 531-555.

⁸ Eserin metninin Hüsâmeddin Hüseyinî'ye (ö. 715/1315), şerhin Hüsâmeddin Sıgnâkî'ye ait olduğu söylenmektedir. Metnin ve şerhin aidiyeti tartışılmaktadır. Nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Hz. Halid, nr. 153, vr. 1a-36a (şerh); İstanbul Belediye Ktp., Osman Ergin Yzm., nr. 1883, vr. 2b-6a (metin).

⁹ Hoca İshâk b. İsmail Ata, *Hadîkatü'l-Ârifîn*, Özbekistan Fenler Akademisi Bîrûnî Şarkiyat Enstitüsü Ktp.,nr. 11838, vr. 89a.

¹⁰ Ahmed b. Mahmûd el-Hazînî, *Cevâhiru'l-Ebrâr min Emvâci'l-Bihâr*, İstanbul Ün. Ktp., TY, nr. 3893, vr. 102a; a.mlf, *Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâci'l-Bihâr: İyilerin Dalgalı Denizlerden Çıkardığı İnciler*, Nşr.: Cihan Okuyucu, Mücahit Kaçar, İstanbul 2014, s. 155.

¹¹ Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1663, vr. 213b-242b.

gittiğini anlatmıştır¹².

Semer kand'da medfun olan Nakşbendî şeyhlerinden Hoca Ubeydullah el-Ahrâr (ö. 895/1490) şöyle demiştir: “İmam Ebû Mansûr (Mâturîdî), Şeyh Ebû'l-Kâsım Hakîm es-Semer kandî ve aynı asırda yaşayan diğer Maveraünnehr büyükleri akâidi zabt etme ve bid'atları def etme konusunda çok çalışmış ve ihtimam göstermişlerdir. Onların ihtimamının bereketiyledir ki, bu vilâyet bugüne kadar sâlimdir (bozuk fikirlerden ve bid'atlardan uzaktır)”¹³.

Hindistanlı Nakşbendî şeyhlerinden İmam-ı Rabbânî lakaplı Şeyh Ahmed es-Sirhindî (ö. 1034/1624) *Mebde' ve Me'âd* isimli eserinde Maturidilik mezhebi hakkında şöyle der:

“Bu fakîre mânevî hâllerinin orta döneminde Hz. Peygamber (a.s) vâkıada (rüya-da veya bir kendinden geçme ânında) buyurdu ki: “Sen kelâm ilminde müctehidlersin”. O zamandan beri kelâm (inanç) konularının her birinde bu fakîrin özel bir görüşü ve husûsî bir bilgisi vardır. Maturidilik ve Eş'arilik mezheplerinin tartışmalı olduğu konuların çoğunda ilk bakışta Eş'ariler'in haklı olduğu akla geliyor, ancak firâset nûru ve keskin bir nazar ile derin düşünülünce Maturidiler'in haklı olduğu ortaya çıkıyor. İhtilâflı kelâmî meselelerin hepsinde bu fakîr Maturidî âlimlerine muvâfık ve onlarla hemfikirdir. Gerçek şu ki, bu büyük zâtlar (Maturidiler) sünnet-i seniyyeye uymaları sebebiyle büyük bir değer sâhibidirlere. Muhâlifleri ise felsefî konulara bulaştıkları için o değere ulaşamamışlardır. Her ne kadar iki grup da hak ve doğru yol üzere iseler de, durum böyledir”¹⁴.

“Ehl-i Sünnet âlimleri arasında Şeyh Ebû Mansûr el-Mâturîdî ashâbının yolu ne güzeldir. Maksadlar ile yetinmişler, felsefî incelemelerden yüz çevirmişlerdir. Ehl-i Sünnet ve Cemâat âlimleri arasında felsefî yolla düşünme ve aklî delil getirme metodu Şeyh Ebu'l-Hasan Eş'arî'den doğmuştur. O, Ehl-i Sünnet'in inanç esaslarını felsefî delillerle tamamlamak istemiştir. Ancak bu iş zordur, din büyüklerini kötüleme konusunda muhâlifleri cesâretlendirmektir ve selefîn yolunu terk etmektir. Cenâb-ı Hak bizi nübüvvet nurlarından alınmış olan Ehl-i Hakk'ın görüşlerine tâbî olmada sâbit ve dâim eylesin”¹⁵.

Osmanlı döneminde Anadolu'da yaşayan Nakşbendî-Müceddidî şeyhi Ebû Saîd Mehmed el-Hâdimî (ö. 1176/1762) *el-Berikatü'l-Mahmûdiyye fî Şerhi't-Tarikati'l-Muhammediyye* isimli eserinde mezheplerin ihtilâflarını ele aldığı bölümde Maturidilik ile Eş'arilik arasında 72 konuda görüş farkı olduğunu söyleyip açıklamıştır¹⁶.

Bir başka Nakşbendî şeyhi Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî (ö. 1242/1827) *el-Ikdü'l-Cevherî fî'l-Fark beyne Kesbeyi'l-Eş'arî ve'l-Mâturîdî* isminde bir eser kaleme alarak kelâmdaki insanın irâde-i cüz'iyyesi ve kesb meselesi hakkında Maturidî ve Eş'arî âlimlerinin yaklaşımları arasındaki farkları izah etmiştir¹⁷.

¹² Mîr Abdülevvel en-Nişâbüri, *Melfûzât-ı Ahrâr*, (Ârif Nevşâhî, *Ahvâl ve Sühanân-ı Hâce Ubeydullâh-ı Ahrâr*, Tahran 1380 hş./2002, içinde), s. 280.

¹³ Mîr Abdülevvel Nişâbüri, *Melfûzât-ı Ahrâr*, s. 208.

¹⁴ İmâm-ı Rabbânî, *Mebde' ve Me'âd: Rabbânî İlhamlar*, Trc.: Necdet Tosun, İstanbul 2005, s. 80-81.

¹⁵ İmâm-ı Rabbânî, age, s. 111.

¹⁶ Bkz.: Philipp Bruckmayr, “The Particular Will (al-irâdat al-juz'îyya): Excavations Regarding a Late-comer in Kalâm Terminology on Human Agency and its Position in Naqshbandi Discourse”, *European Journal of Turkish Studies*, 13 (2011), s. 6.

¹⁷ Bu eser, Mevlânâ Hâlid'in mektupları arasında yayınlanmıştır. Bkz. Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî, *Bug-*

Afganistanlı Nakşbendî şeyhlerinden Gavs Muhammed en-Nakşbendî el-Müceddidî *Tarikatü'r-Râşidîn* isimli eserinde Hz. Âdem'in mebd-i taayyününün (ayn-ı sâbitesinin) Allah'ın "tekvîn" sıfatı olduğunu söyledikten sonra Maturidî âlimlerinin doğru bir yorumla "tekvîn" sıfatının ezeli olduğunu ve Allah'ın zâtî sıfatlarından olduğunu kabul ettiklerini, Ebû'l-Hasan Eş'arî'nin ise tekvini zâtî sıfat olarak kabul etmediğini ifade etmiştir. Tekvîn sıfatıyla ilgili Eş'ariler'in Maturidiler'e yönelttiği eleştirilere de cevaplar veren Gavs Muhammed en-Nakşbendî, bu konuda Maturidilerin haklı olduğunu aklî delillerle ispat etmeye çalışmıştır¹⁸.

Sonuç

Mutasavvıfların Maturidilik ile ilişkilerine dâir yukarıda verilen örnekler çoğaltılabilir. Bu örnekler dikkate alındığında bir Orta Asya tarikatı olan Yesevilik ile Orta Asya'da doğup Hint alt kıtasından Anadolu'ya kadar geniş bir sahaya yayılan Nakşbendilik tarikatlarına mensup sûfilerin çoğunlukla Maturidilik mezhebine mensup oldukları, eserlerinde bu mezhebe veya onun kurucusuna temas ettikleri anlaşılmaktadır. Nakşbendilik tarikatının önemli isimlerinden Hindistanlı İmâm-ı Rabbânî'nin Maturidî mezhebine sıkıca bağlı olması ve onu övmesi, kendisinden sonraki Nakşbendî mensuplarının bu mezhebe daha fazla önem atfetmesinde bir miktar etkili olmuş olabilir.

Önceleri medrese âlimleri ile sûfiler arasında kısmen bir mesâfe olduğu, bazı Maturidî âlimlerinin de sahte sûfileri tenkit eden eserler kaleme aldıkları görülmektedir. Bunlardan biri olan Hüsâmeddin Sıgnâkî'nin ayrıca *Menâkıb-ı Ahmed-i Yesevî* isminde Farsça bir eser kaleme almış olması, bu âlimlerin istikâmet ehli sûfilere saygıda kusur etmediklerini îma eder¹⁹. Öte yandan, ilme ve âlimlere yakınlığı ile öne çıkan Nakşbendiyye tarikatına bağlı bazı sûfî-âlimler Maturidî mezhebiyle de yakından ilgilenmişler, eserlerinde bu mezhebe vurgu yapmışlardır. Nakşbendîler ile ulemânın yakınlığını gösteren örneklerden biri de, meşhur kelâm âlimi Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin (ö. 816/1413), Bahâeddin en-Nakşbendî'nin halifelerinden Alâeddin Attâr'a mürid olmasıdır. el-Cürçânî'nin, "Hâce Alâeddin Attâr'ın sohbetine katılmadan Hak Teâlâ'yı tanıyamadım" şeklindeki sözü meşhurdur²⁰.

Orta Asya Türkleri ile Hindistan, Afganistan ve Anadolu'da yaşayıp fıkıhta Hanefî mezhebini benimseyen Müslümanların, itikâdî mezhep olarak da çoğunlukla Maturidî mezhebini benimsedikleri anlaşılmaktadır. Özelde Türklerin din yorumu ya da bir "Türk İslâmı" tarif edilecek olursa, fıkıhta Hanefî, itikadda Maturidî yoruma dayanan, ayrıca Yesevilik ve Nakşbendilik gibi bir tasavvuf ve maneviyat yoluyla harmanlanmış İslam yorumundan söz etmek mümkün olacaktır.

yetü'l-Vâcid fî Mektûbâtı Hazret-i Mevlânâ Hâlid (dr. Muhammed Es'ad Sâhibzâde), Dımaşk 1334, s. 88-104. Ayrıca bkz.: Abdülkerim Müderris, *Yâd-ı Merdân*, Hevler (Erbil) 2011, 1/348-361.

¹⁸ Gavs Muhammed en-Nakşbendî el-Müceddidî, *Tarikatü'r-Râşidîn ve Hucetü'l-Müsterşidîn*, Türbet-i Câm 1386 hş., s. 262-264.

¹⁹ Necdet Tosun, "Ahmed Yesevî'nin Menâkibi", İLAM Araştırma Dergisi (III/1, 1998), s. 73-81.

²⁰ Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-Üns* (nşr. Mahmûd Âbidî), Tahran 1382 hş., s. 394; Fahreddin Ali Safî, *Reşahât-ı Aynü'l-Hayât*, Nşr.: A.A. Muîniyân), Tahran 1977, I, 186-7.

Kaynakça

- Bruckmayr, Philipp, “The Particular Will (al-irâdat al-juz’iyya): Excavations Regarding a Latecomer in Kalâm Terminology on Human Agency and its Position in Naqshbandi Discourse”, *European Journal of Turkish Studies*, 13 (2011).
- Bruckmayr, Philipp, “Mâtürîdî Kelamının Yayılması, Kalıcılaşması Ve Temel Dinamikleri (Timurlular Döneminden 19. Asra Kadar)”, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, Haz.: Sönmez Kutlu, 2 baskı, Kitâbiyât, Ankara 2012 adlı kitap içerisinde.
- el-Câmî, Abdurrahman (898/1492), *Nefahâtü’l-Üns* Nşr.: Mahmûd Âbidî, Tahran 1382 hş.
- Efşâr, İrec (2011), “Pendnâme-i Mâtürîdî”, *Ferheng-i İrân-zemîn*, 10 (Tahran 1345 hş.)
- el-Hazîni, Ahmed b. Mahmûd (1002/1593’ten sonra), *Cevâhiru’l-Ebrâr min Emvâci’l-Bihâr*, İstanbul Ün. Ktp., TY, nr. 3893.
- el-Hazîni, Ahmed b. Mahmûd,, *Cevâhirü’l-ebrâr min Emvâc-ı Bihâr: İyilerin Dalgalı Denizlerden Çıkardığı İnciler*, Nşr.: Cihan Okuyucu, Mücahit Kaçar, İstanbul 2014.
- Hoca İshâk b. İsmail Ata (8./14. Yüzyılın ortaları), *Hadîkatü’l-Ârifin*, Özbekistan Fenler Akademisi Birûnî Şarkiyat Enstitüsü Ktp.,nr. 11838, vr. 89a.
- İmâm-ı Rabbânî (1034/1624), *Mebde’ ve Me’âd: Rabbânî İlhamlar*, Trc.: Necdet Tosun, İstanbul 2005.
- İmâm-ı Rabbânî, *Mebde’ ve Me’âd: Rabbânî İlhamlar*, Trc.: Necdet Tosun, İstanbul 2005.
- el-Karşî, Cemâl (7/13. yüzyıl), *el-Mülhakât bi’s-Surâh (İstoriya Kazahstana v Persidskih İstoçnikah*, c. 1 içinde), Almatı 2005.
- Kutlu, Sönmez, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî”, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, Haz.: Sönmez Kutlu, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2003.
- Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî (1242/1827), *Bugyetü’l-vâcid fî mektûbâti Hazret-i Mevlânâ Hâlid*, Drl.: Muhammed Es’ad Sâhibzâde), Dımaşk 1334, s. 88-104.
- Abdülkerîm Müderris (2005), *Yâd-ı Merdân*, Hevler (Erbil) 2011, 1/348-361.
- Müderris, Abdülkerîm, *Yâd-ı Merdân*, Hevler (Erbil) 2011, 1/348-361.
- en-Nakşbendî el-Müceddidî, Gavs Muhammed (20.yüzyıl), *Tarîkatü’r-Râşidîn ve Huccetü’l-Müstersidîn*, Türbet-i Câm 1386 hş.
- en-Nesefî, Ömer (537/1142), *Risâle fî Beyâni Mezâhibi’t-Tasavvuf*, Nşr.: Ali Ekber Ziyâî, *et-Türâsü’l-Arabî*, XII/46 (Dımaşk 1412/1992), s. 133-141.
- en-Nesefî, Ömer(537/1142), *Risâle fî Beyâni Mezâhibi’t-Tasavvuf*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2725.
- en-Nesefî, Ömer, *Risâle fî Beyâni Mezâhibi’t-Tasavvuf*, Türkçeye Çev.: Süleyman Uludağ, (el-Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Taarruf*, Trc.: S. Uludağ, İstanbul 1992, sonunda ek), s. 259-263.
- en-Nevâyî, Alîşîr (906/1501), *Nesâyimü’l-Mahabbe min Şemâyimi’l-Fütüvve*, Nşr.: Kemal Eraslan, Ankara 1996.

en-Nişâbüri, Mîr Abdülevvel (905/1500), *Melfûzât-ı Ahrâr*, (Ârif Nevşâhî, *Ahvâl ve Sühanân-ı Hâce Ubeydullâh-i Ahrâr*, Tahran 1380 hş./2002 içinde)

Özen, Şükrü, “Mâtürîdî”, *DİA* (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi), İstanbul 2003, XXVIII/148.

Pârsâ, Hoca Muhammed (822/1419), *Risâle Müntehabe min Akîdeti Ebi'l-Kâsım es-Semerkandî*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1663, vr. 213b-242b.

es-Safî, Fahreddin Ali (939/1532), *Reşahât-ı Aynü'l-Hayât*, Nşr.: A.A. Muîniyân, Tahran 1977.

Tosun, Necdet, “Ahmed Yesevî'nin Menâkıbı”, *İLAM Araştırma Dergisi* (III/1, 1998), s. 73-81.

et-Tûsî, Serrâc (378/988), *el-Lüma'*, Nşr.: A. Mahmûd- T.A. Sürûr, Kâhire 1960, s. 531-555.

EBÛ HANÎFE'DEN AHMET YESEVÎ'YE HANEFÎ - MATURİDÎ GELENEKTE SUFÎ TEZAHÛRLER^{1*}

Prof. Dr. Mehmet Saffet SARIKAYA

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Giriş

İslam düşünce geleneğinin ilk üç yüzyılı tasavvufun teşekkülü bakımından zühd dönemi olarak kabul edilir. İslam'ın özünü ilişkilendirilen bu zühd ve takvaya dayalı dinî tutum ve tavır, değişik mezhepler mensupları tarafından temsil edilmiştir. Zira bu dönem âlimlerinin temel vasıflarından birisi “ilmiyle amel olma” prensibidir. Kur'an'ı doğru anlamaya çalışan, hayatını Kur'an eksenli yapılandırmaya gayret eden bu âlimler, bildiklerini uygulama gayreti içinde Allah'a kulluğun şuuru ve sorumluluğuyla hareket etmişlerdir. İlk örneklerini sahabe neslinde gördüğümüz bu dindarlığın temsilcileri arasında, Hasan el-Basrî, Vâsıl b. Atâ, Zeyd b. Ali, Cafer es-Sâdık b. Muhammed, Muhammed b. Abdullah (en-Nefsü'z-Zekiyye), Ebû Hanîfe, İbrahim b. Edhem, Abdullah b. Mübarek gibi kimseler sayılabilir. Onlar, takva, vera ve zâhidane yaşayışlarıyla toplumda örnek gösterilen kimselerdir.

Bu tebliğde Hanefî gelenekte Ebû Hanîfe'nin şahsî örnekliği ile başlatılan sûfi tezahürlere işaret edilecektir. Hanefî âlimlere sufi eğilimi çağrıştıran nispetler ve bazı anlatılardan anlaşıldığına göre, bu çevrelerde başlangıçtan beri zâhidane bir eğilimin bulunduğu anlaşılmaktadır. Daha sonra tasavvufi kültürün gelişimine bağlı olarak özellikle III./IX. yüzyıldan itibaren bu zâhidane tavrın, sûfilîğe evrilmeye başladığı görülmektedir. Hanefî gelenekteki bu gelişmeler birkaç başlıkta toplanabilir:

1. Hanîfilîğe mensup ve haklarında ciddî bir edebiyatın olduğu meşhur sûfi şahsiyetler,
2. Kendilerini Hanefîliğe nispet eden, ancak itikadî nedenlerle Sünnî gelenekten dışlanan ve halkı irşadla meşgul olan zâhid Kerrâmîler,
3. Hanefî/Mâturîdî geleneğe mensup olan ve Ebû Hanîfe'ye dayandırılan ahlak temelli din anlayışını temsil edenler,
4. Hanefî/Mâturîdî gelenek içinde yer alan ve tasavvufa mensubiyetini açıkça belirten Hanefî sûfiler,

Ebû Hanîfe ve Bazı Zâhidler

İmâm-ı Âzâm Ebû Hanîfe Numan b. Sabit, iman tanımında ameli imandan ayırması sebebiyle Mürcî kabul edilir. Bununla birlikte onun, Mürcie'nin geneline

^{1*} Bu bildiri TÜBİTAK 113K570'nolu proje kapsamında hazırlanmıştır.

nispet edilen ahlakî gevşeklik iddiasından uzak olduğu bilinmektedir.² Çünkü o, ilmiyle amel, inandığı gibi yaşayan doğru bildiğini söylemekten çekinmeyen, elinin emeğiyle geçinen ve resmi görev tekliflerini geri çeviren bir zattır. Bu konuda Ebû Hanîfe'yle ilgili ciddi bir edebiyat oluşturulmuştur.³ O, *el-Âlim ve 'l-Müteallim*'inde: “*Bil ki, uzuvların göze tabi olması gibi az da olsa ilim ile amel, çok amel ile olan cehaletten daha faydalıdır.*”⁴ Diyerek bilgiye dayalı, bilinçli şekilde amel etmenin önemine işaret eder. Ebû Hanîfe kazancını ilim yolunda harcamaktan çekinmez. Bağdat'a yaptığı ticaretten elde ettiği geliri ilim yolundaki kimselerin ihtiyaçları için harcar, kalanını da onlara derecelerine göre paylaştırır ve “*Şunları alın istediğiniz gibi harcayın ve Cenab-ı Allah'tan başkasına şükredip övgüde bulunmayın. Verdiğiniz mal gerçekte benim değil, sizin nasibiniz olarak benim elimden size intikal eden ilahi bir lütuftur,*”⁵ derdi.

İmâm-ı Âzâm Ebû Hanîfe'nin şahsında gördüğümüz bu zühd ve takva merkezli din anlayışı, başta Kûfe'deki öğrencileri olmak üzere mevali arasında büyük kabul görmüştür. Bunlar arasında dönemin zâhidlerinden İbrahim Edhem (162/779), Davut b. Nusayr et-Tâi (165/781), Abdullah b. Mübarek (181/797), Fudayl b. İyâz (187/803), Şakîk b. İbrahim el-Belhî (194/810) gibi sûfi geleneğin öne çıkardığı zatlar da bulunmaktadır. Bu zatlar Ebu Hanife ile görüşmüş ve Kûfe'de bulunmuş kimselerdi, ancak Davut et-Tâi doğrudan onun öğrenciliğini yapmıştır.

Ebû Hanîfe gibi ticaretle meşgul olan Davut et-Tâi'nin İmâm Züfer ile olan yakın ilişkileri bilinmektedir. Rivayete göre hocasının “*Ebû Süleyman, senin elin de dilin de fazla uzadı*” ikazı ile konuşmaktan vazgeçer evine kapanır ve sadece namaz vakitlerinde cemaate karışır.⁶ Davut et-Tâi az yemeyi, az konuşmayı, az uyumayı, Allah korkusuyla ağlamayı ilke edinen bir hayat tarzını benimsediği nakledilir. Kendisini Marûf el-Kerhî ve Serî es-Sakatî takip eder. Ebû Hanife'yle bağlarını kurabildiğimiz bu kimseler sûfi gelenek açısından örnek alınan, etraflarında menkıbeler oluşturulan ve tasavvuf edebiyatında haklarında pek çok şey söylenip nakledilen meşhur zatlardır.

Hicrî II./VIII. yüzyılın ortalarından itibaren zühdün “neliği”, dünyadan el etek çekme anlamındaki bir hayatla çalışma hayatı arasındaki ilişkiye dair tartışmaların başladığını söylemek mümkündür. Bir tarafta kifâf-ı nefis ile yetinen, hatta tevekkül anlayışına bağlı olarak Allah'ın kendilerini nimetlendireceğini uman, bunun için çalışmaya sarf edilecek zamanı ziyan görerek nafil ibadetlere yönelen anlayış

² W. Montogomary Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev.: E.R. Fırlı, Ankara 1981, s. 169-170, 177.

³ Bu konuda el-Kureşî Abdulkâdir b. Muhammed, *el-Cevâhiru 'l-Muziyye fî Tabakâti 'l-Hanefiyye*'yi neşreden A. Muhammed el-Hulvî, Ebu Hanife'den bahseden tarih ve tabakat kitaplarını ve onun adına yazılan müstakil menâkıp ve monografi literatürünü tespit etmiştir. Bkz.: *el-Cevâhiru 'l-Muziyye fî Tabakâti 'l-Hanefiyye*, 2. Baskı, Riyad 1993, 1/49-50.

⁴ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve 'l-Müteallim*, (İmâm-ı Âzâmın Beş Eseri içinde), Çev.: Mustafa Öz, İstanbul 1992, Arapça metin: s. 13; Türkçe çevirisi, s. 9-10.

⁵ el-Heytemî, İbn Hacer, *el-Hayrâtü 'l-Hisân fî Menâkıbi 'l-İmâm Ebî Hanifete 'n-Numân*, Çev.: Ö. M. Öztürk-A. Bilgin, Misvak Neşriyat, İstanbul 2009, s. 182; Vehbi Süleyman Gâvicî, *Ebû Hanifete 'n-Numân*, 5. Baskı, Dimaşk 1993, s. 94-95.

⁶ Mustafa Kara, “Davut et-Tâi”, *DİA*, IX/48-49. Tasavvufî kaynaklarda olay “*ilmiyle amel olmanın gerekliliğiyle*” ilgili bir ifade ile nasihat formunda nakledilir. Bkz.: el-Kuşeyrî, Abdülkerim, *Kuşeyrî Risalesi*, Çev.: M. Coşkun, İstanbul 2013, s. 51; el-Heytemî, *el-Hayrâtü 'l-Hisân*, s. 149-140.

benimser. Diğer tarafta çalıp kazanmakla birlikte gönlünde dünya ve mal sevgisi taşımayan, nafakasından fazlasını itâ ve îsâr etmeyi benimseyen anlayış vardır. Bu anlayış Bayezid-i Bistâmî (261/874)'nin dilinde: “*Zâhid bir şeye sahip olmayan demek değildir. Asıl zâhid malın mülkün kendisine sahip olmadığı demektir.*”⁷ şeklinde dile getirilir.

Bu bağlamda ilk dönemlerde “zühd edebiyatı” ve “kesb/iktisab” edebiyatı oluşur. Bu iki tür eser grubunda benzer konular yukarıda bahsettiğimiz iki farklı bakış açısıyla ele alınır.⁸ Konuyla ilgili ilk örneklerden birisi Ebû Hanîfe'nin talebelerinden Muhammed eş-Şeybânî (189/805)'dir. Kendisine, ““Zühd ve verâ” konusunda bir şey yazmayacak mısın?” diye sorulunca, “*Kitâbu'l-Buyû*'u yazdım ya!” diye cevap vermesine rağmen daha sonra *Kitâbu'l-Kesb*'i kaleme alır.⁹ Kesb konusundaki bu risalede müellifin fıkıhçı kimliğinin öne çıktığını, şer'î esaslara uygun yorumların yer aldığını söylemek mümkündür. Eserde kısaca, ekonomik yapılanmanın Kitab ve Sünnet'in önerdiği zühd anlayışı çerçevesinde yapılması kabul edilmekte; mal ve dünya sevgisinin kalbi meşgul etmemesi, kazancın ihtiyaç fazlasının kamu yararına ve muhtaçlar için harcanması vurgulanmaktadır. Keşf ehli olarak ifade edilen zümrelerin ihtiyaç fazlası kazancın haramlığına dair kabulleri eleştirildikten sonra kişinin ailesinin geçimini temin edecek nafaka temini için çalışmasının vacip, yakın akrabaları ve diğer Müslümanlara yardım ve îsâr için çalışmasının da mendup olduğu çeşitli ayet ve hadislerle dile getirilir.¹⁰

Bir Zühd Hareketi: Kerrâmîyye

Ahmed b. Harb en-Nisâbüri (234/848)'nin¹¹ *et-Tekessüb* 'ünde ise eş-Şeybânî'nin görüşlerin tersine çalışmanın karşısında yer alan tevekkülü savunan bir anlatım söz konusudur. İbn Harb'in öğrencisi İmâmü'z-Zâhidîn diye anılan Muhammed b. Kerrâm (255/869), adıyla anılacak bir mezhebin kurucusu olarak kabul edilir. Esasen o, Ebû Hanîfe'nin zâhidane kişiliğini örnek alan birisidir.¹² Başlangıçta ahlak ve sosyal reforma olan ihtiyacın lüzumunu vurgulayan bir vaiz olarak görünen İbn Kerrâm, İslam davetçiliğini şehirlerden kırsal kesime, taşra/çevreye yaygınlaştırarak ve alt kesimlere hitap ederek önemli bir taraftar kitlesine ulaşır. O talebeleriyle Horasan bölgesindeki hangâhlara yerleşerek ve buralara tahsis edilen vakıflar sayesinde çalışmaksızın davette bulunarak az ile yetinir, mal biriktirmeye karşı çıkar

⁷ Ahmet Yıldırım, *Din Dünyevileşme ve Zühd*, Ankara 2005, s. 221.

⁸ Zühd Edebiyatı hakkında bkz.: Yıldırım, *Din Dünyevileşme ve Zühd*, s. 177-216. Kesb/İktisab edebiyatıyla ilgili bkz.: Abdulfettah Ebû Gudde, *Kitâbu'l-Kesb ve Şerhuhu li'l-İmam Şemsi'l-Eimme es-Serahsi*”, Beyrut 1997, *Mukaddime*, s. 15-19.

⁹ Eserin müstakil baskı yoktur. En erken metin Serahsi'nin *Mebсут*'unda yer alan şerhli metindir. Ancak burada metin ve şerh iç içedir. Metnin farklı neşirleri ve çevirileri vardır. Bkz., Hasan Ali Görgülü, “İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin *Kitâbu'l-Kesb*'i ve Kazanç Hakkındaki Görüşleri, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 16(2010), s. 413-414.

¹⁰ Hasan Ali Görgülü, “eş-Şeybânî'nin *Kitâbu'l-Kesb*'i ve Kazanç Hakkındaki Görüşleri”, s. 430-431.

¹¹ Ahmet b. Harb hakkında bkz.: Salih Çiftçi, “İlk Dönem Tasavvuf Klasiklerinde İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmîyye”, *Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2 (2008), s. 443-445.

¹² Kutlu, Sönmez, “Muhammed b. Kerrâm”, *DİA*, XXX/549; Salih Aydın, *Bir Ehl-i Sünnet Okulu Kerrâmîyye Kerrâmîyye'nin Kelam Teorisi, İman Anlayışı ve Din Politikası*, Viyana 2012, s. 82-90; Çiftçi, “Kerrâmîyye”, s. 445. Son iki eser İbn Kerrâm'ı takip eden Yahya b. Muâz (258/871), İbrahim b. Ahmed el-Havvâs (291/904), Mümşâd ed-Dineveri (299/911) Ebû Mutî' Mekhûl b. Fadl en-Neseî (318/930) gibi zâhid ve sûfilere dair bilgiler verir.

(*tahrîmu'l-mekâsib*), iç murakabe, zühd ve tevekkülü benimser bu bağlamda şehir aristokratları ve burjuvaziyle karşı karşıya gelen bir zihniyet biçimi sergiler, kimi zaman da resmi otoriteyle ters düşer.¹³ Ancak takipçilerinden Ebû Yâkub İshak b. Mahmudşah (383/993) ile birlikte Kerrâmîlik Nişâbûr'da güçlenerek Gazneli hükümetini etkilemeyi başarır ve önemli bürokratik görevler alırlar.¹⁴ Bu durum özellikle şehirli aristokrasi tarafından temsil edilen Hanefî ve Şafiî geleneklerin Kerrâmîlere karşı şiddetli tavır almalarına yol açar. Ancak bu ekollerin Kerrâmîlik eleştirileri sosyal ve siyasi yapıyla ilgili değil, teolojik bahisler üzerinden yapılır ve normatif değerlendirmeler içerir.¹⁵

“Ahlak Temelli Din Anlayışı”nın Temsilcileri

Kerrâmîlik teolojik gerekçelerle bidat ehli ve sapkın ilan edilse bile yukarıda ifade ettiğimiz, çalışıp infak etmeyi ve dünyaya meyletmemeyi esas alan zâhidane tavır, Hanefî Semerkand âlimleri arasında varlığını sürdürür. Bunlar arasında Ebû Mukâtil Hafs b. Selm es-Semerkandî (208/823),¹⁶ Sa'd b. Nasr ez-Zâhid el-Vâiz es-Semerkandî (231/),¹⁷ Sa'd b. Sâlih ez-Zâhid es-Semerkandî,¹⁸ Ebû Sa'd Gâlib es-Semerkandî ez-Zâhid,¹⁹ Ebû Hafs Ömer b. Ahmed ez-Zâhid,²⁰ Ebû Hafs Ömer b. Sehl b. Ahmed ez-Zâhid,²¹ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muaz el-Burnemedî ez-Zâhid,²² Ebû Kesîr Seyf b. Hafs ez-Zâhid ez-Zâmînî(297/908)'nin²³ adlarına *ez-Zâhid* nisbesinin eklenmesi dikkat çekicidir. Diğer taraftan, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed eş-Şebîbî es-Semerkandî,²⁴ Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed es-Senbakajî,²⁵ Ebû Hafs Ömer b. Ebî Bekr el-Ferrâ²⁶ ve Ebû Şuayb Sâlih b. Abdillâh el-Macermî²⁷ de zühd eğilimleriyle tanınan zatlar arasındadır.

Dünya nimetlerinden uzak durmayı tercih eden zâhid, takva sahibi bu âlimler gösterişten ve dönemin siyasilerinden uzak durmayı da ilke olarak benimserler. Ebû Nasr Ahmed el-İyâzî'nin gaziler, şeyhler ve ilim adamlarının her cuma atlarına binip çarşılarda tur atmalarını istemesine rağmen fakîh Ebû Bekir b. İsmail, Ebu'l-Hasan el-Ferrâ, Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Ebû Nasr b. İbrahim gibi Semerkand'ın ileri gelen âlimleri (ulemaya mahsus olan) *ridâ ve taylasan* giymeden herhangi sıradan esnaf gibi halk içinde yürüyerek giderlerdi.²⁸ Yine Muhammed b. Ahmed ez-Zehe-

¹³ Margaret Malamud, “Ortaçağ Horasanında Sapkın Bir Politika: Nişabur Kerrâmîyyesi”, Çev.: H. Doğan, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 13/1 (2015), s. 540-543; Aydın, *Kerrâmîye*, s. 73-75.

¹⁴ Malamud, “Nişabur Kerrâmîyyesi”, s. 545-546.

¹⁵ Örneğin Abdulkahir el-Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Thk.: İ. Ramazan, Beyrut 1994, s. 197-205.

¹⁶ Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 2. Baskı, Ankara 2002, s. 268-269; Aydın, *Kerrâmîler*, s. 85-86.

¹⁷ en-Nesefî, Necmuddin Ömer b. Muhammed, *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*, Thk.: Yusuf el-Hâdî, Tahran 1999, s. 211. (Cenazesini Nas b. Ahmed el-Emîr kıldırması, onu kabrine indirip defnetmiştir.)

¹⁸ en-Nesefî, *el-Kand*, s. 210.

¹⁹ en-Nesefî, *el-Kand*, s. 643.

²⁰ en-Nesefî, *el-Kand*, s. 474. (Şakîk'ten rivayet etmiştir.)

²¹ en-Nesefî, *el-Kand*, s. 300-301, 616.

²² en-Nesefî, *el-Kand*, s. 359. (Yahya b. Muaz'dan hadis dinledi.)

²³ en-Nesefî, *el-Kand*, s. 229. (Ez-Zâmîcî de denilir.)

²⁴ en-Nesefî, *el-Kand*, s. 300, 448.

²⁵ en-Nesefî, *el-Kand*, s. 159, 201

²⁶ en-Nesefî, *el-Kand*, s. 483

²⁷ en-Nesefî, *el-Kand*, s. 250.

²⁸ Şükrü Özen, “IV(X). Yüzyılda Ehl-i Sünnet Mutezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi”,

bî el-Haddâdî (4/10. yy)²⁹ el-Hakîm es-Semerkindî (342/953)'yi, Samanî yöneticisi İsmail b. Ahmed (295/906)'in talebi üzerine *es-Sevâdu'l-A'zâm* adlı eserini yazmayı kabul ettiği için “şöhret peşinde koşmakla” eleştirdi.³⁰ İbrahim el-Kadûkî (4/10.yy) de el-Hakîm es-Semerkindî'nin yüzük takmasından dolayı dünyaya düşkünlüğünü ayıplayıp tenkit etti.³¹ el-Hakîm es-Semerkindî'nin de Ebû Ahmed el-İyâzî'yi “ilmi dünyalık için kullanmakla” eleştirdiği nakledilir.³² Muminov, Cakerdize Mezarlığı materyallerine göre siyasî otoriteye mesafeli duran âlimlerin zâhid olduklarını, bundan dolayı Cakerdize Mezarlığına defnedildiklerini, zira bu mezarlığın saraydan uzak sade halkın yaşadığı bir bölgede kurulduğunu haber verir.³³

Hanefî gelenek bakımından hiç şüphesiz hicri 4. yüzyılın en önemli âlimi daha sonra bu geleneğe kendi adını da veren Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mansûr el-Mâturîdî (333/944)'dir. Hayat hikâyesinden tıpkı Ebû Hanîfe gibi zâhidane bir hayata sahip olduğu, resmi otoriteyle arasına mesafe koyduğu anlaşılmalıdır.³⁴ Eserlerinde de bu zâhidane tavrın tezahürlerini görmek mümkündür.

İmâm Mâturîdî keşf, ilham, sezgi ve kalbe doğmayı bilgi kaynağı olarak kabul etmez, bunun delili olarak dinler arasındaki tezat ve tenakuza işaret ederek, “*Eğer ilham, ilahi kaynaklı olsaydı dinler ve mezhepler arasında çelişki ve tezat bulunmazdı.*” der. Keşf ve ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul edenleri eleştirir.³⁵ Onun bazı sûfî eğilimli kişilerle tartıştığı, onlara ağır eleştirilerde bulunduğu nakledilir. Ebû'l-Hasan er-Rustuğfenî (345/956) onun, evliyayı nebilerden üstün tutan birisiyle yaptığı tartışmayı nakleder.³⁶ İmâm Mâturîdî'nin bu görüşüyle Semerkand Hanefî geleneğinin tasavvufla arasına mesafe koymasına yol açtığı, kendisinin tanınması ve mezhebini yeterince yayılmasına engel olduğu ifade edilir.³⁷

Ebû Mansûr, *Kitâbu't-Tevhid*'inde keşf ve ilhamı reddetmesine ve tasavvufla arasına mesafe koymasına rağmen tasavvufta kullanılan “kendini bilen rabbini bilir” ilkesini tevhid başlığı altında ele alır. O, Allah'ın âlemi niçin yarattığı meselesini tartıştıktan sonra sözü emir ile nehyin hikmetine getirir ve: “*Bize göre emir ve nehyin*

İslami Araştırmalar, 9(2003), s. 54-55, el-Hasîrî, *el-Hâvî*'den naklen; Şovosil Ziyodov, “Maturidi Ve Onun Zahidlik Sembolü”, *Uluslararası İmam Maturidi Sempozyumu*, (28-30 Nisan 2014), Eskişehir, <http://www.bilgelerzirvesi.org/bildiri/maturidi/Sovosil-Ziyodov.pdf>, (26.02.2015)

²⁹ en-Nesefî, *el-Kand*, s. 448.

³⁰ Anke Von Kuegelgen-Ashirbek Muminov, “Mâturîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları”, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, (edit. S. Kutlu, 3. Baskı Ankara 2011 içinde), s. 284; Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarili-Mâturîdîlik İlişkisi*, Ankara 2013, s. 221. (el-Hasîrî, *el-Hâvî*'den naklen)

³¹ en-Nesefî, *el-Kand*, s. 59; Kuegelgen- Muminov, “Mâturîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları”, s. 284.

³² Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Maturidilik*, İstanbul 2008, s. 109 (el-Hasîrî, *el-Hâvî*'den naklen)

³³ Kuegelgen- Muminov, “Mâturîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları”, s. 284.

³⁴ Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, Çev.: B.Topaloğlu, Ankara 2002, s. XX-XIV; Sönmez Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî”, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik* içinde, s. 34-37; Ziyodov, “Maturidi Ve Onun Zahidlik Sembolü”, s. 4.

³⁵ Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, Haz.: B.Topaloğlu-M.Aruçi, Ankara 2003, s. 3-4; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, s. 9; Konunun epistemolojik olarak değerlendirilmesi için bkz.: Hanefî Özcan, *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*, 2. Baskı, İstanbul 1998, s. 163-167.

³⁶ Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî”, s. 33. (*el-Fevâid*'den naklen); Ebu'l-Hasen Ali b. Sa'id el-Rustuğfenî'de hocasıyla birlikte zâhid olarak anılanlardır. Bkz.: Kuegelgen- Muminov, “Mâturîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları”, s. 285-286.

³⁷ Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî”, s. 33-34; Aydın, *Kerrâmiye*, s. 81.

hikmeti bunların sahibini tanımaktır. Çünkü Allah canlıların içinden insan türünü kendisini tanımakla mümtaz kılmıştır.” diyerek insanın Allah’ı tanımakla mükellef olduğunu, bu mükellefiyet çerçevesinde yapılanların yarar-zarar ilkesine göre va’d ve va’idle karşılandığını belirtir.³⁸ Daha sonra kulun Rabbini tanınması için kendisini tanınması gerektiğini vurgulayan Mâtürîdî, kişinin kendi bireysel, fizyolojik ve psikolojik eksiklerinin farkına vararak yüce Yaratıcıyı tanımayı başardığını ifade eder.³⁹ O, bir grup âlimin şu sözünü de güzel bulur: “*Nefs-i hafıyyesini tanıyan rabbini tanımış olur. Nefs-i hafıyye, davranışların iyilik ve düzeni, yüceliklerin yüklenilmesi, yaratıkları idare etme melekesi, sebepleri nazar ve tefekkür ile meselelerin gizliliklerinin idraki için yaratılış olan insani öz/ruhtur.*”⁴⁰ Bu ifadelerde sonraki dönemde tasavvufi düşüncede nefsi tezkiye ve riyâzâtın temelini teşkil eden bir prensibin İmâm Mâtürîdî tarafından akıl temelli izahını görmekteyiz. O, kişinin kendini tanıma ilkesini anlatırken bunu tasavvufî bir form ve kavramlarla sunmak yerine kendi sistemi içinde kulluğun bir gerekliliği olarak âlemin yaratılışı ve Allah’ın tanınması bağlamında ele alır.

Ebû Mansûr’un *Te’vilât*’ından da onun zâhidane tavrıyla ilgili ipuçlarını bulmak mümkündür. Ahzab 29. ayetin yorumunda zühdü ikiye ayırır: İlki, kendisine yetecekten fazla, kişiyi dünyada genişlik ve rahatlığa ulaştıracak kazancı terk etmek, temiz ve helal olanları kendisine haram kılmaksızın darlık içinde yaşamaktır. İkincisi ise, başkasını kendisine tercih ederek ve üstün kılarak, yine temiz ve helal olan şeyleri haram kılmaksızın infak ve îsârda bulunmak diye açıklar.⁴¹ Onun helal kazanç ve haramdan kaçınma, ibadetlerde sahip olunacak huşû, havf, recâ, takva, tevazu gibi hallerle ilgili de zâhidane yorumları vardır.⁴²

Bununla birlikte sonraki dönemlerde Ebû Mansûr’la ilgili az da olsa sûfiyâne rivayetler nakledilir. Ş. Ziyadov Ebu Tahir Hoca’nın “*Samariya*” adlı eserinden şunu nakleder: Bir gün Bağdat halifesi bir meseleyi sormak için Şeyh’e bir elçi gönderir. Elçi geldiğinde Şeyh bahçede çalışmaktadır. Elçi gelip Şeyh’e, “Mevlânâ nerededir?” diye sorar. Şeyh: “Mevlânâ Allah’tır” diye cevap verir. Bunun üzerine elçi “Hoca nerededir?” diye sorar, Şeyh Hoca Mustafâ’dır.” Der. Elçi, “Ebû Mansûr nerededir? Diye sorunca Şeyh “İş bu dilenci yoksuldur” diye kendisini gösterir⁴³.

İmâm Mâtürîdî’yle aynı dönemde yaşayan Ebu’l-Leys ez-Zâhid Nasr b. Muhammed el-Hanefî es-Semerkindî (373/983) de zühd ve takvaya dayalı bir din anlayışına sahiptir. Onun *Tenbîhu’l-Gafilîn*⁴⁴ adlı eseri ahlaki konuları da içeren tipik bir ilmihal kitabı niteliğindedir. 94 bâblık eserde doğrudan ibadetlere taalluk eden 12 bâb ve ibadetlerdeki huşu ve faziletlerle ilgili bâblar bulunmaktadır. *İhlas* bâbıyla

³⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu’l-Tevhîd*, s. 156; *Kitâbu’l-Tevhîd Tercümesi*, s. 127-128.

³⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu’l-Tevhîd*, 160; *Kitâbu’l-Tevhîd Tercümesi*, s. 131.

⁴⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu’l-Tevhîd*, 160-161; *Kitâbu’l-Tevhîd Tercümesi*, s. 130-131.

⁴¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu’l-Tevhîd*, İstanbul (2008), Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Tevlatu’l-Kur’ân*, edit. B. Topaloğlu, A.H. Ulusoy, XI/335.

⁴² Örneğin, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Tevlatu’l-Kur’ân*, II/420-423; IV/290-292; XI/79-80, 347-348.

⁴³ Ziyadov, “Maturidi Ve Onun Zahidlik Sembolü”, s. 5.

⁴⁴ Eserin *Bostânu’l-Arifîn* ile birlikte yapılan farklı baskıları bulunmaktadır. Yine iki eser bir arada A. Akçiçek tarafından Türkçeye çevrilmiş ve basılmıştır. (İstanbul 1975). Biz, Ebu’l-Leys ez-Zâhid Nasr b. Muhammed el-Hanefî es-Semerkindî, *Tenbîhu’l-Gafilîn*, Thk.: Seyyid Arabi, Kahire 1994. *Bostânu’l-Arifîn*’in ise www.ahlalheeth.com/vb/attachment.php?s=&postid=93723, (26.02.2015)’deki Word belgesini kullandık.

başlayan eser *Rıza* ve bazı *Öğütler* ve *Hikâyeler* bâblarıyla sonra erer. Bunların dışında ölüm, kabir ahvali, kıyamet ve sonrası ile ilgili bâblar; ana-baba hakkı, akrabalık, komşu hakkı, karı-kocanın karşılıklı hakları, hasta ziyareti gibi bireysel ilişkileri düzenleyen haklar; cihad, ribat, atıcılık vb. sosyal alanlar; yalan, gıybet, nemime, haset, kibr, ihtikâr, öfke, hırs vb. kötü huylar ve bunlardan korunma; sabr, merhamet ve şefkat, rıfk, havf, tevekkül, verâ, tefekkür, ilm vb. ahlakî haller hakkında bâblar yer alır. Konular işlenirken 962 hadis rivayetinin kullanılması ise Hanefî geleneği açısından oldukça dikkat çekicidir.

Ebu'l-Leys'in *Bostânu'l-Arifîn* adlı eseri de benzer bir muhtevaya sahiptir. 159 bâblık eserde, ilimin fazileti, hadis elde etme ve nakletmenin usulüyle başlayan bâblar, kişinin gündelik hayatını teşkil eden hemen her çeşit görgü kurallarıyla devam eder. *Tenbih*'ten farklı olarak ilerleyen bâblarda, imanın tanımı, imanın artıp eksilmesi, amel-iman ilişkisi, imanın yaratılmışlığı, Kur'an'ın yaratılmışlığı, ru'yetullah, sahabe hakkındaki kabuller, kader gibi itikâdî konulara yer verilir. Eser Hz. Peygamber hakkındaki siyer bâbları ve çeşitli dualarla sona erer.

Her iki eserin Girişinde kendisini "zâhid" olarak takdim eden Ebû'l-Leys'in konulara bakışında da zâhidane tavır görmek mümkündür. Ebû Mansûr'dan farklı olarak muhtemelen Semerkand Hanefî/İyâziyye ekolüne⁴⁵ yakın olan müellif konuları ayet ve hadislerle şekillendirerek bir mev'ize üslubuyla kaleme alır. Onun çeşitli konulardaki nakilleri ve tercihleri tamamen Hanefî mezhebine uygundur. Halku'l-Kur'an ve kader konularında tartışmanın faydasızlığını beyanı ve susmayı tercih etmesi ise Selef-i sâlihîn ile aynıdır.⁴⁶ Çalışıp rızık kazanma konusunda Ebû'l-Leys, eş-Şeybani'ye benzer şekilde kişinin ailesinin nafakasını temin edecek kadar çalışmasını vacip, daha fazla çalışmasını ise mubah olduğunu ifade eder.⁴⁷ Fakirlik ve zenginlik konusunu ele alırken de zengin sahabenin varlığını ve Hz. Peygamberin onları zenginlikten men etmediğini dile getirerek, helal yoldan ve harama bulaşmadan kazanmanın mubah ve meşru olduğunu vurgular.⁴⁸ O geçmiş peygamberlerin meslek sahibi olduklarını ifade ederek, elinin emeğini yemekten daha üstün bir şey olmadığını, kazanç için yalan yanlış yollara dalmanın fenalığını da çeşitli örneklerle açıklar.⁴⁹ Ebû'l-Leys, emîrlerden hediye ve ihsan almayı ele aldığı bâbda ise konunun tartışmalı olduğunu ifade ederek en iyisinin yöneticilerden uzak durmak olduğunu beyan eder.⁵⁰

Ebû'l-Leys es-Semerkandî'nin namazdaki huşû' ile ilgili bâbdaki Hâtem'den naklettiği şu cümleler dikkat çekicidir: "*Namaza kalktığımda Kabe'yi iki kaşımın arasına, Makâm'ı da göğüs hizama getiriyorum. Ayaklarımı Sırat'ın üzerine koyuyorum. Cennet sağımda cehennem solumda, ölüm meleği arkamda. Kendimi böyle zannederek kılacağım namazı son namazım biliyorum. Kalbimi Allah'a yönelterek tekbir alıyorum. Kiraatı tefekkürle okuyorum. Tevazu ile rükûa varıyor, tazarrû ile tam bir secde yapıyorum. Korku ile ümid arasında teşehhüdümü yerine getiriyorum.*

⁴⁵ Bu ekollerle ilgili detay ve Ebû'l-Leys'in görüşleri için bkz.: Ak, *Mâturîdî ve Maturdilik*, s. 99-125, 146-149.

⁴⁶ Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *Bostânu'l-Arifîn*, s. 440, 442-443.

⁴⁷ Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *Bostânu'l-Arifîn*, s. 404.

⁴⁸ Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *Bostânu'l-Arifîn*, s. 394.

⁴⁹ Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *Tenbihu'l-Gafilîn*, s. 353-360.

⁵⁰ Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *Bostânu'l-Arifîn*, s. 387.

Sünnet üzere ilk selâmı ihlas üzere ikinci selâmı veriyorum. Ve sabra devam için nefsimi kontrol ediyorum."⁵¹

Onun zâhidin vasıflarıyla ilgili saydığı hasletler ise şunlardır: “Şeytana düşmanlık, delisiz iş yapmama, ölüm için hazır olma, Allah için sevme Allah için buğz etme, iyiliği emredip kötülüğü yasaklama, tefekkür ehli olma, Allah’ın rızası olmayan şeylerin girmesinden kalplerini koruma, Allah’ın mekrinden emin olmama, Allah’ın rahmetinden ümit kesmeme, Allah’ın verdiği dünyalığa sevinip üzülmeme.”⁵² Ebû'l-Leys bu hasletleri Kur’an ayetleriyle destekleyerek sıralar.

Bütün bunlardan sonra Ebû Hanîfe’de gördüğümüz, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Ebû'l-Leys es-Semerkindî’nin şahsında nispeten farklı tonda tezahür eden bu zâhidane yaklaşımı biz “ahlak temelli din anlayışı” olarak nitelendiriyoruz. Temelinde Kitab ve Sünnet’in yer aldığı bu anlayışın İslam’a uygun bir yapı arz ettiğini söyleyebiliriz. Bu tavrı, dinin temel inançlarını benimseyen, iman ve irade hürriyeti konusunda kişinin bireysel sorumluluklarını kabul eden, bireysel ibadetlerin manevî ve duygusal boyutuna vurgu yaparak ruh-mana bütünlüğünü yakalayan, kazançlar ve harcamalar konusunda dayanışmacı ve sosyal paylaşımcı, gündelik siyasetin çekişmelerinden uzak kalarak güncel problemlerle ilgili bilgi üreten ve doğru bir duruş sergileyen tavır olarak açıklayabiliriz. Bu tavrı benzeri tasavvufî düşünce ve hareketlerden ayıran özellikleri ise, tasavvufî düşüncenin temel bilgi kaynağı olan keşf, ilham ve sezgiyle elde edilen bilgilerin kabul edilmemesi, bu bilgiye sahip olduğunu iddia edenler etrafında oluşturulan karizmatik lider olgusuna atfedilen değer ve bu bağlamdaki menâkıb kültürünün reddi,⁵³ nafîle türü temel ibadetlerin dışında topluca uygulanan toplu ayinlere mesafeli duruştur.

Hanefî Sûfiler

Zâhidane yaklaşımı, bütün Semerkand ulemasının, Hanefî/Mâtürîdî geleneği ne mensup olanların tamamının benimsediğini söylemek mümkün değildir. Onlar arasında muhtemelen IV./X. yüzyıldaki gelişmelere bağlı olarak zâhidane hayatın ötesinde tasavvufa meyleden âlimlere rastlamak mümkündür. En tipik örneklerden birisi Ebû Bekr Muhammed b. Ebû İshâk İbrahim b. Yakub el-Kelâbâzi (380/990)’dır. O, *et-Ta’arruf li-Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf* adlı eserinde yaşadığı dönemde sûfilikğin ihmal ve istismar edildiği gerekçesiyle bu yolun esaslarını göstermek üzere eserini kaleme aldığını belirtir. Eserin sufi inançları hakkında bilgi verildiği bölümde *el-Fıkhu'l-Ekber* çizgisinde Hanefî inançları anlatılır.⁵⁴

III./IX. yüzyılda yaşayanlar hakkında ihtiyat kaydı koyarak Nesefî’nin *el-Kand*’ında bu ayrımın “sûfi” nisbesiyle yapıldığını söyleyebiliriz. Özellikle V./XI. yüzyıldan itibaren yaşayan ve sûfilikğe meyleden zatlar “sûfi” nisbesiyle anılmışlardır. Sâlih b. Hûd en-Nesefî es-Sûfi,⁵⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Muhammed b. el-Kat-

⁵¹ Ebû'l-Leys es-Semerkindî, *Tenbîhu'l-Gafilin*, s. 422.

⁵² Ebû'l-Leys es-Semerkindî, *Tenbîhu'l-Gafilin*, s. 477-478.

⁵³ Sönmez Kutlu, İmâm Mâtürîdî ile ilgili menkıbe kültürünün oluşmamasını onun tasavvufa karşı duruşuyla alakalı olduğunu ifade eder. Bkz.:“Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmâm Mâtürîdî”, s. 32-33.

⁵⁴ Süleyman Uludağ, “Kelâbâzi, Muhammed b. İbrahim”, *DİA*, XXV/192-193; Wilferd Madelung, “Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler”, Çev.: M. Tan, (*İmâm Mâtürîdî ve Maturidilik* içinde), s. 337.

⁵⁵ en-Nesefî, *el-Kand*, s. 255.

vânî,⁵⁶ Ebu'l-Hasen Ali b. İsa ed-Derbendî es-Sûfî el-Hemedânî⁵⁷, Ebû'l-Hasen Ali b. Abdillâh el-Cürcanî es-Sûfî (379/989 sonrası),⁵⁸ Ebû Abdîrrahman Abdullâh b. Mes'ud es-Semerkindî el-Ġatferî (380/990 sonrası),⁵⁹ Ebû'l-Hasen Ali b. Abbas el-Kazvinî el-Bezzâz es-Sûfî (384/994 sonrası),⁶⁰ Ebû Sehl ed-Dahhâk b. Ali el-Mer-verûzî es-Sûfî (384/994 sonrası),⁶¹ Ebû Muhammed Abdulkerim b. Musa el-Pezdevî (390/999),⁶² Ebû'l-Hasan Tahîr b. Muhammed en-Nesefî es-Sûfî (397/1006),⁶³ Ebû Mansûr Abdullâh b. Muhammed eş-Şafîî es-Sûfî (400/1009),⁶⁴ Ebû İshak İbrahim b. Ahmed es-Serahsî ez-Zâhid (417/1026),⁶⁵ Ebû Beşîr Abdullâh b. Muhammed en-Nisaburî es-Sûfî (435/1044),⁶⁶ Ebû Muhammed Abdulhâlîk b. Ebî Mâlik el-Belhî es-Sûfî (448/1057 sonrası),⁶⁷ Ebû'l-Fazl Abdurrahman b. Ahmed el-Mukrî er-Râzî es-Sûfî (454/1062),⁶⁸ Ebû'l-Feth Sâlih b. Muhammed es-Sûfî el-Mukrî el-Müeddîb er-Râzî (532/1138),⁶⁹ İmâmu'z-Zâhid Ebû İshak İbrahim b. İsmâil b. Ebî Nasr es-Saffâr el-Ensârî el-Vabilî el-Buhârî (534/1140) bunlar arasındadır. Öte yandan Baba Fergânî, Ebû'l-Hasan Bûşencî (348/959), Muhammed Ma'sûk et-Tûsî, Emir Ali Âbû, Ebu'l-Kâsım Gûrgânî (450/1058) ve Lokman es-Serahsî gibi tasavvufî eserlerde menakıbına rastlanan sûfiler de bu cümleden zikredilebilir.⁷⁰

Ebû Yakub Yusuf b. Eyyüb el-Hemedânî (535/1140) Horasanlı olmakla birlikte Maverâunnehr coğrafyası için önemli sûfilerden birisidir.⁷¹ O, Bağdat'ta Ebû İshak Şirazî (476/1083)'nin ilim halkasına katılarak fıkıh, hadis ve kelâm tahsil eder. Özellikle münazara ilminde mahir olan Hemedânî daha sonra Buhâra ve Semerkand'da bulunur, Ebû Ali Farmedî, Abdullâh Cüveynî ve Hasan Simnânî'den tasavvuf yolunda istifade eder.⁷² "Hâce" lakabıyla bilinen Hemedânî, Merv'de "Horasan Ka'besi" olarak bilinen tekkesini açar. Bununla birlikte zaman zaman dinî irşad ve vaaz için birçok şehre seyahat eder. Hanefî/Maturidî mezhebinden⁷³ olması bölgede tanınmasını ve kendisine itibar edilmesini sağlar. Yusuf el-Hemedânî sahv ve temkini esas alan bir tasavvuf anlayışına sahiptir. Keramete değer vermez, sekr ve vecdin tesiriyle ölçüsüz davranmayı tasvip etmezdi. Hallâc için söylediği: "Eğer Hallâc marifeti hakkıyla bilseydi "Ene'l-Hak" yerine "Ene'l-türâb" derdi sözü bilinmektedir.⁷⁴ O,

⁵⁶ en-Nesefî, *el-Kand*, s. 288.

⁵⁷ en-Nesefî, *el-Kand*, s. 538.

⁵⁸ en-Nesefî, *el-Kand*, s. 533.

⁵⁹ en-Nesefî, *el-Kand*, s. 325.

⁶⁰ en-Nesefî, *el-Kand*, s. 534.

⁶¹ en-Nesefî, *el-Kand*, s. 271.

⁶² en-Nesefî, *el-Kand*, s. 444.

⁶³ en-Nesefî, *el-Kand*, s. 272.

⁶⁴ en-Nesefî, *el-Kand*, s. 333.

⁶⁵ en-Nesefî, *el-Kand*, s. 54.

⁶⁶ en-Nesefî, *el-Kand*, s. 338.

⁶⁷ en-Nesefî, *el-Kand*, s. 387.

⁶⁸ en-Nesefî, *el-Kand*, s. 362.

⁶⁹ en-Nesefî, *el-Kand*, s. 262-262.

⁷⁰ Necmettin Bardakçı, "Hoca Ahmed Yesevi ve Muhihi", *İSTEM*, 9/18 (2011), s. 12.

⁷¹ Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşbend Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, 4. baskı, İstanbul 2012, s. 40.

⁷² Tosun, *Bahâeddin Nakşbend*, s. 39-50.

⁷³ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 4. Baskı, Ankara 1981, s. 66; Tosun, *Bahâeddin Nakşbend*, s. 78. Guçduvanî'nin *Risale-i Sahibiyye*'sinden onun, "iman artmaz eksilmez" ve "muhakkak müminim" dediği nakledilir.

⁷⁴ Tosun, *Bahâeddin Nakşbend*, s. 47-48.

dünya işlerine ehemmiyet vermez, padişahların ve diğer yöneticilerin evine gitmez, eline ne geçerse fakirlere verir, kimseden bir şey kabul etmez, ehl-i kible'den kimseyi tekfir etmezdi.⁷⁵

Yusuf el-Hemedânî'nin, Hâce Abdullah Berkî/Barâkî (552/1157), Hâce Hasan-ı Endakî (555/1160), Ahmet Yesevî (562/1166-7) ve Abdulhâlık-ı Gucduvânî (615/1218) adlı dört halifesi sırayla onun postuna otururlar.⁷⁶ Ahmed Yesevî postta iken yerini Abdulhâlık-ı Gucduvânî'ye bırakarak Yesi'ye memleketine döner ve orada halkı irşad faaliyetine devam eder. Bölgede Muhammed b. el-Hanefiyye soyundan gelenlere "Hâce" denilmekle birlikte⁷⁷ Ahmed Yesevî muhtemelen hocası el-Hemedânî'ye de âlimliğine istinaden verilen bu ünvanı kendinde birleştirir. Ancak kendisini takip eden halifeleri "Ata" unvanıyla anılırlardı. Buna bağlı olarak H. Algar Yesevîlerin Hâcegân silsilesinden ayrıldıklarını, Hâcegân'ın Mâverâünnehir'in Buhâra gibi eski kültür merkezlerinde, Yesevîliğin ise daha ziyade Orta Asya göçebe Türk kavimleri arasında yaygınlık kazandığını söylemenin mümkün olduğunu belirtir.⁷⁸

Hoca Ahmed İslâmiyetin evrensel değerlerini kavrayarak, Mâtürîdî'nin itikâdî düşüncede yaptığını tasavvufî düşüncede yapıp, Türklere kendi örf ve gelenekleriyle örtüşen, anlaşılır bir dinî zihniyet sunar; dini, Türk ruhuna uygun, millî unsurlarla anlayıp yorumlar.⁷⁹ *Dîvan-ı Hikmet*'inde, Kitap ve Sünnet'e bağlı bir din anlayışını Hanefî/Maturidî ekol çerçevesinde, edebî kaygıdan ziyade öğreticiliği esas alarak, halk Türkçe'siyle didaktik ve manzum bir şekilde dile getirir.⁸⁰ Şairlik sanatından çok ahlakçılığı öne çıkararak ihlaslı bir sûfî olarak halkı irşad edip İslam'ın onların kalbine yerleşmesi için gayret eder.⁸¹ Bu bağlamda kadınların eğitilmesi gerektiğini de düşünerek hem onları zikir halkasına alır hem de kızı vasıtasıyla onları *Hikmet*'leri öğrenmeye teşvik eder.⁸²

Hikmetler, ilahi aşk, Allah'ın birliği, mutlak irade ve kudreti, Peygamber ve sevgisi ve onun yüceltilmesi, şeriat ve sünnete ittiba, zühd ve takva, ibadet, İslam ahlakı, ahiret hayatı, kıyamet ahvali, cennet ve cehennem tasvirleri, dünyadan zâhidâne şikayet, dervişliğin faziletleri, zikir ve halvet gibi Yesevî âdâb ve erkânıyla ilgili hususları içerir.⁸³ "*Erenlerin sözünü dinlemek, Kur'an ve Hadis hükümlerine uymak,*

⁷⁵ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 69.

⁷⁶ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 70-71; Hamid Algar, "Hâcegân", *DİA*, XIV/431; Bardakçı, "Hoca Ahmed Yesevi ve Muhiti", s. 17-18. N. Tosun ilk iki sıranın yer değiştirmesi gerektiğini düşünmektedir. (Bkz.: *Bahâeddin Nakşebend*, s. 49-51). Hâce Ahmed çocukluğunda ilk terbiyesini Arslan Baba'dan alır. (Bkz.: Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 63-64; K. Eraslan, *Divan-ı Hikmet'inden Seçmeler*, Ankara 1991, s. 7-9. Ancak son araştırmalar onun *Avârîf* sahibi Sühreverdî'den tasavvufî terbiye aldığını göstermektedir. (Bkz.: Konu tartışmaya açık olup henüz kesinliğe kavuşturulmamıştır. (Geniş bilgi için bkz.: Tosun, *Bahâeddin Nakşebend*, s. 50, 52-53; Tosun, "Yesevîliğin İlk Dönemine Dair Bir Risâle: *Mir'âtü'l-Kulûb*", *İLAM Araştırma Dergisi*, 2/2(1997); Bardakçı, "Hoca Ahmed Yesevi ve Muhiti", s. 14-16.

⁷⁷ Eraslan, "Ahmed Yesevî", *DİA*, II/160.

⁷⁸ Algar, "Hâcegân", *DİA*, XIV/431.

⁷⁹ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 146-148; Eraslan, *Divan-ı Hikmet Seçmeler*, s. 37; İsmail Yakıt, "Hoca Ahmed Yesevî ve Türk Düşünce Tarihindeki Yeri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1994), s. 10-11.

⁸⁰ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 150-151; Eraslan, *Divan-ı Hikmet'inden Seçmeler*, s. 30-31, 36-37.

⁸¹ Bardakçı, "Hoca Ahmed Yesevi ve Muhiti", s. 19.

⁸² Bardakçı, "Hoca Ahmed Yesevi ve Muhiti", s. 26.

⁸³ el-Hazîni, *Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâcî'l-Bihâr*, Haz.: C. Okuyucu, Kayseri 1995, s. 73; Eraslan,

şeriatle tarikati mezc eylemek, boş dünyayı bırakmak, riyazet ve mücahede yoluna sapmak”, Hâce Ahmed’in en çok tavsiye ettiği şeylerdir.⁸⁴ O, cemaatle namaz kılmak, seherlerde uyanık olmak, her an Allah’ın huzurunda bulunduğu şuuruyla yaşamak, Allah’ı devamlı zikretmek, ilim-amel bütünlüğünü sağlayan va’z u nasihatlere kulak vermek, misafire ikram etmek gibi uygulamalarla Kur’anî hikmetin ve nebevî ahlakın halk tarafından kolayca özümsemek üzere yaşatılmasına çalışır.⁸⁵

Sonuç

Sonuç olarak Hanefî gelenek mezhep kurucuları Ebû Hanîfe’de gördükleri din anlayışını aklî temel üzerinde geliştirerek hayatlarını idame ettirirler. Bu anlayışta zühd esas olmakla birlikte, zühtten anlaşılan dünyayı terk edip, tamamen ahirete yönelik bireysel ibadetlere ağırlık veren bir anlayış değildir. Bilakis çalışıp, çabalayıp, elinin emeğini yiyen, kimseye mihnet etmeyen, siyasî otoriteye de mesafeli davranan bir din anlayışıdır. II./VIII.-IV./X. yüzyıl sûfî geleneğinde de bu anlayışın önemli ölçüde benimsendiği söylenebilir. Çünkü gerek Hanefî gelenekte yer alan gerekse sûfî gelenekte yer alan zâhid ve sûfî zatların hemen tamamı birer meslek sahibidir ve çevrelerine çalışıp kazanıp, infak etmeyi öğütlerler. Bu anlayış, Hanefî/Maturidî gelenekte İslam’ın temel kaynaklarına uygun olarak, aklı ihmal etmeyen “ahlak temelli din algısı”na dönüşür. Bu algı, tasavvuf kültüründe gördüğümüz, kişileri yücelterek karizmatik liderler üreten ve bunların etrafında oluşturulan din algısına mesafeli durmayı tercih eder. Ancak özellikle göçebe Türkler arasında muhtemelen şifahî kültürün bir sonucu olarak karizmatik liderliğe bağlı sûfî tezahürler güçlü bir temsil imkânı bulur. Hanefî/Maturidî geleneğe bağlı kalmakla birlikte bu zümrelerde sûfilik dinin mütemmim bir parçası olarak vazgeçilmez hale gelir.

Kaynakça

Ak, Ahmet, *Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Maturdilik*, İstanbul 2008.

Algar, Hamid, “Hacegân”, *DİA*, XIV/431.

Aydın, Salih, *Bir Ehl-i Sünnet Okulu Kerrâmîye: Kerrâmîye’nin Kelam Teorisi, İman Anlayışı ve Din Politikası*, Viyana 2012.

el-Bağdadî, Abdulkahir, *el-Fark Beyne’l-Fırak*, Thk.: İ. Ramazan, Beyrut 1994.

Bardakçı, Necmettin, “Hoca Ahmed Yesevi ve Muhiti”, *İSTEM*, 9/18 (2011).

Çiftçi, Salih, “İlk Dönem Tasavvuf Klasiklerinde İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmîyye”, *Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2 (2008).

Ebû Gudde, Abdulfettah, *Kitâbu’l-Kesb ve Şerhuhu li’l-İmam Şemsi’l-Eimme es-Serahsi*, Beyrut 1997.

Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve’l-Müteallim, İmam-ı Âzâmın Beş Eseri* içerisinde, Çev.: Mustafa Öz, İstanbul 1992.

Divan-ı Hikmet’inden Seçmeler, s. 37-38.

⁸⁴ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 150

⁸⁵ el-Hazîni, *Cevâhiru’l-Ebrâr*, s. 73-74.

- Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, Çev.: B.Topaloğlu, Ankara 2002.
- Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Thk.: B.Topaloğlu-M.Aruçi, Ankara 2003.
- Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Tevlatu'l-Kur'ân*, edit. B. Topaloğlu, I-XVIII, İstanbul 2005-2011.
- Ebû'l-Leys es-Semerkandî, Nasr b. Muhammed el-Hanefî, *Bostânu'l-Arifîn*, www.ahlalhdeth.com/vb/attachment.php?s=&postid=93723, (ET: 26.02.2015).
- Ebû'l-Leys es-Semerkandî, Nasr b. Muhammed el-Hanefî, *Tenbîhu'l-Gafilîn ve Bostânu'l-Arifîn*, Çev.: A. Akçiçek, İstanbul 1975.
- Ebû'l-Leys es-Semerkandî, Nasr b. Muhammed el-Hanefî, *Tenbîhu'l-Gafilîn*, Thk.: Seyyid Arabî, Kahire 1994.
- Eraslan, Kemal, "Ahmed Yesevi", *DİA*, II/159-161.
- Eraslan, Kemal, *Divân-ı Hikmet Seçmeler*, Ankara 1991.
- Gâvecî, Vehbi Süleyman, *Ebû Hanîfete'n-Numân*, 5. Baskı, Dımaşk 1993.
- Görgülü, Hasan Ali, "İmam Muhammed eş-Şeybanî'nin "Kitâbu'l-Kesb"i ve Kazanç Hakkındaki Görüşleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 16(2010).
- el-Hazîni, *Cevâhiru'l-Ebrâr min Emvâci'l-Bihâr*, Haz.: C. Okuyucu, Kayseri 1995.
- el-Heytemî, İbn Hacer, *el-Hayrâtu'l-Hisân fî Menâkıbi'l-İmâm Ebî Hanîfete'n-Numân*, Çev.: Ö.M. Öztürk-A. Bilgin, Misvak Neşriyat, İstanbul 2009.
- Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarili-Mâturîdilik İlişkisi*, Ankara 2013.
- Kara, Mustafa, "Davut et-Tâî", *DİA*, IX/48-49.
- Köprülü, M. Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 4. Baskı, Ankara 1981.
- Kuegelgen, Anke Von - Muminov, Ashirbek, "Mâturîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, (edit. S. Kutlu), 3. Baskı Ankara, 2011.
- el-Kureşî, Abdulkâdir b. Muhammed, *el-Cevâhiru'l-Muziyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*'yi, Nşr.: A. Muhammed el-Hulv, I-V, 2. Baskı, Riyad 1993.
- el-Kuşeyrî, Abdulkerîm, *Kuşeyrî Risalesi*, Çev.: M. Coşkun, İstanbul 2013.
- Kutlu, Sönmez, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, edit. S. Kutlu, 3. Baskı Ankara 2011.
- Kutlu, Sönmez, "Muhammed b. Kerrâm", *DİA*, XXX/549-549.
- Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 2. Baskı, Ankara 2002.
- Madelung, Wilferd, "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", Çev. M. Tan, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik* edit. S. Kutlu, 3. Baskı Ankara, 2011.
- Malamud, Margaret, "Ortaçağ Horasanında Sapkın Bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi", Çev.: H. Doğan, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 13/1 (2015).
- en-Nesefî, Necmuddin Ömer b. Muhammed, *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*, Thk.: Yusuf el-Hâdî, Tahran 1999.
- Özcan, Hanefî, *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*, 2. Baskı, İstanbul 1998.
- Özen, Şükrü, "IV(X). Yüzyılda Ehl-i Sünnet Mutezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i

Sünnet Beyannamesi”, *İslami Araştırmalar*, 9(2003).

Tosun, Necdet, “Yesevîliğin İlk Dönemine Dair Bir Risâle: *Mir ’âtü ’l-Kulûb*”, *İLAM Araştırma Dergisi*, 2/2 (1997).

Tosun, Necdet, *Bahâeddin Nakşibend Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, 4. baskı, İstanbul 2012.

Uludağ, Süleyman, “Kelâbâzi, Muhammed b. İbrahim”, *DİA*, 25/192-193.

Watt, W. Montogomary, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev.: E.R. Fığlalı, Ankara 1981.

Yakıt, İsmail, “Hoca Ahmed Yesevî ve Türk Düşünce Tarihindeki Yeri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 1, Isparta (1994).

Yıldırım, Ahmet, *Din Dünyevileşme ve Zühd*, Ankara 2005.

Ziyodov, Şovosil, “Maturidi Ve Onun Zahidlik Sembolü”, *Uluslararası İmam Maturidî Sempozyumu*, (28-30 Nisan 2014) Eskişehir, <http://www.bilgelerzirvesi.org/bildiri/maturidi/Sovosil-Ziyodov.pdf>, (26.02.2015)

АБУ ХАНИФА, ИМАМ МАТУРИДИ ЖӘНЕ ҚОЖА АХМЕТ ЙАСАУИ ІЛІМДЕРІ АРАСЫНДАҒЫ САБАҚТАСТЫҚ ПЕН ТҮРІКТЕРДІҢ ДІНИ ДҮНИЕТАНЫМЫНЫҢ ҚАЛЫПТАСУЫ

Зікірия ЖАНДАРБЕК

Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті

Кез-келген халықты өзге халықтардан ажыратып тұратын дәстүрлі мәдениеті мен діни танымы. Егерде халық өзінің дәстүрлі дінінен бас тартып, өзге дінді қабылдайтын болса, онда ол халық жер бетінен кетеді. Өйткені, кез-келген халықтың мәдени ерекшелігін қалыптастыратын дәстүрлі діні болып табылады. Себебі, ол дінді сол халыққа берген, оның рухани, мәдени болмысы мен ерекшеліктерін қалыптастырған Жаратушының өзі болатын. Сондықтан, кез-келген халықтың дәстүрлі мәдениеті мен діни танымы киелі жәдігер болып табылады. Бұл қасиетті қағиданы түрік-ислам тарихында қалыптастырған Абу Ханифа, Имам Матуриди, Қожа Ахмет Ясауи болатын және олар түріктердің ислам дінін қабылдай тұрып, өзге халықтардың рухани, мәдени ықпалына түспеуі үшін қолдарынан келгеннің бәрін жасады. Алайда, олардың арасындағы сабақтастықтың қай деңгейде болғандығын біздің замандастарымыз, олардың ішінде дін ғылымы өкілдері де сезіне бермейді. Абу Ханифа мен Имам Матуриди арасындағы жалпы сабақтастық болғандығын мойындағанымен, Қожа Ахмет Ясауидің бұл кісілердің жолын жалғастырушы, іске асырушы болғандығына күмәнмен қарайды. Өйткені, Абу Ханифа мен Имам Матуриди шарифат өкілдері, ал Қожа Ахмет Ясауи тариқат жолының негізін салушы болып табылады. Сол себепті, бұл тұлғардың арасында қандай сабақтастық болуы мүмкін деген? – заңды сұрақты тастайды. Рас, сырттай қарағанда бұлардың арасында ешқандай байланыс жоқ. Егерде мәселеге тереңірек үңілетін болсақ, бұл сабақтастық желілері өте терең екендігін көрген болар едік. Ол үшін осы үш тұлғаның негізгі ұстанымдарына талдау жасай отырып, олардың арасындағы сабақтастық мәселесіне көңіл аударалық.

Абу Ханифа Нұғман бин Сәбит хижраның 80 жылы Куфа қаласында дүниеге келген. Оның тегі анық қай халықтан екендігі белгісіз. Бірақ, Амударияның шығысындағы Термез қаласынан екендігі, сол себепті оның түрік немесе парсы болуы мүмкін екендігі айтылады. Ата-анасының Ахл ал-Байтпен байланысы болғандығы, ата-анасының дінге ықласы ерекше болып, оның әсері ұлдары Нұғманға да әсер еткендігі көруімізге болады.

Абу Ханифаның тарих сахнасына шыққан кезеңі Ислам әлемінде түрлі діни

ағымдар арасында үлкен тартыстар жүріп жатқан кезең болатын. Сол себепті, ол бұл діни тартыстардан тыс қала алмайды. Абу Ханифаның сол кезеңде белгілі ағымдардың бірі – муржиға ағымының өкілі болғандығы айтылады. Ол сол кезеңде Куфа муржиилерінің жетекшісі болған Хаммад бин Сүлеймен қасында болғанын, ал 120/737 жылы ол кісі қайтыс болған соң сол жердегі мужиилерге жетекшілік еткенін жазылады.¹ Алайда, Абу Ханифаның өз шығармасы «Фихқ ал-Ақбар» кітабында муржиға ағымы туралы теріс пікірде болғандығын көруге болады.² Бұл жерде осы айтылғандарға қарап, нақты тұжырым жасау қиын. Сол кездегі қалыптасқан жағдайға қарай, муржийлармен бір топта болып, кейіннен көзқарастары келіспей ажыраған болуы да ықтимал. Қалай болғанда да Абу Ханифа Нұғман бин Сәбит ислам дініндегі бар мұсылман мойындаған төрт мазхабтың бірінің негізін салушы болды. Төрт мазхаб негізінен шарифи-хұқықтық мәселелер төңрегінде топтасқандықтан, Абу Ханифаның иттиқад-сенімге қаншалықты қатысы бар деген де сұрақ туындауы мүмкін. Алайда оның рухани мұрасына назар салатын болсақ, Абу Ханифаның тек құқықтық мәселелермен айналыспай тұрып, алдымен сенім мәселелеріне көңіл бөлгендігін көреміз. Оған дәлел ретінде ол кісінің қаламынан шыққан «Ал-фихқ ал-Ақбар», «Ал-алим уа-л Муттаалим» атты шығармаларында сенім мәселесі қарастырылғандығын алға тарта аламыз. Мысалы, «Ал-фихқ ал-Ақбар» атты еңбегінде Исламның негізгі мәселесі – Иман негіздерін талдауға арналған. Ол кітапта Алла Тағаланың бірлігі мен Алла Тағаланың сипаттарын, Құранның қолдан жаратылмағандығы мен Пайғамбарлардың Алла тарапынан жіберілгендігі, Пайғамбарлар мұғжизасының шындығы, Алла Тағаланың бұл жаратылысты жаратпас бұрын да Жаратушы болғандығы, «Иман» мен «Исламның» мәні туралы мәселелерге талдау жасалады. Абу Ханифаның «Ал-фихқ ал-Ақбардағы» бұл көрсетілген ұстанымдары толығымен қазақ халқының дәстүрлі діни танымының негізін құрағанын көреміз. Бұған мысал ретінде қазақ ақын-жырауларының шығармаларын көптеп келтіруге болады. Мысалы:

Абу Ханифа – Алланың оған ризалығы болсын! – өзінің «Ал-фиқх ул-акбар» атты шығармасында «Таухидтің негізі және оған сенімнің дұрыс болуы үшін адам былай деп айту керек: Мен, Алла Тағалаға, Оның [жаратқан] періштелеріне, кітаптарына, [жіберген] пайғамбарларына, соңғы күннің [нақ] болатынына, жақсылық пен жаманшылықтың қадары Алла Тағаладан екендігіне, өлгеннен кейін қайта тірілуге [кәміл] сендім. Және есеп күнінің, мизан таразысының, пейіш пен тозақтың, сыраттың бар екендігін растаймын».³ Ал, бұл тұжырымдар қазақ халқының діни танымында қалай көрініс тапқандығын Мәшһүр Жүсіп Көпеевтің шығармаларындағы мына жолдар көрсетеді:

¹ Sönmez Kutlu, “Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in Anlamı, Oluşum Süreci, Siyasi, Toplumsal ve Fikri Çerçevesi”, *Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat: Tarihi Seyri, Kapsamı ve Algılanışı*, IGMG, Köln 2014, s. 23-26

² Абу Ханифа (150/767), *әл-фихқ әл-Ақбар*, Ауд.: Сайфулла Моллақағанатұлы, Арыс баспасы, Түркістан 2012, б. 17

³ Абу Ханифа. *әл-фихқ әл-Ақбар*, б. 11.

Бір Алла серігі жоқ, Жалғыз өзі,
Оның жоқ ата-анасы, ұлы-қызы.
Тумайды, өзі ешкімнен туылмады,
Осылай «Кул һуа Алла» -Құран сөзі.
Дүниеде оған жан жоқ теңдес оған,
Өзінің зақымынан қаиум тұрған.
Болмайды мысал қылып ешнәрсеге,
Меңземес еш нәрсеге жатқан, тұрған⁴.

Бұл жолдар жоғарыда келтірілген Абу Ханифаның Таухид туралы айтқандарымен толық сәйкес келетінін көруге болады. Сонымен бірге, автордың Алланың сипаттарын да айтып өткендігін көреміз. Демек, қазақ халқының дәстүрлі діни танымы негізін қайдан алатынын, неге арқа сүйейтінін осы мысалдардан көруге болады. Енді Абу Ханифаның екінші кітабы – «Ал-Алим уа-л Мутааллим» атты шығармасына кезек берелік. Бұл кітапта көтерілген мәселе өте күрделі және ислам дінін қабылдаған халықтардың исламда бола тұрып, өздерінің рухани, мәдени болмысы мен өзіндік ерекшеліктерін сақтап қалу мүмкіндігі барлығын Құран аяттарына сүйене отырып, талдап көрсетіп бергенінің куәсі боламыз. Кітап ұстаз бен шәкірт арасындағы сұрақ-жауап формасында жазылған. Ендігі кезекте сол кітапта айтылған Абу Ханифа тұжырымдарына назар салып көрелік:

«Шәкірт ұстазынан сұрады: Алла сізді жәннатымен сыйласын! Сен бір жақсы ұстазсың! Маған осыған дейін мен білмейтін білім есігін көрсеттің. Оларға қатысты, олармен байланысты көптеген мәселелерді анықтап бердің. Бұл ой-тұжырымдардың нашарлығы мен көзқарастардың әлсіздігі турасында нақты білімім болмаса да, қам жемеймін. Бірақ маған екінші топтың көзқарастарына жауап беретіндей мәселелерді айт. Бұлар – мына мәселелер. Алланың діні көп. Ол діндер де өзінің парыз еткендерін талап етеді және арам дегендерінің барлығынан бас тартуда.

Ұстаз: Білмеймісің? Алланың пайғамбарлары [Алланың оларға мадағы мен сәлемі болсын!] түрлі діндерге тиесілі емес еді. Ешбірі өзінен бұрынғы пайғамбардың дінін жоққа шығару керек деп айтпады. Себебі, дін бір еді. Бірақ, әр пайғамбар өз шарифатына шақыратын. Өзінен бұрынғы Елшінің шарифатын қабыл етпейтін. Алла Тағала ол үшін: «Ей, муминдер, әр біріңе бір шарифат, бір жол бердік. Алла қаласа, сендердің барлығыңды бір үммет жасар еді.»⁵

Алла Тағаланың олардың барлығына бергені бір – дін, Таухид болатын. Олардың барлығына өз діндеріне бекем болуын, жіктелуге түспеулерін әмір етті. Және былай деді: «Діндеріңе бекем болыңдар. Нухқа тапсырған дінді саған да уахи еткенімізді, Ибрахимге, Мұсаға және Исаға бергендерімізді Алла саған да дін етіп берді.»⁶

⁴ Мәшһүр-Жүсіп Көпейұлы, *Көп Томдық Шығармалар Жинағы*, Құрас.: Е. Жүсіпов, Алаш баспасы, –Алматы 2003, 1/165.

⁵ 5. Маида, 48.

⁶ 42. Шура, 13.

Алла Тағаланың олардың барлығына бергені бір – дін, Таухид болатын. Олардың барлығына өз діндеріне бекем болуын, жіктелуге түспеулерін әмір етті. Және былай деді: «Діндеріңе бекем болыңдар. Нухқа тапсырған дінді саған да уахи еткенімізді, Ибрахимге, Мұсаға және Исаға бергендерімізді Алла саған да дін етіп берді.»⁷

Алла Тағала тағы бір басқа аятта былай деп бұйырды: «Сенен бұрын оған басқа Елші жібермеді. Менен басқа Жаратушы жоқ. Сондықтан маған ғана құлдық ет,- деп уахи етпейтін бе едім?»⁸

Және Алла Тағала былай деп бұйырды: «Алланың дінін ешқандай өзгертуге болмайды. Шындығында дін біреу.»⁹

Яғни Алла Тағаланың дінін өзгерту туралы сөз қозғаудың өзі артық. Дін ешқашан өзгермеді, басқа халге келтірілмеді және өзгертілмеді. Шарифаттар болса, өзгерді. Себебі, қаншама зат кейбір адамдар үшін адал болса, Алла Тағала оларды басқа адамдар үшін арам етті. Сансыз заттар бар, оларды қолдану үшін адамдарға әмір етті. Ал, бағзы адамдарға оларды қолдануға тыйым салды. Демек, шарифаттар көп және бір-бірінен айырмашылықтары бар. Шарифатты орындау парыз. Мұнымен бара-бар мәселе, Алланың әмір еткенін, барлық үкімдерін орындау, қабыл етпегендерінен бас тарту, Алланың қалауына сай келеді. Алла Тағаланың әмір еткендерін тәрік етіп, тыйым салған нәрселерін жасаған адам Алла Тағаланың дінін тәрік еткен болар еді және кәпір болар еді. Алла мүминдерге парыз амалдарын тек дінді қабыл еткеннен кейін ғана парыз етті»¹⁰.

Егерде түрлі діндердегі бұл парыздар иман болса, бұларды орындамайынша, оларды мұсылман демес еді. Алайда, Алла Тағала иманды бұл амалдардан үстін (жоғары) қылды және оны мына аяттарда баян етті: «Иман етіп, жақсы амалды тапқандар.»¹¹ «Кім шынымен жүзін бұрып, Аллаға мойын ұсынса, оның Алланың қасында сыйы бар.»¹² «Кім де кім мүмин болған халында ақыретті ойласа, сол үшін амал етсе, әрекеті Алланың әміріне сай болар.»¹³

Алла Тағала осылай иманды амалдан айырды. Сондықтан мүминдер Аллаға иман келтіргені үшін намаз оқыр, зекет берер, ораза тұтар, хажыға барар, Алланы зікір етер. Олай болмаса, намаздарынан, зекеттерінен, оразаларынан және қажылықтарынан басқасы Аллаға иман ету емес.»¹⁴

Абу Ханифаның Құраннан дәлелдер келтіре отырып, осылай иман мен амалды, дін мен шарифатты бөліп көрсетуі, дін мен шарифат арасында қандай айырмашылықтардың бар екенін нақтылап беруі Ислам дінінің басқа өлкелерге таралғанда сол таралған жерлердегі халықтардың әдет-ғұрып, салт-

⁷ 42. Шура, 13.

⁸ 21. Анбийа, 25.

⁹ 30. Рум, 30.

¹⁰ 14. Ибрахим, 31; 2. Бақара, 178; 33. Азхаб, 41.

¹¹ 4. Ниса, 122.

¹² 2. Бақара, 112.

¹³ 17. Исра, 19.

¹⁴ Abdülvahap Öztürk, *İmâm-ı Ebû Hanîfe'nin Hayatı, İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe Eserleri*, Milat, İstanbul 2012, ss. 55-57

дәстүрлерінің сақталуына, ол халықтардың өзіндік болмысының жоғалмауына мүмкіндік берді. Және Абу Ханифа, соңғы келген пайғамбар өзінен бұрынғы пайғамбардың дінін жоққа шығаруы мүмкін еместігін, көрсетті. Себебі, дін біреу болғандықтан бұрынғы дінді жоққа шығаруға болмайды. Ал, шариғат болса, әртүрлі. Әр пайғамбардың өз шариғаты бар. Алайда, бұл шариғат мәселесінде де ерекшеліктердің болуын табиғи мәселе екендігін көрсетті. «Сендерден әрбір ұлт үшін (жеке) шариғат және жол жасап қойдық. Егер Алла қаласа еді, барлығыңды бір үммет жасар еді»(5/48) деген Құран аятында Алла Тағаланың әр ұлтқа өзіне лайық шариғат және жол бергені көрсетілген, өзінен бұрын келген діннен қалған шариғат үкімдерін де жоққа шығаруға болмайтынын да нақтылап берді. Жалпы бұл мәселе «Хужрат» сүресінде де «Ей, адамдар, расында біз сендерді бір еркек (Адам) және бір әйел(Хауа)дан жараттық және де бір-бірлеріңмен танысуларың үшін сендерді халықтар мен ру-тайпалар етіп қойдық»(49/13)деген аятта осы мәселені нақтылау бар. Демек, Исламда жаңа дінді қабылдаған халықтың бұрынғы дінінен қалған әдет-ғұрып, салт-дәстүрлерінен толығымен бас тартуының қажеті жоқ.

Ендігі кезекте Абу Ханифаның Иманға қатысты пікірлеріне кезек беріп, Иман мәселесі туралы қандай тұжырымдар айқанына тоқталып өтелік.

«Шәкірт сұрады: талдауларың қандай жақсы! Енді иман дегеніміз не? Соны түсіндір,-деді.

Ұстаз: Иман – тасдиқ (жүрекке бекіту), мағрифат (таным), йақин (айқын), иқрар (ерік) және Ислам. Адамдар тасдиқ жағдайында үш дәрежеде: Бірі – Алладан келгенді жүрегімен қабыл етер, тілімен айтар; екіншісі – тілімен айтар, жүрегімен сенбес; үшіншісі – жүрегімен қабыл етер, тілімен сенбес.

Шәкірт: Мен бұл жауабыңыздан бұл сұрақтың жауабын таба алмадым.Бұл мәселені ашыңыз. Маған дәрежелердің иесі кімдер? Соларды түсіндір.

Ұстаз: Кім де кім Алладан келгендерді жүрегімен де, тілімен де бекітіп, мойындаса, ол Алланың қасында да, адамдардың қасында да мүмин. Кім тілімен мойындап, жүрегімен қабыл етпесе, Алланың алдында ол кәпір. Ол адамдардың арасында мүмин болар. Бірақ адамдар оның жүрегінде не барын біле алмас. Олар оның калима-и шахадатты айтқанына қарап, оны мүмин дер. Олардың жүрегінен орын алған басқа нәрселерді білмей, оларды мүмин ретінде қабылдау дұрыс емес. Енді біреулері Алланың қасында мүмин де, адамдар арасында кәпір. Олар адамдардың арасында өзінің кәпірлігін жариялап, шын сенімін жасырар. Олардың өздерінің шын иманын жасырып жүргендерін білмегендер оларды кәпір дер. Алайда, олар Алланың қасында мүмин-дүр.

Шәкірт: Тура жолды ашықтадың. Иманның тасдиқ, мағрифат. Иқрар, Ислам мен йақиннен тұратынын айтып, бір сөзді көп қайталадың. Оларды ашықтап бересің бе?

Ұстаз: Алла сені өзі түзесін! Асықпа. Пәтуа бергенде абай бол. Егер шын болса, саған түсіндірген нәрселерден көңліңе жақпағандар болса, мәнін сұра. Адам қаншама сөз есітер. Оларға қанағат етпесе, ашықтамасын сұраса, көңілі жайланар. Сен сөзді сұрап, бірақ көңіліңе жақпаған соң, сөз иесін айыптау үшін, халық арасына жайған сияқты болма. Бәлки, бұл сөздің бір түсіндірмесі,

тура жорамалы бар шығар. Досымнан түсіндірмесін сұрасам ба екен? Мүмкін ол сөз байқамай ауыздан қашты. Менің асықпағаным дұрыс. Мағынасын білмей тұрып, досымды масқара қылмайын және ренжітпейін демес.»¹⁵

Демек, иман діндегі бар амалдың алдында тұр. Иман жоқ жерде дін де жоқ. Бірақ дінде зорлық та жоқ. Адам баласының иман келтіруі, келтірмеуі еркіндегі мәселе. Жалпы Абу Ханифа бұл мәселені «Ал-фихк ал-Ақбар» кітабында да нақтылап көрсеткен болатын. Ол былай дейді: «Ол [Алла Тағалаға] жаратылғандардың ешқайсысын күпірлікке немесе иман келтіруге мәжбүрлемейді. Оларды мүмін немесе кәпір адам етіп жаратқан жоқ. Бірақ оларды адам етіп жаратты. Иман келтіру мен күпірлік – пенделердің ісі. Кім Алла Тағаланы жоққа шығарса, Ол, оны сол қалпында «кәпір» деп біледі. Одан кейін [Алла Тағалаға] иман келтірсе, сол күйінде оны мүмін деп біледі. Мұндай жағдайларға байланысты Алла Тағаланың ілімі де, сипаты да өзгермейді. Пенделердің әрекет үстіндегі немесе тоқтап тұрған халде жасаған істері, [Алла] бағынышты кезінде жасағандары немесе қасарысушылықтары – ақиқатында адамдардың өздері тапқан істері.»¹⁶ Басқаша айтқанда, дінде зорлық жоқ. Қабылдау, қабылдамау адам баласының еркіне берілген нәрсе.

Абу Ханифаның дін, шариғат, иман туралы тұжырымдары Ислам дінінің қанатын кеңінен жайып, шалғай аймақтарға жайылуына ықпал еткен басты фактор болды десек артық айтқандық емес. Ол ұсынған бұл принцип, кез келген халықтың Исламда бола тұрып өзінің дәстүрлі мәдениетін сақтап қалу мүмкін екендігін көрсетіп берді. Жалпы Абу Ханифа мазхабының негізгі принциптерін профессор Сөнмез Құтлы былайша топтастырады:

-адамдар туғаннан күнәсіз және исламды қабылдайтындай мойынұсынылған күйде жаратылады. Бірақ соңынан өзінің жеке қалауымен мүмін немесе кәпір болар. Әрбір адамның өзінде және төңрегінде болған нәрселерді және адал мен арамды айыра білмесі керек;

-дін мен шариғат бірінен бірі бөлек дүние. Дін Алланың барлық пайғамбарларына жіберген хабарының өзгермеген бөлігі-дүр. Мұнда (дінде) сенім, ғибадат, исламдық ахлақ-дүр. Мұның сыртындағы әлеуметтік жағдайларға қатысты үкімдер мен ғибадат формасы бөлек. Діннің бұл бөлігін шариғат дейді. Алланың діні бір. Ислам бүкіл пайғамбарларға келген діннің аты болатын.

-иман тілмен айтылып, жүреппен бекітілер. Иманның белгілі бір ілімге ие болмағын қажет етер. Үлкен күнә жасау мүминді діннен шығармайды. Діннен шығаратын тек Аллаға серік қосу мен Алладан бас тарту. Мұсылмандар иманда бір-біріне тең. Тек, амалда бір-бірінен жоғары бола алар. Бірақ көп амал жасағанмен иман артпас, аз амал етсең де иман азаймас. Тек жауап пен жазаға әсер етер.

-Алла адамдарға күші жетпейтін нәрселерді жүктемейді. Күші жетпегенді адамдарға жүктеу, адамдарды жауапкершіліктен қалдырар. Дінде күш жеткізе білу, оңайлату және оңайластыру негіз болып табылады.

¹⁵ Öztürk. *İmâm-ı Ebû Hanîfe'nin Hayatı, İmam-ı Azam Ebû Hanîfe Eserleri*, s. 57.

¹⁶ Абу Ханифа, *Әл-Фихк әл-Әқбар*, б. 15-16.

-адамдардың ортаға қойған көзқарасына байланысты кәпір болмас, кәпір деп қуылмас. Ол жорамалдарды шығару, аяттарды жоққа шығарған болып табылады. Сондай-ақ бағзы бір аяттар бар. Олардың тек бір жорымы бар. Мұндай аяттардың жорымын қабыл етпеу, терістеу аятты терістеген болып шығады.»¹⁷

Абу Ханифаның сенім-ақидалық ұстанымдарын ары қарай дамытқан, оны ғылыми тұрғыдан негіздеген Имам Матуриди болды. Имам Матуриди адам баласы үшін діннің қаншалықты маңызы барлығын терең сезінді. Адамзат қоғамының дінсіз өмір сүре алмасын, өмір сүрген күннің өзінде ол қоғамның өмірі ұзақ болмасын көре білді. Өйткені, адам баласы дін арқылы өзінің кім екенін, мына әлемдегі орны мен қоршаған ортамен арадағы қатынасының қандай болу керектігін танып білді. Және ол діннің адам баласы жаратқан қағидасы еместігін де айқын сезінді. Ол өзінің «Китаб ат-Таухид» атты кітабын осы адам мен табиғат, бүкіл болмыс арасындағы сабақтастық пен осы жаратылғандардың барлығын жаратудағы Тәңір Тағаланың мақсатын көрсетуге арнады. Сол құдіретті адам баласына сезіндіру арқылы адамның жүрегіңде иман негіздерін ұялатуды басты мақсат етті. Ол өзі өмір сүрген дәуірдегі Ислам қоғамындағы қайшылықтардың шығу себептерін көре отырып, сол қайшылықтардың шығу негіздерін реттеуді өзіне парыз санады. Ол сол кезеңдегі Ислам қоғамындағы қайшылықтардың шығу себептеріне былайша талдау жасайды: «Адамдардың діндерге және мазхабтарға бөлінуі жағдайында олардың түрлі ұстанымдары мен көзге көрініп тұрған ерекшеліктері жаңа дінді қабылдауда түрлі айырмашалықтарға ұшырататыны анық. Өйткені, әрқайсысы өздерінің тұтынатын жолын дұрыс, басқалардың жүрген жолын қате деп түсінетінін көріп жүрміз. Сонымен бірге, олардың барлығы бұрынғы өткен ұлыларының жолымен жүруді дұрыс көруінде оларды біріктіретін ұқсастық бар еді.»¹⁸ Демек, кез-келген халық өзге дінді қабылдағанның өзінде өз ата-бабаларының жолы мен ұлыларын ұмыта алмасын алға тартады. Ол бұл жіктелушіліктің жолын – дін негіздерін уағыздап, түсіндіруде нақты дәлелдерге сүйену керектігін, нақты дәлелдерге сүйенбеген жағдайда жіктелушіліктің жолын кесу мүмкін еместігін ескертеді. Ол «діннің негізі мен ол туралы түсінікті талдап берген, ақылға жүгінген кісі ғана қоғамның сеніміне ие бола алады.» деген ойды алға тартып, ондай тұлғаның Пайғамбар болғандығын меңзейді.¹⁹

Сонымен қатар, Имам Матуриди діннің мақсат-мұратын адам баласына сезіндіру үшін алдымен ақыл мен нақылдың ролін танытуға баса мән береді. Ол бұл туралы былай дейді: «Барлық адамдардың өздерін бірлестіретін діндері мен сыйынатындарының негіздерін білуі керек болғандықтан, дінді үйреніп-таныту құралдарын қолдануға деген қажеттігі туады. Олар – Нақыл мен Ақыл.»²⁰ Демек, адам баласының дінді танып білуі үшін қажетті құралдар

¹⁷ Sönmez Kutlu. “Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat’in Anlamı, Oluşum Süreci, Siyasi, Toplumsal ve Fikri Çerçevesi”, s. 27-28.

¹⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mansûr el-Mâtürîdî (333/944), *Kitâbü’l-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, Çev.: Bekir Topaloğlu, Beşinci Basım, İSAM yay. Ankara 2013, s. 39

¹⁹ el-Mâtürîdî (333/944), *Kitâbü’l-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, s. 39

²⁰ el-Mâtürîdî (333/944), *Kitâbü’l-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, s. 40

осы екеуі. Бұлардың арасында қандай айырмашылықтар бар? Бұл екі құрал бірі-бірінсіз қызмет ете алады ма?-деген заңды сұрақ туары анық. Міне, осы мәселелерді талдауда Имам Матуридидің қаншалықты еңбек еткенін, осы кітабын талдағанда түсінетін боламыз. Ол Нақыл туралы былай дейді: «Нақыл мен хабар ешбір қоғамның қауіптенбей қолдана алатын және өзгелерге еркін ұсына алатын амалдарының бірі. Осылайша заттардың жаратылуы мен шындығын қабылдағандар былай тұрсын, данагөйлердің (философ) барлығы да бір дәлелді бөлісуде. Дейтұрғанмен, дүниедегі билеушілердің басқару жүйесі осы негіз (ағыс) аясында қалыптастырылып, олардың әрбір қоғамды тура жолмен жүргізу үшін жасаған амалдарының бәрі осы негіз шеңберінде жасалып, халықтың рухани бірлігі осы негіз саясында біріктіріледі. Осы негіздің рухани қайнары мен хикметін тапқандар түрлі өнер салаларының тууына ықпал етуі де билеушілердің елді басқаруына ұқсайды.»²¹ Матуридидің бұл пікірі діннің адамзат қоғамындағы ролі қаншалықты маңызды екендігін, діннен тыс халықтардың мемлекеттік жүйесі де, халықтың рухани болмысы мен өнері де болмайтынын, олардың барлығы осы дінмен сабақтастықта туындайтынын көрсетіп берді. Расына келгенде адамзат қоғамындағы бүкіл мемлекетті басқару жүйесі де, рухани дүниесі де, өнері де осы дінмен, діннің негізі болып табылатын нақылмен бірге сабақтастықта дамығаны, ол үрдістің ХІХ- ғасырға дейін жалғасып келгендігі шындық болатын.

Алла Тағаланың адамзат баласын жаратуда оған ақыл беріп, өзге жаратылыстардан ерекше етіп жаратуының өзінде хикмет барлығын көп адам сезіне бермейді. Ал, адамзат қоғамының дұрыс өмір сүруі үшін жіберілген Алла Тағаланың дінін қабылдау мен оны ақыл таразысына салып, қоғам игілігіне жаратуда ақыл құралының маңыздылығы және жетекші роль атқаратындығын жоққа шығара алмайды. Адам баласын да өзге жаратылыстардан ерекшеліп тұрған да осы ақыл. Алла Тағаланың дінді өзге жаратылыстарға емес, адам баласына беруінің өзі ақылға байланысты екендігін кейбір мазхаб өкілдері мойындағысы келмейді. Алайда, Құранда ақыл туралы, оның дінді түсінудегі және өзгелерге түсіндірудегі ролі туралы мынадай аят бар: «Ант болсын! Сендерге ішінде ескертулерің(үгіттерің) жазылған кітап түсірдік. Сонда да ақылдарыңды жұмсамайсыңдар ма? Бірақ та, адамдардың көпшілігі білмейді»²². Демек, ақыл Алланың кітабын түсініп, амал қылу жолындағы басты құрал. Өйткені, адамның иманды болуы үшін оның алдымен Алланың хикметін танып, ұлығын мойындауы керек. Ол үшін ақыл құралының Алланы танытуда атқаратын ролі шексіз.

Түріктердің көне жазба ескерткіштерінде ақылдың адамзат қоғамындағы ролі туралы жазылған ойлары түріктің көне діни танымында да ақылға баса мән берілгенін көруге болады. Мысалы, «Адамдар Тәңірден келген құттың идеясына сәйкес әрекет етсе, өмірі жақсарар және бұл құтпен хан болар. Ақыл да Тәңірінің берген бір құты. Қағандар адамдарға басшылық жасағанда ақылды

²¹ el-Mâtürîdî (333-944), *Kitâbü 'l-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, s. 40

²² 30. Рум, 30.

қолданар болса, қоғам жақсарады. Ақылды қолданбаса, қоғам жоқ болар.»²³ Тоныкөк ескерткішінде «Одан кейін Көк Тәңірісі ақыл бергендіктен мен оны қаған қылдым» - деген сөздер ақылға түріктер көне дәуірден қаншалықты мән бергенін көруге болады.²⁴ **Бұл айтылғандар түрік халықтарының көнеден келе жатқан діни танымында ақылға баса мән берілгендігін көрсетеді. Түріктердің Исламды қабылдауында да сол ақыл құралына жүгінгендігін, ақыл таразысына салып, бұл діннің дұрыстығын мойындап барып, Ислам діннің қабылдағанын айғақтайды. Мұны біз Түркістан жеріне алғаш ислам дінінің келу тарихына назар салғанда да көруімізге болады. Түркістан жеріне Ислам дінін Хорасан жерінде Омеяйдтар билігіне қарсы күрескен қайсанилерге жәрдемге барған түрік билеушілерінің сол жерде ислам дінін қабылдап, Түркістан жерінде алғаш Түрік-ислам мемлекеттерін тарих сахнасына шығарды. Түріктің көне дәуірлерден қалыптасқан осы тарихи жады түбі түріктен шыққан Абу Ханифа мен Имам Матуридидің ақылға негізделген бағытын қалыптастыруға негіз болды деп шамалауымызға болады. Жалпы, ақылдың адамзат қоғамы тарихындағы орны мен оның дінмен сабақтастығын көрсету жолындағы Имам Матуридидің рөлі ерекше екендігі оның мына төменде жазылған пікірлерінен көруімізге болады.**

Имам Матуриди: «Ақылға салып ойланар болсақ, ғаламды жоқ болып кету үшін жаралған деп ойлау хикмет тұрғысынан дұрыс емес. Ақылы-есі дұрыс адам өзінің мінез-құлқы, іс-әрекетімен хикмет жолынан алыстауы ол адам үшін дұрыс жағдай емес. Демек, ақылдың бір бөлшегін қалыптастырған ғаламды хикметтен тыс, негізсіз немесе жөн-жосықсыз жаралған деп айтудың өзі артық. Дәлелденген бір айғақ – әлемнің жоқ болу үшін емес, үздіксіз өмір сүруі үшін жаратылғандығын көрсетер.»²⁵- дейді. Демек, ақыл осы жаратылыстың құрамдас бөлігі және осы жаратылған әлемді жоқ болудан сақтап қала алатын басты құрал. Өйткені, «Әлемнің негізі түрлі табиғаттар мен бір-біріне қарсы жаратылыстардан құралғандықтан, олардың бірлесуге тиістілерін бір жерге топтастырып, айырылуға тиістілерін ажыратуда ақылды басшылыққа алған жаратылыс иесі бар: Ол хикмет иелерінің «кіші әлем» деп атаған жаратылыс иесі – адам баласы.»²⁶ Бұл жерде Матуридидің әлемнің жаратылуында адам баласының орны қандай болғандығын айқындап көрсетіп тұрғанын көреміз. Адам баласы әлемнің жаратылысында ерекше, өзге табиғи жаратылыстарға ықпалын жүргізіп, басқара алатын, ақыл иесі ретінде өзге жаратылыстардан ерекшеленетінін көрсетеді. Ал, осы таным қазақ халқы санасының тереңінен орын алған және қазақ халқының ойшылдары еңбектерінде кеңінен жырланған тақырып десек артық айтқандық емес. Мысалы, Абай атамыздың мына өлеңіндегі жолдар бұған толық дәлел бола алады:

²³ Sönmez Kutlu, “İmam Mâtürîdî, Ahmet Yesevi ve Yunus Emre’de Ortak Degerler: İnsan, Akıl-İlim ve Vatan”, *Yunus Emre*. Eskişehir 2013, s.51.

²⁴ Kutlu, “İmam Mâtürîdî, Ahmet Yesevi ve Yunus Emre’de Ortak Degerler: İnsan, Akıl-İlim ve Vatan”, s.51

²⁵el-Mâtürîdî (333-944), *Kitâbü’l-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, ss. 40-41

²⁶el-Mâtürîdî (333-944), *Kitâbü’l-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, s. 41

«Әуелде бір суыз мұз ақыл-зерек,
Жылытқан тұла бойды ыстық жүрек,
Токталылық, талапты шыдамдылық-
Бұл қайраттан шығады, білсең керек.»²⁷

Ал, Шәкәрім қажа болса, Абайдың бұл ойын одан ары тереңдете түседі. Ол былай дейді:

«Ақыл деген өлшеусіз бір жарық нұр,
Сол нұрды тән қамы үшін жан жұмсап жүр.
Тағдырдың қиын, сырлы сиқырымен
Жан тәнге, ақыл жанға матаулы тұр.»²⁸

Демек, ақыл адам баласының бар іс-қимылының басты басқарушысы. Ақылсыз адам баласы ешнәрсені іске асыра алмайды. Және басқаруы мүмкін де емес. Өйткені, адамды өзге жаратылыстан ажыратып тұрған да осы ақыл. Алайда, сол ақылды көп жағдайда адам баласы өз орнында пайдалана алмайды.

Имам Матуриди осылай Алланың хикметін танытатын жол ақыл екендігін дәлелдеді. Ол Абу Ханифаның «Фихр-ул Акбарындағы» әр мәселені терең талдап, Алланың бірлігі мен барлығын, құдіреті мен жаратушылық және тағы басқа сипаттарына ақыл арқылы танытуды мақсат етті және ол өз мақсатына жетті де. Оның соңынан оның қаншама ізбасарлары «Матуридилік» деп аталатын жолды қалыптастырды. Алайда, Имам Матуриди кезеңі де, одан кейінгі ғасырларда да оның ой-пікірінің көп таралуына мүмкіндік бермеді. Өйткені, бұл дәуірде Ислам әлемінде араб дәстүршілдігін ұстанушылардың ықпалы басым болып тұр еді. Тек, Имам Матуриди ғана емес, Абу Ханифаның да жолының кең қанат жаюына мүмкіндігі болған жоқ. Әсіресе, оның сенім-ақида мәселесіндегі ой-пікірлері мүлде қолданыста болған жоқ десе болады. Бұл екі ұлы ғұламалардың ұстанымдарын іске асырған, бар халықтың иман-сеніміне айналдырған сопы Қожа Ахмет Йасауи болды. Әрине, бұл жерде шарифат өкілдерінің сопылыққа қаншалықты қатысы бар деген сұрақ тууы мүмкін. Оның үстіне Имам Матуридидің сопылыққа байланысты айтқан теріс пікірі де бұл сұрақтың салмағын ауырлататыны даусыз. Соған қарамастан Қожа Ахмет Йасауи осы ғұламаның ой-пікірлерінің кеңінен тарап, миллиондаған халықтардың санасынан орын алуына ықпал еткен тұлға болды. Ендігі кезекте осы мәселені талқылауға арнамақпыз.

Қожа Ахмет Йасауидің тарих сахнасына шыққан кезеңі Ислам әлемінің рухани тоқырауға түсіп, өзара ішкі қақтығыстардың белең алған, соны сезген сыртқы күштердің Ислам жерлеріне жорықтарының басталған кезеңі болатын. Біз оны сол кезеңдердегі Батыста крестшілер жорығы, қарақытайлардың Ислам әлемінің шығысындағы Қарахандық мемлекеттерді толығымен тізе бүктіруі осы тоқыраумен байланысты болды. Мұсылман қоғамының бұлай азғындауын Қожа Ахмет Йасауи өз хикметтерінде былайша сипаттайды:

²⁷ Абай Құнанбайұлы (1845/1904), *Шығармаларының Екі Томдық Жинағы*, Жазушы баспасы, Алматы 2005, 1/95.

²⁸ Шәкәрім Құдайбердіұлы (1858/1931), *Иманым*, Арыс баспасы, Алматы 2000, б. 23.

Ораза, намаз, иман, ислам қолдан кетті.
Күннен күн бетер деген хадис жетті.
Пайғамбар айтқандарды келіп жетті,
Бұл дүниені қараңғылық басты достар.

Дінсіз, ұстаздарға еш қауіп жоқ.
Дүние малын жиып, еш тояры жоқ.
Ұшып, қонып, өлімнен еш хабары жоқ.
Ол жанның діні дүние болды көргін.²⁹

Міне, осылай ол өз дәуірінің рухани ахуалына бағасын берді. Баға беріп қоймай, ол осы тығырықтан шығудың жолын іздеді және ол жолды тапты да. Ол жол – Исламға Иманды қайтарып беру еді. Ол бар өмірін осы мақсатты іске асыру үшін жұмсады. Ол үшін Қожа Ахмет Йасауиге қыруар білімді игеру қажеттігі туды. Ол өзіне дейінгі бар ілімді игерді және сол жиған ілімдері ішінен Абу Ханифаның рухани мұрасы мен Имам Матуридидің ақидасына баса мән беріп, сол екі ғұламадан қалған Иман, Ислам жолын толығымен іске асырды. Алайда, ол шарифат шеңберімен шектеліп қалған жоқ. Тарихатқа қадам басты. Бұл оның Исламды жаңадаму сатысына көтерген үлкен бет бұрысы еді.

Орталық Азияда Х-ХІІ ғасырларда араб дәстүршілдігінің ықпалы басым болды. Мауараннахрда ханафи мазхабының ролінің басым болғандығы туралы айтылғанымен,³⁰ Түркістан өлкесінде шафи‘ийлар ықпалы басым болғандығы туралы тарихи деректер бар. Мысалы, Насаб-нама нұсқаларында Бақр ад-дин Қаффал Шашиді (978 ж.к.б.) Түркістан жеріне алғаш ислам дінін таратушылардың бірі «Исхақ бабтың тубба‘ таби‘ны еді»³¹ деп жазылады. Демек, бұл жерлер Түркістан жері Қожа Ахмет Йасауи ілімі тарих сахнасына шыққанға дейін шафи‘ийлар ықпалында болғандығын көрсететін айғақтар. Демек, бұл жерлерде араб дәстүршілдігі басым болды,- деп айтуға толық негіз бар. Ал, араб дәстүршілдігінің сол Түркістандағы түріктердің рухани-мәдени болмысына қаншалықты теріс ықпалы болғандығын айтып жеткізудің өзі қиын. Оны мынадай айғақтардан-ақ көруімізге болады. Мысалы, Қарахан мемлекетін құрған рулық-тайпалық жүйелердің ХІІ ғасырда толығымен ыдырағанының, мемлекеттің басқару жүйесінің өзгеріп, парсылық сипат алғанына куә боламыз.³² Өйткені, Шыңғыс хан шапқыншылығынан кейін Қарахан мемлекетін құрған рулық, тайпалық одақтардың аттарын кездестіре алмаймыз. Бұл олардың ислам дінінің араб дәстүршілдігі бағытын ұстанған шафи‘ийлар ықпалымен некелік қатынастардың өзгеруіне байланысты

²⁹ Қожа Ахмет Йасауи (1166-67), *Диуани Хикмет*, Тұрын баспасы, Түркістан 2012, б. 39.

³⁰ Одил Кариев, *Фаргона Фикх Мактаби ва Бурхониддин ал-Маргиноний*, «ФАН» нашриети, Тошкент 2009, б. 22-23

³¹ Маулана Сафиаддин Орунг Қойлақи (шамамен 1291), *Насаб-нама*, Қуандық Сәуаров қолжазбасы, 64 қатар.

³² В.В. Бартольд, *Туркестан в эпоху монгольского нашествия*, ИВЛ, Москва 1963, I/396.

ыдырағанын көрсетеді. Сонымен қатар, Түркістандағы түріктердің тілі де қолданыстан шыға бастағанының куәсі боламыз. Оның дәлел ретінде Қожа Ахмет Йасауиге дейін бары-жоғы үш шығарманың ғана түрік тілінде жазылуы, атап айтқанда: Махмуд Қашқаридың «Диуан луғат ат-турк», Жүсіп Баласағұнның «Құтты білік», Ахмет Йугнекидің «Ақиқат сыйы» атты шығармалардың жазылуы болатын. Міне, бұл деректердің барлығы Х-ХІІ ғасырлар аралығында ислам дінінің шафи‘ийа мазхабының келумен түріктердің өздерінің дәстүрлі мәдениетінен қол үзуге жақын қалғандығынан хабар береді. Осы кезеңде дүниеге Қожа Ахмет Йасауи сынды ұлы тұлғаның келуі түрік халқын тарих сахнасынан кетуден сақтап қалды. Ол өз жолын қалыптастыруда Абу Ханифа мен Имам Матуриди ілімдерін кеңінен пайдаланды. Ол алдымен Абу Ханифаның «Дін біреу, шариғаттар әртүрлі. Өйткені, пайғамбарлар әртүрлі» деген ұстанымын негізге алды. Ислам дінінің сенімдік негіздерін Абу Ханифаның «Фикх ал-Акбар» шығармасы негізінде алып, қоғамдық қатынастарды реттеуді толығымен түрік дәстүріне берді. Басқаша айтқанда, өзіне дейінгі «Ислам дінін қабылдау, араб болу» деген түсініктен арылуға, түрік болып та, түріктің дәстүрлі мәдениетін сақтай отырып та, мұсылман болу мүмкін екендігін толығымен дәлелдеп шықты. Ол дін тілін түрік тілінде сөйлетті. Ол былай дейді:

Қоштамайды ғалымдар біздің айтқан түркіні,

Арифтардан есітсең ашар көңіл мүлкіні.

Аят, хадис мағынасы түркі болса лайық,

Мағынасына жеткендер, жерге қояр бөрігін,³³

Ханафи мазхабы осылай түріктер арасына кеңінен тарала бастады. Қожа Ахмет Йасауи Абу Ханифа жолымен қоса, Имам Матуридидің ақидасын, оның Алланы тану жолын толығымен қабылдады және оны дамыта отырып, халық санасына құя білді. Имам Матуридидің ақылды құрал ете отырып, Алланың хикметтерінің сырын ашқан «Китабу-т Таухид» кітабындағы барлық танымды Қожа Ахмет Йасауи де қайталады деп айтуға негіз бар. Ол біріншіден, - Қожа Ахмет Йасауи кітабының «Диуани хикмет» аталуы, бұл кітаптың да мақсаты Алланың даналығын таныту, сезіндіру болғандығын көрсетеді. ХІІ ғасырдан кейін Қожа Ахмет Йасауидің рухани мұрасы арқылы Ислам негіздерімен таныс болған түрік жұртының Имам Матуридидің де рухани мұрасымен Қожа Ахмет Йасауи шығармалары арқылы таныс болғандығы анық. Алайда, Йасауи «Хикметтерінің» бізге толық жетпеуі бұл сабақтастықты ашып көрсетуге мүмкіндік бермей отыр. Соған қарамастан Имам Матуриди танымның толығымен ешқандай ауытқусыз қазақ ойшылдары шығармаларынан кездесуі және олардың арасындағы үндестіктің 100% сай келуі Йасауи шығармаларында Матуриди ой-пікірінің толық қамтылғанына дәлел бола алады. Өйткені, олардың арасындағы алтын көпір Қожа Ахмет Йасауи болатын. Имам Матуридидің «Хикмет және Ілім Иесі Бір Жаратушыны қабыл етпегендерге жауап» аталатын тақырыпта материалистердің ұстанымына берген жауабын бұған мысал ретінде келтіре аламыз. Имам Матуридидің бұл тақырыпты талдауы екі мақсатты көздейді: біріншісі Алланың Хикметі мен Ілімнің шексіздігін дәлелдеу болса, екіншісі, Алланың барлығын мойындағысы

³³ Йасауи, *Диуани Хикмет*, б. 180.

келмейтін түрлі көзқарас иелерінің қателерін көрсету, әлемдегі кез-келген нәрсе Оның ықпалымен ғана жаратылып, оның белгілеп берген уақыты мен мекенінде өмір сүре алатыны, Оның белгілеп берген шеңберінде ғана әрекет етіп, өзінің еркінен тыс дүниеден кетуі сияқты табиғаттағы сан қырлы жан-жануар мен жансыз табиғаттың Оның еркіне бағынатынын дәлелдеу болатын. Жалпы, сырттай қарағанда, адам болсын, басқа жандылар болсын, ата-анасының ықпалымен, солардың қатысуымен дүниеге келеді. Алайда, жанды организмнің дүниеге келтірген ата-анасының бұл жердегі қатысы қанша, олардың сол дүниеге келетін балаларының қаншау болатынын, олардың қандай болып өсетінін, оларды қандай тағдыр күтіп тұғанын біле алмайды. Ал, олардың барлығын білетін, ол жанды организмнің қашан, қай жерде дүниеге келетінін, қашан дүниеден кететінін белгілеген Дана да, шексіз ілім Иесі болған Ұлы Алла. Қазақтың дәстүрлі дүниетанымы осы шеңберде қалыптасты, осы негізде Алланың барлығы мен бірлігіне иман келтірді десек, артық айтқандық емес. Оған мысал ретінде Шәкәрім қажының мына өлеңін келтіре аламыз:

«Өсімдік күннен алады ас,
Күн суық болса, түпке қаш.
Дым тиіп, нұр кеп жаратса,
Өс-тағы жайнап, көңіл аш!»-
Дейтұғын жанда мән болар.

Жұмыртқада ұрық жатпай ма?
Олар да тамақ татпай ма?
Жалынса, яки егідсе,
Онан да таңы атпай ма?
Орсаң да өлмес бидайды.

Рух деген – дінсіз таза ақыл,
Мінсіздің ісі шын мақұл.
Айуандағы ақыл ол емес,
Аз ғана сөзім – аз тақыл.
Құранды оқы нанбасаң

Аз ондай көпте бар,
Айуанда айла, еп те бар.
Өсімдіктерде сезім көп,
Көбелек жейтін шөп те бар.
Әлемнен сұра алдасам.³⁴

Шәкәрім қажы бұл жерде әлем заңдылықтарына Матуриди ізімен талдау

³⁴ Құдайбердіұлы, *Иманым*, б. 115-116

жасай отырып, соңғы ғасырларда халық санасында сырттан келген діни ағым ықпалымен мұнарлана бастаған шындықты қайта шығарып, әлемнің ортақ заңдылықтарына талдау жасайды. Сол арқылы халыққа діннің мәні мен мазмұнын түсіндіруге тырысады. Өз дәуіріндегі молдалардың дінді догмаға айналдыруына қарсы шығып, олардың діни таным негіздеріне бойламай, үстірт дінді қасаң қағидаға айналдырғандарын сынға алады. Осындай мысалды біз Имам Матуридидің әр пікіріне сай келетін қазақ ойшылдарының пікірлерін көптеп келтіріп бере аламыз. Алайда, олардың барлығына жеке-жеке тоқталуды мақала көлемі көтермейді. Бұл мысалдар Абу Ханифа мен Имам Матуридидің рухани мұрасын Қожа Ахмет Йасауидің қайтіп іске асырғанын көрсетеді. Бірақ Қожа Ахмет Йасауи өзінің Иман мен Исламды қайта қалпына келтіру жолындағы ұмтылысында шариғат шеңберімен шектеліп қалған жоқ. Ол өзіне дейін жинақталған сопылық тәжірибелерді жинақтап, сопылық ілімді жетілдіре отырып, сопылықты тариқат дәрежесіне, үлкен доктрина деңгейіне көтерді. Оған дейін сопылық жеке тұлғалардың немесе белгілі шайхтың айналасына шоғырланған топтың рухани жетілу тәжірибесі болса, Йасауи оны жалпы қоғамның иман-сеніміне айналдыра білді. Бұл адамның таным аясын кеңейтті. Йасауиге дейін Абу Ханифа, Имам Матуриди Алланы тануда нақыл мен ақылды, сезім мүшелерін пайдалану арқылы жүрекке бекітсе, Қожа Ахмет Йасауи зікір ғибадаты арқылы жүректі иманның ұялайтын мекеніне айналдырды. Ол өзінің «Мират ал-Кулуб» атты еңбегінде «Шариғат сырт ағзалармен амал ету болса, тариқат – «қалб-жүректен», яғни көңілмен амал ету деген сөз, алхақиқат дегеніңіз – сырмен (жүректің түбіндегі субстанция, көңіл) амал ету болып табылады, - дейді.³⁵ Ал, жүректі амал еттіретін жол - біреу. Ол – Алланың зікірі. Йасауи зікір ғибадаты туралы былай дейді:

Алла жады нұрын кімге тарту қылса,
Қу нәпсі, мемендікпен қалады екен.
Пенде егер, зікірші болып, Алла десе,
Басқан көңіл татын ашар екен.

«Фәзкуруни эзкуркум» есітіп нада.
Зікірін айтып, әмірін ұстап мушаһада,
Кіріп көрге, тартып түрлі мужаһада,
Ғашық жандар сыр шарабын ішер екен³⁶.

Осы зікір ғибадаты жүрек көзін ашты, иманнан ажыраған халықты иманға қайтарды. Ол да Абу Ханифа сияқты иманды бар ғибадаттың алдына шығарды. Ол иман туралы айтқан мына Хикметі иманның маңызының діндегі орны қаншалықты екендігін көрсетеді:

³⁵ Досай Тұрсынбайұлы Кенжетай, *Қожа Ахмет Ясауи Дүниетанымы*, Арыс баспасы, Алматы 2008, б.239.

³⁶ Йасауи, *Диуани Хикмет*, б. 105.

Хикмет бірлән әууал адам дін бар айлады,
Он сегіз мың камуғ алам қайран ерур.
«Қалу бала» деген құлдар үлес алды.
Сакут еткен құлдар діні ойран болур.

Хақ тағала иман ата (сыйлады) қылды бізга,
Аууал Мұстафа расулы айды бізга.
Друд етсак қууат берар дінімізга,
Йоқ ерса, қылғанларым ойран ерур³⁷.

Иман болмаса, дін де жоқ. Дінді ақылмен негізіндеу, жүрекпен қабылдау қажет. Олай болмаған жағдайда иман болмайды. Қазақ халқының иманы Йасауидің осы ұстанымы негізінде қалыптасты. Иманды бәрінен жоғары бағалады. Қазақта «Малым жанымның садағасы, жаным арымның садағасы» деген аталы сөз бар. Демек, қазақ үшін иман малынан да, жанынан да артық. Ал, Абай болса,

Алла деген сөз жеңіл,
Аллаға ауыз жол емес.
Ынталы жүрек, шын көңіл,
Өзгесі Хаққа қол емес,³⁸-дейді.
Немесе
Ақылмен ойлап білген сөз
Бойыңа жұқпас сырғанар.
Ынталы жүрек білген сөз
Бар тамырды қуалар.³⁹

Бұл жолдар қазақ халқының не нәрсе болса да, жүрекпен қабылдайтынын, діни дүниетанымы тариқат жолы арқылы қалыптасқандығын көрсетеді. Мысалы, рух, әруах, әулие туралы түсініктер негізінде Йасауи дүниетанымы жатқанын аңғару қиын емес. Қожа Ахмет Йасауи әулиелер туралы былай дейді:

Шын ғашықтар дәйім тірі өлген емес,
Әруақтары жер астына кірген емес.
Заһид, абид бұл мағынаны білген емес,
Шын ғашықтар халайықтың Қызыры болар⁴⁰.
Немесе

³⁷ Қожа Ахмет Йасауи, *Диуани Хикмет*, Қазан 1904, б. 99.

³⁸ Құнанбайұлы, *Шығармаларының Екі Томдық Жинағы*, 2/13.

³⁹ Құнанбайұлы, *Шығармаларының Екі Томдық Жинағы*, б. 21.

⁴⁰ Йасауи, *Диуани Хикмет*, б. 166.

Алла үшін жанын берген зая қалмас,
Екі әлем оған бостан, әркез өлмес.
Шын ғашықтың сыры құпия халық білмес,
Көз жасын куә қылып жүрер болар⁴¹.

Йасауидің бұл Хикметтері Құран Кәрімнің «Юнус» сүресіндегі «Алланың достарына еш қауіп-қатер жоқ, әрі олар қайғырмайды»⁴², - деген Құран аятымен мағыналас екендігін көруге болады.

Қорыта айтқанда, түрік халықтарының исламдық діни таным негіздерін қалыптастырған үш ұлы тұлғаның тарихта атқарған қызметтері осындай. Абу Ханифа дін мен шариғаттың, Иман мен Исламның араларыннақтылап көрсетіп берді. Имам Матуриди болса, Алланы танту үшін нақыл мен ақылды, сезім жүйесін қоса отырып, Алланың даналығын танытты. Ал, Қожа Ахмет Йасауи болса, Абу Ханифа мен Имам Матурийдің салған жолын пайдалана отырып, оданары дамытты. Олиманды нақыл мен ақылға, сезім жүйесіне, зікір ғибадатын қосу арқылы жүректің қызметін кеңейтті, иманның адам ағзасында ұялайтын мекеніне айналдырды. Иманы берік адамның арабтың дәстүрін қабылдамай-ақ мұсылман болу мүмкін екендігін дәлелдеді. Қоғамдық қатынастарды реттеуді араб дәстүріне емес, түркінің көнеден дәуірден келе жатқан салт-дәстүріне берді. Йасауидің бұл жаңалығы Ислам әлемінің өз дамуының жаңа сатысына көтерілуіне мүмкіндік берді. Абу Ханифа жолы мен Имам Матуриди жолы Йасауидің сопылықты тариқат дәрежесіне көтергеннен кейін кеңінен таралды. Өйткені, ислам дінінде бола тұрып та, әр халық өзінің дәстүрлі мәдениетін сақтап қалуы мүмкіндігіне көз жеткізген болатын. Одан кейінгі кезеңде ислам тарихында «Мұхаммедтің діні, Ахметтің жолы»⁴³ дейтін болды. Бұл түрік халқына өзінің тілі мен дәстүрін қайта қалпына келтіріп, рухани тәуелсіздігін қалпына келтіруге мүмкіндік берді. Егерде бүгінгі күні біз-түрік ұрпағы өзіміздің рухани тәуелсіздігімізді қайтадан қалпына келтіреміз дейтін болсақ, онда сол ұлы бабаларымыздың салып кеткен жолын қайта тірілтуіміз керек.

⁴¹ Йасауи, *Диуани Хикмет*, б. 171.

10. Юнус, 62.

Йасауи, *Диуани Хикмет*, б. 142.

⁴²

⁴³ Рашид ад-дин Фазлуллах Хамадани (1 полов. XIV в.), *Сборник Летописей*, Изд. АН СССР, Москва-Ленинград 1952.

Пайдаланылған Әдебиеттер

Абу Ханифа, Нуман бин Сабит әл-Куфи (150/767), *әл-фиqh әл-Ақбар*, Ауд.: Сайфулла Моллақағанатұлы, Арыс баспасы, Түркістан 2012.

Бартольд В.В., *Түркестан в Эпоху Монгольского Нашествия*, ИВЛ, Москва 1963.

Хамадани, Рашид ад-дин Фазлуллах (1 полов. ХІҮ в.), *Сборник Летописей*, Изд. АН СССР, Москва-Ленинград 1952.

Кариев, Одил, *Фарғона Фиқх Мактаби ва Бурхониддин ал-Маргиноний*, «ФАН» нашриети, Тошкент 2009.

Кенжетай, Досай Тұрсынбайұлы, *Қожа Ахмет Ясауи Дүниетанымы*, Арыс баспасы, Алматы 2008.

Көпейұлы, Мәшһүр-Жүсіп, *Көп томдық Шығармалар Жинағы*. Құрас.: Е. Жүсіпов, Алаш баспасы, Алматы 2003.

Kutlu, Sönmez, “Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in Anlamı, Oluşum Süreci, Siyasi, Toplumsal ve Fikri Çerçevesi”, *Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat: Tarihi Seyri, Kapsamı ve Algılanışı*, IGMG, Köln 2014.

Kutlu, Sönmez, “İmam Mâtürîdî, Ahmet Yesevi ve Yunus Emre'de Ortak Degerler: İnsan, Akıl-İlim ve Vatan”, *Yunus Emre*. Eskişehir 2013.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mansûr (333/944), *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, Çev.: Bekir Topaloğlu, Beşinci Basım, İsam yay. Ankara 2013

Койлақи, Маулана Сафиаддин Орунг (шамамен 1291) *Насаб-нама*, Қуандық Сәруаров қолжазбасы, 64 қатар.

Құдайбердіұлы, Шәкәрім (1858-1931), *Иманым*, Арыс баспасы, Алматы 2000.

Құнанбайұлы, Абай (1845-1904) *Шығармаларының екі томдық жинағы*, Жазушы баспасы, Алматы 2005.

Öztürk, Abdülvahap, *İmam-ı Ebû Hanîfe'nin Hayatı, İmam-ı Azam Ebû Hanîfe Eserleri*, Milat, İstanbul 2012.

Йасауи, Қожа Ахмет (1166-67), *Диуани Хикмет*, Тұрын баспасы, Түркістан 2012.

Йасауи, Қожа Ахмет (1166-67), *Диуани Хикмет*, Қазан 1904.

ИМАМ ӘЛ-МАТУРИДИДІҢ ИМАМ ӘБУ ХАНИФА КӨЗҚАРАСТАРЫНА ҚАТЫСТЫ ҰСТАНЫМДАРЫ

Әділбаев Алау, PhD докторы,

Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университетінің доценті,

Түркілердің, оның ішінде қазақ халқының мұсылмандық түсінігінің қалыптасуы мен ислам мәдениетіне қосқан үлестері фикһта ханафи, ислам сенім жүйесінде матуриди мектебі негізінде көрініс тапқан. Дәстүрлі ислам түсінігіміздің қалыптасуында фикһ ілімінің негізін қалаған Имам Ағзам Әбу Ханифа (80-150/699-767 ж.) мен сунниттік ислам теологиясының негізін қалаушылардың бірі Имам әл-Матуриди (қ. 333/944 ж.) мұраларының орны ерекше. Сондықтан да осы баяндамамызда ислам тарихы мен мәдениетінде өзіндік орны бар екі ғұлама арасындағы байланыс пен пікір сабақтастығына тоқталамыз.

Имам Әбу Ханифа жалпы алғанда Ислам әлемінің, жеке алғанда өзінің атымен аталатын ханафи ислам ойлау жүйесінің негізін сонау ерте заманда қалаған дарабоз ғалымдардың бірі. Имам Ағзам – әлемде мұсылмандардың шамамен 50 пайызын құрайтын¹, атам қазақтың да баяғыдан бері ұстанып келе жатқан үлкен мәзһабтың негізін қалаушы.

Имам Ағзам фикһ ғалымдары арасында жүйелі ойлау принциптері мен әдіснамасын басшылыққа алып, сол әдістерді иман негіздері мен діни үкімдер шығаруда шебер қолданған ақида саласының алғашқы ғұлама – ғалымы. Әбу Ханифаның фикһ пен ақида іліміндегі беделінің биік болғаны сол сунниттердің тысындағы мұғтазилиттер мен мүржия секілді кейбір ағымдар оны өздерінің бағытынан етіп көрсетуге тырысқан.

Әбу Ханифаның ақидаға қатысты ықшамдап жүйелеген иман негіздері ислам тарихының алғашқы кезеңдерінде қызу пікірталасқа жол ашқан мәселелер еді. Осы тақырыптарды терең түсінігі арқылы, белгілі бір жүйеге салуы өзінен кейін келген ахлус-сунна уәл-жамағат имамдарына Мысырда имам Тахауи (қ. 321 ж) негізін қалаған тахауия, Иракта құрылған әшғария (Имам Әшғари (қ. 324 ж.) және Орта Азияда кең тараған матуридияға (имам әл-Матуриди (қ. 333 ж.) ықпал етті. Ислам ақидасының негізгі мәселелері төңірегіндегі көзқарастары ғалымдар арасында үлкен беделге ие болып әрі қарай дамытылған.²

¹ Ханафи мәзһабы Түркия, Балқан елдері, Босния-Герцоговина, Украина, Қырым, Әзірбайжан, Кафказ, Орал, Сібір және Орталық Азия, Қытай, Манчжурия, Жапония, Ауғанстан, Хорасан, Тайланд, Үндістан, Пәкістан, мұсылмандарының көпшілігі ханафи мәзһабын ұстанады. Йемен, Хижаз, Мысыр, Палестина, Алжир, мен Туниста ханафиляр аз, ал Эфиопия, Сирия мен Иракта біршама көбірек.

² Кең көлемді мәлімет үшін қараңыз: Алау Әділбаев-Шамшат Әділбаева, *Имам Әбу Ханифа Және Ханафи Мәзһабы*, Көкжиек баспасы, Алматы 2011.

Орта Азиялық ғұлама, «Шейх», «Имамул-худа», «Аламул-худа», «Имам заһид», «Әхлу сунна уәл-жамағаттың имамы», «Шейхул-Ислам» «имам ал-Мутақаллимин», «рәйіс ас-сунна» деген лақаптармен танымал Әбу Мансур Мухаммад ибн Мухаммад әл-Матуриди Самарқанд қаласының Матуриди ауданында дүниеге келген. «Китабут-таухид», «Тәуиләту әхлис-сунна» атты бірегей шығармалардың авторы әрі әһлу сунна бойынша екі ғалымның бірі болғанына қарамастан, мазһабтар тарихы жөнінде кітаптар жазған ғалымдардың, атап айтқанда, Шахристанидің «әл-Милал уа ан-Нахалі», әл-Бағдадидің «әл-Фарқ бәйна ал-Фирак», Ибн Хазмнің «әл-Фисал», Ибн Надимнің «Фихрист», Ибн Халдуннің «ал-Муқаддимасы», ас-Суьютидің «Табақат ал-Муфассиринінде» және де сол кезеңіндегі басқа да еңбектерде әл-Матуриди есімінің аталмауы түрлі жорамалдарға себеп болған.

У. Рудольф мұның себебінің сол кездегі тарихи және географиялық жағдайлармен тікелей байланысты екенін айтады. Өйткені, әл-Матуриди ислам әлемінің орталығында емес, ең шығысындағы Самарқандта өмір сүрген. Еңбектерін де сонда жазған. Батыс аймағындағыларды, әсіресе, бағдаттықтарды аса қызықтырмағандықтан әл-Матуриди алғашында тек қана Мауараннахрде танымал болған³. Сондай-ақ, ұстазы Әбу Ханифа сол кезеңнің ең беделді тұлғасы ретінде саналаған. Оған қоса, әл-Матуридидің ұстазын ұлықтауы оның көлеңкесінде қалып қоюына жол ашқан. Алайда, XI ғасырда сельджукидтердің орталық аудандарға келуі жағдайды өзгертті. Олардың алға жылжуы арқылы Мауараннахр теологиясы орталық аймақтарға таралды⁴.

Ә. Муминов әл-Матуридидің танылмауын оның сол кездегі билікті қолдамай, биліктен алшақ тұру ұстанымынан іздейді. Саяси билікпен келісе алмағандықтан оның пікірлері өз заманында дамымай, шеткері аймақтарға ығысқан. Кейін Караханидтер кезеңінде Нәсәфтық екі ғалым Абу-л-Му‘ин ан-Насафи және Абу-л-Йуср ал-Паздауи тарапынан қайта жанданған. Сонымен қатар оның қызы жағынан немересі әл-Хасан ибн Али ибн Мухаммад ал-Матуриди және шөбересі Әбу-л-Хасан Али ибн ал-Хасан ал-Матуридидердің (қ. 1117 г.) қазылыққа сайлануы да қайта таныла бастауына жол ашқан⁵.

Мухаммед әт-Танжи Имам ал-Әшғариді нағыз ислам ғұламасы етіп

³ Ульрих Рудольф, *Ал-Матуриди и Суннитская Теология в Самаканде*, перев.: Л. Турганова, Алматы 1999, б. 1-2. Бұл шығармада автор әл-Матуридидің ислам теологиясындағы орнын арнайы зерттеулер арқылы ашып көрсетуге тырысқан. Бұл еңбек ұзақ жылдардың жемісі екені анық аңғарылады; Süleyman Uludağ, «el-Mâtürîdî Kelâmî ve Taftazanî Üstüne Düşünceler», *Ehli Sünnet Özel Sayısı*, s. 337. HANGİ CİLT VE SAYI BASKI YERİ VE YILI

⁴ Рудольф, *Ал-Матуриди и Суннитская Теология в Самаканде*, б. 2.

⁵ Аширбек Муминов «Абу Мансур ал-Матуриди в Самарканде». *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî: Uluslararası Sempozyum Tebliğ Kitabı*, 28-30 Nisan 2014, Eskişehir, 1 baskı, İstanbul 2014, б. 41-42; Түрік зерттеушісі А. Ак Саманидтердің хадис жақтастарына жақын ханафилікті қолдап, өз биліктерін сақтау үшін өзгелерді қыспаққа алып, ой еркіндігін шектегендігін, әл-Матуридидің сол саясаттың құрбаны болғанын тілге тиек етеді. Ahmet Ak, “İmâm Mâtürîdî’nin Hayatı, Eserleri ve Görüşleri”, *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî: Uluslararası Sempozyum Tebliğ Kitabı*, 28-30 Nisan, 2014, Eskişehir, 1 baskı, İstanbul 2014, б. 25; А. Думанның ойынша аықылды негізге алған көзқарастарының саяси билікке жақпағанын және әл-Матуридидің сенімі бойынша ел билеушісі ілім және парасат иесі болып, әділ билік жүргізуі керек. Әділ билік жүргізбеген басшыларға бағынуға болмайтындығын айтуы себеп болған. (Bkz.: Ali Duman, «İmam Mâtürîdî, Hayatı, Eserleri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri», *Hikmet Yurdu, İmâm Mâtürîdî ve Maturidilik Özel Sayısı*, 2/4(Temmuz-Aralık 2009), б. 123.

көрсетпек болғандар әл-Матуриди беделін әдейі төмендеткен деген пікірді алға тартқан⁶. Сонымен қатар әшғарилер қатарынан Бакиллани (қ.403 /1013 ж.), әл-Жуәйни (қ. 478 /1085 ж.), әл-Ғазали (қ. 505 /1111 ж.) секілді әйгілі ғалымдардың шығуының да бұған ықпал жасағандығы айтылады.

Қалай десек те, хижри бесінші ғасырдың өзінде Самарқандтағы кәләм мектебінің матуридиге телінбеуі ол кездері әлі оның сол мектептің жетекшісі ретінде толыққанды түрде мойындалмағандығын көрсетеді. Ал оны бір мектептің жетекшісі ретінде көріп, оның кәләм іліміне қатысты көзқарастарын негізге алып шығарма жазаған ғалым Имам Әбул-Муин Мәймун ибн Мухаммед ән-Нәсәфи (қ. 508/ 1114 ж.) болған. 7- ғасырда оның қарсыластарының өзі матуридиліктің бір мектепке айналғанын мойындаған. Десе де, «матуридия» термині әлі бір мәзһабтың аты ретінде қолданылмаған. Ибн Фазлуллах әл-Омари Имам Матурийдің ғылымдағы салмағы және әхлу сунна уәл-жамағатты күшті дәлелдермен қорғауын көреалмаушылықтан муғтазилиттердің Әбу Ханифаның ақида және фикһтағы ізбасарларын «матуридилер» деп атағандығын айтады⁷.

Негізінде Имам әл-Матуриди Имам Ағзамның сүнниттік бағыттағы ұстанымдарын жалғастырған ғұлама. Ол «Тәуилатул-Құран» атты тәпсірінде Имам Әбу Ханифаның ақидаға қатысты белгілі «әл-Али уәл-мутаалиим» еңбегіне жүгіне отырып оның фикһ негіздері және фикһқа қатысты көзқарастарын аяттарды тәпсірлеуде жиі қолданған. Осыған орай Әбу Муин ән-Насафи: «Имам Әбу Мансур әл-Матуриди усулде (ақида) және фуруғда (фикһта) нағыз Әбу Ханифаның ізінен ерушілердің қатарынан»,– деп бұл мәселеге қатысты өз ойын білдіреді⁸. Матуриди фикһқа қатысты бір мәселені талдау барысында «Құран дәлелі оның (Әбу Ханифаның) мәзһабын көрсететін мәселелердің бірі. Кейбір ғалымдар оған бұл мәселеде қарсы шыққан»⁹ деу арқылы да Өзінің тәуилатында осы әдістен ауытқымағанын көрсетеді.

Имам Матуриди өзін Әбу Ханифа доктринасының жалғастырушысы ретінде ұсына алған. Осы фактор матуридиліктің өзге ханафилер арасында мойындалуын жеңілдеткен және олардың арасындағы муғтазилиттердің ықпалына қарсы күресуде маңызды орынға ие болған¹⁰.

Әбу Захра Әбу Ханифа мен әл-Матуриди шығармаларындағы көзқарастарды ғылыми тұрғыдан салыстырғанда, екеуінің әдістемеді бірлесетінін, Әбу Ханифа көзқарастары Матуриди көзқарасының «тамыры» екенін ғалымдардың да,

⁶ et-Tancî, Muhammed b. Tavîr, «Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî», *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1955), б. 1., А. Думан Имам әл-Матурийдің Түркі мұсылмандығының қалыптасуына қосқан орасан үлесіне қарамастан танылмай қалуының себебі ретінде араб болмауын атайды. (Bkz.: Duman, «İmam Matürîdî, Hayatı, Eserleri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri», б. 121.

⁷ Şükrü Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İncelesi*, İstanbul 2001, б. 72. Сонымен қатар Ahmet Ak, хижраның бесінші ғасырының екінші жартысынан кейін Әбу-л-Йуср ал-Паздауи тарапынан әхлу-сунна уәл-жамағаттың алдыңғы қатарлы имамы ретінде мойындала бастағанын, өйткені Паздауидің ол кезде Самарқандтың қазысы екенін, демек саяси билік тарапынан мойындала бастағанын айтады. Бұл өз кезегінде имам әл-Матурийдің танылмауының негізгі себептерінің бірінің сол кезде үстемдік еткен саяси биліктің ықпалының қаншалықты күшті болғандығын нақты көрсетеді. Қараңыз: Ahmet Ak, *Maturîdî kaynaklarda Mâtûrîdî ve Maturîdilik*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktor Tezi, Ankara 2006, б. 144.

⁸ Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İncelesi*, б. 35.

⁹ Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İncelesi*, б. 36.

¹⁰ Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İncelesi*, б. 70.

сонымен қатар әл-Матуридидің өзі де бұны ашық мойындағанын дәлел ретінде келтіреді. З.Кәусәри «Ишаратул-мерам» атты шығармасында Матуридидің Имам Ағзамның еңбектерін нақты қолданып, оларды жете суреттегенін айтқан¹¹.

Шынтуайтында, әл-Матуриди Әбу Ханифаның көзқарастарын оқып-үйреніп, оның мазһабына (мектебіне) бағына отырып аят-хадистерді қолданумен қатар, ақыл-ойға да басты үлкен мән берген. Самарқандта әрі сол аймақтағы ағымдар мен бағыттарға қарсы пікірталастарында кәләм әдісін қолдану арқылы үлкен жетістікке жеткен. Оның қосқан үлесі нәтижесінде Әбу Ханифаның ақидаға байланысты қысқа шығармалары арнайы «кәләм» іліміне айналды. Осы еңбектерінің нәтжесінде имам әл-Матуриди «ханафи мазһабының мутакаллимі (кәләм ғалымы)» сипатын алып, салған жолы өзінің есіміне байланысты матуридия деп аталды. Осылайша ханафилік тек имам Ағзамның фикһ мектебінің ұстанушыларының аты ретінде ғана жалғасты¹².

Имам әл-Матуридидің шығармаларына назар салсақ, кәләм, фикһ методологиясы және тәпсір саласы бойынша қалам тербеген беделді ғалым екенін байқауға болады. Мутакаллим және муфассир ретінде танылғанымен фикһ және усулул фикһта да оның өзіндік ролі мен салмағы болған. Оның фикһ әдіснамасына қатысты көзқарастары Самарқанд аймағындағы ізбасарларына қатты ықпал еткендіктен «Самарқанд ғалымдарының шейхы» деген атаққа ие болған. Алайда оның фақиһтық қыры көбіне беймәлім болып қалған.

Оның осы қырын танытқан Алауддин әс-Самарқанди (қ. 539/1144 ж.) «Мизанул усул фи нәтәижил-уқул» деген еңбегінде әл-Матуридидің көзқарастарын келтірсе, кейінгі ғалымдар көбіне Самарқандидің осы еңбегіне сүйенген. Фикһқа қатысты көзқарастарын Тәуилаттан және оған сілтеме жасаған ғалымдардың еңбектерінен табуға болады.

Имам әл-Матуриди өз еңбектерінде көзқарастарын тілге тиек етер кезде: «Қала әл-Фақиһ» (Фақиһ былай деді) деген тіркесті қолданған. Ол фикһ дәстүрінің маңызды өкілдерінің бірі. Фикһ және әдістемесі жайлы бірқатар еңбектер жазған. Ізбасарларынан Алауддин әс-Самарқанди Оның фикһ әдістемесі және тарихы тұрғысынан орны мен маңызын өте жақсы көрсете алған. Әсілінде, ол өз заманында фақиһ ретінде танымал еді¹³.

Сондықтан да әуелгі кезекте Имам Матуридидің Имам Ағзам мен арасындағы фикһқа қатысты көзқарастарының сабақтастығы, мәселелерді қолға алудағы ерекшеліктерін анықтауға тырысамыз.

Бәяди Матуридидің фикһ анықтамасының өзінің Әбу Ханифаныкімен бірдей екенін айтқан¹⁴. Осы салада доценттік диссертация жазған түрік ғалымы Ш. Өзен әл-Матуридидің мазһаб ішіндегі орнын былайша көрсетеді:

¹¹ Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da İtikâdî, Siyâsî ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, İstanbul 1996, б. 185.

¹² Әбу Мансур әл-Матуриди, *Kutabûm-Taухud*, Тхк.: Ф.Хулайф, Бейрут 1970, б. 5.

¹³ Ғалымдардың аттары мен еңбектеріне қатысты кең көлемді мәлімет үшін қараңыз: Өзен, *Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşâsı*, б. 33-34. Ш. Өзен әл-Матуридидің Мұхаммед әш-Шайбанидің *әл-Жамуус-Сағир* атты кітабына шәрх жасағанын, бұның бұрын соңды айтылмаған жаңалық екенін тілге тиек еткен.

¹⁴ Камаладдин Ахмад бин Хасан Баязиаде (1098/1687), *Ишаратул-Мараман Ибарати-л-Имам*, Тхк.: Юсуф Абдураззақ, Қаһира 1949, б. 28. (Hanifi Özcan, «Mâturîdî'nin Bilgi Teorisinde Fıkıh Terimi» *Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (1987), 146 –беттен)

1. Матуриди мәһаб имамдарының берген фикһтық үкімдерінің шариғи (діни) негіздерін анықтап көрсеткен. Мысалы, Әбу Юсуф пен Имам Мұхаммедтің көзқарастарын қуаттайтын бір хадисті тізбегімен қоса келтірген.

2. Мәһаб имамдарының көзқарастарының негізгі себептерін анықтаған. Матуридидің мәһаб ішіндегі фикһтық еңбектерінің көбіне осы мақсатта өрбігені нақты байқалады. Бұл өз кезегінде оның ханафи мәһабының фикһтық тәжірибелерін жүйелеп, фикһ мектебі ретінде орнығуындағы маңызды ролін көрсетеді.

3. Мәһаб имамдарының мутлақ (шегі нақты белгіленбеген) пәтуаларының баламаларын көрсете отырып, ерекше жағдайларда орындалуының жолдарын көрсеткен. Олардың шегі нақты белгіленбеген үкімдерінің шарттары мен жағдайларын түсіндіріп берген.

4. Мәһаб имамдарының түсіндірмелері кездеспеген мәселерді түсіндіріп беріп отырған.

5. Мәһаб имамдарының арасындағы көзқарас айырмашылықтарын риуаят және ақыл тұрғысынан таңдаған. Әбу Юсуф пен Имам Мұхаммедтің арасындағы пікірталасты мәселеде синтездеуші үшінші бір көзқарас алға тартқан.

6. Мәһаб имамдарының бір-бірінен бөлек секілді көрінген кейбір мәселелердің негізінде бөлек емес, әрқайсысының түрлі жағдайларға қатысты айтылған жайттар екенін түсіндіруге тырысқан.

7. Ұқсас секілді көрінген кейбір мәселелердің арасындағы айырмашылықтарды көрсету арқылы имамдардың көзқарастарының арасында қайшылықтың жоқ екендігін көрсеткен.

8. Мәһаб имамдарының діни дәлелдерге қайшы секілді көрінген көзқарастырының негізінде қайшы емес екендігін оның астарындағы себепке үңіле отырып түсіндіруге тырысқан. Мәселен, көптеген хадис кітаптарында қажылық кезінде құрбандыққа шалынатын түйелердің өркештеріне Пайғамбарымыздың пышақпен белгі қойғандығы риуаят етілгеніне қарамастан Әбу Ханифа белгі қоюдың малды қинауға жататынын айтып, оны мәкрух санаған көрінеді. Имам Матуриди негізінде Имам Ағзамның хадиске қарсы шықпағанын, оның кезінде белгі қоюдың алғашқы кездегіден басқаша сипат ала бастағанын, сондықтан шарттардың өзгеруіне қарай үкімдердің де өзгеретінін айтып Әбу Ханифаның көзқарасының астарын түсіндірген.

9. Өз мәһабының көзқарастарын өзге мәһабтардың, әсіресе шафиғи мәһабының көзқарастарынан қорғаған.

10. Кейбір мәселелерде мәһаб ғалымдарының көзқарастарын берумен ғана шектеліп отырған¹⁵.

Имам Матуридидің Имам Ағзамның фикһтық мәселелерге қатысты пікірлерінен мысалдар келтіре кетейік.

Әбу Ханифамен Имам Мұхаммедтің ойынша қақырық құсу дәретті бұзбайды, ал Әбу Юсуфтың ойынша бұзады. Имам Матуриди бұл екі көзқарастың бір біріне қайшы емес екенін айтып, екі ойды былайша бірлестірген. Имам Әбу

¹⁵ Özen, *Ebü Mansûr el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünü Yeniden İnşası*, б. 65-68.

Ханифа мен Мұхаммедтің көзқарасы бойынша ол құсық тамақтың кеңірдектен және бауырдың айналасынан шыққан құсыққа қатысты, ал Әбу Юсуфтыкі асқазаннан келгенге қатысты және ол лас болғандықтан дәретті бұзады деген. Мұндай жағдайда құсыққа қарау керек егер оған тамақтың қалдықтары араласып шықса онда ол дәретті бұзады, ал таза болса бұзбайды деп екі көзқарасты бірлестірген. Касани Имам Матуридидің осы көзқарасы «асахх» деген¹⁶.

Әбу Саид әл Худридан намазда алдынан кесіп өтпекші болған бір адамға кедергі болып, қажет болса соғыссын, ол шайтан деген хадисті алмай ханафи ғалымдарының «Намаз бір іспен шұғылдану» деген хадисті негізге алып, алдынан кесіп өтпекші болған адамға кедергі болмаудың абзал екеніндігін және Имам Ағзамның сол көзқараста болғандығын айтқан.

Имам Ағзам жұма күні ешқандай себепсіз бесін намазын оқыған адамға қатысты көзқарасы мен екі шәкіртінің пікірін беріп, өзінің жорамалын жасайды.

Қажылықта құрбандыққа шалынатын түйеге пышақпен белгі қоюды Имам Ағзам мәкрух, екі шәкірті жақсы екенін айтқан. Имам Тахауи Әбу Ханифаның кезеңінде халық малды өлімге себеп болатындай жаралағандықтан мәкрух көргенін айтып Имам Ағзамның көзқарасын жорамалдап берген.

Ханафи ғалымдарының көзқарасы бойынша пітір садақасы бидайдан жарты сағ беріледі. Ал имам Шафиғи Әбу Саид әл-Худридің «Мен Пайғамбарымыздың кезеңінде бидайдан бір сағ көлемінде пітір садақасын беретінмін» деген риуаятына сүйеніп, бидайдан бір сағ пітір берілуі қажет деген. Имам Матуриди осы ханафи ғалымдарының сөздерін қуаттау үшін «Араларында әзірет Әбу Бәкір, Омар, Осман, Али секілді он сахаба пайғамбарымыздан бидайдан пітір садақасы жарты сағ берілетінін риуаят еткен» деп ханафи ғалымдарының көзқарастарын қуаттап, дәлел келтірген¹⁷.

Ендігі кезекте Имам әл-Матуридидің «Тәуилатындағы» көзқарастарынан мысалдар келтіре кетейік.

Имам Әбу Ханифа және оның жолдастары: «Біреу «сиырдың етін жемеймін» деп ант етіп, бұқаның етін жесе анты бұзылады» деген¹⁸. Әбу Ханифаның сиқыршылық жасаушы бірде өлтірілмейді десе, тағы бірде өлтірілетіндігін айтқандығын келтірген¹⁹ деген көзқарасы да келтірілген.

Әбу Ханифа кімде-кім рамазан айында рамазан оразасынан басқа бір оразаны ниет етсе де, мойнынан рамазан оразасы түседі деген. Жолаушы кісі рамазан айында аузын бекітпеуіне рұқсат қағидасы негізінде жолаушы кісі арасын үзбей ұстайтын зияр, (қателесіп) адам өлтіргенінің кәффараты болған

¹⁶ Özen, *Ebü Mansûr el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, б. 47.

¹⁷ Бұл да сонда б. 47-55. Мәселен, Имам Мұхаммед: «Рамазан айында бір кісі жынды болып, бірнеше күн өткеннен кейін есін жиса, өткен күндерінің қазасын өтемейді» десе, Әбу Ханифа: «Айдың басында балиғат жасына толған немесе ақыл-есі дұрыс болып, кейін жынданған кісі ұстамаған оразаларының қазасын сауыққанда өтейді» деген. Бұл көзқарасты Имам Шафиғи мен Зуфар қабылдамаған. Алайда Әбу Абдуллах Мухаммед ибн Шужағ әс-Сәлжи бұл көзқарастарға жауап беріп, Имам Ағзамның көзқарасын жақтаған. Имам Матуриди де осы көзқарасты дұрыс деп қабылдаған. (Қараңыз: әл-Матуриди, *Тәуиләтул-Қуран*, Тхк.: А. Ванлыоглы, Б. Топалогл., Мизан баспасы, Стамбул 2005, 1/343.

¹⁸ әл-Матуриди, *Тәуиләтул-Қуран*, 1/158.

¹⁹ әл-Матуриди, *Тәуиләтул-Қуран*, 1/193.

оразаларында да ауызын ашуға болады²⁰.

Кейде Имам әл-Матуриди Имам Әбу Ханифаның көзқарастарына қайшы пікір де білдірген. Мәселен, хайыз күйіндегі әйелді аймалау мәселесінде Әбу Ханифа кіндіктен жоғары, тізеден төменгі жерлер рұқсат десе, имам Мұхаммед қан көретін жерінен сақтануы жеткілікті деген. Имам әл-Матуриди Мұхаммедтің көзқарасын құптаған²¹.

Имам әл-Матуриди алыс елде болуы себепті қажылыққа бару мүмкіндігі болмаса, ол адамға қажылықты міндеттей алмаймыз десе, Әбу Ханифа қажылықтың уәжіп екендігін айтқан²².

Имам әл-Матуридидің фикһқа қатысты көзқарасын келтірген қайнаркөздер негізінен оның «Шәрху Жамиис-сағир» және «Тәуилатул-Қуран» атты кітаптарына сүйенеді. Алауиддин әс-Самарқанди секілді ғалымдардың айтқанындай әл-Матуридидің «Тәуилаты» Әбу Ханифаның кәләмдық және фикһтық көзқарастарының Құранға сай екендігін көрсетудің бір ұмтылысы. Мұны әрбір аяттың тәпсірінен анық көруге болады. Сонымен қатар оның Шәрху Жамиис-сағир атты кітабының Имам Мұхаммедтің әл-Жамиус-сағир атты кітабының алғашқы шархтарынан екендігін ескерсек, Матуридидің ханафи мәзһабын түсіну және түсіндіру бағытындағы еңбегінің қаншалықты маңызды екендігі байқалады. Сондықтан Ш. Өзеннің айтқанындай Имам әл-Матуриди – өзі дербес әрекет еткен мужтахид емес, көзқарастарын мәзһаб шеңберінде білдірген ғалым²³

Имам Матуриди қаншалықты Әбу Ханифаны қайталағанымен мәселелерді талдап түсіндіруде өзіне тән көзқарастары болғандығын нақты көруге болады.

Кейінгі ғасырлардағы ғалымдардың имам Матуридидің көзқарастарын келтірулері оның көзқарастарының қаншалықты күшті екендігін және мәзһабтың ішіндегі салмағын көрсетеді. оның фикһ негіздеріне қатысты ғылыми мұрасын жандандыруға алғаш әрекет жасаған – Алауддин әс-Самарқанди. Кейін Әбус-Сәнә әл-Ләмиши (VI ғ.), Жәлалуддин әл-Хаббаз (691/1292 ж.), Әбул-Бәрәкәт ән-Насафи (710/1310), Абдулазиз әл-Бухари (730/1330), Сағдуддин әт-Тафтазани (790/1390), Молла Фәнәри (834/1431), Молла Хүсреу (885/1480) секілді ғалымдар жалғастырған²⁴.

Ендігі кезекте ақида саласындағы пікір сабақтастықтарына тоқталайық. Негізінде Имам әл-Матуридидің ақида саласындағы ұстаздарының тізбегі Имам Ағзам Әбу Ханифаға барып тіреледі. Имам Матуриди имам Ағзамның кітаптарын ұстаздары Әбу Насыр Ахмад ибн Аббас әл-Бәйади, Ахмад ибн Исқак әл-Жүрджани және Насыр ибн Йахия әл-Балхилердің көмегімен үйренгендігі, ал олардың Әбу Сүлеймен Мұса әл-Жүрджаниден дәріс алғандығы, әл-Жүрджани болса, бұл ілімді ұстазы Мұхаммед ибн Хасан әш-Шәйбаниден алғандығы тарихи шығармаларда айтылған²⁵.

²⁰ әл-Матуриди, *Тәуиләтул-Қуран*, 1/354.

²¹ әл-Матуриди, *Тәуиләтул-Қуран*, 2/43.

²² әл-Матуриди, *Тәуиләтул-Қуран*, 2/371.

²³ Özen, *Ebü Mansûr el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünüñ Yeniden İnşâsı*, б. 47-65.

²⁴ Özen, *Ebü Mansûr el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünüñ Yeniden İnşâsı*, б. 65-69.

²⁵ M. Ebû Zehra, *İslâm'da İtikâdî, Siyâsî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, s. 350

Ол Әбу Ханифаның ақидаға байланысты шығармаларын оқып, өз көзқарасын оның пайымдаулары шеңберінде негіздеген. Осыған орай, Матуридиге Әбу Ханифаның ізбасары деп баға беріліп, мәзһабы ханафи деп аталып кеткен²⁶. Имам Матуриди иман негіздеріне қатысты мәселелерді имам Ағзамның жолымен жүре отырып, аят-хадистерді қолданумен қатар, ақыл-ойға да мән беретін өзгешерек, «кәлам» әдісін қолдану арқылы жүйелеген. Самарқандта әрі сол аймақтағы ағымдар мен бағыттарға қарсы пікірталастарында кәлам әдісін қолдану арқылы үлкен жетістікке жеткен.²⁷

Ханафимазһабының үлкен ғалымдарының бірі Захид әл-Кәусари «Ишаратул-Мәрам» атты төлтумасының кіріспесінде былай дейді: «Мауараннахр өлкесі бидғат пен бұзықтықтан ұзақ, тыныш ел еді. Сүннетті берік ұстанып, оның үкімдерін ұрпақтан ұрпаққа мұра етіп қалдырып отырған. Ендігі жерде имам, ғалым Әбу Мансур әл-Матуриди шығып, әрбір мәселеге жеке-жеке тоқталып, олардың ара-жігін ажыратып, айқын дәлелдермен шегелеп, нақтылау жұмыстарын жүргізді».

Сол дәуірдегі Ирак шарифат ғалымдарының көшбасшысы болған имам Ағзамның шығармаларындағы көзқарастарын имам әл-Матуридидің сенімдік тұрғыдағы көзқарастарымен салыстырып көрер болсақ, біріділік пен біртектілікті аңғару қиын емес. Осы себептен де, зерттеушілер екі ғұламаны бір-бірінен ажыратып жатпайды. Имам Әбу Ханифа «Ақиданың» негіздерін айтып кетсе, Имам Матуриди сол негіздерді кеңінен тарқатып, егежей-тегжейіне дейін түсіндірген. Ал енді сөздеріміз жалаң қалып кетпес үшін осы екі имамның көзқарастарындағы ұқсастық пен сабақтастыққа қатысты бірнеше мысал бере кетейік:

Иман-Ислам анықтамасы

Ислам ақидасында иман анықтамасының маңызды рол ойнап, көптеген бағыттардың шығуына себеп болғаны белгілі. Сондықтан әуелі осы ұғымның анықтамасынан бастайық. *Фиқһул-акбарда* және басқа да еңбектерде келтірілген деректерге орай Әбу Ханифаның көзқарасында: «Иман тілмен айтып, жүрекпен бекітуден тұрады»²⁸. Иман толық саналу үшін бұл айтылғандардың біреуін елеусіз қалдыруға болмайды. Мәселен, құр тілімен ғана кәлима келтіріп, ділімен иланбаған екіжүзділердің және хазірет Мұхаммедтің (саллаллаһу алейһи уә сәлләм) хақ пайғамбар екендігін біле тұра пайғамбарлығын мойындамаған әхлі-кітапты мүмин деп қабылдау керек еді. Анығында, Құранда ақиқатты мойындамауда табандап тұрып алған екіжүзділер мен әхлі-кітап кәпір ретінде қабылданған²⁹. Бұған қоса, Құранда шындықты тілімен мойындаудың бір өтеуі ретінде, әхлі-кітаптан кейбіреулерінің жаннатпен сүйіншіленгендігінің білдірілуі³⁰ тілмен айтудың иманға қажетті талаптардың бірі екендігін көрсетуде.

²⁶ М. Ebû Zehra, *İslâm'da İtikâdî, Siyâsî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, s. 183-184

²⁷ Толық мағлұмат үшін қараңыз: А. Әділбаев, «Орта Азиядан шыққан ғұлама – Матуриди», *II Халықаралық Ғылыми-Практикалық Конференция Материалдары (2006-2007ж.)*, *Исламтану және Араб Филологиясы Мәселелері*, Алматы 2008, б. 94-100.

²⁸ Әбу Ханифа Нуман бин Сабит әл-Куфи (150/767), *Фиқһул-Акбар*, М.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 9. Baskı, İstanbul 2013 б. 10.

²⁹ 63. Мұнафикун, 1; 2. Бақара, 146.; 6. Әнғам, 20.

³⁰ 5. Маида, 85..

Имам Ағзамның назарында адамдар мақұлдау-мойындау тұрғысынан 3 дәрежеге бөлінеді: 1. Алла тағаланы әрі Одан келген нәрселерді һәм тілімен һәм жүрегімен мойындайды; 2. Жүрегімен қабылдап, тілмен айтпайды; 3. Тілімен мойындайды, бірақ жүрегімен бекітпейді. Кім һәм жүрек һәм тілімен мойындаса, ол Алла тағаланың әрі адамдардың алдында мүмин. Жүрегімен мойындап, тілімен айтпағандар Алланың алдында мүмин, адамдардың алдында кәпір. Бұл кісінің жүрегімен иланғанына қарамастан, тақия жасау арқылы, яғни өзіне келетін зияннан сақтану үшін иманын жасырып, тілімен күпірлікті айту жағдайына қатысты³¹. Жұрт иманын жасырғандықтан, оны кәпір санағанымен Алланың алдында мүмин болып табылады. Ал тілімен айтып, жүрегімен бекітпегендер мұсылмандардың алдында мумин саналғанымен, Алла тағаланың алдында кәпір³².

Имам әл-Матуриди иманды тек қана тілмен айтудан тұрады деп санаған кәррамирлерге қарсы: «Біз нақыл (аят-хадистер) және ақыл жолымен белгілі болғандай иманның қалыптасуына ең лайық қабілет – жүрек екенін айтамыз», – дей келе, өз тұжырымын Имам Ағзам Әбу Ханифа секілді әрі аят-хадистерге әрі ақылға сүйене отырып дәлелдейді. Имам әл-Матуриди иман үшін ең маңызды элементтің жүрекпен құптау екенін айта келіп, кәлиманы тілмен айтудың осы жүректегі иманның айнасы, олай айту діни үкімдерді орындау тұрғысынан қажет екенін, өйткені біз адамның ішіндегіні біле алмайтындығымызды баяндайды³³.

Әбу Ханифа «әл-Алим уәл-мутааллим» атты кітабында «Иман жүрекпен бекіту, мағрифат (дәлелмен білу) және оны тілмен айтудан тұрады. Ал Ислам – пенденің Алланы Жаратушы Ие деп танып, тілмен айтуы, Оған терең иманмен илануы. Бұлар сөздік тұрғыдан әр түрлі болғанымен, екеуінің мағынасы бір. Оның мағынасы – иман. Өз кезегінде Ислам «берілу» және Ұлық Алланың бұйрықтарына мойынсұнуды білдіреді»³⁴, – дейді. «әл-Фихрул-акбарда» сөздік тұрғыдан иман мен Ислам бір-бірінен бөлек дегенімен, имансыз Исламның, ал Исламсыз иманның мәні жоқ. Ал дін – иман, Ислам мен шарифаттардың барлығына берілген ортақ атау³⁵.

Матуриди де иман мен исламның сөздік тұрғыдан бөлек болғанымен, ұғым ретінде бір екендігін Құран аяттарында қолданылған мағыналарына сүйене отырып айтады. Оның пайымдануынша әрбір мұсылман – мумин және әрбір мумин – мұсылман. Мұсылман мен муминді бір-бірінен бөлек қарастыру алғашқы кезең мұсылмандарының ұстанымдарына қайшы. Дін сенімнен, ал ол сенім исламнан тұрады³⁶.

³¹ Бұған Аммар ибн Ясирдің мысалын беруге болады. Өйткені оны мүшріктер қинаған кезде тілімен күпірлікті айтқан болатын. Пайғамбарымыз оның жүрегіндегі иманының беріктігін білгендіктен бетіне басып, сөккен жоқ.

³² Beyazizade, *İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri*, Çev.: İ.Çelebi, 2 baskı. İstanbul 2000, б. 119-122.

³³ Әбу Мансур әл-Матуриди, *Китабул-Таухид*, Тхк.: Б. Топалоглы, 2-басылым, Бейрут 2010, б. 471-475.

³⁴ Әбу Ханифа, *әл-Алим уәл-Мутааллим*, М.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 9. Baskı, İstanbul 2013, б. 11.

³⁵ Әбу Ханифа, *Фихрул-Әкбар*, б. 11.

³⁶ әл-Матуриди., *Китабул-Таухид*, б. 491-495.

Иманның артып-кемуі

Иманның артып-кемімейтіндігін, сенген адамның «Шынайы мүминмін» деуі керектігін, бүкіл мүминдердегі иманның бір-біріне ұқсас екенін айтқандығы үшін, Әбу Ханифа сәләф акидасын ұстанатын хадис ғалымдары тарапынан қатты сынға ұшыраған. Тіпті, кейбір деректерде «Әбу Ханифа Ибн Әбу Ләйлә, Суфиян әс-Сәури т.б. секілді ғалымдар тарапынан екі рет күпірден тәуба етуге шақырылған-мыс», «Бидғатшы болғандықтан, оның пікірлеріне құлақ асу жөн емес» деген секілді риуаяттарға да орын берілген. Оны кейде жажмияға, кейде мүржияға тән әрекетке барды деп айыптаған.

Әбу Ханифаның кейбір сөздеріне қарағанда, жүрекпен қабылдау иманның негізгі талабы болғандықтан, иманның артып-кемуі турасында сөз қозғаудың өзі ақылға сыймайды. Осыған байланысты ол «әл-Алим уәл-мутааллим» атты кітабында: «Иман амалдан бөлек болғандықтан артып-кемімейді», – дейді³⁷.

Имам Матуриди де иман бір тұтас ұғым болғандықтан онда артып-кему жоқ деп ой түйіндейді. Ол иманда истиснаның болмайтынын, истисна орын алған жағдайда иман ұғымы толық болмайды. Сондықтан мұсылман «Иншалла муминмін» деп емес иманын нақты сенімділікпен айтуы керек³⁸. Негізінен мұсылмандар арасында орын алған иманның артып-кемуі мәселесі теориялық деңгейдегі пікірталас екенін айта кету керек.

Иржа мәселесі

Ерте кезең мұсылман ғалымдар арасында Имам Ағзамның мүржияға қатыстылығы жайында көптеген пікірлер алға тартылған³⁹. Өзіне мүржия деп жала жапқандарға Осман әл-Баттиге жазған хатында жауап береді. Мүржияға қатысты Әбу Ханифаның өзі әл-Фихрул-әкбарда: «Мүржиялар секілді «Жақсылықтарымыз қабылданған, жамандықтарымыз кешірілген» деп айтпаймыз. Керісінше, басы ашық мәселе болғандықтан, «Кімде-кім іс-әрекеттерін дін үкімдеріне сай, ізгі амалын бұзатын кемшіліктерден сақтана отырып жасаса, өз кезегінде оны күпірлік пен діннен шығу арқылы жойып алмай, дүниеден мүмин ретінде өтсе, Алла тағала оның амалдарын зая кетірмейді. Оны қабыл алып, сауабын береді» дейміз⁴⁰ деген. Анығында, Әбу Ханифаның ақидаға қатысты рисалелерінде иржа термині күнә істегендердің ақыреттегі жағдайын иләхи қалауға қалдыруы мағынасында қолданылған⁴¹.

Имам әл-Матуриди иржаның мағынасын екіге бөледі. Біріншісі: ауыр күнә жасаған адамды жәннәттық немесе тозақтық деп кесіп айтпай оны Алланың қалауына қалдыру. Міне, бұл – ұнамды түрі. Алла тағала: «Ақиқатында Алла Өзіне ортақ қосқаннан басқаны (күнәларды) қаласа кешіреді»⁴² деген.

Ал ұнамсыз иржә – мәжбүрлік. Адам баласы істерінде қырағылық танытпай, тек Аллаға үміт артып алу⁴³, – деген.

Китабут-таухидте де мүржия туралы ұстанымдарын баяндау барысында

³⁷ Beyazizade, *İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri*, б. 131-132.

³⁸ Әл-Матуриди, *Китабут-Таухид*, б. 486-488.

³⁹ Қараңыз: А. Әділбаев-Ш. Әділбаева, *Имам Әбу Ханифа және Ханафи Мәзһабы*, Алматы, 2011.

⁴⁰ Әбу Ханифа, *Фиқһул-Әкбар*, б. 9.

⁴¹ Әбу Ханифа, *әл-Алим уәл-Мутәаллим*, б. 24.

⁴² 4. Ниса, 48, 116.

⁴³ әл-Матуриди, *Тәуһәтул-Қуран*, 1/81.

Әбу Ханифаның иржә түсінігінің дұрыс екенін айтады⁴⁴.

Руятуллаһ – Алланы көру мәселесі. Мұғтазилиттер Алла материалды болмағандықтан, әрі көру үшін бір мекен мен бағытты қажетсінетіндіктен Оны көру мүмкін емес деп ақли дәлелдерді алға тартады. Алайда қиямет қайымда мүминдердің Жаратқан иені көре алатындығына қатысты аяттар мен хадистер бар. Міне Әбу Ханифа осы дәлелдерге сүйене отырып, Алла Өзі қалаған бейнеде, бізге беймәлім кейіпте мүминдерге жәннатта көрінетіндігін айтады⁴⁵. Имам Матуриди де өзінің аят-хадиспен қатар, ақли дәлелдерін алға тарта отырып, ақыретте беймәлім кейіпте мұсылмандардың Алла тағаланы көре алатындықтарын ұзын-сонар дәлелдейді. Сөзін қорытындылай келе «Алланы қалай көреміз» деген сұраққа: «Белгілі бір бейне-пішінсіз көрінеді. Өйткені бейне-пішін белгілі бір бейнесі бар нәрселерге қатысты... Оның көрінуін ешқандай ақыл қамтый алмайды. Өйткені ол мұның бәрінен пәк»⁴⁶,– дейді.

3. Тағдыр және пенделердің іс-әрекеттері

Құран мен хадистерге сүйене отырып, әхли суннаның негізін қалаған Әбу Ханифаның көзқарасы бойынша ғаламда пайда болған барлық нәрсе иләхи тағдыр мен қазаға қарай орын алады. Өйткені Құран⁴⁷ мен хадистерде барлық нәрсенің жаратылмай тұрып алдымен жазылғандығы және орын алатын барлық нәрсенің осы жазмышпен жүзеге асатындығы айтылған. Аллаһ тағала жақсы-жаманды барлық нәрсені терең ілімімен алдын ала біліп, сол іліміне қарай лаух-ы махфузға жазып қойған⁴⁸. Осы арқылы мүминдерді иманға, кәпірлерді күпірге мәжбүрлеместен баршаға өзінің дербес қалауымен іс жасауына мүмкіндік берген. Сондай-ақ әр адамға қаласа иман етуіне, қаламаса иман етпеуіне қажетті ерік пен күш берген. Адамның таңдау ерік-жігерінің бар екендігіне дәлел ретінде мына аяттарды келтіруге болады: «**Расында оған тура жол көрсеттік. Мейлі шүкіршілік қылсын, мейлі қарсы келсін**» («Инсан» сүресі, 3); «**Оған екі жол көрсетпедік пе?**» («Бәләд» сүресі, 10); «**Әркім істеген ісі үшін жауап береді**» («Муддәсир» сүресі, 38); «**Кім ізгі іс істесе, сонда өзі үшін. Ал кім жамандық істесе өзіне тән. Раббың құлдарына қиянат жасамайды**» («Фуссилат» сүресі, 46).

Пенделер болса, қай амалды жасауды өздері іштей қалайды (кәсб). Алла тағала құлдарының іс-әрекеттерін жаратады. Құранда «Зумәр» сүресінің 62-аятында: «**Алла барлық нәрсенің жаратушысы**» десе, «Саффат» сүресінің 96-аятында: «**Алла сендерді де, сендердің амалдарыңды да жаратты**», деп айтылған. Егер пенде өз ісін өзі жаратқанда, оларды қалауынша жасап, әр қалағанын жүзеге асыра алуы тиіс еді. Шынтуайтында пенде әр қалағанын жасай алмауда. Іс-амалдарын жасау күші (иститағат) істен бұрын емес, іс барысында құлдарға берілген. Егер пенде істі жасаудың алдында бұл күшке ие болған болса, Аллаға мұқтаж болмас еді. Ал Құранда пенделердің сәт сайын Аллаға мұқтаж екендіктері айтылған⁴⁹. Адам баласы да осы еркін

⁴⁴ әл-Матуриди, *Китабум-Таухид*, б. 479-482.

⁴⁵ Әбу Ханифа, *Фиһул-Ақбар*, б. 84.

⁴⁶ әл-Матуриди, *Китабум-Таухид*, б. 141-151.

⁴⁷ 54. Қамар, 49, 52-53; 10. Юнус, 34, 99.

⁴⁸ әл-Матуриди, *Китабум-Таухид*, б. 483; Beyazizade, *İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri*, б. 266-279.

⁴⁹ 35. Фатыр, 15; 47. Мұхаммед, 38.

қай жолда қолданғанына байланысты ақыретте жауапқа тартылады. Бүкіл осы түсіндірмелерге қарамастан жалаң көзбен күнге қарау мүмкін болмағанындай, тағдыр мен құлдардың іс-қимылы мәселесін де ақылдың толық шешуі мүмкін емес⁵⁰. Осы мәселеде де әл-Матуриди тура Әбу Ханифаның көзқарасын ұстанып, мұғтазилиттер мен әшғарилардан ерекшеленген. Ол иститағатты тәннің бір бөлігі емес, араз деп қарастырады. Ал араз өздігінен емес, өзгеге тәуелді. Сондықтан адамның бір нәрсені жасау күші іс-әрекетпен қатар жүзеге асады⁵¹.

Қорытындылай айтсақ, Әбу Ханифаның көзқарастарын Әбу Жағфар әт-Тахауи, әсіресе шәкіттері арқылы жалғасқан ғылыми тізбекте орны бар Әбу Мансұр әл-Матуриди мен Әбул-Муин ән-Нәсәфилер дамытып, кең жайған⁵². Сенім мәселелерін талқылау әрі қамту тұрғысынан Әбу Ханифаның ілімінен көп сусындаған әл-Матуриди оған жиі-жиі жүгінетін, әрі сол пікірлерге сүйенетін. Әбул-Муин ән-Нәсәфи Самарқанд ғалымдарының Әбу Ханифаның көзқарастарын мәзһабқа айналдырғанын білдірген. Кейінірек Матуридидің ізін басқан ғалымдар дамытқан сенім тұрғысындағы көзқарастар бүгінгі күнге дейін келіп, осы көзқарасты жақтайтын мәзһаб матуридия деген атпен танылған.

Демек матуридилік ханафиликтен бөлек бір мектеп емес, қайта оның жалғасы. Имам әл-Матуриди – заман талабына қарай исламды бұра тартпақ болған ағымдардың жаңсақ пікірлерінің мұсылмандар арасында таралуын тізгіндеу мақсатында дәстүрлі сунниттік көзқарастың шеңберінен шықпай қажырлы еңбек етіп, жүздеген шәкірт тәрбиелеп, Орта Азияда ханафиликтің дамуына үлкен үлес қосқан ғұлама.

Пайдаланылған Әдебиеттер

Ak, Ahmet, *Maturidî kaynaklarda Mâtûrîdî ve Maturidilik*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara 2006.

Ak, Ahmet, “İmâm Mâtûrîdî’nin Hayatı, Eserleri ve Görüşleri”, *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtûrîdî: Uluslararası Sempozyum Tebliğ Kitabı*, 28-30 Nisan, 2014, Eskişehir, 1 baskı, İstanbul 2014, s. 17-30.

Әбу Ханифа Нуман бин Сабит әл-Куфи (150/767), *әл-Алим уәл-Мутааллим*, М.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 9. Baskı, İstanbul 2013.

Әбу Ханифа Нуман бин Сабит әл-Куфи (150/767), *Фикһул-Ақбар*, М.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 9. Baskı, İstanbul 2013.

Әділбаев, Алау, «Орта Азиядан шыққан ғұлама – Матуриди», *II Халықаралық Ғылыми-Практикалық Конференция Материалдары (2006-2007ж.)*, *Исламтану және Араб Филологиясы Мәселелері*, Алматы 2008, б. 94-100.

⁵⁰ Beyazizade, *İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri*, б. 150-165., 182-183-6, 243, 254; Yusuf Şevki Yavuz, «Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri ve Sünnî Kelâmın Oluşumuna Etkileri», *İmâm Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi*, 16-19 Ekim Sempozyumu, Kur'an Araştırmaları Vakfı, Bursa 2005, 2/147.

⁵¹ әл-Матуриди, *Китабум-Таухид*, б. 346.

⁵² әл-Матуриди, *Китабум-Таухид*, б. 420, 593, 615. Әбул Муин Маймун бин Мухаммад бин Мухаммад әл-Ханаф ән-Насафи(508/115), Табсиратул Әдилла, Тхк.: Claude Salame, Дамаск 1990, I/161-162, 357, 533, 544, 2/705 (Yavuz, «Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri ve Sünnî Kelâmın Oluşumuna Etkileri», 151-152-беттен.)

Әділбаев, Алау-Әділбаева, Шамшат, *Имам Әбу Ханифа Және Ханафи Мәзһабы*, Көкжиек баспасы, Алматы 2011.

Баязизаде, Камаладдин Ахмад бин Хасан (1098/1687), *Ишаратул-Марам ан Ибарату-л-Имам*, Тхк.: Юсуф Абдурраззак, Қаһира 1949.

Beyazizade, Ahmet Efendi (1098/1687), *İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri*, Çev.: İ.Çelebi, 2 baskı. İstanbul 2000.

Duman, Ali, Ali Duman, «İmam Matürîdî, Hayatı, Eserleri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri», *Hikmet Yurdu, İmâm Mâturîdî ve Maturidilik Özel Sayısı*, 2/4(Temmuz-Aralık 2009), s. 109-126.

Ebû Zehra, Muhammed, *İslâm'da İtikâdî, Siyâsî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*, İstanbul 1996.

әл-Матуриди, Әбу Мансур Мухаммад бин Мухаммад бин Мансур (333/944), *Китабум-Таухид*, Тхк.: Ф.Хулайф, Бейрут 1970.

әл-Матуриди, Әбу Мансур Мухаммад бин Мухаммад бин Мансур (333/944), *Китабум-Таухид*, Тхк.: Б. Топалоглы, 2-басылым, Бейрут 2010.

әл-Матуриди, Әбу Мансур Мухаммад бин Мухаммад бин Мансур (333-944), *Тәуһәтүл-Қуран*, Тхк.: А. Ванлыоглы, Б. Топалоглы, Мизан баспасы, Стамбул, 2005.

Муминов, Аширбек, «Абу Мансур әл-Матуриди в Самарканде». *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî: Uluslararası Sempozyum Tebliğ Kitabı*, 28-30 Nisan 2014, Eskişehir, 1 baskı, İstanbul 2014.

ән-Насафи, Әбул Муин Маймун бин Мухаммад бин Мухаммад әл-Ханаф (508/115), Табсиратул Әдилла, Тхк.: Claude Salame, Дамаск 1990.

Özcan, Hanifi, «Mâturîdî'nin Bilgi Teorisinde Fıkh Terimi» *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (1987) İzmir 1987.

Özen, Şükrü, *Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Fıkh Usûlünün Yeniden İnşâsı*, İstanbul 2001.

Рудольф, Ульрих, *Ал-Матуриди и Суннитская Теология в Самарканде*, перев.: Л.Туртанова, Алматы 1999.

Yavuz, Yusuf Şevki, «Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri ve Sünnî Kelâmın Oluşumuna Etkileri», *İmâm Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi*, 16-19 Ekim Sempozyumu, Kur'an Araştırmaları Vakfı, Bursa 2005.

et-Tancî, Muhammed b. Tavît, «Ebû Mansûr el-Mâturîdî», *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1955). s. 1.

Uludağ, Süleyman, «el-Mâturîdî Kelâmı ve Taftazanî Üstüne Düşünceler», *Ehli Sünnet Özel Sayısı*, s. 337. Ankara, 1985.



Dördüncü
Oturum

**МАТУРИДИЛІК ТАНЫМНЫҢ
КАЛАМДЫҚ ҚЫРЫ**

**MATURİDİLİĞİN
KELAMÎ BOYUTU**

**THE THEOLOGICAL DIMENSION
OF MATURİDİSM”**

Проф. Док. Казым Сарыкавак/Prof. Dr. Kazım Sarıkava
Гази университеті Әдебиет факультеті, Анкара/ТҮРКИЯ
Gazi Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara/ TÜRKİYE

“Имам Матуриди және Әбу Насыр ал Фарабиде ақыл мәселесі”

“İmam Mâtürîdî ve Ebû Nasr el-Farabî’de Akıl Meselesi”

“Reason Problemin İmam Mâtürîdî and Ebû Nasr Al-Farabî”

Проф. Док. Темел Ишилурт/Prof. Dr. Temel Yeşilyurt

Эржиес университеті Илахият факультеті

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kayseri/TÜRKİYE

“Матуридилікте тақуин сипаты мен негіздемесі”

“Maturidîlerde Tekvîn Sıfatı ve Temellendirilmesi”

“The Attribute Creation (Tekvîn) in Maturidîs and The Grounds of It”

Док. Анжелика Бродерсен/Dr. Angelika Brodersen

**Бохум Рур университеті, Шығыстану және исламтану институты, Бохум/
GERMANYA**

**Ruhr-Universität Bochum Seminar für Orientalistik und Islamwissenschaften,
Buchum/ GERMANY**

“Ал Матуриди және шәкірттерінің құдайлық ерік түсінігі”

“el-Mâtürîdî ve Haleflerinin İlahî İrade Anlayışı”

“The Divine Will in The Conception of Al-Mâtürîdî and His Successors”

Доц. Док. Ахмет Ак/ Prof. Dr. Ahmet Ak

**Қахраманмараш Сүтші Иман Университеті Илахият факультеті,
Қахраманмараш\ ТҮРКИЯ**

**Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kahramanma-
raş/TÜRKİYE**

“Матуриди ғұламаларында илхамның таным көзі болу мәселесі”

“Maturidî Alimlere Göre İlhamın Bilgi Kaynaklığı Sorunu”

“The Problem of The Information Source of Inspiration According to Maturidî
Scholars”

İMAM EL-MÂTURÎDÎ VE EBÛ NASR EL-FARABÎ'DE AKIL MESELESİ

Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK*

Gazi Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Akıl, insan denilen canlı varlığın sahip olduğu en önemli özel yetisidir ve insanı diğer canlılardan ayıran önemli bir güçtür. İnsanı insan yapan özelliğidir. Bütün dinler, ideolojiler sadece akıllı olan ve onu kullanabilen insanlara hitap ederler. Biz bu çalışmamızda genel dinler ve düşünce tarihi açısından değil, ancak çok daha özel İslamî düşünüşte onun da biraz daha özeline yönelerek iki Müslüman Türk bilgin ve düşünür olan İmam el-Mâturîdî'nin ve el-Farabî'nin akıl anlayışlarını karşılaştırmalı olarak analiz etmeye çalışacağız. Zira bunlardan ilki olan el-Mâturîdî, Sünnî İslam akide sisteminin iki önemli yolundan Maturidilik mezhebinin kurucusu, diğer ikincisi el-Farabî ise *Türk-İslam Düşünce Tarihi*'nin “Muallim-i Sâni (ikinci öğretici)” unvanına sahip büyük filozofudur. Bu iki büyük bilgin-düşünürün akıl konusundaki görüşlerini açıklamaya geçmeden akıl kavramının kelime ve terim anlamı hakkında kısa, genel bir bilgi vermek istiyoruz.

Akıl kelimesi, Arapça kökenli bir kavram olup sözlüklerde genelde: bağlamak, iple bağlamak, gerçeği anlamak, gerçeği bilmek, zihindeki güç, sığınmak, hafıza, idrak etmek, iyiyi kötüden ayırt etme gücü ¹ gibi birçok anlamlara geldiği belirtilmektedir.

Akıl, bir kavram olarak ise şöyle tanımlanmıştır:

“Akıl, birçok anlamlara sahip olan bir isim olup özellikle şu üç anlama gelir:

I

Akıl, insandaki ilk fitratın sıhhatine delalet eder ki, bu akılla insan, güzel işlerle çirkin işleri birbirinden ayırt eder. 2- Tümel hükümlerden insanın tecrübelerle kazandığı akıl ki bu, insan zihninde oluşan bir güç olup bununla insan evrendeki işleri ve bunlardaki amaçları anlar, 3- Akıl, insanın hal ve hareketlerinde, söz ve seçimlerinde övgüye layık olma durumunu ifade eder.”²

Bu tanımlardan anlaşılacağı üzere akıl, insanın hayatta yapılması gereken iyi şeyleri yapmasını ve yapılmaması gereken bütün kötü şeylerden de kaçınmasını gösteren bir güç; ayrıca akıl insanda varlığı anlama ve anlamlandırmasını da sağlayan bir yetidir. Zira buna göre diğer bazı sözlüklerde de “akıl, insan zihninin bir sıfatı olup, insan bunun aracılığıyla hayır ve şerri ve diğer makulâtı idrak eder ve anlar, iki ha-

* Gazi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü

¹ Bkz.: Arif Erkan, *Arapça – Türkçe Büyük Sözlük, İstanbul 2006, s. 788*; Luis Maluf, *el-Müncid*, Beyrut 1973, s. 520; el-Feyruzâbâdî, *el-Kâmûs el-Muhît*, Beyrut 1987, s. 1336.

² Abdül-Emir el-Asam, *el-Mustalah el-Felsefi İnde'l-Arab*, Kahire 1989, s. 240, 282-283.

yırdan hangisinin daha hayırlı, iki şerden hangisinin daha ehven, zararının daha az olduğunu idrak eder.”³ Görüldüğü gibi akıl, insanı hayatında hep doğru, iyi, düzgün işler yapmaya yönlendiren, vasıta olan önemli bir yetidir.

Akılla ilgili el-Cürcanî'nin *et-Ta'rifât* adlı eserindeki tanımı ise şöyledir: “Akıl, varlığı soyut olan; ancak gerçekleşme durumunda maddeyle var olduğu görülen ve her insan ‘ben’ dediğinde işaret ettiği yeti olup, bu akıl, Allah’ın insan bedenine bağlı yarattığı ruhanî bir cevherdir. Aynı zamanda bu akıl, hak ve bâtılın kendisiyle bilindiği insan kalbindeki bir nurdur... Akıl, nefis, zihin birdir; ancak bu üç güçten idrak edene akıl, tasarrufta bulunana nefis ve idrak etme gücüne de zihin adı verilmiştir.”⁴

Çağdaş felsefe sözlük sahiplerinden İsmail Fenni, sözlüğünde akıl hakkında çeşitli tanımlara yer verir: “... Akıl, fikirden fikre intikal suretiyle istidlal ve tasavvurât ve kâzâyâyı tertib etmek kuvvetidir Descartes gibi bazı hükema akılı hayır ve şerri, hak ve bâtılı ve hatta güzel ve çirkinini temyiz etme kuvvetidir diye tarif etmişlerdir. Ayrıca Kant’a göre ise akıl, salt anlama gücü olup zihinde a priori bulunan malumatı tanzim eden bir güçtür. Ona göre teorik(saf/salt) aklın gayesi hakikat olmak itibariyle aklın kendisidir. Ona göre Pratik aklın gayesi ise iyi ve güzel ahlakıdır.”⁵ Bu tanımlardan da anlaşılacağı üzere Batı felsefesi bağlamında da insandaki aklın iki yönü var: Birincisi akıl, zihinde varlıkları anlama ve kavramlaştırma gücü, ikincisi de akıl, hayrı şerden yani iyiyi kötüden, güzeli çirkinden ayırt etme gücüdür.

Akılla ilgili nitelendirmeler gerek İslamî edebiyatta gerekse Batılı literatürde hep olumlu bir anlamı ihtiva eder. Akıl, insanı iyiye, hayra, bilgiye bu yönde varlığı kavramaya yönelik bir güçtür. Aynı zamanda bu yöndeki bir sorgulama gücüdür. İnsan olmanın, olabilmenin bir göstergesidir. İşte şimdi yukarıda adını zikrettiğimiz bu iki büyük bilgin ve Türk-İslam düşünürünün akılla ilgili düşüncelerini izaha çalışacağız.

II

İslam düşüncesi, kelimeler ve mezhepler tarihinde özellikle akli düşüncüyü temsil bağlamında önemli bir yere sahip olan ve akide açısından iki Ehl-i Sünnet kelam okulundan biri olan Maturidiyye mezhebinin kurucusu olan İmam el-Mâturîdî'nin künyesi şudur: İmam Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî. İmam el-Mâturîdî, doğum tarihi tam olarak bilinmemektedir. O, 333/944 yılında Semerkand'da vefat etmiştir. Devrinde geçerli olan bütün akli ve nakli ilimleri tahsil eden ve kısa zamanda bütün Türkistan'da tanınan ve çok güçlü bir muhakeme ve munazara gücüne sahip olan el-Mâturîdî, Semerkand ve civarındaki pek çok farklı anlayışa sahip olan medreselerdeki bilginlerle Giriştiği münazaralarda üstün başarı göstermiş ve bu münazaraları hep kazanmıştır. Bunun neticesi, bu medreselerdeki bilginler onun çok güçlü akli muhakemelerin sonucu ortaya koyduğu fikirler etrafında toplanmış ve İmam el-Mâturîdî bunlar arasında fikir birliğini tesis etmiştir.⁶ Onun bu akla önem veren Ehl-i Sünnet akide sistemi, özellikle Müslüman

³ Hüseyin Remzi, *Lugat-ı Remzi, İstanbul* 1305, s. 880.

⁴ eş-Şerif Ali b. Muhammed b. el-Cürcanî, *el-Ta'rifât*, Yrs., Trz., s. 151-152.

⁵ İsmail Fenni, *Lugatçe-i Felsefe, İstanbul* 1341, s. 582-583.

⁶ Kemal Işık, *Maturîdî'nin Kelam Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Ankara 1980, s. 9-10.

Türk dünyasında büyük bir güç ve yayılma imkânına sahip olmuştur. Zamanla diğer İslâm toplumlarından da katılımların olduğu el-Mâturîdî mezhebi giderek güçlenmiştir. Bugün de bu gücünü korumaktadır.

Ehl-i Sünnet'in en önemli akide sistemlerinden birini kuran İmam el-Mâturîdî'nin mezhebinde onun Kur'an ve sünnete dayanan inanç konusundaki görüşlerinde akıl ayrıca önemli bir dayanak noktasını oluşturur. Dolayısıyla akıl, onun sisteminin önemli bir unsurudur. İmam el-Mâturîdî'nin akide sisteminde akla büyük önem vermesinin diğer nedenleri yanında bize göre iki temel nedeni vardır: Birincisi, o dönemde İslam toplumlarının çeşitli inanç ve kültür toplumları ile karşılaşmaları ve onlara karşı İslam inanç esaslarını savunma düşüncesi; ikincisi o devir İslam toplumları arasında sürekli fikri ve toplumsal kargaşalara sebep olan Haricilere ve Batinilere, yani o dönemdeki radikal tutum sahibi gruplara karşı da İslam'ın akide sistemini savunma çabasıdır. Bu nedenle onun akıl konusundaki düşünceleri de önemlidir.

İmam el-Mâturîdî, akli öncelikle şöyle tanımlamaktadır: “Akıl, güzellikler ve kötülükler kendisiyle bilinendir.”⁷ Yine ona göre “akılla kötülükler, menfaatler ve zararlı şeyler bilinir.”⁸ Ayrıca İmam el-Mâturîdî aklın nasıl bir güç olduğunu ise, “... insanda bulunan akılda her iyi işin iyi, her kötü işin de kötü olduğuna dair fikir vardır.”⁹ diyerek aklın insanın sağduyusu olduğuna dikkat çeker. Bu tanımlardan anlaşılacağı üzere İmam el-Mâturîdî, aklın iyiyi kötüden; güzeli çirkinden; faydalıyı zararlıdan ayırt etme gücü olduğunu belirtir.

İmam el-Mâturîdî'ye göre gerçek, ya duyu ya haber ya da akıl yoluyla bilinir. Nitekim “İnsanlar için bilgi edinme yolları üçtür: Sağlam duyular, doğru haber ve aklın tefekkürü”¹⁰ diyen el-Mâturîdî'ye göre ona göre doğru ve gerçek bilgiyi elde edebilmek için akıl zorunlu bir bilgi kaynağıdır. Zira diğer iki bilgi yolunun ölçütü de yine akıldır. Ona göre bu gibi durumlarda akıl, hakkı ve bâtlı ayırt edebilmek için hükmüne müracaat edilen âdil ve tarafsız bir hâkim gibidir.¹¹ Maturidiyye sisteminde “akılların verdiği hükümler birbirlerini nakzetmez. Akıl sahiplerinin görüş ayrılığına düşmesi ya akıllarının ilmi tefekkür seviyesine ulaşamaması veya kendilerinin ilmi tefekkür şartlarını tamamıyla yerine getirememesi sebebiyledir.”¹²

İmam el-Mâturîdî'ye göre Allah insanı yaratırken onun tabiatında iki birbirine zıt olanı yerleştirmiştir. Bunlardan biri bütün dünyevi lezzetlere ve shevî şeylere insanı meylettiren duyu ki, bu duyu insana bu menhiyatı güzel gösterir; diğer güç ise, insana yaratılırken Allah'ın onun tabiatına yerleştirdiği akıldır. Allah, insandan kötü ve çirkin isteme eğilimine karşı durmasını tabiatına, eğilimlerine ters düşse bile akıllarının iyi gösterdiğine uymalarını, akıllarının kötü gösterdiğinden kaçınmalarını istemiştir. Bu konuda akl-ı selim neyi güzel, neyi çirkin kabul ediyorsa o esastır.¹³

⁷ Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Kitâbu 'l-Tevhîd*, Thk.: Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Dârü's-Sadr, İSAM, İstanbul 2007, s. 207.

⁸ el-Mâturîdî, *Kitâbu 'l-Tevhîd*, s. 208.

⁹ el-Mâturîdî, *Kitâbu 'l-Tevhîd*, s. 157.

¹⁰ Nureddin es-Sabunî, *Maturidiyye Akaidi*, Çev.: Bekir Taşoğlu, Ankara 1978, s. 55.

¹¹ Işık, *Maturîdî'nin Kelam Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, s. 48.

¹² es-Sabunî, *Maturidiyye Akaidi*, s. 57.

¹³ M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturîdî*, İstanbul 1984, s. 291.

Nihayet bu konudaki esas ölçüt el-Mâtürîdî'ye göre şudur: “ Allah, insanı meyil-leriyle birlikte yaratmıştır. Bunları kontrol edebilecek güçte akıl da vermiştir. ... Akıl, genellikle hüsün ve kubhu idrak edebilir... Akıl, insanı meyillerinin sürüklediği yönde gitmekten koruyabilir.”¹⁴ Yine İmam el-Mâtürîdî'ye göre “aklımı kullanan bir kimse için, doğruluk ve adalet güzel, yalancılık ve zulüm de çirkindir. Akıl, bunlardan birincisinin kalpteki yerini yüceltmüş, diğerinin yerini ise alçaltmış ve hakir kılmıştır.”¹⁵ Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere İmam el-Mâtürîdî'ye göre akıl, önemli bir kriterdir. Bu kriter sadece dinî, akidevî meselelerde de değil özellikle insanın dünya hayatındaki düzgünlüğünün ve düzeninin sağlanmasında önemli bir miyardır.

el-Mâtürîdî'nin kelâm sistemi açısından akıl değerlendirildiğinde bu kez akıl daha da bir önemli yeti olarak görülmektedir. Zira insanın Allah'ı tanıma ve bilmede en büyük gücü akıldır. Bunun el-Mâtürîdî düşüncesinde şöyle izah edildiğini görüyoruz: “... Ancak akıl ile Allah'ın sayısız nimetlerini, varlıkların yaratılışındaki hikmet ve gayeyi, özellikle bu yaratıkların bir mucidi, bir yaratıcısının bulunmasının zorunluluğu açısından, kudreti sonsuz bir yaratıcıya, Yüce Allah'a dalalet ettiğini bilmemiz ve dolayısıyla da Kadim Varlık'la, hâdis varlıkları birbirinden ayırmamız mümkün olur.”¹⁶ el-Mâtürîdî, insanın yine akılla Peygamberlerin doğruluklarıyla, davalarının gerçek ve hak olduğunu sahtekâr ve sihirbazların sihir ve hilelerinin akıl vasıtasıyla anlayabileceğini söylemektedir.¹⁷ İmam el-Mâtürîdî'nin düşünce sisteminde bu kadar üzerinde durulan ve önemine vurgu yapılan akıl meselesi, onun *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı tefsir kitabında da çeşitli vesilelerle açıklanmıştır. Bilhassa akıl kavramının geçtiği ya da akla işaret eden diğer kavramların geçtiği ayetlerin izahında o, akıl konusundaki düşüncelerini ortaya koymuştur. İmam el-Mâtürîdî *Te'vilât*'ta akıl kavramını daha çok kendisinden yararlanan, kendisiyle bilgi edinilen, kişiye yararı olan ve kendisiyle menfaat elde edilen bir yeti olarak tanımlamaktadır.¹⁸ Yine ayetlerde geçen akıl kavramını o, “kendisiyle bilgi sahibi olunan”¹⁹ ve “... kendisiyle eşya ve eşyanın hakikatleri, delaletleri, sebepleri bilinir...”²⁰ diye tanımlar. Diğer taraftan el-Mâtürîdî, aklı “... görünenlerden duyularla hissedilenlerden hareketle görünmeyeni idrak eden bir güç”²¹ olarak da niteler.

İmam el-Mâtürîdî, “Akıl sahibi herkes için Allah'ı bir olarak bilmenin ve Allah'ı tanımanın gerekli olduğunu, şirkin de aklen haram olduğunu”²² ifade eder. Yine el-Mâtürîdî, bütün amelî ve özellikle itikadî açıdan İslâm'ın muhatabının akıl sahipleri olduğunu belirtir. Zira ona göre “Allah'ın hitabı akıl sahiplerinedir. Aklı olma-

¹⁴ Yeşrem, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi*, s. 301.

¹⁵ Işık, *Maturidi'nin Kelam Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, s. 106.

¹⁶ Işık, *Maturidi'nin Kelam Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, s. 49 -50.

¹⁷ Işık, *Maturidi'nin Kelam Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, s. 49.

¹⁸ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Beyrut 2004, 1/119, 303; 2/50, 179, 191, 503; 3/505;

¹⁹ 4/42.

el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/20.

²⁰ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/20.

²¹ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/75.

²² el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/190.

yana Allah'ın hitabı da yoktur..."²³ Yani Allahü Teala'nın emir ve yasaklarının, her türlü ilahî mesajlarının muhatabı akıl sahibi insandır.

İmam el-Mâtürîdî Ehl-i Sünnet kelâm mezhepleri arasında akla en fazla olumlu yer veren, ona itimat eden akide imamı bilgin düşünürlerdendir. Ancak o da, aklın bazı konularda yönlendirmeye ve irşada ihtiyacı olduğunu belirtir. Nitekim onun bu husustaki görüşü şöyledir: "İnsanların sadece akıllarını kullanmak veya bilenlere danışmak ya da tüm kabiliyet ve yeteneklerini kullanarak içtihat etmek suretiyle her an karşılaştıkları türlü problemlerini çözmeyi başardıkları farz edilse dahi, peygamberlerin gönderilmesinin yine de kendileri için büyük bir nimet, kıymetli bir yardım olduğundan şüphe yoktur. Bu, Allah'ın onlara büyük bir lütfu ve ihsanıdır. Bunu inkâr etmek, cehalettir, ahmaklıktır, lütfun ve ihsanın değerini bilmemektir."²⁴ Buradan anlaşılacağı üzere İmam el-Mâtürîdî insanın aklıyla pek çok iyi şeyi idraki mümkün olsa da onun yine de bilmediğini bilenlere danışması gerektiğini, bu konuda özellikle peygamberlerin insanlar için Allah'ın bir lütfu olduğunu belirtir. Dolayısıyla ona göre peygamberlik kurumu, aklın olumlu yönde kendini geliştirmesi açısından önemli bir konuma sahiptir.

III

Büyük Türk-İslam filozofu el-Farabî (950)'nin tam künyesi şudur: Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan Uzluğ al-Farabî. İslam düşünce tarihinin en zirve-sindeki isimlerden birisidir. "Muallim-i Sanî" diye de anılan el-Farabî, Meşşâî felsefe ekolünün en önemli temsilcisidir. Bindığı gibi Meşşâî ekolü düşünce sisteminin önemli kaynaklarından birisi, Aristoteles (M.Ö. 322)'dir. Meşşâî İslâm filozofları akide esasları konularında İslam'ın özüne sadık kalmaya çalışmışlar, ancak bunların dışında kalan düşünce konularında daha çok Aristoteles olmak üzere İlkçağ filozofları Platon, Plotinus gibi diğer birçok filozofun düşüncelerinden yararlanmışlardır. Bilhassa tabiatın anlaşılması, mantık konuları, bilimlerin sınıflandırılması, yöntem meseleleri gibi konularda bu düşünürlerin görüşlerinden büyük ölçüde istifade etmeye çalışmışlardır.

Akl konusunda ise özellikle el-Farabî, temelde Aristoteles'in çeşitli eserlerindeki akıl hakkındaki görüşlerini esas almış ve Aristo'nun düşüncelerinin izahı bağlamında kendi özgün düşüncelerini de ortaya koymaya çalışmıştır.

el-Farabî, akıl kavramının tanımını ve akılla ilgili meselelere hemen hemen bütün eserlerinde yer vermiştir. Biz çalışmamızın bu kısmında onun akıl hakkındaki görüşlerini daha anlaşılır bir tarzda belirtmeye çalışacağız. Burada özellikle onun akıllar teorisinde daha çok soyut ve anlaşılmaz gibi görünen ve özellikle onun kozmolojik akıllar teorisi, ki aslında bu sudur teorisidir, konularından çok "aklın genel anlamı nedir? İnsan için önemi nedir? el-Farabî'nin akıllar teorisi hangi esaslar çerçevesinde anlaşılmalıdır?" gibi soruların cevaplarını bulmaya çalışacağız.

el-Farabî'ye göre akıl, insanı insan yapan ve insanın idrak gücüdür.²⁵ Yine ona

²³ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/168.

²⁴ Işık, *Mâtürîdî'nin Kelam Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, s. 109 - 110

²⁵ Cafer Âl Yâsin, *el-Farabî fi Hudûdihi ve Rusûmihi*, Beyrut 1985, s. 367.

göre, “akıl, beden öldükten sonra ondan ayrılan ve bozulmayı kabul etmeyen ve hakikî insanı gösteren bir cevher, bir özelliktir.”²⁶ el-Farabî’ye göre bu akıl, doğuştan insanda bulunan bir cevher olup, onun yapısında hiçbir şekilde maddî bir taraf yoktur. Yine el-Farabî, insanlarda bulunan ve özellikle günlük işlerini idare etme konusunda kullandıkları aklın ameli(pratik) akıl olduğunun yine bununla da yani bu akılla da insanın “bir şeyin iyi veya fena olduğuna hükmedebileceğini”²⁷ söyler.

el-Farabî, daha önce de işaret edildiği gibi, genelde bütün eserlerinde özellikle de en- *Risâle fî Meâni'l-Akıl (Aklın Anlamları)* adlı risalesinde akli ve akıl kavramını birçok açıdan ele alır ve açıklamaya çalışır. Buna göre önce doğrudan halkı insanların akıldan ne anladıklarını yani akla ne gibi anlamlar yüklediklerini izah eder, sonra da kelâmcıların ve Aristoteles’in akıl konusundaki fikirlerine yer verir. O, genelde halkın akıldan ne anladığını şöyle açıklar: “... Halk, bir insan hakkında ‘o akıllıdır’ derken ‘düşünme ve akletme’yi kasteder.”²⁸ Yani insanların genelinin akıldan anladığı düşünme ve akletme gücüdür. Ayrıca yine “... Halk, dini fazilet saydığı için ‘akıllı’ derken bununla ancak faziletli olanı ve iyinin tercih edilmesi veya kötüden sakınılması gerektiği hususunda iyi düşünen kimseyi kasteder...”²⁹ Buradan de anlaşılan o ki, el-Farabî’ye göre yine insanlar bir kimse için ‘akıllıdır’ derken onun davranışlarını ahlak açısından değerlendirmekte ve iyi davranışlarda bulunan, kötü davranışlardan sakınan kişiler için akıllı nitelemesinde bulunurlar. el-Farabî, kötü davranışları yapan kişilerin ise akli değil zeka ve kurnazlığı kullandıklarını söyler.³⁰ Buna göre ise, el-Farabî’ye göre, insanın kötü davranışlarının kaynağı doğrudan akıl değildir.

el-Farabî’nin akıl anlayışı ruh (nefs) kavramı ile bağlantılıdır. el-Farabî’ye göre, “...bedenin mevcudiyetine kemal bahşeden ruhtur. Fakat ruhun mevcudiyetinin kemâlini temin eden de akıldır. ...”³¹ Yine el-Farabî’ye göre “...ruhun (insandaki vazifesi)... aklın idaresi altında, güzeli ve faydalıyı seçmektir...”³² Buradan da anlaşılacağı gibi akıl, insanda insanı iyiye, güzele ve faydalıya yönelten bir güçtür.

el-Farabî’nin salt felsefî akıl teorisi’nin temelinde ise Aristoteles’in fikirleri vardır. Nitekim, o, *Aklın Anlamları* risalesinde Aristoteles’in *II. Analitikler, Nikomakhos’a Etik ve De Anima* adlı eserlerindeki akıl hakkındaki fikirlerine göndermelerde bulunarak akli açıklar. Buna göre *II. Analitikler*’de Aristoteles’in “aklı, nefisteki hiçbir şeye başvurmadan zorunlu, kesin bilgi...”³³ diye tanımladığını; *Nikomakhos’a Etik*’de ise “...aklı, insanın ömrü boyunca gelişip artan, tecrübeyle kazanılan nefsin cüz’ü olarak...”³⁴ tarif ettiğini belirtir.

el-Farabî, Aristoteles’in *De Anima* adlı eserinde ise, akli dörde ayırdığını, bunla-

²⁶ Âl Yâsin, *el-Farabî fî Hudûdihi ve Rusûmihi*, s. 370.

²⁷ Abdülhak Adnan, “*Farabi*”, *İ.A.(MEB)*, İstanbul 1977, IV/466.

²⁸ el-Farabî, *Aklın Anlamları*, Çev.: M.Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* kitabı içinde, İstanbul 2003, s. 127; el-Farabî, *Fusû'l-Medenî*, Çev.: H. Özcan, *İzmir 1987*, s. 45.

²⁹ el-Farabî, *Aklın Anlamları*, s. 127

³⁰ el-Farabî, *Aklın Anlamları*, s. 127

³¹ Adnan, “*Farabi*”, *İ.A.(MEB)*, IV/464.

³² Adnan, “*Farabi*”, *İ.A.(MEB)*, IV/ 464.

³³ el-Farabî, *Aklın Anlamları*, s. 129.

³⁴ el-Farabî, *Aklın Anlamları*, s. 129.

rın da bilkuvve akıl, bilfiil akıl, müstefâd akıl ve fa'âl akıl olduğunu söyleyerek, bu akılların açıklamasını da şöyle yapar:

Bilkuvve akıl: Aklın bir cüz'ü veya nefsin güçlerinden bir güç olan bu akıl, varlığa ait maddeleri değil, onların bütün mahiyet ve suretlerini soyutlayarak kavrayan basit bir cevher olup cismanî değildir.³⁵

Bilfiil akıl: Varlığa ait suretler, bilkuvve akılda ortaya çıkınca o, bilfiil akla dönüşür. Bilfiil kavramla bilfiil akıl tamamen aynı şeydir.³⁶ Genelde skolastik anlayıştaki ma'kulât-ı ulâ, bilkuvve akıldır; ma'kulât-ı sâniye ise, bilfiil akıldır.³⁷

Müstefâd akıl: Bilfiil olan akıl, bilfiil kavram durumundaki suretleri aklettiği zaman, bizim önceden bilfiil akıl dediğimiz akıl, şimdi müstefâd akla dönüşmüştür. Müstefâd akıl, o suretler için bir dayanağa benzer³⁸. Diğer bir ifadeyle müstefâd akıl, mücerret suretleri anlamağa muktedir olan akıldır. İşte bu idrak, insan ruhunun ulaştığı en son mertebedir.³⁹ Görüldüğü gibi bu hiyerarşide akıl yapılanmasında müstefâd akıl üçüncü aşamaya tekabül etmektedir.

Fa'âl akıl: Müstefâd akılla benzerliğe sahip olan faâl akıl, hiçbir şekilde maddede bulunmaz. Bilkuvve akılı bilfiil akıl, bilkuvve kavramları bilfiil kavram haline getiren faâl akıldır. Örneğin güneş ışığının gözü ve görülen nesnelere bilfiil hale getirdiği gibi, faâl akıl da bilkuvve akılı bilfiil durumuna getirir. Böylece bilkuvve kavramlar bilfiil kavrama dönüşmüş olur. Ayırık varlıkların suretleri ezelden ebede faâl akılda bulunmaktadır.⁴⁰

el-Farabî'nin Aristoteles'ten aldığı bu akıllar teorisini bir bütün olarak değerlendirdiğimizde şöyle bir durum ortaya çıkmaktadır: İnsan akılı, tedric'i bir tekâmül safhasından geçer. Bilkuvve akıldan bilfiil akla ve ondan müstefâd akla geçen bu tekâmül safhasındaki her mertebe, kendisinden evvelki ve sonraki mertebeden konu ve görev itibarıyla ayrılır. Buna göre bilkuvve akıl, sadece his mutalarını alan ve kabul eden bir yeti; bilfiil akıl ise, fa'âl ma'kulleri anlayan bir akıldır. Müstefâd akıl da soyut suretleri kavrar. Bütün bu akıllardaki bilkuvvelikten bilfiile geçişi ise, insan bedenine ait olmayan fa'âl akıl sağlar, yani fa'âl akıl sayesinde kuvvede bulunan akıl ve ma'kul fi'ile çıkar.⁴¹

el-Farabî'nin burada Aristoteles düşüncesinden hareketle açıkladığı bu dört akıl, aslında yine el-Farabî tarafından iki kısma ayrılan aklın teorik (nazarî) akıl kısmına aittir. el-Farabî, bu akılı ruhî bir töz olarak niteler. Ona göre bu aklın diğer türü ise ameli (pratik) akıldır ki, bu akıl da insanların işlerinde kullandıkları akıldır.⁴² Buradan anlaşılacağı üzere el-Farabî, temelde akılı, biri pratik hayatta kullanılan, diğeri de teorik olarak ele alınan ve açıklanan akıl olmak üzere iki tür akıldan bahsettiği görülmektedir.

³⁵ el-Farabî, *Aklın Anlamları*, s. 130; Adnan, "Farabi", *İ.A.(MEB)*, IV/465.

³⁶ el-Farabî, *Aklın Anlamları*, s. 131

³⁷ Adnan, "Farabi", *İ.A.(MEB)*, IV/ 465.

³⁸ el-Farabî, *Aklın Anlamları*, s. 132-133.

³⁹ Adnan, "Farabi", *İ.A.(MEB)*, IV/465-466.

⁴⁰ el-Farabî, *Aklın Anlamları*, s. 133-134.

⁴¹ Adnan, "Farabi", *İ.A.(MEB)*, IV/ 466.

⁴² Adnan, "Farabi", *İ.A.(MEB)*, IV/466.

el-Farabî'nin kısaca yukarıda işaret edilen pratik ve teorik olarak belirttiği her iki türünü de insan ve toplum hayatında sentezleyerek kullandığını erdemli şehir halkı konusunda ortaya koyduğu fikirlerinde görmekteyiz. Nitekim el-Farabî, erdemli şehrin yöneticisinin en mümeyyiz vasfını anlatırken şöyle söylüyor: "... Erdemli şehrin ilk yöneticisi (olan) insan, başka bir insanın yönetimi altına asla giremez, o, artık yetkinliğe ulaşmış ve bilfiil akıl ve akledilir (ma'kul) hale gelmiş birisidir ..."⁴³ Buradan anlaşılacağı üzere el-Farabî'ye göre erdemli şehrin yöneticisi tam bir akıl gücüne sahip, yetkin bir insandır.

el-Farabî, yetkin bir akıl gücüne sahip Erdemli Şehir yöneticisinin fa'âl akılla sürekli irtibat halinde olduğunu ise şöyle belirtir: "... (Erdemli şehrin ilk yöneticisinin) muhayyile gücü tabîi olarak en yetkin duruma gelmiştir. O, bu güç sayesinde tabîi olarak gerek uyanık halde, gerekse uykudayken fa'âl akılla cüz'î varlıklara dair bilgileri ya oldukları şekilde ya da onların sembolleri yoluyla, akledilirleri ise sadece sembolleri vasıtasıyla kabul etmeye hazır hale gelmiştir..."⁴⁴ Buradan anlaşılacağı gibi erdemli şehir yöneticisi, cüz'î varlıkların bütün bilgilerine çeşitli şekillerde sahip olur ve o, makulatin bilgisini elde etme gücüne de sahiptir.

el-Farabî'de erdemli şehir yöneticisinin nasıl mükemmel bir insan olduğu ise, şöyle belirtilir: "Fa'âl aklın (insanın) edilgin aklına feyzettiği şeyler sayesinde o insan tam manasıyla bir bilge (hakim), filozof ve akıl sahibi (müte'âkkil); fa'âl aklın muhayyile gücüne feyzettiği şeyler sayesinde ise ilahî alemi akleden varlığıyla, gelecekte olacakları bildiren/uyaran bir nebî, tikel varlıkların o andaki durumları hakkında bilgi veren bir haberci haline gelir. İşte bu insan, insanlığın en üstün mertebesinde ve mutluluğun en yüksek derecesindedir. Onun nefsi, fa'âl akılla tam anlamıyla birleşmiştir. Bu insan; mutluluğa götürmesi mümkün olan her fiilden haberdardır. İşte bu, yöneticiliğin ilk şartıdır..."⁴⁵ Görüldüğü gibi, el-Farabî, erdemli şehrin yöneticisinin diğer insanlarda olmayan ya da gerçekleşmeyen önemli bir özelliğine dikkat çekiyor ve onun fa'âl akılla sürekli temas halinde olduğunu, böylece gelecekte olacakları dahi bilebildiğini, bu sebeple halkını mutlu edebileceğini belirtir. el-Farabî böyle bir özelliğe sahip olmanın ise, yöneticiliğin ilk şartı olduğunu vurguluyor.

el-Mâturîdî ve el-Farabî'nin önceki sayfalarda açıklamaya çalıştığımız akıl konusundaki düşüncelerinin genel bir değerlendirmesini de şöyle yapabiliriz: Akıl, Allah'ın insana bahsettiği en özel, en ayrıcalıklı yetidir. Akıl sayesinde insan; tabiatı, soyut ve somut varlık alanlarını ve Allah'ı tanıma özelliğine sahiptir. Her türlü keşfin, icadın ve gelişmenin temelinde akıl vardır. Bu akıl, aynı zamanda insanların iyiyi kötüden ayırt etmelerine, iyiyeye yönelip, kötüden kaçınmalarına vesile olan en temel melekedir. Bütün insanlar arasında sağduyunun, müsamahanın, toplum halinde yaşamanın zorunluluğunu hissettiren yine akıldır. Zulmün, adaletsizliğin, haksızlığın, bencilliğin, taassubun yanlış ve kötü olduğunu insana fehm ettiren de yine akıldır.

el-Mâturîdî, aklın yukarıda belirtmeye çalıştığımız bu özelliklerine hep dikkat

⁴³ el-Farabî, *Erdemli Şehir Halkının Görüşleri (el-Medînet'ül-Fâzıla)*, Çev.: M. Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* kitabı içinde, İstanbul 2003, s. 143-144

⁴⁴ el-Farabî, *Erdemli Şehir Halkının Görüşleri (el-Medînet'ül-Fâzıla)*, s. 144.

⁴⁵ el-Farabî, *Erdemli Şehir Halkının Görüşleri (el-Medînet'ül-Fâzıla)*, s. 145.

çeker, bu sebepten onun akide sisteminin önemli dayanaklarından birisi de akıldır. O, insana Allah'ın lütfettiği akla insanın uyması halinde kötülükte ve kötü davranışlarda bulunmayacağını belirtir. İnsanın yaratılışında ona verilen kötü ve yanlış şeylere karşı eğilimin karşısında aklın yer aldığını belirten el-Mâturîdî, aklın en önemli özelliklerinden birisinin aklın insana hep menfaat sağladığı yani kendisinin yaratılış özelliklerine uygun davranmasını ona empoze ederek onun böyle bir menfaate sahip olması hususudur.

Maturîdi, insanın dünya ve ahiret hayatı için merkeze, tabii ki Kur'ân ve sünnetin dışında, akli almasıyla çok daha sakin, huzurlu bir ferdi ve toplumsal hayata sahip olacağına işaret eder. O, aklın insana her türlü ferdi ve toplumsal anaşiden, kaostan uzak durmayı da empoze ettiğine işaret eder. Onun bu düşüncelerinin en somut göstergelerinden birinin Maturîdi akidesine sahip olan İslâm topluluklarında bir takım sapkın tutumların benimsenmemesi ve bu toplumların akl-ı selim ile hep ma'kul yolu, orta yolu tercih etmeleridir.

el-Farabî'nin akıl anlayışı da özellikle akıl kelimesinin anlamı ve halk arasında nasıl anlaşıldığı konusunda el-Mâturîdî'nin görüşleriyle büyük ölçüde örtüşür. Diğer taraftan el-Farabî'nin felsefi temele dayanan akıl anlayışında da aynen el-Mâturîdî gibi aklın hep müspet özelliklerine yaptığı vurgu dikkat çeker.

el-Farabî'nin akıl ve aklın türleri hakkındaki fikirleri, İslam düşünce tarihinde önemli yer tutar. Özellikle ona göre bilgi ve bilgelik yolunda akıl en temel kriterdir. Onun akıl ile ilgili açıklamalarında bilkuve akıldan fa'âl akla kadar olan hiyerarşik akıl yapılanmasında her bir akıl türünün farklı bir özelliğe sahip olduğu bütün yönleriyle belirtilir.

el-Farabî'nin akıl nazariyesinde belki de en dikkat çeken taraf, onun devlet ve toplum felsefesiyle ilgili düşüncesinde önemli bir yere sahip olan erdemli şehir halkı ve yöneticileri konusundaki fikirleridir. Nitekim el-Farabî'ye göre erdemli şehrin yöneticisi olabilmenin ilk şartı, onun fa'âl akılla tam ilişkiye sahip olmasıdır. Bu ilişki, aynı zamanda kâmil bir insan, bir filozof için de geçerlidir. Zira el-Farabî, fa'âl aklın insana feyizleri neticesinde diğer insanların bilemeyeceği pek çok şeyi önceden bilebileceğini belirtir. el-Farabî'nin akıl teorisindeki yapılanmada yer alan her akıl seviyesinde insan farklı özelliklere ve bilgilere sahip olur.

Sonuç olarak gerek el-Mâturîdî ve gerekse el-Farabî İslâm-Türk düşünce ve bilim tarihinde iki âbide şahsiyettir. Onların akli merkeze alarak oluşturdukları orta yol İslam ve düşünce anlayışları sadece Müslümanların değil tüm insanlığın yolunu aydınlatmaya devam etmektedir.

Kaynakça

Adnan, Abdülhak, “Farabi”, *İ.A.(MEB)*, İstanbul 1977.

Âl Yâsin, Cafer, *el-Farabî fî Hudûdihi ve Rusûmihi*, Beyrut 1985.

el-Asam, Abdül-Emir, *el-Mustalah el-Felsefî İnde'l-Arab*, Kahire 1989.

el-Cürcânî, eş-Şerif Ali b. Muhammed b. Ali (816/1413), *el-Ta'rifât*, Yrs., Trz.

Erkan, Arif, *Arapça – Türkçe Büyük Sözlük*, İstanbul 2006, s. 788;

el-Farabî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan (339/950), *Aklın Anlamları*, Çev.: M.Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* kitabı içinde, İstanbul 2003.

el-Farabî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan (339/950), *Erdemli Şehir Halkının Görüşleri (el-Medînet'ül-Fâzıla)*, Çev.: M. Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* kitabı içinde, İstanbul 2003.

el-Farabî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan (339/950), *Fusû'l-Medeni*, Çev.: H. Özcan, İzmir 1987.

el-Feyruzâbâdî, Ebû Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakup b. Muhammed (817/1415), *el-Kâmûs el-Muhît*, Beyrut 1987.

Fenni, İsmail (1946), *Lugatçe-i Felsefe*, İstanbul 1341.

Işık, Kemal, *Maturîdî'nin Kelam Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Ankara 1980.

Maluf, Luis, *el-Mûncid*, Beyrut 1973.

el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mansur (333/944), *Kitâbu't-Tevhîd*, Thk.: Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Dâru's-Sadr, İSAM, İstanbul 2007.

el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mansur (333/944), *Te'vilâtu'l-Kur'an*, Thk.: Fatma Yusuf Haymî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004,

es-Sabunî, Ebû Muhammed Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebî Bekr (580/1184), *Maturidîyye Akaidi*, Çev.: Bekir Tapaloğlu, Ankara 1978.

Yeprem, M. Saim, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturîdî*, İstanbul 1984.

MATURİDİLERDE TEKVİN SIFATI VE TEMELLENDİRİLMESİ

Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT
Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Tekvîn, Arapça *kevn* kökünden “tef’îl’ babında türetilmiş bir kelimedir. Mazisi itibarıyla ‘olmak, meydana gelmek; sonradan olmak’ gibi anlamlara gelse de tef’îl kalıbında kullanıldığında kelime “oluşturma, meydana getirme, var etme ve yaratma” anlamlarını taşır. Bu terim nerede ve nasıl kullanılırsa kullanılsın, kastedilen “bir şeyin yoktan var edilmesi”dir.¹ Maturidî düşünürler, bu terimi “bir şeyin yokluktan varlığa çıkarılması” anlamında kullanmışlardır. Onlara göre, ‘tekvîn, tahlîk, îcat, halk, ihdâs ve ihtira’ gibi kavramların hepsi eş anlamlı olup onlarla bir şeyin yoktan yaratılması kastedilmektedir.² Tekvîn sıfatının madumun varlık düzlemine çıkarılması olarak tanımlanması ve bu sıfatın diğer fiilî sıfatlarla (fiil, halk, tahlîk vs.) eş anlamlı oluşu konusunda Taftazanî, *Şerhu’l-Akâid*’de benzer düşünceleri dile getirmiştir.³ Ancak Maturidî alimlerin, bu fiilî sıfatları ifade etmek için yalnızca “tekvîn” lafzını tercihleri, daha önceki kelamcılarının bunu bu tarzda kullanmalarını ve mutata olanın böyle olması nedeniyledir.⁴

Maturidîlere göre Tekvîn, Allah’ın zatı ile kaîm ezeli bir sıfattır. Allah’ın diğer fiilî sıfatlarını da ihtiva edecek şekilde “yok olanı, yokluktan varlığa çıkarma” anlamında Allah’ın yaratıcılığını ifade eder.⁵ Bu anlamda Tekvîn teriminin kullanılması, Maturidî ve sonrası düşünürlerle aittir. Örneğin İmam Maturidî’nin düşüncelerine büyük ölçüde kaynaklık eden Ebû Hanîfe⁶, “Allah isimleri, zatî ve fiilî sıfatlarıyla ezeli ve ebedidir” dedikten sonra Allah’ın zatî sıfatlarını hayat, kudret, ilim, kelam, semî, basar, irade olarak sayarken, fiilî sıfatlarını tahlîk, terzîk, inşâ’, ibdâ’, sun’

¹ el-Cürcanî, Seyyid Şerif, *Ta’rifât*, Thk.: Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1987, s. 94.

² en-Nesefî, Ebû’l-Muîn, *Tabsiratü’l-Edille*, Thk.: Claude Selame, Dımaşk 1993, I/306; en-Nesefî, Ebû’l-Berekât, *el-İtimad fi’l-İtikad*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih: 3085, vr.25b; es-Semerkandî, Şemsuddin, *el-Mu’tekad li İtikadi Ehli’l-İslam*, Thk.: İsmail Yörük-İsmail Şık, Araştırma Yayınları, Ankara 2011, s. 14.

³ et-Taftazanî, Saduddîn, *Şerhu’l-Akâid*, Thk.: Ahmed Hicâzî es-Saka, Kahire 1988, s. 47.

⁴ en-Nesefî, *et-Temhid fi Usûli’-d-Din*, Thk.: Abdulhay Kabil, Kahire 1987, s.28; en-Nesefî, *el-İtimad*, Vr.25b-26a.

⁵ es-Sabunî, Nurettin, *el-Bidâye fi Usuli’-d-Diyâne*, Thk.: Bekir Topaloğlu, Ankara 1991, s. 35; en-Nesefî, *Ebu’l-Berekat, Medâriku’-Tenzil*, İstanbul 1984, II/118.

⁶ Hatta en-Nesefî, Maturidî’nin tekvîn sıfatı konusundaki düşüncelerini Ebû Hanîfe’de alması nedeniyle onların bu derece şiddetli itirazlarına maruz kalmıştır. Bkz. en-Nesefî, *Tabsıra*, II/210.

vb. sıfatlar olarak zikreder.⁷ Başka bir ifadeyle Ebû Hanife Allah'ın fiilî sıfatlarını dile getirmek için toplayıcı bir terim olarak “tekvîn” terimine yer vermemektedir. Buradan hareketle bu terimi ilk kez kullanan düşünürün Mâturîdî olduğunu söylemek mümkündür. Allah'ın fiilî sıfatları ve onların tamamını ifade eden “tekvîn”, Eş'arilerin iddia ettiği gibi nispetlerden ibaret değildir. Fiilî sıfatların her biri ayrı ayrı ve müstakil sıfatlar olmayıp, hepsi tekvîn sıfatına racidirler. Bunların her birinin ayrı ayrı ezeli, müstakil sıfatlar kabul edilmesi durumunda bundan kadim varlıkların çoğaltılması (taaddüd-ü kudema) gerekir. Aksine bunlar tekvîn sıfatının taalluklarından ibarettirler ve tekvîn hayata taalluk edince ihyâ'; ölüme taalluk edince imâte ve rızka taalluk edince de terzîk (rızkı verme) şeklinde adlandırılırlar. Dolayısıyla bunların tamamını ifade etmek için kullanılan şemsiye terim “tekvîn”dir.⁸

Tekvîn, Allah'ın diğer sıfatları gibi zatıyla kaim ezeli bir sıfatıdır. O, varoluş vaktinde âlemin ve her bir cüzünün var edilmesidir (tekvînidir). Tıpkı irade sıfatının var olma vaktinde tüm irade edilenlere taalluku gibi, tekvîn da ezeli bir sıfattır. Allah'ın Kudreti de bunun gibidir.⁹ Maturidilerin tekvîn sıfatı konusundaki düşüncesi son derece açık ve nettir. Çünkü Allah'ın âlemin yaratıcısı oluşu ittifakla kabul edilmiştir. Âlemin yaratılmışlığı (hudusu) ve bir yaratıcıya olan ihtiyacı ortada olduğuna göre, Allah'ın tekvîn sıfatının var olması zorunludur. Çünkü Allah'ın “tekvîn” sıfatı kabul edilmediği takdirde âlem için, başka yaratıcılar arama gibi İslâm ulûhiyyet anlayışına zıt bir durumla karşı karşıya kalınabilir. Eğer âlem hâdis ise, onun ihdâs edicisi Allah'ın kendisi olmalıdır. Âlem, bütün cüzleriyle O'nun ihdasıyla meydana gelmiştir.¹⁰ Dolayısıyla Maturidilere göre, Allah hâdis olmayan ezeli tekvîn sıfatıyla muttasıftır ve tıpkı ilim, irade ve kudret sıfatlarında olduğu gibi tekvîn sıfatı da ezeli-dir.¹¹ Âlemin her bir cüzü var olma vaktinde bu tekvîn sıfatıyla yaratılmıştır. Tıpkı irade sıfatının ezeli bir sıfat olması ve irade edilenlerin (muradın) ona var olma vaktinde belli bir tertip ve takip üzere taalluk edişleri gibi. Âlem ve onun her bir cüzü Allah'ın mahlûkudur ve onun yaratma anlamına gelen tekvîni altında meydana gelmişlerdir ve meydana gelişleri de onun iledir. Zaten âlemin hâdis ve Allah'ın da muhdis oluşu konusunda diğer ekollerle de ittifak söz konusudur. Ancak Maturidî düşünürlerine göre âlem hâdis ve “ihdas” da O'nun ezeli sıfatı ile değilse, âlemin onun ihdasıyla meydana gelmesi mümkün görünmüyor. Bu durumda, tekvîn sıfatı kabul edilmediği durumda, âlemin hâdis oluşunu kabul etmek de imkânsız hale gelmektedir.¹² Çünkü Mâturîdî'ye göre hem âlemin kadim oluşunu savunmak hem de Allah'ın âlemin yaratıcısı oluşunu iddia etmek tutarlı değildir. Bu nedenle âlemin kademini savunanlar, Allah'ı onun yaratıcısı olarak değil illeti olarak görmüşler,

⁷ Ebû Hanife, Numan b. Sâbit, *Fıkhul'l-Ekber* (Ali el-Kâri Şerhiyle Birlikte), Beyrut 1984, s. 25-35.

⁸ Ali el-Kâri, *Şerhu Fıkhil'l-Ekber*, Beyrut 1984, s. 35. *Fıkhul'l-Ekber* Şârihi Ali el-Kâri, burada zikredilen kısmın şerhinde, Ebû Hanife'ye göre bu sıfatların sayısını sekiz olarak zikretse de, (Ali el-Kâri, *Şerhu Fıkhil'l-Ekber*, s.35), bizzat *Fıkhul'l-Ekber*'de bu “tekvîn” lafzı kullanılmamaktadır.

⁹ en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, 1/308; en-Nesefî, Ebû'l-Berekât, *el-Umde fi'l-İ'tikâd*, Thk.: Temel Yeşilyurt, Malatya 2000, s. 18.

¹⁰ en-Nesefî, *el-İ'timâd*, Vr.26a.

¹¹ el-Pezdevî, Ebû'l-Yüsri, *Usûlu'd-Dîn*, Kahire 2003, s. 76

¹² en-Nesefî, Ebû'l-Muîn, *et-Temhid*, Kahire 1987, s. 28.

ezelde illetin bulunup da malulün bulunmamasını imkânsız gördüklerinden âlemin de kîdemini kabul etmişlerdir.¹³

İmam Mâtürîdî'ye göre Allah'ın tekvîn sıfatı var olmakla birlikte, bu sıfatın başka bir deyişle yaratılışın ayrıntılarını bilmek ve onun mahiyetini açıklayabilmek insan sınırlarını aşmaktadır. Yaratılışın (tekvînin) insan anlayışına uygun düşen en kolay anlatımı, O'nun "ol"¹⁴ demesinden ibarettir. Onun ezeli ilminde saklı ve malum olan şey, zamanı geldiğinde "ol" (kûn) emriyle meydana gelir. Allah her şeyi ne zaman ve nasıl meydana gelmesi gerekiyorsa, öyle meydana getirir. Bu 'ol' (kûn) emri meydana gelecek olanların zaman mekânları sürekli değişmesine rağmen her şeyi var etmekte ve her şeyin varoluşundan haber vermektedir. Tekvîn ne kadar derinleştirilirse derinleştirilsin, nihâî noktasına erişilmesi mümkün olmayan bir konudur.¹⁵ Ali İmran Suresi 18. ayetteki "Allah'ın kendi rububiyetine" şahadetini ele alan Mâtürîdî, burada rububiyetin şahadetinin keyfiyetinin bilinemeyeceğini, hiçbir akılda onun mahiyeti bulunmadığını, bunun hakikatine tefekkür yoluyla erişilemeyeceğini ve hiçbir aklın buna ulaşmaya güç yetiremeyeceğini ifade eder. Allah'ın eşyayı yaratması (tekvîn etmesi)ni da buna benzeten Mâtürîdî, buradaki 'tekvîn etme' lafzının da yalnızca bir anlatımdan ibaret olduğunu, akılların ulaşabileceği bir mana bulunuşu anlamında olmadığını belirtir ve tekvînle anlayabileceğimiz mananın "yapma" anlamı olduğunu dile getirir.¹⁶

Allah'ın tekvîn sıfatını, tıpkı ilim irade ve kudret gibi diğer sıfatları gibi zatıyla kaim ezeli bir sıfat olarak gören Maturidiler, onu hem naklî hem de aklî delillerle temellendirmişlerdir. Bu konuda Maturidî düşünürlerinin temel dayanak noktası Allah'ın Kur'an'da kendini "hâlık/yaratıcı"¹⁷ olarak isimlendirmesidir.¹⁸ Yüce Allah, Kur'an'da pek çok ayette yerin ve göğün yaratıcısı oluşundan ve yaratılışın kesintiye uğramadan devam ettiğinden söz etmektedir. Allah'ın evreni ve insanı yaratışından söz eden ayetler, onun tekvîn sıfatının delilleri arasında zikredilmiştir. Çünkü eğer tekvîn sıfatı kadim ve Allah'ın zatıyla kâim değil, Allah ezelde bu sıfat ile muttasıf değilse, bu durumda ayetlerin sözünü ettiği "yaratmanın" ezelde bulunmaması ve hilaf-ı hakikat olması gerekirdi ki, bu imkânsızdır.¹⁹ Ya da buradaki isimlendirmenin mecaz olması gerekirdi. Oysaki delil olmadan, hakiki anlamın terkedilmesi ve mecaza başvurulması düşünülemez. Ebû'l-Muîn en-Nesefî'ye göre duyularla algılanabilen âlem öncelikle bir fâilin fiiline, fiil de fâiline delalet eder. Naslarda da Allah'ın yaratıcı ve mesela âdil olmak gibi pek çok sıfatının yer aldığını bu sıfatların ona mecaz yoluyla nispet edilmesinin imkânsızlığını zikreder. Maturidî kelamcılarına göre bütünüyle kâinat Allah tarafından yaratılmasaydı, o ya kendi kendini yaratacaktı. Bu

¹³ el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbu'l-Tevhîd*, Thk.: Bekir Topaloğlu, Beyrut 2007, s. 95.

¹⁴ Bkz.: 36. Yasin, 82.

¹⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, s. 113.

¹⁶ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, Thk.: Ahmet Vanlıgölu-Bekir Topaloğlu, Dâru'l-Mizan, İstanbul 2005, II/262-263.

¹⁷ 59. Haşır, 34. Bu anlamdaki diğer ayetler için bkz.: 6. En'âm, 102; 13. Ra'd, 16; 15. Hicr, 28; 35. Fâtır, 3; 38. Sa'd, 71; 39. Zümer, 62; 40. Gâfir, 62.

¹⁸ el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s.76.

¹⁹ et-Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.47.

durumda Kur'an da "Onu siz mi yaratıyorsunuz yoksa yaratan biz miyiz"²⁰ ayetiyle reddedilmektedir; veya kâinattaki varlıklar birbirini halk edecekti. Bu da devir ve teselsülü gerektireceğinden bâtıldır.²¹ Allah, kendi yarattığı varlıklardan,²² yerin ve göğün yaratılışına dikkat çekmektedir.²³ Neseî'ye göre Allah yerin ve göğün yaratılışı ve gece ile gündüzün birbirine takip edişini kendi vahdaniyetine deliller yaptı ki, akıl sahipleri buradaki hudus alametlerinden hareketle onu ihdas eden bir muhdise istidlâl etsinler. Burada istidlâlin konusu mefuldür, onun yarattıklarıdır.²⁴

Maturidilere göre tekvîn, müstakil bir sıfattır ve bir başka sıfatın taalluku olarak görülemez. Çünkü tekvîn, diğer sıfatlardan farklıdır ve onların ifade ettiğinden farklı bir anlam taşımaktadır. Örneğin Allah'ın ilim sıfatı eşya ve olaylardaki bilinmezliği kaldırıcı bir özellik taşıyıcı; kudret O'nun mümkün varlıkların bütün türlerine güç yetirişini ve irade de ezeli ilmi ile bilip takdir ettiği şeylerin belli bir zaman ve şekle tahsisini öngören bir sıfattır. Dolayısıyla bu sıfatların hiçbiri tekvîn sıfatının dile getirdiği "yaratma" anlamını taşımamaktadır.²⁵ Eğer eşya kudret sıfatıyla meydana geliyor olsaydı o takdirde Tanrı'nın kendisini «hâlık» diye vasıflandırmasının bir anlamı kalmazdı. Aynı zamanda eğer var olma kudret sıfatıyla ilgili bir durum olsaydı, bu durumda Kur'an'da ifadesini bulan «ol» hitabının da bir anlamı olmazdı.²⁶ Tekvîn, kudret teriminin kapsamına dâhil edilip, "yaratmaya güç yetiren" anlamında O'na 'hâlık' isminin verilmesi caiz olsaydı, bu durumda Allah'ın güç yetiriyor olarak nitelendiği bütün arazların O'na isim olarak verilebilmesi gerekirdi.²⁷ Diğer taraftan Kudret, tekvînden önce gelmektedir. Zira Allah âlemde binlerce güneş ve ay yaratmaya kadir olmakla birlikte bunu yaratmamıştır.²⁸ Başka bir anlatımla yaratma olmadan da "kudret" mevcuttur. Oysaki herhangi bir nesnenin meydana gelişi, O'nun kudretiyle değil yaratmasıyla/tekvîniyle irtibatlandırılmaktadır. Bu durumda eğer tekvîn sıfatı mevcut değilse, yaratılanların kendi kendine meydana gelmiş olmaları gerekirdi ki bu düşünülemez.²⁹ Bu nedenle Maturidî âlimleri, tekvîn sıfatını Allah'ın zatıyla kâim müstakil bir sıfat olarak görmüşler, yaratma, diriltme, öldürme, rızık verme gibi fiilî sıfatları tekvîn sıfatıyla dile getirmişler ve sübutî sıfatları sekize çıkarmışlardır.³⁰

Mâturidî'ye göre tekvîn sıfatının kabulü aynı zaman da bir akli zarurettir. Çünkü Allah'ın farklı özelliklere sahip nesnelere yarattığı göz önüne alındığında fiillerinin zorunlu (tab'an) değil irade ile gerçekleştiğinin anlaşılacağı belirtilir. Ona göre alternatif üretme ve seçme hürriyetinin mevcudiyeti Allah'ın yaratmaya kudret ve ira-

²⁰ 56. Vakıa, 59.

²¹ en-Neseî, *Tabsıratu'l-Edille*, I/320-321; Yücedoğru, Tevfik, "Tekvîn", DİA, İstanbul 2011, 40/389.

²² 31. Lokman, 11.

²³ 3. Al-i İmran, 190-191.

²⁴ en-Neseî, *Tabsıra*, I/312.

²⁵ en-Neseî, *Tabsıratu'l-Edille*, I/307-308; en-Neseî, *el-İ'timad*, vr. 28a.

²⁶ en-Neseî, *el-İ'timad*, vr. 28a.

²⁷ et-Taftazani, *Şerhu'l-Akâid*, s. 47.

²⁸ es-Semerkandî, *el-Mu'ekad*, s. 14.

²⁹ es-Semerkandî, *el-Mu'ekad*, s.15.

³⁰ Yücedoğru, "Tekvîn", 40/389.

desinin bulunduğunu kanıtlar. Kudret sahibi olmayan bir varlığın hem kendine hem de zıddına tasarrufta bulunması düşünülemez. İnsanın, deneme yanılma metoduyla düzenlenip ortaya konulması mümkün olmayan bir tabiat içinde yaşadığına dikkat çeken Mâtürîdî, tabiatın bütün varlıkların ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde meydana getirilmesinin onun her şeye vakıf bir zat tarafından halkedildiğini kanıtladığını söyler. Mâtürîdî duyulur âlemde kendisine engel olunamayacak derecede kudret sahibi olan bir zata ait fiilin bulunmamasının imkân dâhiline girmediği ve duyulur âlemin duyu ötesinin delilini teşkil ettiği gerçeğinden hareketle Allah'ın fiil sahibi olduğuna işaret ederek tekvîn sıfatına akli delil getirir.³¹ Aynı şekilde Mâtürîdî'ye göre yaratılan varlıklar iyilik, güzellik, çirkinlik ve kötülük gibi nitelikler taşırlar. Eğer bunlar, yaratmaya tekvîn aracılık etmeyip de doğrudan Allah'ın fiili olsaydılar, Zat'ın bu niteliklerle vasıflanması gerekirdi, bunu kabul etmek küfürdür. Öyleyse bütün bu fiillerin Allah'ın zatıyla ilişkili olmadığı ve sıfatıyla ilişkili olduğu açıktır.³²

Eş'ariyye ekolüne göre tekvîn, hakikî bir sıfat olmayıp, itibarî, izafî ve diğer fiili sıfatlar gibi hâdis olduğundan Allah'ın zatıyla da kâim değildir. Zira onlara göre tekvîn sıfatının rolü yaratmaktır. Hâlbuki kudret sıfatı bu fonksiyonu yerine getirmekte, dolayısıyla da başka bir sıfata ihtiyaç kalmamaktadır. Onlara göre Allah için ispat edilen bir sıfatta, bir fiilin ona işaret etmesi ve zattan bir noksanlığı bertaraf edebilmesi gibi özellikler aranır. Oysaki bunu zaten kudret sıfatı sağlamaktadır ve bunun dışında bir sıfata gerek yoktur.³³ Kudret sıfatının âlemin meydana gelmesine taalluku "ol" hitabıyla olmaktadır. Böylece onlara göre tekvîn, "ol" hitabı olmaktadır. Allah'ın kelâmî kadîm olduğundan, "ol" hitabı da kadîm ve Allah'ın zatıyla kâimdir. Eş'arileri böyle bir görüşe sevk eden diğer önemli bir neden de, "tekvînin ezeli kabul edilmesi halinde mükevvenin de ezeli olacağı şeklindeki endişe olmaktadır. O halde tekvîn mükevvenin aynı kabul edilmelidir.³⁴ Onlar, tekvîn, ihyâ ve imâte gibi fiili sıfatları, Allah'ın zatı ile kâim olmayan hâdis sıfatlar olarak ele alarak, tekvîn ile mükevven, döven ile dövülen, yiyenle yenileni birbirinin aynı olarak değerlendirmişlerdir. Eş'ariyyenin bu görüşü Mu'tezile ile de paralellik arz etmektedir.³⁵ Mutezilî ve Eş'arî kelamcılara göre, Allah mahlûkatı ilahî fiillerin kaynağını teşkil eden kudret sıfatının hâdis taallukuyla yaratmıştır. Çünkü fiili sıfatlar Allah'ın zatıyla kâim olmayıp hâdistirler; Canlıları yaratmak, rızık vermek, onları yaşatmak ve hayatlarına son vermek gibi fiiller ezeli kudret sıfatının yaratılmışlara taalluk etmesiyle meydana gelir. Bundan dolayı tekvîn gerçek bir sıfat değildir.³⁶ Aslına bakılırsa Mutezile, yalnızca tekvîn sıfatının değil hiçbir sıfatın ezeli oluşunu ve Allah'ın zatıyla kâim

³¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, s.108-110; Yücedoğru, "Tekvîn", 40/389.

³² el-Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, s.110.

³³ Bkz. en-Nesefî, *Tabsıra*, I/414.

³⁴ Eş'arilerin bu görüşleri için bkz.: er-Razî, *Muhassal*, Çev.: Hüseyin Atay, Ankara 1978, s.179; et-Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 47 vd.

³⁵ en-Nesefî, *İ'timâd*, vr. 26a. Geniş bilgi için bkz.: es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 35-36; en-Nesefî, Ebû'l-Muîn, *Tabsıra*, I/306-373.

³⁶ et-Taftazânî, Saduddin, *Şerhu'l-Mekâsîd*, Thk.: Adurrahman Umeyra, Beyrut 1989, IV/168-173; Yücedoğru, "Tekvîn", 40/389.

oluşunu kabul etmemektedir.³⁷ Mutezilenin çoğunluğu “tekvînin mükevvenden başka” anlamının olmadığını, bazı Mutezile düşünürleri ve Kerrâmiye ise (Ebu Huzeyl, Bırş b. Mutemir, Hişam b. Hakem gibi) “tekvînin mükevvenin ötesinde bir manasının olduğunu” ve mükevvenden başka oluşunu kabul ederler.³⁸ Kerrâmiye’ye göre ise tekvîn hâdistir ve Allah’ın zatıyla kaimdir. Çünkü Allah’ın zatı havadisın mahalidir. Mükevvenin ötesinde bir mana taşıyan tekvînin hudusunu söyleyenler, bunun hâdis olduğunu, ancak onu ihdâs edenin Allah olmadığını ileri sürerler. Onlara göre tekvîn hâdistir, ancak muhdes değildir. Muammer gibi bazılarına göre ise Tekvîn, ikinci bir tekvînle hâdis olur, o da üçüncü, o da dördüncü... Sonsuza kadar devam eder.³⁹ Onlara göre Allah ezelde hâliktir, ancak bu yaratmaya güç yetirmesi anlamına gelmektedir. Tıpkı insanları yaratıp onlar ibadet ettikten sonra mabut oluşu gibi. Dolayısıyla mabut oluş, onun zatıyla kâim bir mana değildir. Aksine Allah bu mana dolayısıyla mabut olmuştur.⁴⁰

el-Mâturîdî düşünce ekolü ise, tekvîni hakikî ve müstakil bir sıfat olarak kabul etmekte ve Eş’arilerin endişelerini, tekvîn ile mükevveni birbirinden ayırmakla gidermektedirler. Tekvîn, Allah’ın ezeli sıfatı olup kadîm iken, mükevven yaratılmış ve hâdistir. Yani tekvîn yaratılanın değil, yaratanın sıfatıdır. Tekvîn, Allah Teâlâ’nın âlemin her cüzünü var oldukları anda halk ve icad etmesidir. Böylece ilim ve kudret sıfatlarının taalluklarının hâdis oluşu, kendilerinin de hâdis olmasını gerektirmediği gibi, tekvîn sıfatının kadîm oluşu, taallukunun da kîdemini gerektirmez.⁴¹ Âlemin her bir parçası Allah’ın ezeli ilminin kapsamına girdiği gibi, aynı şekilde O’nun tarafından yaratılmıştır ve hepsi de O’nun tekvîn sıfatının kapsamına dâhildir.⁴² Tekvîn sıfatının hakikî ve ezeli bir sıfat kabul edilmesi, kudret sıfatını etkisiz hale de getirmemektedir. Çünkü kudret olmadan hiçbir fiilin gerçekleşmesi mümkün değildir.⁴³

Tekvîn sıfatının, Eş’arî ve Mutezile’nin iddia ettiği gibi, Allah’ın zatıyla kâim olmayan hâdis bir sıfat olarak görülmesi de makul görülmemektedir. Çünkü eğer tekvîn hâdis ise, bu hudus ya başka bir tekvînle meydana gelmiştir ki, bu sonsuza kadar devam eder ve teselsül gerekir. Ya da tekvîne ihtiyaç olmadan kendi kendine meydana gelmiştir ki, bu durumda hâdis olan her şeyin kendi kendine var olabilmesinin önü açılmış olur ki, bu durumda Allah’ın kâinatın yaratıcısı oluşunu ileri sürmek için hiçbir neden kalmaz.⁴⁴ Çünkü Mâturîdî’ye göre, ‘ezelde Allah vardı, fakat yaratma yoktu, sonra tekvîn olmaksızın yaratıklar vücut buldu’ diyen kimsenin sözü, kâinatı

³⁷ Mutezile’nin bu konudaki görüş ve düşünceleri için bkz.: Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usûli’l-Hamse*, Beyrut 1988, s.151; el-Eş’arî, Ebû’l-Hasen, *Makâlâtü’l-İslamiyyîn*, Thk.: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut 1990, I/238-243.

³⁸ en-Nesefî, *Tabsıra*, I/206-207.

³⁹ en-Nesefî, *Tabsıra*, I/207; el-Pezdevî, *Usûlu’-d-Dîn*, s.76.

⁴⁰ el-Pezdevî, *Usûlu’-d-Dîn*, s. 78.

⁴¹ es-Sabûnî, *el-Bidâye*, s. 38; en-Nesefî, Ebû’l-Muîn, *Tabsıra*, I/306; en-Nesefî, *el-Umde*, vr.4a; *el-İ’timâd*, vr. 26a.

⁴² en-Nesefî, *İ’timâd*, vr. 26a.

⁴³ el-Pezdevî, *Usûlu’-d-Din*, s. 80-81.

⁴⁴ en-Nesefî, *el-İ’timâd*, vr. 26b.

nispet edeceği yaratıcı olmadan zikreden kimsenin sözü gibidir⁴⁵ Bunu kabul etmek, âlemin yaratıcısını inkâr etmekle aynı kapıya çıkar. Mâtürîdî, yaratmayı tabiat ve nesnelere nispet edenlerin görüşünün, bunu iddia edenlerin görüşünden daha tutarlı olduğunu, çünkü onların telakkisinde beraberinde başka bir sistemin meydana geleceği bir sistem oluşturulduğunu, oysaki onlar (Eşariler ve Mutezile) ezelde bulunmayan bir yaratmayı, bu yaratmanın meydana gelişinde başka hiçbir ilahî sıfatı hesaba katmadan Allaha izafe etmektedirler. Bunu yaptıkları gibi, bunun nasıl olacağına ilişkin hiçbir açıklama da ortaya koyamamaktadırlar.⁴⁶ Ayrıca, hâdis olan bir tekvîn sıfatının mahalli, Allah'ın zatı olamayacağı gibi; mahalsiz bulunması da düşünülemez.⁴⁷ Eğer tekvîn ezelde Allah ile kâim değilse ve onların iddia ettiği gibi sonradan oldu ise, ya kendi kendine var olmuştur ya da başkasının ihdasıyla var olmuştur. Bir şeyin kendi kendine meydana gelişi imkânsız olduğuna göre, başkasının ihdasıyla meydana gelmiş olması gerekir. Bu ise sonsuza kadar giden bir teselsülü gerektirir. O halde ihdas ve tekvîn hâdis değildir. Allah ezelde muhdis ve mükevvin olmakla muttasıftır ve her şey ne zaman var olmasını irade etmişse o zamanda var olur.⁴⁸ Vakıt O'nun fiiline izâfe edildiğinde, bizzat O'nun fiiline değil yaratılana/mefulüne vakit tayin edilmektedir. Bizatihi O, zamana tabii değildir ve bu konuda bir yardıma da ihtiyacı yoktur.

Tekvîn sıfatının hâdis oluşunu kabul edenlerin dayandıkları temel gerekçelerden birisi, tekvîn ezeli ve Allah'ın zatıyla kâim olursa, mükevvenin ondan geri kalışı söz konusu olamayacağından, bundan âlemin de kıdeminin gerekeceği şeklindeki düşüneydi. Neseî'ye göre onlar yanlış bir öncülden hareketle kadim bir tekvîni kabul etmenin âlemin kıdemine götüreceğini iddia ettiklerini ve bu nedenle de tekvîn sıfatının kadim oluşunu söylemenin mümkün olmadığını ileri sürmüşlerdir.⁴⁹ Başka bir deyişle, tekvîn sıfatının kıdeminden, onun taallukunun da kıdeminin gerekeceğini ileri sürerler. Maturidilere göre, onlar tekvîni kabul etmedikleri halde, onun taallukunun kıdemi gerektireceği şeklindeki iddiaları tutarsızdır. Eğer bu taalluku kabul ediyorlarsa, bu durumda tekvîn kadim olmalıdır, Aksi takdirde onun varlığı da bir başkasına taalluk edecektir ki, bu teselsüle götürür. Maturidilere göre tekvîn ezeli olmakla birlikte, onun başkasına taalluku hâdistir.⁵⁰ Yani âlemin onunla var oluşu ezeli değildir, aksine var olan her şey, varoluşu zamanında onun ilmi ve iradesine uygun olarak tekvîn ile meydana gelmiştir. Her var olanın varlığı, varoluşu zamanında O'nun tekvînine taalluk eder. Bu tıpkı Şaban ayında eşini boşamayı Ramazan ayının Girişine talik eden kişinin durumuna benzer ki, talak zamanı geldiğinde gerçekleşir. Tekvîn ile mevcudatın ilişkisi de tıpkı buna benzer.⁵¹ Dolayısıyla Maturidilere göre, kadim ve ezeli olan halk ve tekvîndir; mükevven ve mahlûk ise hâdistir.⁵² Ayrıca

⁴⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbu 'l-Tevhîd*, s.110.

⁴⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbu 'l-Tevhîd*, s.110.

⁴⁷ en-Neseî, *el-İ'timâd*, vr.26b-27a.

⁴⁸ el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, I/220.

⁴⁹ en-Neseî, *Tabsıra*, II/206, 211.

⁵⁰ en-Neseî, *Tabsıra*, I/349; en-Neseî, *el-İ'timâd*, vr. 27b.

⁵¹ es-Sabunî, *el-Bidâye*, s. 38.

⁵² el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 77.

onların “mevcut olmadan icât imkânsızdır” sözlerini ele alan Pezdevî, bunun doğru olduğunu, icâdın mevcutsuz olamayacağını ancak, birlikte bulunmalarının gerekli olmadığını dile getirir. Pezdevî’ye göre icât mevcuttan hali değilse de, bu mevcudun icâdı takip etmesi anlamındadır.⁵³

Mâtürîdî, bu konudaki düşüncesini Allah’ın kudret ve irade sıfatlarıyla kıyaslama yaparak temellendirir. Zira bu sıfatların kudeminden taalluklarının da kide mi gerekmemektedir. Burada sonradan olmuşluk fiilen vücut bulanla ilgilidir. Yoksa onun taalluk ettiği ilim, kudret veya tekvînle ilişkili bir durum değildir. Meydana gelen her şey, ona taalluk eden ezeli sıfatlarda bir değişikliğe yol açmaksızın sonradan meydana gelmektedir.⁵⁴ Allah herhangi bir sıfat ile nitelendirildiğinde, bununla ezelden beri nitelenmiş olur. Ancak bu sıfatların muhtevasına giren ya da sıfatlarının konusunu teşkil eden hususlara gelince, onların ezeli oluşu zannedilmesin diye onlardan söz edildiğinde, zamanları da zikredilmelidir. Mesela “Allah kıyametin kopuşunu yaratandır” denildiği zaman, vakti zamanı geldiğinde yaratandır manası akla gelir. İlim, Kudret ve Tekvîn gibi sıfatların mükevven ile olan ilişkileri de benzer şekildedir.⁵⁵

Tekvîn’in ezelde mevcut olmakla birlikte, mükevvenin var olmamasından Allah’a acziyyet nispeti gerekir şeklindeki itirazlara Mâtürîdî, acz, tekvînin belli bir zamanda gerçekleşmesi planlandığı halde gerçekleşmemesi durumunda söz konusu olur, şeklinde cevaplamaktadır. Buna karşılık varlıklar, vücut bulması planlandığı zamana tekvîn çerçevesine girmişlerse, burada aczden söz edilemez.⁵⁶ Konunun esası şudur ki, bir fiili gerçekleştirmekle vasıflanan kimsenin, fiili ile hâlihazır aşamaması onun için bir aciz belirtisi sayılır, hâlihazır aşp fiilin, vakti gelince vâkii olduğu kişi ise kudretle nitelenmiş demektir. Bu durum, hem bizzat bir şeyin hem de imkân dâhilinde olan zıddının kendisinden sadır olabileceği kimseye benzer. Bu kimse şüphe yok ki, fiili açısından daha tam ve daha kâmindir. Bu konuda bir başka delil de şudur: Kuldan birbirini doğuran fiiller sadır olur ki, bu tür bir fiilin sonucu, eylemin bitirilmesinden bir süre sonra gerçekleşir; mesela ok atmak ve cinayet işlemek gibi. Bu durumda fail, asıl fiilin bitmesinden bir süre sonra “katil, canî, oku isabetli” adıyla anılabilir. Her ne kadar fiili “tab ve tevellüt” kavramlarıyla nitelenmeye de Allah hakkında da benzer bir durum geçerlidir. Aynı şekilde ilahî emir ve buyruklar, bizim dönemimizde gelmemesine rağmen, bizler onlara muhatap oluyor, Rasûlullah’a indirilen vahiyle her asırdaki insanlar mükellef olabilmektedir. Benzer şekilde kişi, kendi varlığının ezeldeki ilahî tekvîn ile kendi zamanında vücut bulduğunun da farkındadır.⁵⁷

Maturidilere göre tekvîn-mükevven ayrılığının, tekvîn sıfatıyla ilgili problemlerin çözümü ve itirazların giderilmesinde önemli bir basamak olduğu rahatlıkla görülebilir. Çünkü tekvîn ve mükevvenin aynı kabul edilmesi, problemi daha da zorlaştırmakta ve hatta Allah’ı âlemin yaratıcısı olmaktan çıkarmaktadır. Zira tekvîn ile mükevven aynı ise ve âlem de tekvîn ile meydana gelmişse, bu durumda mükevven

⁵³ el-Pezdevî, *Usûlu ’d-Dîn*, s. 80.

⁵⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbu ’t-Tevhîd*, s. 111.

⁵⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbu ’t-Tevhîd*, s.111.

⁵⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbu ’t-Tevhîd*, s.111.

⁵⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbu ’t-Tevhîd Tercümesi*, Çev.: Bekir Topaloğlu, İsam, Ankara 2005, s. 64.

kendi kendine meydana gelmiş olmaktadır. Fakat bu tarz bir kabul Allah'ın yaratıcılığını devre dışı bırakmaktadır. O halde, tekvîn sıfatıyla kastedilen mükevvenden başka bir şey olmalıdır.⁵⁸ Ayrıca tekvîn ile mükevven arasında mâhiyet itibariyle de farklılıklar bulunmaktadır. Tekvînin Allah'ın zatıyla kâim ezeli ve ebedî bir sıfat olmasına karşılık, mükevven araz olup hâdistir ve ezelde var olmadığı gibi, ebede kadar da var olamayacaktır.⁵⁹ Maturidilere göre Eş'arîlerin hem tekvîn ve mükevven aynılığını kabul etmeleri ve hem de tekvînin "ol" hitabından ibaret olduğunu ve bu hitabın mükevvenden ayrı olduğunu ileri sürmeleri çelişik bir durumdur. O halde nasıl ki, "ol" hitabının hâdisata taalluku, hâdisatın kîdemini gerektirmiyorsa, kadim bir tekvîn sıfatı için de durum bundan farklı olmayacaktır.⁶⁰ Aynı bağlamda benzer nitelikte Nahl Suresi 40. ayeti ele alan Pezdevî, bu ayetin, eşyanın tekevünü ve yaratmanın ise kîdeminden söz ettiğini ifade eder. Bu konuda Mutezile ve Kerrâmiye bize muhalefet, Eş'arîler muvafakat etseler de, bu ayetin hepsi aleyhine delil olduğunu belirtir. Çünkü ayet açıkça tekvînin kadim ve mükevvenden başka oluşundan söz etmektedir.⁶¹ Görüldüğü gibi Kur'an nassı da, Eş'arîlerin aksine tekvîn ile mükevven ayrılığına tanıklık etmektedir. Örneğin Kehf 51. ayette şeytanların yerin ve göğün yaratılışına şahit tutulmamasını dile getiren ayette, "yaratma" terimi, sema ve gökten ayrı tutulmuştur.⁶² Bu ayeti, sema ve göğün yaratılışı değil de, "yaratılış anı" şeklinde yorumlanmasını ise Pezdevî isabetli görmemektedir. Çünkü burada bu yoruma göre şahit tutma, Allah'ın şahit tutmadığı bir şeye nispet edilmiş olur. Ayeti bu tarzda yorumlamak ve Allah'ın gök ve yerin yaratılışını şahit tutmadığını söylemek, bir te'vîl değil, aksine bir tağyirdir.⁶³

Eş'arîlerin tekvîni açıklamak için kullandıkları ayetteki "ol" emri ve onu takip eden "oluverir" ifadesi, onların aleyhine delildir ve bu, tekvînin mükevvenden ayrı oluşuna gösterir. Çünkü ayetteki "kün" tekvîn ise, "oluverir" ise ondan farklı olan mükevveni ifade etmektedir.⁶⁴ Ayetin söz dizilişi, tekvînden "kün" ve mükevvenden de "feyekun" lafzıyla söz etmesi, tekvîn-mükevven farklılığının önemli bir delilidir. Diğer taraftan Eş'arîler Allah'ın 'ol' emrini, dolayısıyla kelamını kabul ettiklerine göre, Kelam Sıfatı da O'nun zatıyla kaim ezeli bir sıfattır. Onunla ilişkilendiren mükevvenat ise, hâdistir ve yaratılmıştır.⁶⁵ Burada âlemin yaratılışı "kün" emrine taalluk eder ki, bu da halk, îcât ve ihdâs olmaktadır. Aslında 'kün' sözü, mazaretsiz hızlı bir îcâtan ibarettir. Eş'arîlerin Allah'ın âlemi "kün" sözüyle yarattığını kabul ettiklerine göre, yaratma ve tekvîn denen şey de budur. Eğer onlar bunun hakikatini kabul ediyor, ancak sadece ismini reddediyorlarsa, bu çelişkili bir durumdur. Çünkü tekvîni önce inkâr etmekte ve sonra da ispat etmektedirler. Eş'arîler, Mutezileye karşı "Allah'ın kelamının ezeliyeti" konusunda ne zaman söz söylese, bu ayeti zik-

⁵⁸ en-Nesefî, *el-İ'timâd*, vr.26b.

⁵⁹ en-Nesefî, *el-İ'timâd*, vr.27b.

⁶⁰ en-Nesefî, *el-İ'timâd*, vr.27b.

⁶¹ en-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 79.

⁶² el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 78.

⁶³ el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 78.

⁶⁴ el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, I/220.

⁶⁵ el-Nesefî, *Tabsıra*, I/316.

rederler ve “Allah’ın mahlûkatı “kûn” hitabıyla yarattığını haber verdiğini söylerler. Eğer Allah’ın “kûn” hitabı mahlûk ise, bu da başka bir “hitaba” ihtiyaç duyar, oda üçüncüye, böylece devam eder. Bu ise Allah’ın kelamının gayr-i mahlûk oluşunu gösterir. Durum böyle olunca, onlar Allah için ezeli bir sıfat ispat ederler ki, âlemin hudusu ona taalluk eder. İşte bu, tekvîn, icat ve yaratmadır.⁶⁶

Tekvîn-müküvven ayrımını fiil-meful arasındaki başkalıktan (muğayeret) hareketle de temellendirmek mümkündür. Çünkü fiil, zorunlu olarak mefulden başkadır. Tıpkı dövmenin dövülenden (darbın madrubla) ve yemenin yenilenden (eklin mekuldan) farklı oluşu gibi. Neseffî’ye göre darb ile madrubun, kırma ile kırılmanın, yeme ile yenilenin birbirinin aynı oluşunu iddia etmenin tutarsızlığı bedahetle bilinir. Eğer mükevven tekvînle aynı olursa, bu durumda zorunlu olarak mükevven kadim olmuş olur ki, onun bir yaratıcıya ihtiyacından söz etmek mümkün olmaz; âlemin yaratıcı ile bir irtibatı kalmaz. Ya da yaratmaksızın sadece ona kadir olmuş olur. Ve onun meydana gelişi de kendi kendine olur. Bu ise Allah’ın halık oluşunu gerektirmez.⁶⁷ Eğer tekvîn mükevven ise, bu durumda Allah’tan âleme yönelik olarak onun halık oluşunu gerektirecek bir irtibat kalmamış olur. Tek irtibat, Allah’ın âlemden önce oluşu şeklindedir. Bir zatın ötekenden önce oluşu ikincisinin öncekinin mahlûku oluşunu gerektirmez. Çünkü arada bir yaratma irtibatı yoktur. Diğer taraftan Tekvîn mükevven ise, mükevven Allah’ın zatıyla kaim olmadığına göre, bu durumda Allah bir tekvîn ile mükevvin olmayacaktır.⁶⁸ Kerrâmiyye’nin Allah’ı “halikiyyet manasında ezelde halık”⁶⁹ anlamında nitelemesi ve onun kudretini ise “halka güç yetirme” olarak yorumlaması fasit yorumdur. Çünkü kudretten müştak olan isim kadir’dir, hâlık değildir. Zira zinaya güç yetiren biri, zâni olmakla vasıflanamaz. Diğer sıfatlar da böyledir. Çünkü halık, bir medih isimdir. Eğer Allah onunla ezelde muttasıf olmaz ise, onunla şu an muttasıf olmuş olur. Allah’ın yaratmanın vücut bulmasıyla zatı gereği onu iktisap etmesi, ziyade bir medih anlamına gelir ki, bu ezelde yoktur. Bu imkânsızdır.⁷⁰

Tekvîn-Mükevven ayrılığını temellendirme de ‘küfür’ kavramını ele alan Neseffî, küfür kulun fiili ise, onların tezine göre aynı zamanda küfür onun mefulü de olacaktır. Eğer küfürün kâfirin mefulü olmadığını söylerlerse, bu durumda onun fiili de olmayacaktır. Çünkü onların kabullerine göre fiil ile meful aynı şeydir. Üçüncü bir seçenek olarak eğer ‘küfür’, kâfirin ne fiili ne de mefulü değilse, bu durumda bunu savunanlar cebre düşmüş ve kâfir de mazur olmuş olur. Eğer küfür kulun mefulüdür, ancak fiili değildir denilirse, bu durumda küfür Allah’ın fiilidir. Bu kabule göre ise kulun kudretinin bir anlamı kalmayacaktır.⁷¹ Ebû’l-Muîn en-Neseffî’ye göre sahih olan, tekvînin mükevveninden ayrı olmasıdır.

⁶⁶ en-Neseffî, *Tabsıra*, I/317.

⁶⁷ en-Neseffî, *et-Temhid*, s. 29; Taftazani, *Şerhu’l-Akâid*, s. 49.

⁶⁸ en-Neseffî, *et-Temhid*, s.29.

⁶⁹ Kerrâmiyye, Allah’ın ezelde halikiyyet ile halık, razikiyyet ile razık oluşunu kabul etti ve diğer sıfatları da buna kıyasladır. Onlar “halikiyyeti”, “yaratma kudreti” olarak açıkladılar. (Bkz.: en-Neseffî, *Tabsıra*, I/208).

⁷⁰ es-Sabunî, *el-Bidâye*, s. 36.

⁷¹ en-Neseffî, *Tabsıra*, I/316.

Tekvîn ile mükevvenin aynı kabul edilmesi durumunda, Allah ile âlem arasında var olan ‘yaratma’ ilişkisi de anlamını yitirmektedir. Oysaki Müslümanlar arasında Allah’ın âlemin yaratıcısı oluşu konusunda ittifak mevcuttur. Şüphe yok ki yaratıcı, bizim Allah’a verdiğimiz bir vasıftır ve onun kendisiyle yaratıcı olacağı bir mananın varlığını gerektir. Tekvîn ile mükevven ayrılmışlığını savunan Mütezile, Neccariye ve Eş’airyye gibi muhaliflere göre, Allah’tan âleme uzanan ‘onunla yaratıcı olarak vasıflanabileceği ve âlemin de yaratılmış vasfını alabileceği’ bir mana mevcut değildir. Çünkü eğer burada mana mevcut olsaydı, bu mana halk ve îcât olacaktı. Halk ve îcât, onların düşüncesine göre mükevven ile aynı olduğuna göre, Allah’tan âleme giden, O’nun âlemden önce oluşu dışında bir mana yoktur. Bir şeyin diğerinde önce olması onun yaratıcısı olması için yeterli değildir. Çünkü böyle bir kabüle göre, Allah’ın yaratıcı olabileceği bir mana söz konusu değildir. Tıpkı bu Ahmet’in Osman’dan sonra dünyaya gelmiş olması örneğine benzer ki, Osman’ın önce mevcut olması onu yaratıcı konumuna getirmeyiz. Aynı şekilde kudret sıfatı da “kâdir” olanı, yaratma sıfatıyla (tekvîn)le vasıflanmadığı sürece yaratıcı (hâlik) konumuna getirmeyiz. Allah ezelde kudret sıfatıyla muttasıf olmasına karşılık mahlûkat henüz var olmamış ve yaratma gerçekleşmemiştir. Böylesi bir kabul bizi, akli olarak Allah’ın âlemin yaratıcısı olmadığı sonucuna ulaştırır ki, bunun imkânsız oluşu bir tarafa aynı zamanda âlemin kıdemini de gerektirir.⁷² Bu durumda âlemin bir yaratıcıya ihtiyacı kalmayacağından, bu, yaratıcıyı inkâr etmekle aynı kapıya çıkar.

Maturidilere göre tekvîn sıfatının mükevvenle özdeşleştirilmesi, tarifî zor bir ahlakî çıkmaza da götürecektir. Eğer tekvîn ile mükevven, halk ile mahlûk birbirinin aynı ise, bu durumda yaratılanlar arasında bir fark kalmayacak, iblis, insanlar, ölümler, diriler ve maymunlar bir ve aynı olacaktır. Bunun yol açacağı ahlakî çıkmaz ise iyi ile kötü, güzel ile çirkin arasındaki farkın ortadan kalkmasıdır.⁷³ Aynı zamanda gökyüzünün yaratılması gökyüzü, yeryüzünün yaratılması da yeryüzü olur ki, bunu savunabilmek son derece zor görünüyor.

Sonuç olarak Maturidiler, Allah’ın diğer sıfatlardan farklı zatıyla kaim ve ezeli bir sıfatı olarak Tekvîn sıfatını kabul etmişler ve onu nakil hem de akıl açısından temellendirmeye çalışmışlardır. Tekvîn sıfatının nass temelini, Kur’an’daki yaratma ile ilişkili ayetlerden hareketle ortaya koyan Maturidiler, Tekvîn sıfatının diğer sıfatlardan farkını ortaya koyarak gerekliliğini savunmuşlardır. Tekvîni Allah’ın ezeli sıfatlarından biri olarak kabul etmişler ve ilim, irade, semi ve basar sıfatlarında olduğu gibi Allah’a nispet edilebileceğini dile getirmişlerdir. Maturidî gelenek Tekvîn sıfatını Allah’ın subutî sıfatlarından birisi olarak görmüştür ve O’nun yoktan yaratıcılığını ifade etmek için kullanmıştır. Allah’ın ezelde bu sıfatla muttasıf olmasının yaratılanların da ezeli oluşunu gerektirmeyeceğini, yaratma ile yaratılanların birbirinden farklı oluşuna (tekvîn mükevven ayrılığı) dayandırmışlardır.

⁷² en-Nesefî, *Tabşıra*, I/327.

⁷³ en-Nesefî, *Tabşıra*, I/330.

Kaynakça

- Ali el-Kari, *Şerhu Fıkhî'l-Ekber*, Beyrut 1984.
- el-Cürcanî, Seyyid Şerif, *Ta'rifât*, Thk.: Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1987.
- Ebû Hanife, Numan b. Sabit, *Fıkhul'l-Ekber* (Ali el-Kâri Şerhiyle Birlikte), Beyrut 1984.
- el-Eş'ari, Ebû'l-Hasen, *Makalâtü'l-İslamiyyîn*, Thk.: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut 1990.
- Kâdı Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, Beyrut 1988.
- el-Maturidî, Ebû Mansûr, *Kitâbu't-Tevhîd*, Thk.: Bekir Topaloğlu, Beyrut 2007.
- el-Maturidî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, Çev.: Bekir Topaloğlu, İSAM, Ankara 2005.
- el-Maturidî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Thk.: Ahmet Vanlıgölu-Bekir Topaloğlu, Dâru'l-Mizan, İstanbul 2005.
- en-Nesefî, Ebû'l-Berekât, *el-İ'timâd fi'l-İ'tikâd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih: 3085.
- en-Nesefî, Ebû'l-Berekat, *el-Umde fi'l-İtikâd*, Thk.: Temel Yeşilyurt, Malatya 2000.
- en-Nesefî, Ebû'l-Berekat, *Medâriku't-Tenzîl*, İstanbul 1984.
- en-Nesefî, Ebû'l-Muîn, *Tabsıratü'l-Edille*, Thk.: Claude Selame, Dımaşk 1993.
- en-Nesefî, *et-Temhîd fi Usûli'd-Dîn*, Thk.: Abdulhay Kabil, Kahire 1987.
- el-Pezdevî, Ebû'l-Yüsr, *Usûlu'd-Dîn*, Kahire 2003.
- er-Razî, Fahrüddîn, *Muhassal*, Çev.: Hüseyin Atay, Ankara 1978.
- es-Sabunî, Nurettin, *el-Bidâye fi Usûli'd-Diyâne*, Thk.: Bekir Topaloğlu, Ankara 1991.
- es-Semerkandî, Şemsuddin, *el-Mu'tekad li İ'tikadî Ehli'l-İslâm*, Thk.: İsmail Yörük-İsmail Şık, Araştırma Yayınları, Ankara 2011.
- et-Taftazanî, Saduddin, *Şerhu'l-Akâid*, Thk.: Ahmed Hicazi es-Saka, Kahire, 1988.
- et-Taftazanî, Saduddin, *Şerhu'l-Mekâsıd*, Thk.: Adurrahman Umeyra, Beyrut 1989.
- Yücedoğru, Tevfik, "Tekvîn", DİA, İstanbul 2011.

THE DIVINE WILL IN THE CONCEPTION OF AL-MĀTURĪDĪ AND HIS SUCCESSORS

Dr. Angelika Brodersen

*Ruhr-Universität Bochum Seminar für Orientalistik und Islamwissenschaften,
Buchum/ GERMANY*

Introduction

For many weeks in the year 1999, the German mass media were vigorously engaged in a story about a young Muslim family. Their only son of about one and a half year suffered several malignant tumors in his eyes, so called retinoblastoma. The only possibility to save his life was to take out one eye to remove these tumors, and to replace the eye by an artificial one. The parents first refused to have their son operated, even went underground with him and therefore were searched for with a warrant for their arrest, and then decided to ask the opinion of their Shaykh. In a television interview, the young father uttered his conviction that nothing in this world happens without the will of God the Creator. At that time, I wondered from what evidence this young man drew the conclusion that it is God's will to let his little boy die, and not to benefit from medical progress in order to save his life?

As I know by now, facts were much more complicated as the short and sensation-seeking media reports made believe. After all, as to my knowledge, no Islamic school forbids medical treatment, neither the Nakhsbandī Šūfī order the young German parents belonged to. On the contrary, even blood and organ transplantations are mostly considered as an appropriate means to save human life, and therefore rated very positively. But the question of God's will in Islamic theology,¹ and the different *kalām* schools' ideas about human's facility to find it out, kept on bothering me ever since, and since my preoccupation with Māturīdīte theology I asked myself the question to which explanation the connection of tradition with reason, as claimed by al-Māturīdī and his adherents, led them.²

On closer inspection, it is a question of several problems:

What is the Divine will, in the concepts of the different schools of *kalām*?

How do they explain the origin of evil in this world? Is it from God's side? From the devil's, Iblīs'? And what, actually, is "the evil" in their respective view?

¹ For the problematics of the Divine will in Islamic jurisprudence (*fiqh*) see Rüdiger Lohlker: *Islamisches Recht*. Wien: Facultas 2012, 128-136; Christian Lange: „Sins, expiation and non-rationality in Ḥanafī and Shāfi'ī *Fiqh*." In: A. Kevin Reinhart and Robert Gleave: *Islamic Law in Theory. Studies on Jurisprudence in Honor of Bernard Weiss*. Leiden/Boston: Brill 2014, 143-175.

² For the topics of this paper see in detail Angelika Brodersen: *Der unbekanntes kalām. Theologische Positionen der frühen Māturīdīya am Beispiel der Attributenlehre*. Münster: LIT 2014, 243-277, 536-552.

According to their doctrines, does God want evil and unbelief, and if not, why does He tolerate it? For the existence of evil and unbelief in this world cannot be denied. Hence we are facing the complex of problems called “theodicy” in western history of thought since Gottfried Wilhelm Leibniz.³

The Divine Will

How did Islamic theological schools explain God’s will? For the fact that He possesses a will is indisputable among them. After all, the Qur’ān in several verses mentions God’s willingness.⁴ But what this means, exactly, and what God’s will refers to, was a matter of dispute.

The early Qadariyya identified the Divine will with God’s order, or command (*amr*).⁵ Their spiritual heirs, the Mu’tazilites, held various doctrines,⁶ but in general they taught that God does not will by means of a substantival attribute called “will” (*mashī’a*, *irāda*), but that His will consists of a lot of particular acts of volition, not manifest beyond the intended object.⁷ Later on in the branching of their doctrines, they pretended that God is willing by His essence. This theory corresponds to the doctrine of the Divine attributes assigned to the Mu’tazila in general.⁸

In contrast, Abū l-Ḥasan al-Ash‘arī, who as we may not forget was educated in Mu’tazilite *kalām*, understood God’s will as an attribute existing eternally in the Divine essence.⁹ In his point of view, this is an inevitable conclusion. For God’s acts prove His willingness. Otherwise it would be required to assume the opposite of “willing” to God, such as “forced”, or “constrained”, in analogy to human characteristics. But there is an all-dominant difference between the human’s and God’s attributes: the latter never change. Thus, if God would not have been willing from the

³ „*Essais de Theodicee*“ (1710). As Leibniz explains, there is a difference between metaphysical (imperfectness of all existing beings regarding their existence – suffering -) and ethical evil (sin). Agreeing with the Holy Augustin, Leibniz does not consider evil as existent as such, but as an absence of good, i.e. a defect in creation. Furthermore, something does appear as evil only if it is considered in its isolated state, and not in the context of the whole creation. This means that God admits evil in order that something good results from it.

⁴ For example Q 76/30: وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا (But ye will not, except as Allah wills; for Allah is full of Knowledge and Wisdom); Q 6/125: فَمَنْ يَرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرْدًا وَمَنْ يَرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرْدًا (Those whom Allah (in His plan) willeth to guide,- He openeth their breast to Islam; those whom He willeth to leave straying).

⁵ Josef van Ess: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*. Vol. I-IV, Berlin/New York: De Gruyter 1991-1997. Here: Vol. II, 82.

⁶ Following Kamāl al-Dīn al-Bayāḏī: *Isārāt al-marām min ‘ibārāt al-īmām*. Cairo: Dār al-kitāb al-islāmī 1949, 153, Ḍirār b. ‘Amr held that God’s will is His essence, whereas Ḍirār’s younger contemporary Bišr b. al-Mu’tammar explained that God’s will is not to be identified with His essence (see van Ess: *Theologie und Gesellschaft* Vol. III, 122). Al-Ka’bī distinguished between the Divine will regarding God’s own acts, being identical to His knowledge, and the will as demand to others to act (al-Bayāḏī: *Isārāt al-marām*, 153). As to Abū l-Ḥusain al-Baṣṭī, he read the Divine will as God’s knowledge about the reasonable act, leading to existentialization (*iḡād*) (al-Bayāḏī: *Isārāt al-marām*, 153).

⁷ See Daniel Gimaret: *La Doctrine d’al-Ash‘arī*. Paris: Les Éditions du cerf 1990, 291. In contrast, Abū l-Ḥudayl still held the view that God’s act of volition does not correspond to its object (van Ess: *Theologie und Gesellschaft* Vol. V, 423-424).

⁸ In full consciousness of the fact that it is intrinsically impossible to speak of “the Mu’tazila” as a homogeneous school.

⁹ Gimaret: *La Doctrine*, 291. Al-Bayāḏī: *Isārāt al-marām*, 153 proves this doctrine for Ash‘ariyya and Mātūrīdiyya.

beginning, He would never had become willing, not in any time. Hence, as al-Ash-^carī concludes, God has to possess an eternal and everlasting will as His attribute. Furthermore, his will has to be seen as comprising everything that can be wished. As I will explain in the course of my contribution, the key difference to the Mu^ctazilite doctrine is the word “everything”.

The assumption of the Divine will as an attribute consistent in God’s essence can also be found in writings of the early Ḥanafīyya. As an example, the second letter Abū Ḥanīfa wrote to ^cUtmān al-Battī contains a passage in which Abū Ḥanīfa explains that the human is not able to perform an act by means of his will, except God makes it happen by His will.¹⁰ The author of the *Fiqh al-absaṭ*, Abū Muṭī^r al-Balkhī, as well assumes the existence of the Divine attribute of will, opposing the Mu^ctazilite view.¹¹ Al-Makḥūl al-Nasafī eventually linked the Divine will to the predestination of every this-worldly procedure. As he writes, God disposes of the acts by means of His will (*mashī’a*), His approval (*qaḍā’*), His decree (*qadar*), and His creation (*takhlīq*).¹²

Unlike al-Ash-^carī, Abū Manṣūr al-Māturīdī was educated in this Ḥanafite tradition. As we have seen, in the eyes of the Ḥanafite theologians as well God disposes of an all-embracing will as an eternal attribute. As al-Māturīdī reads it, God’s will is His free choice (*ikhṭiyār*) to existentialize each single entity at its proper time. As such, it explicitly relates to future entities as well.¹³ In this concept, God’s will to create can be deduced from the attribute of *ikhṭiyār*.¹⁴

Al-Māturīdī’s followers adopted this doctrine and circumstantiated it by means of qur’anic verses¹⁵ and rational arguments. An example of these arguments is the existence of the creation as such: this creation could not have been realized but by a living, knowing and almighty originator. And this originator must have an eternal will to existentialize the various aspects of the creation.¹⁶ On the other hand, we see everyone in this world willing with regard to the things they generate, be that a letter or a building. Otherwise they would have been forced to their acts by someone else, which would result in their incompetence because of someone else’s power affecting them. But the acts of someone forced to them are creation (*takhlīq*) of someone else - an option of cause not possible with respect to the one and eternal God.¹⁷

¹⁰ Ulrich Rudolph: *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand*. Leiden/New York/Köln: Brill 1997, 44; van Ess, *Theologie und Gesellschaft* Vol. I, 205, Vol. V, 34. The letter’s authenticity is not a crucial point here, because in any case it is a part of the early Ḥanafīyya’s theological history (Rudolph, *Al-Māturīdī*, 43).

¹¹ Rudolph: *Al-Māturīdī*, 75; Al-Bayādī: *Iṣārāt al-marām*, 153.

¹² See Rudolph: *Al-Māturīdī*, 101.

¹³ Abū Manṣūr al-Māturīdī: *Kitāb al-Tauḥīd*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı 2003, 92.

¹⁴ Al-Māturīdī: *Kitāb al-Tauḥīd*, 71-72. For al-Māturīdī’s extensive dispute with al-Ka^bī on the attribute of the Divine will, see al-Māturīdī: *Kitāb al-Tauḥīd*, 469-486.

¹⁵ Q 76/30 cited by Abū Shakūr al-Sālimī: *Al-Tamhīd fī bayān al-tauḥīd*. Ms Berlin 2456, fol. 45b/6-7; Abū l-Yusr al-Bazdawī: *Kitāb Uṣūl al-Dīn*. Cairo 1963, 41, 45; Nūr al-Dīn al-Ṣābūnī: *Kitāb al-Kifāya fī l-hidāya*. MS Yale University Library 849, fol. 129b. Q 2/185 and 6/125 cited by al-Bazdawī and al-Ṣābūnī.

¹⁶ Al-Bazdawī: *Uṣūl al-Dīn*, 41; Abū l-Mu^rīn al-Nasafī: *Al-Tamhīd li-qawā’id al-tauḥīd*. Cairo 1986, 206.

¹⁷ Abū l-Mu^rīn al-Nasafī: *Kitāb Tabṣīrat al-adilla fī uṣūl al-dīn*. Damascus 1990-1993, 376; Abū l-Thana^r al-Lāmishī: *Al-Tamhīd li-qawā’id al-tauḥīd*. Beyrouth 1995, 78.

Another rational argument can be found observing the creation. As we can see, objects emerge in a certain temporal progression and in various forms and qualities. Without a willing originator who determines these features, they would all appear at the same time, in the same form, and with identical characteristics. Nothing would be qualified by a special form (*ṣūra*), its own quality (*kaifiyya*) or quantity (*kamiyya*). Hence the existence of a will particularizing things with their different aspects is indispensable.¹⁸

The argumentation of Abū l-Muṣṭafī al-Nasafī especially focusses on the Muṣṭazilite's identification of will (as an act) and desired (as an object). If this were the case, the known object as well would be the same as knowledge, the subordinated human the same as omnipotence, etc. For the attributes are features of the living and, arising from the Muṣṭazilites doctrine, have to be identical to each other. But their objects can be inanimate, so that the correspondent attributes would no longer be characteristics of the living. Therefore, as al-Nasafī concludes, such an identification is impossible.¹⁹ The same goes for the Divine will: this attribute is a characteristic of the living, and it cannot be ascribed to an inanimate being. As a conclusion, it can neither be identical to the desired object, nor be a single act, as the Muṣṭazilites assert.²⁰

Hence, following Sunnī doctrines, God's will is an attribute eternally existing in His essence. Such an attribute has to refer to all its objects, existent or not yet existent. And because these theologians see God as the creator of all that exists, they have to conclude that His will as well refers to every single existent. But as no one would deny, we do not only notice good and positive phenomena in this world. There are attitudes and affairs we cannot imagine that God really intends them. So, how did the Islamic theologians deal with this problematic?

What is 'the evil'?

Before trying to answer this question, another definition is required: What, actually, is the evil, and whereby do humans know how to distinguish good from evil, according to the different schools of *kalām*?

This is another topic the Muṣṭazilites' doctrine is opposing the Sunnī teaching. To use a text of Hermann Stieglecker: an act is good or evil in itself. It does not get its judgment by the revelation. It was good or evil before the revelation occurred, and it is good or evil everywhere a prophet appeared or did not appear. It is good or evil for all people, did the revelation reach them or not. Therefore a good and deserving act cannot be revalued by anyone, not even by God, into an evil and punishable one. And it is because of this fact, i.e. that the good is good in itself and the evil is evil in itself, and not defined by a revelation, that human reason has the possibility to distinguish good from evil, without being dependent on a revelation.²¹

Other than the Muṣṭazilites, who thus see the ethical denominations as inherent

¹⁸ Abū l-Muṣṭafī al-Nasafī: *Al-Tamhīd*, 207, *Tabṣirat al-adilla*, 374-375; Al-Ṣābūnī: *Kitāb al-Kifāya*, fol. 130a, *Kitāb al-Bidāya min al-kifāya fī l-hidāya*. Cairo 1969, 83; Abū l-Barakāt al-Nasafī: *Kitāb al-Fīmād fī l-Ftiqād*. Frankfurt 2003, 80-81.

¹⁹ Abū l-Muṣṭafī al-Nasafī: *Tabṣirat al-adilla*, 376.

²⁰ Ibid.

²¹ Hermann Stieglecker: *Die Glaubenslehren des Islam*. Paderborn: Schöningh 1983, 127.

in the object *per se* and, on the other hand, ascribe evil deeds to the free decision of human reason, Sunnī theologians consider good and evil as exclusively determined by God in His revelation. According to Stieglecker, the opposite doctrine became accepted (as well by the means of political power), i.e. the evil is what is forbidden by God in His revelation, good is what He does not interdict. In other words: the rating as good or evil does not inhere in the objects or acts. God did not forbid certain acts because they are evil by nature. We rather call them evil because God forbade them.²²

As an example, the early Māturīdite author Abū Shakūr al-Sālimī (5th/11th century) treats the question of good and evil in the context of his working with the efficiency of human reason. As he concludes, these denominations are not to be seen as absolute. Actually, there are intrinsically positive matters, such as belief in God, worshipping God, thanking God, and negative behavior, as polytheism, adultery, or thievery. In these cases, evaluation is given exclusively by the Divine revelation, and reason is only requested to identify them as good and evil. But there are other matters which are good or evil in relation to others. For example, this is the case concerning homicide in self-defense, or denying someone in order to save this one's life. The revelation in fact prohibits homicide and lying, so they are virtually evil. But, as al-Sālimī argues, they can be approved in order to prevent a more severe evil.²³

This consideration leads us back to the opening question. For if, following the Māturīdites' doctrine, something designated as evil by the revelation nevertheless is allowed in special cases, how does the Divine will expressed in the revelation relate to the evil?

Does God want evil and unbelief?

This complex regards the Islamic conception of God and Islamic ethics in equal measure. For everyone would spontaneously answer the question of whether all the evil, existing in the world without any doubt, occurs according to God's will, with "no". And searching for qur'anic arguments, one will find sufficient passages urging the human to do the good and to abstain from evil, dramatic descriptions of the consequences included.

On the other hand, God is seen as the creator of everything that exists. Hence, he should be creating the evil, too. And because it is hardly imaginable that God created something he did not want, Islamic theologians get into difficulties explaining the *tauḥīd*, i.e. monotheism, in this context. Moreover, the image of the just God would at least be hurt, had this God wanted and created negative objects and acts such as disobedience and even unbelief, and will punish humans acting accordingly in the Last Judgement. This was a problem especially for the Mu'tazilites for whom God's justice was an indispensable attribute.

The Mu'tazilites sorted out this dilemma by restricting the Divine will to the good, belief and obedience to the Divine orders (*amr/awāmir*). In their point of view, God only wants the good deeds he assigns to the humans.²⁴ Following this doctrine,

²² Stieglecker: *Die Glaubenslehren des Islam*, 127-128.

²³ Al-Sālimī: *Al-Tamhīd fī bayān al-tauḥīd*, fol. 7a-8a.

²⁴ With the exception of Ḡa'far b. Ḥarb whose doctrine differed from the other Mu'tazilites' one by the thesis that God wants unbelief, too. See Gimaret: *La Doctrine*, 306.

the existence of evil in the world could be described as occurring of entities God does not want, or, *vice versa*, the absence of entities although God wants them.²⁵ But concerning humans, God only wants the good deeds, as the Muʿtazilites read from Q 40/31²⁶ and Q 3/108.²⁷ For God is wise (*ḥakīm*), and evil acts are stupid. To want them would be stupidity (*safah*), not to impute to God.²⁸

A further complex of Muʿtazilite arguments regards the human's obedience to the Divine orders. God imposes belief to mankind. Thus he wants humans to belief and to obey His orders. Unbelief on the other hand arises from Iblīs. God forbids this unbelief, hence it is not imaginable that He wants it. For it would be contradictory to impose something and not to wish it.²⁹

In contrast to the Muʿtazilites, Sunnī theologians strictly decline the restriction of the Divine will to the good. After all, God created everything that exists, including the humans' acts. And God's creation of something He did not want seems impossible. For God is perfect and almighty. Should something happen against His will, this would be an attribute of impotence, be it God's own or someone else's acts.³⁰ To differentiate between compulsion and free choice in the context of imposing God's will is senseless, in al-Ashʿarī's eyes, it even contradicts the Muʿtazilites genuine doctrine. For on the one hand, they taught that belief has to be voluntary, to get a reward in the other world. On the other hand, for the Muʿtazilites God's force cannot abrogate the human's freedom of choice.³¹

In order to find a solution of these questions, the Sunnites related God's will to His knowledge (*ʿilm*), not to His order (*amr*), as the Muʿtazilites did. Therefore it is not impossible that God created something He does not want to occur, and it is equally possible that He orders something He knows will not occur.³² In contrast to the Muʿtazila, al-Ashʿarī did not rate this as stupid. For what goes for mankind does not have to be applicable to God. Furthermore, a human can wish something stupid, without necessarily being basically stupid himself.³³ Thus, following this doctrine,

²⁵ In fact, there are qurʿanic verses that contradict this opinion. But, other than the Sunnites view that God actually wants the wrong path to be taken, ʿAbd al-Ġabbar with respect to God's will concerning the creatures differentiated between the will imposed by force (with the consequence of God being incapable if His will would not be accomplished), and the will that leaves free choice to the human (see Paul Sander: *Zwischen Charisma und Ration. Entwicklungen in der frühen imāmitischen Theologie*. Berlin: Klaus Schwarz 1994, 69). The latter includes the fact of existing unbelief, because God wants people to belief by their own choice (see Gimaret: *La Doctrine*, 294-295).

²⁶ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ (but Allah never wishes injustice to his servants).

²⁷ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ (and Allah means no injustice to any of His creatures).

²⁸ Gimaret: *La Doctrine*, 301.

²⁹ Always with the presumption that *irāda* is related to *amr*, see Gimaret: *La Doctrine*, 297-298.

³⁰ Gimaret: *La Doctrine*, 293-295. Concerning al-Ashʿarī's dispute with the Muʿtazilites, see Michel Allard: *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aṣʿarī et de ses premiers grands disciples*. Beyrouth: Imprimerie Catholique 1965, 244.

³¹ Regarding ʿAbd al-Ġabbar see Sander, *Zwischen Charisma und Ratio*, 69-70; al-Ashʿarīs response: Gimaret: *La Doctrine*, 296.

³² Gimaret: *La Doctrine*, 298. In contrast, it is not imaginable that God wants things other than He knows them. In this case His will would be pure wishful thinking (*tamannin*), not applicable to God as the almighty (see Gimaret: *La Doctrine*, 294).

³³ Al-Ashʿarī refers to Q 5/28-29: لَئِن بَسَطْتَ إِلَىٰ يَدِكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطِ يَدِي إِلَيْكَ لِأَقْتُلَنَّكَ إِنَّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ (If thou dost stretch thy hand against me, to slay me, it is not for me to stretch my hand against thee to slay thee: for I do fear Allah, the cherisher of the worlds). إِنَّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ. (For me, I intend to let thee draw on thyself my sin as well as thine, for thou wilt be among the companions

God wants everything to take place the way He knows it will, with the consequence that not everything He wants is necessarily good.³⁴

In these conclusions, al-Ash'arī differs clearly from the Mu'tazilite's view. However, his doctrine regarding God's approval (*riḍān*) and agreement to everything He creates, including the evil,³⁵ displeased other Sunnites. As to this topic, the early Ḥanafīyya held a completely different view. As described in Abū Muṭī' al-Balkhī's *Fiqh al-absaṭ*, God wants indeed everything He created, because He created it. And He approves (*radiya*) His creating everything. But His contentment (*maḥabba*) only regards the good He commands. Therefore He can punish the evildoers.³⁶

Regarding this consideration, we find a substantial difference between Ash'arite and Māturīdite argumentation. In the former's eyes, God approves and accepts everything He wants, including the evil. In contrast, al-Māturīdī adopted the Ḥanafite view of God's approval and contentment solely concerning the good, without necessarily corresponding to His will.³⁷ God wants each single act that occurs in the world, but He does not order the evil, and does not agree with it.³⁸ And al-Māturīdī does not depreciate (*qabuḥa*) the possibility of willing disobedience. For it would be impossible, even paradoxical to order it, because following this order would be obedience. Hence, al-Māturīdī, like al-Ash'arī, does not see a relation between God's will and His command.³⁹

Al-Māturīdī's followers argued even more in detail. They drew upon the Qur'ān,⁴⁰ and the consensus (*ijmā'*),⁴¹ but upon tradition as well. For instance, al-Sālīmī cites a tradition of the Prophet being asked by Abū Bakr al-Ṣiddīq and 'Umar b. al-Khaṭṭāb

of the fire, and that is the reward of those who do wrong).

³⁴ However, al-Ash'arī like Ibn Kullāb recoils at the definite formulation that God wants sin because He does not order it. Furthermore, evil deeds are not assigned to God but to the human who performs or acquires them (see Gimaret: *La Doctrine*, 305-306).

³⁵ For evidence see Gimaret: *La Doctrine*, 307.

³⁶ As Abū Muṭī' stresses in his treatise, each single act, be it good or evil, happens by God's volition. Hence, would He wish to create all humans obedient to His order, He would create them this way. But if they do not follow His orders, He is free to punish them (van Ess: *Theologie und Gesellschaft* vol. II, 538; Rudolph: *Al-Māturīdī*, 75).

³⁷ Al-Māturīdī: *Kitāb al-Tauḥīd*, 472-473, in the course of his argument with al-Ka'bī's doctrine.

³⁸ Al-Māturīdī: *Kitāb al-Tauḥīd*, 458-468. Nevertheless, the Divine will is no compulsion (Rudolph: *Al-Māturīdī*, 232; in contrast Mustafa Cerić: *Roots of Synthetic Theology in Islam. A study of the theology of Abū Manṣūr al-Māturīdī* (d. 333/944). Kuala Lumpur: ISTAC (International Institute of Islamic Thought and Civilization) 1995, 219-220. Following Cerić, God's will (*mashī'a*) by this obligatory nature differs from the human's will, that can rather be compared with approval (*riḍān*) and wish (*tamannin*)).

³⁹ Cerić: *Roots of Synthetic Theology*, 220.

⁴⁰ Q 6/125: *فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَمْشُرْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ* (Those whom Allah (in His plan) willeth to guide,- He openeth their breast to Islam; those whom He willeth to leave straying) quoted by al-Bazdawī: *Uṣūl al-dīn*, 45; Abū Ishāq Ibrāhīm b. Ismā'īl al-Ṣaffār al-Buḥārī: *Talḥīṣ al-adilla li-qawā'id al-tauḥīd*. Beirut: Al-Bayan 2011/Berlin: Klaus Schwarz 2011), 739. Al-Ṣaffār al-Buḥārī also refers to Q 6/148: *سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ* (Those who give partners (to Allah) will say: "If Allah had wished, we should not have given partners to Him nor would our fathers; nor should we have had any taboos). Other than the Mu'tazilites who quote this verse to support their doctrine of God's not willing the unbelief of unbelievers, al-Ṣaffār explains that even the unbelievers' justification of their polytheism depended on the Divine will. Nevertheless, people are not excused for their contumacy, even if it is God's will that they choose this. In this verse, God accuses the unbelievers of their wrong statement, not of their ascribing it to His will (*Talḥīṣ al-adilla*, 741).

⁴¹ Al-Bazdawī: *Uṣūl al-dīn*, 46.

about this question. The Prophet answered by citing a relation about (the angels) Isrāfīl, Mīkāʿīl, and Ġibrīl discussing the very topic. In the end, he agreed with Abū Bakr who, like Mīkāʿīl, attributed each incident to God, whereas ʿUmar ascribed the evil deeds to the human.⁴² Another tradition relates the Prophet’s saying: “At the end of time there will be people of my *umma* denying determination. To dissuade them from this view it will be sufficient to ask them: ‘Do you not know that God knows everything in heaven and on earth?’ A relation about Abū Ḥanīfa shows the explanation of this *ḥadīth*. In the context of framing rules for the discussion with some Qadarites, Abū Ḥanīfa gives an account of a Qadarite who in the end had to concede God’s eternal knowledge of everything as it is and as it will be until the day of resurrection, and God’s will to confirm His knowledge. As a consequence, God wants the unbeliever’s unbelief and the believer’s belief, because everything occurs according to His will.⁴³

As a last example, in a number of Māturīdite’s writings we find a very nice story about Abū Ḥanīfa arguing with a Qadarite about the topic of God’s willing the evil:

“It is reported that the Qadarī Abū Marwān Ghīlān⁴⁴ arrived from Baṣrā to Kūfā. There he met the scholars in order to debate with them. He was superior to them. At that time, Abū Ḥanīfa was but a young man, frequenting Hammād.⁴⁵ One day Hammād told him: ‘Abū Ḥanīfa, my boy, go and see this man, to argue with him.’ Thus Abū Ḥanīfa arrived at the ruler’s gate, entered Ghīlān’s room and debated with him. In doing so, he was superior to Ghīlān.

In order to get the upper hand, Ghīlān asked Abū Ḥanīfa the following question: ‘Tell me: What did Iblīs want from Pharaoh?’ Abū Ḥanīfa replied: ‘He wanted him not to believe.’ Ghīlān kept on asking: ‘And what did Moses want from Pharaoh?’ The answer: ‘He wanted him to believe.’ Ghīlān’s next question: ‘So what did God want from Pharaoh?’ ‘God wanted his unbelief’, Abū Ḥanīfa answered. Now Ghīlān pointed out: ‘How can it be possible that God’s will is conform to Iblīs’ one, and not to Moses’ one? Because that is the way it ought to be.’ But Abū Ḥanīfa did not let himself be confused. ‘God wanted Iblīs to wish Pharaoh’s unbelief, and He wanted Moses to wish this one’s belief. But God also wanted Pharaoh not to believe. Thus everything happened with God’s will.’⁴⁶

The Māturīdites drew upon rational arguments in the same way. Thus they declared the Muʿtazilite doctrine as contradictory to monotheism, because it propagates the human as creator of his own acts, be they agreeable to God or not. The human would then be a participator (*sharīk*) in God’s power to create, a presumption clearly leading to unbelief (*kufṛ*).⁴⁷ The same goes for the theory that God in fact creates

⁴² Al-Sālimī: *Al-Tamhīd*, fol 45a.

⁴³ Al-Ṣaffār al-Bukhārī: *Talkhīṣ al-adilla*, 743-744.

⁴⁴ Abū Marwān Ghīlān Dimashqī was an early theologian and author of the *Qarariyya*. He lived under the reign of the Umayyad caliph Hishām b. ʿAbd al-Malik (724-743). Because of his belief in the human’s free will, and his denial of God’s predestination in the world he came into conflict with the Umayyads. Eventually Hishām b. ʿAbd al-Malik had him kill.

⁴⁵ Hammād b. Abī Sulaymān (died 120/737) was a famous traditionalist. He was one of Abū Ḥanīfa’s teachers, having for his part studied under al-Shaʿbī and Ibrāhīm al-Nakhāʿī. Abū Ḥanīfa named his eldest son after him.

⁴⁶ Al-Sālimī: *Al-Tamhīd*, fol. 45b; al-Bazdawī: *Uṣūl al-dīn*, 51; al-Ṣaffār al-Bukhārī: *Talkhīṣ al-adilla*, 742-743.

⁴⁷ Al-Sālimī: *Al-Tamhīd*, fol. 46a.

the evil acts, but without His will. For presuming God's creatorship regarding evil, but at the same time denying His will in it, would mean His being forced, a supposition which is identical to unbelief as well.⁴⁸ Maintaining God's will for a human to believe, and this human's refusal to do so, would lead to God's incompetence to enforce His will. Hence, the Divine perfection would become pointless.⁴⁹

As we can conclude from these details, the Māturīdite theologians in their consideration of the Divine will are entirely in Ḥanafite tradition, in agreement with al-Māturīdī himself. So, in which way does the Māturīdites' doctrine differ from the Ash'arites' one? After all, both were meant to refute the Mu'tazilite argument of the human as the creator of his own acts. I think the decisive distinction is the possibility of God's being willing something He does not necessarily has to approve. Perhaps this theory can be explained against the background of Divine justice, held important also by the Mu'tazilites, but this is a supposition that cannot be discussed in detail within the scope of this article.

Conclusion

As a last consideration: Are the Sunnī doctrines of the Divine will suited to defending the image of the almighty but equally just God? The Ash'arite position of ascribing evil to the Divine will as well as to God's approval seems less coherent than the opinion of al-Māturīdī and his successors. Even though they too teach that God wants evil, they at least do not suppose that He approves it. But they were aware of the juridical problems arising from this concept. Therefore they differed between *irāda* and *mashī'a* in *fiqh* treatises, though in *kalām* text they regard these terms as synonymous.⁵⁰ In his *Kitāb fihī ma'rifa al-ḥujaj al-shar'iyya*, al-Bazdawī explains that *mashī'a* requires the realization (*wujūd*) of the object, other than *irāda*, this term rather bearing the meaning of "wish". This discrepancy could perhaps be read as an indication for the authorship of two different scholars. In fact, Éric Chaumont in the introduction of his edition of the *Kitāb fihī ma'rifa al-ḥujaj al-shar'iyya* suggests to ascribe this treatise to ^cAlī Abū l-Uṣr al-Bazdawī, Abū l-Yusr's elder brother.⁵¹ But it is equally possible that the authors distinguished between theological and juridical contexts. For even if we presume two different authors of both treatises, they would both be related to the same Ḥanafite-Māturīdite tradition.

So the question remains in which way these theological speculations could enter into Islamic jurisprudence.⁵² But this is another subject, open for future discussions.

Finally, concerning little Mukarim I introduced to you in the opening passage of this article, his parents eventually agreed to the surgery, and his life was saved. Hence *this* discussion of God's will turned out successfully.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Al-Bazdawī: *Uṣūl al-dīn*, 47.

⁵⁰ E. g. Al-Bazdawī: *Uṣūl al-dīn*, 42.

⁵¹ Al-Bazdawī: *Kitāb fihī ma'rifa al-ḥujaj al-shar'iyya*. Livre où repose la connaissance des preuves légales. Introduction, édition et index par Marie Bernard et Éric Chaumont. Le Caire: Institut Français d'Archéologie orientale, 2003, 5-8.

⁵² For the importance of *kalām* in Islamic jurisprudence in general see Lohker: *Islamisches Recht*, 108-115.

Bibliography

1. Arabic sources:

- Kamāl ad-Dīn al-Bayāḏī: *Iṣārāt al-marām min ʿibārāt al-īmām*. Cairo: Dār al-kitāb al-islāmī 1949.
- Al-Bazdawī: *Kitāb fihī maʿrifa al-ḥujaj al-sharʿiyya*. Livre où repose la connaissance des preuves légales. Introduction, édition et index par Marie Bernand et Éric Chaumont. Le Caire: Institut Français d'Archéologie orientale, 2003.
- Abū l-Yusr al-Bazdawī: *Kitāb Uṣūl al-Dīn*. Cairo 1963.
- Abū l-Thanaʿ al-Lāmishī: *Al-Tamhīd li-qawāʿid al-tauḥīd*. Beyrouth 1995.
- Abū Manṣūr al-Māturīdī: *Kitāb al-Tauḥīd*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı 2003.
- Abū l-Barakāt al-Nasafī: *Kitāb al-ʿitimād fī l-ʿitiqād*. Frankfurt 2003.
- Abū l-Muʿīn al-Nasafī: *Al-Tamhīd li-qawāʿid al-tauḥīd*. Cairo 1986.
- Abū l-Muʿīn al-Nasafī: *Kitāb Tabṣirat al-adilla fī uṣūl al-dīn*. Damascus 1990-1993.
- Nūr al-Dīn al-Ṣābūnī: *Kitāb al-Kifāya fī l-hidāya*. MS Yale University Library 849.
- Nūr al-Dīn al-Ṣābūnī: *Kitāb al-Bidāya min al-kifāya fī l-hidāya*. Cairo 1969.
- Abū Ishāq Ibrāhīm b. Ismāʿīl al-Ṣaffār al-Buḥārī: *Talḥīṣ al-adilla li-qawāʿid al-tauḥīd*. Beirut: Al-Bayan 2011/Berlin: Klaus Schwarz 2011.
- Abū Shakūr al-Sālimī: *Al-Tamhīd fī bayān al-tauḥīd*. Ms Berlin 2456.

2. Studies:

- Michel Allard: *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aṣḥarī et de ses premiers grands disciples*. Beyrouth: Imprimerie Catholique 1965.
- Angelika Brodersen: *Der unbekannte kalām. Theologische Positionen der frühen Māturīdīya am Beispiel der Attributenlehre*. Münster: LIT 2014.
- Mustafa Cerić: *Roots of Synthetic Theology in Islam. A study of the theology of Abū Manṣūr al-Māturīdī (d. 333/944)*. Kuala Lumpur: ISTAC (International Institute of Islamic Thought and Civilization) 1995.
- Josef van Ess: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*. Vol. I-IV, Berlin/New York: De Gruyter 1991-1997.
- Daniel Gimaret: *La Doctrine d'al-Aṣḥarī*. Paris: Les Editions du cerf 1990.
- Christian Lange: „Sins, expiation and non-rationality in Ḥanafī and Shāfiʿī Fiqh.” In: A. Kevin Reinhart and Robert Gleave: *Islamic Law in Theory. Studies on Jurisprudence in Honor of Bernard Weiss*. Leiden/Boston: Brill 2014, 143-175.
- Rüdiger Lohlker: *Islamisches Recht*. Wien: Facultas 2012.
- Ulrich Rudolph: *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand*. Leiden/New York/Köln: Brill 1997.
- Paul Sander: *Zwischen Charisma und Ration. Entwicklungen in der frühen imāmischen Theologie*. Berlin: Klaus Schwarz 1994.
- Hermann Stieglecker: *Die Glaubenslehren des Islam*. Paderborn: Schöningh²1983.

MATURİDÎ ÂLİMLERE GÖRE İLHAMIN BİLGİ KAYNAKLIĞI SORUNU

Prof. Dr. Ahmet AK

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Giriş

İlham, genel olarak nazar ve istidlâle başvurmadan kalbe gelen bilgidir. Ancak kalbe gelen bu bilgi Allah'ın rahmetinden ve lütfünden olduğu gibi şeytanın vesvesesinden ve nefsin hevâsından da kaynaklanabilir. Nitekim Şems Suresi 8. ayette insanın kalbine “fücûr”un da takvânın da ilham edileceği beyan edilmektedir. Ayrıca Nas suresin 4., 5. ve 6. ayetlerinde şeytanın insanoğlunun kalbine vesvese vereceğide haber verilmektedir. Bu sebeple kalbe gelen bilginin Allah'tan mı yoksa şeytanın verdiği vesveseden mi kaynaklandığını kesin olarak bilmek mümkün değildir. Bununla birlikte insanoğlu kalbine gelen bilginin genelde şeytandan geldiğine değil, Allah'tan geldiğine inanır ve onun iyi şey olduğunu düşünür. Diğer bir ifade ile kalbine bir şey gelen hemen her Müslüman kendisine şeytanın vesvese verdiğini değil, Allah'tan ilham geldiğini düşünür ve söyler.

Ebû Mansûr el-Mâturîdî (333/944) ve Alauddin es-Semerkanî (539/1144) gibi bazı Hanefî-Maturidî âlimler, ilham ile sadece kalbe gelen iyi ve güzel bilgileri kastetmişlerdir. Fakat dönem dönem birçok insan kalbe gelen ilham ile vesveseyi karıştırmakla kalmamış, hatta onu kötüye de kullanmıştır. Böylece”*Galat-ı meşhur; lugat-ı fasihten evlâdır*” sözünde ifade edildiği gibi kalbe gelen her şey,-yanlış olmasına rağmen- yaygın olarak ilham diye isimlendirilmiştir. Bütün bunlardan dolayı birçok Maturidî âlim, kalbe gelen her bilgi için ilham kelimesini kullanmak zorunda kalmıştır. Öte yandan zamanla bana ilham geldi diye müslümanları aldatmaya çalışan kimseler ortaya çıkmış ve Müslümanların birlik ve beraberliğini bozmak istemişlerdir. Bunun üzerine Ebu'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî (421-493/1030-1099) ve Ömer en-Nesefî (537/1142) gibi Hanefî-Maturidî âlimler, ileride açıklanacağı şekliyle Müslümanları bu konuda uyarılmışlar ve ilhamın kötüye kullanılmasına engel olmaya çalışmışlardır.

Bu tebliğde İmam el-Mâturîdî'den başlayarak Hanefî-Maturidî alimlerin ilham hakkındaki görüşlerini tarihi sıraya göre ortaya koyup analiz etmeye çalışacağız.

Ebû Mansûr el-Mâturîdî (333/944)'ye Göre İlham

İmam el-Mâturîdî'ye göre ilham, bir zorluk ve çaba sarf etmeksizin süratle kalbe gelen bilgidir. Ona göre kalbe gelen bu bilgi Cenabı Allah'tan da, şeytandan da gelebilir. Ancak Allah'tan gelen bilgi sadece hayırdır yani doğru bilgidir.¹ O, bu

¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, Thk...: Bekir Topaloğlu-Ahmet Vanhoğlu, 1. Baskı, Mizan Yayınevi, İstanbul 2005, IV/372.

görüşünü “Hani bir de, “Bana ve Peygamberlerime iman edin” diye havarilere ilham etmişim”² ayetinin yorumunda yapmaktadır. Ona göre Maide Suresi 111. ayette geçen “Havarilere vahyettim” ifadesi, “Havarilere ilham ettim” şeklinde de anlamak mümkündür.³

el-Mâturîdî’ye göre ilhamın bir çok anlamı vardır. Onlardan bazıları şunlardır:

İlham, Allah’ın kötülüğü ve takvayı beyan etmesi ve bildirmesidir.⁴

İlham, doğru dürüst çalışana Allah’ın yol göstermesi, yardım etmesi demektir.⁵

Allah’ın kulluk görevini ifa eden Müslümanların kalbine takvâyı açıklaması, bildirmesi ve isyan ile ibadet arasındaki farkı beyan edip, idrak ettirmesidir.⁶

İlham, Allah’ın melekleri aracılığıyla insanın kalbine hayrı (faydalı bilgileri ve psikolojik durumu) süratle ulaştırması anlamına da gelir. İmam el-Mâturîdî, “Hani Rabbin meleklere, “Ben sizinle beraberim. İman edenlere sebat verin. diye vahyediordu”⁷ ayetinin yorumunda Allah’tan başkasının da insanın kalbine bilgi vereceğinin delili olarak kaydetmektedir. Aynı zamanda melekler de tıpkı Allah gibi inananların kalbine sadece hayırlı, faydalı olan şeyleri bildirir. Şeytanlar ise sadece kalbe vesvese verirler.⁸

İmam el-Mâturîdî’ye göre “aslında bir şeyin iyi ya da kötü oluşu ilk bakışta akıl ile genel/toplu olarak, yani “cümleten” bilinir. Ancak akıllar, her şeyin güzelliğini, her çirkinin çirkinliğini işaretleyemez. Bunlar ancak ya Peygamberlerin haber vermesi ile ya da aklın delillere dayalı fikir yürütmesi ile bilinir. Sen görmez misin ki nefsin tabiatında lezzetli ve faydalı olan şeylere meyil etmek; kerih ve acı veren şeylerden nefret etmek vardır. Fakat nefis, her faydalının faydasını her zararlının zararını işaretleyemez. Ancak tadararak, deneyerek bilir. Aynı şekilde göz, renkleri idrak eder ama onun güzel veya çirkin olduğunu ancak akılla anlayabilir. Çünkü aklın tabiatına çirkinliklerin çirkinliği, güzelliklerin güzelliği genel hatları ile “cümleten” konuldu. Ama akıl, yukarıda zikrettiğimiz üzere onları birbirinden işaretleyemez. Bu sebeple “Allah, nefse fücûru da takvâyı da ilham etti” yani Allah çirkinini güzelden, kötüyü iyiden ve çirkinliğin kötülüğünü, takvanın güzelliğini birbirinden ayırıp anlamayı, nefse yerleştirdi. İşte insanın imtihana tabi tutulması ve mükellef olması bu sebeptir. Bu bilgiye ya peygamberler ya da akli deliller ile ulaşılabilir.”⁹

Ebû Mansûr el-Mâturîdî’ye göre “Şems Suresi 8. ayetin bir başka yorumu daha vardır. O da şudur: İnsan, istikametten ayrılmaz ve Cenabı Allah’a karşı sorumluluğunu yerine getirmeye çalışırsa, Allah da ona takvâyı ilham eder. Allah’ın şu sözünü görmüyormusun? “Bizim uğrumuzda gayret edenler var ya, biz onları mutlaka yol-

² 5. Mâide, 111.

³ el-Mâturîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’an*, IV/372; Benzer ifadeler için bkz., el-Mâturîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’an*, VI/182.

⁴ el-Mâturîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’an*, XVII/221.

⁵ el-Mâturîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’an*, XVII/222.

⁶ el-Mâturîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’an*, XVII/221-223; I/21.

⁷ 8. Enfâl, 12.

⁸ el-Mâturîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’an*, VI/182.

⁹ el-Mâturîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’an*, XVII/221.

larımıza ileticeğiz. Şüphesiz Allah, mutlaka iyilik yapanlarla beraberdir”¹⁰ bu ayette Allah, gayret etmeye karşılık hidayeti vaad ediyor. Yani doğru yolunu gösteriyor. Ayrıca Allah, “Kullarım, beni senden sorarlarsa, bilsinler ki, gerçekten ben onlara çok yakıным. Bana dua edenin duasına karşılık veririm. O halde doğru yolu bulmaları için onlar da benim davetime koşsunlar ve bana hakkı ile iman etsinler”¹¹ buyuyor. Allah’ın duayı kabul etmesinin gizli bir şartı vardır. O da, dua edenin Allah’ın davetine / emirlerine uymasındır. Allah’ın “Bana icabet ediniz ve bana iman ediniz” sözünü görmüyor musun? Ayrıca yine Allah, “Bana verdiğiniz sözü tutun ki ben de size olan ahdimi yerine getireyim” ve “Eğer siz namazınızı kılar, zekâtınızı verirsiniz muhakkak ben de sizinle beraberim”¹² buyurmaktadır. Bu ayetler, kendisine takva ilham edilen kişinin, sorumluluğunu, ahdini yerine getiren kişi olduğunu ispat etmektedir. O halde insan, sorumluluğunu yerine getirirse, Allah ta ona takvayı / iyiliği ilham eder ve o kimseye kötülüğün verdiği zararları beyan eder, bildirir.”¹³

İmam el-Mâtürîdî’ye göre Allah (c.c.), insanları iyiyi kötünden ayırmasını bilen temyiz ehli kılmış, akli idraklerine kötü davranışı çirkin, iyi davranışı da güzel göstermiş, yine onların zihni kapasitelerine çirkin, güzele tercih etmeyi, kabul edilmez bir davranış olarak yerleştirmiştir. Hatta el-Mâtürîdî’ye göre akıl, ilk anda çirkin görünen bazı şeylerin sonuçlarının iyi olacağını da anlar; yine, başlangıçta insana iyi görünen bazı şeylerin, sonuçta zararlı olacağını da bilir.¹⁴ Bununla birlikte, her insan zor bir işle karşılaşınca, düşüncelerinden yararlanmak amacıyla başkalarına danışmak ister. Ayrıca insanlar, kitap okuyarak, alimleri dinleyerek vb. yollarla elde ettikleri birikimlerini başkalarına aktarmaktadırlar. Bütün bunlar, insanın kendi aklını yeterli bulmayıp, başkalarından yardım almaya muhtaç olduğunu göstermektedir. Ayrıca kederler, yoğun işler ve hayatta karşılaşılan pek çok sıkıntı, insanın aklını meşgul ederek, onun her zaman sağlıklı düşünmesine engel olmaktadır.¹⁵ Keza nefsanî arzular, çok kazanma hırsı ve zevklerin çokluğu da sağlıklı düşünmeye mani olmaktadır¹⁶. Çünkü “nefsin yapısında kurtuluş umduğu yerde kişiyi helâke götürecektir ve fayda beklediği yerde ona zarar getirecek bir bilgisizlik ve hoyratlık vardır.”¹⁷ Diğer taraftan, insan aklını kullanarak kendini geliştirmesi mümkün olmakla birlikte, aklın çeşitli sebeplerle zaafa uğramasından dolayı, insanın Allah’a ve insanlara karşı görevini tam olarak yapması da zordur. Bu bakımdan her şeyin sadece akılla bilinmesi ve kavranması mümkün değildir. Bu sebeple el-Mâtürîdî, insanın, söz konusu olumsuz faktörlerden sıyrılabildiği ölçüde sağlıklı düşünebileceğine inanmaktadır. Diğer taraftan o, aklın ve duyu organlarının yeteneğinin ve gücünün sınırlı olduğuna işaret ederek, Allah’ın zatı ve sıfatları, ahiret ahvali ve hurufu mukattaa gibi konuları insanın tam olarak anlayıp kavrayabilmesini imkânsız görmektedir. Ona göre, bunlar ancak, Allah’ın bize bildirdiği kadarıyla bilinebilir¹⁸.

¹⁰ 29. Ankebût, 69.

¹¹ 2. Bakara, 186, el-Mâtürîdî, bu ayeti “Bana itaat eden kimse için ihsanım ve iyiliklerim yakındır” şeklinde de yorumlamaktadır. Bkz., el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü ’l-Kur’an*, 1/362.

¹² 5. Maide, 12.

¹³ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü ’l-Kur’an*, XVII/221 vd.

¹⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbü ’l-Kitâbü ’l-Tevhîd*, s. 352; el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünnet*, II/231 vd.

¹⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbü ’l-Tevhîd*, s. 280.

¹⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbü ’l-Tevhîd*, s. 280; krş. Topaloğlu, *Kitâbü ’l-Tevhîd Tercümesi*, s. 228.

¹⁷ Topaloğlu, *Kitâbü ’l-Tevhîd Tercümesi*, 224; el-Mâtürîdî, *Kitâbü ’l-Tevhîd*, s. 275.

¹⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbü ’l-Tevhîd*, s. 114 vd.

İmam el-Mâtûrîdî'ye göre ilham, Hz. Muhammed (s.a.s.)'e gelen vahyin bir çeşididir. Ona göre Hz. Peygambere gelen vahiy, metlûv ve ğayr-i metlûv olmak üzere iki kısımdır.¹⁹

İmam el-Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*'ın 13. cildinde yer alan Zuhruf Suresi'nin 43. ayetinin yorumunda ise vahyi başka bir açıdan üç kısma ayırmaktadır.²⁰ İmam el-Mâtûrîdî'nin vahyi, bir yerde iki kısma, diğer bir yerde üç kısma ayırmasında bir çelişki var gibi görünse de durum öyle değildir. Zira onun vahiy ile ilgili yorumları iyi incelendiğinde burada geçen vahiy ayrımı ile yukarıda geçen vahiy ayrımı arasında temelde bir fark olmadığı rahatlıkla görülebilir. Nitekim ona göre vahiy aşağıdaki şekilde üç çeşit olarak ta ele alınabilir:²¹

Birincisi, Kur'ân-ı Kerîm'dir. Bu, Hz. Peygambere gelen zahir / apaçık bilinen vahiydir. Bu tür vahyin, İmam el-Mâtûrîdî'nin yukarıda bahsettiği Vahy-i metlûv kısmı olduğu aşikârdır.

İkincisi, Vahy-i beyân: Bu, Kur'ân-ı Kerîm'i beyan eden vahiydir ki, Cebrail (a.s.)'in diliyle veya Kur'ân-ı Kerîmin dışında Allah'ın dilediği başka bir yolla insanların kendi haklarını, Allah'ın üzerlerindeki hakları ve birbirleri üzerindeki haklarını, yani Kur'ân-ı Kerîm'in manasını beyan eden, açıklayan vahiydir.

Üçüncüsü ise Vahy-i ilham ve ifham: İmam el-Mâtûrîdî'ye göre bu, "İnsanlar arasında Allah'ın sana gösterdiği şekilde hükmetmen için..."²² mealindeki ayette geçen "Allah'ın göstermesi" demektir. Cenabı Allah'ın göstermesi ise muradını Hz. Peygamber'in kalbine ilham etmesi, ifham etmesi, anlatması demektir. Yine "Allah'ın göstermesi" demek, Allah'ın Hz. Peygamberi hata yapmaktan, yanılmaktan ve doğrudan ayrılmak gibi hususlardan koruması ve iyi olan her konuda onu desteklemesi demektir.²³

İmam el-Mâtûrîdî'ye göre Cenabı Allah, Hz. Peygamber'e doğru olanı gösterip, haber verdiği için Hz. Muhammed'in içtihadı nas gibidir. Çünkü Hz. Allah, Hz. Muhammed'e hata yaptırmaz. Bundan dolayı Hz. Peygamberin bütün içtihatları doğrudur.²⁴

O halde bütün bunlar bize Kur'ân-ı Kerîmi en doğru ve en güzel şekilde anlayıp, açıklayan kişinin Hz. Peygamber olduğunu açıkça göstermektedir. Zira Hz. Peygamber'e gelen ilham, nass gibi doğru kabul edilir.²⁵ Hz. Peygamber'e gelen ilham, hem kendisi için hem de ona tabi olan Müslümanlar için doğru bilgi ifade eder.

Hanefî-Maturidî âlimlere göre gerçek manada ilhamı ancak Cenabı Allah ve melekleri verebilir. Nitekim İmam el-Mâtûrîdî, "Allah, Âdem'e bütün isimleri öğretti"²⁶ ayetinde geçen "alleme" kelimesin "elheme" ilham etti şeklinde anlaşılabilirliğini kaydetmektedir. Ona göre Cenabı Allah'ın Âdem (a.s.)'a öğretmesi iki şekilde olabilir. Birincisi doğrudan ilham etmesi iledir. İkincisi ise meleğin gönderilmesi

¹⁹ el-Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, IX/44.

²⁰ el-Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XIII/251.

²¹ el-Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XIII/251 vd.

²² 4. Nisa, 105.

²³ el-Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XIII/251-252.

²⁴ el-Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, IV/27.

²⁵ Krş., Alper, Hülya, İmam Mâtûrîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi, 1. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 104.

²⁶ 2. Bakara, 31.

gibi başka bir yolla öğretmiş olabilir.²⁷Yine ona göre dua edenlere, bilmediklerini öğretmek için melekler de ilham eder.²⁸ Diğer Maturidî alimleri de genelde bu görüştedirler.

İmam el-Mâtürîdî 'ye göre Cenabı Allah'ın Musa (a.s.)'in annesine vahiyetmesi demek ona ilham etmesi demektir.²⁹ Yine Hz. Allah, insanlardan başka bütün hayvanlara da vahiy etmiştir. Bu vahiy irşat etmek yani yol göstermek anlamındadır. Allah, bütün canlılara faydalı ve zararlı şeyleri vahiyetmiş, göstermiştir ki bu da ilhamdır.³⁰ Diğer Maturidî alimleri de genelde bu görüştedirler.

İlk Mâtürîdî âlimlerden Ebu Seleme (IV/X. asrın ortaları) 'nin *Cümelü usûli'd-din* ve İbni Yahya (IV/X. asrın sonları) 'nın *Şerhu Cümelü Usuli'd-Din* adlı eserlerinde ilham hakkında bir kayda rastlanmamaktadır. Daha sonraki Hanefî-Maturidî alimlere gelince, onların eserlerinde ilham hakkında, lehte vealeyhte çeşitli görüşler ileri sürdükleri görülmektedir.

Ebû'l-Yüsr Muhammed Pezdevî (493/1099)'ye Göre İlham

Muhammed el-Pezdevî'ye göre ilham yolu ile elde edilen bilgi, kesinlikle doğru kabul edilemez. Çünkü ona göre ilham yoluyla kendisine bilgi geldiğini iddia eden kişi delil getiremez.³¹ Ona göre ilham ile kendisine bilgi geldiğini iddia eden kişi delil getiremez. Eğer bir kimse “şu şeyin helal olduğuna dair Allah Teâlâ bana ilham ederek kalbime bilgi geldi” derse, ona şöyle cevap verilir:

“Sen sözünde yalan söylüyorsun”, çünkü onun doğruluğunu gösteren bir delil yoktur. Nitekim bir başkası da çıkar senin helal dediğin şeyin haram olduğunu Allah'ın kendisine de ilham ettiğini söyleyebilir. O halde bu iki kişinin sözlerinden birini tercih için delil bulunmadığından ikisi arasında anlaşmazlık olur ki bu da işi çıkmaza sokar. Bu sebeple her iki bilgi de doğru kabul edilmez.”³²

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'den yaklaşık yüz sene sonra yaşayan Muhammed el-Pezdevî'nin zamanında ilham ile vesvesenin birbirine karıştırıldığı ve bazı kişilerce kötüye kullanıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Muhammed el-Pezdevî, sûfiler arasında Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e mensup ve kerâmet sahibi çok sayıda kişi bulunmakla birlikte, İslâm coğrafyasında İbâhiyye ve **İlhamiyye** gibi İslâm'a aykırı bir takım sûfi fırkaların varlığından söz etmektedir.³³ Ona göre İlhamiyye mensupları, kendilerine ilham geldiğini iddia ederek Karâmita gibi yanlış ve korkunç sözler söyleyerek halkı aldatmaya çalışmışlardır.³⁴

²⁷ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I/79.

²⁸ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VIII/141.

²⁹ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VIII/142.

³⁰ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I/143-144.

³¹ Ebû'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Kitabu Usûl'd-Din*, thk., Hans Peter Linss, 1. Baskı, Dâru İhyâi'l-Mektebi'l-Arabiyye, 1963 Kahire, s. 8; Ebû'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, Çev.: Şerafettin Gölcük, 3. Baskı, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1994, s. 12.

³² Ebû'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Kitabu Usûl'd-Din*, thk., Hans Peter Linss, 1. Baskı, Dâru İhyâi'l-Mektebi'l-Arabiyye, 1963 Kahire, s. 8; Ebû'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, Çev.: Şerafettin Gölcük, 3. Baskı, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1994, s. 12.

³³ el-Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, s. 363.

³⁴ el-Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, ss. 363-366.

Ebû'l-Muîn en-Neseîî (508/1114)'ye Göre İlham

Ebu'l-Muîn en-Neseîî'ye göre ilham, kesinlikle bilgi elde etmenin yollarından biri değildir. O, *Tabsiratü'l-Edille* adlı eserinde kendi döneminde yaşıyan ve ilhamı bilgiye ulaşmanın kaynakları arasında kabul eden iki topluluktan bahsetmektedir. Bu iki topluluktan birisi, kalbimizde iyi yani "hasen" görünen şeyin iyi olduğunu ve ona sarılmak gerektiği görüşündeler. en-Neseîî'ye göre böyle bir görüş doğru kabul edilemez. Zira bir kimse için iyi olan bir şey, diğer bir kimse için kötü olabilir.³⁵

en-Neseîî'nin kaydettiği diğer topluluğa göre ise ilham, dinler ve mezhepler hakkında bilgi edinmenin bir yoludur. en-Neseîî'ye göre, bu görüş de doğru değildir. Çünkü herkes bana ilham geldi diye kendi mezhebinin ve dininin doğru diğerlerinin yanlış olduğunu iddia eder ki bu her dinin ve mezhebin fasid olduğu sonucunu doğurur. Böylece ilham ile elde edilen bilginin fasid olduğu anlaşılır. Bununla birlikte ilhamın bir kısmı "sahih" bir kısmı "fâsîd" olabilir. Bu sebeple, hakkında ilhamın dışında delil olmadıkça ilham yoluyla elde edilen bilgi doğru kabul edilemez. Bu durumda ilham dışındaki delillere müracaat edilir. Eğer deliller, ilham yoluyla elde edilen bilgiyi desteklerse doğru kabul edilir, yoksa kabul edilmez.³⁶

Sonuç olarak Ebû'l-Muîn en-Neseîî'ye göre ilham, kesinlikle bilgi elde etmenin yollarından biri değildir. Onun hocası Muhammed el-Pezdevî gibi ilhamı kötüye kullananlarla mücadele ettiği anlaşılmaktadır.

es-Saffar Buhârî (534/1139)'ye göre İlham

es-Saffar el-Buhârî 'ye göre Cenabı Allah tarafından kalbe gelen ilham yoluyla doğru bilgiye ulaşılabilir. Nitekim Hz. Allah'ın Âdem (a.s.)'a eşyanın isimlerini öğretmesi ilham yoluyla olmuştur. Ayrıca Cenabı Hakk'ın bazı insanların kalbine şuurlerin vezni ve sesteki lahinleri bildirmesi de yine ilham yoluyla olabilecek şeylerdendir. Fakat ilham yoluyla elde edilen bilgi, bazıları için delil olurken diğer bazıları için delil olmaz. Ancak es-Saffar el-Buhârî, bu konuda kimler için delil olduğunu açıklamaz. Bununla birlikte o, Cenabı Hakk'ın hayvanlara da bazı maslahatlar için ilhamda bulunduğunu kaydeder.³⁷

Ömer en-Neseîî (537/1142)'ye Göre İlham

Maturidiliğin görüşlerini özetleyen Ömer en-Neseîî, *Akâidü'n-Neseîîyye* adlı eserinde açıkça "İlham, bilgi elde etmenin yollarından değildir"³⁸ demektedir. Ömer en-Neseîî'nin ilhamın kötüye kullanıldığı konusunda hocası el-Pezdevî ile aynı görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim o, sadece sûfî firkalara yer verdiği *Risâle fî Beyâni Fırakî'd-Dâlle mine'l-Mutasavvife*³⁹ adlı eserinde sûfîleri 12 fırkaya ayırmış ve söz konusu 12 sûfî firkadan sadece birinin İslâm'a uygun olduğunu kaydetmiş, diğerlerini ise ağır bir şekilde eleştirmiştir.⁴⁰ Onun söz konusu eserinde eleştirdiği

³⁵ Ebû'l-Muîn en-Neseîî, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Din*, thk., Claude Salame, Dirasetü'l-Arabiyye, Şam 1993, I/22.

³⁶ Ebû'l-Muîn en-Neseîî, *Tabsiratü'l-Edille*, I/22 vd.

³⁷ Ebu İshak es-Saffar el-Buhârî, *Telhîsü'l-Edille li Kavâidi'l-Tevhîd*, thk., Abdullah Muhammed Abdullah İsmail, Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 2012, s. 115, 183.

³⁸ en-Neseîî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed, *Akâidü'n-Neseîî*, ıyız., trz., s. 2.

³⁹ Kutlu, Sönmez, "Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Mâturîdî Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya", İmam Mâturîdî ve Mâturîdî lik, (Haz. Sönmez Kutlu), I. Baskı, Kitabiyat, Ankara 2003, s. 404.

⁴⁰ Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseîî (537/1142), *Risâle fî Beyâni Fırakî'd-*

firkalardan biri de İlhamiyye fırkasıdır.⁴¹

Hanefî-Maturidî âlimlerden Alâeddin el-Üsmendî (552-1157) de dekendi döneminde dinlerin hak veya bâtil olduğu ancak ilham ile bilindir iddiasında olan ilhâmîyye diye bir firkanın varlığından bahseder. O firkanın mensuplarının bana ilham geldi diyerek kendi mezheplerinin doğru, diğerlerinin yanlış olduğu iddiasında bulduklarını kaydeder.⁴²

Alauddin es-Semerkindî (539/1144)'ye Göre İlham

Tespit edebildiğimiz kadarıyla ilham hakkındaki en geniş bilgi Alauddin Semerkindî'nin *Mizanü'l-Usul fî Netâici'l-Ukûl* adlı eserinde mevcuttur. es-Semerkindî, söz konusu eserinde ilham başlığı altında ilhamı önce lügaten ve örfen ikiye ayırır. Sonra kelamcıların ilham tarifi üzerinde duracağını ve en sonunda ilhamın şeri hükmünü beyan edeceğini söyler.⁴³

es-Semerkindî'ye göre, ilhamın sözlük anlamı, kişinin kalbine gelen bir şeydir ki, o, insanın kalbine gelen şeyi yapmasını teşvik eder, insanın kalbi de ona meyl eder. Ancak kalbe gelen şey, doğru da olabilir bâtil da olabilir. Çünkü Şems Suresinin 8. ayetinde Cenabı Allah: “Allah, nefse fücûru da takvâyı da ilham etti” buyurmaktadır. O halde kalbe gelen şey, şeytan ve nefisin vesvesesinden de kaynaklanabilir. Ona göre ilhamın örfteki tarifi ise şu şekildedir: Nefis ve şeytanın vesvesesi olmaksızın Cenabı Hakk'ın vasıtasıyla kalbe sadece iyi şeylerin gelmesi anlamındadır.⁴⁴

es-Semerkindî, İmam el-Mâtürîdî gibi, “Allah, Âdem'e bütün isimleri öğretti”⁴⁵ ayetinde geçen “alleme” kelimesinin “elheme” ilham etti şeklinde yorumlanabileceğini kaydetmektedir. Ona göre Cenabı Allah'ın Âdem (a.s.)'a eşyanın isimlerini öğretmesi iki şekilde olmuş olabilir. Birincisi doğrudan Cenabı Allah'ın ilham etmesi ile. İkincisi ise orada bulunan meleklerden başka bir meleğin gönderilmesi ile öğretmiş olabilir. Diğer taraftan es-Semerkindî'ye göre ilham, Allah vergisi bir bilgidir. (Sun'ullah). Fakat ilham yoluyla meydana gelen bilgi ile şeytanın verdiği vesvese sonucu meydana gelen bilgiyi birbirinden ayırmak gerekir. Bunun için de akli deliller kullanmak gerekir.⁴⁶

es-Semerkindî, Şerhu Te'vilâtü'l-Kur'an adlı eserinde ilhamı böyle açıklamasınav rağmen, diğer bir eseri olan *Mizânü'l-Usûl*'de aşağıda görüleceği üzere insana gelen ilhamın bazen hak, bazen de bâtil olduğunu kaydeder. Ancak biz bu durumun dönemin İslam toplumunda kalbe gelen gerçek ilhama da vesveseye de ilham denilmesinden ve öyle kullanılmasından kaynaklandığı kanaatindeyiz. Nitekim es-Semerkindî, ilhamı, “Hak İlham” ve “Bâtil İlham” olmak üzere iki kısma ayırır. Ona göre Hak İlham, Cenabı Allah tarafından gelen “vahyen hafıyyen” yani gizli bir va-

Dâlle mine'l-Mutasavvife, Süleymaniye Ktp., Ayasofya Bölümü, Nu: 2317, v. 93-95.

⁴¹ Ömer en-Neseî, *Risâle*, v. 94; Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz.: Ahmet Ak, *Selçuklular Döneminde Maturidilik*, 1. Baskı, Yayınevi Yayınları, Ankara 2009, s. 59-60.

⁴² Alâeddin Muhammed b. Abdulhamit es-Semerkindî el-Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, Thk.: Muhammed Said Özervarlı, 1. Baskı, İSAM Yayınları, İstanbul 2005, s. 43-44.

⁴³ Alauddin es-Semerkindî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *Mizânü'l-Usûl an Netâici'l-Ukûl*, Thk.: Muhammed Zeki Abdülber, 1. Baskı, İdaretü'l-Hayâi't-Türâsi'l-İslâmiyye, Doha-Katar 1984, s. 677.

⁴⁴ es-Semerkindî, *Mizânü'l-Usûl*, s. 678.

⁴⁵ 2. Bakara, 31.

⁴⁶ Alauddin es-Semerkindî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, Şerhu Te'vilâtü'l-Kur'an, Süleymaniye Kütüphanesi, Medine Bölümü, Nu: 179, v. 22b.

hiydir ki, bu tür ilham, irşat ve hidayet etmek üzere peygamberlere de peygamber olmayanlara da gelebilir. Alauddin es-Semerkindî'ye göre şeytanın ve nefsin vesvesesi sebebiyle insanın kalbine bazen de bâtil ilham gelir. Aslında ona göre bâtil ilham diye de bir şey yoktur. Çünkü hakikatte insanın kalbinde şeytanın ve nefsin iğvâ ve idlâli vardır. Bu sebeple buna ilham denilemez. Asıl ilham, Cenabı Hak tarafından insanın kalbine getirilen iyi ve hayırlı şeylere denir.⁴⁷ Bu ifadeden peygamberlerden başka irşat ve hidayet etmeye ehil, salih kişilere de ilhamın geleceği anlaşılmaktadır. Ayrıca kalbe gelen bilginin kimden geldiği tam bilinemediği için ilham bilgiye ulaşmanın yollarından kabul edilmez.

Bu sebeple, Alauddin es-Semerkindî, ilhamın bilgi elde etmenin bir yolu olmadığına dair Kitap ve Sünnet'ten çeşitli deliller getirmektedir.

Ona göre Canabı Allah Kur'an-Kerim'de,

“Ey basiret sahipleri ibret alınız”⁴⁸

“Onlar semavat ve arzın melekûtuna bakmazlar mı”⁴⁹ayetlerinde ibret almayı ve nazar etmeyi emrediyor, ama kalbe müracaat etmeyi emretmiyor.

Alauddin es-Semerkindî'nin ilhamın delil olamayacağına dair Sünnet'ten delili:

Hz. Peygamber (s.a.s.)'in Muaz (r.a.)'ı Yemen'e kadı olarak gönderirken ona,

“Ya Muaz oraya varınca ne ile hükmedeceksin diye sorunca,

Allah'ın kitabı ile dedi

Onda bulamazsan ne ile hükmedeceksin deyince

Rasülünün sünneti ile

Onda da bulamazsan

Reyim ile hükmedeceğim dedi.”

Bunun üzerine Hz. Peygamber:

“Rasülünün rasülüne buna muvaffak kılan / bu şuuru veren Allah'a Şükürler olsun” dedi. Fakat *ilham ile hükmet demedi ve ilhamı emretmedi*. Çünkü Hz. Peygamber nas bulunmayan hususlarda ashâbı ile istişare etmekle emrolunmuştur. Husumet konularında kalbine danışmakla / rücu etmekle emrolunmamıştır.⁵⁰

Alauddin es-Semerkindî'ye göre Allah'tan peygamberlere gelen ilham haktır. Peygamberlere gelen ilham eğer vucub konumunda ise hem kendilerini hem de ümmetlerini bağlar. Peygamberlerden başka salih Müslümanlara da ilham gelir. Ancak bu tür ilham sadece kendileri için delildir. Fakat bu tür ilham başkalarına karşı delil olarak kullanılamaz. Asıl ilham fasıklara değil, takvâ ve vera sahiplerine gelir. Allah'tan gelen ilham tamamen doğru ve haktır. Şeytanın vesvesesi ve nefsin temennisi ile gelen ilham ise bâtildir, yanlış ve hatadır.⁵¹ Ancak hangisinin gerçek ilham, hangisinin batıl ilham olduğu, ancak akli delillerle (istidlalle) anlaşılır.⁵²

Alâeddin el-Üsmendî (552/1157)'ye Göre İlham

Alâeddin el-Üsmendî'ye göre ilham, nazar ve istidlâl ederken “tevfik”dir, yani

⁴⁷ es-Semerkindî, *Mizânü'l-Usûl*, s. 678-679.

⁴⁸ 59. Haşr, 2.

⁴⁹ 7. A'râf, 185.

⁵⁰ es-Semerkindî, *Mizânü'l-Usûl*, s. 681.

⁵¹ es-Semerkindî, *Mizânü'l-Usûl*, s. 682 vd.

⁵² es-Semerkindî, Şerhu Te'vilâti'l-Kur'an, v. 22b.

Allah'ın yol göstermesi, yardım etmesi demektir. Üsmendî de Ömer en-Neseî ve Muhammed el-Pezdevî gibi kendi döneminde İlhamiyye diye bir fırkadan bahseder. Ona göre bu fırka dinlerin hak ve ya bâtil olduğu ancak ilham ile bilinir iddiasındadırlar. Oysa her fırka mensubu bana ilham geldi diyerek kendi mezheplerinin doğru diğerlerinin yanlış olduğunu iddia eder.⁵³ Öyle anlaşılıyor ki el-Üsmendî de ilhamı, Cenabı Hakk'tan gelen *yardımcı doğru bilgi* olarak kabul ediyor. Fakat ilham ile nefis ve şeytanın iğvâ ve idlâlinin birbirine karıştırılmaması hususunda müslümanları uyarmaktadır.

Ubeydullah es-Semerkandî (701/1301)'ye Göre İlham

Ubeydullah es-Semerkandî'ye göre ilham, kalbe gelen kesbî olmayan mahzâ Allah vergisi vehbî ve doğru bilgiyi ifade eder.⁵⁴ Ancak ona göre kalbe gelen havâtır yani bilgi dört kısımdır:⁵⁵

Birincisi, nefisten gelir ki buna “heces” denir.

İkincisi şeytandan gelir ki buna “vesvese” denir.

Üçüncüsü melekten gelir ki buna da “ilham” denir.

Dördüncüsü Cenabı Allah'tan gelir ki buna da “vâridâtı Rabbânî” denir.

Ubeydullah es-Semerkandî'ye göre kalbe gelen havâtırın ne olduğunu ancak zühd ve takvâ sahibi olup kalp aynasını temiz tutanlar anlar. Nitekim Cenabı Allah, Araf suresinin 201. ayetinde “Takvâ sahipleri şeytanın vesvesesi gelince günahlarından tevbe ederler, onlar mübsiründandır” buyurmaktadır. Ona göre dünyaya dalan ve kötülüğe bulaşan kederli kalp, şeytanın ve nefsin tuzaklarını kötülüklerini anlayamaz. Çünkü peygamber efendimiz şöyle buyuruyor: “Kul günah işleyince o kulun kalbine siyah bir nokta konulur. Eğer o kimse pişman olup, tevbe istiğfar ederse onun kalbi cilalanır, parlatılır. Eğer pişmanlık duymayıp tevbe istiğfar etmez ise siyah noktalar kalbini kaplar.⁵⁶ el-Üsmendî, bu konudaki görüşünü desteklemek için Mutaffîfin suresinin “Hayır, hayır! Öyle değil. Doğrusu onların –kötülük yaparak- kazandıkları şey ile kalpleri paslandı, karardı.” şeklindeki 14. ayetini delil getirmektedir.⁵⁷

Bu ifadelerden hareketle şunları söylemek mümkündür: Kalbin, Allah'ın nazar-gahı olduğu ve Hz. Allah'ın insanın dışına değil kalbine baktığı bilinen bir gerçektir. Ayrıca kirlî bir ayna ile iyi bir görüntü elde etmek mümkün olmadığı da tecrübeyle sabittir. O halde isyan da gönül aynasına sürülen kara bir leke gibi gerçekleri görmeye ve doğru bilgiye ulaşmaya engel olabilir diyebiliriz.

Ubeydullah es-Semerkandî'ye göre peygamberlere gelen ilham hem kendisi için hem de başkaları için hüccettir. Çünkü peygamberlere gelen ilham, gizli vahiydir. Veliye gelen ilhama gelince durum farklıdır. Eğer ilham, bir melekten veya Cenabı Allah'tan geliyorsa sadece kendisi için delil teşkil eder. Başkaları için delil olmaz.

⁵³ Alaeddin el-Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, Thk.: Muhammed Said Özervarlı, 1. Baskı, İSAM Yayınları, İstanbul 2005, s. 43-44.

⁵⁴ Ebû Muhammed Rüknuddin Ubeydullah b. Muhammed b. Abdülaziz es-Semerkandî, *el-Akîdetü'r-Rükniyye fî Şerhi lâ İlâhe İllallah Muhammedün Rasûlullah*, Haz.: Mustafa Sinanoğlu, 1. Baskı, İSAM Yayınları, İstanbul 2008, s. 45.

⁵⁵ es-Semerkandî, *el-Akîdetü'r-Rükniyye*, s. 45.

⁵⁶ Hakim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn fî'l-Hadis*, Haydarabat 1334, I/45.

⁵⁷ es-Semerkandî, *el-Akîdetü'r-Rükniyye*, s. 45'deki 46. dipnotta.

Çünkü velide ismet sıfatı yoktur. Peygamberlerin ve velilerin dışındaki insanlara gelen ilham, ilim elde etmenin yollarından değildir. Çünkü kalbe Allah'tan ve veya melekten gelen bilgi ile nefis ve şeytanın verdiği vesvesenin arasını ayırmak çok zordur. Bu ancak evliyanın murakabaları ile mümkündür. Ayrıca kendisine gelen ilhamı kitap ve sünnete arz etmeli, bu ikisine uyuyorsa amel etmelidir.⁵⁸

Sonuç

Ebû Mansûr el-Mâturîdî'ye göre ilham, peygamberlere ve salih kişilerin kalbine Allah veya melekleri tarafından bir çaba sarfetmeden aniden getirilen doğru bilgi demektir. el-Mâturîdî âlimlerden Alaüddin es-Semerkindî ilhamı, "hak ilham" ve "bâtıl ilham" olarak ayırırken; Ebû'l-Muîn en-Nesefî ise "sahih ilham" ve "fâsid ilham" olarak ikiye ayırmıştır. Bununla birlikte onlara göre hangisinin hak / sahih hangisinin bâtıl / fâsidilham olduğunun anlaşılması zordur. Bu durumda Maturidî âlimlerin çoğu nazar ve istidlale başvurmuşlar; Ubeydullah es-Semerkindî gibi sufi Maturidî alimler ise murakabeye müracaat etmişlerdir.

Ebû'l-Yûsuf Pezdevî ve Ömer en-Nesefî gibi âlimler ise ilham konusunda herhangi bir ayırma gitmemişlerdir. Kannatimize göre bu iki âlimin dönemlerinde şeytanın vesvesesi ve nefsin iğvası ile Allah'ın ve meleklerinin verdiği takvâ ilhamı karıştırıldığı ve hatta kötüye kullanılmaya başlanmıştır. Bu âlimler, halkın vesveseye de ilham demesinden dolayı tehlikenin büyüklüğünü sezmişler; müslümanların itikadını ve birliğini korumak maksadıyla ilhamın bilgi elde etmenin yollarından kabul etmemişlerdir.

Oysa genelde Hanefî-Mâturîdî âlimlere göre ilham, peygamberlere, salih kimseler başta olmak üzere bütün insanlara ve hatta canlılara gelebilir. Peygamberlere gelen ve vahyin bir türü olan ilham, hem kendileri hem de ümmetleri için delildir. Salih kimselere gelen ilham, akli delillere, Kur'an ve Sünnet'e uyuyorsa sadece kendisi için delil olur.

Mâturîdî âlimler, ilhamı bilgiyi elde etmenin bir yolu olarak kabul etmezler. Başta İmam el-Mâturîdî olmak üzere bütün Hanefî-Maturidî âlimler, ilim elde etmenin yollarını havâssı hamse (beş duyu), doğru haber ve akıl ile istidlâl olarak kabul etmişlerdir. İlhamı ise bilgiye ulaşma yolları arasında saymamışlardır.

⁵⁸ es-Semerkindî, *el-Akîdetü'r-Rükniyye*, s. 45 vd.

Kaynakça

Ak, Ahmet, *Selçuklular Döneminde Maturidilik*, 1. Baskı, Yayınevi Yayınları, Ankara 2009.

Alper, Hülya, *İmam Mâturîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, 1. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.

el-Buhârî, Ebu İshak es-Saffar (534/1139), *Telhîsü'l-Edille li Kavâidi't-Tevhîd*, thk.: Abdullah Muhammed Abdullah İsmail, Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 2012.

Hakim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah (405/1014), el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn fi'l-Hadis, Haydarabat 1334.

el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (333/944), *Te'vilâtü'l-Kur'an*, Thk., Bekir Topaloğlu-Ahmet Vanlıoğlu, 1. Baskı, Mizan Yayınevi, İstanbul 2005, 17 cilt.

el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (333/944), *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, 1. Baskı, İSAM Yayınları, Ankara 2003.

el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (333/944), *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, Çev.: Bekir Topaloğlu, 1. Baskı, İSAM Yayınları, Ankara 2002.

en-Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed (508/1114), *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Din*, thk., Claude Salame, Dirasetü'l-Arabiyye, Şam 1993.

en-Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed (537/1142), *Risâle fi Beyâni Fıraki'd-Dâlle mine'l-Mutasavvife*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya Bölümü, Nu: 2317, v. 93-95.

..... - *Akâidü'n-Nesefî*, yrz., trz.

Kutlu, Sönmez, "Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Mâturîdî Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya", İmam Mâturîdî ve Mâturîdilik, (haz. Sönmez Kutlu), 1. Baskı, Kitabiyat, Ankara 2003, s. 385-432.

el-Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Abdulkerim (493/1099), *Kitabu Usûl'd-Din*, thk., Hans Peter Linss, 1. Baskı, Dâru İhyâi'l-Mektebi'l-Arabiyye, Kahire 1383/1963.

el-Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Abdulkerim (493/1099), *Ehli Sünnet Akaidi*, Çev.: Şerafettin Gölcük, 3. Baskı, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1994.

es-Semerkindî, Alauddin Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed (539/1144), Şerhu Te'vilati'l-Kur'an, Süleymaniye Kütüphanesi, Medine Bölümü, Nu: 179.

es-Semerkindî, Alauddin Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed (539/1144), *Mîzânü'l-Usûl an Netâici'l-Ukûl*, thk., Muhammed Zeki Abdülber, 1. Baskı, İdretü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyye, Doha-Katar 1984.

es-Semerkindî, Ebû Muhammed Rüknüddin Ubeydullah b. Muhammed b. Abdülaziz (701/1301), *el-Akîdetü'r-Rükniyye fi şerhi lâ ilâhe illallah Muhammeddün Rasûlullah*, yayına Haz., Mustafa Sinanoğlu, 1. Baskı, İSAM Yayınları, İstanbul 2008.

el-Üsmendî, Alaeddin Muhammed b. Abdulhamit es-Semerkindî (552/1157), *Lübâbü'l-Kelâm*, Thk.: Muhammed Said Özervarlı, 1. Baskı, İSAM Yayınları, İstanbul 2005.



Beşinçci Otürüm

**МАТУРИДИЛІКТИҢ ТАРИХЫ:
ҚАРАХАН КЕЗЕҢІ**

**MATURİDİLİĞİN TARİHİ:
KARAHANLILAR DÖNEMİ**

**THE HISTORY OF MATURIDISM:
THE REIGN OF QARAKHANIDS**

Проф. Док. Әшірбек Муминов / Prof. Dr. Aşirbek Muminov

**Л.Гумилев атындағы Евразия Ұлттық университеті дінтану
кафедрасының меңгерушісі**

**L. Gumilev Avrasya Milli Üniversitesi Dintanu Bölümü Başkanı, Astana /
KAZAKİSTAN**

**“Саманидтер Мен Қараханидтер Кезеңінде Матуридия Ілімінің Пайда
Болуы Және Эволюциясы”**

“Sâmânîler ile Karahanlılar Döneminde Maturidiliğın Doğuşu ve Gelişimi”

**“The Origin and Evolution of Maturidî Doctrine during the Reigns of the Samanids
and Qarakhanids”**

Доц. Док. Өмер Сонер Хункан / Prof. Dr. Ömer Soner Hunkan

Тракия Университеті Әдебиет факультеті, Едирне / Туркия

Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Edirne / TÜRKİYE

**“Түрік Хандығының (Қарахан) діни саясатындағы Матуриди
Ғалымдарының рөлі”**

“Türk Hakanlığı (Karahanlılar)’nın Dinî Siyaseti’nde Mâtürîdî Âlimlerin Rolü”

**“The Role of Maturidî Scholars in the Religious Policy of Turkish Khanate
(Qarakhanids)”**

Доц.м.а., док. Абдуллах Демир / Dr. Öğr. Üyesi. Abdullah Demir

Жумхуриет Университеті Илахият Факультеті, Сивас/Туркия

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas/TÜRKİYE

“Әбу Исхақ Захид ас-Саффардың Матуриди каламына қосқан үлесі”

“Ebû İshak Zâhid es-Saffâr’ın Maturidî Kelamı’na Katkıları”

“Abû Ishâq Zâhid al- Şaffâr’s Contributions to the Maturidite Kalâm”

Доц. док. Али Авжу / Doç. Dr. Ali Avcu

Жумхуриет Университеті Илахият Факультеті, Сивас/Туркия

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas/TÜRKİYE

“Маварауннаһрде Матуридилердің Исмаййліктерге таққан сындары”

“Maveraunnehir Maturidilerinin İsmaililere Yöneltilikleri Eleştiriler”

“Critiques of Maturidites from Transoxiana Against to the Ismailis”

ЗАРОЖДЕНИЕ И ЭВОЛЮЦИЯ МАТУРИДИТ-СКОГО УЧЕНИЯ ПРИ САМАНИДАХ И КАРАХАНИДАХ

Муминов А.К.

д.и.н., заведующий кафедрой религиоведения

Евразийский Национальный университет им. Л.Н. Гумилева

г. Астана, Казахстан

Следуя логике Махмуда ибн Сулаймана ал-Кафави (ум. 3 рамадана 989/11 октября 1581 г.) [1], мы можем рассмотреть формирование и развитие двух региональных школ в Центральной Азии – в Бухаре и Самарканде. Нижнюю дату для начального периода определил сам ал-Кафави – второе поколение ханафитов (последователи учеников Абу Ханифы). Верхнюю дату можно определить, следуя ханафитской традиции: она делит факихов две большие группы – «древние» (*мутакаддимун*) и «поздние», «новые» (*мута'аххирун*). Звеном, соединяющим два поколения являются выдающиеся личности Шамс ал-А'имма ал-Халва'и ал-Бухари (ум. в 448/1056-57 г.), Абу-л-Йуср ал-Паздави (ум. в 493/1099 г.) и Абу-л-Му'ин ан-Насафи (ум. в 508/1115 г.).

Главная самаркандская линия, принятая со стороны ал-Кафави, имеет такую форму: Абу Ханифа (ум. в 150/767 г.) – аш-Шайбани (ум. в 189/804 г.) – Абу Сулайман Муса ибн Сулайман ал-Джуджани (ум. после 204/815-16 г.) – Абу Бакр Ахмад ибн Исхак ал-Джуджани (III/IX в.) – Абу Мансур ал-Матуриди (ум. в 333/944-45 г.) – 'Абд ал-Карим ал-Паздави (ум. в 390/999 г.) – *хатиб* Абу Ибрахим Исма'ил ибн 'Абд ас-Садик ан-Нийазави (передавал хадисы в 485/1092-93 г.) [2] – Абу-л-Йуср ал-Паздави (ум. в 493/1099 г.) и Абу-л-Му'ин ан-Насафи (ум. в 508/1115 г.) и так далее. Цепь имеет два разрыва со средой богословов этого города: лишь с третьего поколения она отражает ситуацию в Самарканде. После Абу Мансур ал-Матуриди развитие переносится на какое-то время в другой регион – Насаф (Южный Согд). Затем в XI в. созревшая линия возвращается в Самарканд в связи с переездом двух великих ученых – Абу-л-Йуср ал-Паздави и Абу-л-Му'ин ан-Насафи, приглашенных в город из региона Насаф со стороны Караханидов.

Деятельность Абу Сулайман ал-Джуджани, основателя этой линии, в основном прошла в Багдаде. Последние свои годы он провел у себя на родине, где скончался и был похоронен. В Центральную Азию он не приезжал, отнесение же его Амир Катиб ал-Иткани ал-Фараби (ум. в 758/1357 г.) к числу ученых Самарканда следует воспринимать как точку зрения 'улама' этого региона, устоявшуюся как минимум в начале VIII/XIV века [3].

О деятельности в Самарканде ученика Абу Сулайман ал-Джуджани – Абу

Бакр Ахмад ибн Исхак ал-Джуджани биографические словари не сообщают почти ничего (даются его имя и цепь) [4]. Изучив сведения ранних теологических текстов и биографической литературы, У. Рудольф пришел к выводу, что Абу Бакр ал-Джуджани едва ли был теологом (мутакаллимом), и соответственно, под его руководством Абу Мансур ал-Матуриди и Абу Наср ал-‘Ийади изучали только ханафитское право [5]. Он особо не доверяет сообщениям о том, что именно Абу Бакр ал-Джуджани заложил основы ханафитской школы в Самарканде. Такой взгляд, допускающий возникновение самаркандской теологии лишь к середине III/IX в., излишне завышает роль личности ал-Джуджани. Ведь действовали в Самарканде до этого времени ханафиты Абу Мукатил ас-Самарканди (ум. в 208/823 г.) и Абу Бакр ас-Самарканди (ум. в 268/881-82 г.). Однако, исследователь гипотетически рассуждает, что можно-де исходить из того, что при нем соединились воедино разрозненные нити передач разных традиций, и образовалась собственная традиция, которая в дальнейшем поддерживалась и развивалась. По мнению исследователя, у него было несколько учителей, и он привез в Самарканд достаточно разнообразных идей для последующей эволюции религиозных представлений [6].

Собранные в ходе наших исследований новые сведения из слабо разработанных первоисточников позволяют нам уточнить и развить эти высказывания. Во-первых, можно точно локализовать место деятельности Абу Бакр ал-Джуджани: он действовал в *рибате* «ал-Мурабба‘» в Самарканде [7]. Во-вторых, существует остававшаяся неизвестной науке информация о его сыне – Абу ‘Абд Аллах ибн Аби Бакр ал-Джуджани, который также преподавал в Самарканде фикх [8]. В-третьих, новые источники расширяют состав его последователей: трое ведущих самаркандских богословов – Абу Наср ал-‘Ийади, Абу Мансур ал-Матуриди и Абу Наср Мухаммад ибн Ахмад аз-Захаби ал-Хаддади, числятся среди его учеников по фикху [9].

Важное уточнение вносят новые источники и в отношении ученой среды этого богослова: Абу Бакр вел свою деятельность среди воителей за веру (*гузат*), ремесленников и торговцев. Известно, что передовым пунктом для газиев в это время был Шаш: например, Абу-л-Хасан ‘Али ибн ал-Хасан ал-Бакри ас-Самарканди для ведения своих священных походов (*газв*) проживал в Шаше [10]. Часто *гази* размещались в *рибатах*. Например, в Бухаре отмечена огромная численность «людей, живущих в рибатах» (*мурабитун*) [11]. По Самарканду известны такие рибаты, как Рибат Дашт, Рибат ар-Радрада, Рибат Касург, Рибат Наср ибн Джабир, который находился в квартале (махалла) Баб Дастан [12].

Гази прежде представляли серьезную военную силу в обществе. Известен Зибрак ал-А‘радж (ум. в 248/863 г.) – командир корпуса самаркандских *газиев* (*сахиб джайш ал-гузат*) [13]. Однако, в это время постепенно намечается устойчивая тенденция к переходу *газиев* от военной деятельности к научно-религиозной, превращению *рибатов* в центры торговли с жителями близлежащих селений и с кочевниками, в религиозные учебные заведения. Например, *гази ал-адиб ал-хаджжадж* Абу-л-Хасан ‘Али ибн Аби Тахир ал-Муттави‘и около 476/1084 г. проповедовал *адаб* в соборной мечети

Самарканда и в местности Ра'с Сиккат 'Аджлан [14].

Среди остальных в качестве научного центра становится больше известным Рибат ал-Мурабба' (или ал-Мурабба'а). В нем выступал Абу Бакр ал-Джузджани и другие ученые. Известно, что многие ученые диктовали свои традиции в стенах этого учебного заведения. Например, здесь в 428/1037 г. ал-Хафиз Абу Мухаммад ал-Хасан ибн Ахмад ал-Касими записывал хадисы у Абу-л-'Аббас ал-Мустагфири [15], а Абу-л-Хасан 'Али ибн 'Усман ибн Исма'ил ал-Харрат ас-Самарканди (ум. в 510/1117 г., похоронен в Чакардиза) проводил маджлис *имла'* [16].

Главный итог деятельности Абу Бакр ал-Джузджани состоит в том, что именно при нем передача книг Мухаммад ибн ал-Хасана аш-Шайбани в Самарканде приобретает устойчивый характер. Например, Абу-л-Хасан ар-Рустуфагни учил под руководством воспитанника Абу Бакр ал-Джузджани – Абу Мансур ал-Матуриди перед самой смертью последнего «Китаб ал-Мабсут» и «ал-Джами' ал-кабир» [17]. На эпитафиях факихов в Чакардизе в Самарканде особо подчеркивается усердие усопших в выучивании книг Имама Мухаммада аш-Шайбани: *факих* Ахмад ибн Аби Бакр по прозвищу «ал-'Араб ан-Насафи» (ум. в 560/1165 г.) выучивал наизусть оба сочинения «ал-Джами'» и «аз-Зийадат», а саййид Шамс ад-дин Мухаммад ибн Джалал ад-дин 'Умар ибн Ахмад (ум. в 601/1205 г.) выучил наизусть разделы (*кутуб*) из «ал-Мабсут», также «ал-Джами'» и «аз-Зийадат» [18].

Старший современник Абу Бакра – Салм ибн Аби Мукатил ал-Фазари ас-Самарканди (ум. в 211/826-27 г.), хотя имел контакты с ал-Имам аш-Шайбани, однако, его книг не передавал [19]. О другом его современнике – Абу-л-Лайс ал-Хафиз Наср ибн Саййар ибн ал-Фатх ас-Самарканди (ум. в Самарканде в 258/871-72 г.), известно, что он пользовался большим авторитетом у людей торговли (*ахл ад-дуккан*): когда он скончался, люди Самарканда в течение целого месяца не открывали дверей лавок (*аббав ал-хаванит*). Они даже хотели продолжить траур по нему и во второй месяц, однако их траур был прерван указом султана [20]. Он знал книги аш-Шайбани, диктовки (*амали*) Абу Йусуфа и 'Абд Аллах ибн ал-Мубарака [21]. Передают, что в 16 лет он выучил книги Ваки' наизусть [22]. Это означает, что он следовал и другим имамам, что позволяет относить его к числу так называемых *полу-ханафитов*.

Абу Бакр ал-Джузджани вел свою деятельность в тот период, когда отношения между последователями Абу Ханифы и *ахл ал-хадис* в Самарканде осложнились. Это проявляется в том, что последователи этих двух школ отказывались заключать между собой браки [23].

Сравнения личностей и деятельности представителей Бухары и Самарканда – Абу 'Абд Аллах ал-Бухари и Абу Бакр ал-Джузджани показали следующее: если бухарец был активен, имел большой вес в городе, то самаркандец вел свою деятельность среди газиев и ученых-отшельников, был пассивен в общественном плане. Во-вторых, Абу 'Абд Аллах ал-Бухари как традиционалист имел достаточное признание, то Абу Бакр ал-Джузджани и его главные ученики – Абу Наср ал-'Ийади и Абу Мансур ал-Матуриди,

слыли рационалистами, и соответственно, почти их имена не фигурируют в биографических сборниках традиционалистов. Главное, что объединяет ал-Джузджани и ал-Бухари, то это – передача ими обоими книг аш-Шайбани.

По характеру деятельности группы Абу Бакр ал-Джузджани и его последователей малоисследованный источник «Шарх джумал усул ад-дин» Ибн Йахья содержит важные сведения. Они уникальны, так как другие источники умалчивают об этой группе. Этот источник обосновывает понятие «*ахл ас-сунна ва-л-джама'а*» (люди сунны и согласованного мнения) [24]. Его автор Ибн Йахья считает, что *ахл ас-сунна ва-л-джама'а* в его время представляют *ахл ал-'илм ('улама')* и эти люди руководят общиной мусульман (*умма*) в каждом из городов (*кулл балда*) Центральной Азии. Например, в Самарканде в качестве *ахл ас-сунна ва-л-джама'а* признаны две группы – «ал-Джузджанийя» и «ал-'Ийадийя», в Бухаре – сподвижники Абу Хафса (*сахб Аби Хафс*), а в Балхе – сподвижники Нусайр ибн Йахья (ум. в 268/881-82 г.; *асхаб Нусайр*) [25]. Так становится известно о том расколе в группе Абу Бакр ал-Джузджани, которое произошло после его смерти.

ал-Джузджанийя

Представитель старшего поколения ал-Джузджанийя Абу Мансур ал-Матуриди (ум. в 333/944-45 г.) учился у Абу Бакр ал-Джузджани и Абу Наср ал-'Ийади. Также на него влияние оказали богословы Балха – Мухаммад ибн Мукатил ар-Рази (ум. в 248/862 г.) и Нусайр ибн Йахья ал-Балхи (ум. в 268/881 г.) [26]. Ал-Матуриди адаб изучал под руководством Абу 'Аусаджа Тауба ибн Кутайба ал-Худжайми ан-Нахви ал-А'раби [27].

Абу Мансур ал-Матуриди стал известен с двух сторон: с одной стороны, он был авторитетным передатчиком книг аш-Шайбани. Например, ал-Матуриди до конца жизни преподавал книги аш-Шайбани: Абу-л-Хасан ар-Рустуфагни в занятиях с ним дошел до «Китаб аз-закат» из «ал-Джами' ал-кабир», тогда наступила кончина Абу Мансура [28].

С другой стороны, он слыл знатоком теологических учений многих школ (*ма'рифат ал-мазахиб*). Встав твердо на позиции ханафитского мазхаба по фикху, он разработал свое учение в теологии ал-Матуридийя. Он сам, вероятно, рассматривал его в качестве богословского учения ханафитов.

Социальную позицию Абу Мансура ал-Матуриди может охарактеризовать его среда: среди его сподвижников перечисляются самаркандские богословы Абу Бакр ибн Исма'ил ал-Факих ас-Самарканди, Абу-л-Хасан ал-Фарра' и Абу Наср ибн Ибрахим [29]. Главными принципами деятельности этой группы богословов были личная скромность в быту, неподкупность, нежелание предавать властям интересы своего социума. Например, рассказывается, что эти благочестивые факихи предшествующего периода (*фукаха' мутакаддимун салихун*) не ездили верхом, когда собирались на пятничную молитву, ходили на базаре среди массы народа без *рида'* и *тайласан* [30]. Существуют много нарративов про их общественные позиции. Например, правители хотели использовать социальный капитал людей религии в своих целях. Существовала такая практика: *газии*, *маша'их* и *ахл ал-'илм* уже при раннем представителе

ал-Джузджанийя Абу Наср ибн 'Ийад садились верхом каждую пятницу и объезжали базары (*асвак*), озвучивая нужную властям информацию [31]. Другой нарратив передает, что к Абу Бакр ибн Исма'ил ал-Факих ас-Самарканди подошел человек с предложением: «Дам тебе 40 тысяч *мухаммадийя*, если завтра походатайствуешь за меня перед правителем (*хаким*)». Однако, тот отказался от выгодного для него предложения [32]. За такой образ жизни, поведение эти люди были названы аскетами (*зуххад*). Абу Мансур ал-Матуриди занимал резко отрицательную позицию в отношении правящего класса. Например, он издал фетву о том, что тот человек, который говорит, что султан этого времени – справедлив, становится неверным. Он говорил: «Всем известно, что султан – насильник (*джа'ур*), а кто совершает населие (*джаур*), тот превращается в неверного» [33].

Утверждение Абу-л-Йусра ал-Паздави о том, что Абу Мансур ал-Матуриди был *захидом*, вероятно, не следует толковать как свидетельство его связей с суфийскими кругами [34]. Ханафиты понимали концепт «*зухд ал-улама*» как «соблюдение ими дистанции в своих отношениях с султаном» (*таба 'удухум 'ан ас-султан*). В то же время в их среде не допускалась самоизоляция факихов от общества и правительства: в составе шести требований к исполнению пятничной молитвы находились обязательное присутствие султана на молитве (*ас-салат би-с-султан*) и наличие имама, имеющего своего правителя – султана (*ал-имам зу-султан*) [35].

Только при Караханидах пришло официальное признание его потомкам: его внук (сын дочери) ал-Хасан ибн 'Али ибн Мухаммад ал-Матуриди (потомок сподвижника Абу Аййуб ал-Ансари) и правнук Абу-л-Хасан 'Али ибн ал-Хасан ал-Матуриди (ум. в *раби' I* 511/июле-августе 1117 г.) оба были кадийями. После смерти оба кадийя были похоронены в кладбище Чакардиза рядом с Абу Мансуром ал-Матуриди [36].

Другой ученик Абу Бакр ал-Джузджани *аш-шайх ал-имам аз-заки* Абу Джа'фар (Абу Наср) Мухаммад ибн Ахмад аз-Захаби ал-Хаддади по прозвищу «Йандаку» основал свой путь в науке. Он выучил право (*фикх*) у Абу Бакра ал-Джузджани, теологию (*калам*) у Абу Бакр ал-Йамани, учения других направлений (*мазхаб*) – у Абу Мухаммада ал-'Арави. Аз-Захаби ал-Хаддади имел связи с ремесленническими кругами (о чем свидетельствуют его нисбы) [37], группами *'аййаров*, *футувва* (*кан фи-л-футувва*) [38]. Например, отец Ибн Йахья после смерти своего наставника Абу Насра ал-'Ийади примкнул к кружку Мухаммад ибн Ахмад аз-Захаби [39]. Он является автором несохранившегося сочинения «Китаб басатин ал-музаккирин ва-райахин ал-мутазаккирин» [40]. Его имя очень часто фигурирует в самаркандских цепях передатчиков (*асанид*) хадисов. Например, в числе прочих, через посредничество своего учителя Абу Йа'куб Йусуф ибн 'Али ал-Аббар ас-Самарканди от имен Ахмад ибн Наср ал-'Атаки, Салм ибн Аби Мукатил ас-Самарканди и 'Умар ибн Аби Мукатил ас-Самарканди он передавал традиции старой самаркандской школы *ранних ханафитов* [41]. Аз-Захаби негативно относился к представителю другого направления самаркандской школы теологии кади Абу-л-Касим Исхак ибн Мухаммад ал-Хаким ас-Самарканди (ум. в 342/953 г.). Например, существует

такой нарратив: когда тот собрался ехать в Балх, аз-Захаби задал ему такой вопрос: «Ты выезжаешь [в Балх] для поиска знаний (*талаб ал-‘илм*) или для достижения известности (для карьеры; *талаб ал-‘улв*)?» [42].

Называемый в большинстве ранних источников в качестве «*ал-факих*» Абу-л-Хасан ‘Али ибн Са‘ид ар-Рустуфагни (ум. около 350/961 г.) примкнул к Абу Мансур ал-Матуриди, скорее, в конце жизни учителя. Он прошел у него неполный курс обучения [43]. Абу Бакр ал-Асамм ал-Факих, родом из местности Дарб Хамза в Самарканде [44], посоветовал ему поехать в Нишапур учиться к му‘тазилиту Абу Сахлу ал-Зуджаджи, ученику Абу-л-Хасан ал-Кархи и ал-Джассас. Однако, ар-Рустуфагни заболел, что он позднее посчитал счастливым предзнаменованием и везением. Через год он был уже в Балхе, где получал знания у благочестивого имама Абу Джа‘фара ал-Хиндувани [45]. Этот факт дает нам возможность искать корни его взглядов не только в учении Абу Мансур ал-Матуриди, который до сих пор считался единственным учителем Абу-л-Хасана [46]. Абу Хафс ан-Насафи видел автограф его сочинения от 337/949 г. [47] Абу-л-Хасан ар-Рустуфагни ас-Самарканди часто бывал в Бухаре, где в Дарб Майдан для бухарцев устраивал публичные лекции (*фи ‘амматих*) [48]. Он после смерти был похоронен в кладбище Чакардиза. Надпись на его надгробии гласит так: «Это – могила *шайха, имама, захида* Абу-л-Хасан ‘Али ибн Са‘ид ар-Рустуфагни [49], да будет ему милость Аллаха!» (*хаза кабр аш-шайх ал-имам аз-захид Аби-л-Хасан ‘Али ибн Са‘ид ар-Рустуфагни, рахмат Аллах ‘алайх*) [50]. По мнению специалиста по среднеазиатской эпиграфике Б. М. Бабаджанова, по характеру почерка эпитафия относится к более позднему времени – VI-VII/XII-XIII вв.

Вышерассмотренное показывает, что в X в. учение ал-Матуриди еще не получило всеобщего признания, устойчивости, рассматривалось в качестве одного из многочисленных учений в Самарканде. Это видно из того факта, его современники и ученики выбирали свободно различные традиции и пути. Неконформистская позиция большинства представителей ал-Джузджанийя, вероятно, стала одной из причин вытеснения их учения к задним рядам общественной жизни.

ал-‘Ийадийя

Тенденции конформизма – сотрудничества с властями проявились у одной части учеников Абу Бакра ал-Джузджани уже в ранний период. Во главе этого движения встал его сын – Абу ‘Абд Аллах ибн Аби Бакр ал-Джузджани. Существует нарратив о том, что у него установились хорошие отношения с *амиром* Абу Йа‘куб Исхак ибн Ахмад ас-Самани (ум. после 301/914 г.) – правителем Самарканда, старшим братом Исма‘ила ас-Самани [51]. На упрек своих благочестивых сподвижников Абу ‘Абд Аллах отвечал: «Когда я направился в Мекку (совершать хаджж), никто из *ахл ал-‘илм* мне не помог, оказал содействие один только *амир* Абу Йа‘куб» [52]. В другом нарративе рассказывается, что тот же *амир* Абу Йа‘куб как-то пригласил к себе троих факихов и каждому из них вручил по две тысячи *дирхам мусаййаби* для последующей их раздачи среди факихов [53]. Существовала практика выдачи

денег со стороны *амиров* для 'улама' из своих доходов от поместий (*дийа*). Например, по рассказу начальника полиции (*сахиб шурат*) Самарканда Абу-л-Фадл ал-'Аббас ибн Махмуд ибн 'Абд ар-Рахман (ум. в *раджабе* 321/933 г.), *амир* Наср ибн Ахмад ибн Асад во время своих встреч с 'улама', военачальниками и *шайхами* города раздавал деньги (*сакк*), полученные из доходов своих поместий, для целей благотворительности ('*ала сабил ал-хайр ва-анва*' *ал-бирр*), и просил у них за это благословения (*ду'а*') [54].

Конформистская позиция оказала свое дальнейшее влияние на формирование группы богословов, разработку ими теологического учения, в котором вопросы общественной безопасности выходили на первый план. Эта группа получила свое название «ал-'Ийадийа» по нисбе группы богословов, которые сыграли ведущую роль в формировании положений этого направления.

Основатель – Абу Наср Ахмад ибн ал-'Аббас ал-'Ийади, потомок 'Ийад ибн Йахйа ибн Кайс ибн Са'д ибн 'Убада ал-Ансари, ученик *аш-шайх ал-факих* Абу Бакр ал-Джузджани и *ал-факих ал-имам* Абу 'Абд Аллах ибн Аби Бакр ал-Джузджани [55]. Он был активным *газием*. Абу Наср ал-'Ийади погиб во время похода Наср ибн Ахмад (250-279/864-892) против тюрок (=неверных), примерно около 890 г. [56] О нем говорится, что он руководителем 40 аскетов (*зуххад*) в *Дар ал-джузджанийа* [57]. Абу Наср ал-'Ийади стал учителем знаменитых богословов – Абу Мансур ал-Матуриди и ал-Хаким ас-Самарканди [58]. Абу Насру приписывается книга «Китаб ал-мусаннаф фи мас'алат ас-сифат», видимо, по богословию [59]. Отец автора «Шарх джумал усул ад-дин» 15 лет был последователем *аш-шайх аш-шахид* Абу Наср [60]. Его сын *ал-факих* Абу Ахмад Наср ибн Ахмад ал-'Ийади также учился у отца. Однако, отмечается, что когда умер отец, он был несовершеннолетним (*саби*) [61]. Отец завещал ему и второму сыну (*ал-факих* Абу Бакр Мухаммад ибн Ахмад ал-'Ийади; они оба были вместе с отцом в том походе, когда он погиб) собрать его сподвижников (*асхаб*). По возвращении в Самарканд Абу Ахмад собрал сподвижников отца, среди которых выделялись *аш-шайх ал-имам* Абу Мансур Мухаммад ибн Мухаммад ал-Матуриди, *аш-шайх* ал-Хаким Абу-л-Касим Исхак ибн Мухаммад ас-Самарканди. Сподвижники Абу Наср ал-'Ийади собрались в «*Дар ал-джузджанийа*» и назначили Абу Ахмада на место отца. Абу Ахмад преподавал там при «самом знающем из них» [62].

Младший сын Абу Наср ал-'Ийади – Абу Бакр Мухаммад ибн Ахмад ал-'Ийади (ум. в 361/971 г.) [63] считался первоклассным факихом, одним из руководителей города (*ра'ис*). Абу Са'д ал-Идриси (ум. в 405/1014-15 г.) встречался с ним в доме местного главы (*хаким*) Макки ибн Исхак. Он передавал по «Китаб Давуд ибн ал-Ахнаф» традиции от представителей школы Абу Мукагил ас-Самарканди (ум. в 208/823 г.), однако, не имел авторитетных *иснадов* в передаче хадисов, по причине чего Абу Са'д ничего от него не записал [64]. Однако, отмечается его путь (*мазхаб*) в ведении научных споров (*муназара*) [65].

Абу Бакр ал-'Ийади является автором «ал-Маса'ил ал-'ашара ал-'ийадийа». В нем к *ахл ас-сунна ва-л-джама'а* он причислял тех, чьи знания исходили

из Корана, Сунны Пророка и богобоязненных 'улама', отказывая при этом к этому разряду ал-Джубба'и (ум. в 303/915-16 г.), ал-Ка'би (ум. в 319/931 г.) и им подобным [66]. У Рудольф относил сведение о «Десяти спорных вопросов» (он так переводит выражение «ал-маса'ил ал-'ашр ал-'ийадийа»), скорее всего к Абу Ахмад ал-'Ийади. Тот имел споры по этим вопросам с му'тазилитами [67]. Однако, в ходе наших исследований источников по *фуру'* ал-*фикх* мы смогли установить существование такого текста. Его сохранил ученик Абу Ахмад ал-'Ийади – Абу Салама Мухаммад ибн Мухаммад ал-Факих ас-Самарканди (IV/X в.). Этот текст, кооптированный в «ал-Джами' ал-асгар» Мухаммад ибн ал-Валида ас-Самарканди (V/XI в.), попал в «ал-Хави фи-л-фатава» ал-Хасири (ум. в 500/1107 г.) [68].

«'Ашр маса'ил мин асл ад-дин» было составлено со стороны Абу Бакр ал-'Ийади в дни его смертельной болезни и распространено по базарам Самарканда. Сочинение получило также второе название «Байан асл мазхаб ахл ас-сунна ва-л-джама'а». Эти краткие тезисы были предназначены больше для простых людей, чем теологов. В том же сочинении приводятся еще 10 анонимных тезисов под названием «Сифат ас-сунна ва-л-джама'а», которые носят больше политическую окраску, имеют примирительный тон [69]: 1) не говорить об Аллахе такого, что не соответствует Его эпитетам (*сифат*); 2) признать, что Коран является словом Божьим, и что он сотворен; 3) признавать допустимым чтение пятничной молитвы и молитв двух праздников стоя за добропорядочным (*бирр*) и грешным имамом (*фаджир*); 4) признать добро и зло в предопределении (*кадар*) от Аллаха; 5) признать *масх 'ала-л-хуффайн*; 6) не выступать против правителей (*умара'*) с мечом в руках; 7) предпочитать Абу Бакра и 'Умара всем остальным сподвижникам (*антиши'итский тезис*); 8) не обвинять никого из мусульман (*ахл ал-Кибла*), совершившего грех (*занаб*) в неверии (*куфр*); 9) совершать похороненную молитву (*джаназа*) над всем, кто является мусульманином (*ахл ал-Кибла*); 10) считать общину (*джама'а*) спасением (*рахма*), секту (*фирка*) – мучением ('*азаб*).

Другой сын Абу Наср ал-'Ийади – Абу Ахмад Наср ибн Ахмад ал-'Ийади, по отзывам современников, был величайшим ученым. Он учился у своего отца – Абу Насра ал-'Ийади и у Абу Мансура ал-Матуриди. 'Улама' Уструшаны обращались к нему как ведущему факиху Самарканда и к Мухаммаду ибн Ибрахиму ал-Майдани – как ведущему ученому в Бухаре [70]. Как показывает труд его ученика Абу Салама ас-Самарканди «Джумал усул ад-дин», Абу Ахмад инициировал начало перелома в последующем переходе от старых традиций к новым традициям [71]. Известно также, что он отстаивал 10 положений своего брата против му'тазилитов [72]. Вместе с братом они были в социально-политическом плане конформистами. Именно эта позиция, вероятно, сыграла одну из главных ролей в разделении ал-'Ийадийа от ал-Джуджанийа. Имеется предание от имени Абу Мухаммад ар-Ригдамуни о том, что Абу Мансур ал-Матуриди и Абу Ахмад ал-'Ийади проезжали мимо дома некоего султана, с которым у последнего были знакомство и дружба (*ма'рифа ва-садака*). Абу Ахмад заставил Абу Мансура зайти к нему. Султан встал им навстречу, поцеловал глаза и ноги Абу Мансуру в знак уважения. Хозяин дома

приказал принести благовоние (*галийя*) и помазать им бороду гостей. Абу Мансур решительно отказался от этого, тогда те скрыто помазали благовонием хвост (*занаб*) его коня. Как передает нарратив, пока не смыли благовоние, конь Абу Мансура не тронулся с места [73]. Приводится еще один рассказ об Абу Ахмаде ал-'Ийади: однажды у себя дома он угостил разнообразными блюдами некоего человека из *ахл ал-'илм*. Когда пришло время молиться, Абу Ахмад исполнил короткую молитву (*салат хафифа*). Гость был недоволен этим и спешно покинул его дом [74].

Из вышеприведенного видно, что братья ал-'Ийади сотрудничали с властями и это вызывало злобу среди '*улама*' и людей из числа горожан. Это показывает, что определенные религиозные деятели постепенно сливались с бюрократией и переставали быть выразителями интересов среднего слоя горожан. Однако, на смену им из среды горожан появлялись новые люди, носители религиозного знания. Авторитет этих людей в глазах горожан не зависел от громких титулов, ибо уважалось знание, которое составляло важнейшую часть духовного существования людей той эпохи [75].

Ученик Абу Ахмад ал-'Ийади – Абу Салама Мухаммад ибн Мухаммад ас-Самарканди жил в городе в районе ворот (*баб*) Ибн Хубайра [76]. Ар-Рустуфагни говорит о нем в прошлом времени [77]. Он знал наизусть книги аш-Шайбани, передавал их от имени *ал-факих* Абу Ахмад ал-'Ийади [78]. Про его характеристике уже появляется определение «правильное богословие» (('*илм ал-калам ва ма'рифат ал-мазахиб ас-суннийя 'ала ал-усул ал-мустакима*)). Так отмечается, что он занимался «праведным» (правильным – мустаким) богословием. Ему в заслугу вменяется аналитическая работа в толковании (талкин; при сокращении объема) учений своих «избранных» предшественников (маша'их мухтарун) [79]. У. Рудольф считал, что Абу Салама по-особому близок всему образу мыслей Абу Мансура ал-Матуриди [80]. После смерти он был похоронен в кладбище благочестивых '*улама*' Самарканда – Чакардизе. Надпись на его надгробии гласит так: «...*ашш-шайх ал-имам ал-аджалл аз-захид* Абу Салама Мухаммад ибн Мухаммад ал-Бабхубайракасси, любимец людей (учения) о единобожии (*хабиб ахл ат-таухид*) [81].

Важная персона – Абу-л-Касим Исхак ибн Мухаммад ибн Исма'ил ал-Хаким ас-Самарканди (ум. в 342/953 г.) в течение долгих лет был кадием Саманидов в Самарканде [82]. В правление Исма'ила ас-Самани (279-295/892-907) он по поручению правителя составил «ас-Савад ал-а'зам» («широчайшие массы», имеется в виду, что учение было предназначено для широких слоев населения), преследовавшее цель уничтожить «вредное влияние» различных сект. Так как, со временем он стал доступен на арабском языке только «избранным» (*хасс*), то при Нух II ибн Мансуре (366-387/976-997) этот трактат был переведен на персидский язык [83]. Сравнительно-сопоставительное изучение учений Абу-л-Касим ал-Хаким и Абу Мансур ал-Матуриди показывает, что между ними имеются достаточно множества расхождений. По этой причине Абу-л-Касим не мог быть прямым последователем Абу Мансур, продолжателем его идей, как неверно утверждают поздние авторы, ал-Кафави в том числе. Они превращают Абу-л-Касим и Абу Мансур ал-Матуриди в соученики у Абу Наср ал-'Ийади

[84]. На самом деле, как показали последние исследования, Абу-л-Касим во многом продолжал традиции тех ранних ханафитов, представители которых еще не начали всерьез заниматься рациональной теологией [85], символизируя преемственность в самаркандской среде.

Абу-л-Касим ас-Самарканди черпал свои положения из наследия именно того поколения богословов Самарканда, которых игнорирует представленная линия ал-Кафави. Как и ал-Кафави, В. Маделунг, невзирая на фигуру Абу Мукатил Хафс ибн Салм ас-Самарканди ал-Фазари (ум. в 208/823 г.), составителя «Китаб ал-‘алим вал-л-мута‘аллим», считал, что в этот ранний период в Самарканде не появилось значительных представителей ханафизма, и город, кажется, следовал религиозному авторитету и первенству Балха [86]. У. Рудольф отмечает, что образ Абу Мукатила ас-Самарканди остается бледным, так, что нельзя окончательно избавиться от ощущения, что он притушевывался намеренно [87]. Тем не менее, этот исследователь охотно последовал логике мыслей Й. Шахта, который предлагал достоверным считать только один из четырех *иснадов* в передаче «Китаб ал-‘алим вал-л-мута‘аллим», включенных в издание Мухаммад аз-Захид ал-Каусари [88]. В этом *иснаде*, который У. Рудольфом назвал «важной находкой», естественно фигурировали знаменитые авторитеты – Абу Мути‘ ал-Балхи (ум. в 199/814 г.) и ‘Исам ибн Йусуф ал-Балхи (ум. в 215/830 г.), Абу Сулайман Муса ибн Сулайман ал-Джузджани (ум. после 200/815 г.) и Мухаммад ибн Мукатил ар-Рази (ум. в 248/862 г.), Абу Бакр Ахмад ибн Исхак ал-Джузджани (III/IX в.), и наконец, сам Абу Мансур Мухаммад ибн Мухаммад ибн Махмуд ал-Матуриди (ум. в 333/944-45 г.). Это дало ему основание сделать однозначный вывод, что сочинение «Китаб ал-‘алим вал-л-мута‘аллим» очень скоро попало в Балх, и оттуда было распространено по всему региону [89].

В окружении Абу Мукатила ас-Самарканди выделяются его спутник по обучению у Абу Ханифы – Абу ‘Абд Аллах Наср ибн (Аби) ‘Абд ал-Малик ал-‘Атаки ас-Самарканди, двое сыновей самого Абу Мукатил – Абу ‘Усман Салм ибн Хафс ал-Фазари ас-Самарканди (ум. в 211/826 г.) и Абу Хафс ‘Умар ибн Хафс ал-Фазари ас-Самарканди (ум. в 219/834 г.), сын Абу ‘Абд Аллах ал-‘Атаки – Абу Бакр Ахмад ибн Наср ибн ‘Абд ал-Малик ал-‘Атаки ас-Самарканди (ум. в 246/860 г.) [90]. Салм ибн Хафс ас-Самарканди долгие годы был *кадием* Самарканда, молитву на его похоронах читал наместник Ахмад ибн Асад ибн Саман [91]. Он, по совету ‘Абд ибн Хумайд ал-Кашши и ‘Абд Аллах ибн ‘Абд ар-Рахман ад-Дарими, составлял сборники хадисов (*мусаннаф*) [92]. После его смерти на его место был утвержден его брат ‘Умар ибн Хафс ас-Самарканди. Это утверждение совершил Талха ибн Тахир, брат ‘Абд Аллах ибн Тахир. Он в это время возвращался из своего похода в Шаш и Фергану, откуда в *раби’ I* 212/мае-июне 827 г. он вывел побежденных местных царей [93]. После его кончины *кадием* Самарканда стал Абу Хафс ‘Умар ибн Йа‘куб ал-‘Амири ас-Санждадизаки (ум. в 240/855 г.) – ученик двух вышеупомянутых сыновей Абу Мукатил ас-Самарканди, а также последователь ‘Иса ибн Йазид ал-Фарра’ и ‘Али ибн Исхак [94]. Он, в свою очередь, был замещен своим учеником Мухаммад ибн Джанах ас-Санждадизаки ал-Кадис ас-Самарканди

[95]. Известен также внук Абу Мукатил – ал-‘Аббас ибн ‘Умар ибн Аби Мукатил ас-Самарканди (ум. 244/859 г.), передававший хадисы от имени своего отца [96].

Если общественная позиция Абу-л-Касим ас-Самарканди, с одной стороны, одобрялась (*салих*, ‘*абид*, *лаху сира махмуда*) [97], с другой стороны, со стороны крайних аскетов (*ахл ал-ма‘риф*а *ва-арбаб ал-карама*) осуждалась. Например, как передает нарратив, однажды *аш-шайх* Ибрахим ал-Кадуки, похороненный в Шаудар-и Самарканд, сделал замечание Абу-л-Касиму за ношение им дорогого перстня и заставил выкинуть его в водоём. В другом нарративе перед своей смертью Ибрахим ал-Кадуки упрекнул ал-Хаким ас-Самарканди и Абу Ахмад ал-‘Ийади в излишней любви ко всему мирскому [98]. В свою очередь, сам ал-Хаким тоже обвинял Абу Ахмад ал-‘Ийади в стремлении и любви к мирским благам. Приводится рассказ, что Абу-л-Касим однажды позвал Абу Ахмад домой в гости. Ал-Хаким спросил гостя: «То, чем уже совершено омовение, годится оно для второго омовения?» Получив отрицательный ответ, ал-Хаким сказал: «То самое с этим религиозным знанием (*‘илм*), если оно использовано для этого мира (*дунйа*), то не годится для потустороннего мира (*ахира*). Ты его использовал для приобретения богатства и карьеры (*дунйа ва-рийаса*), ты получил пользу от своего знания в мирских делах». Абу Ахмад ал-‘Ийади, не вкусив ничего, встал и ушел прочь [99].

Ал-Хаким ас-Самарканди был разносторонним ученым: среди его учеников упоминаются *суфийи*, *адибы* (например, Абу-л-Хасан ‘Али ибн Мухаммад ал-Му‘аддиб ал-Йаркаси; ум. вскоре после *раджаб* 412/1021 г.) [100]. Фигура ал-Хаким ас-Самарканди очень сложная: после своей смерти он был похоронен в Чакардизе – кладбище самаркандских ‘*улама*’-аскетов, пользовавшихся авторитетом у горожан [101]. Сохранился его надгробный камень с эпитафией [102]. В дефектном тексте эпитафии от даты сохранились слова «день пятницы, ‘*ашура*’», что в общем соответствует данным биографических словарей [103]. Исследовательница датирует *кайрак* третьей четвертью VI/XII в. [104]. По мнению специалиста среднеазиатской эпиграфики Б. М. Бабаджанова, на могилы ‘*улама*’ раннего периода на Чакардизе *кайраки* могли быть поставлены после смерти или восстановлены позднее – где-то в VI-VII/XII-XIII вв.

Кризис богословия в Самарканде

Начатая Саманидами борьба против карматов со временем превращается в борьбу против инакомыслия вообще, в своего рода «охоту на ведьм». Очень скоро после катастрофы 332/943 г. карматы-исма‘илиты превратились в тайную секту, открыто не выступали. Эти процессы стимулировали консолидацию и выдвижение *ахл ас-сунна ва-л-джама‘а*. В то же время лозунг «борьба с карматством» стал выгодным средством сведения счетов: как и для правительства со своими политическими противниками, так и для конформистски настроенных групп богословов со своими идейными противниками. Так следует воспринимать появление *ал-‘Ийадийа*. В результате этой борьбы к концу правления Саманидов «все инакомыслящие богословы» (кадарийа, му‘тазила, карматы-исма‘илиты и др.) были репрессированы

властями. Остались фактически только ханафиты из числа «ахл ас-сунна ва-л-джама 'а» [105]. По крайней мере, можно говорить о «ханафитской доминанте». Самарканд называется вовсе городом *ахл ал-джама 'а ва-с-сунна*. Верность политическому строю, государству, верноподданничество становятся главными требованиями при оценке высказываний, идей, деятельности богослова. В таких условиях происходила деятельность следующего поколения богословов.

Наиболее известен Абу Наср Мансур ибн Джа'фар ибн 'Али ибн Йазид ал-Мухаллаби ад-Дабуси (ум. в 352/963-64 г.) [107], ученик Абу-л-Касим Ахмад ибн Хамм ас-Саффар ал-Балхи в области фикха [108]. Его учитель торговал на рынке желтой медью (*суфр*) и между делом учил науке фикх [109]. Абу-л-Касим ас-Саффар ал-Балхи, в свою очередь, был передатчиком в линии Нусайр ибн Йахья → Абу Сулайман ал-Джуджани → аш-Шайбани → Абу Ханифа [110].

Следующий крупный богослов Абу Мухаммад 'Абд ал-Карим ибн Мухаммад ибн Муса ал-Миги [111] был преемником (*халифа*) Абу Насра ад-Дабуси и 'Абд Аллаха ас-Субазмуни. В развернувшейся в 367/977-78 г. в Самарканде дискуссии о мерах против карматов он высказывал твердое мнение о том, что их казнь в общей массе обязательна (*катл ал-карамита фил-джумла ваджиб*), потому что они являются неверующими разряда «*кафир муртадд*» [112].

Возрождение ал-Матуридийа при Караханидах

Феномен удачной общественно-политической и научной деятельности в Самарканде известной группы факихов из области Насаф оказал свое влияние на формирование нынешней цепи передатчиков, представленной в сочинении ал-Кафави. Садр ал-Ислам Абу-л-Йуср Мухаммад ибн Мухаммад ал-Паздави ан-Насафи (ум. в Бухаре в 493/1100 г.), его брат *аш-шайх ал-имам аз-захид* Фахр ал-Ислам Абу-л-Хасан 'Али ибн Мухаммад ибн ал-Хусайн ибн 'Абд ал-Карим ал-Паздави ан-Насафи (ум. в Кеше в 482/1089 г.) [113] и Абу-л-Му'ин Маймун ибн Мухаммад ал-Маххули ан-Насафи (ум. в 508/1115 г.) унаследовали научные традиции 'улама' Южного Согда и привезли их в самаркандскую среду.

Абу-л-Йуср продолжил линию Абу Мансур ал-Матуриди через *ал-хатиба* Абу Ибрахим Исма'ил ибн 'Абд ас-Садик ибн 'Абд Аллах ан-Нийазави (ум. в 494/1101 г.) [114] и своего отца Абу-л-Хасана Мухаммада ибн ал-Хусайна ибн 'Абд ал-Карима ал-Паздави [115]. Эта линия является фактически внутрисемейной: Абу Мухаммад 'Абд ал-Карим ибн Муса ибн 'Иса ал-Паздави (ум. в 390/1000 г.) – дед Абу-л-Йуср и Фахр ал-Ислам ал-Паздави, учил *фикх* и *калам* у Абу Мансур ал-Матуриди [116]. Эта традиция была сохранена и передавалась в этой семье. Абу-л-Йуср кроме этого через кади 'Али ибн ал-Хусайн ибн Мухаммад ас-Сугди (ум. в 461/1068-69 г.) передавал хадисы *ал-Хаким* 'Абд Аллах ибн Мухаммад ал-Куфини [117].

Про Абу-л-Му'инан-Насафиал-Кафавиимеетвесьмасмутноепредставление. Хотя цепь игнорирует его роль в возрождении ал-Матуридийа, нам известны ученики Абу-л-Му'инан-Насафи, передававшие в странах Ближнего Востока

от его имени уважаемые тексты – Абу-л-Хасан Мухаммад ибн Джа‘фар ал-Балхи (ум. 548/1153 г.), Бурхан ад-дин ‘Али ибн ал-Хусайн ал-Балхи (ум. в 547/1152 г.) и др. Он является автором трех книг по основам ал-Матуридийа – «Табсират ал-адилла фи усул ад-дин» (составлено в 500/1106 г. в Бухаре), «ал-Тамхид ли-кава‘ид ат-таухид» и «Бахр ал-калам». Причины такого диссонанса можно видеть в том, что Абу-л-Му‘ин ан-Насафи был учеником Абу-л-Йусра ал-Паздави и как бы продолжал ту самую линию. Во-вторых, вторая линия, связывающая его с Абу Мансур ал-Матуриди, свидетельствует, что эта была семейная традиция. Его предок Абу Мути‘ Макхул ибн ал-Фадл ан-Насафи (ум. в 318/930 г.) унаследовал учение ал-Матуриди, которое передавалось внутри его семьи. Кроме этого, Абу-л-Му‘ин ан-Насафи имел также другие линии [118]. Например, он передавал текст «ар-Рисала ила ‘Усман ал-Батти» от имени Абу Ханифы через *ал-факих* Нусайр ибн Йахья ал-Балхи (ум. в 268/881-82 г.) по такой линии: Нусайр – Абу-л-Хасан ‘Али ибн Ахмад ал-Фариси (ум. в 335/947 г.) – Абу Са‘ид Мухаммад ибн Аби Бакр ал-Бусти – Абу Салих Мухаммад ибн ал-Хусайн ас-Самарканди – Абу Закарийа Йахья ибн Мутарриф ал-Балхи – Абу-л-Му‘ин [119].

Абу-л-Хасан ал-Паздави, известный под почетным именем «Фахр ал-Ислам» («Гордость ислама»), преподавал в Самарканде, написал важные труды по ханафитскому фикху [120]. Среди них особо следует подчеркнуть труд по методологии права (*усул ал-фикх*) – «Канз ал-вусул ила ма‘рифат ал-усул» [121]. Однако его иснад остался неизвестным ал-Кафави, вследствие чего его биография была размещена в разделе «Мутафаррикат».

Переезд этих троих ученых из Насафа в столицу Самарканд основательно изменил направление развития ханафитского учения. Они сыграли главную роль в отражении нападков шафи‘итов-аш‘аритов на учение ханафитов. В их произведениях по *калему* основной удар направлен против аш‘аритов [122]. Главным результатом их деятельности явились упорядочение учения Абу Мансура ал-Матуриди, содержащегося в основном в его сочинениях «Китаб ат-таухид» и «Китаб ат-та‘вилат» [123], превращение ал-Матуридийа в теологическое учение всего ханафитского мазхаба.

Именно в этот период личность Абу Мансура ал-Матуриди начинает идеализироваться. Он становится «Имамом истинного пути» (*Имам ал-Худа*), «предводителем двух партий» (*Кудват ал-фарикайн*, то есть ханафитов и аш‘аритов). Над его могилой в кладбище Чакардиза возводится мавзолей, ставится надгробный камень. То же самое делается в отношении других ведущих теологов предыдущего века – Абу-л-Касим ал-Хаким ас-Самарканди, Абу-л-Хасан ар-Рустуфагни, Абу Салама ас-Самарканди и др. Само кладбище превращается в «святое место», место захоронения уважаемых в городе ‘улама’.

Набравший большой авторитет среди ‘улама’ Абу-л-Йуср ал-Паздави был назначен *кади ал-кудат* в Самарканде [124]. Однако, вмешательство Малик-шаха в дела Мавараннахра в 481/1088-89 г. положило конец успеху этой группы ученых в Самарканде: Фахр ал-Ислам ал-Паздави был сослан в Кеш, где он

скончался в том же году. Абу-л-Йуср в *джумада* I 481/августе-сентябре 1088 г. (когда сельджукидские войска Малик-шаха осаждали хакана Ахмад ибн ал-Хидр в крепости Самарканда), еще находился в столице [125].

Затем Абу-л-Йуср и Абу-л-Му‘ин со своими семьями и учениками перебрались в Бухару. Переезд этой группы ученых, особенно ученика обоих богословов – ‘Ала’ ад-дина Мухаммада ибн Ахмада ибн Аби Ахмада ас-Самарканди (ум. около 539/1144-45 г.) сыграл главную роль в распространении и последующем успехе учения ал-Матуридийа среди бухарских теологов. Например, в передаче «ар-Рисала ила ‘Усман ал-Батти» Абу Ханифы поздние бухарские богословы опирались на такой *иснад*: Абу-л-Му‘ин ан-Насафи – ‘Ала’ ад-дин ас-Самарканди – Дийа’ ад-дин Мухаммад ибн ал-Хусайн ибн Насир ан-Наусухи – Бурхан ад-дин ал-Маргинани – Шамс ал-А‘имма Мухаммад ибн ‘Абд ас-Саттар ал-Кардари (ум. в 642/1244 г.) – Хафиз ад-дин Мухаммад ибн Мухаммад ибн Наср ал-Бухари (ум. в 693/1294 г.) – Хусам ад-дин ас-Сигнаки (ум. после 711/1311 г.) [126]. Именно через их имена бухарские богословы передавали важные теологические тексты ханафитского мазхаба, а в последующем сами стали составлять труды по матуридитскому *калам*. Здесь, в первую очередь, следует назвать имена Нур ад-дина ас-Сабуни, ас-Саффара и др.

В классический период идет возрождение теологического учения самаркандских ханафитов IV/X в. (ал-Джузджанийа) в новой форме – ал-Матуридийа усилиями Абу-л-Му‘ина ан-Насафи, Абу-л-Йусра ал-Паздави, Абу Шукура ас-Салими, ‘Ала’ ад-дина ас-Самарканди. Появление в VI/XII в. «ал-‘Ака‘ид» Абу Хафса ан-Насафи стало знаменательным событием в истории ал-Матуридийа. В нем положения этого учения изложены в новом порядке. В последнее время становятся известны факты близкого знакомства ан-Насафи с произведениями аш‘арита Абу Хамида ал-Газали [127]. Комментарий на «‘Ака‘ид ан-Насафи» аш‘аритского теолога Са‘д ад-дина ат-Тафтазани символизирует сближение позиций матуридитского и аш‘аритского богословия и начало так сказать «школярничества» в теологии. Несмотря на большое количество созданных трудов [128], в теологии в Мавараннахре наблюдается застой. Это было отмечено также Фахр ад-дином ар-Рази (ум. в 606/1209 г.), посетившим Бухару и Самарканд. Одну из причин этого можно видеть в том, что обсуждения богословских вопросов все более удалялись от реалий социальной жизни горожан. В составленном в эту эпоху сочинении «ал-Мухтасар фи байан ал-и‘тикад» наблюдается движение в сторону обсуждения вопросов суеверия и житейских предрассудков [129].

Кризис власти Саманидов перешел из области экономики и политики в область богословия в форме преследования «инакомыслия», подозрительности. Именно эти мероприятия, как мы полагаем, послужили упадку теологии, прекращению традиций многих школ.

При Караханидах идейное соперничество ханафитов Мавараннахра против Ахл ал-хадис и шафи‘итов Хорасана предопределило основные направления творческой работы ханафитов в XI-XII веках.

Началось возрождение теологического учения самаркандских ханафитов IV/X в. (ал-Джуджанийа) в новой форме – ал-Матуридийа. В нем приняли участие такие богословы, как Абу-л-Му‘ин ан-Насафи, Абу-л-Йуср ал-Паздави, Абу Шукур ас-Салими, ‘Ала’ ад-дин ас-Самарканди.

Абу-л-Му‘ин ан-Насафи, интерпретатор ал-Матуриди, также был последователем традиций балхской школы Нусайра ибн Йахйа ал-Балхи. Появление в VI/XII в. «ал-‘Ака’ид» Абу Хафса ан-Насафи стало знаменательным событием в истории ал-Матуридийа. В нем положения этого учения изложены в новом порядке. В этом свою роль сыграло знакомство ан-Насафи с идеями аш‘арита Абу Хамида ал-Газали [130]. Комментарий на «‘Ака’ид ан-Насафи» аш‘аритского теолога Са‘д ад-дина ат-Тафтазани символизирует сближение позиций матуридитского и аш‘аритского богословия.

Действительно, активная научная работа ханафитских ученых в области богословия подтолкнула их к творчеству в области фикха (мусульманского права).

Примечания

1. О нем и его произведении, см.: Муминов А.К. Списки «Ката’иб а‘лам ал-ахйар»: новые сведения для биографии и творчества Махмуда ибн Сулаймана ал-Кафави // Письменные памятники Востока. № 2 (19), 2013 (осень-зима), сс. 159-176.

2. Наджм ад-дин ‘Умар ибн Мухаммад ибн Ахмад ан-Насафи. ал-Канд фи зикр ‘улама’ Самарканд / Тахкик Йусуф ал-Хади. Тихран: Айина-йи мирас, 1420/1999, с. 392.

3. Амир-Катиб ибн Амир-‘Умар ал-Иткани. Рисала фи раф‘ ал-йадайн. Рукопись Лейденского университета, Ор. 706, л. 10^а.

4. См. анализ их сообщений: Рудольф У. Ал-Мāтурīdū и суннитская теология в Самарканде. Алматы: Фонд «XXI век», 1999, с. 97-98.

5. Рудольф, 1999, с. 101-102.

6. Рудольф, 1999, с. 101.

7. Мухаммад ибн Ибрахим ибн Ануш ал-Хасири ал-Бухари. ал-Хави фи-л-фатава. Рукопись библиотеки Сулайманийа, Nekimoğlu Ali Paşa 402 (далее – Хави-2), л. 273^б.

8. Хасири, Хави-2, л. 276^б.

9. Ибн Йахйа. Шарх джумалусул ад-дин. Рукопись библиотеки Сулайманийа, Şehid Ali Paşa 1648, л. 163^а.

10. Насафи, Канд, с. 557.

11. Шамс ад-дин Абу ‘Абд Аллах Мухаммад ибн Ахмад ибн Аби Бакр ал-Банна’ аш-Шаами ал-Мукаддаси ал-ма‘руф би-л-Башшари. Китаб Ахсан ат-такасим фи ма‘рифат ал-акалим. *Descriptio Imperii Moslemici autore Al-Moqaddasi* / Bibliotheca Geographorum Arabicorum. Edidit M.J. de Goeje. Pars tertia. Editio Secunda. Lugduni Batavorum: E.J.Brill, 1906, с. 281.

12. Насафи, Канд, с. 64, 141, 150, 305, 628.
13. Насафи, Канд, с. 183.
14. Насафи, Канд, с. 569.
15. Насафи, Канд, с. 400.
16. Насафи, Канд, с. 564.
17. Ибн Йахйя, Шарх, л. 162^а.
18. Надписи из кладбища Чакардиза (Самарканд), № 7, 23 (фотографии из частного собрания Б.М. Бабаджанова, Ташкент, Узбекистан).
19. Насафи, Канд, с. 216.
20. Махмуд ибн ал-Хусайн ибн Ахмад ал-Уструшани. Таджнис китаб ал-мултакат. Рукопись Государственной библиотеки в Берлине (Staatsbibliothek zu Berlin), ms.or.Oct. 3537, л. 153^а.
21. Хасири, Хави-2, л. 276^б-277^а.
22. Хасири, Хави-2, л. 258^а.
23. Хасири, Хави-2, л. 273^а.
24. Например, Ибн Йахйя. Шарх, л. 70^б.
25. Ибн Йахйя, Шарх, л. 121^а.
26. Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara. 2000 (Türkiye Diyanat Vakfı Yayınları, 274), с. 273-274.
27. Насафи, Канд, с. 115.
28. Ибн Йахйя, Шарх, л. 162^а.
29. Мухаммад ибн Ибрахим ибн Ануш ал-Хасири ал-Бухари. ал-Хави фи-л-фатава (далее – Хави-1). Берлин, Ms.or.Qu. 1661, л. 106^б. Теологические взгляды ведущего богослова Абу Бакр ибн Исма‘ил ал-Факих ас-Самарканди цитируются в «ал-Мухтасар фи байан ал-и‘тиқад» Йахйя ибн Аби Бакр ал-Ханафи (Bernand, Marie. *Le Muḥtaṣar fi bayān al-i‘tiqād // Annales Islamologiques*, Tome XVIII, Institut Français d’Archéologie orientale du Caire, 1982, с. 5).
30. Хасири, Хави-1, л. 106^б.
31. Хасири, Хави-2, л. 276^а.
32. Хасири, Хави-2, л. 277^а.
33. Ахмад ибн Муса ибн ‘Иса ибн Ма’мун ал-Кашши. Маджму‘ ал-хавадис ва-н-навазил. Рукопись библиотеки Сулайманийя, Yeni Cami 547, л. 277^б.
34. Рудольф, 1999, с. 99.
35. ‘Али ибн Йахйя аз-Зандависати ал-Бухари. Китаб раудат ал-‘улама’. Рукопись Центра восточных рукописей им. Абу Райхана Беруни, 2972, л. 8^б.
36. Насафи, Канд, с. 559.
37. ал-Хаддад, ал-Хаддади, аз-Захаби; его учеником был Мухаммад ибн Сулайман/Салман ал-Хаддад, информант Абу Са‘да ал-Идриси – Насафи, Канд, с. 223, 590.

38. Ибн Йахйя, Шарх, л. 163^{а-б}.
39. Там же.
40. Ahmed Shahab. Mapping the World of a Scholar in Sixth/Twelfth Century Bukhāra (!): Regional Tradition in Medieval Islamic Scholarship as Reflected in a Bibliography // *Journal of the American Oriental Society*, 120.1 (2000), с. 31.
41. Насафи, Канд, с. 62-63, 151, 590.
42. Хасири, Хави-1, л. 153^а.
43. Ибн Йахйя, Шарх, л. 162^а.
44. Хасири, Хави-2, л. 258^а.
45. Хасири, Хави-2, л. 277^б.
46. Рудольф, 1999, с. 107-110.
47. Насафи, Канд, с. 530.
48. Зандависати, Рауда, л. 307^б.
49. О других отличных от этого мнениях по форме написания его нисбы см. Рудольф, 1999, с. 107.
50. Самарканд, Чакардиза, № 20.
51. ал-Хаким ан-Нисабури. Та'рих Нисабур, с. 109.
52. Хасири, Хави-2, л. 276^б.
53. Хасири, Хави-2, л. 276^б.
54. Насафи, Канд, с. 587-588.
55. Ибн Йахйя, Шарх, л. 160^б.
56. Рудольф, 1999, с. 98.
57. Ибн Йахйя, Шарх, л. 160^б.
58. Насафи, Канд, с. 425.
59. Кутлу, 2000, с. 269.
60. Ибн Йахйя, Шарх, л. 163^а.
61. Там же, л. 160^б.
62. «*Азхарухум*» – скорее всего, имеется в виду Абу Мансур ал-Матуриди; Ибн Йахйя, Шарх, л. 160^а.
63. Кутлу, 2000, с. 270.
64. Абу Са'д 'Абд ал-Карим ибн Мухаммад ибн Мансур ат-Тамими ас-Сам'ани. Ал-Ансаб / И'тана би-тасхиhi ва-т-та'лик 'алайх аш-шайх 'Абд ар-Рахман ибн Йахйя ал-Му'аллими ал-Йамани. Ал-Джуз' 1-13. Хайдарабад: Матба'ат маджлис да'ират ал-ма'ариф ал-'усманийя, 1382-1402/1962-1982, Т. IX, с. 422.
65. Ибн Йахйя, Шарх, л. 37^б.
66. Хасири, Хави-2, л. 252^б-253^а.
67. Рудольф, 1999, с. 105.

68. Хасири, Хави-2, л. 251^{a-b}.
69. Хасири, Хави-2, л. 252^a.
70. Хасири, Хави-2, л. 61^a.
71. Рудольф, 1999, с. 105-107.
72. Там же, с. 105.
73. Зандависати, Рауда, л. 10^b.
74. Хасири, Хави-2, л. 278^a.
74. Большаков О.Г. Бухара времени Ибн Сины // Письменные памятники и проблемы культуры народов Востока. XU годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР. Часть 3 (доклады и сообщения о творчестве Ибн Сины). Москва, 1981, с. 14.
75. Хасири, Хави-2, л. 251^b.
76. Ибн Йахйя, Шарх, л. 160^a.
77. Там же.
78. *Иджстахада фи дабт 'улум ал-калам мин ал-маша'их ал-мухтарин вахтада тарикатахум би-талкинихим*: Ибн Йахйя, Шарх, л. 160^a.
79. Рудольф, 1999, с. 106.
80. Самарканд, Чакардиза, фото № 13.
81. Сам'ани, Ансаб, Т. IV, с. 207.
82. Richter-Bernburg, Lutz. Linguistic Shu'ūbiya and Early Neo-Persian Prose // *Journal of the American Oriental Society*, 94 (1974), с. 56.
83. Насафи, Канд, с. 425.
84. Рудольф, 1999, с. 79.
85. Madelung W. The Early Murji'a in Khurāsān and Transoxania and the Spread of Hanafism // *Der Islam*. LIX (1982), с. 39.
86. Рудольф, 1999, с. 31.
87. Там же; Шахт, 1964, с. 98-100.
88. Рудольф, 1999, с. 31.
89. Насафи, Канд, с. 697.
90. Насафи, Канд, с. 216.
91. Насафи, Канд, с. 468.
92. Насафи, Канд, с. 276, 468.
93. Насафи, Канд, с. 472-473; Сам'ани, Ансаб, Т. VII, с. 261.
94. Там же.
95. Насафи, Канд, с. 589-590.
96. Сам'ани, Ансаб, Т. IV, с. 207-208.
97. Насафи, Канд, с. 59.
98. Хасири, Хави-2, л. 278^a.

99. Насафи, Канд, с. 548.
100. Сам‘ани, Ансаб, Т. IV, с. 208.
101. Додхудоева Л.Н. Эпиграфические памятники Самарканда XI-XIV вв. Том I. Душанбе: Издательство «Дониш», 1992, с. 175, *кайрак* № 78.
102. Мухйи-д-дин Абу Мухаммад ‘Абд ал-Кадир ибн Мухаммад ибн Аби-л-Вафа’ ал-Кураши ал-Ханафи. Ал-Джавахир ал-мудийа фи табакат ал-ханафийа / Тахкик ад-дуктур ‘Абд ал-Фаттах Мухаммад ал-Хулв/Хилв. ал-Джуз’ 1-5. ат-Таб‘а ас-санийа. Ал-Кахира: хиджр ли-т-тиба‘а ва-н-нашр ва-т-тавзи‘ ва-л-и‘лан, 1413/1993, Т. I, с. 372.
103. Додхудоева, 1992, с. 175.
104. *Probleme der islamischen Dogmatik*. Das Kitāb uṣūl ad-dīn des Abū ‘l-Yūsuf Muḥammad al-Bazdawī / Textausgabe und Untersuchung von Hans Peter Linss. Essen, 1991, с. 191-192.
105. Мукаддаси, Ахсан, с. 278.
106. Кураши, Джавахир, Т. III, с. 509.
107. Сам‘ани, Ансаб, Т. XII, с. 501-502.
108. Хасири, Хави-2, л. 261^б.
109. Насафи, Канд, с. 374, 551.
110. Умер в 378/988 г. – по Сам‘ани, Ансаб, Т. XII, с. 526; ал-Кураши указал другую дату: *джумада* II 398/1008 г. – Джавахир, Т. II, с. 457.
112. Хасири, Хави-2, л. 254^а.
113. Его тело было перевезено в Самарканд и похоронено в участке «Машхад» в Чакардизе.
114. Его нисба неверно расшифровывалось во всех произведениях табакат ал-ханафийа (Бийари, Саййари и т.д.), что служило поводом его отнесения в региону Хорасан; Насафи, Канд, с. 702.
115. *Probleme der islamischen Dogmatik*, с. 155.
116. Насафи, Канд, с. 444-445.
117. Насафи, Канд, с. 551.
118. Окилов С. Абу-л-Муъин ан-Насафий илмий мероси ва Мотуридийа таълимоти. Ташкент: Ташкентский исламский университет, 2008, с. 52-58, 186-189.
119. van Ess Josef. *Theologie und Gesellschaft im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra*. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam. I-VI. Berlin, New York, 1991-1996, Т. V, с. 24-25.
120. Насафи, Канд, с. 554-555.
121. *Probleme der islamischen Dogmatik*, с. 10.
122. Например, *Probleme der islamischen Dogmatik*, с. 2, 44, 61, 92, 101, 151, 189, 242 и др.
123. *Probleme der islamischen Dogmatik*, с. 3.

124. Насафи, Канд, с. 703-704.
125. *Probleme der islamischen Dogmatik*, с. 259.
126. ван Эсс, 1996, Т. V, с. 24.
127. Рукопись Центра восточных рукописей им. Абу Райхана Беруни, № 3907.
128. Из всего 41 известного текста к этому периоду относятся 30 трудов.
129. Bernand, Marie. *Le Muḥtaṣar fi bayān al-i‘tiqād // Annales Islamologiques*, Tome XVIII, Institut Français d’Archéologie orientale du Caire, 1982, с. 1-33.
130. Рукопись Центра восточных рукописей имени Абу Райхана Беруни, № 3907.

TÜRK HAKANLIĞI (KARAHANLILAR)‘NIN DİNÎ SİYASETİ‘NDE MÂTURÎDÎ ÂLİMLERİN ROLÜ

Prof. Dr. **Ömer Soner HUNKAN**
Trakya Üniversitesi Tarih Fakültesi

Giriş

Türk Hakanlığı İslâm coğrafyası dışında İslâm’ı kabul etmiş bir Orta Asya Türk devletidir. Batı komşusu Samaniler askerî yollardan hakanlık ülkesini ele geçiremedi. Fakat ülkeyi içerden fethetmek veya hiç yoktan onları tehlike olmaktan çıkarmak için İslam gibi sağlam bir vasıtaya sahiptiler. Samanilerde bu vasıtanın taşıyıcısı olan dinî mümessillerden biri de İmam el-Mâturîdî ve çevresidir. Dolayısı ile, ele alınan bu çalışmada Hakanlığın İslâm’a girmeye başlamasından yıkılışına kadar devam eden süreçte dinî siyaset sınırları içinde ve kronolojik bir takiple İmam el-Mâturîdî ve taraftarlarının hakanlıktaki rolünün izi sürülmektedir.

Bu yapılırken, bazı İslam araştırmacılarının İmam el-Mâturîdî, öğrencileri, taraftarları ile Maturidilik hakkında ortaya koydukları benzer yahut farklı görüşler mümkün merteye göz önünde bulunduruldu. Bir ilahiyatçı kimliğine asla girmeden, tarihçi vasfı ile kaynakların izin verdiği ölçüde bu görüşlerin tarihî arka planının sorgulanmasına gayret edildi. Bu nedenle çoğu zaman doğrudan sadece “Maturidî” terimi yerine, temkinli bir tanımlama ile umumiyetle “Hanefî-Mâturîdî” ifadesinin kullanılarak, Mâturîdîliğin ne zaman ortaya çıkıp çıkmadığı, Maturidî bir çevrenin ne zamandan itibaren oluştuğu, İmam el-Maturîdî’nin sülûl ile bağının olup olmadığı vb. konular alanın uzmanlarına bırakıldı. Buna karşın bilhassa Batı Türk Hakanlığı’nda onların siyasetteki rolüne konu olan tarihi olaylar, sebep sonuç ilişkisi çerçevesinde ortaya konularak değerlendirilmeye çalışıldı.

Tek Hakanlık Dönemi (921-1041)

İmam el-Mâturîdî (344/944)’nin Samanî ülkesinde Maverâünnehr’in Semerkand şehrinde yer alan meşhur Hanefî Okulu “Daru’l-Cüzcâniyye’de ilim tahsilinden sonra aynı okulda hocalık yapması ve menkıbevî hayatının bir parçası olan Ribât-ı Gâziyân merkezinde fikirlerini yaymaya ve bunu Ehl-i Sünnet dışı inançlara karşı üstün kılmaya çalıştığı hayatının son dönemleri, hemen hemen Orta Asya’da Seyhun ötesinde ilk Müslüman Türk devleti olan Türk Hakanlığı (Karahanlılar) ülkesinde ihtida hareketlerinin yoğunluk kazanmaya ve hakanlığın İslâm dairesi ile bütünleşmeye başladığı 921 ve 960 yılları arasına tekabül eder.¹ Bu ihtida sürecinde Türk Hakanlığı’nda Satuk Buğra Han (921-955) ve oğlu Baytaş Arslan Han (955-

¹ Bkz.: Tablo 1.

960?)’ın saltanatları söz konusudur. İhtidaya vesile olmada asıl pay Hakanlığın batı komşusu ve Mâtürîdî’nin ülkesi Samanilere aittir. Bu dönemde iktidarda, sırasıyla II. Nasr b. Ahmed (914-943), I. Nûh b. Nasr (943-954), I. Abdu’l-Melik b. Nûh (954-961) bulunmaktadır.²

İmam el-Mâtürîdî’nin veya Maturidiliğin bu devirdeki Türklerin ihtida hareketinde bir rolü var mıdır? Bu sorunun cevabı herhalde İmam el-Mâtürîdî ve taraftarlarının Maverâünnehr’deki mutasavvıf, gâzi ve gezgin tüccar çevresi ile arasındaki ilişkilerde saklı olmalıdır. Zira, İmam el-Mâtürîdî ile aynı devirlerde yaşayan Türk Hakanlığı’nın ilk Müslüman atası Satuk Buğra Han, İslam’a mutasavvıf bir şahsiyet olan Samanî emirleri ailesinden Ebû Nasr es-Samanî vasıtası ile girmiş ve gazilerin yardımı ile devletin başına geçmiştir. Satuk Buğra Han tezkiresinde Ebû Nasr es-Samanî, hem kutb hem de üveys mertebesinde bir mürşid olarak tarif edilir. Mesleği ise ticarettir.³ Halbuki, İmam el-Mâtürîdî’nin sufi kimlikten çok kelâm ve hakikat ilmi ile ön plana çıktığı, eserlerinde ilk dönem mutasavvıflarının görüşlerine rastlanmadığı ve sufi tabakat yazarlarının onun biyografisine yer vermediği yönündeki İslam araştırmacıların görüşleri dikkate alındığında, İmâm el- Mâtürîdî’nin hakanlık coğrafyasındaki ihtidalarda pek bir rolü olmadığı sonucu çıkarılabilir.⁴ Hatta buna el-İmam Mâtürîdî’nin yaşadığı dönemde fikirlerinin pek bilinmediği veya araka planda kaldığı düşünceleri eklendiğinde bu sonuç daha da güçlenmektedir.⁵ Bütün bunlara rağmen, onun doğrudan bir rolünden bahsedemsek de en azından onun çevresi ölçüsünde sınırlı bir etkiden bahsedilebilir. Nitekim hocalarından Ebû Bekr el-Cüzcânî ve aynı zamanda bir gazi olduğu bilinen Ebû Nasr Ahmed el-İyâdî ile Dâru’l-Cüzcâniye Okulu mensuplarının Maverâünnehr’de gaziler, esnaf ve tüccarlar arasında yürüttüğü faaliyetler bilinmektedir.⁶ Bu grupların da Seyhun ötesindeki Türklerin ihtidasında ve mezhebi renginin belirlenmesinde etkili olduğu şüphesizdir. Maturidî ekolü açısından bunu, hiç yoktan ileride Maturidiliğin Türkler arasında taban tutmasına vasıta olacak zeminin bölgede şimdiden hazırlanmış olduğu şeklinde değerlendirilebiliriz.

² C. E. Bosworth, *İslam Devletleri Tarihi*, Trc.: E. Merçil ve M. İpşirli, Oğuz Yayınları, İstanbul 1980, s.127; Aydın Usta, *Türklerin İslamlaşması Serüveni Sâmânîler*, İstanbul 2013, s. 589-590; Ömer Soner Huncan, *Kazanlı Türk Bilgini Şehâbeddin Mercânî ve Gurfetü’l-Hevâkin li Urfetü’l-Havâkin’e Göre Satuk Buğra Han ve Oğulları*, 2009, s. 25-26.

³ *Tezkire-i Satuk Buğra Han*, Müstensih: Molla Hâcî, *Buğra Hanlar Tezkiresi*, Nşr.: Abdurrahim Sabit, Kaşgar Uygur Neşriyatı, Kaşgar, 1988, s. 30-31; M. F. Grenard, “Satuk Buğra Han Menkıbesi ve Tarihi”, Trc.: Osman Turan, *Ülkü*, 74(1939), s. 145-149; 79(1939), s. 45-52.

⁴ Bkz.: Sönmez Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleri ile İmâm Mâtürîdî: 9.Süfliğe Bakışı”, <http://www.sonmezkutlu.net> (20.06.2015); *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000; *Türkler ve İslam Tasavvuru*, İstanbul 2011; *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik (Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri, ve Maturidilik Mezhebi)*, (Haz.: Sönmez Kutlu), Ankara 2003; Ashirbek Muminov, “Ebû Mansûr Mâtürîdî’nin Semerkand’daki Muasırları”, Türkiye Türkçesine Çev.: Rysbek Alimov, *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, 28-30 Nisan 2014 Eskişehir, (Haz.: Ahmet Kartal), İstanbul 2014, s. 34; Çağfer Karadaş, “Semerkand Hanefî Kelam Okulu Mâtürîdîlik –Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci”, *Usûl*, Sayı: 6 (2006/2), 57 – 100; Ahmet Ak, “İmam Mâtürîdî’nin Hayatı ve Görüşleri”, *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, 28-30 Nisan 2014 Eskişehir, (Hzr. Ahmet Kartal), İstanbul 2014, s.17-30.

⁵ Muminov, “Ebû Mansûr Mâtürîdî’nin Semerkand’daki Muasırları”, s. 35; Abdullah Demir, *Mâtürîdî Kelâm Ekolünde Mukallidin İmanı*, UÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa 2014, s. 5; Aksi görüş için bkz.: Çağfer Karadaş, “Semerkand Hanefî Kelam Okulu Mâtürîdîlik –Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci-”, *Usûl*, 6/2 (2006), s. 94.

⁶ Muminov, “Ebû Mansûr Mâtürîdî’nin Semerkand’daki Muasırları”, s. 34.

Hakanlık ülkesinde iki yüz bin çadır halkın Müslüman olarak ihtida ettiği 960 yılında Balasagun'da Hanlar Hanı Baytaş Arslan'ın huzurunda bulunan ve bu toplu ihtida olayında etkisi olduğu düşünülen kelim ve usulün meşhurlarından Ebû'l-Hasan Muhammed b. Süfyân b. Muhammed b. Mahmûd el-Edîb el-Kâtîb el-Kelemâtî⁷'nin kelâmî açıdan hangi ekolün temsilcisi olduğunu yahut çağdaşı olan kelamcı İmam Mâtürîdî ile arasında bir bağ olup olmadığını tespit edebilecek bir kaynağa sahip olsa idik, İmam Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde onun Hakanlık üzerindeki rolü konusunda daha net konuşabilirdik. Şu halde kaynakların suskun kaldığı dönemden değil de bilinenden bilinmeyene doğru giderek, İmam Mâtürîdî'nin hakanlık ülkesinde bir rolü olup olmadığına bakmakta fayda var. İslam kaynaklarında hakanlık hakkında teferruatlı haberler onların Samanî devletini ortadan kaldırmaya teşebbüs ettiği 990'lı yıllardan itibaren başlar. Samanilerin merkezinin bulunduğu Maverâünnehr'de bu yıllarda iki farklı dinî-siyasî çevrenin yer aldığı görülüyor. Bunlardan ilki Samanî devletinin menfaatlerine göre hükümler çıkararak ve resmî din adamları olarak nitelenen bürokratik ulema sınıfı, ikincisi ise devlete mesafeli duran ve gayri resmî din adamları sıfatını haiz sınıf. Bu son sınıfın, kaynağa göre her biri silahlı Maverâünnehr halkının ve gazilerinin fetva aldıkları, sözüne itibar gösterdikleri fakihlerden oluştuğu anlaşılıyor. İktidar sahibi Samanî emirlerinin Türk Hakanlığı'na karşı Maverâünnehr'i savunma çabalarına, ikinci gurubun keskin bir muhalefet ile hakanlığa karşı direnmenin farz olmadığı yönünde fetva vermeleri, bu gurubun Hanefî-(Maturidî) çevre ile aynı veya en azından bir ilişkisi olabileceğini akla getiriyor.⁸ Zira, Ebû'l-Yusr el-Pezdevî'ye göre Ebû Mansûr el-Mâtürîdî zâhid konumunda idi. Bazı İslam araştırmacılarına göre buradaki zahitlik yani zuhdul-ulemâ, sûfî çevrelerle alakalı olarak değil, "sultanla aralarındaki mesafeyi koruma (tebâduhum anî's-sultân)" olarak algılanmaktadır.⁹ Hatta İmam el-Mâtürîdî, iktidar sahiplerine karşı keskin bir muhalefet çizgisinde idi. Meselâ, devrinin sultanlarına adil diyenin kâfir olduğunu belirten bir fetva vermiş ve şöyle demiştir: "Hepimiz biliyoruz ki sultan zorbadır (cair). Zorbalık yapan kişi de kâfir olur."¹⁰ Bu bilgilere Samaniler döneminde İmâm el-Mâtürîdî'nin arka plana itildiği ve dolayısı ile ancak kırsal alanda taraftar bulabildiği düşünceleri de eklendiğinde, Türk Hakanlığı'nın 992 yılından itibaren önce Buğra Han Harun ve ardından İlig Nasr komutasında Mâverâünnehr'i fethi sürecinde onlarla işbirliği yapan ve mevcut iktidarı fitne olarak nitelendiren Maverâünnehr'deki gayri resmî din adamları arasında Hanefî-Maturidî çevrenin mensuplarının da olabileceği izlenimi vermektedir.¹¹ Nitekim gayri resmî din adamlarının verdiği fetvaya göre, "Türk Hakanlığı'nı teşkil eden Türk kavminin sireti güzel, dinleri sahihtir (Hanefî ve Mâtürîdî oldukları kastediliyor olabilir.). Dolayısı ile fitnenin yani Samanilerin ortadan kaldırılması evladır."¹² Bu bilgileri kaydeden tarihci Hilâl's-Sâbî, hakanlığın Maverâünnehr'e sahip olmasının ve Sâmânîlerin

⁷ es-Sem'ânî, Ebî Sa'd Abdülkerîm, *el-Ensâb*, Nşr.: M. E. Demec, Beyrut 1981, X/458-459.

⁸ Zahîrî'd-Dîn Ruzrâverî, *Zeylû Kitâbi Tecâribi'l-Ümem*, (ve devamı, *Kut'atü min Târîhi Ebi'l Hüseyin Hilâl b. el-Muhsin b. İbrâhîm es-Sâbî el-Kâtîb*, Thk.: H. F. Amedroz, 8. Cüz., Kahire Trz., IV/373-374.

⁹ Muminov, "Ebû Mansûr Mâtürîdî'nin Semerkand'daki Muasırları", s. 34.

¹⁰ Muminov, "Ebû Mansûr Mâtürîdî'nin Semerkand'daki Muasırları", s. 34.

¹¹ Muminov, "Ebû Mansûr Mâtürîdî'nin Semerkand'daki Muasırları", s. 35.

¹² Ruzrâverî, *Zeylû Kitâbi Tecâribi'l-Ümem*, (ve devamı, *Kut'atü min Târîhi Ebi'l Hüseyin Hilâl b. el-Muhsin b. İbrâhîm es-Sâbî el-Kâtîb*, 8. Cüz., IV/374.

çöküşünün en kuvvetli sebebinin bu fetva olduğunu düşünmektedir. Şu halde Mâverâünnehr'in ilk fatihi Buğra Han Harûn'un fetih sırasında paralarında üç ayete birden yer verip "Zahîrû'd-Da've"¹³ unvanı kullanmakla, bölgenin gerçek fâtihi İlig Nasr'ın ise, "Zulme adalettir demek inananı dinden çıkarır."¹⁴ görüşünü benimsemiş bu (Hanefî-Maturidî) çevrenin gönlünü "Müeyyidü'l-Adl"¹⁵ unvanı ile kazanmaya ve onları etkilemeye çalıştıkları söylenebilir. Nitekim Maturidiliğin yaygın olduğu Semerkand'ı hiçbir direnişle karşılaşmadan kolaylıkla fethetmesi bu minvalde anlamlıdır. Diğer taraftan Maveraünnehr'de basılan pek çok parada yer alan hilal resminin iki ucu arasında sadece "adl" kelimesinin yer alması da dikkat çekicidir. Ayrıca Maturidilik öğretisinde önemli bir yeri bulunan Neseף şehrinin fethin tamamlandığı 1005 yılında ziyaret eden Hakanlı İlig Nasr'ın maiyetinde bulunan yahut o vakitte Neseף'te hadis rivayet eden din adamlarının isimlerini İmam el-Mâturîdî'nin takipçilerinden Ebû'l-Hafs Necmüddîn Ömer, *el-Kand* adlı eserinde zikretmektedir. Meselâ, Ebî Mervân Abdulmelik en-Neseףi, Ebû Âmir Adnân ed-Debî, Ebû Muhammed Abdu'l-Azîz es-Serahsî, Gazneli kâtip Ebi'l-Feth Ali Muhammed el-Bustî ve Ebî Âmir Adnân es-Sâbî el-Herevî bunlar arasındadır. Neseףli âlimlerin Maturidiliğin yayılmasındaki rolü bilinmektedir. Buna göre İlig Nasr'ın Neseף'e gelişinin en azından olumsuz karşılanmadığı anlaşılmaktadır.¹⁶

İrdelenmesi gereken bir diğer husus da İlig Nasr'dan önce Maveraünnehr'i ele geçiren Buğra Han Harûn'un halife iddîacısı el-Vâsîkî ile olan ilişkisidir. Bilindiği üzere 945 yılında Şîî Büveyhîlerden Muizzüddevlle Ahmed (945-967), Abbasilerin başkenti Bağdâd'ı ele geçirmiş ve Abbasî hilafeti fiilî olarak ehemmiyetini kaybederek, dünyevî hâkimiyet "emîrû'l-umerâ" unvanı ile taltif edilen Büveyhî hükümdarlarına terk edilmişti. 991 yılına gelindiğinde ise Büveyhî hükümdarı Bahâuddevlle Fîrûz (989-1012), Bağdâd'da Abbasî halifesi et-Tâî Lillah'ı yerinden ederek, Kâdir Billah'ı hilafet makamına getirdi. Bu durum, hem bu sırada Horasan ve Maveraünnehr'i elinde bulunduran Samaniler hem de Seyhun ötesindeki Türk Hakanlığı tarafından kabul edilmedi ve başta Buğra Han Harun'un olmak üzere buralarda basılan sikkelerde sabık halife et-Tâî Lillah (974-991)'ın adı yazılmaya devam edildi. Dolayısı ile fırsattan yararlanmak isteyen ve Samaniler nezdindeki itibarını kaybeden eski Abbasî halifelerinden el-Vâsîkî (842-847) soyundan Abdullah b. Osmân b. Abdu'r-Rahîm b. İbrâhîm b. el-Vâsîkî en azından Maveraünnehr ve Horasan taraflarında halife olma hayali ile Türk Hakanlığı ülkesine gelerek Harun Buğra Han'ın sarayına yerleşti. Onu Maveraünnehr'in fethine ve Samanî devletinin ortadan kaldırılmasına teşvik etti. Aynı zamanda Buğra Han'ın yanına gelen ve el-Vâsîkî ile ittifak eden bir diğer şahsiyet de Fakih Ebû'l-Fazl et-Temîmî idi. Hakanlıkla ittifak halinde olan Maveraünnehr'in gayri resmî fukahası ve Semerkand merkezli Hanefî-Maturidî çevresi ile diğer müttelik halife iddîacısı el-Vâsîkî ve fakih Ebû'l-Fazl et-Temîmî arasında bir ilişkinin mevcudiyeti tespit edilememektedir. Bu

¹³ C. İşanhanov-B. Koçnev, "Drevneşie Karahanidskie Monety", *İMKU*, Vıpusk 15, Taşkent 1979, s. 142-152.

¹⁴ Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleri ile İmâm Maturidî", <http://www.sonmezcutlu.net> (20.06.2015).

¹⁵ Ömer Soner Huncan, *Türk Hakanlığı (Karahanlılar)*, İstanbul 2007, s. 275.

¹⁶ en-Neseףi, Ebû Hafz Necmü'd-Dîn Ömer, *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*, Nşr.: M. Fâryâbî, Mektebetü'l-Kevser, es-Suudiyye 1991, s. 250, 295, 397; Ömer Soner Huncan, "*el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*"da Türk Hakanlığı (Karahanlılar)", *TÜEFD.*, 5/9 (Ocak 2015), s. 7-8.

mümkün olsaydı, hem bu olayda Maturidiliğin rolü hem de İmam el-Mâturîdî'nin imamet düşüncesi noktasında bazı sonuçlara varılabilirdi.¹⁷

Türk Hakanlığı'nın Maverâünnehr'i tamamen fethettiği 1005 yılından ikiye ayrıldığı 1041 yılına kadar geçen süreçte bölgeyi, 1012 yılına kadar Arslan İlig Nasr b. Ali, Arslan İlig Mansur b. Ali 1012-1017, İlig Muhammed 1017-1020 ve Arslan İlig Ali Tegin b. Harûn ile çocukları 1020-1041 tarihleri arasında yönettiler. Onların saltanatlarının temel özelliklerinden biri, başta Karluklar ve Oğuzlar olmak üzere Çiğiller, Ezgişler, Yabakular vs Türk boylarının Maverâünnehr'e yoğun bir şekilde göç ettiği, bilhassa bölgedeki Semerkand, Buhara ve Özkend'in kırsal alanlarının tamamen Türk nüfusu ile dolup taşıdığı bir dönemdir. Şu halde bu dönemde Hanefî-Maturidî çevre ile kalabalık göçer Türk nüfusu arasında İslamlaşmanın önemli aktörlerinden Hanefî-Sufî çevrenin birbirleri ile doğrudan etkileşime geçmeye başladıkları önemli bir süreç yaşanmış olmalıdır. Muhtemelen İmam el-Mâturîdî'ye atfedilen bir menkıbe de bu etkileşimin tesiri oluştu. Buna göre, “Şeyh Ebû'l-Mansûr Mâturîdî ve Ebû'l-Kâsım Hakîm es-Semerkandî, Rıbât-ı Gâziyân (Gaziler Rıbâtı)'nda ilm-i hikmet okutuyorlardı. Şî'a ehli, onlarla mezhep hakkında tartışıyor ve bu kötü mezhepler galip geliyordu. O zamanda Semerkand'da ders okuttukları on yedi Mutezile ve Kerrâmiye medresesi vardı. Şeyh Ebû'l-Mansûr el-Mâturîdî mezkur rıbâta Hızır (a.s.)'ı gördü ve ondan bu konuda yardım istedi. Hak Teâlâ, Hızır'ın duası üzerine ilm-i hikmeti ile onları aydınlığa kavuşturdu. Bu kötü mezhepler yenildi. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat kuvvet kazandı.”¹⁸ Benzer bir menkıbe bölgenin yöneticisi İlig Nasr'a aittir. Bizzat İlig Nasr'dan başkasının yardımını kabul etmeyen ihtiyar bir şeyh Hızır (a.s.) çıkınca, İlig Nasr'ın dünya ve ahirette bahtı açılmıştır.¹⁹ Türk Hakanlığı'nın Maverâünnehr'i bölgenin muhtelif sınıfları ile kurduğu ittifaklar sayesinde fethetmesi, bölgeye gerek nüfus gerekse nüfuz olarak iyice yerleşme sürecinin yaşanması ve diğer taraftan Ceyhun'u aşarak Horasan taraflarını da ele geçirme hedefini benimsemiş olması nedeni ile, Maverâünnehr'i yönetim politikaları devlet ikiye ayrılıncaya kadar toplumun her kesimine geniş bir serbestlik tanıma ve hoşgörüyü dayanmakta idi. Ayrıca dinî açıdan bakıldığında tek hakanlık döneminin hakanları Musa Baytaş Arslan Han, Arslan Han Ali, Togan Han Ahmed, Arslan Han Mansûr, Togan Han Muhammed ve Kadır Han Yusuf kaynaklarda dindar, derviş meşrepli, namazlarını cemaatle kılan, Kurân okuyucularına karşı cömert davranan ve içki içme adetleri olmayan gâzi payesine sahip Türkistan hanları olarak tarif edilir. Bu ortamın, hem Maverâünnehr'de Maturidî ekolünün yavaş yavaş oluşmaya başlamasında hem de yeni şartların zorunlu kıldığı dönüşümde Hanefî-Sufiler arasında Maturidiliğin, Hanefî-Maturidî çevrede de sufiliğin yayılmasına zemin hazırladığı söylenebilir. Bu vasıta ile burada ayrıca, X. yüzyılda Seyhun ötesinde Türkler arasındaki toplu ihtidalarda kendilerine de bir pay çıkardıkları iması olarak algılanabilir.

Sonuç olarak, Türk Hakanlığının İslam'a girdiği 921 ve 1041 yılları arasındaki

¹⁷ es-Se'âlebî, Ebû Mansûr. *Yetîmetü'd-Dehr fi Mehâsini Ehli'l-Asr*, Nşr.: M. Muhyü'd-Dîn Abdü'l-Hamîd, Mektebetü't-Ticâriyye el-Kübrâ, Kahire 1375 / 1956, IV/192.

¹⁸ en-Nesefî, Ebû Hafz Necmü'd-Dîn Ömer, *Kitâbü'l-Kand fi Târîhi Semerkand*, Nşr.: V. Barthold, *Turkestan*, I, Petersburg 1898, s. 50.

¹⁹ el-Karşî, Cemal, *Mülhakâtü's-Surâh*, Nşr.: V. Barthold, *Turkestan*, I, Petersburg 1898, s. 134-135.

dönemde Türk Hakanlığı'nda İmam el-Mâturîdî ve Hanefî-Mâturîdî çevrenin rolünü şöyle değerlendirebiliriz.

İmâm Mâturîdî veya Hanefilik-Maturidilik ile tarihî-dinî kaynaklarda isimlerine rastlanan hakanlık devri âlimleri arasındaki ilişki tespiti, bu rolün mahiyetini net bir şekilde ortaya koyabilir. Ancak kaynaklarda yeterli bilgiye rastlanmadığı anlaşılıyor.

Türk Hakanlığı'nın İslam'a Girişinden sonra vukua gelen toplu ihtida hareketlerindeki rolü ise İmam el-Mâturîdî ve Sufilik arasındaki ilişkiyle sınırlıdır. Ancak, mevcut kayıtların yetersiz kalması veya Maturidiliğin henüz bu devirde ekol haline gelmediği gibi nedenlerle el-Mâturîdî ve öğrencilerinin yoğun ihtida ve göç hareketlerine, bölgenin siyasî gelişmelerine tamamen ilgisiz kaldıkları yahut dışında yer aldıkları söylenemez. Nitekim yukarıdaki bilgilerden hiç yoktan onlar Hanefilik kapsamında gaziler, tüccarlar ve esnaf vasıtası ile ihtida hareketlerinde rol oynadılar.

Maveraünnehr'in fethinden itibaren Türk Hakanlığı ile karşılıklı uzlaşmalar arasında yer alarak, bir taraftan kendi ekollerinin oluşum ve dönüşümünü tekâmül ettirdiler, diğer taraftan da dinî açıdan müspet gördükleri bölgenin yeni hâkimleri Türk Hakanlığı hizmetine girmeye başladılar.

Batı ve Doğu Türk Hakanlıklarında Maturîdî Alimlerin Rolü

1041-1043 yılları arasında Balasagun, Taraz ve Kâşgar merkezlerinde Doğu Türk Hakanlığı, Semerkand başkent olmak üzere Batı Türk Hakanlığı kurularak hakanlık ikiye ayrıldı. Arslan Han Süleyman (1031-1057)'in temsil ettiği Doğu Türk Hakanlığı'nda öncelik gaza ve atlı çoban Türk boylarının İslamlaştırılması olduğu için burada devletle Hanefî-Maturidî birlikteliği sorunsuz devam etti. Tamgaç Han İbrâhîm (1041-1068)'in kurduğu Batı Türk Hakanlığı'nda ise Hanefî-Maturidî âlimlerin rolü farklı gelişti. Zira Tamgaç Han İbrâhîm, hakanlığın batıda Ceyhûn nehrini aşamaması ve Horasan topraklarını ilhak edememesi nedeni ile hakanlığın mevcut sınırları ile yetinmek zorunda idi. Bu nedenle tek hakanlık döneminde Maveraünnehr'deki bütün sınıflara tanınan geniş serbesti ve hoşgörüyü dayanan yönetim anlayışı terk edilerek, merkezî otoritenin güçlendirilmesi yoluna başvuruldu. Bu çerçevede ekonomik gücü elinde bulunduran Maveraünnehr dihanları başta olmak üzere, boy beylerine, ileri gelen komutanlar ve diğer gruplara verilen imtiyazlar kaldırıldı. Bu arada geçmiş hoşgörü ortamından bir hayli istifade ettiği anlaşılan ve Maveraünnehr'de hatırı sayılır taraftar edinen İsmailiyye mensuplarına kesin bir darbe indirilerek, bölge onlardan temizlendi. Onlara karşı yürütülen operasyonda muhtemelen yardımları görülen Hanefî-Maturidî ekolü mensupları desteklendi. Nitekim Tamgaç Han İbrâhîm, 1066 yılı Haziran'ında kendi adına kurduğu "Tamgaç Han İbrâhîm Medresesi" örneğinde olduğu gibi, Hanefî-Maturidî ulemaya ve öğrencilere tam destek verdi. Medrese vakfiyesine göre burada eğitim ve öğretimde yer alan müderris ve öğrencilerin Hanefî mezhebinden olması zorunlu idi. Kent ve kentleşmenin yaygınlaştığı bir ortamda merkezî otoritenin güçlendirilmesi daha fazla memura ihtiyaç duyulmasına neden olmuştu ki, bu memurlar da devletin dayandığı Hanefî medreselerin mezun öğrencilerinden tedarik edildi.²⁰ Artık Hanefî-Maturidî öğrenciler ve taraftarları ve-

²⁰ Saffet Bilhan, "900 Yıllık Bir Türk Öğretim Kurumu Buğra Han Tamgaç Medresesi Vakıf Belgesi", *AÜEBFD.*, XV/2 (Ankara 1982) s.117-124.

zirlik, kadılık, hatiplik, katiplik, muhtesiplik, reislik, vaizlik v.s. bürokratik kadrolarını hızla doldurdular. Üstelik ülkede ticarî ve ekonomik gücü temsil eden dihkan sınıfının tasfiyesinden boşalan alanı da dolduran Hanefî-Maturidî uleması, birden bire toplumda ve devlette büyük bir güç ve nüfuzun sahibi oldular.

Bu noktadan sonra hakanın statüsünün dahi tartışılır veya kararlarının eleştirilebilir olduğu sürecin başladığı ortamda Batı Türk Hakanlığı hakanları ile Hanefî-Maturidî âlimler arasında çetin bir mücadele ve çatışma başladı.²¹ Halkın sevgisini ve takdirini kazanmış bulunan Tamgaç Han İbrâhîm, ulemadan Seyyid Ebû'l-Kâsım es-Semerkandî'yi idam ettirdi. Bu olay üzerine Vâiz Ebû Şucâ el-Alevî hakanlığa layık değilsin diye tenkit ettiğinde halk, Tamgaç Han İbrâhîm'in yanında yer aldı.²² Burada hatırlanması gereken bir husus vardır ki o da İslam öncesi hakanların statüsüdür. Bu dönemde hakanlar sadece dünyevî hayatın değil, dinî hayatın da tek otoritesi idiler. Dolayısı ile Tanrı tarafından hakanlık tahtına oturtulan Türk hakanı, mutlak otoriteyi temsil ediyordu. Tartışılmaları yahut şikâyet edilebilecekleri başka bir üst merci yoktu. Halbuki Hârûn Buğra Han'ın 991 yılında hilafet makamını tanınması ile halk açısından, fiilen olmasa da hukuken bir üst merci ortaya çıkmıştır. Bu durum hakanların mutlak otoritesini en azından hukuken sarsmıştır. Ayrıca bu, din-devlet ilişkisi açısından sentezlenemeyen ve günümüze kadar şöyle ya da böyle çatışma halinde kalan meselelerden biri olarak kalmıştır.

Şemsü'l-Mülk Nasr b. İbrâhîm (1068-1089) dönemine gelindiğinde bu kez Hanefî-Maturidî âlimlerin Buhara'daki öncülerinden Ebû'l-İbrâhîm İsmâil b. Ebî Nasr es-Saffâr, önce hasedilmiş ve sonra öldürülmüştür.²³ Hakan dahi olsa sözünü esirgemeyen es-Saffâr'ın öldürülmesi her halde taht değişikliği sırasında kimin tarafında olduğu ile alakalı idi. Diğer taraftan Şemsü'l-Eimme es-Serahsî yine Hakan tarafından "bir nasihat sözü" nedeniyle kuyu hapsine atırılmış ve uzun yıllar çikamamıştır.²⁴ Tamgaç Han Hızır (1080-1087)'ın saltanatında mutesib, kadı v.s. makamlara getirilen Ebû Nasr Ahmed b. Süleymân el-Kâsânî el-Hanefî, Hakan'ın halefi Han Ahmed (1087-1095) devrinde vezirlik makamına getirilmiş, ancak yakınlarından birinin ataması nedeni ile öldürülmüştür.²⁵

Şartlar her geçen gün bürokrat ulemanın aleyhine gelişince, diğerleri gibi mallarının müsadere edilmesinden korkan Şafî mezhebinin önderlerinden Tâhir b. İlk, hac bahanesi ile Maverâünnehr'den ayrılarak Selçuklu başkenti İsfahan'a geldi ve Selçuklu sultanı Melikşah'ı bölgeyi almaya teşvik etti.²⁶ Sultan Melikşah ve Şafî mezhebinden veziri Nizâmü'l-Mülk kalabalık ordusu ile 1089 yılında Maverâün-

²¹ Bu çatışma detaylı bir şekilde tarafımdan 2006 yılı XV. Türk Tarih Kongresinde sunulmuştur. Bkz.: Ömer Soner Hunkan, "Türk Hakanlığı (Karahanlılar)'nda Hanedan ve Bürokrat - Ulema Çatışması: İlk Bürokrat Ulema İhtilali", *XV. TTK, Selçuklu Devleti ve Beylikler Dönemi Tarihi*, Ankara 2010, III/653-666.

²² Olayın tarihini el-Avfi kaydetmemiştir. Bkz. el-Avfi, Muhammed, *Cevâmiü'l-Hikâyât ve Levâmiü'r-Rivâyât*, Nşr.: C. Şiâr, İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, Tahran 1374, s. 87; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, Ed.: M. Tulum, Bahar Yayınları (ofset), İstanbul 1991, IX/234.

²³ es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, VIII/77; Mu'inü'l-Fukarâ, *Târih-i Mollâzâde der Zikr-i Mezârât-ı Buhârâ*, Nşr.: A. G. Me'ânî, İntişârât-ı Kitâbhâne-i İbn Sinâ, Tahran 1339, s. 20

²⁴ İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, Nşr.: el-Hulv, Bağdâd 1962, s. 53.

²⁵ es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, X/320.

²⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, X/154.

nehr’i ele geçirerek, Batı Türk Hakanlığı’nı ve ardından da Doğu Türk Hakanlığı’nı himayesi altına aldı. Kendisinden bolca şikâyet edilen Han Ahmed esir edilerek, Isfahan’a gönderildi. Ancak bölgede bir türlü istikrar sağlanamadı ve nihayet Han Ahmed, Semerkand’a tahtına iade edildi (1092). Han Ahmed, tebdili kıyafet ile ulema kontrolündeki esnafı teftişle baskıyı artırınca, 1095 yılında asker destekli Hanefî-Maturidi ulemasının yaptığı bir ihtilal ile tutuklandı ve mahkemede zındık olduğuna hükmedilerek idam edildi.²⁷ Herhalde Han Ahmed kabristanda Ehl-i Sünnet dairesi içinde olmayanların tarafına defnedildi. Zira, el-Caferî nisbesi taşıyan ve 1101 yılında vefat eden Seyyidü’l-Âlim ez-Zâhid Ebî Bekr Zeyd el-Caferî ez-Zeynî, Han Ahmed’in makberesi yanına defnedilmiştir.²⁸ Ayrıca, Hanefî-Maturidî âlimi es-Saffâr’ın yakın arkadaşı kadı ve imam Ebî Usame el-Kermînî’nin 1095 yılında “şehîd” sıfatı ile öldüğü yönündeki en-Nesefî (ö.1142)’nin kaydı, Han Ahmed’in idam hükmünü veren kişinin bu âlim olabileceğini akla getirmektedir.²⁹ Bu ihtilal ile de olaylar durulmamıştır. 1098-1102 arasında saltanat süren Kadir Han Cibril, önce Semerkand’da kendisinin saltanat naibliğine getirdiği Ebû’l-Meâlî Muhammed b. Alevî el-Bağdadî’yi bir süre sonra idam ettirdi.³⁰

Bütün bu olanlara kayıtsız kalmayan ve Horasan’ın başşehri Merv’de ikamet eden Selçuklu Melik Sencer, derinleşen bu sorunların kaynağı olarak görülen Hanefî-Maturidî âlimi Ebû İshâk İbrâhîm b. İsmâil ez-Zâhid es-Saffâr’ı ve ailesini Buhara’dan Merv’e sürgün etti.³¹ Yerine Mervli Hanefî âlimi Abdulazîz b. Ömer b. Mâze’yi Maverâünnehr’e gönderecek, Buhara’da Hanefî taraftarlarının reisliği makamına getirdi.³² Bu şekilde en azından Buhara’da sorun kısmen çözüldü. Ancak, Hanefî uleması bu kez etkinliğini Batı Türk Hakanlığı’nın merkezi Semerkand’da yoğunlaştırdı. Şehirde herkesin akıl danıştığı Müderris Fakih eş-Şerîf’ü’l-Eşref b. Muhammed b. Ebû’l-Şucâ el-Alevî es-Semerkandî, Batı Türk hakanı Arslan Han Muhammed (1102-1130)’in aleyhine onun oğlu ve veliahdı II. Şemsü’l-Mülk Nasr’ı tahta çıkarma hayaline kapıldı. Fakat veliahdın kendisine meyletmemesi üzerine şehir reisi ile birleşerek onu öldürdüler. Bunun üzerine Arslan Han Ahmed diğer oğlu Türkistan hakimi Kadir Han Ahmed’i Semerkand’a çağırdı. Kadir Han Ahmed, derhal Müderris Fakih eş-Şerîf’ü’l-Eşref’i öldürdü.³³ Bu olay kaynaklarda rastlanan mücadeleye dair son veridir. Hakanlık 1212 yılında tarih sahnesinden silininceye kadar siyasi merkez Semerkand olarak kaldı. Diğer taraftan Buhârâ’daki siyasi bir imtiyazı bulunmayan Hanefî reisliği Moğol istilasına kadar Abdulazîz el-Mâze ailesinin yani Âl-i Burhân’ın elinde devam etti ve ailenin son temsilcileri Hârizmşâh’ın annesi Terken Hatun tarafından Ceyhun nehrine atılarak boğduruldular (1220).³⁴

²⁷ İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’l-Târîh Tercümesi*, X/206; Müneccimbaşî, Şeyh Ahmed, *Câmiü’l-Düvel (Karahanlılar Fasikülü)*, Trc.: N. Lugal, İstanbul 1940, s.8.

²⁸ en-Nesefî, *Kitâbü’l-Kand fi Târîhi Semerkand*, s. 68.

²⁹ en-Nesefî, *Kitâbü’l-Kand fi Târîhi Semerkand*, s. 279.

³⁰ İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’l-Târîh Tercümesi*, IX/235.

³¹ E s-Sem’ânî, *el-Ensâb*, VIII/77; Mu’inü’l-Fukarâ, s.21

³² Mu’inü’l-Fukarâ, *Târîhi-i Mollâzâde der Zikr-i Mezârât-ı Buhârâ*, s. 47-48.

³³ İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’l-Târîh Tercümesi*, X/522.

³⁴ en-Nesefî, Şehâbüddîn, *Sîret-i Celâlî’l-Dîn Menğübernî*, Nşr.: M. Minevî, İntişârât-ı Benegâh ve Tercüme ve Neşr-i Kitâb, Tahran 1344, s.36; Ali Öngül, “Burhan Ailesi”, *DİA*, 6/431.

Sonuç olarak, XI. yüzyılın ikinci yarısına doğru Hanefî-Maturidî âlimler, hem Maturidiliğin ekol haline gelmesi, hem de devlet ve toplumda geniş bir nüfuzun sahibi olmak için gerekli ortamı bulmuştur. Nitekim Buhara kadısı Ebû'l-Usr el-Pezdevî (ö.1089), Ebû'l-Yusr el-Pezdevî (ö.1100), Ebû'l-Muîn en-Nesevî (ö.1115), Mahmûd el-Lamişî (ö.1128), Ömer e-Nesevî (ö.1142), Alaaddin el-Usmendî (ö.1157), Ali b. el-Uşî (ö.1179) ve Nureddîn es-Sabunî (ö.1184) Batı Türk Hakanlığı ülkesinde yetmişmiş önde gelen Hanefî-Maturidî âlimleri arsındadır.³⁵ Hakanlıktaki dinî-ilmî seviyenin önemli kanıtı olan bu isimlere hatta fıkıh, tefsir, fetva v.s. dinî eserlerin ve âlimlerin sayısındaki yüksekliğe bakılırsa, Maverâünnehr'in İslamî ilimler açısından hak ettiği konumunu ve çevre ülkelere etkisini ortaya koyacak dikkatli yeni araştırmaları hak etmektedir. en-Nesevî'nin kaydına göre sadece Buhara'da altı bin fakihe maaş verildiği veya himaye edildiği kaydı dikkate alınırsa fazla söze ihtiyaç kalmaz.³⁶ Bununla birlikte devlet ve toplum üzerinde büyük bir güce ve etkiye sahip Hanefî-Maturidî mezhebin elindeki bu devasa maddî gücü, Sünnî yahut gayr-i Sünnî başka mezheplerle paylaşmak istememesinden kaynaklanan tekelleşmenin dinî-fikrî-felsefî sahada bir gerilemeye sebep olacağı, dışardan başka düşünce ve inanç ithaline müsamahalı davranmayarak buna engel olacağı da âşikardır. Nitekim, Hanefî-Maturidî çevrenin kısa sürede elde ettiği bu güç, “zuhdu'l-ulemâ” prensibi sınırlarını aştığı yerde hanedanla yani hakanlarla mücadeleyi mecbur kılmıştır. Bu sınırı aynı geleneğin bir mensubu olan Yûsuf Has Hâcib'in meşhur eseri *Kutadgu Bilig*'de net olarak görebiliyoruz. Hakan, ilminin yüksekliği ile maruf olan ancak kendi köşesinde münzevî bir hayat yaşayan Odgurmuş adındaki âlime devlette önemli görevler vererek ilminden yararlanmayı arzu eder. Âlim ise hakana yakın olmanın pek çok menfaatlerine rağmen bir türlü buna yanaşmaz. Hakan defalarca ikna için vezirin oğlu Ögdülmüş'ü gönderir. Nihayetinde âlim, bütün menfaatleri elinin tersi ile iterek vezirin oğluna yaptığı şu tavsiye konumuz açısından oldukça anlamlıdır: “*Beye veya taşan ırmağa komşu olma, kaleye yakın durma, ey dürüst kalpli insan.*”³⁷

³⁵ Bkz.: Tablo 2.

³⁶ en-Nesevî, *Sîret-i Celâlî'd-Dîn Mengübernî*, s. 36; Öngül, “Burhan Ailesi”, *DİA.*, 6/431.

³⁷ Hâcib, Yûsuf Has, *Kutadgu Bilig*, Trc.: R. R. Arat, TDK Yayınları, Ankara 1991, s. 329, no: 4546.

EKLER:

TABLO 1:

SAMANÎ ÜLKESİNDE YAŞAMIŞ İMAM EL-MÂTURÎDÎ VE ÇEVRESİ İLE ÇAĞDAŞI OLAN TÜRK HAKANLIĞI HAKANLARININ KRONOLOJİK KARŞILAŞTIRMASI

İMAM EL-MÂTURÎDÎ VE ÇEVRESİ	SAMANÎLER	TÜRK HAKANLIĞI (KARAHANLILAR)
Ebû Bekr el-Cüzcânî (IX. yüzyıl) (Semerkand Cüzcâniye Hanefî Okulu)	Nûh b. Esed (820-841)	Bilge Kadir Han (...840 - ...?)
Ebû Nasr Ahmed el-İyâdî (?: 874 yahut 892)	İsmâil b. Ahmed (892-907)	Bazir Arslan Han (...? -915) Oğulcak Kadir Han (894-921)
EBÛ MANSÛR EL-MÂTURÎDÎ (944)	II. Nasr b. Ahmed (914-943) I.Nûh b. Nasr (943-954)	Oğulcak Kadir Han (894-921) Satuk Buğra Han (921-955)
Hakîm es-Semerkandî (945)	Abdu'l-Melik b. Nûh (954-961)	Satuk Buğra Han (921-955)
Ebu'l-Hasan Rustuğfenî (961)	Abdu'l-Melik b. Nûh (954-961)	Baytaş Arslan Han Musa (955-960 ...?)

TABLO 2:**BATI TÜRK HAKANLIĞI'NDA YAŞAMIŞ ÖNDE GELEN BAZI HANEFÎ-MATURİDÎ ÂLİMLER**

MATURİDÎ ÂLİMLER	BATI TÜRK HAKANLIĞI (BATI KARAHANLILAR)	
	Unvan, Meslek, Resmî Görev	Hakanlık Mensupları
Ebû'l-Usr Pezdevî (1089)	Kelamcı Buhara Kadısı	Tamgaç Han Hızır (1080-1087 ?) Han Ahmed (1087-89 ve 1092-95)
Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî (1100)	Kelamcı Semerkand'da Kadıyü'l-Kudât	Kadır Han Cibril (1098-1102)
Ebû'l-Muîn en-Nesefî (1115)	Kelamcı	Arslan Han Muhammed (1102-1130)
Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî (1128)	Kelamcı	Arslan Han Muhammed (1102-1130)
Ömer en-Nesefî (1142)	Kelamcı	Kılıç Tamgaç Han Hasan b. Ali (1130-1132) Tamgaç Buğra Han İbrâhîm b. Süleymân (1132-1135) Hakan Mahmûd b. Muhammed (1135-1141)

Alâuddîn es-Semerkan- dî'nin (1145)	Kelamcı	Tamgaç Han İbrâhîm b. Muhammed (1141-1156)
Alâeddin el-Üsmendî (1157)	Kelamcı	Tamgaç Han İbrâhîm b. Muhammed (1141-1156)
Ali b. Osman el-Ûşî (1179)	Kelamcı Kadı İmâm Şeyh	Kılıç Tamgaç Han Muhammed b. Mesûd (1170-1179) Kutluğ Bilge Han Ab- du'l-Hâlık b. Hüseyin (1179)
Nureddin es-Sâbûnî (1184)	Kelamcı İmâm	Kılıç Tamgaç Han İbrâhîm b. Hüseyin (1178-1204)

Kaynakça

- Ak, Ahmet “İmam Mâtürîdî'nin Hayatı ve Görüşleri”, *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, 28-30 Nisan 2014 Eskişehir, Haz.: Ahmet Kartal, İstanbul 2014, s.17-30.
- Bilhan, Saffet, “900 Yıllık Bir Türk Öğretim Kurumu Buğra Han Tamgaç Medresesi Vakıf Belgesi”, *AÜEBFD.*, XV/2 (Ankara 1982) s.117-124.
- Bosworth, C. E. , *İslam Devletleri Tarihi*, Trc.: E. Merçil ve M. İpşirli, Oğuz Yayınları, İstanbul 1980.
- Demir, Abdullah, *Mâtürîdî Kelâm Ekolünde Mukallidin İmanı*, UÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa 2014.
- el-Avfî, Muhammed b. Muhammed b. Yahya Buhari (629/1232), *Cevâmiü'l-Hikâyât ve Levâmiü'r-Rivâyât*, Nşr.: C. Şiâr, İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, Tahran 1374.
- el-Karşî, Cemal (7./13. Asır), *Mülhakâtü's-Surâh*, Nşr.: V. Barthold, Turkestan, I, Petersburg 1898.
- en-Nesefî, Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed (537/1142), *el-Kand fi Zikri Ulemâi Semerkand*, Nşr.: M. Fâyâbî, Mektebetü'l-Kevser, es-Suudiyye 1991.
- en-Nesefî, Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed (537/1142), *Kitâbü'l-Kand fi Târîhi Semerkand*, Nşr.: V. Barthold, Turkestan, I, Petersburg 1898.
- en-Nesevî, Şehabeddîn Muhammed b. Ahmed b. Ali (639/1241), *Sîret-i Celâlü'd-Dîn Mengübernî*, Nşr.: M. Mînevî, İntişârât-ı Benegâh ve Tercüme ve Neşr-i Kitâb, Tahran 1344.
- es-Se'âlebî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail (429/1038), *Yetîmetü'd-Dehr fi Mehâsini Ehli'l-Asr*, Nşr.: M. Muhyü'd-Dîn Abdü'l-Hamîd, Mektebetü't-Ticâriyye el-Kübrâ, Kahire 1375 / 1956, IV/192.
- es-Sem'ânî, Ebî Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezî (562/1167), *el-Ensâb*, Nşr.: M. E. Demec, I-XII, Beyrut, 1980-1984.
- Grenard, M. F. “Satuk Buğra Han Menkıbesi ve Tarihi”, Trc.: Osman Turan, *Ülkü*, 74(1939), s. 145-149; 79(1939), s. 45-52.
- Hâcib, Yûsuf Has (470/1077), *Kutadgu Bilig*, Trc.: R. R. Arat, TDK Yayınları, Ankara 1991.
- Huncan, Ömer Soner, “El-Kand fi Zikri Ulemâi Semerkand'da Türk Hakanlığı (Karahanlılar)”, *TÜEFD.*, 5/9 (Ocak 2015), s. 1-17.
- Huncan, Ömer Soner, *Kazanlı Türk Bilgini Şehâbeddin Mercânî ve Gurfetü'l-Hevâkîn li Urfeti'l-Havâkîn'e Göre Satuk Buğra Han ve Oğulları*, İstanbul 2009.
- Huncan, Ömer Soner, “Türk Hakanlığı (Karahanlılar)'nda Hanedan ve Bürokrat - Ulema Çatışması: İlk Bürokrat Ulema İhtilali”, *XV. TTK, Selçuklu Devleti ve Beylikler Dönemi Tarihi*, Ankara 2010, III/653-666.
- Huncan, Ömer Soner, *Türk Hakanlığı (Karahanlılar)*, İstanbul 2007.
- İbn Kutluboğa, Ebû'l-Adl Zeynüddîn Kasım b. Kutluboğa b. Abdullah (879/1474), *Tâcü't-Terâcim fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, Nşr.: el-Hulv, Bağdâd 1962.

- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdilkerim (630/1233), *el-Kâmil fi't-Târîh Tercümesi*, I-XII, Ed.: M. Tulum, Bahar Yayınları (ofset), İstanbul 1991.
- İşanhanov, C.- Koçnev, B. “Drevneyşie Karahanidskie Monety”, *İMKU*, Vıpusk 15, Taşkent 1979, s. 142-152.
- Karadaş, Cağfer, “Semerkand Hanefî Kelam Okulu Mâtürîdîlik –Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci-”, *Usûl*, 6/2 (2006), s. 57–100.
- Kutlu, Sönmez, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleri ile İmâm Mâtürîdî”, <http://www.sonmezkutlu.net> (20.06.2015)
- Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000.
- Kutlu, Sönmez, *Türkler ve İslam Tasavvuru*, İstanbul 2011.
- Kutlu, Sönmez, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik (Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri, ve Maturidilik Mezhebi)*, Hızr.: Sönmez Kutlu, Ankara 2003.
- Mu'inü'l-Fukarâ, *Târîh-i Mollâzâde der Zikr-i Mezârât-ı Buhârâ*, Nşr.: A. G. Me'ânî, İntişârât-ı Kitâbhâne-i İbn Sînâ, Tahran 1339.
- Muminov, Ashirbek “Ebû Mansûr Mâtürîdî'nin Semerkand'daki Muasırları”, Türkiye Türkçesine Çev.: Rysbek Alimov, *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, 28-30 Nisan 2014 Eskişehir, (Hızr. Ahmet Kartal), İstanbul 2014.
- Müneccimbaşı, Şeyh Ahmed b. Lütfullah(1113/1702), *Câmiü'd-Düvel (Karahanlılar Fasikülü)*, Trc.: N. Lugal, İstanbul 1940.
- Öngül, Ali, “Burhan Ailesi”, *DİA.*, VI/430-432.
- Ruzrâverî, Ebû Şüca' Zahîreddîn Muhammed b. Hüseyin (488/1095), *Zeylü Kitâbi Tecâribi'l-Ümem*, (ve devamı, *Kıt'atü min Târîhi Ebi'l Hüseyin Hilâl b. el-Muhsin b. İbrâhîm es-Sâbi el-Kâtîb*, (Thk.: H. F. Amedroz), 8. Cüz, Cilt: IV, Kahire Trz.
- Tezkire-i Satuk Buğra Han*, Müstensih: Molla Hâcı, *Buğra Hanlar Tezkiresi*, Nşr.: Abdurrahim Sabit, Kaşgar Uygur Neşriyatı, Kaşgar 1988.
- Usta, Aydın, *Türklerin İslamlaşması Serüveni, Sâ mânîler*, İstanbul 2013.

EBÛ İSHÂK ZÂHİD ES-SAFFÂR'IN MATURİDÎ KELÂMINA KATKILARI

Dr. Öğr. Üyesi. **Abdullah DEMİR**

Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Giriş

Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr (ö. 534/1139), Ebû Hanîfe'nin (ö. (150/767) düşünce sistemini temel alan ve tarihsel süreçte İmam Mâturîdî (ö. 333/944) ile onun görüşlerini benimseyen Mâveraünnehirli âlimlerin katkılarıyla oluşan Mâturîdî kelâm okuluna mensuptur. Son zamanlarda yapılan araştırmalarda, Maturidî kelâm anlayışının önemli bir temsilcisi¹ hatta üçüncü büyük kelâmcısı olduğu² ifade edilen Ebû İshâk İbrâhîm b. İsmâîl Zâhid es-Saffâr el-Buhârî (ö. 534/1139), Batı Karahanlılar döneminde yetişmiş âlimlerinden biridir. *Telhisü'l-edille* ve *Risâle fi'l-kelâm* adlı eserlerinin içeriği, kullandığı yöntem ve görüşlerine yapılan atıflar, es-Saffâr'ın önemli bir Maturidî kelâmına önemli katkılarda bulunduğunu göstermektedir.

Buhara'da yetişmesi es-Saffâr'a Hanefî-Maturidî dinî düşünce dünyasını, Merv'deki uzun süre sürgün hayatı ise Eş'arî kelâmını, onların temel kaynaklarından öğrenme imkân sağlamıştır. O, *Telhis* adlı eserine kelâm ilminin adlandırılması, önemi ve dinen meşruluğu konusunda uzun bir Giriş ekleyerek bu ilmin öğrenilmesi gerektiğini savunmuştur. Kelâm savunusuna müstakil bir bölüm ayıran ilk Maturidî kelâmcısı olan es-Saffâr'ın bu gayreti, Hanefiler arasında kelâm ilminin öğrenilmesine ve Maturidiliğin gelişimine büyük katkı sağlamıştır. es-Saffâr'ın kelâm sistematığının ilk konusu, bilgidir. O, Maturidî'nin bilgi anlayışını açıklayarak daha da sistematik bir seviyeye ulaştırmıştır. es-Saffâr, görüşlerini temellendirirken ve savunurken aklî ve naklî deliller ile günümüzde semantik yorum yöntemini kullanmıştır. O, kendinden önceki Hanefî-Maturidî kelâmcılarının akıl-nakil ilişkisi konusundaki görüşlerini benimsemekle kalmamış, daha da geliştirmiştir.

es-Saffâr, Maturidî gibi *tefsir* ve *te'vil* kavramlarının birbirlerinden farklı olduğunu düşünmektedir. Ona göre tefsir kesin bir anlam taşırken *te'vil* kelimenin en uygun manasını tercihe dayanan aklî bir işlemdir. Dinî konularda farklı yorumların olabirliğini mümkün gören ve Müslümanların tekfir edilmesine karşı çıkması, Maturidî kelâmcıları arasında önemli bir yer edinmesine sebep olmuştur. Allah'ı isimlerini alfabetik sıra içinde oldukça ayrıntılı şekilde açıklaması ve kelâmî tartışmalara ilâhî isimlere dayanarak yorumlar getirmesi, onun Maturidî kelâmına bir diğer önemli katkısıdır.

Bu çalışmada, kendi eserlerinden hareketle onun Maturidî kelâmına katkıları analiz edilecektir.

¹ Angelika Brodersen, , "al-Saffar al-Bukhari", *Encyclopaedia of Islam Three (E3)*, E. J. Brill, Leiden 2012/2, s. 144-145.

² Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV Yay., Ankara 2010, s. 23.

1. Hayatı ve İlmî Kişiliği

Tam adı, Ebû İshâk İbrâhîm b. İsmâîl b. Ebî Nasr İshâk b. Ahmed es-Saffâr el-Buhârî el-Ensârî'dir.³ kaynaklarda ona çoğunlukla “İmam ez-Zâhid es-Saffâr” şeklinde atıf yapılmaktadır. İzzeddin İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233), es-Saffâr'ın Şam'da vefat eden en son sahâbî olan Vâsile b. Eska'nın (ö. 83/702) neslinden geldiğini, bu nedenle “Vâsîlî” nisbesiyle anıldığını belirtmektedir.⁴ Bu bilgiye ve şeceresine dayanarak onun Arap asıllı olduğu ve sahâbî neslinden geldiği söylenebilir.

Yaklaşık olarak 450/1058 yılında doğan⁵ es-Saffâr; çocukluk, eğitim dönemini içeren gençlik ve etkili bir âlim olarak kabul edildiği orta yaş dönemini Buhara'da geçirmiştir. kaynaklarda, es-Saffâr'ın ilim ve fazilet sahibi bir aileye mensup olduğu,⁶ babası, dedesi, büyük babası ve oğlunun, kendi dönemlerinde Hanefî mezhebini ileri gelen âlimleri arasında sayıldığı belirtilmektedir.⁷ “Âl-i es-Saffâr (es-Saffâr Ailesi)”, bir dönem Buhara'da etkin bir konum elde etmiş ve Buhara Hanefî âlimlerinin reisliği gücüne sahip olmuştur. Bu güç, Sâmanîler zamanında Ebû Hafs el-Kebîr'in (ö. 217/832) mensup olduğu Ebû Hafs Ailesi'nin elindeyken bu aileden “es-Saffâr Ailesi”ne, es-Saffâr'ın Melik Sencer tarafından 495/1102 yılında Merv'e sürgüne gönderilmesinden⁸ sonra ise “Âl-i Burhân'a geçmiştir.⁹ kaynaklarda,

³ Bkz. Ömer en-Nesefî, *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*, Thk.: Yusuf el-Hâdî, Âyine-i Mirâs, Tahran 1420/1999 [*el-Kand (Tahkik I)*], s. 61 (nr. 53); Abdülkerîm es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, Nşr.: Abdullah el-Bârûdî, Dâru'l-Cinân, Beyrut 1408/1988, III/548; İzzeddin İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, Dâru Sâdır, Beyrut 1400/1980, III/344; Şemseddin ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmî'n-Nübelâ*, Nşr.: Şuayb el-Arnaût v.dğr., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1414/1994, XX1/92; Abdülkâdir el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudhiyye*, Thk.: Abdülfettah M. el-Hulv, Hicr li't-tibâa ve'n-neşr, Cize 1413/1993, I/73; İbn Kutluboğa, *Tâcü'î-Terâcim*, Thk.: M. Hayr Yusuf er-Riyâd, Dâru'l-Kalem, Dimaşk 1413/1992, s. 151; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâibü A'lâmî'l-Ahyâr*, Tahran Kitabhane-i Meclis-i Şura-yı Millî, nr. 1385, vr. 267^b, 239^a; Takıyüddin b. Abdülkâdir et-Temîmî, *Tabakâtü's-Seniyye*, Thk.: Abdülfettah el-Hulv, Dâru'r-Rifâ'î, Riyad 1403/1983, I/185; Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn*, Maarif Matbaası, İstanbul 1360-1362/1941-1943, I/472; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 2002, I/32; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1372/1957, I, 14; Bağdatlı İsmâîl Paşa, *İzâhu'l-Meknûn*, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1945-1947, I, 270; a.mlf., *Hediyetü'l-Ârifîn*, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1951-1955, I/9.

⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, III/344 (“el-Vâsîlî” md.).

⁵ Bazı kaynaklarda, es-Saffâr'ın 460/1068 yılı civarında Buhara'da doğduğu ifade edilmektedir. Birçok kaynak onun, babası İmâmü's-Şehîd İsmâîl es-Saffâr'dan ders aldığı belirtilmektedir. Oysa onun, babasından ders alabilmesi için en azından 450/1058 yılında doğmuş olması gerekir. (Bkz.: Abdullah Demir, *Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Sivas 2014, s. 85-86).

⁶ es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, III/547; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/74, 143; el-Kefevî, *Ketâib*, vr. 267^b; et-Temîmî, *Tabakât*, I/185.

⁷ el-Kefevî, *Ketâib*, vr. 267^b; Ebû'l-Hasenât Muhammed el-Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Dârü'l-Erkam, Beyrut 1418/1998, s. 24; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/142-143, 395.

⁸ Batı Karahanlı hakani Harun Tegin, Melikşah'ın 485/1092 yılında vefatından sonra Selçuklu hânedan mensupları arasında başlayan taht mücadelesinden faydalanarak Horasan'ı ele geçirmek istemiş ve bölgeye saldırmıştır. Durumu öğrenen Sencer, harekete geçmiş ve esir aldığı Harun Tegin'i 495/1102'de idam ettirmiştir. Kazandığı bu zaferden sonra ilk iş olarak Mâverâünnehir hâkimiyetini güçlendirmek için Batı Karahanlılar'ın idarî ve dinî devlet teşkilatına müdahale ederek değiştirmiştir. Buna göre Arslan Han Muhammed b. Süleyman'ı 495/1102'de büyük kağan unvanı ile Semerkant'ta Batı Karahanlı tahtına çıkartmıştır. İkinci olarak Buhara'da ikamet eden es-Saffâr'ı Merv şehrine sürgüne göndermiş ve yerine İbn Maze'yi dinî bir lider olarak atamıştır. (Bkz.: es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, III/548; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, I/32; el-Leknevî, *el-Fevâ'id*, s. 25; Erdoğan Merçil, *Müslüman-Türk Devletleri Tarihi*, TTK Yay., Ankara 2011, s. 27).

⁹ Ahmed b. Mahmûd Muinü'l-fukarâ, *Târih-i Mollâzâde der Zikr-i Mezârât-ı Buhârâ*, nşr. A.G.

aynen babası gibi es-Saffâr'ın da yöneticilere riyakârlık ve dalkavukluk yapmaktan uzak durduğu, siyasî baskılara boyun eğmediği ve hak ve hakikati söylemekten çekinmediği aktarılmaktadır.¹ Böyle bir kişiliğe sahip es-Saffâr'ın aynı zamanda Buhâra Hanefî âlimlerinin reisi olması, Sencer'i sürgün tedbirini almaya sevk etmiş olmalıdır.

Yetmiş üç yaşına kadarki yaşamının yetişkinlik ve ileri yaş dönemini kapsayan yirmi yedi yılını Merv'de geçiren es-Saffâr, takriben 523/1129 yılında sürgünden Buhara'ya dönmüştür.² Onun sürgünde bulunduğu yıllarda Merv, Büyük Selçuklular'ın idare merkezi ve kültür hayatının en önemli şehridir. Şâfîîlerin de bulunduğu bu şehirde, Eş'arî anlayışa göre eğitim veren Nizamiye Medresesi bulunmaktadır.³ Bu şehirde uzun süre yaşayan es-Saffâr, Eş'arî kelâmını aslı kaynaklarından öğrenme imkânı bulmuştur. Bu dönemde Batı Karahanlılar üzerinde Sultan Sencer'in; Hanefî âlimleri üzerinde ise Burhan Âilesi'nin (495/1101–636/1238) etkisi devam etmektedir. Bu şartlar altında onun, vefatına kadar geçen on bir yılda ilmî faaliyetlere odaklandığı söylenebilir. O, 26 Rebülevvel 534/1139 tarihinde Buhara'da vefat etmiştir.⁴

es-Saffâr; fıkıh, hadis, Arap dili ve kelâm gibi İslâmî ilimlerdeki birikimi ile öne çıkmaktadır. Bununla birlikte onun asıl yetkin olduğu ve eser telif ettiği alan kelâmdır. *Telhîsü'l-Edille li-Kavâ'idî't-Tevhîd*, *Risâle fi'l-Kelâm (el-Fetevâ)*, *el-Füsûl*,⁵ *el-İbâne 'an İsbâtî'r-Risâlat*,⁶ *Kitabü's-Sünne ve'l-Cemâ'a*,⁷ *Sakkü'l-Cenne*⁸ ve *Beyânü't-Tevhîd*,⁹ kaleme aldığı kelâm eserleridir.

Me'ânî, İntişârât-ı Kitabhâne-i İbn Sînâ, Tahran 1339, s. 47–48; Ömer Soner Hunkan, *Türk Hakanlığı (Karahanlılar) Kuruluş-Gelişme-Çöküş (766–1212)*, IQ Kültür Sanat Yay., İstanbul 2011, s. 365; Yûsuf Ziya Kavakcı, *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvâra al-Nahr İslâm Hukukçuları*, Atatürk Ü. Yay., Ankara 1976, s. 274.

¹ es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, III/548; Ebû Abdullah Şemseddin ez-Zehebî, *Târîhü'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhir ve'l-A'lâm*, Thk.: Ö. Abdüsselâm Tedmürî, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1415/1995, XXXVI/345; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/74; el-Kefevî, *Ketâib*, vr. 268^a, 296^a; et-Temîmî, *Tabakât*, I/186; el-Leknevî, *el-Fevâ'id*, s. 26; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, I/32.

² Ebû'l-Berekât Şerefüddin el-Mübârek b. Ahmed İbnü'l-Müstevfî, *Târîhu Erbil*, el-Mektebetü'l-Vataniyye, Bağdat 1980, I/265–266; es-Sem'ânî, *et-Tahbîr*, II/178; a.mlf., *el-Müntehab min Mu'cemi şîyühi Ebî Sa'd*, I-IV, thk. Muvaffak b. Abdülkâdir, Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad 1417/1997, III/1525; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, III/260.

³ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, Dâru Sâdır, Beyrut 1397/1977, V, 114; Osman Gazi Özgüdenli, “Merv”, *DİA*, Ankara 2004, XXIX/222; Cihan Piyadeoğlu, *Büyük Selçuklular Döneminde Horasan*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul 2008, s. 115.

⁴ es-Sem'ânî, *el-Müntehab*, I/347; ez-Zehebî, *A'lâm*, XXI/92; el-Kureşî, *el-Cevâhir*, I/74; el-Leknevî, *el-Fevâ'id*, s. 24; el-Kefevî, *Ketâib*, vr. 268^a; et-Temîmî, *Tabakât*, I/186; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I/472; Bağdatlı, *Hediyetü'l-Ârifîn*, I/9.

⁵ Angelika Brodersen, *Telhîsü'l-Edille li-Kavâ'idî't-Tevhîd*, Thk.: A. Brodersen, Müessesetü'r-Reyyan, Beyrut 1432/2011, “Mukaddime”, I/10.

⁶ Ebû İshâk İbrâhim b. İsmâil es-Saffâr, *Telhîsü'l-Edille li-Kavâ'idî't-Tevhîd*, Thk.: Angelika Brodersen, Müessesetü'r-Reyyan, Beyrut 1432/2011, [*Telhîs (Tahkik I)*], I/139; II/801, 807 dip. 3; a.mlf., *Telhîsü'l-Edille li-Kavâ'idî't-Tevhîd*, thk. Hişâm İbrâhim Mahmûd, Dâru's-Selâm, Kâhire 1431/2010 [*Telhîs (Tahkik II)*], s. 198, 546; İlyas Üzüm, “es-Saffâr, Ebû İshak”, *DİA*, İstanbul 2008, XXXV/463.

⁷ el-Kefevî, *Ketâib*, vr. 268^a; el-Leknevî, *el-Fevâ'id*, s. 24; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, I, 32; Bağdatlı, *Hediyetü'l-Ârifîn*, I/9; Mahmûd Hasan Tünkî, *Mu'cemu'l-Musannifîn*, Haz.: Sıddık Mekkî, Matbaatü Zengü Garâf Tabbâre, Beyrut 1344/1926, III/85; Üzüm, “es-Saffâr, Ebû İshak”, *DİA*, XXXV/463.

⁸ Bağdatlı, *Hediyetü'l-Ârifîn*, I/9; Üzüm, “es-Saffâr, Ebû İshak”, *DİA*, XXXV/463.

⁹ Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-Fıkhi'n-Nu'mânî*, Thk.: Abdülkerim Sâmî el-Cündî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2004, V/290.

es-Saffâr, görüşlerine değer verilen, eserlerine atıf yapılan ve kendinden sonraki Hanefî-Maturidî âlimlerince tanınan bir kelâmcıdır. Ona atıf yaptığı tespit edilen ilk âlim Muvaffak el-Mekkî'dir. Mekkî, *Menakibu Ebî Hanîfe* adlı eserinde es-Saffâr ve oğlu Hammâd'dan Ebû Hanîfe'nin menâkıbına dair bilgi aktarmaktadır. Ona kelâmî bir konuda atıf yaptığı tespit edilen ilk Mâturîdî kelâmcısı ise Sâbûnî'dir. Ayrıca Tâhir b. Ahmed el-Buhârî, Ebû'l-Berakât en-Nesefî, Hüsâmeddin es-Siğnâkî, Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, Taşköprizâde Ahmed Efendi, Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, Burhâneddin el-Buhârî, Osman b. Ali ez-Zeylaî, Ekmeledin el-Bâbertî, Ali el-Kârî, Bedreddin Aynî, İbn Emîru Hâc, İbn Nuceym, İbn Âbidîn, Ebû Saîd el-Hâdimî, Süyûtî ve Şehâbeddin el-Âlûsî de ona atıflar yapmaktadır.¹⁰ Fıkhî ve kelâmî konularda es-Saffâr'a yapılan atıflar, onun gerek kendi döneminde gerekse sonraki süreçte Türk ve Arap âlimlerince bilindiğini ve eserlerinin okunduğunu göstermektedir.

2. Maturidî Kelamına Katkıları

es-Saffâr'ın *Telhisü'l-Edille* ve *Risâle fi'l-Kelâm* adlı kelâm eserleri günümüze ulaşmıştır. Bununla birlikte onun hakkında bilgi veren klasik kaynaklarda ve öğrencilerinin eserlerinde onun mütekellim olduğu belirtilmemektedir.¹¹ Oysa o, İmam Mâturîdî'nin kelâm anlayışını benimseyen, devam ettiren, geliştiren önemli bir Maturidî kelâmcısıdır. Ayrıca Maturidî kelamcıları içinde, en-Nesefî'den sonra gerek eserinin hacmi gerekse kelâm anlayışı ve yöntemi açısından üçüncü sırada yer aldığı söylenebilir. Zira kelâmî konuları izah ve ispat ederken onun kullandığı yöntem, İmam Mâturîdî'nin kelâm sistemine oldukça benzerdir. Akıl-nakil dengesi konusundaki izahları ve akla verdiği değer, bu kanaati güçlendirmektedir. Hüsün-kubuh meselesi ile akılla yüce bir yaratıcının varlığına inanmanın gerekliliği gibi kelâm anlayışını ortaya koyan konularda, onun Mâturîdî'nin yakın bir takipçisi olduğu görülmektedir. Onun Maturidî kelamına katkıları ayrı başlıklar altında ele alınacaktır.

Bilgi Kuramına Katkıları

es-Saffâr'ın kelâm sistematığının ilk konusu, bilgidir. Bu başlık altında, bilginin tanımı, imkânı, kaynakları ve türleri ile farklı bilgi anlayışlarına değinmektedir. O, bu konuyu Ebû'l-Muîn en-Nesefî'ye kıyasla¹² daha ayrıntılı şekilde ele almaktadır.¹³ İçerik ve kullandığı terminoloji açısından değerlendirildiğinde onun, Mâturîdî'nin bilgi anlayışını benimsediği ve daha da sistematik bir seviyeye ulaştırdığı söylenebilir.

es-Saffâr, bilgi konusuna varlığın gerçekliğini ve bilginin imkânını izah ettikten sonra Giriş yapmaktadır. Bu kısımda, objelerin ve bilginin gerçekliğini kabul etmeyen kişi ve grupların görüşlerini aktarmakta ve iddialarını cevaplamaktadır.¹⁴ İmam Mâturîdî ile birlikte Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî, Ömer en-Nesefî ve Sâbûnî gibi Hanefî-Maturidî kelâmcıları da bilginin

¹⁰ Bkz.: Demir, *Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, s. 122-127.

¹¹ Onu kelâm âlimi olarak tanıtan tek kaynak için bkz. Kehhâle, *Mu'cem*, I/14 (nr. 67).

¹² Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille fi Usûli'd-Din*, Nşr.: Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, DİB Yay., Ankara 2003-2004, I/9-37.

¹³ es-Saffâr, *Telhis (Tahkik I)*, I/74-145.

¹⁴ es-Saffâr, *Telhis (Tahkik I)*, I/74-82; *Telhis (Tahkik II)*, s. 157-163.

imkânını tartışmaya açan sofistlerin iddialarını çürütmeye gayret etmişlerdir.¹⁵ Bununla birlikte Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, el-Lâmişî ve es-Saffâr, varlığın gerçekliği ile bilginin imkânı konularını, bilgi tanımından önce ele alarak aynı anlayıştaki kelimacıardan ayrılmaktadırlar.¹⁶ Kalam eserlerine varlığın gerçekliği ve bilginin imkânı konularıyla başlanması, sonraki dönem Maturidî kelimacılarınca da benimsenmiş ve devam ettirilmiştir.¹⁷

es-Saffâr, Sûfestâileri savundukları görüşlere göre grup adı belirtmeden üçlü bir sınıflandırmaya tâbi tutmaktadır. Bu tasnifte yer alan gruplar, ilerleyen süreçte kalam eserlerinde “İnâdiyye”, “Lâedriyye” ve İndiyye” olarak anılmaya başlanmıştır.¹⁸ Sofistlerin düşüncelerini isim belirtme de üçlü tasnifle aktarması, diğer Maturidî kelimacılarına nisbetle¹⁹ konuyu daha iyi değerlendirmesine imkân sağlamıştır. Bu kapsamda “Kişinin, başının kopup kucağına düştüğünü görmesi” gibi rüyaların öne sürülerek duyu organlarına güvenilemeyeceği iddiasını, Maturidiler içinde mezhep imamı ve o cevaplandırmaktadır.²⁰ Eş’ariler’den Gazzâlî, “Rüyada görülen olayların uyanılınca yok olduğu, benzer şekilde ‘uyanığz’ denilen dünya hayatının da aslında uyku gibi olabileceği” vesvesesine kapıldığını belirtmektedir. O, bu vesveseden Allah’ın kalbine attığı nur ile kurtulduğunu ifade etmektedir.²¹ es-Saffâr, bu iddiayı, kıyas yönteminin belli şartlara uyması gerektiğini öne sürerek ve akla dayanarak reddetmiştir. Oysa çağdaşı Gazzâlî’nin tercihi onu tasavvufa ve ilhâmî bilginin üstün olduğu kanaatine yaklaştırmıştır.

es-Saffâr, bilginin imkânı meselesinden sonra Eş’arî ve Mu’tezilî âlimlerce ileri

¹⁵ Ebû Mansûr el-Mâturidî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, Thk.: Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, İSAM Yay., Ankara 2003, s. 234–238; Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü’l-d-Dîn*, Nşr.: Hans Peter Linss, Dârü İhyai’l-Kütübi’l-Arabiyye, Kahire 1383/1963, s. 5–6; en-Nesefî, *Tabsıra*, I/20–23; Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî, *et-Temhîd li-Kavâidi’l-Tevhîd*, Thk.: Abdülmecid Türkî, Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut 1995, s. 39–41; en-Nesefî, *Akâidü’n-Nesefî*, s. 14; Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli’l-d-Dîn*, Nşr. ve trc.: Bekir Topaloğlu, DİB Yay., Ankara 1998, s.17; Hüsameddin es-Siğnâkî, *et-Tesdîd fi Şerhi’l-Temhîd li-Kavâ’idi’l-Tevhîd*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3893, vr. 8^b9^a.

¹⁶ el-Pezdevî, *Usûlü’l-d-Dîn*, s. 5–6; el-Lâmişî, *et-Temhîd*, s. 39–41; es-Saffâr, *Telhîs (Tahkik I)*, I/74–82; *Telhîs (Tahkik II)*, s. 157–163. Krş.: Eserlerine doğrudan bilgi tanımı veya bilgi kaynakları konusuyla başlayan Mâturidî kelâmcıları için bkz.: en-Nesefî, *Tabsıra*, I/9–19 (Bilgi Tanımı); Alâeddin el-Üsmendî, *Lübâbü’l-Kelâm*, Nşr.: M. Sait Özervarlı, İSAM Yay., İstanbul 2005, s. 34–44 (Bilgi Tanımı); es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 17 (Bilgi kaynakları); Ebû Şekûr es-Sâlimî el-Keşşî, *et-Temhîd fi Beyâni’l-Tevhîd*, Süleymaniye Ktp., Ş. Ali Paşa, nr. 1153, vr. 2^a-4^b (Akıl konusu).

¹⁷ en-Nesefî, *Akâidü’n-Nesefî*, s. 14; Ebû’l-Berakât en-Nesefî, *el-İ’timâd fi’l-İtikâd*, Thk.: Muhammed Yazıcı, Ebû’l-Berekat en-Nesefî Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve el-İ’timâd fi’l-İ’tikâd Adlı Eseri, Atatürk Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Y. Lisan Tezi), Erzurum 1992, s. 3; a.m.f., *el-Umde fi’l-Akâid*, Thk.: Temel Yeşilyurt, İslâm İnancının Ana Umdeleri içinde, Kubbealtı Yay., Malatya 2000, s. 2-4; Siğnâkî, *et-Tesdîd*, vr. 8^b-9^b.

¹⁸ Bkz.: Sadeddin Mesûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâ’idi’n-Nesefiyye*, Thk.: Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Mektebetü’l-Küllüyyâtü’l-Ezheriyye, Kahire 1408/1988, s. 14.

¹⁹ Maturidî kelâmcılarının sofistleri tasnifi için bkz.: el-Pezdevî, *Usûlü’l-d-Dîn*, s. 5 (Tasnif yapmaz); en-Nesefî, *Tabsıra*, I, 20–23 (Üçlü tasnif); Lâmişî, *et-Temhîd*, s. 40–41 (Üçlü tasnif); Sâbûnî, *el-Bidâye*, s.17 (İkili tasnif).

²⁰ es-Saffâr, *Telhîs (Tahkik I)*, I/77–79; *Telhîs (Tahkik II)*, s. 158–160. Krş.: el-Mâturidî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 237–238. Sofistlerin rüyayı delil olarak kullanmaları hakkında bkz.: el-Eş’arî, *Makâlât*, s. 433; Hanifi Özcan, *Mâturidî’de Bilgi Problemi*, İFAV Yayınları, İstanbul 1998, s. 148–149; Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, Beyan Yay., İstanbul 1996, s. 139–141.

²¹ el-Gazzâlî, *el-Münkız mine’d-Dalâl*, Thk.: Cemil Salîbâ-Kâmil Ayyâd, Dârü’l-Endülüs, Beyrut 1387/1976, s. 66–67.

sürülen dokuz farklı bilgi tanımı aktarmakta ve tahlil etmektedir. Kendisi ise babası İmâmü’ş-Şehîd İsmâil b. Ebî Nasr es-Saffâr’dan aktardığı onuncu tanımını tercih etmektedir: “Bilgi, hayat sahibi zâtta özel bir şekilde var (kâim) olan bir sıfatın ismidir”.²² Ona göre bilginin ayırıcı özelliği, gizliliğin bulunmamasıdır.²³ Zira Allah’ın her şeyi bilgisiyle kuşattığını²⁴ ve hiçbir şeyin ona gizli kalmadığını²⁵ ifade eden birçok âyet bulunmaktadır. Tüm bu âyetler, bilginin ayırıcı özelliğinin, bulunduğu zâta karşı gizliliğin bulunmaması olduğunu göstermektedir. es-Saffâr, bu konudaki tespitini âyetlerle birlikte, Câhiliyye dönemi Arap şiiriyle de delillendirmektedir. Bu kapsamda meşhûr şâir Züheyr b. Ebî Sülmâ’dan (ö. 609 m.) “Bugün ve bundan önce dün olanı bilebilirim. Fakat yarın ne olacağı hakkındaki bilgiye âmâyım”²⁶ anlamında bir mısra aktarmaktadır. Bu mısradaki Züheyr, gelecekte olacakların kendisine gizli kaldığını ve bu konuda câhil olduğunu, “âmâ” (kör) sözcüğü ile ifade etmektedir. Ayrıca Arapça’da “kör adam” benzetmesiyle “câhil” kastedilmektedir. Bundan dolayı Allah, gerçeği görmemeleri sebebiyle kâfirleri, körlere benzetmektedir. es-Saffâr’a göre etimolojik veriler ve Arap dilindeki semantik kullanım örnekleri, bilginin ayırıcı özelliğinin “gizliliğin bulunmaması” olduğunu ortaya koymaktadır.²⁷

es-Saffâr, savunduğu ilim tanımındaki “hayat sahibi”²⁸ zât ile kâim bir sıfat” ifadesine vurgu yapmaktadır.²⁹ Çünkü bilgili olarak nitelenmek için “hayat sahibi” olmak zorunludur. Kişi, yaşamını yitirdiği zaman onun bilgisinden de bahsedilemez.³⁰ Ayrıca tanımın unsurlarından olan “zât ile kâim bir sıfat” ifadesi de önemlidir. Alim ismi doğrudan zâttan değil ilim sıfatından kaynaklanmaktadır. Eğer doğrudan zâttan kaynaklansaydı alim kişinin hayatta olduğu müddetçe unutmaması veya bunamaması gerekirdi. Bu nedenle ona göre alim ismi, “zâtî değil; zât ile kâim bir sıfattır”. O bu sıfatı ilim olarak netleştirmektedir.³¹ Bu tanım, hem Allah’ın ilmini hem de insanın bilgisini ifade edebilecek kapsayıcılıkta görünmektedir. Allah’ın ilmi, ilim sıfatına dayanan ve kendisine hiçbir şeyin gizli kalmadığı bir yüceliktir. İnsanın ilim sıfatı ise sınırlıdır ve kendisine “gizliliğin bulunmadığı” belli konularla sınırlıdır. Allah’ın ilim sıfatı, zâtî bâki olduğu için sonsuz iken; insanın zâtî ölümlü olduğu için ona bağlı ilim sıfatı da sonludur. Ayrıca Allah’ın zâtına herhangi bir eksiklik yer edemeyeceği için onun sıfatı sürekli. Oysa insanın zâtına yaşlılık veya bunama gibi kusurlar etki edebileceği için ölmese bile sıfatı geçicidir. es-Saffâr’ın benimsediği tek bilgi tanımı, İmâm Mâturîdî’ye atfedilen tanımla³² uyumludur.

²² es-Saffâr, *Telhîs (Tahkik I)*, 1/87, 97; *Telhîs (Tahkik II)*, s. 166, 174.

²³ Bkz.: es-Saffâr, *Telhîs (Tahkik I)*, 1/88; *Telhîs (Tahkik II)*, s. 167.

²⁴ 65. et-Talâk, 12.

²⁵ 3. Âl-i İmrân, 5.

²⁶ Züheyr b. Ebî Sülmâ, *Dîvânü Züheyr b. Ebî Sülmâ*, Thk.: Hamdu Tammâs, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1426, s. 70.

²⁷ es-Saffâr, *Telhîs (Tahkik I)*, 1/87–88; *Telhîs (Tahkik II)*, s. 166–167.

²⁸ es-Saffâr, *Telhîs (Tahkik I)*, 1/97; *Telhîs (Tahkik II)*, s. 174.

²⁹ es-Saffâr, *Telhîs (Tahkik I)*, 1/89, 97; *Telhîs (Tahkik II)*, s. 167, 174.

³⁰ es-Saffâr, *Telhîs (Tahkik I)*, 1/97; *Telhîs (Tahkik II)*, s. 174.

³¹ es-Saffâr, *Telhîs (Tahkik I)*, 1/89, 97; *Telhîs (Tahkik II)*, s. 167, 174.

³² “İlim, kendisinde bulunduğu kimseye duyuların ve aklın alanına giren (mezkûr) konuların açık olmasını (yenceli/yetecellâ) sağlayan bir sıfattır”. (Bkz.: en-Nesefî, *Tabsıra*, 1/15, 19; es-Sâbüni, *el-Kifâye fi’l-Hidâye*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2271, vr. 4^a; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü’l-Merâm min İbârâtü’l-İmâm*, Nşr.: Yûsuf Abdürrezzak, Kahire 1368/1949, s. 39.) Tanımında yer alan “yetecellâ” ve mezkûr” kavramlarının tahlili için bkz.: Özcan, *Mâturîdî’de Bilgi Problemi*, s. 48-53.

Oysa onunla çağdaş en-Nesefî *Tabsıra*'da on dört farklı ilim tanımını aktarmakta ve bunlardan Eş'arî ve Mâtürîdî'nin tanımları dâhil beş tanesini kabul etmektedir.³³

es-Saffâr; bilgi kaynaklarını akıl, duyular ve haber olarak sıralamakta ve her bir bilgi kaynağının algı alanının ayrı olduğunu belirtmektedir.³⁴ Bununla birlikte onun bilgi anlayışında akıl, hem bağımsız bir bilgi kaynağı olması hem de diğer kaynaklarının eleştirisi görevini üstlenmesi açısından ilk sırada yer almaktadır.³⁵ Zira duyuların bilgiye dönüştürülmesi, vahyin anlaşılması, hadislerin doğruluğunun tespiti ve eleştirisi görevi akıl tarafından yerine getirilmektedir.

O, ontolojik açıdan “nuranî bir cevher”³⁶ olarak tanımladığı ve ilmin öncüsü şeklinde nitelendirdiği aklın mutlaka kullanılması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre aklın iki işlevi bulunmaktadır. Bunlardan ilki, düşünmeden ve akıl yürütmeden doğrudan kavrama işlevidir. Diğeri ise düşünmeden bilinmesi mümkün olmayan konuları akıl yürütme işlemiyle bilmesidir. es-Saffâr, istidlâl kurallarına uyulması halinde aklın kendi bilgi alanında doğru sonuçlara ulaşabileceğini düşünmektedir.³⁷ Bununla birlikte akıl yürütme şartlarına uyulsa bile nazar ile bilgi edinme imkânı bulunmayan aklın bilgi alanına girmeyen konular bulunmaktadır. İbadetlerin ve dinî hükümlerin belirlenmesinde temel bilgi kaynağı sahîh nakildir. es-Saffâr, Kur'an'ı Kerîm ve mütevâtir hadis istisna edilirse, naklin ve haberin yanlış olma ihtimali taşıdığını ve doğruluğunun kontrol edilmesi gerektiğini düşünmekte ve kontrol yetkisini akla vermektedir.³⁸ Bu kapsamda, haber-i vâhidin bu alanda bilgi değeri taşıyabilmesi için belli şartları taşıması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre itikâdî konularda âhâd hadisin kabul edilme şartları şunlardır: 1) Âhâd hadis, herkesin bilmesi gereken ve yaygınlığı sebebiyle gizli kalamayacak bir konuda olmamalıdır. 2) Âhâd hadisin a) senedinde ve b) metninde herhangi bir kusur bulunmamalıdır. 3) Âhâd hadis; Kur'an, mütevâtir sünnet ve icmâ-i ümmete aykırılık taşımamalıdır. Onun sıraldığı bu kriterler çok önemlidir ve yerindedir. O, bu şartlardan birine bile uymayan hadisi kabul etmeyeceğini açıkça ifade etmektedir. Bu durumda reddedilenin Resûl-i Ekrem'in hadisi değil, ona bu isnadı yapan kişinin sözü olduğunu da belirtmektedir.

es-Saffâr, bilgi türlerini de ayrıntılı olarak ele almaktadır. Onun bu konudaki katkılarını, Mâtürîdî'nin bilgi anlayışını daha sistematik bir noktaya taşımıştır. Ona göre bilgi, Allah'ın ilmini ifade eden kadîm ve yaratılmışların bilgisine işaret eden muhdes olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.³⁹ Muhdes bilgi, sonradan öğrenilen bilgidir. Bu bilgi, ya zorunlu olarak (zarurî) ya da gayret gösterilerek (kesbî) elde edilir. Dolayısıyla elde edilmiş açısından insan bilgisi, zarurî ve müktesep olmak üzere ikiye ayrılır.⁴⁰ O, İmam Mâtürîdî, Ebû Seleme es-Semerkindî ve Sâbûnî'nin de benimsediği

³³ en-Nesefî, *Tabsıra*, I/9–19.

³⁴ es-Saffâr, *Telhîs (Tahkik I)*, I/142–144; *Telhîs (Tahkik II)*, s. 201.

³⁵ es-Saffâr, *Telhîs (Tahkik I)*, I/119; *Telhîs (Tahkik II)*, s. 184.

³⁶ es-Saffâr, *Telhîs (Tahkik I)*, I/120, 121; *Telhîs (Tahkik II)*, s. 185, 186. Mâtürîdî, aklın mâhiyetine ve özüne ilişkin bir tanımlamada bulunmamaktadır. Nesefî ve Sâbûnî de aynı tutumu sürdürmektedir. (Bkz.: Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz Yay., İstanbul 2010, s. 54–55, 60.)

³⁷ es-Saffâr, *Telhîs (Tahkik I)*, I/127–129; *Telhîs (Tahkik II)*, s. 190–191.

³⁸ Bkz. es-Saffâr, *Telhîs (Tahkik I)*, I/119, 142; *Telhîs (Tahkik II)*, s. 184, 200.

³⁹ es-Saffâr, *Telhîs (Tahkik I)*, I/100; *Telhîs (Tahkik II)*, s. 176.

⁴⁰ es-Saffâr, *Telhîs (Tahkik I)*, I/100–102; *Telhîs (Tahkik II)*, s. 176–177.

bu tasnifi,⁴¹ kesbî bilginin alt kategorilerini belirleyerek geliştirmiştir.⁴² Oysa Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, zarûrî-kesbî ayrımını Mu'tezile'ye atfetmektedir.⁴³ Ebû'l-Muîn en-Neseffî ise muhdes ilmi; zarûrî, bedihî ve istidlâlî olmak üzere üçe ayırmaktadır.⁴⁴ Alâeddin es-Semerkindî ise müktesep bilginin kapsamını daha dar tutarak zarûrî-istidlâlî tasnifini benimsemiştir.⁴⁵ Görüldüğü üzere Batı Karahanlılar döneminde aynı bölgede yaşayan Maturidî kelamcıları, muhdes bilginin tasnifinde ortak bir sistematığe ulaşamamışlardır. Bununla birlikte es-Saffâr, İmam Mâturîdî'nin bu konudaki anlayışını devam ettirerek zarûrî-kesbî bilgi ayrımını benimsemiştir. Ayrıca bu tasnifi, sistematiktir bir yapıya da kavuşturmuştur. Zira Mâturîdî; müktesep (kesbî) bilgiyi, sadece “nakli” ve “istidlâlî” olmak üzere ikiye ayırmaktadır.⁴⁶ Oysa es-Saffâr, müktesep bilgiyi aklî, şerî, ibârî, tecrübî, ilhâmî ve ittibâî olmak üzere altı alt başlıkta kategorize etmiştir.⁴⁷ Bu tasnif, onun Maturidiliğe bir diğer katkısı olarak düşünülebilir.

Aklî Bilgi: es-Saffâr, akıl yürüterek bilgiye ulaşmayı, “Nazari-İstidlâlî Bilgi” şeklinde isimlendirmektedir. Dolayısıyla onun, bu kavramlar arasında fark görmediği ve birini diğerinin yerine kullandığı söylenebilir. Ona göre nazar, âyetlerde dikkat çekilen kâinattaki düzen ve intizamı gözlemleyerek ya da âlemin yaratıcısının idaresi konusunda fikir yürüterek delillere yönelmektir.⁴⁸ İstidlâl ise gözlem sonucunda elde edilen hükümlere dayanarak duyu organlarınca hissedilemeyen alanla ilgili sonuç çıkartmaktır.⁴⁹ Binanın varlığından onun bir ustası olduğu ve metinden bir yazarı bulunduğu çıkarımlarının yapılması, istidlâl sonucu elde edilen bilgilere örnek verilebilir. Bu bilgiler, gözlem yapılmamış olsa bile bir binanın ustasız ve bir yazının kâtipsiz ortaya çıkmasının imkânsızlığı fikrine yani aklın bedihî ön kabullerine dayanmaktadır.⁵⁰ es-Saffâr, İmam Mâturîdî gibi aklî bilgiyi kesbî bilgi altında mütalaa ederek akıl yürütme sonucu elde edilen bilgilerin hata ve yanılma riski içerdiğini baştan kabul etmektedir. Bu sebeple de doğru sonuçlara ulaşılmasını sağlamak amacıyla akıl yürütmenin, belli kurallara uyularak yapılmasını savunmuştur.⁵¹

Şer'î Bilgi: Ona göre müktesep bilgi türlerinden biri de helal, haram, farz, vacip,

⁴¹ Ebû Seleme es-Semerkindî, *Cümelü Usûli'd-Dîn*, Nşr.: A. Saim Kılavuz, İstanbul 1989, s. 28; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 16; Özcan, *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*, s. 100-129.

⁴² es-Saffâr, *Telhîs (Tahkik I)*, V/101-102; *Telhîs (Tahkik II)*, s. 177.

⁴³ el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 10-11.

⁴⁴ en-Neseffî, *Tabşıra*, I/9.

⁴⁵ Alâeddin Semerkindî, *Mizânü'l-Usûl fî Netâ'ici'l-Ukûl*, Nşr.: M. Zekî Abdilber, Mektebetü Dâru't-Türâs, Kahire 1418/1997, s. 8.

⁴⁶ Özcan, *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*, s. 114-116. Kesbî bilgi hakkında bkz. el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 3; es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 17; a.mlf. *el-Kifâye*, vr. 4^b.

⁴⁷ es-Saffâr, *Telhîs (Tahkik I)*, V/107; *Telhîs (Tahkik II)*, s. 179.

⁴⁸ es-Saffâr, *Telhîs (Tahkik I)*, V/38; *Telhîs (Tahkik II)*, s. 133.

⁴⁹ es-Saffâr, *Telhîs (Tahkik I)*, V/185-186; *Telhîs (Tahkik II)*, s. 217.

⁵⁰ es-Saffâr, *Telhîs (Tahkik I)*, V/107; *Telhîs (Tahkik II)*, s. 179. İstidlâlî bilgi için bkz.: el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 7; es-Semerkindî, *Mizânü'l-Usûl*, s. 9 (Aklî-Sem'î); es-Sâbûnî, *el-Kifâye*, vr. 4^b.

⁵¹ es-Saffâr'a göre akıl yürütmenin ilkeleri şunlardır: a) Düşünme (nazar) yetisi olan akıl, “kâmil” olmalıdır. Akıl melekesi noksan olan akıl hastaları ve istidlâl yöntemini bilmeyen câhil kişiler, akıl yürüterek yeni bilgilere ulaşamazlar. b) Akıl, şüphe üzerinde değil delil üzerinde yoğunlaşmalıdır. Bu sayede kapalı olan noktalar aydınlanır ve yeni bilgilere ulaşılır. c) Başlanılması gereken doğru noktadan yola çıkılarak sonuna kadar düşünme eylemi sürdürülmelidir. Başta yapılması gerekenin başta; sonda yapılması gerekenin de sonda yapılması gerektiği kuralına uyulmalıdır. (Bkz.: *Telhîs (Tahkik I)*, V/108; *Telhîs (Tahkik II)*, s. 180.)

sünnet, mendûb, mübah, müstehap ve mekruh hükümlerini kapsayan şer'î (fıkhi) bilgidir. Bu tür bilginin doğruluğunun dayanağı, kesb ile gerçekleşen nazar ve istidlâldir. Çünkü şer'î bilgiler, peygamber aracılığıyla öğrenilir. Bir kişinin peygamber olup olmadığı ise düşünme ve akıl yürütmeye doğrudur. Eğer bu doğrulamaya hiç ihtiyaç duyulmasaydı veya duyu organları ile konu aydınlatılabileseydi, peygamberlik konusunda tartışmalar yaşanmazdı. Dolayısıyla kaynağının doğruluğunun ispatı açısından şer'î bilgiler, kesbî bilgi türüne dâhildir.⁵²

İbârî Bilgi: es-Saffâr, kitap okunması neticesinde bilgi edinilmesini müktesep bilgi kategorisinde değerlendirmekte ve öğrenmenin bu şekline “ibârî bilgi” adını vermektedir.⁵³

Tecrübî Bilgi: O; tıp, eczacılık ve el sanatları gibi alanlarda tecrübe birikimi sonucunda uzmanlaşmayı, müktesep bilgi sınıfına dâhil etmekte ve tecrübî olarak adlandırmaktadır.⁵⁴

İlhâmî Bilgi: es-Saffâr'ın da aralarında bulunduğu ve tasavvufî hayatın güçlü olduğu sosyokültürel çevrede yetişen Maturidî kelamcıları, ilhamın objektif bilgi kaynağı olmadığını özellikle belirtmektedirler.⁵⁵ Bununla birlikte es-Saffâr, ilham sonucu öğrenmeyi de mümkün görmektedir. Zira o, normalde çaba ve gayret sonucunda elde edilebilecek bilgilerin, Allah tarafından bazı kişilere ilham olarak verilebileceği kabul etmektedir. es-Saffâr, Hz. Âdem'e daha önce hiç görmediği objelerin isimlerinin bildirilmesini, Hz. İbrâhim'e Allah'ın varlığını ispat eden delillerin öğretilmesini, bazı insanların kalplerinde şiir dizelerinin belirmesini ve hayvanlarda gözlenen faydalı davranışları, ilham şeklindeki bilgi edinmeye örnek olarak sunmaktadır.⁵⁶ İlham yoluyla bilgi edinilebileceğini kabul eden es-Saffâr, ilhamın bilgisel değeri konusunda ise titiz davranmaktadır. Ona göre bireyler, delile dayanan ve kesin olarak bilinen konulardan sorumludurlar. Oysa ilham ile öğrenilen bilgiler, kişilerin sorumlu tutulması için bir ölçü olmaz. Çünkü ilham sonucu öğrenildiği söylenen bilgilerden birinin diğerine üstünlüğü iddia edilemez. Üstelik bu tür bilgilere, yine ilhama dayanılarak karşı çıkılabilir. Dolayısıyla sadece ilhama dayanılarak bilginin gerçek ve tutarlı olduğu belirlenemez. Ayrıca ne zaman ilham geleceği belli olmadığı için kişinin gayret sarfetmeden ilham gelmesini beklemesi de doğru değildir.⁵⁷

İttibâî Bilgi: es-Saffâr; aklına, ilmine ve mezhebine güvenilen kişilerin örnek alınması sonucunda bilgi edinilmesini mümkün görmektedir.⁵⁸ Buna karşın o, örnek alınacak kişinin özelliklerine dikkat çekerek, birilerinin körü körüne taklit edilmesini doğru bulmadığını da göstermektedir. Ona göre örnek alınacak kişiler akıl, ilim ve mezhep açısından güvenilir olmalıdır. es-Saffâr, görüşünü “Eğer bilmiyorsanız Ehl-i zikr'e (bilenlere) sorunuz”⁵⁹ âyetine dayandırmakta ve âyetteki “Ehl-i zikr”

⁵² es-Saffâr, *Telhîs (Tahkik I)*, V/109; *Telhîs (Tahkik II)*, s. 180.

⁵³ es-Saffâr, *Telhîs (Tahkik I)*, V/107; *Telhîs (Tahkik II)*, s. 179.

⁵⁴ es-Saffâr, *Telhîs (Tahkik I)*, V/107, 109; *Telhîs (Tahkik II)*, s. 179, 180.

⁵⁵ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 11; el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 8; en-Nesefî, *Tabsıra*, s. 34–35; el-Lâmîşî, *et-Temhîd*, s. 41; es-Saffâr, *Telhîs (Tahkik I)*, V/36, 109; *Telhîs (Tahkik II)*, s. 131, 180; es-Semerikandî, *Mizânül-Usûl*, s. 679–684.

⁵⁶ es-Saffâr, *Telhîs (Tahkik I)*, V/36, 109; *Telhîs (Tahkik II)*, s. 131, 180.

⁵⁷ es-Saffâr, *Telhîs (Tahkik I)*, V/36–37, 38; *Telhîs (Tahkik II)*, s. 131, 133.

⁵⁸ es-Saffâr, *Telhîs (Tahkik I)*, V/107; *Telhîs (Tahkik II)*, s. 179.

⁵⁹ 16. en-Nahl, 43.

ifadesini etimolojik verilere dayanarak “bilenler” olarak tefsir etmektedir. Ona göre bu âyete dayanılarak taklidin bir öğrenme yöntemi olarak kabul edilmesi gerekir. Çünkü akli önermeler üzerinde düşünerek sonuca ulaşmak herkes için mümkün olmayabilir. Üstelik üzerinde düşünülecek önermeleri akılda tutabilme yeteneği çok fazla kişide bulunmamaktadır. Dolayısıyla taklit, aslı ve objektif bir bilgi kaynağı olmamakla birlikte tamamen de yok sayılamaz.⁶⁰

Akıl-Vahiy İlişkisi İle İlgili Katkıları

Bir İslâm aliminin akla ve nakle verdiği değer ile bu kaynakların verilerinin çatıştığı durumlarda takındığı tutum, onun yöntemini belirlemede önemli bir ölçüdür. es-Saffâr, kendinden önceki Maturidî kelamcılarının akıl-nakil ilişkisi konusundaki görüşlerini benimseyerek daha da geliştirmiştir. Aklın ve naklin bilgi alanlarının farklılığına dayanan bu anlayış, Maturidî kelamının temelini oluşturmaktadır. Ona göre aklın vâcib ve mümteni’ hükmünü verebileceği bilgi alanlarında akıl önder, nas ona tâbi konumundadır. Akla göre câiz olan ve aklın kesin hükme ulaşmadığı bilgi alanında ise nas önder, akıl tâbi’dir. Seçenekler arasında eşitliğin bulunduğu “mümkün” alanda ise akıl nakle uymak zorundadır. Zira mümkün alanda akıl, önerdiği bir seçeneği vacip veya haram kılamaz. Dolayısıyla akla her konuda öncü görevi vermek doğru değildir. Buna karşın nakil de aklın yardımı ve desteği olmadan tek başına yeterli olamaz. Çünkü naklin doğru olup olmadığı ancak aklın değerlendirmesi ile belirlenebilir ve nakil, akıl sayesinde anlaşılır. Yoğun tartışmaların yaşandığı bu konuda es-Saffâr, oldukça açık ve net bir tutum takınarak akıl ile nakil arasında sağlam bir denge kurmaya çalışmıştır.⁶¹ O, bu konudaki görüşünü, Ehl-i Hakk’ın (Maturidiler) akli hükümler konusunda ortak bir sonuca ulaştığı tespitine dayandırmaktadır. Buna göre aklın ele aldığı bir konu hakkında ulaşabileceği hükümler; vâcib, mümteni’ ve câiz olmak üzere üç çeşittir.

Vâcib (Akli Zorunluluk): Âlemin bir yaratıcısı olduğunu anlamak, ikram edene şükretmenin gerekliliğini kavramak, doğruluk ve adaletin beğenilmesi ve bunlara benzer akılla kavranılan tüm konular, aklın vacip hükmünü verdiği ve kesin hükme ulaştığı konulardır. Bu alanda akıl, önderdir. Vahiy ise akla uyar ve onu destekler.

Mümteni’ (Akli İmkânsızlık): Zıtların bir objede bir durumda birleşmelerinin imkânsızlığı ve müstehîlâtın Allah’a izafesinin olanaksızlığı gibi konular, aklın kavradığı ve reddettiği hususlardır. Akıl, bu alanda da önderdir. Vahiy, bu konularda akla uyar ve onu destekler.

Câiz (Akli İmkân): Bir şeyin olup olmamasının imkânlılık açısından aynı seviyede olduğu, her iki ihtimalin eşit durumda bulunduğu konular, aklın kesin hükme varamadığı “câiz” (mümkün) alanını oluşturur. es-Saffâr, ibadetler ve diğer dinî uygulamaların akli hükümlerden “câiz” kapsamına girdiğini belirtmektedir. Çünkü akıl, ibadetler ve diğer dinî uygulamaların nasıl yerine getirileceği konusunda farklı ihtimaller arasında hüküm vermeden çekimser kalır. Bu nedenle akıl bu konularda vahye uymaya muhtaçtır ve mecburdur. Vahiy bu alanda belirlemede bulunduktan sonra akıl belirlenen ibadetleri ve dinî uygulamaları destekler ve açıklar.⁶²

⁶⁰ es-Saffâr, *Telhis (Tahkik I)*, 1/118–119; *Telhis (Tahkik II)*, s. 184.

⁶¹ es-Saffâr, *Telhis (Tahkik I)*, 1/36; *Telhis (Tahkik II)*, s. 131.

⁶² es-Saffâr, *Telhis (Tahkik I)*, 1/36–37, 134–135; *Telhis (Tahkik II)*, s. 131–132, 195–196.

es-Saffâr'ın akli hükümler konusunda Ehl-i Hakk'ın ittifak ettiğini belirtmesi, Maturidiler açısından yerinde bir tespittir. Çünkü İmam Mâtûrîdî,⁶³ Ebû Seleme es-Semerkindî,⁶⁴ Ebû'l-Muîn en-Nesefî,⁶⁵ Alâeddin es-Semerkindî⁶⁶ ve es-Sâbûnî⁶⁷ gibi Maverâünnehir bölgesinde yetişen kelmacılar, akli hükümlerin “vâcib-mümteni'-câiz (vâsıt/mümkin)” olmak üzere üçe ayrıldığını kabul etmektedirler. Ayrıca onlar, bu ayırıma göre aklın ve naklin bilgi alanlarının farklılığını savunmaktadırlar. Bu anlayıştaki Mâtûrîdî, İbn Yahyâ, Ebû'l-Usr el-Pezdevî, Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, Alâeddin el-Üsmendî, Alâeddin es-Semerkindî ve es-Sâbûnî gibi alimler, aklın ibadetlerin keyfiyetini bilemeyeceğini ve diğer dinî uygulamaları naklin yardımı olmadan belirleyemeyeceğini vurgulamışlardır.⁶⁸

Görüldüğü gibi es-Saffâr ve diğer Maturidî kelmacıları, aklın ve vahyin bilgi alanını, aklın ulaşabileceği hükümlere dayanarak belirlemiş ve oldukça isabetli şekilde akli hükümlere ifade etmek için vâcib, mümteni' ve câiz (vâsıt) kavramlarını kullanmışlardır. Ancak bu kavramlar, sonraki süreçte felsefenin etkisi ile kelam eserlerinde imkân delilinin izahında ontolojik açıdan varlık türlerini ifade etmek için kullanılmaya başlanmıştır. Yaşanan bu kavram kayması, akıl ve naklin bilgi alanı konusunda Maturidî kelmacılarınca benimsenen ve kullanılan isabetli bir çözümün gözardı edilmesine neden olmuştur.

es-Saffâr, nakli bilginin her durumda akli bilgidен önce geldiği ve aklın nakle tâbî olduğu iddiasını doğru bulmamaktadır. O, bu görüşü Eş'ariler başta olmak üzere Ehl-i hakka muhalefet etmekle suçladığı fırka ve mezheplere nisbet etmek-

⁶³ el-Mâtûrîdî'ye göre “akli hükümler (el-Usûl) üçtür: Mümteni', vâcib ve ikisinin ortası olan mümkün. Akli açıdan vâcib aksine herhangi bir haberin gelemeyeceği bir konumdadır, mümteni' de aynı durumdadır. Mümkün ise farklı konumların bulunduğu bir alandır. Mümkünde herhangi bir alternatifin vâcib veya mümteni' kılınması, akıl açısından söz konusu değildir. Peygamberler her konumda mümkünün tercihe şayan olan alternatifinin açıklamasını getirirler” (*Kitâbü'l-Tevhid*, s. 282). Ayrıca bkz.: Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I-XVII, ed. Bekir Topaloğlu, Mizan Yay., İstanbul 2005-2010, VIII/243-244.

⁶⁴ es-Semerkindî'ye göre, “İnancın üç kısma ayrıldığı söylenebilir: Aklen vâcib, mümteni' ve mümkün. Vâcib, nimet vereni tanıma ve O'na şükretme; mümteni', nimet vereni tanımama ve O'na nankörlük etme gibi hususlardır. Mümkün ise namazların ve zekâtın ölçüsünü belirlemek gibi dinî esasların (şerâie) miktarları ile alakalı hususlardır. Akıl, mümküni vâcib ve mümteni' olana yöneltmede yetersiz kalınca, mümkün olan hususları açıklamak, mümküni vâcib ve mümteni'ye yöneltmek için eşyanın hakikatlarını insanlara öğretecek bir peygambere ihtiyaç duyulması zaruridir. Peygamberler aklen vâcib olanı pekiştirmek (te'kit), aklen imkânsız olanın meydana gelemeyeceğini ortaya koymak ve aklen mümkün olanı açıklamak için gönderilmişlerdir.” (*Cümel*, s. 9; İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli Usûli'd-Dîn*, Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, nr. 1648/2, vr. 19^a-20^a).

⁶⁵ en-Nesefî, akli hükümleri vâcib, mümteni' ve vâsıt kavramları ile açıklamaktadır. (Bkz. *Tabsıra*, II/21; a.mlf., *et-Temhid*, s. 232.)

⁶⁶ es-Semerkindî, *Mizânül-Usûl*, s. 46, 178-183.

⁶⁷ es-Sâbûnî'ye göre “Aklın vereceği hükümler üç kısma ayrılır: Vâcib, mümteni' ve câiz. Akıl, vâcib ve mümteni' hakkında kolayca hüküm verebilse de câiz hakkında duraklar, ne olumlu ne de olumsuz bir hükme varamaz. Akıl, câiz alanına giren konularda farz veya haram hükmüne ulaşamaz, peygamberin açıklamasına muhtaçtır.” (*el-Bidâye*, s. 46).

⁶⁸ el-Mâtûrîdî, *Te'vilât*, IV/112 (4. en-Nisâ, 165); VI/336 (9. Tevbe, 29); İbn Yahyâ, *Şerhu Cümel*, vr. 19^b; el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, IV/1642; el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 92; el-Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, s. 50; es-Semerkindî, *Mizânül-Usûl*, s. 9, 178-170, 193; es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 87; Hüsâmeddin es-Sıgnâkî, *el-Kâfi fi Şerhi'l-Pezdevî*, Thk.: Fahreddin S. Muhammed Kanet, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1422/2001, V/2133-2134.

tedir.⁶⁹ es-Saffâr, bu görüşün “*İnsan, başıboş bırakılacağını mı sanır!*”⁷⁰ hitabı başta olmak üzere izahını yaptığı birçok âyete aykırı olduğunu düşünmektedir.⁷¹ Bu konudaki tavrını, konuyla bağlantılı kelimî tartışmalarda açıkça ortaya koymaktadır. Ona göre Allah’ı bilmenin yöntemi, akıl yürütmedir. Çünkü Allah’ı dünyada görmenin imkânı yoktur. İnsanların kendilerine peygamber gelinceye kadar beklemeleri de doğru değildir. İmam Mâtürîdî de Allah’ın duyu organlarıyla doğrudan bilinemeyeceğini ve mârifetullahın yönteminin fizikî âleme dayanarak somuttan soyuta doğru akıl yürütme olduğunu savunmaktadır.⁷² Dolayısıyla Eş’ariler’in ve onlarla aynı fikri paylaşan fırkaların iddia ettiği gibi “Peygamberin tebliği olmadan insan hiçbir konuda sorumlu tutulamaz” iddiası isabetli değildir. Eş’ariler’in delil olarak kullandıkları “*Biz, bir rasûl göndermeden kimseye azap etmeyiz*”⁷³ âyetine getirdiği yorum, İmam Mâtürîdî’nin konuya bakışı ile aynıdır. Onun aktardığına göre İmam Mâtürîdî, “*İbadetleri ve diğer dinî uygulamaları öğrenmenin yöntemi, nakil; dini öğrenmenin yolu ise akıldır*” demiştir.⁷⁴ Buna göre âyet, yaratıcının var olduğuna inanma ve ona şükretmenin gerekli olduğunu kavrama gibi aklın bilgi alanına giren konularla ilgili değil, naklin bilgi alanına giren dinî uygulamalarla ilgilidir.⁷⁵ es-Saffâr bu konudaki görüşünü birçok âyete dayandırmakta ve âyetleri semantik tahlille yorumlamaktadır. Dinî tebliğ ulaşmasa bile akıllı kimselerin yüce bir yaratıcının varlığına ve birliğine inanmaları gerektiği görüşü, Ebû Hanîfe ve İmam Mâtürîdî başta olmak üzere Ebû’l-Muîn en-Nesefî, es-Saffâr, Mahmud el-Lâmişî, Alâeddin es-Semerkindî, Alâeddin el-Üsmendî ve es-Sâbûnî gibi Maturidî âlimlerince savunulmaktadır.⁷⁶ Buna karşın es-Saffâr ile aynı dönemde yaşayan ve fikhî yönlere ağır basan Ebû Şekûr el-Keşşî, Ebû’l-Yüsr el-Pezdevî, es-Serahsî ve Kâdihân, bu görüşe karşı çıkmaktadır.⁷⁷ Ebû’l-Usr Pezdevî ise iki zıt konumda yer alan bu görüşlerin “haddi” aştığını düşünmektedir.⁷⁸ Görüldüğü gibi es-Saffâr, Ebû Hanîfe ve İmam Mâtürîdî’nin bu konudaki anlayışını benimsemiş, hatta bu anlayışı o dönemde Maverânnehir’de güçlenen Eş’ariler ile Hanefî fakihlere karşı ısrarla savunmuştur.

Akıl-nakil ilişkisi kapsamında tartışılan bir diğer konu hüsün-kubuh meselesidir.

⁶⁹ es-Saffâr, *Telhîs (Tahkik I)*, I/139; *Telhîs (Tahkik II)*, s. 198.

⁷⁰ 75. el-Kıyâme, 36.

⁷¹ es-Saffâr, *Telhîs (Tahkik I)*, I/140; *Telhîs (Tahkik II)*, s. 199.

⁷² Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 372; Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, s. 70.

⁷³ 17. el-İsrâ, 15. Bu âyeti delil olarak kullananların görüşleri için bkz. Ebû Bekir Muhammed İbn Fûrek, *Mücerredü Makalâti’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*, Nşr.: Daniel Gimaret, Dârü’l-Maşrık, Beyrut 1987, s. 181; el-Pezdevî, *Usûlü’l-Dîn*, s. 209; el-Üsmendî, *Lübâbü’l-Kelâm*, s. 49–50.

⁷⁴ es-Saffâr, *Telhîs (Tahkik I)*, I/132; *Telhîs (Tahkik II)*, s. 193–194. el-Mâtürîdî’nin aktarılan görüşü için bkz. el-Mâtürîdî, *Te’vilât*, IV/112 (4. en-Nisâ, 165).

⁷⁵ el-Mâtürîdî, *Te’vilât*, VIII/243–244 (17. el-İsrâ, 15); el-Üsmendî, *Lübâbü’l-Kelâm*, s. 50.

⁷⁶ İbn Yahyâ, *Şerhu Cümel*, vr. 19^b; el-Lâmişî, *et-Tevhîd*, s. 86–90; es-Semerkindî, *Mizânül-Usûl*, s. 50–51, 191; el-Üsmendî, *Lübâbü’l-Kelâm*, s. 47–50; es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 85–87; Beyâzîzâde, *İşârâtü’l-Merâm*, s. 79–82; a.mlf., *el-Usûlü’l-Münife li’l-İmâm Ebi Hanîfe*, Nşr.: İlyas Çelebi, İFAV Yay., İstanbul 2000, s. 40–41.

⁷⁷ el-Keşşî, *et-Tevhîd*, vr. 10^b-12^a; el-Pezdevî, *Usûlü’l-Dîn*, s. 207; Beyâzîzâde, *İşârâtü’l-Merâm*, s. 78–79.

⁷⁸ Ona göre “Sadece aklın bulunmasıyla sorumluluğun başlaması” doğru olmadığı gibi “Şirk koşsa bile ilahî davet olmadan kimse sorumlu tutulmaz” şeklindeki anlayış da isabetli değildir. Ebû’l-Usr, ilahî davet olmasa bile “belli bir süre” geçtikten sonra yüce bir yaratıcıya inanmanın gerekli olduğunu düşünmektedir. Ancak o, bu zamanın ne kadar olduğuyla ilgili bir delil bulunmadığını belirtmektedir. (Bkz.: *Usûlü’l-Pezdevî*, V/2130–2132.)

es-Saffâr'a göre hüsün ve kubuh, varlıksal açıdan zâtî değil, niteliksel durumlardır. Fiillerin bu nitelikleri, genel olarak akıl tarafından bilinebilir. Ancak tek tek hangi fiillerin iyi, hangilerinin kötü olduğunun belirlenebilmesi için her bir fiilin bağlamı ve sonuçları değerlendirilmelidir. Bu yüzden bütün fiillerin hükmünü bilmek için vahye ve peygamberliğe ihtiyaç vardır. Dolayısıyla ibadetler ve hukukî uygulamalar gibi mümkün alanda yer alan konularda akılla kesin hükme ulaşılamaz. es-Saffâr, Ebû Hanîfe ve el-Mâtürîdî'nin de benimsediği din (itikad)-şeriat ayrımını⁷⁹ kabul ederek ibadet ve muamelat alanının aklının sınırlılığını ve bu alanda sahîh naklin öncülüğünü benimsemiştir.⁸⁰

Esmâ-i Hüsnâyî Kelam'ın İlgi Alanına Dahil Etmesi

es-Saffâr'ın en kapsamlı eseri *Telhisü'l-Edille*, kelam ilminin gerekliliği, fazileti ve adlandırılması konusyla başlamakta ve sırasıyla bilginin tanımı ve kaynakları, icmâlî ve tafsilî olarak iman esasları, varlık ve unsurları, âlemin yaratıcısının isim ve sıfatları, imanın tanımı ve ilgili hükümler, kulların fiilleri, Kur'ân'ın mucize-liği ve anlaşılması, peygamberlikle ilgili konular, halife seçimi, dinler ve itikâdî mezhepler ile âhîret hayatı hakkındaki bölümleri içermektedir.⁸¹ Kâinatı bir illet ve zorunluluktan değil, hikmeti gereği var eden yaratıcının isim ve sıfatlarının bilinmesi gerektiğini düşünen es-Saffâr, "Âlemin Yaratıcısının İsim ve Sıfatları" adlı 377 sayfa hacmindeki bölümde, bu konuyu ayrıntılı şekilde ele almaktadır. Onun Maturidî kelâmına katkılarında birisi de bu kısımda Allah'ın isimlerini alfabetik sıra içinde kelâmî tartışmalara da değinerek açıklamasıdır. Maturidiler içinde esmâ-i hüsnâyî müstakil olarak konu edinen ve kapsamlı şekilde (263 s.)⁸² açıklayan ilk alim odur. Ayrıca onun çalışması, Esmâ-i hüsnâ literatürü içinde kelâmî şerh olarak isimlendirilebilecek en eski metinlerden birisidir. Bu yönüyle *Telhis*, Maturidî kelâm kaynakları içinde eşsizdir.

Kâinatı var eden yüce yaratıcının tanınması için esmâ-i hüsnânın anlaşılması gerektiğini savunan es-Saffâr, "Allah'ın İsimleri" başlığı altında, Lafza-i Celâl'den "el-Hâdî" ismine kadar alfabetik olarak gruplandığı⁸³ 187 ismin kelâmî şerhini yapmaktadır. İlâhî isimlerinin anlamlarını açıklamaya başlamadan önce ise bu isimlerin doğru anlaşılabilmesi için bilinmesi gerekli kelâmî ilkeleri sıralamaktadır. Buna göre esmâ-i hüsnânın Ehl-i Sünnet itikadına uygun olarak anlaşılması hususunda şu ilkelere uyulmalıdır:

İlâhî isimlere, Allah'ın zâtî hakkında eksiklik ve kusur (naks) çağrışımı uyandıracak anlamlar verilemez. "Hareketli", "hareketsiz" veya "bir yüzeye dokunuyor" şeklindeki ifadeler veya anlamlandırmalar, Zât-ı Bârî'ye atfedilmesi imkânsız kusur ve eksikliklerdir.

⁷⁹ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, Nşr.: Mustafa Öz, İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri içinde, İFAV Yay., İstanbul 1992, s. 16-17; el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, V, 137 (6. el-En'am, 90).

⁸⁰ es-Saffâr, *Telhis (Tahkik I)*, 1/119; *Telhis (Tahkik II)*, s. 184. Ayrıca bkz.: el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhid*, s. 281-282.

⁸¹ Bkz.: es-Saffâr, *Telhis (Tahkik I)*, s. 28-70; 73-145; 154-187; 191-316; 319-696; 699-736; 736-746; 747-793; 801-813; 813-843; 844-863; 867-912.

⁸² es-Saffâr, *Telhis (Tahkik I)*, 1/391-II/654.

⁸³ Alfabetik sıralama fazla kullanılmayan bir tasnif türüdür. Ondan önce bu tasnif türünü, Ebû Süleyman el-Hattâbî (ö. 388/998) ile Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037) kullandığı bilinmektedir. Bkz.: Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 21-29; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Esmâ ve's-Sıfat*, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 499 (vr. 53^b-240^b).

Allah'ın zâtında değişme meydana geldiği (hades) anlamına gelecek mânalar esmâyı hüsnâya, yüklenemez.

İlâhî isimlere, Allah'ı yaratılmışlara benzetme (teşbîh) anlamına gelen mânalar verilemez. “Cisim veya cevher olduğu” veya “sonradan ortaya çıkan sıfatları bulunduğu” şeklindeki ifadeler, onun hakkında kullanılamaz.

Esmâ-i ilâhiyye, Allah'ı âciz ve kudretsiz gösterecek (te'cîz) şekilde anlaşılabilir. Bu tür yorumlar, hakikatten sapma (‘udûl) anlamı taşır. Sonsuz kudreti olan kadîr-i mutlakı, “insanların fiillerine karışmıyor” şeklinde tasavvur etmek, bu tür anlayışlara örnek verilebilir.

Allah'a izafesi veya onun hakkında düşünülmesi imkânsız olan “zulmediyor” veya “zulme güç yetiremez” şeklindeki hükümlerin benimsenmesi (tecvîz), doğru değildir.

İlâhî isimler, sıfatsız bir Allah tasavvuruna (ta'tîl) yol açacak şekilde yorumlanamaz.⁸⁴

es-Saffâr'ı en önemli özelliği, kelâmî konuları oldukça sistematik şekilde ele alması ve yaptığı yorum ve izahları belli ilkelere dayandırmasıdır. O, bu yönünü esmâ-i hüsnâ konusunu ele alırken de göstermiş ve ilâhî isimleri sıralanan ilkeler kapsamında şerh etmiştir.

es-Saffâr, esmâ-i ilâhiyyenin Allah'ın bildirmesine bağlı (tevkîfi) olduğunu ve naslarda yer almayan isimlerin kullanılamayacağını, -çoğunlukla karşıt görüşleri eleştirirken- ifade etmektedir. Buna karşın naslarda yer almamakla birlikte ümmetin kabulüne mazhar olmuş isimlerin Allah'a nisbet edilmesine de karşı çıkmamaktadır. Örneğin “es-Settâr” isminin meşhur esmâ-i hüsnâ listesinde geçmemesine karşın “Yâ settâr” şeklinde ümmet tarafından kullanıldığını belirtmektedir.⁸⁵ Ayrıca Vâcibü'l-vücûd ve benzeri kelâmî/felsefi nitelendirmeleri de kullanmaktadır. Dolayısıyla dil, üslûp ve muhteva bakımından yetersizlik ve küçümseme ifade etmeyen, ulûhiyyetin yüceliğine uygun kavramlarla Allah'ı adlandırmada bir sakınca görmediği söylenebilir.

es-Saffâr, ilâhî isimleri alfabetik sıra içinde ele almakta ve çoğunlukla aynı kökten türeyen isimleri birlikte açıklamaktadır. O, öncelikle isme yüklenen farklı anlamları aktarmaktadır. Sonrasında ise dil kaidelerine, klasik sözlüklere, şiir ve deyimlere, dilin sahibi olan Arabın kullanımına ve varsa sahâbîlerden gelen tefsir rivayetlerine dayanarak o ismin vazedildiği asıl anlamı tespit etmektedir. Bu işlemin ardından açıkladığı ismin yer aldığı âyet veya hadisi aktararak, tespit ettiği asıl anlamın doğruluğunu teyit etmektedir. Esmâ-i hüsnânın anlamını açıklığa kavuşturduktan sonra ise o ismin anlam alanıyla ilgili kelâmî konulara değinmekte ve benimsediği görüşleri açıklamaktadır. Ayrıca açıkladığı isminin kabul edilmesinin hangi iman esasına inanmayı gerektirdiğini ve hangi batıl inanç veya görüşleri geçersiz kıldığını da belirtmektedir. Esmâ-i ilâhiyye'yi esas alan kelâmî izahları, sistematik kelâmın farklı konularını kapsamaktadır. Dolayısıyla onun, esmâ-i hüsnâyı esas alan bir kelâm anlayışı geliştirdiği söylenebilir. Buna karşın onunla çağdaş el-Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) bu konudaki eseri *el-Maksadü'l-Esnâ fi Şerhi Esmâ'i'llâhi'l-Hüsnâ*'da,

⁸⁴ es-Saffâr, *Telhis (Tahkik I)*, 1/395-397.

⁸⁵ es-Saffâr, *Telhis (Tahkik I)*, 1/486-487.

kelamî izahlardan ziyade tasavvufî yorum ve çıkarımlara meylettği görülmektedir.

Kelamî izahlara ağırlık veren es-Saffâr, örneğin “el-Muhyî ve el-Mümît” isimlerini semantik açıdan anlamlandırdıktan sonra yeniden diriliş hakkında akla gelebilecek birçok kelamî konuya cevap vermekte ve ileri sürülen aykırı inançları reddetmektedir. Tenasüh; bazı Şiîlerin rec’at inancı; ölümden sonraki hayat; münker ve nekir meleklerinin sorgusu; kabir azabının isbatı; Sûra üfürülmesi; telkin verilmesinin hükmü; peygamberlere kabir sorgusu meselesi; çocukların kabir hayatı; haşredilecek canlılar: mükellefler-mükellef olmayanlar; düşük doğan çocuğun ahiretteki durumu; vücuttan ayrılan uzuv ve parçaların akıbeti; vahşi hayvanlarca yenilen uzuvların durumu; zayıf veya şişman olanların aynen diriltilip diriltilmeyeceği; melek, cin ve şeytanların akıbetleri ve ahiretteki mekanları; hayvanların haşredilmesi, bu kapsamda ele aldığı konulardır.

es-Saffâr, esmâ-i ilâhiyyeyi açıklarken tercih ettiği görüşü; “Biz”, “Ehl-i sünnet” ve “Ehl-i Hak” gibi genel ifadelerle Hanefî-Maturîdî geleneği kastederek dile getirmektedir. Bu konuda ortaya koyduğu tespit ve izahlar, açıkça atıf yapmamakla birlikte İmam Mâturîdî’nin yorumlarıyla da uyumludur.⁸⁶ Buna karşın o, İmam Mâturîdî’nin şerhetmediği “el-Hâfid”, “el-Celî”, “el-Berr” gibi isimleri de açıklamaktadır. es-Saffâr, İmam el-Eş’arî ile Ebû’l-Abbâs el-Kâlânîsî gibi ilk dönem kelamcılarının görüşlerine de atıf yapmaktadır. İlahî isimlerin anlamları konusunda en yoğun eleştiriyi ise Mutezile, Şîa ve Kerrâmiler’den teşbîh anlayışını benimseyenlere yöneltmektedir.

es-Saffâr’ın alfabetik olarak tasnif ederek şerh ettiği 187 esmâ-i ilâhiyye şunlardır: Allah, el-Îlâh, el-Ehad, el-Evvel, el-Âhir, el-Erham, el-Ekrem, el-A’lâ, el-Bedi’, el-Berr, el-Bârr, el-Bârî’, el-Bâsit, el-Basîr, el-Bâtın, el-Bâis, el-Bâkî, el-Bed’ü, el-Bâdi’ü, et-Tevvâb, el-Câmi’, el-Cemîl, el-Celîl, el-Cebbâr, el-Cevâd, el-Hasîb, el-Hâfiz, el-Hafîz, el-Hakk, el-Hamîd, el-Hakîm, el-Hâkim, el-Hakem, el-Halîm, el-Hannân, el-Hayy, el-Habîr, el-Hâfid, el-Hâlık, el-Hallâk, ed-Dâî, ed-Dâfî’, ed-Dâim, ed-Deyyân, ez-Zâkir, Zü’l-Fazl, Zü’l-Celâl ve’l-İkrâm, er-Raûf, er-Rab, er-Rahmân, er-Rahîm, er-Rakîb, er-Râzık, er-Rezzâk, er-Rafî’, Refî’ü’d-derecât, es-Selâm, es-Semî’, es-Sâmî’, es-Settâr, es-Sâtir, es-Subûh, es-Seyyid, eş-Şehîd, eş-Şâhid, eş-Şekûr, eş-Şâkir, es-Samed, es-Sâdık, es-Sabûr, es-Safûh, ed-Dârr, et-Tâhir, et-Tâlib, ez-Zâhir, el-Adl, el-Âdil, el-Âlî, el-A’lâ, el-Azîm, el-Afüv, el-Âfî, el-Âlim, el-Alîm, el-Allâm, el-Azîz, el-Gâfir, el-Gafûr, el-Gaffâr, el-Ganî, el-Gâlib, el-Gallâb, el-Fettâh, el-Fâtih, el-Fâtur, Fâliku’l-habbi ve’n-neva, Fâliku’l-isbâh, el-Kâdir, el-Kadîr, el-Kavî, el-Kâhir, el-Kahhâr, el-Kayyûm, el-Kayyâm, el-Kuddûs, el-Kâbid, Kâbilu’t-tevvâb, el-Kebîr, el-Kübâr, el-Ekber, el-Kerîm, el-Kâfi, el-Kefil, el-Latîf, el-Mübdi’ü, el-Müid, el-Mâlik, el-Melîk, Mâlikü’l-mülk, el-Mü’min, el-Müheymin, el-Mütekebbir, el-Masûr, el-Müiz, el-Müzil, el-Mukît, el-Mün’im, el-Müsmi’, el-Müvfi, el-Müveffî, el-Mütevâfi, el-Melî, el-Muafi, el-Münşi’ü, el-Mu’tî, el-Müfdil, el-Mübarek, el-Mütebârik, el-Mümît, el-Muhyî, el-Muteâlî, el-Mevcûd, el-Muğîs, el-Mecîd, el-Mâcid, el-Mübîn, el-Mücîb, el-Mücid, el-Mu’dim, el-Mütevahhid, el-Müteferrid, el-Metîn, el-Muhsî, el-Muktedir, el-Müdrîk, el-Mühlik, el-Meşkûr, el-Ma’bûd, el-Mahmûd, el-Müntekim, el-Muhît, el-Musavvir, el-Müdir, el-Mâni’, el-Müsteân, el-Mukadim,

⁸⁶ Örneğin bkz. es-Saffâr, *Telhîs (Tahkik I)*, 1/412, 431, 436, 544. Krş. Musa Koçar, *Mâturîdî’de Esmâ-i Hüsnâ*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2002, s. 56, 54, 76, 71.

el-Müahhir, el-Müdebbir, el-Müdemmir, el-Müseyyir, el-Muksit, el-Muğnî, el-Mevlâ, en-Nasîr, en-Nâsîr, en-Nâfi', en-Nûr, el-Vetr, el-Vâhid, el-Vâcid, el-Vedûd, el-Vâris, el-Vasî', el-Vekîl, el-Velî, el-Vehhâb, el-Hâdî.

Es-Saffâr, sıralanan isimlerden bir kısmını Allah'ın yüceliğine uygun olacak şekilde te'vil etmektedir. Daha önce açıklandığı üzere onun te'vil anlayışı, sınırsız yoruma müsaade etmemektedir. Onun yorumları, kelimelerin içerdiği aslı mânalar ve Arapçanın dil kaideleri ile sınırlıdır.

Sonuç

Ebû İshak Zahid es-Saffâr, İmam Mâtürîdî'nin kelâm anlayışını benimseyen, devam ettiren ve geliştiren önemli bir el-Mâtürîdî kelâmcısıdır.

es-Saffâr'ın kelâm sistematığının ilk konusu, bilgidir. Bu başlık altında, bilginin tanımı, imkânı, kaynakları ve türleri ile farklı bilgi anlayışlarına değinmektedir. O, bu konuyu en-Nesefî'ye kıyasla daha ayrıntılı şekilde ele almaktadır. İçerik ve kullanıldığı terminoloji açısından değerlendirildiğinde onun, el-Mâtürîdî'nin bilgi anlayışını benimsediği ve daha da sistematik bir seviyeye ulaştırdığı söylenebilir. es-Saffâr, bilgi konusuna varlığın gerçekliğini ve bilginin imkânını izah ettikten sonra Giriş yapmaktadır. Bu kısımda, objelerin ve bilginin gerçekliğini kabul etmeyen kişi ve grupların görüşlerini aktarmakta ve iddialarını cevaplamaktadır. Kelâm eserlerine varlığın gerçekliği ve bilginin imkânı konularıyla başlanması, sonraki dönem Maturidî kelâmcılarınca da benimsenmiş ve devam ettirilmiştir. O, sofistleri savundukları görüşlere göre grup adı belirtmeden üçlü bir sınıflandırmaya tâbi tutmaktadır. Bu tasnifte yer alan gruplar, ilerleyen süreçte kelâm eserlerinde "İnâdiyye", "Lâedriyye" ve İndiyye" olarak anılmaya başlanmıştır. Sofistlerin düşüncelerini üçlü tasnifle aktarması, diğer Maturidî kelâmcılarına nisbetle konuyu daha iyi değerlendirmesine imkân sağlamıştır. Bilgi kaynaklarını akıl, duyular ve haber olarak sıralayan es-Saffâr, her bir bilgi kaynağının algı alanının ayrı olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte onun bilgi anlayışında akıl, hem bağımsız bir bilgi kaynağı olması hem de diğer kaynaklarının kritiği görevini üstlenmesi açısından ilk sırada yer almaktadır. Zira duyuların bilgiye dönüştürülmesi, vahyin anlaşılması, hadislerin doğruluğunun tespiti ve kritiği görevi akıl tarafından yerine getirilmektedir. Kesbî bilgi türlerini kategorize etmesi ise bu alana önemli bir katkısıdır.

es-Saffâr, kendinden önceki Hanefî-Maturidî kelâmcılarının akıl-nakil ilişkisi konusundaki görüşlerini benimsemekle kalmamış, daha da geliştirmiştir. O, Ebû Hanîfe ve el-Mâtürîdî'nin de benimsediği din (itikad)-şariat ayrımını kabul ederek ibadet ve muamelat alanında aklın sınırlılığını ve bu alanda sahîh naklin öncülüğünü benimsemiştir. Aklın ve naklin bilgi alanlarının farklılığına dayanan bu anlayış, Maturidî kelâmının esasını oluşturmaktadır. Ona göre aklın vâcib ve mümteni' hükmünü verebileceği bilgi alanlarında akıl önder, nas ona tâbi konumundadır. Akla göre câiz olan ve aklın kesin hüküm veremediği bilgi alanında ise nas önder, akıl tâbi'dir. Seçenekler arasında eşitliğin bulunduğu "mümkün" alanda, akıl nakle uymak zorundadır. Zira mümkün alanda akıl, önerdiği bir seçeneği vacip veya haram kılamaz. Dolayısıyla akla her konuda öncü görevi vermek doğru değildir. Buna karşın nakil de aklın yardımı ve desteği olmadan tek başına yeterli olamaz. Çünkü naklin doğru

olup olmadığı ancak aklın değerlendirmesi ile belirlenebilir ve nakil, akıl sayesinde anlaşılır. es-Saffâr ve diğer Mâturîdî kelâmcıları, aklın ve vahyin bilgi alanını, aklın ulaşabileceği hükümlere dayanarak belirlemiş ve oldukça isabetli şekilde aklî hükümleri ifade etmek için vâcib, mümteni' ve câiz (vâsıt) kavramlarını kullanmışlardır. Ancak bu kavramlar, sonraki süreçte felsefenin etkisi ile kelâm eserlerinde imkân delilinin izahında ontolojik açıdan varlık türlerini ifade etmek için kullanılmaya başlanmıştır. Yaşanan bu kavram kayması, akıl ve naklin bilgi alanı konusunda Maturidî kelâmcılarınca ortaya konulan ve kullanılan isabetli bir çözümün gözardı edilmesine neden olmuştur.

Esmâ-i hüsnâyı alfabetik sıra içinde açıklaması ve bu açıklamalarında ilâhî isimlerle bağlantılı kelâmî tartışmalara değinmesi, es-Saffâr'ın Maturidî kelâmına en önemli katkısıdır ve onun özgün yönünü oluşturmaktadır. Zira O, Maturidiler içinde esmâ-i hüsnâyı müstakil olarak konu edinen ve kapsamlı şekilde açıklayan ilk âlim odur. Ayrıca onun çalışması, Esmâ-i hüsnâ literatürü içinde kelâmî şerh olarak isimlendirilebilecek en eski metinlerden birisidir. Bu yönüyle *Telhis*, Mâturîdî kelâm kaynakları içinde eşsizdir. O, "Allah'ın İsimleri" başlığı altında, Lafza-i Celâl'den "el-Hâdî" ismine kadar alfabetik olarak gruplandırıldığı 187 ismin kelâmî açıklamasını yapmaktadır. İlâhî isimlerinin anlamlarını açıklamaya başlamadan önce ise bu isimlerin doğru anlaşılabilmesi için bilinmesi gerekli kelâmî ilkeleri sıralamaktadır. Esmâ-i hüsnânın anlamını açıklığa kavuşturduktan sonra o ismin anlam alanıyla ilgili kelâmî konulara değinmekte ve benimsediği görüşleri açıklamaktadır. Ayrıca açıkladığı isminin kabul edilmesinin hangi iman esasına inanmayı gerektirdiğini ve hangi batıl inanç veya görüşleri geçersiz kıldığını da belirtmektedir. Esmâ-i ilâhiye'yi esas alan kelâmî izahları, sistematik kelâmın farklı konularını kapsamaktadır. Dolayısıyla onun, esmâ-i hüsnâyı esas alan bir kelâm anlayışı geliştirdiği söylenebilir. Buna karşın onunla çağdaş Gazzâlî'nin bu konudaki eseri *el-Maksadü'l-Esnâ*'da, kelâmî izahlardan ziyade tasavvufî yorum ve çıkarımlara meylettği görülmektedir.

es-Saffâr, görüşlerini temellendirirken ve savunurken aklî ve naklî deliller ile günümüzde semantik olarak adlandırılan lügavî istidlâli kullanmıştır. Onunla aynı dönemde ve aynı sosyokültürel muhitte yetişen Ebû'l-Muîn en-Neseî de bu anlama yöntemini kullanmıştır. Onların semantiği tercihleri, bir zorunluluğa dayanmaktadır. Zira bâtına aşırı vurgu yaparak nassları genel anlayıştan farklı şekilde yorumlayan Bâtınîler, bu dönemde oldukça güçlüdürler. Harf ve sayılara birtakım derin anlamlar yükleyen ve nasların yorumunda batınî te'vili tercih eden İhvân-ı Safâ da eserleri aracılığıyla etkinliğini sürdürmektedir. Ayrıca dinin zâhirî hükümlerini uygulamaktan ve ibadetleri yerine getirmekten uzaklaşma eğiliminde olan tasavvufî bir anlayış da yaygınlaşmaya başlamıştır. es-Saffâr, Kur'ânî kavramların anlamlarının Câhiliyye dönemi ile sahâbîler zamanında üretilen Arapça şiirlere dayanılarak tespit edilmesinin doğru olduğunu düşünmekte ve kelimelerin sâhâbe döneminden sonra kazandığı anlamların asıl kabul edilmemesini savunmaktadır. Ona göre din, kelimelerin asıl mânalarını değiştirmemiş, bunun yerine sözcüklerin asıl mânalarına dinî hükümlerle ilgisini kurmak için karineler eklemiştir.

es-Saffâr, Buhara'da yetişmesi sayesinde Hanefî-Maturidî din anlayışını, yirmi yedi yıl Merv'de sürgün hayatı geçirmesi nedeniyle de Eş'arî kelâmını, temel kaynaklarından öğrenme imkânı bulmuştur. Bu sayede o, Eş'arîler'e yönelik değer-

lendirmelerinde dışlayıcı bir dil kullanmamıştır. Onun eseri, Maturidiler'in Eş'arî kelâmını önyargısız şekilde öğrenilebilecekleri önemli kaynaklardan birisidir. Oysa bu dönemde Eş'arîler'e Hanefî-Maturidî kesimden ağır ithamlar da yöneltilmektedir. Örneğin V. (XI.) yüzyılın ikinci yarısında vefat eden Ebû Şekûr el-Keşşî, fiilî sıfatların hâdis olduğu yönündeki Eş'arî görüşü, küfür olarak nitelendirmektedir. Ayrıca aynı dönemde yaşayan en-Nesefî ile kıyaslandığında, Eş'arî kelâmına dair kaynaklara en fazla ulaşma imkânı edinen Maturidî kelâmcısının o olduğu söylenebilir. es-Saffâr'ın atfı yaptığı Eş'arî kelâmcıları ile bir kısmı günümüze ulaşmayan kelâm literatürü, bu mezhebin temel kaynakları arasındadır.

es-Saffâr, eseri *Telhîs*'e kelâm ilminin adlandırılması, önemi ve dinen meşruluğu konusunda uzun bir bölüm eklemiştir. Burada; kelâm ilminin önemini ve gerekliliğini, "Kitap", "Sünnet" ve "Selef-i Sâlihînden Birçok Kişinin İttifakı" başlığı altında ayrıntılı şekilde savunmuştur. Ayrıca o, kelâm ilmi ve kelâmcılar aleyhine aktarılan fetvalar ile "Ebû Hanîfe'nin hayatının son döneminde kelâm ilminden yüz çevirdiği ve kelâm ile meşguliyeti mutlak anlamda yasakladığı" iddialarına da karşı çıkmıştır. Ortaya koyduğu sistematik kelâm müdafaası incelendiğinde, onun Maturidî alimleri içinde kelâm ilminin savunulmasına müstakil ve hacimli bir bölüm ayıran ve bu konudaki görüş ve izahlarıyla öncü rolü üstlenen bir kelâmcı olduğu söylenebilir. Zira, her ne kadar İmam el-Mâtürîdî, Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî ve Ebû'l-Muîn en-Nesefî, kelâm ilminin dinen sakıncalı olmadığını savunmuş olsalar da kelâm müdafaası, onların hiçbirinin eserlerinde müstakil bir başlık altında ve ayrıntılı şekilde yer almamaktadır. Kelâm müdafaasını ayrıntılı şekilde içermesi ve sonraki Maturidiler'in konuya yaklaşımlarını etkilemesi açısından onun eseri *Telhîs*, eşsiz bir kaynaktır. O, Hz. Peygamber'in ve sahâbilerin yapmadığı bir şeyi yapmakla ve bid'atçılıkla suçlanan kelâmcıları, Ebû Hanîfe'den farklı bir stratejiyle savunmaktadır. Ebû Hanîfe, "*Sahâbilerin içinde bulunduğu şartlar bizimkisi ile aynı değildi. Onlar, düşmanları olmadığı için silah taşımaya ihtiyaç duymayan bir topluluğa benzerken; bizler, kanımızı helal sayanlarla karşı karşıyayız*" diyerek, ortaya çıkan yeni durum karşısında kelâm ilmine ihtiyaç duyulduğunu dile getirmektedir. Oysa es-Saffâr, başta Hz. İbrâhim olmak üzere peygamberlerin, sahâbe ve tabiîn âlimlerinin inançla ilgili konularda akıllarını kullandıklarını ve bu konularda tartışma yaptıklarını aktardığı delillerle ispatlamaya gayret etmektedir. Onun savunusuna göre Kur'an, susmayı değil düşünmeyi ve en güzel şekilde tartışmayı emretmektedir. Bu nedenle inanç esaslarını açıklama ve savunma görevini üstlenen kelâm, bid'at veya haram olarak nitelendirilemez.

Eserleri üzerinde yapılacak analitik çalışmalar, görüşlerini belli ilkelere dayandırmaya özen gösteren es-Saffâr'ın Maturidiliğe katkılarını daha net olarak ortaya koyacaktır.

Kaynakça

- Alper, Hülya, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz Yayınları, İstanbul 2010.
- Atay, Hüseyin, "Ebu'l-Muîn en-Nesefî ve Tebsiratü'l-Edille", *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2004, 1/5-77.
- el-Bağdâdî, Abdülkâhir (429/1037), *el-Esmâ ve's-Sifât*, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 499 (vr. 53^b-240^b).
- Bağdatlı İsmâil Paşa (1920), *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Mu-sannifîn*, I-II, Nşr.: Kilisli Muallim Rifat Bilge-İbnülemin Mahmud Kemal-Avni Ak-tuç, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1951-1955.
- Bağdatlı İsmâil Paşa (1920), *Îzâhu'l-Meknûn fi'z-Zeyli alâ Keşfi'z-Zunûn an Esâmî'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, I-II, Nşr.: Şerefettin Yaltekaya-Kilisli Rifat Bilge, Milli Eğitim Ba-sımevi, İstanbul, 1945-1947.
- el-Beyâzîzâde, Ahmed Efendi (1098/1687), *el-Usûlü'l-Münife li'l-İmâm Ebî Hanîfe*, Nşr.: İlyas Çelebi, İFAV Yay., İstanbul 2000.
- el-Beyâzîzâde, Ahmed Efendi (1098/1687), *İşâratü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*, Nşr.: Yûsuf Abdürrezzak, Kahire 1368/1949.
- Brodersen, Angelika, "al-Saffar al-Bukhari", *Encyclopaedia of Islam Three (E³)*, edited by Gudrun Kraemer-Denis Matringe-John Nawas, E. J. Brill, Leiden 2012-2, 144-145.
- Burhâneddin el-Buhârî, Mahmûd b. Ahmed b. Abdülazîz el-Mâze (616/1219), *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, I-IX, Thk.: Abdülkerim Sâmi el-Cündî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2004, (el-Mektebetü's-Şâmîle, v. 3.51).
- Demir, Abdullah, *Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, Cumhuriyet Üniver-sitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Sivas 2014.
- Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sabit (150/767), *el-Âlim ve'l-Müteallim*, Nşr.: Mustafa Öz, *İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri* içinde, İFAV Yayınları, İstanbul 1992.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Hucetülislam Muhammed b. Muhammed (505/1111), *el-Mün-kız mine'd-Dalâl*, Thk.: Cemîl Salîbâ-Kâmil Ayyâd, Dâru'l-Endülüs, Beyrut 1387/1976.
- Huncan, Ömer Soner, *Türk Hakanlığı (Karahanlılar) Kuruluş-Gelişme-Çöküş (766-1212)*, IQ Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2011.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan b. Fûrek el-İsfehânî (406/1015), *Mücer-redü Makalâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Nşr.: Daniel Gimaret, Dâru'l-Maşrîk, Beyrut 1987.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kâsım (879/1474), *Tâcü't-Terâcim*, Thk.: Mu-hammed Hayr Yûsuf er-Riyâd, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1413/1992.
- İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli Usûli'd-Dîn*, Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, nr. 1648/2.
- İbnü'l-Müstevfi, Ebü'l-Berekât Şerefüddîn el-Mübârek b. Ahmed b. el-Mübârek el-Lahmî el-Erbilî (637/1239), *Târîhu Erbil*, I-II, Thk.: Sâmi b. es-Seyyid Hammâs es-Sakkâr, el-Mektebetü'l-Vataniyye, Bağdat 1980.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddîn Ali b. Muhammed b. Abdülkerim (630/1233),

- el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb*, I-III, Dâru Sâdır, Beyrut 1400/1980.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah (1067/1657), *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, I-II, Maarif Matbaası, İstanbul 1360-1362/1941-1943.
- Kavakcı, Yûsuf Ziya, *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvâra al-Nahr İslâm Hukukçuları*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Ankara 1976.
- el-Kefevî, Mahmûd b. Süleyman (990/1582), *Ketâibü A'lâmi'l-Ahyâr min Fukahâi Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr*, Tahran Kitabhane-i Meclis-i Şura-yı Milli, nr. 1385, <http://www.aljazi.org/taib/man/ir/tafaat-alkfaoui1.rar>, vr. (05.11.2014).
- Kehhâle, Ömer Rızâ (1987), *Mu'cemü'l-Müellifin*, I-IV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1372/1957.
- Keskin, Halife, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996.
- el-Keşşî, Ebû Şekûr Muhammed b. Abdüsseyyid b. Şuayb es-Sâlimî (V. (XI.) yüz-yılın II. Yarı), *et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd*, Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, nr. 1153.
- Koçar, Musa, *Mâtürîdî'de Esmâ-i Hüsnâ*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2002.
- el-Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkâdir b. Muhammed (775/1373), *el-Cevâhirü'l-Mudiyye fî Tabakati'l-Hanefiyye*, I-V, Thk.: Abdülfettah Muhammed el-Huly, Hicr li't-tibâ'a ve'n-neşr, Cize 1413/1993.
- Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV Yayınları, Ankara 2010.
- el-Lâmişî, Mahmûd b. Zeyd (522/1128), *et-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd*, Thk.: Abdülmecid Türkî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1995.
- el-Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed (1304/1886), *el-Fevâ'idü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Haz.: Ahmet Za'bî, Dâru'l-Erkam, Beyrut 1418/1998.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî (333/944), *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I-XVII, Ed.: Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınları, İstanbul 2005-2010.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî (333/944), *Kitâbü't-Tevhîd*, Thk.: Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, İSAM Yayınları, Ankara 2003.
- Merçil, Erdoğan, *Müslüman-Türk Devletleri Tarihi*, TTK Yayınları, Ankara 2011.
- Muînü'l-Fukarâ, Ahmed b. Mahmûd (XV. yy.), *Târih-i Mollâzâde der Zikr-i Mezârât-ı Buhârâ*, Nşr.: A.G. Me'ânî, İntişârât-ı Kitabhâne-i İbn Sînâ, Tahran 1339.
- en-Nesefî, E Ebû Hafs Necmeddin Ömer (537/1142), *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*, Nşr.: Nazar Muhammed el-Faryâbî, Mektebetü'l-Kevâer, Murabba 1412/1991 [*el-Kand (Tahkik II)*].
- en-Nesefî, Ebû Hafs Necmeddin Ömer (537/1142), *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*, Thk.: Yusuf el-Hâdî, Âyine-i Mîrâs, Tahran 1420/1999 [*el-Kand (Tahkik I)*].
- en-Nesefî, Ebû'l-Berakât Abdullah b. Ahmed (710/1310), *el-Umde fî'l-Akâid*, Thk.: Temel Yeşilyurt, *İslâm İnancının Ana Umdeleri* içinde, Kubbealtı Yayınları, Malatya 2000.

- en-Nesefî, Ebü'l-Berakât Abdullah b. Ahmed (710/1310), *el-İ'timâd fi'l-İtikâd*, Thk.: Muhammed Yazıcı, *Ebü'l-Berekat en-Nesefî Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve el-İ'timâd fi'l-İtikâd Adlı Eseri* içinde, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Y. Lisan Tezi, Erzurum 1992.
- en-Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b Muhammed (508/1115), *Tabıratü'l-Edille fi usûli'd-Dîn*, Nşr.: Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003-2004.
- en-Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b Muhammed (508/1115), *Bahrü'l-Kelâm*, Thk. Muhammed Sâlih el-Farfûr, Mektebetü'l-Farfûr, Dımaşk 1421/2000.
- en-Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b Muhammed (508/1115), *et-Temhîd li-Kavâ'id-i't-Tevhîd*, Nşr.: Habîbullah Hasan Ahmed, Dârü't-Tıbbâti'l-Muhammediyye, Kahire 1406/1986.
- Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İFAV Yayınları, İstanbul 1998.
- Özgüdenli, Osman Gazi, "Merv", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA.)*, Ankara 2004, XXIX/221-223.
- el-Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed (493/1100), *Usûlü'd-Dîn*, Nşr.: Hans Peter Linss, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1383/1963.
- Piyadeoğlu, Cihan, *Büyük Selçuklular Döneminde Horasan*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul 2008.
- es-Sâbûnî, Nûreddin Ahmed b. Mahmûd (580/1184), *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn*, Nşr. ve trc.: Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1998.
- es-Sâbûnî, Nûreddin Ahmed b. Mahmûd (580/1184), *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2271.
- es-Saffâr, Nûreddin Ahmed b. Mahmûd (580/1184), *Telhîsü'l-Edille li-Kavâ'id-i't-Tevhîd*, I-II, Thk.: Angelika Brodersen, Müessesetü'r-Reyyan, Beyrut 1432/2011 [*Telhîs (Tahkik I)*].
- es-Saffâr, Nûreddin Ahmed b. Mahmûd (580/1184), *Telhîsü'l-Edille li-Kavâ'id-i't-Tevhîd*, Thk.: Hişâm İbrâhim Mahmûd, Dâru's-Selâm, Kâhire 1431/2010 [*Telhîs (Tahkik II)*].
- es-Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed et-Temîmî (562/1166), *el-Ensâb*, I-V, Nşr.: Abdullah el-Bârûdî, Dâru'l-Cinân, Beyrut 1408/1988.
- es-Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed et-Temîmî (562/1166), *el-Müntehab min Mu'cemi Şüyûhi Ebî Sa'd es-Sem'ânî*, I-IV, Thk.: Muvaffak b. Abdülkâdir, Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad 1417/1997.
- es-Semerkindî, Alâeddin (539/1144), *Mizânü'l-Usûl fi Netâ'ici'l-Ukûl*, Nşr.: M. Zekî Abdilber, Mektebetü Dâru't-Türâs, Kahire 1418/1997.
- es-Semerkindî, Ebû Seleme (IV./X. yy. II. yarısı), *Cümelü Usûli'd-Dîn*, Nşr.: A. Saim Kılavuz, İstanbul 1989.
- es-Siğnâkî, Hüsâmeddin Hüseyin b. Ali (714/1314), *et-Tesdîd fi Şerhi't-Temhîd li-kavâ'id-i't-tevhîd*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3893.
- es-Siğnâkî, Hüsâmeddin Hüseyin b. Ali (714/1314), *el-Kâfi fi Şerhi'l-Pezdevî*, I-V,

- Thk.: Fahreddin S. Muhammed Kanet, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1422/2001.
- es-Teftâzânî, Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer (792/1390), *Şerhu'l-Akâ'idi'n-Neseîyye*, Thk.: Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, Kahire 1408/1988.
- es-Temîmî, Takıyyüddin b. Abdülkâdir (1010/1601), *Tabakâtü's-Seniyye fî Terâcimi'l-Haneîyye*, I-IV, Thk.: Abdülfettah el-Hulv, Dâru'r-Rifâ'î, Riyad 1403/1983.
- et-Tünkî, Mahmûd Hasan, *Mu'cemü'l-Musannifîn*, I-IV, Haz.: Sıddik Mekkî, Matbaatü Zengû Garâf Tabbâre, Beyrut 1344/1926.
- el-Üsmendî, Alâeddin (552/1157), *Lübâbü'l-Kelâm*, Nşr.: M. Sait Özervarlı, İSAM Yayınları, İstanbul 2005.
- el-Üstüvâî, Saîd b. Muhammed b. Ahmed (432/1041), *Kitâbü'l-İ'tikâd*, Nşr.: Seyit Bahçivan, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1426/2005.
- Üzüm, İlyas, "es-Saffâr, Ebû İshak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2008, XXXV/462-463.
- Yâkût el-Hamevî, el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddin Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, (ö. 626/1229), *Mu'cemü'l-Büldân*, Dâru Sâdır, Beyrut 1397/1977.
- ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân (748/1348), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, I-XXV, Nşr.: Şuayb el-Arnaût v.dğr., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1414/1994.
- ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân (748/1348), *Târihü'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhir ve'l-A'lâm*, I-LIII, Thk.: Ömer Abdüsselâm Tedmûrî, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1415/1995.
- Ziriklî, Hayreddin (1976), *el-A'lâm: Kâmûsü Terâcim*, I-VIII, Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut 2002.
- Züheyr b. Ebî Sülmâ (609), *Dîvânu Züheyr b. Ebî Sülmâ*, Thk.: Hamdu Tammâs, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1426.

İMAM MÂTURÎDÎ'NİN İSMAİLÎLER'E YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER

Doç. Dr. Ali AVCU

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Giriş

III./IX. asrın ikinci yarısından itibaren Horasan'da görünür hale gelmeye başlayan İsmailî davet, aynı yüzyılın sonlarında Horasan sınırında bulunan Rey şehrinde Maverâünnehir'e intikal ettirilmiştir.¹ Maverâünnehir'deki İsmailî faaliyetlerin başlamasındaki kilit rol Hüseyin b. Ali el-Mervezî'ye (310/922'den Sonra) aittir. Merv er-Rûz yöneticisi olan el-Mervezî, Gıyas döneminde ve muhtemelen III./IX. asrın son yıllarında İsmailî davete kazandırılmıştır.² el-Mervezî döneminde onun nüfuzu altında bulunan Meymene, Herat, Gürcistan ve Gur bölgelerinde davet hızla yayılmıştır.³ el-Mervezî, yerine en-Nesefî'yi (332/943) bırakmış ve ona, kendi yerine bir halife bırakarak Buhara ve Semerkant'a gitmesini ve Samanî emiri Nasr b. Ahmet'i davete kazandırmasını tavsiye etmiş; bu vasiyetin ardından da ölmüştür.⁴

en-Nesefî, Hüseyin b. Ali el-Mervezî'den sonra davetin başına geçmiştir.⁵ O, el-Mervezî'nin tavsiyesine uyarak, yerine Rey'deki Sünnî halkın baskısından dolayı kaçmak zorunda kalarak Horasan'a gelen İbn-i Sevâda'yı vekil bırakıp Maverâünnehir'e hareket etmiştir.⁶ Nesefî'e yerleşen en-Nesefî, Buhara'ya dâiler göndererek

¹ Krş.: Arîb b. Sa'd el-Kurtubî (331/942), *Sılatu Târîhi'l-Taberî, Târîhu'l-Taberî* içerisinde, Thk.: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Kâhire 1967, XI/132; Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mes'ûdî (346/957), *Mürûcu'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher*, Thk.: Saîd Muhammed el-Lahham, Beyrut, 1997, IV/372-376; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr (630/1223), *el-Kâmil fi'l-Târîh*, Çev.: Ahmet Ağırakça, Bahar Yay., İstanbul, Trz., VII/430-435; VIII/99-100, 140; 159; 251; 312-314;380-400. Ayrıca Krş.: Muzaffer Tan, "Horasan ve Maverâünnehir'de İlk İsmâ'îlî Faaliyetler", *Dinî Araştırmalar*, 10/30 (Ocak-Nisan 2008), s. 60; Ali Avcu, *Horasan-Maverâünnehir'de İsmailîlik*, Asitan Kitap, Ankara 2014, s. 110-113; S. M. Stern, "The Early İsmâ'îlî Missionaries in Nort-West Persia and in Khurasan and Transoxania", *Studies in Early İsmâ'îlism* içinde, Leiden 1983, s. 189.

² Ebû Ali Hasan et-Tûsî Nizamülmülk(1018-1092), *Siyâsetnâme*, Dergah Yay., (5. Baskı), İstanbul 2003, s. 237.

³ Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, s. 237.

⁴ Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, s. 239.

⁵ Krş. Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedîm (385/995), *el-Fihrist*, Thk.: İbrâhîm Ramadan, Beyrut 1994, s. 234; Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, s. 239; Ebû Bekr b. Abdullah b. Aybek İbnü'd-Devâdârî (713/1313), *Kenzü'd-Dürer*, Thk.: Salahaddîn el-Müneccid, Kahire 1961, VI/95; Ebû Mansûr Abdulkahir el-Bağdâdî (429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev.: Ethem Ruhi Fığlalı, TDVY, Ankara 1991, s. 220; Ebû'l-Muzaffer el-İsferâyîni (471/1078), *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyizü'l-Firaki'n-Nâciyeti 'ani'l-Hâlikin*, Thk.: Kemal Yûsuf el-Hût, Beyrut 1983, s. 141; Muhammed b. Hasan ed-Deylemî (8./14. asrın başları), *Beyânu Mezâhibi'l-Bâtıniyye ve Butlânihi, Kavâidu 'Akâidi Ali Muhammed* içinde, Thk.: R. Strothmann, Riyad, Trz., s. 21.

⁶ Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 240.

Samani sarayını ele geçirmeye çalışmıştır. Buradaki dâilerin faaliyetleri sonucunda Horasan emiri II. Nasır b. Ahmet'in nedimi Bekir en-Nahşebî ve akrabaları, hususi kâtip (*debîr-i hass*) Ebû Bekr b. Ebî Eş'as, Ebû Mansur Çağânî, hâcib-i hâss Keytaş gibi birçok önde gelen devlet ricali İsmailî daveti kabul etmiştir.⁷ II. Nasr b. Ahmet'in veziri Ebû't-Tayyib el-Mus'abî de İsmailî davete girmiştir.⁸

Samanî sarayının önde gelenleri davete katılınca ortamın kendisi için uygun olduğunu gören en-Nesefî, Buhara'ya taşınmış ve davetini buradan yürütmeye başlamıştır.⁹ Kısa bir süre sonra Samanî emiri II. Nasr b. Ahmet'i davete kazandırmayı başarmıştır.¹⁰

Nizâmülmülk'e göre en-Nesefî'nin davetine en mesafeli duranlar, büyük çoğunluğunu Türklerin oluşturduğu ordu mensupları idi. Askerler sultanın huzuruna çıkarak onu bu davetten döndürmeye çalıştılsa da başarılı olamadılar. Bunun üzerine komutanlar kendi aralarında anlaşarak sultanı öldürmeye ve İsmailî daveti sona erdirmeye karar verdiler.¹¹ Ordu komutanları, bu planlarını oğlu Nuh b. Nasr'a açıkladılar. Nuh, durumu babasına haber vererek yönetimi kendisine devretmesi halinde bu fitnenin son bulacağını söyledi. II. Nasr, oğlunun tavsiyelerine uyararak en-Nesefî'nin davetine girdiği için pişman oldu¹² ve tahtı oğluna bıraktı. Nuh b. II. Nasr, Nesefî ve onun davetine katılmış olan önde gelen saray erkânı, 331/942 ile 333/944 yılları arasında öldürttü. Hasan Melik, Ebû Mansur Çağânî ve el-Eş'ab, en-Nesefî ile birlikte öldürülenlerdendi.¹³

İbnü'n-Nedîm, en-Nesefî'ye şu eserleri atfetmiştir. Ünvânu'd-Dîn, *Usûlü's-Şer'*, *Dâvetü'l-Münciye*.¹⁴ Yemenî (6/12. Asrın Ortaları), onun *el-Mesele ve'l-Cevâb* adlı bir eserinden alıntı yapmıştır.¹⁵ Bunların dışında onun en önemli ve en meşhur eseri *Kitâbu'l-Mahsûl*'dür. Nâsır Hüsrev (481/1088), el-Bağdâdî (429/1037), el-İsferâyînî(471/1078) ve İbnü'd-Devâdârî (713/1313) bu eserin en-Nesefî'ye ait olduğunu açıkça belirtmişlerdir.¹⁶

⁷ Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, s. 240.

⁸ Necmeddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî (537/1142), *el-Kand fi Zikri Ulemâi Semerkand*, Thk.: Nazar Muhammed el-Faryâbî, Riyad 1991, s. 305–306.

⁹ Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, s. 240.

¹⁰ Bkz. Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, s. 240; Ebû Mansûr Es-Se'âlibî (429/1038), *Hükümdarlık Sanatı*, Çev.: Sait Aykut, İstanbul 1997, s. 174; İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 234.

¹¹ Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, s. 241–242.

¹² Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, s. 242–244; İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 234.

¹³ Krş.: Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, s. 244–246; İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 234; es-Se'âlibî, *Hükümdarlık Sanatı*, 174–175; Ebû Mu'in Meymûn b. Muhammed en-Nesefî (508/1114), *Tabsiratü'l-Edille*, Nşr.: Hüseyin Atay, DİBY, Ankara 2004, 88; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 341; Farhad Daftary, "Carmatians", *Encyclopaedia Iranica*, Ed. Ehsan Yarshater, Newyork-London, 1990, IV/8; Wladimir Ivanow, *İsmailî Literature: A Bibliographical Survey*, Tahran 1963, s. 23; Stern, "The Early İsmâ'îlî Missionaries in North-West Persia and in Khurasan and Transoxania", s. 221; Wilferd Madelung, "Das Imamât in der Frühen İsmailitischen Lehre", *Der Islam*, XXXVI(1961), s. 102; Richard Nelson Frye, *Ortaçağ Başarısı Buhara*, Çev.: Hasan Kurt, Ankara Trz., s. 88.

¹⁴ İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 236.

¹⁵ Ebû Muhammed el-Yemenî (6./12. Asrın ortaları), *'Akâidü's-Selâse ve's-Seb'ine Fırka*, Thk.: Muhammed b. Abdullah el-Ğâmîdî, Medine 1993, s. 565.

¹⁶ Nâsır Hüsrev, *Câmiu'l-Hikmeteyn*, Nşr.: H. Corbin-Muhammed Muîn, Tahran, 1924, s. 171; *Hanu'l-İhvân (Dostlar Sofrası)*, Çev. Mehmet Kanar, İnsan Yay., İst. 1995, s. 159; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 227; İsferâyînî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 141, İbnü'd-Devâdârî, *Kenz*, VI/95.

İmam Mâtûrîdî'nin eleştirilerinin ana kaynağı olduğu anlaşılan *Kitâbu'l-Mahsûl* çağdaş araştırmacılara göre IV./X. yüzyılın başlarında yazılmış olmalıdır.¹⁷ en-Nesefî'nin diğer eserleri gibi bu eser de günümüze ulaşmamıştır. Ancak ondan yapılan alıntılar eserin iki temel bölümden oluştuğunu göstermektedir. Birinci bölümde Yeni Eflâtuncu bir bakış açısıyla metafizik konulara değinilmiştir. İkinci bölümde ise yedi devirle ilgili görüşlere ve doksan dokuz *hadde* yer verilmiştir.¹⁸ *Mahsûl*'ün özellikle birinci bölümü İsmailî kozmoloji anlayışıyla Yeni Eflâtuncu bakış açısını harmanlayarak yeni bir bakış açısı sunmuştur.¹⁹ Bu açıdan eser İsmailî Yeni Eflâtuncu felsefenin ilk örneği olarak kabul edilmektedir.²⁰ Eser İsmailî çevrelerde büyük bir yankı uyandırmış ve onunla ilgili lehte ve aleyhte pek çok şey yazılmıştır. Nesefî'nin temellerini attığı bu yeni İsmailî kozmoloji anlayışı, IV./X. ve V./XI. yüzyıllarda Doğu'daki İsmailî toplulukların esas öğretisi haline gelmiştir. Bu öğreti, 350/961'li yıllardan itibaren Fatimî halifesi Muiz'in onayıyla Fatimîlerce kimi düzeltmelerle birlikte benimsenerek zamanla İsmaililiğin erken dönem kozmolojisinin yerini almıştır.²¹

İmam Mâtûrîdî İsmaililer'e reddiye olarak yazdığı *er-Redd 'alâ'l-Karâmîta* adlı iki ayrı eserinden birincisinde onların usulünü, ikincisinde fîruunu eleştirmiştir.²² Günümüze ulaşmamış olan bu iki eser, İsmaililer'e yönelik olarak yapılan Hanefî-Maturidî eleştirilerin ana malzemesini oluşturmuştur. Her ne kadar İsmaililer'e karşı yazılan bu iki eser günümüze ulaşmamışsa da, İmam Mâtûrîdî'nin *Kitâbu'l-Tevhîd* ve *Tevîlât*'ında İsmaililer'e karşı yapmış olduğu eleştirilerden hareketle onun kullandığı temel malzemeyi tespit etme ve yapmış olduğu eleştirilerle ilgili fikir yürütme imkânı ortaya çıkmaktadır. Yapmış olduğu alıntılardan hareketle onun eleştirilerinin sosyopolitik bir mahiyet arz etmekten ziyade bilimsel ve birinci el kaynaklara dayandığını söylemek mümkündür. Bu bilimsel eleştirinin merkezinde İsmaililiğin usul ve fîruunu çökerterek İsmailî epistemolojinin zayıflığını ortaya çıkarma çabası vardır.

İmam Mâtûrîdî'nin yapmış olduğu alıntılara baktığımızda, İsmaililik'le ilgili temel kaynağının en-Nesefî'nin *Kitâbu'l-Mahsûl*'ü olduğunu öne sürebiliriz. Zira onun alıntıları en-Nesefî'nin fikirleriyle büyük bir uyum içerisindedir. Diğer yandan onun bazı alıntıları kavramsal analizlere dayanmaktadır. Horasan ve Maverâünnehir'deki İsmailî çalışmalarından iki tanesi kavramsal analize yer vermektedir. Bunlardan birincisi Rey dâîsi Gıyas'ın kavramsal bir çalışması olan *Kitâbu'l-Beyân*'ı,

¹⁷ Farhad Daftary, "İsmâ'îlilik: Eski ve Yeni Davet", *Dinî Araştırmalar*, 8/25 (Mayıs-Ağustos 2006), s. 285; Paul Walker, *Early Philosophical Shiism*, Cambridge 1993, s. 55; Wladimir İvanow, *Studies in Early Persian Ismailism*, Bombay, 1958, s. 88; Hamîdüddîn Ahmed b. Abdullah el-Kirmânî (411/1020), *Kitâbu'l-Riyâd*, Thk.: Arif Tâmir, Beyrut 1960, s. 6. (Tâmir'in Önsözü).

¹⁸ Bkz. Farhad Daftary, *İsmaililer Tarih ve Kuram*, Çev.: Ercüment Özkaya, Rastlantı Yay., Ankara 2001, s. 268; Ebû Temmâm (4./10 Yüzyılın Ortaları), *Kitâbu Şecereti'l-Yakîn*, Thk.: Ârif Tâmir, Beyrut 1982, s. 90; Frye, "Orta Çağ Başarısı Buhara", s. 455.

¹⁹ Daftary, *İsmaililer*, s. 272.

²⁰ Daftary, *İsmaililer*, s. 273.

²¹ Krş. Daftary, *İsmaililer*, s. 273; "İsmâ'îlilik: Eski ve Yeni Davet", s. 284-285; "Klasik İsmailî İnançında Hz. Ali'nin Yeri", *İslam İnançlarında Hz. Ali* içerisinde, Haz.: Ahmet Yaşar Ocak, TTKY, Ankara 2005, s. 67. en-Nesefî ile ilgili daha geniş bir değerlendirme için bkz.: Avcu, *Horasan-Maverâünnehir'de İsmaililik*, s. 153-166.

²² en-Nesefî, *Tebstratü'l-Edille*, I/472.

diğeri ise onun yerine Rey davetinin başına geçen Ebû Hâtim'in *Kitâbu'z-Zine* adlı kavramsal çalışmasıdır. Şu halde Ebû Hâtim Gıyas'ın ya da Ebû Hâtim'in bu çalışmalarından en azından birisinden yararlanmış olmalıdır. Diğer yandan en-Nesefî'nin öğrencisi Ebû Temmâm (4./10 Yüzyılın Ortaları) tarafından kaleme alınmış olan *Kitâbu Şecereti'l-Yakîn*, en-Nesefî'nin *Mahsûlü* ile büyük bir uyum içerisinde olduğu için, İmam Mâtürîdî'nin İsmaililikle ilgili alıntıları bu eserle de büyük bir benzerlik arz etmektedir. Şayet Mâtürîdî'den sonraki bir dönemde yazılmamışsa, İmam Mâtürîdî'nin bu eserden de faydalanmış olma ihtimali söz konusudur.

İmam Mâtürîdî'nin İsmailîler'e Yönelik Eleştirisi

1. Tevhit Anlayışlarına Yönelik Eleştirileri

İmam Mâtürîdî'nin İsmailîler'e yönelik eleştirileri ulûhiyet anlayışları başta olmak üzere pek çok usul ve fûru konularını kapsamaktadır. O, İsmailîler'in ulûhiyet nazariyeleriyle alakalı olarak öncelikle yüce yaratıcının ismi olmadığı tezlerine karşı çıkmıştır. Ona göre Bâtînîler "*O'nun ismi yoktur*" diyerek Allah'ın herhangi bir isminin olmadığını öne sürmüşlerdir.²³ Diğer yandan onlar ismi olmayan bu yüce yaratıcıyı tanımlamak için ona "*her şeyi yoktan var eden*" anlamında *Mübdi'* adını vermişlerdir.²⁴

İmam Mâtürîdî'ye göre yüce yaratıcının bir isminin olmadığı iddiasıyla neyi kast ettiklerini izah edebilmeleri mümkün değildir. Zira onlar "*Allah, zati ismi bulunmayan varlıktır.*" diyerek daha işin başında kendileriyle çelişmektedirler. Çünkü bu cümlede ismi bulunmayan yaratıcının adının Allah olduğu kabul edilmektedir.²⁵

el-Mâtürîdî'nin işaret ettiği bu ifade en-Nesefî'ye aittir.²⁶ Ancak o, yaratıcının bir isminin olmadığını kabul etmekle birlikte, bu yaratıcıyı bizim algı düzeyimize uygun bir şekilde izah edebilmek için ona bir isim vermenin zorunlu olduğuna işaret etmektedir. Ehl-i Zâhir ona bu gerekçeyle Allah derken, kendisi ona bir isim olarak *Mübdi'* ya da *Bârî* adlarının verilebileceğine işaret eder. Bu isimlendirme onun zâtı için bir hakikat olmaktan ziyade, yaratıcıyı algılayabilmek için bizim verdiğimiz birer sıfattır.²⁷ Dolayısıyla onların yaratıcıya Allah adını vermeleri hakiki değil, izafidir ve beşerin yaratıcıyı algılayabilmesi için zorunludur.

İmam Mâtürîdî onların Allah'ı herhangi bir isimle nitelendirmemelerinden hareketle farklı bir çıkarımda daha bulunmuştur. Ona göre Bâtînîler yaratıcıya Allah demediklerine göre o zaman Allah kimdir? İmam Mâtürîdî'ye göre onlar her şeyin kendisinden var olduğu *Mübdi'*den ilk ortaya çıkan varlık olan Akıl'a Allah, Akıl'dan ortaya çıkan ikinci varlık olan Nefs'e de Rahmân adını vermektedirler.²⁸ Yani yüce yaratıcıyı teşbih endişesiyle her türlü sıfat ve fiilden tenzih ederken teşbihe düşmüşlerdir. Zira onlar Allah'a ait olan yaratma ve benzeri sıfatları ondan ortaya

²³ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî (333/944), *Kitâbu'l-Tevhîd*, Thk. Fethullah Huleyf, İstanbul 1979; Trc. Bekir Topaloğlu, İsam Yay., Ankara 2005, s. 95, (Trc., s. 121). en-Nesefî bu konuda şöyle demiştir. "*O, O'dur (hüve hüve); O değildir (hüve leyse); O, değil değildir (hüve lâ leyse) ve O, değil değildir değildir (hüve lâ lâ leyse) denemez.*" (Bkz.: en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, I/94; el-Yemenî, *Akâidü's-Selâse ve's-Seb'ine Fırka*, s. 521.

²⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, s. 95, (Trc., s. 121).

²⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, s. 95, (Trc., s. 121).

²⁶ Bkz.: el-Kirmânî, *Kitâbu'r-Riyâd*, s. 214-215.

²⁷ Bkz.: el-Kirmânî, *Kitâbu'r-Riyâd*, s. 214-215.

²⁸ Bkz.: el-Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, s. 95, (Trc., s. 121).

çıkan ilk iki varlığa nispet etmişler, böylece birden çok mabut ortaya çıkmıştır.²⁹

İmam Mâtûrîdî'nin bu mantıksal çıkarımı bir açıdan yanlış gibi gözükse de bir başka açıdan önemli bir gerçeğe işaret etmektedir. Zira hiçbir İsmailî yazar Akıl için Allah, Nefs için Rahman adını kullanmamış; aksine her şeyi yoktan var eden varlık olan Mübdi' için Allah ve Rahman isimlerini kullanmıştır. İmam Mâtûrîdî bu gerçeği bilmesine rağmen onların Allah ismini Akıl'a, Rahman ismini Nefs'e verdiklerini iddia etmektedir. Zira İsmaililer'in Mübdi'e yükledikleri anlam Sünnî İslam algısının Allah'a yüklediği anlamdan oldukça farklıdır. İsmaililer âlemin yaratılmasının Akıl ve Nefs'te gerçekleştiğini iddia etmektedirler. Akıl'da kuvve halinde bulunan suretler Nefs tarafından heyulaya aktarılır. Akıl ise yoktan var olma/ibda' yoluyla varlık sahasına çıkmıştır. İbda' onun illetidir ve meydana gelecek her şey Akıl'da toplanmıştır.³⁰ Mübdi' illet ya da illetlenen olmayıp illeti var edendir (âll).

İmam Mâtûrîdî tam da bu noktaya itiraz etmektedir. İsmaililer'in tanrı olarak takdim ettikleri Mübdi' ya da Bârî âlemi yaratmaya ve olacak olan şeyleri bilmeye güç yetiremeyen, hatta âlemi yaratmayı dileyemeyen bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Böyle bir yaratıcının gerçekleştirdiği yaratma/ibda' iradesiz, şuursuz, bilmek ve güç yetirmeksizin tabii olarak meydana gelmektedir. Bu yaratıcının teşbih endişesiyle ismi ve sıfatları da olmadığı vurgulandığına göre, bu tanrının varlığıyla ilgili hiçbir kanıt kalmayacak ve onun varlığından bahsetmek hiçbir hakikat içermeyecektir.³¹ İsmailî dâîsi Sicistanî (360/970'ten sonra) bu noktada Mâtûrîdî'yi doğrular şekilde şöyle demektedir: “Mübdi'in gerçek bir hüviyeti yoktur. Çünkü Mübdi', Sâbık'ın (Akıl'ın) kendi varlığıyla O'nu idrak ettiği varlıktır.”³²

İmam Mâtûrîdî, yüce yaratıcıya Mübdi' ismini veren Bâtınî'ye bu ismi ona bizzat yaratıcının mı verdiğini, yoksa ona izafe edilmiş bir isim mi olduğunu sorar. Şayet Bâtınî, bu ismin yaratıcının kendisine ait olmadığını, onu dilediği kavramlarla isimlendirebileceğini söylerse bu durumda Mübdi' isminin ona verilmesinin hakikat değil, mecaz yoluyla gerçekleştiğini kabul etmiş olur. Bu takdirde ise Mübdi' ismini ona Allah'tan başkası vermiş olur.³³

Şayet bu ismin Allah'tan yoktan yaratma/ibda' yoluyla gerçekleştiğini söylerse bu takdirde de Allah'ta yoktan yaratma/ibda' yokken yoktan yaratmanın/ibda'ın gerçekleştiğini ve herhangi bir vesile ile kendisi için bir ismin meydana geldiğini ve Allah'ın o ismi kendisine vacip kıldığını iddia etmiş olur. Bunun olabilmesi için ise ikinci bir ibda'a/yoktan var etmeye ihtiyaç vardır. Bu ibda'ın olabilmesi için üçüncü bir ibda'a, dolayısıyla sonsuz sayıda ibda'a ihtiyaç vardır. Bu ise Bâtınîler'in de kabul etmeyeceği muhal bir durumdur. Şu halde yoktan var etmenin/ibda'ın Allah'ın zatında olması ve Allah'ın ezelden beri Mübdi' olması gerekir. Bütün bunlar zati ismin Allah'a nispet edilmesinin zorunlu olduğunu açığa çıkarmaktadır.³⁴

²⁹ Krş.: el-Mâtûrîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, s. 95, (Trc., s. 121).

³⁰ el-Mâtûrîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, s. 94-95, (Trc., s. 120); *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, Thk.: Fatma Yusuf el-Hiyemî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004, V/428-429.

³¹ el-Mâtûrîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, s. 94-95, (Trc., s. 120-121).

³² Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed es-Sicistanî (360/970'ten sonra), *Kitâbu'l-Yenâbi'*, Nşr.: Henry Corbin, *Trilogie Ismailienne* içinde, Tahran-Paris 1961, s. 15.

³³ el-Mâtûrîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, s. 95-96, (Trc., s. 121).

³⁴ el-Mâtûrîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, s. 95-96, (Trc., s. 122).

İmam Mâtürîdî'nin buradaki eleştirileri yüce yaratıcının Allah ismi özelinde düşündüğümüzde haklı bir noktada durmaktadır. Zira Allah ismini ona insanların verdiği iddia edilirse buna Kur'an'da tanrının kendisine bizzat Allah ismini verdiği söylenerek itiraz edilecektir. Şayet bizzat tanrının kendisi vermiştir denirse bu takdirde de tanrının Allah ismini yoktan yaratmasının/ibda'nın onun zatında gerçekleştiği sonucu çıkacaktır. Ancak İsmaililer Mübdi' isminin bizzat tanrının zatında gerçekleşmiş olmayıp mecazî bir isim olduğunu düşünmektedirler. Allah ismi de onlara göre onun zatiyla alakalı gerçek bir isim olmayıp kendisini mahlûkata tanımlamak üzere kullandığı bir sıfattır. Dolayısıyla Allah ismi bizzat yaratıcı, Mübdi' ismi de insanlar tarafından, tanımlanamayan, tasvir edilemeyen, tüm isimlerin, şeylerin ve fiillerin ötesinde olan yüce yaratıcıyı tanımlamak üzere kullanılan birer sıfattır.

İmam Mâtürîdî İsmaililer'in Allah'a hakikî isim izafe etmemelerini bu şekilde eleştirdikten sonra, Allah isminin niçin hakikî bir ad olduğunu açıklamaya çalışmıştır. Ona göre mutlak isim teşbihe yol açmaz. Çünkü duyulur âlemde her türlü zıt varlık "isimler" sayesinde algılanabilir. Hayat-ölüm, nur-zulmet, hayır-şer ve küfür-iman gibi. Her varlığın kendini mahsus bir ismi vardır. Sadece isimle benzeşme olsaydı, isimlerde bilinen herhangi bir zıtlık ve çelişki olmazdı. Farklılık ve birliktelik şeklinde açığa çıkan anlam isimlerle ortaya çıkar. Şayet varlıkların ismi olmasaydı onun hakikati bilinemezdi. İsimlendirilen şeyden anlaşılan anlamı olumsuzlama esnasında ismin muvafakatiyle şahit olunan şeyde benzerlik olsaydı ulvî ve süflî âlem, Mübda-ı Evvel (Akıl) ve Mübda-ı Sâni (Nefs) için isim kullanılmaz ve isim taşıdığını iddia eden kimselerle diğerleri arasında ismi diğer şeylerden nefyetme noktasında uyum olurdu. Öte yandan her ne kadar türün bütün fertlerinin isimlerinde birliktelik mevcut olsa da, mahlûkatın herhangi bir türüne isim verilmesinde bile benzerliğin ortadan kalktığı görülmektedir.³⁵

İmam Mâtürîdî İsmaililer'in Allah'a isim izafe etmemelerinin kendi epistemolojileri açısından da çelişkili olduğuna işaret etmektedir. Zira onlara göre yoktan var etme/ibda' illetir. Fakat şeyler³⁶ ibda' ile meydana geldi diye ibda' da şey olarak nitelendirilemez.³⁷ Benzer şekilde arazların tamamı da âlim, kâdir ve benzeri şekilde nitelendirilemez. Şayet bir ismin bulunmasından dolayı isimlendirilen arasında birliktelik oluşsaydı belirtilen sebepten dolayı bir şeyin isminin olmadığına iddia edilmesinde de aynı sonuç ortaya çıkardı.³⁸ Daha açık bir ifadeyle İsmailî epistemoloji açısından baktığımızda isimle isim verilen (müsemma) arasında birliktelik oluşsaydı sonradan ortaya çıkan varlıklarla (şey) onların illeti olan ibda' arasında da aynı sonuç ortaya çıkar; ibda' da şey gibi var olandan meydana gelirdi. Oysa onların anlayışına göre yoklukla varlık arasındaki illet ibda'dır. Dolayısıyla ibda' ile şey arasında bir anlamda isim-müsemma ilişkisi vardır. Yokluk ibda' illeti ile varlık sahasına çıkmış ve şey olmuştur.³⁹

³⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbu 'l-Tevhîd*, s. 96, (Trc., s. 122).

³⁶ İsmailî epistemolojide ibda' yoktan var etmeyi, şey ise var olandan meydana gelmeyi ifade eder.

³⁷ en-Nesefî'nin benzer görüşleri için bkz.: el-Kirmânî, *Kitâbu 'r-Riyâd*, 217.

³⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbu 'l-Tevhîd*, s. 96, (Trc., s. 122).

³⁹ İsmaililer'in ibda' ve onun Mübdi' ve Akıl'la olan ilişkisiyle ilgili görüşleriyle ilgili geniş bilgi için bkz.: Avcu, *Horasan-Mavera'ainnehir'de İsmaililik*, s. 223-227.

2. Yaradılış Nazariyelerine Yönelik Eleştirileri

İmam Mâtürîdî, İsmaililer'in yaradılış nazariyelerine de karşı çıkmıştır. O, öncelikle İsmaililer'in Mübdi', hâlık ve fâtır kavramlarına yükledikleri anlamlara karşı çıkmıştır. İsmaililer'e göre Mübdi', eşyayı hiçbir şeyden (yokluktan) inşa eden; hâlık, şeyi var olan bir şeyden veya hiçbir şeyden inşa eden; fâtır ise var olan bir şeyden inşa edendir.⁴⁰ Muhtemelen İsmaililer, Mübdi' ile her şeyin ötesinde ve algılanamaz olan Allah'ı, hâlık ile Mübdi'den ilk ortaya çıkan varlık olan Mübda-ı Evvel ya da Akıl'ı, fâtır ile de Akıl'dan ortaya çıkan ikinci varlık olan Mübda-ı Sâni ya da Nefs'i kastetmişlerdir. İmam Mâtürîdî yaratma fiilinin bu üç varlık arasında gerçekleşmesine karşı çıkmıştır. Ona göre bu kavramların lafız ve iştikakları her ne kadar farklı olsa da bir tek manaya işaret etmektedir. Yani *el-ibda'*, öncesinde bir örnek olmaksızın inşa etmek; *halk* ise inşa ve takdir olmasına karşın, Allah'tan başkasını hâlık diye adlandırmak caiz değildir. Çünkü sadece elinde ölçü birimi olan kimse bir şeyi takdir etmeye güç yetirebilir. Fâtır ise bir şeyi yarmak gibidir ve ondan eşya ortaya çıkar. Bütün bu fiillerin hepsi yaratmak anlamındadır ve faili Akıl ya da Nefs değil yaratıcının kendisi, yani Allah'tır.⁴¹

İmam Mâtürîdî yine onların mesel-memsul ilişkisinden hareketle yaptıkları kavramlaştırmaya itiraz etmektedir. Ona göre Bâtınîler *el-Evvel* ismini el-Mübda'u'l-Evvel, yani Akıl'a; *el-Âhir* ismini el-Mübda'u's-Sâni, yani Nefs'e; *ez-Zâhir* ismini Nâtık'a, yani Rasûl'e; *el-Bâtın* ismini ise Sâhibu't-Te'vîl'e nispet etmişlerdir.⁴² el-Mübda'u's-Sâni bu âlemin yaratılmasında ve düzenlenmesinde el-Mübda'u'l-Evvel'in yardımcısıdır. Nâtık şeriat getirmiş, Sâhibu't-Te'vîl ise Nâtık'ın getirmiş olduğu şeriatı açıklamıştır.⁴³

İmam Mâtürîdî İsmaililer'in bu isimlendirmesinin Kur'an-ı Kerîm'deki "O, evvel ve ahirdir; zahir ve bâtındır."⁴⁴ ayetine dayandığına işaret etmiş ve bu ayette karşıtlık durumunun bulunduğu işaret etmektedir. Zira evvel, ahir'in; zahir de bâtin'in zıddıdır. Bu isimler tevhit harfleri, yani Tanrı'nın birliğini belirten lafızlardır. Evvel, ahir, zahir ve bâtin isimlerinin hepsi Allah'ın kendisine işaret etmektedir. Evvel zatiyla evvel, ahir zatiyla ahir, zahir zatiyla zahir ve bâtin zatiyla bâtin demektir. Oysa hissi âlemde evvel olan ahir, ahir olan evvel, zahir olan bâtin ve bâtin olan zahir olamaz. Allah'ın bütün bu isimlerin hepsiyle aynı anda nitelenmesi onun mahlûkattan farklı olduğuna, dolayısıyla tevhit ilkesine işaret etmektedir. Diğer bir ifadeyle Allah'ın evvelliği ve ahirliği ile birlikte başka bir evvellik ve ahirlik aranamayacağına, yine zahirliği ve bâtinliğinden başka bir zahir ve bâtin aranamayacağına işaret etmektedir. Çünkü görünür âlemde evvel olanın ahir, ahir olan evvel; aynı şekilde zahir olan bâtin, bâtin olan da zahir olamaz.⁴⁵

⁴⁰ el-Mâtürîdî, *Te'vîlât*, IV/396.

⁴¹ el-Mâtürîdî, *Te'vîlât*, V/38. Krş. Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed es-Sicistanî (360/970'ten sonra), *Kitâbu İsbâti'n-Nübüât*, Thk.: Arif Tâmir, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1982, s. 46; Sıddık Korkmaz, "İmam Mâtürîdî'nin Şia'ya Yöneltiği Eleştiriler", İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Sempozyumu, Nşr.: M.Ü İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 2009, s. 280.

⁴² el-Mâtürîdî, *Te'vîlât*, V/38. Krş. Korkmaz, "İmam Mâtürîdî'nin Şia'ya Yöneltiği Eleştiriler", s. 280.

⁴³ el-Mâtürîdî, *Te'vîlât*, V/38. Maveraünnehir İsmailileri'nin benzer görüşleri için bkz.: Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmaililik*, s. 223-244.

⁴⁴ 57. Hadîd, 3.

⁴⁵ el-Mâtürîdî, *Te'vîlât*, V/38.

İmam Mâtürîdî, İsmaililer'in yaratma teorisindeki bir başka sorunun da el-Mübda'u'l-Evvel ya da Akıl adını verdikleri ilk varlığı ebedî ve ezeli kabul edişleriyle ilgili olduğuna işaret etmektedir. Zira kuvve halinde bulunan her varlık fiil haline dönüştüğünde yok olur. Onların anlayışlarına göre kuvve halinde bulunan el-Mübda'u'l-Evvel, el-Mübda'u's-Sânî sayesinde fiile dönüştüğü için el-Mübda'u'l-Evvel'in fiilen ortadan kalkması gerekir.⁴⁶ Bu durumda Evvel'in ebedi olması söz konusu değildir. Diğer yandan onlara göre Evvel *küll'*ün/bütünün cevheridir, Sâni de *Cüz'*ün/parçanın cevheridir. *Küll'*ün cevheri olan Evvel, *Cüz'*ün cevheri olan Sâni ile bilinir hale gelmiştir. Çünkü *küll'*ün cevheri, kişinin duyu ile ulaşabileceği şeylerden değildir. Dolayısıyla Evvel, hakikatte Sâni'nin ortaya çıkmasıyla varlık kazanmıştır ve hâdistir. Evvel olan bu aslın hâdis oluşu sabit olunca, onların Evvel'in ezeli olduğu yönündeki iddiaları da boşa gitmiş olur. Çünkü onların kabul ettikleri asıl olan Evvel hâdis olup telef ve yok olma özelliği taşımaktadır. Zira Karmatiler, her ne kadar Evvel için *Yoktan ibda suretiyle var olmuştur* diyorlarsa da, onu ebedî kabul etmektedirler.⁴⁷

İmam Mâtürîdî'ye göre Allah'ın iradesi olmaksızın varlık sahasına çıktığı iddia edilen Evvel ve Sâni'nin, bir başka varlığın iradesi olmadan iradeli bir varlığa dönüşüp yaratıcılık yetisi kazanmaları mümkün değildir. Şayet onlarda yaratıcılık yetisi olacaksa, bu ancak onlarda bu yetinin olmasını irade edebilecek bir ilk varlık sayesinde gerçekleşebilir. Şu halde Evvel'i kuvve halinde, Sâni'yi de fiil halinde yaratmaya güç yetirebilen Allah, bunlara ihtiyaç duymaksızın ezeldeki planlaması (takdir) ve zamanı gelince gerçekleşme (tekvin) yoluyla her şeyi dilediği gibi yaratmaya güç yetirebilir.⁴⁸

Diğer yandan İsmaililer'e göre el-Mübda'u's-Sânî bütün âlemin kendisinden yaratıldığı ilk yaratılmış (mahlûk) varlıktır. Şayet ilk yaratılmış olan varlık ibda' yoluyla yoktan var edilmişse bu takdirde onun da yoktan var edici olması gerekir. Zira İbda'nın anlamı "*kendisinden önce asıl ve benzeri bulunmayan bir şeyi ortaya çıkarmak*"tır. Bundan dolayı dinde yeni bir şey ortaya atanlara mübtedi' denilmektedir. Oysa İsmaililer eşyanın ya da maddenin yaratılmasının yoktan yaratma (ibda') yoluyla değil de bir örnekten var etme şeklinde gerçekleştiğini iddia etmektedirler. Bu ise Allah'ın "*Yerleri ve gökleri yoktan var eden (bedî') Allah nasıl olur da çocuk edinir?*"⁴⁹ ayetine terstir.⁵⁰ Zira ayette Allah, yerlerin ve göklerin yaratılmasının bir örnekten değil de yoktan meydana getirildiğini (bedî') ifade etmektedir.

İmam Mâtürîdî burada Evvel ve Sâni'ye yaratma yetkisi verilmiş olmasına itiraz etmektedir. Zira İsmailî teolojide bir taraftan Allah ibda' etme/yoktan yaratma yetisine sahipken, diğer yandan Evvel ve Sâni de aynı yetiye sahip kabul edilmektedir. İsmailîler bu eleştiriye muhatap olmamak için Evvel için yoktan var etme/ibda' fiilini kullanmamaya özen göstermişlerdir. Bunun yerine *faydalandırıldı* anlamında "*efâde*" fiilini kullanmışlardır.⁵¹ İmam Mâtürîdî muhtemelen bu ayrımı

⁴⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, s. 98; (Trc., s. 81–82). en-Nesefî'nin bu konuda İmam Mâtürîdî'yi doğrular nitelikteki görüşleri için bkz.: el-Kirmânî, *Kitâbu'r-Riyâd*, s. 220-225.

⁴⁷ Krş.: el-Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, s. 98; (Trc., s. 82); Krş. el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, II/239-240.

⁴⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, s. 98; (Trc. s. 82).

⁴⁹ 6. En'am, 101.

⁵⁰ Krş.: el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, II/155.

⁵¹ Örnek olarak bkz. es-Sicistânî, *Kitâbu'l-İsbâti'n-Nübûât*, s. 53.

bilmekle birlikte ortaya çıkan fiili duruma işaret etmektedir. Zira onların bu mantıksal çıkarımlarının doğal sonucu Mâtürîdî'ye göre Allah'ın yaratıcılığının iptal edilip Evvel'e teslim edilmesidir. Bu durumda Evvel'in fiili için ister yoktan var etme/ibda', ister fayda verme/efâde desinler, sonuçta Evvel Allah'ın yaratma yetkisine sahip olmaktadır.

3. Nübüvvet ve İmamet Anlayışlarına Yönelik Eleştirileri

İmam Mâtürîdî, İsmaililer'in yedi devir nazariyesine bağlı olarak rasul ve nebîlerin sayısını yedi ile sınırlandırıp, Hz. Muhammet'ten sonra gelecek olan Kâimu'z-Zaman'ın rasul olarak görülmesine karşı çıkmaktadır. O, Hz. Muhammet'ten sonra rasul ya da nebî gelmeyeceğine dair Kur'an ve sünnetten delil getirmiştir. Kur'an-ı Kerîm'deki "*Muhammet, sizin erkeklerinizden herhangi birisinin babası değil, Allah'ın Rasulü ve nebîlerin sonuncusudur.*" ayetinin Hz. Muhammet'ten sonra rasul ve nebî gelmeyeceğinin açık bir delili olduğuna işaret etmektedir. Yine Müslim'de geçen "*Benden sonra Nebî yoktur.*" hadisi de bu durumu desteklemektedir.⁵²

İmam Mâtürîdî'ye göre Kur'an-ı Kerîm'de altıdan fazla sayıda rasul ve nebînin sayılması İsmaililer'in nübüvvet anlayışlarının batıl olduğunun bir işaretidir. Zira Kur'an'da İbrahim, İsmail, İshak, Yakup, Yakup Ailesi, İsa, Eyyûb, Yunus, Harun, Süleyman, Lut ve İlyas gibi altıdan fazla sayıda rasul ve nebî zikredilmiştir.⁵³

Kur'an'da geçen peygamber isimlerinden hareketle İsmaililer'in nübüvvet anlayışlarına karşı çıkan İmam Mâtürîdî, aslında onların nübüvvet algılarının Sünni anlayıştan farklı olduğunun ve imamet anlayışlarıyla birlikte düşünülmesi gerektiğinin farkındadır. Ancak muhtemelen sosyopolitik bir kaygıyla onların Kur'an'daki peygamberleri peygamber olarak kabul etmediklerine vurgu yapmaya çalışmıştır. Oysa Maverâünnehir İsmailileri rasul ve nebîyi birbirinden ayırmışlardır. Nâtık adını verdikleri altı tane Rasul'den bahsederler ki bunlar Hz. Âdem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Hz. Muhammet'tir. Bunların dışındaki peygamberleri ise İmamet sisteminin içerisindeki farklı kademelerde değerlendirmişlerdir. Örneğin Hz. Musa Nâtık iken, Hz. Harun onun Sâmit'i/Vasî'si olarak kabul edilmiştir. Zira onlara göre imamet hiyerarşisinin tamamı nübüvvetin aşamalarını oluşturur. Bu hiyerarşinin tepe noktası natıklık ya da risalettir. Ancak hiyerarşide cenahlık, lâhıklık, mutimmlik ve esaslık gibi farklı konular vardır ki bunların hepsi risaletin bir parçasını teşkil etmektedir.⁵⁴

İmam Mâtürîdî'nin karşı çıktığı hususlardan birisi de İsmaililer'in risâletin beşeri bir cevherle değil de ruhanî bir cevherle gerçekleştiğini iddia etmeleridir.⁵⁵ İmam Mâtürîdî onların peygamberin kalbine inen vahyin ilahi âlemdeki Evvel ya da Akıl'ın

⁵² Bkz. el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, IV/124.

⁵³ el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, I/527; IV/242, 244. Krş.: Korkmaz, "İmam Maturidî'nin Şia'ya Yöneltiği Eleştiriler", s. 283.

⁵⁴ Peygamberlerin İsmailî davet hiyerarşisi içerisindeki konularıyla alakalı tartışmalarla ilgili olarak bkz. Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî (322/934), *Kitâbu'l-İslâh*, Thk.: Hasan Minûchehr-Mehdi Muhakkik, Tahran 2004, s. 16, 101,167-171, 178, 235-236, 256-258, 292-294, 303, 311-315; Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed es-Sicistânî (360/970'ten sonra), *Süllemü'n-Necât*, Nşr.: Mohamed Abualy Alibhai, *Abû Ya'qûb al-Sijistani and "Kitab Sullam al-Najat"* içerisinde, Ph. D., Harvard University 1983, s. 248-250. Krş.: Avcu, *Horasan-Maverâünnehir'de İsmaililik*, s. 263-265.

⁵⁵ Bkz.: el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, III/12.

bir parçası olarak görmelerini kast ediyor olmalıdır.⁵⁶ O, risâletin beşeri bir cevherle gerçekleştiğini Kur'an-ı Kerim'deki “Sizler de ancak bizler gibi beşersiniz.”⁵⁷ ve “Bizler de sizler gibi birer beşeriz.”⁵⁸ ayetleriyle delillendirmeye çalışmıştır.⁵⁹

Aşağıda değineceğimiz gibi, İsmailî vahiy anlayışının doğal sonucu Nâtık'ın/Rasul'ün dilediği zaman vahiy getirebilmesine imkân tanınmasıdır. İmam Mâturîdî bunun mümkün olamayacağını “Hiçbir peygamber, Allah'ın izni olmadan bir ayet getiremez.”⁶⁰ ayetinden hareketle ifade etmektedir.⁶¹

İmam Mâturîdî, İsmailîler'in Nâtık-Sâmit ya da Esas ayrımlarına da karşı çıkmıştır. Ona göre İsmailîler “Şüphesiz biz sana (sorumluluğu) ağır bir söz vahyedeceğiz.” ayetinde geçen “ağır söz” ile Nâtık'ın sorumlu tutulduğu şeyin kast edildiğini, onun bu görevi bâb olan Esas'a havale ettiğini, Esas ya da Bâb'ın Ali b. Ebî Tâlib olduğunu iddia etmişlerdir. Peygamberleri Nâtıklar şeklinde isimlendirmişler ve Hz. Peygamber'in, tenzilin zahirini halka tebliğ etmekle sorumlu olduğunu öne sürmüşlerdir. Nâtık halka tenzili tebliğ ettiğinde ondan yüz çevirirler ve kendilerine onun tevilini açıklayacak birisine ihtiyaç duyarlar. Bu durum karşısında Hz. Peygamber, tevili halka öğretme görevini üstlenmesi için Ali b. Ebî Tâlib'i seçmekle emrolunur. Ağır söz budur. Zira tevil görevinin Hz. Ali'ye verilmesi Hz. Peygamber'e ağır gelmiştir.⁶²

İmam Mâturîdî, İsmailîler'in imametle alakalı bu teorilerindeki çelişkiye işaret etmektedir. Zira tevil görevinin Hz. Ali'ye verilmesi şayet Hz. Peygamber'in yükünü hafifletmek için ise, onların epistemolojilerine göre bu yük Hz. Peygamber'e ağır gelmeyecek, aksine tevilin feyzinden yaralanmak ve insanları ona davet etmek isteyecektir. Zira onların mezheplerine göre tevili Hz. Ali'ye havale etmekle Hz. Peygamber kuşatılmış olmaktadır. Zira kişinin kurtuluşu cesedanî suret tarafından kuşatılmış olan nuranî ve ruhanî suretin beden hapishanesinden kurtarılmasına bağlıdır. Nuranî suret kurtarıldıktan sonra cesedanî suret yok olacak, nuranî ve ruhanî suret ise ahiret yurdunda dirilecek ve beden hapishanesinden kurtulmuş olacaktır.⁶³ Bu nedenle Hz. Peygamber'e tevili açıklamak ağır gelmeyecek, aksine tevili açıklarak beden hapishanesinden kurtulmayı arzulayacaktır. Aksi takdirde Hz. Muhammet'in tevili elde etmeden kurtulabilmesi söz konusu olmayacaktır.

İmam Mâturîdî bu konuyla bağlantılı olarak İsmailî epistemolojideki bir başka mantıksal çelişkiye işaret etmiştir. Onlara göre İsmailîliğe giren birisine sır saklayacağına ve batını öğretiyi başkalarına ifşa etmeyeceğine dair ağır yeminler ettirilmektedir. Kişinin verdiği yeminin hilafına davranmasının cezası ise ölümdür. Bunu kendi güvenliklerini sağlama almak için bir ilke olarak benimsemişlerdir. Diğer yandan onlar ilahi âlemden düşmüş olan ruhanî suretin cesedanî surette, yani bedende mahsur ve kurtuluşun ruhanî suretin beden hapishanesinden kurtulmasına bağlı

⁵⁶ Maveraünnehir İsmailîleri'nin bu konudaki görüşleriyle ilgili geniş bilgi için bkz.: Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik*, s. 275-279.

⁵⁷ 36. Yâsîn, 15.

⁵⁸ 14. İbrahim, 11.

⁵⁹ Bkz.: el-Mâturîdî, *Te'vilât*, III/12.

⁶⁰ 40. Mü'min, 78.

⁶¹ el-Mâturîdî, *Te'vilât*, IV/360.

⁶² Bkz.: el-Mâturîdî, *Te'vilât*, V/290. Krş.: Korkmaz, “İmam Maturidi'nin Şia'ya Yöneltiği Eleştiriler”, s. 284.

⁶³ Bkz.: el-Mâturîdî, *Te'vilât*, V/290.

olduğunu savunmaktadırlar. Şu halde ruh beden hapisanesinde mahsur bulunduğu için onlar açısından dünya hayatı arzulan bir yer olmamalıdır. Dolayısıyla sır saklayıp bu dünyada daha fazla ömür sürmeye gayret etmemeleri gerekmektedir. Zira nefsin beden hapisanesinden kurtulmasının en kolay yolu beden bir an evvel telef ve yok olması, yani ölmesidir.⁶⁴

Mâtürîdî'nin bu eleştirisi bir açıdan doğru olup sosyopolitik anlamda İsmailî teolojinin çelişkili olduğunu açığa çıkarma görevi ifa ediyorsa da eksiktir. Zira İsmailîler açısından sır saklamanın diğer bir önemli nedeni daha vardır. İsmailî epistemoloji gnostik düalizmin etkisiyle nur ve zulmet düalizminden hareketle bir teoloji oluşturduğu için sır saklamayı da bu anlayışın bir parçası olarak görmek durumundayız. Gnostik bakış açısına göre nura ait hiçbir şeyin zulmetin ya da şeytan taraftarlarının eline geçmemesi gerekmektedir. Zira nura ait unsurların zulmetin eline geçmesi zulmeti ve zulmet taraftarlarını nur ve taraftarları karşısında güçlendirecektir.⁶⁵ Kur'an'ın bâtinî yorumu da nura ait ilahî kaynaklı bir bilgi olduğu için zulmet taraftarı olarak görülen diğer insanların eline geçmemesi zorunlu bir durumdur. Sır saklamanın arkasında İmam Mâtürîdî'nin de işaret ettiği gibi, metnin zahirine uymayan farklı ve kabul edilebilmesi zor olan yorumların gizlenerek can ve malla ilgili bir tehlike yaşamama gibi fiilî bir realite de söz konusudur.

İsmailî epistemolojide hakikî bilgi nübüvvet ve imamet sistemi içerisinde ortaya çıkmaktadır. Bu anlayışa göre eğitim öğretim faaliyetiyle (ta'lîm) hakikî bilgiye ulaşılamaz. Hakikî bilgi ya da marifet, nazar, tefekkür ya da tedebbür gibi akıl yürütme faaliyetleri olmaksızın ancak rasullerin öğretmeleri ya da haber vermeleriyle elde edilir.⁶⁶ Bu mantıksal çıkarımın doğal sonucu, salt aklın kişiyi kurtuluşa erdiremeyeceğidir. Oysa İmam Mâtürîdî'ye göre akıl bizi hakikate ulaştırmasaydı yüce Allah “*Kendileri hakkında tefekkür etmezler mi?*”⁶⁷ diye bizlere düşünmeyi önermezdi. Yine “*Devenin nasıl yaratıldığına ibretle bakmazlar mı?*”⁶⁸ ve “*Kendilerine bakmazlar mı?*”⁶⁹ diye sormazdı. Bütün bu ayetler, Rasulullah'ın haberiyle hakikate ulaşabileceğimiz gibi tefekkür ve incelemeyle (nazar) de doğru bilgiye ulaşabileceğimizi göstermektedir.⁷⁰

İmam Mâtürîdî burada, açıkça İsmailîler'in bilginin kaynağıyla ilgili görüşlerinin epistemolojik temellerine itiraz etmektedir. Zira ona göre aklın hakiki bilgiye ulaştıramayacağını, bu nedenle de bir rasul ya da imama bağlanarak kişiyi kurtaracak olan hakikî bilgiyi bu kanalla elde etmek zorunda olduğumuzu öne süren İsmailî epistemoloji Kur'an'ın düşünmeye teşvik eden ayetleriyle çelişmektedir. Ona göre yukarıdaki ayetlerin de işaret ettiği gibi akıl da nebevi haberin yanında doğru bilgiye ulaştıran bir vasıttır.

⁶⁴ Krş.: Mâtürîdî, *Te'vilât*, V/291.

⁶⁵ İsm-i Âzam sırrına vakıf olduğunu iddia ederek kendisine birtakım olağanüstülükler atfeden Beyan b. Seman, Ebû Mansûr el-İclî ve Ebû'l-Hattâb gibi gulat Şia'ya mensup bazı kişilerin bu aşırı iddialarının arkasında da en büyük sır olan İsm-i Âzam sırrına vakıf olmanın kişiyi fiziki olarak güçlendireceği inancı yatmaktadır.

⁶⁶ el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, IV/215.

⁶⁷ 30. Rum, 8.

⁶⁸ 88. Gâşiye, 17.

⁶⁹ 51. Zâriyât, 21.

⁷⁰ el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, IV/215.

4. Vahiy, Kur'an ve Tevil Anlayışlarına Yönelik Eleştirileri

İmam Mâtürîdî'nin nübüvvete bağlı olarak İsmaililer'i eleştirdiği temel alanlardan birisi de onların vahiy ve Kur'an anlayışlarıdır. Ona göre İsmaililer nübüvvet ve kitabın beşeri nefse (en-Nefsü'l-Beşeriyye) değil de basit nefse (en-Nefsü'l-Bisâta) verildiğini, vahyin peygamberlerin kalplerinde düşünmeyi (tahayyül) gerçekleştiren ruhanî bir kuvve olduğunu ileri sürmüşlerdir. Peygamberin kalbine yerleştirilen basit nefis onları kutsal kitabı telif etmeleri için destekler. *“Uyarıcılardan olman için onu senin kalbine apaçık bir Arapça ile Rûhu'l-Emîn indirdi.”*⁷¹ ayetlerini bu görüşlerine delil getirmişlerdir. Onlara göre bu durum rasullerin kalplerinde gerçekleştiğinde kitap ve sahifeleri telif etmişlerdir. Buna sadece rasullerin gücü yetmekte ve insanlar da bunu onlardan almaktadır.⁷² Mâtürîdî'ye göre Kur'an onları yalanlamakta ve beşere kitap, hüküm ve nübüvvet verildiğini ifade etmektedir. Zira Allah *“Beşere kitap, hüküm ve nübüvvet verdiğini”*⁷³ ifade etmekte; yine Hz. İsa beşikte iken *“Ben Allah'ın bana kitap verdiği ve nebî yaptığı bir kuluyum.”*⁷⁴ diyerek bir beşer olarak kendisine kitap ve nübüvvet verildiğini belirtmektedir.⁷⁵

İmam Mâtürîdî, *Te'vilât*'ın farklı yerlerinde İsmaililer'in Kur'an'ın zahirini Hz. Muhammet'in telif ettiği ve Allah'ın vahyinin Arapça metinlerden meydana geldiği iddialarına karşı çıkmıştır. Bu iddia *“Allah'ın üzerinize olan nimetini ve size öğüt vermek üzere indirdiği kitabı ve hikmeti hatırlayın.”*⁷⁶ ayetine tamamen aykırıdır. Bu ayette *nimet* ile kastedilen Hz. Peygamber, *kitaptan* maksat ise Kur'an'dır.⁷⁷ Yine *“Andolsun ki biz onların, ‘bu Kur'an'ı ona bir insan öğretiyor’ dediklerini biliyoruz. İma ettikleri kişi yabancıdır. Bu Kur'an ise apaçık bir Arapçadır.”* ayeti Kur'an'ın Arapça olmasının Hz. Muhammet'ten kaynaklanmayıp ilahi bir seçim olduğunu ve bu durumun İsmaililer'in iddialarını çürüttüğünü göstermektedir.⁷⁸

İmam Mâtürîdî, İsmaililer'in Kur'an anlayışlarıyla bağlantılı olarak tevil yöntemlerine de karşı çıkmıştır. Hz. Süleyman kıssasında bahsedilen karınca ve hüthüt kıssası hakkında Bâtınîler'in yaptıkları tevili örnek olarak ele almıştır. İsmaililer'e göre bu kıssada geçen karınca ve hüthütün anlamı bilinen anlamdaki karınca ve hüthütten farklıdır. Bu kıssadaki hüthütün batınî anlamı, insanı doğru yola çağırان kişi, yani imam demektir. Zira hüthütün Hz. Süleyman ya da bir başka insandan daha bilgili olması mümkün değildir. Bu nedenle de burada kastedilen hüthüt imamdır. İmam Mâtürîdî'ye göre bu kıssada kastedilen hüthüt insan olsaydı ondan bu şekilde bahsedilmesinin bir anlam ve önemi kalmaz; kıssanın ibret verici bir özelliği kalmazdı. Bu nedenle İsmaililer'in yaptığı tevil hatalıdır.⁷⁹

İmam Mâtürîdî, Bâtınîler'in, aynı kıssadan geçen Hz. Süleyman'ın hüthütle ilgili

⁷¹ 26. Şuarâ, 193-195.

⁷² İmam Mâtürîdî'nin özet bir şekilde verdiği Kur'an ve vahiy anlayışlarının detayları için bkz.: Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmaililik*, s. 275-278.

⁷³ 3. Âl-i İmran, 79.

⁷⁴ 19. Meryem, 30.

⁷⁵ Bkz.: el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, I/285.

⁷⁶ 2. Bakara, 231.

⁷⁷ el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, I/184-185.

⁷⁸ el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, III/541.

⁷⁹ Bkz.: el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, III/556.

olarak söylediği: “Onu şiddetli bir cezaya çarptıracağım.”⁸⁰ ayetiyle ilgili tevilleri- ne de karşı çıkmıştır. Zira Bâtınîler’e göre Hz. Süleyman’ın muhatabı olmayan ve kendisiyle ilgili hüküm verilmemiş bir varlığa azap etmesi muhtemel değildir. Bu nedenle onun azap edip keseceği şey bilinen hüthüt kuşu değil, konuşan ve hakkında hüküm vermenin mümkün olduğu insanoğludur. Aynı durum karınca için de geçer- lidir.⁸¹

İmam Mâturîdî, bütün mahlûkatın insanın emrine amade kılındığını, bu gaye uğrunda onların cezalandırılabilceğini ifade etmiştir. Bu hayvanlar insanların menfaatlerine aykırı bir fiil işlediklerinde cezalandırılabilir ya da kesilebilir. Bu nedenle de hüthüt insan menfaatinin bir gereği olarak cezalandırılıp kesilebilir.⁸²

Bu iki örnekten hareketle İmam Mâturîdî’nin İsmaililer’in tevil anlayışlarına yönelik eleştirilerine baktığımızda, onun İsmailî tevil anlayışıyla ilgili temel itiraz noktasının metinden bağımsız ve metni yok eden tevil anlayışlarıyla ilgili olduğunu görmekteyiz. Hüthüt ve karınca kıssasındaki hüthüt ve karıncayı hayvan olmaktan çıkarıp insan olarak tevil ettiğinizde metnin zahirî tutarsız ve çelişkilerle dolu bir hal alacak, zahiren kıssanın vermek istediği mesaj da ortadan kalkacaktır. Dolayısıyla İmam Mâturîdî, bâtinî tevilin zahiri yok ettiğine işaret ederek tevilin metnin zahirine ve Kur’an’ın bütünlüğüne uygun olması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Diğer yan- dan bâtinî tevil aklî çelişkileri de bünyesinde barındırmaktadır ki Mâturîdî’ye göre yapacağımız tevilin akla uygun olması temel öncülümüz olmalıdır.

5. Ahiret Anlayışlarına Yönelik Eleştirileri

İmam Mâturîdî’nin İsmaililer’e yönelik eleştirilerinin yoğunlaştığı temel konulardan birisi de onların ahiret anlayışlarıdır. el-Mâturîdî’nin belirttiğine göre Bâtınîler salih amel sahibi bir müminin dirilmesinin ruhanî bir surette olacağını ve ebedi olarak bu halde kalacağını; kötü amel işlemiş bir kâfirin dirilmesinin ise kötü bir ruhanî surette olacağını ve ebedî olarak bu surette cezalandırılacağını iddia etmişler ve buna da *berzah* adını vermişlerdir. Onlara göre “*Nihayet onlardan birine ölüm gelince ‘Rabbim! Beni dünyaya geri gönder ki daha önce işlemediğim salih amelleri işleyeyim.’ der. Hayır, bu sadece onun söylediği bir kelimedir. Onlar, tek- rar diriltilecekleri güne kadar berzaha kalacaklardır.*”⁸³ ayetinde geçen berzahın anlamı budur. Oysa İmam Mâturîdî’ye göre ayette geçen berzah, dünya hayatı ile kıyametten sonra dirilme arasında geçen yer ve zaman dilimidir ve dünya hayatı ile ahiret arasındaki *ecel* ya da *perde* anlamına gelmektedir.⁸⁴

İmam Mâturîdî İsmaililer’in ahirette dirilmenin ruhanî olacağıyla ilgili görüşlerine başka birtakım ayetlerden hareketle de karşı çıkmıştır. Ona göre, İsmaililer’in bu görüşünü çürüten ayetlerden birisi Yâsîn suresinin 78-79. ayetleridir. Zira İsmaililer ahiretteki dirilmenin ilk yaratıldığımız bünye ve surette olmayıp ruhani bir surette olacağını iddia etmişlerdir. Oysa sözü geçen ayetlerde yüce Allah “*De ki: ‘Çürümüş kemikleri kim diriltecek? Onu daha önce yaratan diriltecek.’ de. Çünkü o, her türlü*

⁸⁰ 27. Neml, 21.

⁸¹ el-Mâturîdî, *Te’vilât*, III/557.

⁸² el-Mâturîdî, *Te’vilât*, III/557.

⁸³ 23. Mü’minün, 99-100.

⁸⁴ el-Mâturîdî, *Te’vilât*, III/418.

*yaratmayı hakkıyla bilendir.*⁸⁵ diyerek onları yalanlamaktadır. Zira ayet, onların iddia ettiklerinin aksine çürümüş kemiklerin yeniden yaratılacağını ifade etmektedir. Yüce Allah bu konuda “Şayet hatırlamasanız da ilk yaratılışı bilmektesiniz.”⁸⁶ buyurarak İsmaililer’in delillerini çürütmektedir. Zira birinci yaratılışı gerçekleştiren Allah, ikinci yaratılışı inkâr edenlere karşı bu delili öne sürmektedir.⁸⁷

Allah’ın “İnsan kendisinin kemiklerini bir araya getiremeyeceğimizi mi sanır?”⁸⁸ ayeti ahiretteki dirilişin ruhanî olmayacağını kanıttır. Şayet Bâtinîler, kemiklerle birlikte dirilmenin bu âlemdekinden farklı ve ruhanî bir diriliş olduğunu iddia ediyorlarsa bu durumda içinde yaşadığımız maddî âlemin hakikatini inkâr etmiş olurlar. Zira kemiklerle birlikte diriliş ruhanî bir dirilişe o halde bu âlemde de insan ruhanî bir varlıktır ve onun maddî bir gerçekliği yoktur.⁸⁹ Bu ise maddeyi tamamen inkâr etme sonucunu doğurur.

İmam Mâtürîdî’ye göre “(O Allah) yüce arşın rabbidir.”⁹⁰ ayetindeki *arş* kelimesinin anlamı Bâtinîler’e göre *kıyamet* demektir. el-Mâtürîdî bu anlamın mümkün olabileceğini, ancak onların kıyametin bâtinî anlamını *Kâimu’z-Zaman* olarak tevîl ettiklerini vurgulamaktadır. Ona göre bu tevîl doğru değildir. Zira kıyametin anlamı bellidir ki o da kıyamet saatidir.⁹¹

İmam Mâtürîdî, kıyametin ne zaman kopacağını Bâtiniye ve Râfıza dışında hiçbir Ehl-i İman’ın bilmediğini öne sürmektedir. Bu iki fırka ise kıyametin saatini bildiklerini iddia etmektedirler. Bâtinîler Kur’an’da geçen *saat*, *kıyamet* ve benzeri kavramları *Kâimü’z-Zaman*’ın ismi olarak tevîl etmişler ve bu *Kâim*’in filan kişi olduğunu öne sürmüşlerdir. İddialarına göre o, kıyamet kopacağı zaman ortaya çıkacaktır. Oysa bu iddia kitaba, yer ve gök ehlinin icmasına aykırıdır.⁹²

İmam Mâtürîdî’nin Bâtinîler’in kıyametin zamanını bildiklerini iddia etmesi bölgesinde var olan İsmailileri iyi tanıdığının bir işaretidir. Zira tam da İmam Mâtürîdî’nin yaşadığı zaman dilimi içerisinde Bahreyn, Horasan ve Maveraünnehir İsmailileri, kıyamet devri olan yedinci devrin sahibi olan *Kâimü’z-Zaman* Muhammet b. İsmail’in ortaya çıkma vaktinin yakın olduğunu iddia ederek onun zuhuruyla kıyametin kopacağını iddia etmişler ve mehdînin ortaya çıkışıyla ilgili genellikle 316/928 tarihini vermişlerdir.⁹³ İmam Mâtürîdî onların bu iddialarına işaret etmektedir.⁹⁴

⁸⁵ 36. Yâsîn, 78-79.

⁸⁶ 56. Vâkı’a, 62.

⁸⁷ el-Mâtürîdî, *Te’vilât*, IV/215.

⁸⁸ 75. Kıyame, 3.

⁸⁹ Krş.: el-Mâtürîdî, *Te’vilât*, V/332-333.

⁹⁰ 23. Mü’minün, 116.

⁹¹ el-Mâtürîdî, *Te’vilât*, III/422.

⁹² el-Mâtürîdî, *Te’vilât*, IV/385.

⁹³ Geniş bilgi için bkz.: Ali Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas 2011, s. 250-263.

⁹⁴ Maveraünnehir İsmailileri’nin ahiret anlayışlarıyla ilgili geniş bilgi için bkz.: Avcu, *Horasan-Maveraünnehir’de İsmaililik*, s. 295-306.

Sonuç

İsmaililik, Horasan üzerinden III/IX. asrın sonlarından itibaren Maverâünnehir'e geçmiş bir mezheptir. Rey şehriden Horasan'ın Merv ve Nisabur gibi şehirlerine taşınan İsmailî davet, buralardan da Maverâünnehir'e götürülmüştür. İsmailî davetin bölgede yayılmasında Ebû Hâtim er-Râzî ve Neseffî'nin önemli bir yeri vardır. Neseffî bizzat Maverâünnehir'e gelerek Buhara'daki Samanî hükümdarı II. Nasr b. Ahmet'i İsmailî davete kazandırmayı başarmıştır. Ancak ordu komutanlarının olaya müdahil olması ile Nuh b. Nasr başa geçirilmiş ve sarayda tekrar Sünnilik hâkim kılınmıştır.

İmam Mâtürîdî kendi çağında yaşanan bu olaylara kayıtsız kalmayarak artmakta olduğunu müşahede ettiği İsmailî tehlikesine karşı iki ayrı reddiye yazmıştır. Onun eleştirileri temelde İsmailî öğretiyile alakalı olmakla birlikte İsmailî epistemolojinin tutarsızlıklarına işaret eden kimi değerlendirmeleri de mevcuttur. İmam Mâtürîdî'nin İsmaililer'e yönelik eleştirileri doğru bilgi üzerine inşa edilmiştir. Zira onun İsmaililer'in görüşleri olarak verdiği bilgiler özelde en-Neseffî'nin, genelde ise bölgedeki İsmaililiğin temel görüşleriyle uyusmaktadır.

İmam Mâtürîdî'nin doğru bilgi üzerine oturttuğu eleştirileri sosyopolitik olmaktan ziyade İsmaililiğin temel görüşlerine yöneliktir. Onun eleştirileri İsmailî itikadının akli çelişkileri ve zahiri yok sayan bâtınî tevil anlayışlarının ürettiği problemler üzerine yoğunlaşmıştır. Bu çerçevede o, İsmaililer'in ulûhiyet, kozmoloji, nübüvvet, imamet, Kur'an ve tevil anlayışları ile ahiret, cennet ve cehennem konularındaki görüşlerine karşı çıkmıştır. İmam Mâtürîdî'nin bu konulardaki eleştirileri, İsmailî öğretinin akılla çelişmesi ve Kur'an'ın zahirini ortadan kaldırması noktalarında birleşir. Ona göre akılla çelişen ve Kur'an'ın zahirini yok eden bir tevil ve din anlayışının insanlığa hakikat sunabilmesi imkânsızdır.

İmam Mâtürîdî'nin eleştirileri bölgede yaşayan Hanefî-Maturidi kelamcı ve hukukçuların İsmaililik algısı üzerinde doğrudan etkide bulunmuştur. Onun eleştirileri doğrultusunda oluşan İsmailî algı biçiminde İsmailî epistemolojinin iki önemli sorununa işaret edilmiştir. Bunlardan birincisi, zahir-bâtın ayrımına dayanan ve hakikati bâtında gören din yorumunun zahiri yok ederek maddî olan her şeyin gerçekliğini ortadan kaldırmasıdır. Bununla bağlantılı olarak hakikatin gizlenmesi ve açığa çıkmaması için takıyyeye sarılmanın ortaya çıkardığı güvensiz insan tipidir. Bu insan tipinin her şeyden önce kendisine güveni yoktur. O, içinde yaşadığı topluma güvenmediği gibi onlar üzerinde güven telkin edici bir tutum da sergileyememiştir. Bölgedeki Hanefî hukukçular tarafından verilen fetvalar ortaya çıkan bu insan tipinin sağlıklı bir din anlayışı ortaya koyamayacağına işaret eden yazılı kanıtlar olarak değerlendirilmelidir.

Kaynakça

- Avcu, Ali, *Horasan-Maveraünnehir’de İsmailîlik*, Asitan Kitap, Ankara 2014.
- Avcu, Ali, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas 2011.
- El-Bağdadî, Ebû Mansûr Abdulkâhir (429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev. Ethem Ruhi Fığlalı, TDVY, Ankara 1991.
- Daftary, Farhad, *İsmaililer Tarih ve Kuram*, Çev. Ercüment Özkaya, Rastlantı Yay., Ankara 2001.
- Daftary, Farhad, “Carmatians”, *Encyclopaedia Iranica*, IV, Ed. Ehsan Yarshater, Newyork-London, 1990.
- Daftary, Farhad, “İsmâ’îlîlik: Eski ve Yeni Davet”, *Dinî Araştırmalar*, C.8, S. 25, Mayıs-Ağustos 2006.
- Daftary, Farhad, “Klasik İsmailî İnancında Hz. Ali’nin Yeri”, *İslam İnançlarında Hz. Ali içerisinde*, Haz. Ahmet Yaşar Ocak, TTKY, Ankara 2005.
- ed-Deylemî, Muhammed b. Hasan (8./14. asrın başları), *Beyânu Mezâhibi’l-Bâtîniyye ve Butlânihi, Kavâidu ‘Akâidi Ali Muhammed* içinde, Thk. R. Strothmann, Riyad, Trz.
- Ebû Temmâm(4./10 Yüzyılın Ortaları), *Kitâbu Şecereti’l-Yakîn*, Thk. Ârif Tâmir, Beyrut, 1982. (Eser yanlışlıkla Abdan’a nispet edilerek neşredilmiştir.)
- Frye, R. Nelson, *Ortaçağ Başarısı Buhara*, Çev. Hasan Kurt, Ankara, Trz.
- İbnü’l-Devâdârî, Ebû Bekr b. Abdullah b. Aybek (713/1313), *Kenzü’l-Dürer*, Thk. Salahaddîn el-Müneccid, Kahire 1961.
- İbnü’l-Esîr, Ebû’l-Hasen Ali b. Muhammed (630/1223), *el-Kâmil fi’t-Târîh*, Çev. Ahmet Ağırakça, Bahar Yay., İstanbul Trz.
- İbnü’n-Nedîm, Ebû’l-Ferec Muhammed b. İshak (385/995), *el-Fihrist*, Thk. İbrâhim Ramadan, Beyrut 1994.
- İsferâyînî, Ebû’l-Muzaffer (471/1078), *et-Tabsîr fi’d-Dîn ve Temyîzü’l-Fıraki’n-Nâciyeti ‘ani’l-Hâlikîn*, Thk. Kemal Yûsuf el-Hût, Beyrut 1983.
- Ivanow, Wladimir, *Ismaili Literature: A Bibliographical Survey*, Tahran, 1963.
- *Studies in Early Persian Ismailism*, Bombay, 1958.
- el-Kirmanî, Hamîdüddîn Ahmed b. Abdullah (411/1020), *Kitâbu’-Riyâd*, Thk. Arif Tâmir, Beyrut, 1960.
- Korkmaz, Sıddık, “İmam Maturidî’nin Şia’ya Yönelttiği Eleştiriler”, İmâm Mâturîdî ve Mâturîdîlik Sempozyumu, Nşr. MÜFVY, İstanbul 2009, 275-301.
- el-Kurtubî, Arîb b. Sa’d (331/942), *Sılatu Târîhi’t-Taberî, Târîhu’t-Taberî* içerisinde, Thk. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrâhim, Kâhire 1967, (10–184 arası).
- Madelung, Wilferd, “Das Imamât in der Frühen İsmailitischen Lehre”, *Der Islam*, XXXVI, (1961), 43–135.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (333/944), *Kitâbu’t-Tevhîd*, Thk. Fethullah Huleyf, İstanbul 1979; Trc. Bekir Topaloğlu, İsam Yay., Ankara 2005.

- *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, Thk. Fatma Yusuf el-Hiyemî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004.
- el-Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali (346/957), *Mürûcu'z-Zeheb ve Meâ-dinü'l-Cevher*, Thk. Saîd Muhammed el-Lahham, Beyrut 1997.
- Nasır Hüsrev (481/1088), *Hanu'l-İhvân (Dostlar Sofrası)*, Çev. Mehmet Kanar, İnsan Yay., İst. 1995.
- Nasır Hüsrev (481/1088), *Câmiu'l-Hikmeteyn*, Nşr. H. Corbin-Muhammed Muîn, Tahran, 1924.
- en-Nesefî, Ebû Mu'în Meymûn (508/1114), *Tebşiratü'l-Edille*, Nşr. H. Atay, DİBY, Ankara 2004.
- en-Nesefî, Necmeddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed (537/1142), *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*, Thk. Nazar Muhammed el-Faryâbî, Riyad, 1991.
- Nizamülmülk, Ebû Ali Hasan et-Tûsî (1018-1092), *Siyasetnâme*, Dergah Yay., (5. Baskı), İstanbul 2003.
- er-Râzî, Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân (322/934), *Kitâbu'l-İslâh*, Thk. Hasan Minû-çehr-Mehdi Muhakkik, Tahran 2004.
- es-Se'âlibî, Ebû Mansûr (429/1038), *Hükümdarlık Sanatı*, Çev. Sait Aykut, İstanbul 1997.
- es-Sicistanî, Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed (360/970'ten sonra), *Kitâbu İsbâti'n-Nübûât*, Thk. Arif Tâmir, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1982.
- es-Sicistanî, *Süllemü'n-Necât*, Nşr. Mohamed Abualy Alibhai, *Abû Ya'qûb al-Sijistani and "Kitab Sullam al-Najat"* içerisinde, Ph. D., Harvard University, 1983, (177-290 arası).
- es-Sicistanî, *Kitâbu'l-Yenâbî'*, Nşr. Henry Corbin, *Trilogie Ismailienne* içinde, Tahran-Paris, 1961.
- Stern, Samuel, "The Early İsmâ'îlî Missionaries in Nort-West Persia and in Khurasan and Transoxania" *Studies in Early İsmâ'îlism* içinde, Leiden 1983, (189-223).
- Tan, Muzaffer, "Horasan ve Maveraünnehir'de İlk İsmâ'îlî Faaliyetler", *Dinî Araştırmalar*, C. 10, S. 30, Ocak-Nisan 2008.
- el-Yemenî, Ebû Muhammed (6./12. Asrın ortaları), *'Akâidü's-Selâse ve's-Seb'îne Firka*, Thk. Muhammed b. Abdullah el-Ğâmidî, Medine 1993.



Altıncı Oturum

**МАТУРИДИЛІКТІҢ ТАРИХЫ:
СЕЛЖУҚТАР КЕЗЕҢІ**

**MATURİDİLİĞİN TARİHİ:
SELÇUKLULAR DÖNEMİ**

**THE HISTORY OF MATURIDISM:
THE REIGN OF SALJUKIDES**

Док. Сайдмухтар Окилов/ Dr. Saidmukhtar Okilov

**Ташкент Ислам Университети, Исламтану факультети, Ташкент /Өзбекстан
Taşkent İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları Bölümü, Taşkent/ ÖZBEKİSTAN**

«Орта ғасырлардағы Матуриди және Ашари ғұламалар арасындағы қайшылықтарға Әбу Муин Насафидің көзқарасы (Табсират ал Адилла негізінде)»

“Ebû’l-Muîn en-Nesefî’ nin Ortaçağ Maturidî ve Eş’arî Alimler Arasındaki İhtilaflara Yaklaşımı (*Tabsıratu’l-Edille* Bağlamında)”

“The Position of Abû’l-Mu’în al-Nasafî to Debates Between Medieval Scholars of Maturidiyya and Ash’ariyya Schools (Based on “Tabsirat al-Adilla”)

Проф. Док. Шамшәдин Керім /Prof. Dr. Şamşadin Kerim

**Нұр-Мүбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан
Nur Mübarek İslam Medeniyeti Üniversitesi Almatı/KAZAKİSTAN**

“Әбу Хафс Нәжм Ад-Дин Ан-Насафидің Және «Ақид Ан-Насафия» Атты Еңбегінің Матуридия Ілімін Таратудағы Орны”,

“Ebû Hafs Necmuddîn en-Nesefî ve *Akâid en-Nesefî* adlı eserinin Maturidîliğін Yayılmasındaki Rölü”

“Abû Hafs Najm al-Din al-Nasafiya and the Role of Work *Akâid al-Nasafiya* in the Spread of Maturidiya”

Ихсан Тимур/Араş. Gör. İhsan Timür

Анкара университеті, Әлеуметтік ғылымдар институтының ғылыми қызметкері Анкара/Түркия

Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara/TÜRKİYE

“XI.- XIII. ғғ Түркістандық ғұламалар тарапынан жазылған ал Ақидат ал Тахауиға шархындағы Матуридиліктің Көріністері”

“11-13. Asır Türkistan’lı Alimler Tarafından Yazılan *el-Akâdetu’-TahaviyyeŞerhleri*’nde Maturidiliğін İzleri”

“The Traces of The Maturidism on *the Commentaries of al-Aqîdah al-Tahawiyyah* Written by Turkestanian Scholars in the 6-8th/12-14th Centuries”

Соатмұрат Примов/Soatmurat Primov

**Ташкент Ислам Университеті Ислам Зерттеу Бөлімі, Ташкент/
Өзбекистан**

Taşkent İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları Bölümü, Taşkent/ÖZBEKİSTAN

“матуриди мәзхәбіндегі маңызды еңбек: әбу шәкір ес-салими ел-кишинин еф-темхиді”

Moturidiya Ta’limotiga Oid Muhim Manba: Abû Shakûr As-Solimiy Al-Keshiyning “At-Tamhîd Fî Bayon At-Tavhîd” Asari

“Maturidî Öğretinin Önemli Eseri: Ebû Şekûr es-Sâlimî el-Keşî’ nin *et-Temhîd*’i”

“A Famous Representative Source of Maturidiyya Doctrine: The *Tamhîd* of Abû Shakûr al-Sâlimî al-Keshî ”

THE POSITION OF ABŪ'L-MU'ĪN AN-NASAĪ IN DEBATES BETWEEN MEDIEVAL-MĀTURĪDĪ AND ASH'ARĪ SCHOLARS (BASED ON *TABSIRAT AL-ADILLA*)

Saidmukhtar OKILOV PhD, associate professor
*Head of Islamic studies department,
Tashkent Islamic University. Tashkent, Uzbekistan*

It is nearly impossible to understand the development of Maturidiyya doctrine in Mawarannahr without mentioning contribution of Abū'l-Mu'īn an-Nasafī (d. 1114), who was born in Nasaf (Kashkadarya region of modern Uzbekistan) and worked in Samarkand. It is enough to mention his book *Tabsirat al-Adilla* to make this clear. This is because this book was written in order to systemize the theological views of Imam al-Māturīdī (d. 944), and to protect them from criticism¹. In this article we will try to describe Abū'l-Mu'īn an-Nasafī's approach to criticism from representatives of the Ash'arī theological school, which is more closer to the Maturidiyya than the Mu'tazilis, Qadaris or Murji'is.

Abū Mansūr al-Māturīdī developed his teachings in the context of harsh debates with Mu'tazilis, which were still a strong group at the time. As mentioned above, during the lifetime of al-Māturīdī there was no school called after his name². All mutakallims (theologians) of Maweranahr were called Hanafī scholars. Thus, undoubtedly, Mu'tazilis, Batinis, and Qarmats were the first ideological adversaries of Imam al-Māturīdī. From this point of view, we do not see any opposition between al-Māturīdī and Abū'l-Hasan Ash'arī (d. 936) in this period. It means that there was no controversy between founders of those two schools, who worked in two various countries without any contact.

Generally there were some differences in views between al-Māturīdī i and al-Ash'arī. But those differences did not cause enmity between those teachings.

Khasan bin Abdul Mohsen Abū `Azba, the author of *al-Rawda al-Bahiyyah fīmā beyne al-Ashā'ira wa'l-Maturidiyya* makes the following statement about the Ash'ariyya and the Maturidiyya: "The whole sunnī creed consists of the views of two grand theologians. One of them is Abū'l-Hasan Ash'arī and the other is Abū

¹ See: S. Okilov, *Māturīdī Doktrininin Reformu: Abū'l-Mu'īn an-Nasafī Őrneđi, -Materials of conference-* p. 101-105.

² Wilferd Madelung, "Abū'l-Mu'īn an-Nasafī and Ash'arī Theology", *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth, The Sultan's Turret: Studies in Persian and Turkish Culture*, Edited by Carole Hillenbrand, Brill, Leiden, Boston, Köln 2000, II/320.

Mansūr al-Māturīdī. So, the one who follows one of them is on the true path”³.

Now we will try to look through differences between the Maturidiyya and the Ash’ariyya based on the above mentioned work of Abū ‘Azba. Some of the verbal differences between them are the following:

- **The first verbal difference** concerns “exception” in iman (belief), which consists of following question: How should a mu’min believing in Allah, angels, scriptures and hereafter express his belief? Does he say “I am a believer, indeed” or “I am a believer, if god wills”?

Scholars of hadith and Ash’arī state that an “exception” should be said, whereas Abū Hanifa and most other scholars say that an “exception” is not necessary. According to the latter, a believer is a believer indeed and a non-believer is non-believer indeed. As there can be no doubt in *kufīr* (infidelity), there must be no doubt in *imān*. *Ijmā’* says that doubt in *imān* is forbidden. According to the Hanafī-Maturidī creed whoever says I believe in Allah, angels, scriptures and messengers if God wills, it will reveal doubt in his iman.

In addition, an “exception” also delays other kinds of agreements, such as if one were to say “I sold it, if Allah wills” or “I gave it for rent, if Allah wills”. According to al-Ash’arī an “exception” connects something in an indirect way. He cites 23-24th verses of chapter “al-Kahf” as an argument in favor of his view:

“And never say of anything, “Indeed, I will do that tomorrow, Except [when adding], “If Allah wills”. And remember your Lord when you forget [it] and say, “Perhaps my Lord will guide me to what is nearer than this to right conduct”.

Hanafites argue that if an “exception” considers past or present time, there can be no connection. This is because an “exception” is used to ask or hope that Allah brings about events or things in the future. To prove their views Hanafites use the 3-4th verses of chapter “al-Anfāl”:

“The ones who establish prayer, and from what We have provided them, they spend. Those are the believers, truly...”

This in fact brings about another difference in which arises another question: “Can a person be happy or unhappy at the same time?”. al-Ash’arī rejects that happy can be unhappy and that unhappy can be happy. In contrast, Abū Ḥanīfa argues that a happy person can become in some times unhappy and vice versa. According to Abū Ḥanīfa happiness is written in *Lawh al-mahfuth*, and it can be changed to misfortune as a result of sins. Misfortune is also written in *Lawh al-mahfuth* and can be changed to happiness with good deeds.

According to Abū’l-Hasan Ash’arī fortune and unfortune is a part of the destiny of the human being which can not be changed. Sometimes fortunate people do deeds of unfortunate people. In such a case, his destiny will go forth and he will enter paradise with the deeds of fortunate people. Similarly, unfortunate people sometimes do the deeds of fortunate people. In this case, his destiny will also go

³ Abū ‘Azba, Hasan bin Abdulmuhsin, *al-Rawda al-Bahiyah fīmā beyne al-Ashā’ira wa’l-Maturidiyya*, Prepared by Ali Farid Dakhruj, Dar Sabit al-Irshad, Beyrut 1996, p. 16.

forth and he enters paradise doing deeds of unfortunate people. This wisdom is known only to Allah and the people informed by Him.

Abū Ḥanīfa says that Allah forgives all bad deeds of the people committed before embracing Islam and as a result of it they will be among the fortunate. To prove this he cites following verse from chapter “al-Anfāl”:

“Say to those who have disbelieved [that] if they cease, what has previously occurred will be forgiven for them. But if they return [to hostility] - then the precedent of the former [rebellious] peoples has already taken place.”⁴

Also he cites the 39th verse of chapter “ar-Ra’d”:

“Allah eliminates what He wills or confirms, and with Him is the Mother of the Book”.

Abū Ḥanīfa provides the following comments to this verse: “Allah forgives the sins of his slaves when they repent”.

Al-Ash’arī takes the following hadith of Prophet (p.b.u.h) narrated by Aisha (r.a.) as a major support of his view: *“Fortunate is the one who was written as fortune in his mother’s belly, unfortunate is the one who was written as unfortunate in his mother’s belly”.*

al-Ash’arī also cites another hadith from Prophet (p.b.u.h): *Prophet (p.b.u.h) said: “There is no one among you except his place in hell or in paradise is predetermined. Then sahabas said shall we stop hoping our destiny and stop doing good deeds. Prophet (p.b.u.h) said: Go on doing good deeds. Indeed everyone will reach for what was created”.*

- **The second verbal difference:** According to the Ash’arites the fortunate will meet fortune, the unfortunate will meet misfortune. The fortunate will perform deeds of fortunate people.

The Hanafites argue that the destiny written in *Lawh al-mahfuth* is not an attribute of Allah, but instead that fortune and unfortune is an attribute of the slave. So it is possible for the slave to pass from one position to another position. As for destiny it does not change, because, it is an attribute if the One who predetermines it. Indeed, people are divided into four groups:

1. Prophets, completely fortunate people.
2. Completely unfortunate people as Pharaoh and Abu Jahl.
3. The one whose beginning was fortunate but whose end is unfortunate, which is the Devil.
4. The one whose beginning is unfortunate but whose end is fortunate, such as Abū Bakr, Umar, Uthman, Ali and the magicians of Pharaoh.

- **The third verbal difference** concerns rewards of non-believers. According to al-Ash’arī non-believers are neither rewarded in this life nor in the hereafter. But al-Māturīdī said that non-believers can be rewarded in this world by wealth or other things.

- **The fourth verbal difference** concerns whether the Prophets are still consid-

⁴ 8. al-Anfāl, 38.

ered messengers after their death. al-Māturīdī says that they are still prophets, whereas al-Ash'arī says that they were not prophets before they took *wahy* and are not after their death.

- **The fifth verbal difference** concerns concepts called “irada” (will) and “rida” (agreement): According to the Ash'arites those two concepts differ in meaning. Abū Hanīfa and al-Māturīdī say that they are similar words.

- **The sixth verbal difference** concerns the imān of an imitator. al-Ash'arī says that such belief is not acceptable. According to al-Māturīdī this kind of imān is acceptable so long as that person did not imitate iman for gaining other goals.

- **The seventh verbal difference** concerns “kasb” (merit). According to Ash'arī if a man does his best Allah will create that attribute in him. This zeal is an act and comes true with the power of Allah. A man is a performer of those acts.

Above we briefly considered verbal differences between the Maturidiyya and Ash'ariyya schools. Now let us take up the semantic differences:

- **The first semantic difference** is related to the question of whether or not Allah tortures His obedient servant. Both scholars are of one mind that Allah will not torture His obedient servants. The difference is in possibility: al-Ash'arī says that rationally it is possible but from point of shariah it is impossible. al-Māturīdī says that it is impossible in both cases.

- **The second semantic difference** is on the knowledge of Allah, where the main point was the question: “Does rationality or shari'ah requires knowledge of Allah?”. al-Ash'arī says that knowledge of Allah is requirement of shari'ah. Whereas al-Māturīdī says that it is required by both shari'ah and rationality.

- **The third semantic difference** comes out from the question whether the attributes of Allah such as “creation”, “supplying”, “giving life”, “taking life” and “originating” are eternal or acquired. Hanafites say that all attributes of Allah are eternal. al-Ash'arī says that abovementioned attributes are acquired. Allah has become “The Creator” when he started creation and “The Supplier” when he started supplying his creations.

- **The fourth semantic difference** concerns hearing the words of Allah. al-Ash'arī says that it is possible for a man to hear words of Allah. Whereas al-Māturīdī in his *Kitab at-Tawhid* says it is possible if it is not a sound. One well-known al-Ash'arī scholars Abū Bakr Muhammad bin Hasan bin Furak Isfahanī says that there are two sounds in recitation of Koran:

Voice of *kari*;

Voice of Allah.

To prove this word Ibn Furak cites verse 6 of chapter “at-Tauba”:

“And if one of the idolaters seek protection from you, grant him protection till he hears the word of Allah, then make him attain his place of safety; this is because they are a people who do not know.”

- **The fifth semantic difference** concerns the question “Does Allah impose upon a servant a duty that he can not carry out?”. al-Māturīdī says that servants of Allah

are not imposed the duties they are not able to perform. To prove his words al-Māturīdī reads following verse from chapter “al-Baqara”:

*“Allah does not charge a soul except [with that within] its capacity...”*⁵

Ash’arites say that sometimes Allah may impose on people obligations that they cannot carry out. To prove his view he reads second part of the same verse from chapter “Baqara”:

*“...Our Lord, and lay not upon us a burden like that which You laid upon those before us!...”*⁶

- **The sixth semantic difference** concerns the infallibility of the prophets from all kinds of sins. Abū Ḥanīfa and al-Māturīdī say that Prophets are completely infallible. According to the creed of Ash’arites, it is possible that prophets could have committed some little sins before they were announced as messengers of Allah and they became infallible after starting their mission as a prophet.

Returning to the fourth verbal difference, al-Ash’arī says that Prophets were not prophets until they received the divine message (wahy), thus they were not pure from sins except for kufr. In addition, they are no longer prophets after they have died. The famous scholar of the Maturidiyya creed Abū Shakūr as-Sālimī refutes those words of the Ash’arites in following way: “If prophecy can be defamed with sin then there will be no difference between sin and heresy. Because, the one who admits a pseudo prophet as true prophet becomes a heretic, consequently the one who rejects a true prophet also becomes heretic”⁷.

Abū’l-Hasan Ash’arī says: “We recognize Allah through the Prophet (p.b.u.h.)”. Scholars of the Maturidiyya say: “We recognize Prophet (p.b.u.h.) through Allah, that is, we believe that Muhammad (p.b.u.h.) is a messenger of Allah through miracles given to him by God”. as-Sālimī provides the following dialogue between Abū Ḥanīfa and his son:

“Hammād asked his father Abū Ḥanīfa: Do we recognize Allah through Muhammad (p.b.u.h.) or recognize Muhammad (p.b.u.h.) through Allah? Abū Ḥanīfa replied: What do you think? His son answered: In my opinion, we recognize Allah through Muhammad (p.b.u.h.), because his mission was exactly this. Abū Ḥanīfa said: You are mistaken. We have recognized the prophecy of Muhammad (p.b.u.h.) through Allah. The proof of it is that infidels did not recognize Muhammad (p.b.u.h.) and that is why rejected him. However, they all know that there is one Creator. That is why some of them took idols as a God and some took the Sun, moon or stars. Some of them believe that those things will protect them in front of Allah. Proceeding from this we see that they recognize Allah. However, they do recognize Muhammad (p.b.u.h.) only with his miracles. A miracle is given from Allah. That is why they recognize Muhammad (p.b.u.h.) because of miracles through Allah”⁸.

At the end of the 10th and beginning of the 11th centuries we can observe an increase of the authority of Ash’ariyya then Maturidiyya. There were several reasons

⁵ 2. al-Baqara, 286.

⁶ 2. al-Baqara, 286.

⁷ as-Sālimī, Abū Shakūr, *at-Tamkhīd fi Bayān at-Tawhīd*, Demurf, Samarkand 1908, p. 141.

⁸ as-Sālimī, *at-Tamkhīd fi Bayān at-Tawhīd*, p. 181-182.

for that: mainly, Shafites became nearly the primary madhab in neighboring Khorasan.

The second reason was connected with the personality of a resident of Basra, Abū'l-Hasan Ash'arī, who founded his own theological school in Baghdad.

As mentioned above, al-Ash'arī was a student of Abū Ali Muhammad bin Abdulwahhab al-Jubbāī (850-917), one of the main leaders of the Mu'tazilis, and adhered to Mu'tazili doctrine for 40 years⁹. However, he was not satisfied with his teacher's answer to the famous problem about "three brothers" and therefore rejected this school. Then he moved to Baghdad. In this period most scholars of Baghdad were Hanbalis. In this city he waged harsh ideological war against the Mu'tazilis, particularly because, Hanbalī scholars of Baghdad at first were not convinced that he had fully rejected Mu'tazilī doctrine¹⁰.

In such conditions, al-Ash'arī had to compete against Mu'tazilis from one side, and earn the confidence of Hanbalī scholars from the other side. That is why in his works he preferred arguments from Qoran and Hadith to rational ones. It is enough to look through Ash'aris Kitāb al-Ibāna 'an Usūl ad-Diyāna to prove these facts.

According to Ibn Asākīr the above mentioned book was written to dissipate the distrust Hanbalis showed to al-Ash'arī. That is why we can see Hanbalī style in the book¹¹.

As for al-Māturīdī, he lived and worked in more liberal political and spiritual conditions. That is why in his works he assigned much place to rational arguments together with Koran and Sunna¹². Just this fact became a main reason for the preference of Ash'ariyya to Maturidiyya by muhaddithes and mufassirs of that time, which considered rational thinking as a form of influence from Greek philosophy¹³.

In addition, some criticisms of the methods of al-Māturīdī from his own students negatively impacted the spread of Maturidiyya doctrine. For instance, another follower of the Maturidiyya, Abū Yusr Pathdawī, criticized methods Imam al-Māturīdī used in his *Kitāb at-Tawhīd*. However, we must note that, those scholars criticized only some parts of his methods, and in general respected al-Māturīdī as great mutakallim of the Hanafī madhab. Nevertheless most scholars continued to be influenced by these criticisms, which resulted in the decrease of the authority of Maturidiyya¹⁴. For instance, as a result of such criticism in the period of Abū'l-Mu'īn an-Nasafī, Ash'arites dominated Khorasan and began harsh disputes and leveled accusations against Hanafī theologians in Mawarannahr.

In this period, political conditions were also complicated. In Khorasan the Seljuk

⁹ Mustafa Said Yazıcıoğlu, "Mātūrīdī Kelām Ekolu'nun İki Büyük Siması: Ebū Mansūr Mātūrīdī ve Abū'l-Mu'īn an-Nasafī", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27(1985), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1985, p. 282. (pp. 281-298)

¹⁰ S. Okilov, *Scientific Heritage of Abū'l-Mu'īn an-Nasafī and Maturidiyya Teaching*, Nur polygraphy, Tashkent 2008, p. 143.

¹¹ Ibn Asākīr, *Tabayin al-Kazib al-Muftari fi mā Nusiba ilā Imam Abī'l-Hasan Ash'arī*, Damscus 1947, p. 390-391.

¹² Yazıcıoğlu, "Mātūrīdī Kelām Ekolu'nun İki Büyük Siması: Ebū Mansūr Mātūrīdī ve Abū'l-Mu'īn an-Nasafī", p. 253.

¹³ Okilov, *Scientific Heritage of Abū'l-Mu'īn an-Nasafī and Maturidiyya Teaching*, p. 144.

¹⁴ Madelung, "Abū'l-Mu'īn an-Nasafī and Ash'arī Theology", p. 327.

dynasty was a protector of Shafīī -Ash'aris, whereas the Karahani dynasty was of Hanafī-Maturidī.

In 1089 the Seljuk king Malikshah crossed Amudarya and conquered Bukhara and Samarkand¹⁵. Shafīī scholar Abū Tāhir bin Ali asked the Seljuks to help in spreading the Shafīī madhab in Mawarannahr. This caused an increase in Shafiism in these territories¹⁶.

Abū'l-Mu'īn an-Nasafī could observe the strengthening of the authority of Ash'arites in Mawarannahr. In this period, the territory of influence of Ash'aris widened, and it became widespread first in Baghdad and then in Nishapur in Khorasan. From the 11th century Ash'arī theologians opened their first schools in Nishapur. In particular, the famous Ash'arī theologians Abū al-Ma'ālī Abdulmalik bin Abdullah al-Juwaynī (1028-1085) and his student Abū Hamīd Muhammad bin Muhammad al-Ghazālī (1058-1111) contributed greatly to the spread of their teaching in Khorasan. Vizier Nizamulmulk of the Seljuk Sultan Sanjar founded new religious school under the name "Nizamiyya" in Nishapur for Imam Abū-l Ma'ālī Abdulmalik bin Abdullah al-Juwaynī¹⁷. In this period we also can see a decrease in the activity of Mu'tazilis. This happened a century after the death of Qadī al-Qudāt Abduljabbār (d. 1024)¹⁸.

Some Ash'arī scholars from Khorasan such as Juwaynī and Fakhriddīn ar-Rāzī often visited Mawarannahr and disputed with Hanafī -Maturidis. Eventually their visits began to influence the development of the Maturidiyya school in Mawarannahr¹⁹. Fakhriddīn ar-Rāzī wrote a separate book on his scholarly journeys to Mawarannahr, which he called *Mubāhatha Fakhriddīn ar-Rāzī fī Bilād Mawarannahr*.

Later Ash'aris from Khorasan started harshly criticizing Hanafī -Maturidī teaching. This critique was not only centered on theological questions but also concerned the methodology of Islamic law.

Maturidī scholars, in turn, did not hurry to write refutations against the Ash'aris. For instance, Abū'l-Mu'īn an-Nasafī shows a very accurate approach towards the views of Ash'aris. Although he criticizes them in some questions at the same time he respects al-Ash'arī as a Sunnī mutakallim.

Abū'l-Mu'īn was well acquainted with works of such famous Ash'arī representatives as Abū Bakr Muhammad bin Tayyib Bakillānī (d. 1012), Abū Bakr bin Furak (d. 1015) and Abū Ishak Isfarāyīnī (d. 1017) and often cited them. Despite this fact, an-Nasafī provides refutations of Ash'arī scholars who criticized the Maturidiyya school without explicitly mentioning the names of his rivals. Also, in his book he mentions how he disputed with one Ash'ariya follower²⁰.

In fact, Hanafī scholars of Mawarannahr considered Ash'aris as Sunnī theologians and did not pay much attention to their emergence in this land. That is why we can see

¹⁵ K. Trever, *History of People of Uzbekistan*, Tashkent 1950, 1/295.

¹⁶ Okilov, *Scientific Heritage of Abū'l-Mu'īn an-Nasafī and Maturidiyya Teaching*, p. 15.

¹⁷ Okilov, *Scientific Heritage of Abū'l-Mu'īn an-Nasafī and Maturidiyya Teaching*, p. 119.

¹⁸ Madelung, "Abū'l-Mu'īn an-Nasafī and Ash'arī Theology", p. 321.

¹⁹ Okilov, *Scientific Heritage of Abū'l-Mu'īn an-Nasafī and Maturidiyya Teaching*, p. 146.

²⁰ an-Nasafī, Abū'l-Mu'īn Maymun bin Muhammad, *Tabsirat al-Adilla fī Usūl ad-Dīn*, ed.: K. Salama, Damascus 1990-1993, I/364-365.

a positive attitude towards Ash'arī teaching in the works of such outstanding Hanafi scholars as al-Pathdawī, al-Sālīmī and even in Nasafī's *Tabsira*. In general, during the lifetime of Nasafī there was much resemblance in dogmatic questions between these two schools in Mawarannahr²¹.

Studying the *Tabsira* of al-Nasafī we can observe that in its first pages the scholar mainly provides refutations to eviant groups as the Mu'tazila and others. In some places he even supports the views of Imam Ash'arī.

Later Nasafī begins to comment on differences of opinion between those two schools of theology. In *Tabsira*, al-Nasafī reveals the main points of disputes between Ash'aris and Maturidis. According to him, everything started when three Ash'arī theologians started criticizing Hanafis of Mawarannahr with slanderous accusations. Using arguments from Qoran, Hadith and grammar, those three accused Hanafīs of ignorance. The main point in question was Allah's attribute "The creator". Ash'aris assert that the views of Maturidis on this point are not supported with reliable arguments and they therefore accused them of innovation²².

Of course such accusations greatly upset Nasafī because he was very devoted to the Hanafī madhab and could not bear any negative attitude towards it. That is why, in *Tab-sira*, he gives as much information about Hanafī scholars of Mawarannahr as possible. Concluding this subject, he apologizes for making this part so long. In this list he gives special attention to Maturidī as a leader of Hanafī scholars²³. As his last opinion Nasafī argues that the doctrines in question are not an innovation and deviation; rather, all followers of Abū Ḥanīfa always held this path. To prove this, the scholar turns to history and lists names of all Hanafi scholars of Mawarannahr.

Even in his criticisms Nasafī speaks no disrespectful words about the founder of the Ash'ariya from Baghdad. Also, he does not disclose the names of some Ash'arites who slandered Maturidis. From this fact, we can conclude that he was just, truthful and very respectful towards other Sunnī scholars.

Nasafī says that those individuals even accused other Ash'arites. According to him, after the death of some outstanding Ash'arī scholars, others slandered and blamed them²⁴. And still Nasafī does not disclose any particular name.

Madelung supposes that one of the slanderers whose name that Nasafī hid was Abū Mansūr bin Ayyūb an-Naysabūrī²⁵. We also support this opinion. Ibn Asākīr provided a biography of Abū Mansūr bin Ayyūb, where he wrote that he was a student of Abū Bakr bin Furak and died in 1030 in Nishapur²⁶.

There is very great likelihood that "the attack" on the theological school of Mawarannahr was started by the above-mentioned Ash'ari theologian. It seems obvious that attacks have been started by a Shafī-Ash'arī scholar from Nishapur in

²¹ Okilov, *Scientific Heritage of Abū'l-Muḥīn an-Nasafī and Maturidiyya Teaching*, p.149.

²² Okilov, *Scientific Heritage of Abū'l-Muḥīn an-Nasafī and Maturidiyya Teaching*, p. 149.

²³ See: an-Nasafī, *Tabsirat al-Adilla fi Usūl ad-Dīn*, I/310-372.

²⁴ an-Nasafī, *Tabsirat al-Adilla fi Usūl ad-Dīn*, I/372.

²⁵ Madelung, "Abū'l-Muḥīn an-Nasafī and Ash'arī Theology", p. 327.

²⁶ Ibn Asākīr, *Tabayin al-Kazib al-Muftari fi mā Nusiba ilā Imam Abī'l-Hasan Ash'arī*, p. 249.

Khorasa not from Baghdad²⁷.

Such slanders from Ash'arite followers about Hanafis in Mawarannahr irritate Abū'l-Mu'īn an-Nasafī. He considers those slanders as disrespectful to his spiritual teacher Abū Mansūr al-Māturīdī, because he loved al-Māturīdī more than other theologians from Mawarannahr.

It should be noted, however, that Nasafī was the first to use the name of Maturidī as a name for separate school of theology. After his death, Najmuddin Abu Khafs an-Nasafī wrote his famous *Akāid an-Nasafī* where he described Maturidiyya teaching through words of Abū'l-Mu'īn an-Nasafī.

Abū Khafs Nasafī mostly cited from works of Imam Abū Ḥanīfa and then Imam al-Māturīdī. In addition, other Hanafī theologians as Nureddīn al-Sābūnī, Ibrahim al-Saffār, Alauddīn al-Asmandī, despite being students of Abū'l-Mu'īn an-Nasafī, did not pay much attention to Imam al-Māturīdī. Such "cold" attitude towards the personality and works of Imam al-Māturīdī by local scholars also provided another opportunity for Ash'arite scholars to spread their creed in Mawarannahr in the XI-XII centuries. Abū'l-Mu'īn al-Nasafī was very upset with this, because he appreciated Imam al-Māturīdī and his views very much.

Another example of ignorance of Imam al-Māturīdī by contemporaries of Abū'l-Mu'īn al-Nasafī is Abū Shakūr al-Sālimī al-Keshī. Looking through his book *al-Tamkhid fī Bayān at-Tawhīd* we see that it fully matches with the creed of Imam al-Māturīdī. The book is written in accordance with the Hanafī-Maturidī creed, but we can find no mention about Imam al-Māturīdī in such a huge book. The full name of this contemporary of Abū'l-Mu'īn al-Nasafī is al-Muhtadī Abū Shakūr Muhammad bin Abdullah as-Sayd bin Shu'ayb al-Sālimī al-Keshī al-Makshifī²⁸. He was one of most famous theologians of Mawarannahr and was born in the 11th century. He died in 1114. He received lessons from famous scholar of his time as Sheikh al-Islam Abū Bakr Muhammad bin Hamza al-Khātīb as-Samarkandī, who was a student of famous Sheikh Rukn al-Islām Shams al-Aimma Abū Muhammad Abdulazīz bin Ahmad bin Nasr al-Halwānī (d. 1056).

Information about the biography and teachers of al-Sālimī is rare. For instance, Khaji Khalifa the author of *Kashf al-Zunūn* simply mentioning that he was the author of *al-Tamkhid fī Bayān al-Tawhīd*²⁹.

German orientalist U. Rudolph in his research states that in the 11th century Ash'arites became very popular in Khorasan. In this period there were many disputes between the Ash'arites and Hanafites of Mawarannahr. The main subject of those disputes was the attributes of Allah, in particular the question of their eternity. Rudolph mentions that Ash'arite participants of these disputes included Abū Bakr bin Furak (died 1015) and Abū Is'hak Isfahānī (d. 1027); from the Hanafites of Mawarannahr, participants included Abū Shakūr al-Sālimī. He also remarks that

²⁷ Okilov, *Scientific Heritage of Abū'l-Mu'īn an-Nasafī and Maturidiyya Teaching*, p. 150.

²⁸ S. Primov, "The intellect in Abū Shakūr al-Sālimī's *Tamkhid*", *Wisdoms of Imam Buhari*, Tashkent 2009, № 2, p. 102-105.

²⁹ Hoji Xalifa, Mustafa b. Abdullah (1067/1657), *Kashf az-Zunūn*, İstanbul 1941-1943, VI/3640.

al-Sālimī does not mention al-Māturīdī in his works at all³⁰. In fact, we can see that Abū Shakūr al-Sālimī mentions disputes between Ash'arites and Maturidites in his famous *Tamkhīd*. Providing refutations of the Ash'arites, al-Sālimī focuses on the views of Imam al-Māturīdī. This point made by U. Rudolph is worth thinking about. At one point, Rudolph describes the 11th century as the peak of development of the Maturidiyya creed, but later contradicts his words. Speaking about the late 11th century, he mentions Abū'l-Mu'īn al-Nasafī and states that his role in the development of Maturidiyya doctrine was vast³¹. According to Rudolph there is a gap between the period of al-Māturīdī and al-Nasafī. Of course, we are forced to ask the question, from where did al-Nasafī learn Maturidiyya doctrine? We think that al-Nasafī must have studied Maturidiyya doctrine from Abdulkarīm al-Pathdawī of Abū l-Yusr Pathdawī.

The English orientalist W. Madelung writes that in his works Abū Shakūr al-Sālimī completely relied on Ash'ariyya doctrine³². We say that this is completely the wrong idea. We can see no evidence of support of Ash'arite theology by Abū Shakūr al-Sālimī in his book. On the contrary, in his *Tamkhīd* we can see that he harshly opposed the spread of Ash'arism in Mawarannahr. As evidence, we can relate the following story from the above-mentioned book. Abū Shakūr al-Sālimī narrates himself: "I disputed with one representative of Ash'ariyya doctrine on one issue. He said: According to you Hanafites it is enough to moisten the face, hands with elbow and feet to become purified, and to stand on the dung of doves and say "Hudo-i buzrug" (in Persian) instead of "Allahu akbar" and say "Bargi sabz" (in Persian) instead of "Mudhaammataan" (green leaves) (al-Rahmān, 64) then perform ruku', sajdah and sit reciting "tashahhud" to perform a prayer. And you claim to be following Abū Ḥanīfa and his companions in this".

al-Sālimī responds to the above-mentioned claims in the following way: "You Ash'arites believe that Allah was not yet creator, supplier and God before he created his creations, and also you believe that Allah is not yet forgiving, guerdoner, punisher; you also believe that Prophet Muhammad (p.b.u.h.) after his death is no more and was not messenger of Allah before receiving divine message. According to your creed, Allah was not Lord and God from the beginning, Muhammad (p.b.u.h.) became prophet only after receiving wahy and is no more messenger of Allah after his life ended, and you believe that the belief of a believer can lessen with sins such as laughing or others. Those dogmatic mistakes of yours are enough to answer your above-mentioned accusations of our legislative views"³³.

As it has been shown, this Ash'arite scholar disputes with Abū Shakūr al-Sālimī on some legislative issues of the Hanafī school. In particular, his opponent claims that in the Hanafī school it is not necessary to design before purification and the dung of edible birds is not considered unclean, and that it is enough to read at least one verse in prayer and that Abū Ḥanīfa considered reciting verses in prayer in Persian language as permitted. However, arguments for those issues can be found in books on fikh (Islamic law).

³⁰ U. Rudolph, *Al-Maturidi and Sunni Theology in Samarkand*, Fund «XXI century», Almaty 1999, p. 93.

³¹ Rudolph, *Al-Maturidi and Sunni Theology in Samarkand*, p. 249-250.

³² Madelung, "Abū'l-Mu'īn an-Nasafī and Ash'arī Theology", p. 326.

³³ as-Sālimī, *at-Tamkhīd fī Bayān at-Tawhīd*, p. 124.

Such ideological disputes between Hanafī scholars from Mawarannahr and Shafīis from Khorasan determined their attitude towards Shafīis in general.

In this period, theological teachings which were previously called by various names, such as “Juzjaniyya” or “Iyadiyya” came to be called Maturidiyya. This was because of the contribution of such scholars as Abū’l-Mu’īn al-Nasafī, Abū’l-Yusr al-Pathdawī, Abū Shakūr al-Sālimī and Alāuddin al-Samarkandī.

In this way there emerged a new tradition of Islamic theology, which determined further development in this branch of science. Though it was still known as “Ashāb Abī Hanīfa”, it belonged to the scholar from Samarkand. That is why without any hesitation it was known as “Maturidiyya” and rightfully so.

If al-Māturīdī founded his own theological direction in response to Mu’tazilis, in the 11th century Abū’l-Mu’īn al-Nasafī in response to Ash’arī attacks contributed to the formation of al-Māturīdī’s theological heritage as a separate theological school. Not much time had passed after al-Nasafī’s death when the wider Muslim world began using the term “al-Māturīdī’s theological school”³⁴. And this, we can say without any hesitation, was the result of the efforts of the great Hanafī mujtahed from Nasaf, “Saiful-hakk” (Sword of verity) Abū’l-Mu’īn al-Nasafī.

If in the 11th and 12th centuries the Maturidiyya creed reached the peak of its development thanks to the efforts of Abū’l-Mu’īn al-Nasafī, several centuries beyond the death of the scholar a new set of accusations was leveled against this doctrine. The strange thing in this case was that these accusations did not come from deviant groups such as the Mu’tazila, Jahmiyya, Qadariyya but from Ash’arites – another school of Ahl al-Sunna wa al-Jama’ah, who considered themselves to be the leaders of the Sunnis.

We can see evidence of this in works of several Ash’arite scholars. For instance, one of the important sources on Ash’arī doctrine is *al-Aqāid al-Azdiyya* by famous Ash’arite scholar Azdudiddīn Abdurrahmān bin Ahmad al-Ijī (d. 1355). Another scholar of the Ash’ariyya Muhammad bin As’ad as-Siddikī al-Dawwānī (1427-1516)³⁵ wrote a commentary on this book under the title *Sharkh al-Aqāid al-Azdiyya*. Later another scholar Ismail bin Mustafā bin Mahmud Abū’l-Fadl al-Kalanbawī (d/1791) wrote *hashiyya* (notes) on the commentary of al-Dawwānī named *Hashiyya ‘ala Sharkh al-Dawwānī li’l-Aqāid al-Azdiyya*³⁶, where he collected attitude of several Ash’arite scholars towards Maturidiyya teaching. In this book, which was researched and prepared for modern publication by Ahmad Ra’fat bin Usman al-Hilmī, we can encounter views of not only Kalnabawī, but also other Ash’arite scholars as al-Marjānī and Husain al-Khalhālī (d. 1606). This book attracted our notice due to its inclusion of views toward Maturidiyya doctrine by those scholars. Even though some of these scholars did not reach popularity through history, they leveled harsh and humiliating accusations towards the Maturidiyya creed. Nevertheless, while criticizing Maturidiyya on a few issues, Abū’l-Fadl al-Kalanbawī considered Maturidis to be *al-Firqa al-Nājiyya*” (The rescued group). At the same time, al-Marjānī

³⁴ Okilov, *Scientific Heritage of Abū’l-Mu’īn an-Nasafī and Maturidiyya Teaching*, p. 152.

³⁵ Muhammad bin As’ad as-Siddikī al-Dawwānī was born in Dawwān, province Kozarun near to Shiraz.

³⁶ For more detailed information see: Ismāil bin Mustafā bin Mahmud Abū’l-Fadl al-Kalanbawī, *Hashiyya ‘ala Sharkh al-Dawwānī li’l-Aqāid al-Azdiyya*, Modern publication by Ahmad Ra’fat bin Usman al-Hilmī. Lithographic, Publishing house of Ahmad Hassan İstanbul 1905.

and Husain al-Khalhālī called Ash'arites the *al-Firqa al-Nājiya* and added Maturidiyya to the list of 73 deviant groups³⁷. In our opinion this is the worst accusation ever leveled against the Maturidiyya.

Actually, al-Nasafī must have realized that after his death criticism and accusations towards Maturidiyya were going to continue. Several centuries after the death of Abū'l-Mu'īn al-Nasafī the Maturidiyya were faced with the above-mentioned serious accusations. Furthermore, we can state that there was no one who cared about the development and spread of Maturidiyya as much as al-Nasafī had. Let us look back at Abū Khafs al-Nasafī's *Akāid al-Nasafī* again. As we mentioned before it is also very important at least because it is one kind of content of the larger work *Tabṣirat al-Adilla*. What we want to say is the fact that the scholar (it is Abū Khafs al-Nasafī) gave his own name to the book title reveals his claims to have possessed an independent methodology and way in kalam science. However, despite the fact that Abū Khafs al-Nasafī's *Akāid al-Nasafī* played a significant role throughout the centuries, it was written having been influenced by the theological views of Abū Mansūr al-Māturīdī and Abū'l-Mu'īn al-Nasafī. That is why another al-Nasafī - Abū'l-Mu'īn had attached the name of al-Māturīdī to the title of his most famous work.

Another reason for the slowdown of the Maturidiyya in comparison with the Ash'ariyya after the death of al-Nasafī was the fact that scholars of Mawarannahr in the coming centuries mostly were engaged in legal issues (fikh) and stepped away from theology. To prove this fact it is enough to look at the famous narrators of *Tabṣirat al-Adilla* during the following centuries. All of them were famous fikh scholars who contributed a lot to the development of Hanafī law. In addition, the rise of Sufism in Mawarannahr in the 13-14th centuries also affected the development of the Maturidiyya. In that period there was no one from the Maturidites to refute the accusations of such Ash'arite scholars as al-Marjānī and Husain al-Khalhālī. We can show only one name who defended the Maturidiyya after al-Nasafī, that is the famous Turkish scholar Kamāluddīn Muhammad bin Abdilwāhid bin Abdilhamīd (more widely known as Abū Humāmuddīn al-Hanafī, 788/1456). The author through his book titled *Kitāb al-Musāyara* contributed greatly to the development of the Maturidiyya. Unfortunately this scholar was already dead in the period of such accusers as al-Marjānī and al-Khalhālī.

Concluding from the examples mentioned above we can boldly say that Abū'l-Mu'īn al-Nasafī is the most important representative of the Maturidiyya school. Even contributions of such theologians as Abū'l-Yusr Pathdawī, Alāuddīn al-Samarkandī, and Nuruddīn al-Sābūnī to the development and spread of Maturidiyya doctrine can not reach the level of the importance of Abū'l-Mu'īn al-Nasafī.

As a conclusion we can say that still there is a problem with various deviant theological groups in Uzbekistan and neighboring countries which contradict traditional Hanafī-Maturidī teachings. Under the conditions of globalization this problem has become more acute. That is why we think that it is very important to study the scholarly heritage of Imam al-Māturīdī and his followers in the struggle against such extremist groups which threaten social development, peace and belief.

³⁷ See: al-Kalanbawī, *Khashiyya 'ala Sharkh al-Dawwānī li'l-Aqāid al-Azdiyya*, p. 37-38.

BIBLIOGRAPHY

Abū ‘Azba, Hasan bin Abdulmuhsin, *al-Rawda al-Bahiyyah fīmā beyne al-Ashā’ira wa’l-Maturidiyya*, Prepared by Ali Farid Dakhruj, Dar Sabit al-Irshad, Beyrut 1996.

Ibn Asākīr, *Tabyin al-Kazib al-Muftari fi mā Nusiba ilā Imam Abī’l-Hasan Ash’arī*, Damscus 1947.

Hoji Xalifa, Mustafa b. Abdullah (1067/1657), *Kashf az-Zunun*, İstanbul 1941-1943.

al-Kalanbawī, İsmāīl bin Mustafa bin Mahmud Abū’l-Fadl, *Khashiyya ‘ala Sharkh al-Dawwānī li’l-Aqāid al-Azdiyya*, Modern publication by Ahmad Ra’fat bin Usman al-Hilmī. Lithographic, Publishing house of Ahmad Hassan İstanbul 1905.

Madelung, Wilferd, “Abū’l-Mu’īn an-Nasafī and Ash’arī Theology”, *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth, The Sultan’s Turret: Studies in Persian and Turkish Culture*, Edited by Carole Hillenbrand, Brill, Leiden, Boston, Köln 2000.

an-Nasafī, Abū’l-Mu’īn Maymun bin Muhammad, *Tabsirat al-Adilla fi Usūl ad-Dīn*, ed.: K. Salama, Damascus 1990-1993.

Okilov, S., *Mātūrīdī Doktrininin Reformu: Abū’l-Mu’īn an-Nasafī Örneği, -Materials of conference-*

Okilov, S., *Scientific Heritage of Abū’l-Mu’īn an-Nasafī and Maturidiyya Teaching*, Nur polygraphy, Tashkent 2008.

Primov, S., “The intellect in Abū Shakūr al-Sālimī’s *Tamkhīd*”, *Wisdoms of Imam Buhari*, Tashkent 2009, № 2, p. 102-105.

Rudolph, U., *Al-Maturidi and Sunni Theology in Samarkand*, Fund «XXI century», Almaty 1999.

as-Sālimī, Abū Shakūr, *at-Tamkhīd fi Bayān at-Tawhīd*, Demurf, Samarkand 1908.

Trever, K., *History of People of Uzbekistan*, Tashkent 1950.

Yazıcıoğlu, Mustafa Said, “Mātūrīdī Kelâm Ekolu’nun İki Büyük Siması: Ebü Mansūr Mātūrīdī ve Abū’l-Mu’īn an-Nasafī”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27(1985), Ankara Üniversitesi Basimevi, Ankara 1985, pp. 281-298.

ЭБУ ХАФС НӘЖМ УД-ДИН АН-НАСАФИДІҢ ЖӘНЕ «АҚАИД АН-НАСАФИЯ» АТТЫ ЕҢБЕГІНІҢ МӘТУРИДИЯ ІЛІМІН ТАРАТУДАҒЫ ОРНЫ

Шамшәдин КЕРІМ

Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университетінің проректоры,
профессор, фиология ғылымдарының докторы

Нәжм уд-Дин ән-Насафидің толық аты-жөні: Әбу Хафс Нәжм уд-Дин Омар Ибн Мұхаммед ан-Насафи. 461/1068 жылы қазіргі Өзбекстандағы Қаршы маңындағы ескі Насаф қаласында дүниеге келіп, 537/1142 жылы Самарқанд қаласында өмірден озды. Деректерде имам ан-Насафи – фикһ, тәпсір, хадис, әдебиет, тіл және тарих салаларының ғалымы болғандығы және 550-ге жуық дін ғұламаларынан хадис жеткізгендігі, тақуалығы білімдарлығы жөнінде баяндалады. Ол ханафи ғалымдарының оныншы буынына кіреді, «әл-Һидаяның» авторы – имам Бурхан ад-Дин әл-Марғинанидің ұстаздарының бірі болғандығы мәлім. Ғұлама «Нәжм уд-Дин» (Дін жұлдызы), «Хафиз» деген лақаптарымен танылумен бірге «Мүфти сақалайни» деген, яғни «адамдар мен жындарға пәтуә беруші» деген де атқа ие болған. Ол сопылық жолды ұстануды қолдаған. Меккеде әйгілі ғалым аз- Замахшаримен (1075-1144) кездескен.

Имам ан-Насафи – 100-ден астам трактаттар мен түрлі исламдық салалар бойынша жазылған ғылыми еңбектердің авторы. Ол фикһшы, хадистанушы, әдебиетші ретінде танылған. Ғалымның парсы тілінде жазылған Құран тәпсірі мен *әл-Кәнд фи Тарих улама Самарқанд* атты тарихи шығармалары және *Китаб фи Байан Мәзһаб әл-Мутасаууифа* (Сопылық мәзһабтарды ашық көрсету кітабы) атты еңбегі бар. Сондай-ақ, *әл-Жамиу с-Сағирді* өлеңге айналдырған. Оның шығармаларының ішіндегі ерекше орны бар еңбегі – *Ақәид ан-Насафия*. У.Рудольф бұл кітапты «мәтуридиялық ұстанымдарды таратуда шешуші қызмет атқарған» деп бағалаған¹.

Еңбекте иман негіздерінің қысқа да әрі нақты бір мектептің бағытын көрсете білген. Ондағы мәтіндер – «міндетті түрде мынаған сену керек, біз былай сенеміз»,-деген секілді сипатта жазылған. Бұл еңбекте иман негіздерін бекітетін пікірлер мен көзқарастарды қысқаша ұсынған.

Әбу Хафс ан-Насафидің еңбегінде сенім тұғырларына қатысты басты мәселелері жинақы, жұмыр әрі жаттауға оңай жазылған-ды. Сондай-ақ, бұл еңбектің таралымына сол кездегі сүнниттік билеушілер (Темур, Осман дәулеті) тарапынан оң көз болуы да әсерін тигізген. Сол себепті де ескі медреселерде оқулық ретінде қолданылған.

¹ У. Рудольф, *Ал-Матуриди и Суннитская Теология в Самарканде*, Алматы 1999, б. 197.

Ан-Насафидің ақидаға арналған бұл жұмысы Мәуеренәһр медреселерінде өте танымал болған. Осман түріктері де аталған шығарманы медреселерде оқу құрал ретінде пайдаланған еді. Тіпті, кейбір ғалымдар күн сайын шәкірттеріне екінті намазынан соң бұл кітапты оқып, түсіндіретін болған.

Осы орайда имам ән-Насафи – Мәтуридилік мектебінің көрнекті өкілдерінің бірі болғандығын айта кеткеніміз жөн. Ғалымның бұл еңбегі бүгінгі мәтуридия кәлам мектебінің шығармаларындағы мәселелердің қысқартылған нұсқасы болмақ. Мұнда барлық кәлам тұғырларының айтайын деген өзектері қамтылған. Сондықтан да кәлам ілімінде бұл еңбектің маңызы өте зор. Еңбекте бірнеше мәселелерді баяндаған бөлімдері қамтылған. Олар: «Жаратылысты танып білудің үш түрлі жолы», «Бес сезім азғалары», «Әлем және ондағы бөлшектердің барлығы кейіннен жаратылған», «бұл әлемді бар еткен - Алла тағала», «Қандай да бір орынға мекендемейді», «Құран–Алла тағаланың сөзі, ол жаратылмаған», «Өлтірілген адам ажалымен өлді» деген сынды тақырыптарға тоқталған. Ан-Насафи ақидасында қозғалған сұрақтар мен тақырыптарды шолу жасап өтелік:

Заттардың мәні және оларды тану жолдары;

әлемнің жаратылғандығы;

әлемнің жаратушысы;

мәңгілік сипаттар;

Құранның жаратылмағандығы;

бар етудің(такуин) сипаты және қалау;

Алланы көру;

Алла - адамдардың барлық істерін жаратушы;

адамдардың өз таңдауларымен істейтін амалдарының болуы;

адамға жауапкершіліктің мүмкіншілігіне қарай жүктелуі;

адамның ажалымен өлуі;

харам да ризық(саналуы);

тура жолға адастыру, тура жолға салу;

қабір азабы, қайта тірілу, жұмақ пен тозақ;

үлкен күнә жасаған адамның күйі;

күнәнің кешірілуі;

пайғамбарлар мен әулиелердің пенделерге шапағат етулері ;

үлкен күнә істеушілері тозақта мәңгілік қалмайды;

иманды белгілеу. Иман артпайды да кемімейді де. Иман мен ислам екеуі бір.

бақытты(жаннаттық) адам бақытсыз болуы мүмкін, бақытсыз (тозақтық) адам бақытты болуы да мүмкін;

Алла тарапынан елшілердің жіберілуі, пайғамбарлар, періштелер; пайғамбарларға кітаптардың жіберілуі;

Алла елшісінің (с.а.с.) аспанға көтеріліп, одан да жоғары деңгейлерге көтерілу мифражы;

әулиелердің кереметтері;
ең абзал адамдар, халифалық;
имамдардың(мұсылмандарды басқарушы) болу шарты;
пайғамбарымыз (с.а.с) сахабаларының жақсы жақтарын еске алу;
сапарда аяққа мәсіх тартудың дұрыстығы;
ешқандай әулие пайғамбарлық дәрежеге жете алмайды. Адам өздігінен бұйрық пен тыйымдардан босатылмайды;
нас (Құран мен сүннет) тура мағынасымен түсіндірілуі керек;
күпірлікке алып келетін әрекеттер;
тірілердің өлген адамдар үшін дұға етуі және олар үшін садақа берулерінің пайдасы;
қиямет-қайымның белгілері;
мұжтаһид қателесуі де, дөп басуы да мүмкін;
адамдардың арасынан таңдалған пайғамбар, періштелердің арасынан таңдалған елшіден артық, періштелердің елшілері қарапайым адамдардан артық, қарапайым адамдардың қарапайым періштелерден артықтығы.

Бұл кітаптың басты қайнар көзі – имам Әбу Мұғин ан-Насафидің *Табсирату әл-адилла* атты туындысы. Жалпы ан-Насафидің *Табсират-ул адилла* кітабында қолданған соны тәсілі кейінгі калам саласындағы кітаптарға ықпалын тигізген, ханафиліктермен қатар шафиғи, мәтуридиялықтардан тыс ашғария бағытындағы қаламгерлер де еңбектерін назарда ұстаған. Бұл еңбекте ақида мәселелерін жүйелеп берудегі қысқаша алты сипаты бар, олар:

- Бұл саланың тақырыптары жайлы жалпы кіріспе, оның фикһ ілімінен айырмашылығы;

-Тану бабы. Бұл өз саласының тақырыптарынан ілімге бастаушы жол серіктерді қамтиды. Олар : сезім, хабар, ақыл. Яғни сезім, хабар, ақыл арқылы тану;

- Алла және оның сипаттары. Ол Алла тағалланың барын және жалғыздығын, әрі мағына тұрғысынан, сезім тұрғысынан, сипаттарын дәлелдеуді өзек етеді;

- Адам және оның Алла мен байланысы және оның еркіндігі мен ықтияры, әрі өз ісіне жауапкершілігі;

-Самиғия (Есту), мысалы жәннаттың барлығы, тозақтың және қабір азабының басқа да нәрселерге иман келтіру;

-Имамдық. Бұл шейіттердің сөзіне қарсы жауап үшін және Әбубәкір, Омар, Осман, Әлилердің(Алла оларға разы болсын) халифалығын дәлелдеуге бағытталған.

Осындай жүйелеу тәртібі *Табсират*та қолданылса, кейінгі ан-Насафидің *әл-Ақайд* және кейінгі авторларда кездеседі. Бұндай тәсіл алдындағы мутазалиттерге беймәлім болған, ашғариттердің өздерінде болмаған. *Табсират*тағы ең маңызды бөлімдер сезім, хабар, ақыл арқылы діни тану жолдарын айқындауға арналған.

Имам ан-Насафи еңбектің алғашқы бөлімінде:

قَالَ أَهْلُ الْحَقِّ: حَقَائِقُ الْأَشْيَاءِ ثَابِتَةٌ، وَالْعِلْمُ بِهَا مُتَحَقِّقٌ خِلَافًا لِلسُّوْفِيَّةِ.

«Әһлі сүннет ғалымдары былай дейді: заттардың ақиқат екендігі нақты, оларға (өзгермейтіндігін) танытатын білім ақиқат. Ал пәлсапашылар мұны керісінше ойлайды», - деген сөзінен бастаған. Еңбектің бастапқы бөлімінде жаратылысты танып білудегі үш түрлі жолын байланыстырған. Олар: сезім мүшелері, сенімді хабар және білім жайлы сөз қозғанған. Ан-Насафи былай деген:

وَأَسْبَابُ الْعِلْمِ لِلخَلْقِ ثَلَاثَةٌ: الْخَوَاسُ السَّلِيمَةُ، وَالخَبْرُ الصَّادِقُ، وَالْعَقْلُ.

فَالخَوَاسُ خَمْسٌ: السَّمْعُ، وَالبَصَرُ، وَالثَّمَمُ، وَاللَّمْسُ، وَبِكُلِّ حَاسَةٍ مِنْهَا يُوقَفُ عَلَى مَا وُضِعَتْ هِيَ لَهُ.

Мағынасы: Жаратылысты танып білудің үш түрлі жолы бар: кемшіліксіз сезім ағзалары, шынайы хабар, ақыл. Бес сезім ағзалары бар, олар: есту, көру, иіс, дәм, жанаса сезу. Бұлардың әрқайсысы өздеріне берілген қабілетпен мәліметтер береді», - деген. Демек, әрбір берілген сезім мүшелері көздің көруі, құлақтың естуі секілді өз қызметтерін атқаратындығын баяндаған. Оқымысты осы үш жолды байланыстыра отырып, сезім мүшелері, хабарлардың мутауатир және пайғамбар мұғжизаларының расталған хабарларын байланыстыра отырып ақылдың орнын көрсете білген. Сондай-ақ, сүннет жұртының негізгі қағидаларындағы ақиқат иелерінің періштелерден берілетін «илһамның» дәлел бола алмайтындығын бекіткен.

Трактатта Жаратушы былайша сипатталады: «

والمحدث للعالم هو الله تعالى، الواحد، القديم، الحي، القادر،

العليم، السميع البصير، الشافي، المريد

Бұл әлемді бар еткен Алла тағала, Ол - жалғыз, ежелден бар, тірі, құдіреті жетуші, білуші, естуші, қалаушы, қалағанын істеуші.

ليس بعرض، ولا جسم، ولا جوهر، ولا مصور، ولا محدود،

ولا معدود، ولا متبعض، ولا متجزئ، ولا متناه

Ол(Алла) «арад» емес, дене емес, бөлінбейтін бөлшек (жауһар) емес, бейнелендірілмеген, шегі жоқ, саналмайды, бөлшекке бөлінбейді, бөлшектен құралмаған, соңы жоқ.

ولا يوصف بالماهية، ولا بالكيفية، ولا يتمكن في مكان، ولا يجري عليه زمان، ولا يشبهه

شيء، ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء.

Не екендігі және қандай екендігі сипатталмайды. Қандай да бір орынға мекендемейді, Ол үшін уақыт жүрмейді, еш нәрсе Оған ұқсамайды, еш нәрсе Оның білімі мен құдіретінен тыс қалмайды.

وله صفات أزلية قائمة بذاته، وهي لا هو ولا غيره.

وهي العلم، والقدرة، والحياة، والقوة، والسمع، والبصر،

والإرادة، والمشيئة والفعل، والتخليق، والترزيق والكلام

Оның өзіне тән мәңгілік сипаттары бар, ол сипаттар Оның өзі де емес Одан өзге де емес. (Ол сипаттарға Алла деп аталмайтыны секілді, Алланы да ол сипаттардан тыс деуге болмайды). Ол сипаттар: білім, құдірет, өмір, күш, есту, көру, ерік, қалау, істеу, жарату, рызықтандыру, сөйлеу.

وهو متكلم بكلام هو صفة له، أزلية، ليس من جنس الحروف والأصوات وهو صفة منافية للسكوت والآفة، والله تعالى متكلم بها أمرناه مخبر.

Алла тағала ежелден бар болған сөйлеу сипатымен сөйлеуші. Бұл әріптен немесе дауыстан тұрмайды, үнсіздік пен кемшіліктен пәк сипат. (яғни тілі күрмеліп сөйлей алмай қалу секілді кемшілігі жоқ). Алла тағала осы сипатпен сөйлеуші, бұйырушы, тыйым салушы, хабар беруші.

والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، وهو مكتوب في مصاحفنا محفوظ في قلوبنا، مقروء بالسنتنا، مسموع بأذاننا، غير حال فيها

Құран – Алла тағаланың сөзі, ол жаратылмаған. Ол біздің кітаптарымызда жазулы, жүрегімізде сақтаулы, тілімізбен оқылуда, құлағымызға естілуде, бірақ бұларға (кітапқа, жүрекке, тілге, құлаққа) орнықпаған.

والتكوين صفة لله تعالى أزلية، وهو تكوينه تعالى للعالم ولكل جزء من أجزائه لا في الأزل، بل لوقت وجوده على حسب علمه وإرادته. وهو غير المكون عندنا والإرادة صفة لله تعالى أزلية قائمة بذاته.

Бар ету(такуин) – Алланың мәңгілік сипаты. Оның әлемді және ондағы барлық бөлшектерін жарату уақытында бар еткендігі.

Қалау – Алланың өзіне тән мәңгілік сипаты.

ورؤية الله تعالى جائزة في العقل واجبة بالنقل، وَرَدَّ الدليل السمعي بإيجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في دار الآخرة، فيرى لا في مكان ولا على جهة من مقابلة ولا اتصال شعاع ولا ثبوت مسافة بين الراي وبين الله تعالى.

Алла тағаланы (ақыретте) көруді ақылы дәлелмен қарастырсақ, ол мүмкін нәрсе ал нақылмен (Құран және сүннетпен) қарастырғанда уәжіп болып келеді. Ақыретте мүміндер Алла тағаланы міндетті түрде көретіндігі жайлы бізге жеткен дәлелдер бар. Бірақ, Ол көрінгенде белгілі бір мекенде емес және бетпе-бет емес немесе жарықтандыру арқылы да емес не Алла мен көрушінің арасында белгілі бір қашықтықтың болуы арқылы да емес».

Еңбекте кейбір терең мәселелердің мән-мағынасын ашып, салыстырмалы түрде, яғни өзге адасқан топтардың көзқарастарын сынға ала отырып қарастырған. Ал бұл тәсіл мұсылман тағылымының жеңіл бір әдісі іспетті. Мәтуридилік әдістегі ақыл мен нақылды орынды пайдаланған. Бұл еңбек шархпен бірге оқылған, себебі ондағы философиялық ақидалық ұғымдарды түсіну оңай емес.

Насафи Ақидасын мұсылман әлемінде мәшһүр қылуда ат-Тафтазанидің (797/1395) *Шарх ал-Ақид* атты кітабының ерекше орны болған.

Насафи ақидасы» қазақ даласында ертеден-ақ белгілі болған. Үлкен мұтәкаллим оқымысты Хосам уд-Дин ас-Сығнақи (711-14/1310-14) өзінің «ат-Тәсдид» атты кітабында осы кітапқа жүгінген. Қазақстандағы көне шаһарлардың бірі Женттің тумасы Молла Ахмет әл-Женди (XV ғ.) *Хашия ала*

әл-Ақәид ән-Насафия атты түсіндірмесінің бірнеше қолжазба нұсқасы (Каир, Санкт-Петербург, Ташкент, т.б) біздің заманымызға жетіп отыр. Татардың әйгілі жәдидшіл оқымыстысы Ш.Маржани *әл-Хикма әл-Балаға әл-Жаниийа фи-Шарх әл-Ақәид әл-Ханафия* (Ханафи ақидасын түсіндірудегі толық даналықтағы кітабы) атты еңбегінде: «Шындығында *әл-Ақәид ән-Насафия* біздің алдымыздағылардың мәзһәбі болған, ханафиттік имамдардың ханафи шариғатының қағидаларын дұрыстығы себебінен оны ұстансақ, біз жеңімпаз боламыз, бізге қарсы тұрғандар талқандалады, бұл кітаптың жоғары деңгейі мен қатты ықпалы жағынан шөл қандырар судай, ауруға шипадай» - деп жазған.

Аталмыш кітапқа жазылған түсіндірмелер, оның шархтарына шархтар мен хашиялар да өте көп болған. Сол қатарда, бұл трактатты өлеңге айналдырғандар да поэзия тілімен ескі медресе шәкірттерінің жадында сақтауға көмектесу мақсатын көздеген деп ойлаймыз. Хажі Халифаның *Каиш аз-Зунунда* 50-ге тарта шархтың авторлары көрсетіледі.² Мұсылман реформаторы Жамал ад-дин Афғани Мысырға келген кезінде өз дәрістерінде осы шархқа сүйенген. XIX ғасырлардың екінші жартысы мен XX ғасырдың басында татар медреселерінде оқу құралы ретінде кәдеге жаратылған. Бұл шархты татарлардың аталған кезеңде 15 мәрте басып шығаруы өз уақытындағы сұранысты ескергендік екені де даусыз. Қазақтың ұлы ақыны Абайдың Семей қаласында осындай медреселердің бірінде тәлім алғаны белгілі. Ақынның өлеңдері мен қара сөздеріндегі ақидалық ұстанымдарын зерделегенде осы еңбектің ықпалын айқын аңғарамыз.

Ақәид ән-Насафияға иорданиялық профессор Әбу әл-Мәлик Әбу ар-Рахман ас-Садидің жасаған түсіндірмесі 1988 жылы Бағдадта басылып шыққан. Осы шархтың орыс тіліне Рамил Камирович Адыгамов жасаған аудармасы 2007 жылы Татарстан астанасы Қазанда жарық көрді. Осы тәржәмә алғысөзінде Кеңестер Одағы ыдырағаннан кейін Ресей мұсылмандары арасына сырттан салафилік, уаһабилік бағыттағы кітаптар кең тарала бастады, оларға балама түрдегі әдебиеттер болмады, ал бұл кітап осындай қажеттілікті өтеу мақсатында дайындалғандығы айтылған. Кітаптың орыс тіліндегі осы аудармасы Алматы Орталық мешітінің «Азан» сайтына қойылған.

Пайдаланылған Әдебиеттер

Aslantürk, Ayşe Humeyra, “Nesefi, Necmeddin”, *DİA.*, İstanbul 2006, 32/571-573.

Хажі Халифа, *Каиш аз-Зунун*, Мағариф Матбағасы, Ыстамбұл 1941, II/1145-1149.

Рахимджанов, Д.А., *Абу Хафс ән-Насафийнинг Китоб әл-Қанд фи Мариғат Улама Самарқанд Асары*, Самарқандда хадис илми тарихи буйича мухим манба» тарих фанлари номзода илий даражасини олиш учун езилган авторефераты, Тошкент 2003.

Рудольф, У., *Ал-Матуриди и Суннитская Теология в Самарканде*, Алматы 1999.

ас-Сади, Абд ал-Малик Абд ар-Рахман, *Исламское вероучение (Толкование акиды «Ан-Насафия»)*, Казань 2007.

Шагавиев, Дамир, *Татарская богословско-философская мысль*. Казань 2008.

² Хажі Халифа, *Каиш аз-Зунун*, Мағариф Матбағасы, Ыстамбұл 1941, II/1145-1149.

12-14. ASIR TÜRKİSTAN‘LI ALİMLER TARAFINDAN YAZILAN *EL-AKÎDETÜ’T-TAHÂVİYYE* ŞERHLERİNDE MATURİDİLİĞİN İZLERİ

Dr. Öğr. Üyesi. İhsan TİMÜR
Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Giriş

Ebû Cafer et-Tahâvî (321/933)’nin, *el-Akîdetü’l-Tahâviyye* metni, Ebû Hanîfe (150/767) ve önde gelen iki talebesi Ebû Yûsuf (182/798) ve Muhammed eş-Şeybânî (189/805)’nin görüşleri esas alınarak oluşturulmuştur. İhtilaflı konuları dışarıda bırakarak Ehl-i Sünnet’in ortak kabullerini aktaran muhtasar suretteki eser, imanın tanımı gibi doğrudan Hanefilere ait açık ifadesi dışında neredeyse tümüyle mezhebî bir aidiyet taşımaktan uzaktır. Horasan-Mâverâünnehir bölgesindeki Hanefiler için ayırıcı bir nitelik taşıyan tekvin sıfatı başta olmak üzere imanda artma ve eksilme, imanda istisna, Kelamullahın işitilemeyeceği gibi Hanefî-Maturidilerin Ehl-i Sünnet’in diğer gruplarıyla ihtilaf ettiği mevzulara doğrudan temas etmeyen metin, bunun aksine Ehl-i Sünnet’in tüm gruplarının neredeyse ittifak ettiği kadere iman, şefaatin varlığı, kabir azabının mevcudiyeti, cennet ve cehennemın yaratılmış olduğu, sahabenin fazilet sıralaması, imametin gerekliliği ve vasıfları ...vs türünden konuları bir bütün olarak zikretmektedir. Aslında Ebû Hanîfe’nin ve dolayısıyla Hanefilerin itikadî fikirlerinin Ehl-i Sünnet’in diğer gruplarından bir farklılık taşımadığı fikrinin yansımaları olan bu yaklaşımın¹, *el-Akîdetü’l-Tahâviyye*’nin, sonraki dönemde edindiği konum dikkate alındığında amaçladığı şeyi gerçekleştirdiğini söyleyebiliriz. Ancak *el-Akîdetü’l-Tahâviyye*, bu niteliğine rağmen büyük oranda Doğu Hanefî Kelam geleneği (Maturidîlik) ile ilişkilendirilmiştir. Bunun hiç şüphesiz en önemli nedeni Tahâvî’nin metni, Ebû Hanîfe ve iki talebesine dayandırarak oluşturduğunu dair açık beyanıdır². Ancak kanaatimizce diğer en önemli neden metnin yine Ebû Hanîfe’nin fikhî ve itikadî fikirlerinin takipçisi olan Maturidî kelam geleneğiyle uyumlu içeriğidir. Her ne kadar Tahâvî, söz konusu kelam geleneğinin bir kısım fikirlerini doğrudan ifade edecek kelime ve kavramlar kullanmasa da *el-Akîde* metninin bu gelenekle büyük oranda paralellik arz ettiği bir gerçektir. *el-Akîde* şerh literatürünün bir bütün olarak incelenmesi bunu açık şekilde ortaya koymaktadır³.

¹ Bu minvalde değerlendirmeler için bkz. K. M. Eyub Ali, “Tahaviyye”, Çev.: Ahmet Demirhan, *İslam Düşüncesi Tarihi*, (ed. M. M. Şerif, İstanbul İnsan Yay, 1990) içerisinde, 1/280-281.

² Ebû Cafer et-Tahâvî el-Hanefî, *Metnu’l-Akîdeti’l-Tahâviyye: Beyanu Akîdeti Ehl-i Sünne ve’l-Cemaa*, Daru İbn Hazm, Beyrut 1416/1995, s. 7.

³ Ancak buna rağmen günümüzde pek çok araştırmacı Ebû Cafer Tahâvî’yi selefle irtibatlandırmak suretiyle *el-Akîdetü’l-Tahâviyye* metnini ısrarla Ehl-i Hadis kelam düşüncesiyle ilişkilendirmeye çalışmaktadır. Tümüyle Sadruddin Ali İbn Ebi’l-İz ed-Dîmeşkî (792/1392)’nin Ehl-i Hadis çizgisindeki *Şerhu’l-Akîdeti’l-Tahâviyye* isimli şerhine dayanan bu yaklaşım, diğer *el-Akîde* şerhlerini gözardı etmesinden dolayı eksik ve bir o kadar da taraflı bir okuma biçimidir. Özellikle çağdaş Selefî-Arap çevrelere

el-Akîdetü 't-Tahâviyye ile Maturidî kelim geleneğinin bu uyumu aslında Ebû Hanîfe'ye isnat edilen itikadî fikirlerin Horasan ve Mâverâünnehir gibi doğu bölgeleriyle Şam ve Mısır gibi batı bölgelerine intikalinde ciddi bir farklılaşmaya maruz kalmadığının da delilidir. Her ne kadar Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *el-Fıkhu 'l-Ekber*, *el-Fıkhu 'l-Ebsat*, *el-Alim* ve *'l-Müteallim* gibi metinlerin Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinin aksine Mısır ve Şam gibi batı bölgelerinde izlerine rastlanmasa⁴ da Ebû Hanîfe'nin itikadî fikirlerinin özellikle bir kısım Hanefî isimler vasıtasıyla Tahâvî'ye kadar ulaştığı muhakkaktır⁵.

el-Akîdetü 't-Tahâviyye metni her ne kadar doğu Hanefî geleneğinin ürettiği zengin kelim birikiminin yanında oldukça sınırlı kalsa da Maturidilikle ciddi bir ayrışmanın olduğundan söz etmek mümkün görünmemektedir. Arada bir farklılık varsa bu, büyük oranda kapsam genişliği ve içerik yoğunluğundan kaynaklanan bir farklılıktır. Bu farklılığın nedeni ise Ebû Hanîfe'nin fikirlerinin doğu bölgesinde geliştirilmiş olmasıdır. *el-Akîde*'nin üretildiği Şam ve Mısır gibi bölgeler ise Ebû Hanîfe'nin itikadî fikirlerinin geliştirilmesi bir yana fikhî olarak Hanefîliğin bile çok az karşılık bulup yayıldığı bölgelerdir. Hanefîliğin bu bölgelerde etkili ve kalıcı şekilde yayılmasını görmek için Selçuklularla birlikte batıya yönelen Hanefî Türklerin göçlerini beklemek gerekecektir.

***el-Akîdetü 't-Tahâviyye* Şerhlerinin Ortaya Çıkışı**

V/XI. yy'da başlayıp sonraki asırlarda yoğunlaşarak artan Hanefîlerin doğudan batıya göçlerinin önemli sonuçları olmuştur. Bunlardan en önemlisi hiç şüphesiz Hanefî-Maturidî düşüncesinin artık hilafetin merkezi Bağdat ve daha batıda Şam ve Mısır bölgelerine nakli ile nüfuz alanını genişletmesi ve bu çerçevede yeni bir literatür üretmesidir. *el-Akîdetü 't-Tahâviyye* üzerine yazılan şerhler de işte bu dönemde yazılmış olup söz konusu bu sosyal-fikrî ortama büyük oranda ilişkilidir.

İbn Ebi'l-İz'in söz konusu şerhi ve bu şerh çizgisinde yoğun şekilde üretilmiş olan diğer bir kısım şerh, haşiye ve talikat türü eserler aracılığıyla sürekli dile getirilen bu iddianın akademik çevrelerce de hesabı verilmeden bir hakikat olarak kabul edildiği görülmektedir. Fakat kanaatimizce Tahâvî ve *el-Akîde*'yi bu surette selef ve bundan hareketle Ehl-i Hadis kelim düşüncesiyle ilişkilendirmenin, *el-Akîde*'nin bizatihi mensubu olduğu Hanefî düşüncesi bir yana metnin kendi içeriğiyle bile uyumlu olmadığını belirtmeliyiz.

⁴ Bölge Hanefîlerini yakından tanıyan İbn Ebi'l-Vefa el-Kureşî tabakatında Ebû Hanîfe'ye nispet edilen söz konusu eserlerin bu bölgede tedavülde olduğuna dair hiçbir ipucu vermemektedir. Aynı durum diğer Hanefî tabakat eserleri için de söz konusudur.

⁵ et-Tahavî'nin hocaları arasında Ebû Bekre Bekkar b. Kuteybe (270/884), Ebû Cafer Ahmed b. Ebi İmran (280/893), Ebû Hâzim Abdilhamid b. Abdilaziz (292/905) gibi Ebû Hanîfe'nin fikirlerinin Şam ve Mısır bölgesinde yayılmasında önemli rol oynamış isimler bulunmaktadır. Ancak Ebû Cafer et-Tahavî (321/933)—Ebû Cafer Ahmed b. Ebi İmran el-Bağdadî (280/893)—Ebû Abdillâh Muhammed b. Semaa el-Kûfî (233/848)—Ebû Yûsuf (182/798) ve Muhammed eş-Şeybânî (189/805) zinciri Ebû Hanîfe (150/767)'nin fikirlerinin bu bölgeye intikalinin en çok bilinen nakil yolu olarak görünmektedir. Şam ve Mısır bölgesinde Hanefîliğin oldukça sınırlı bir temsil imkanı elde etmesi ve *el-Akîdetü 't-Tahâviyye* dışında Hanefîlere ait herhangi bir itikadî metnin üretilmemiş olması, et-Tahavî'den Ebû Hanîfe'ye uzanan isim zincirini daha da önemli kılmaktadır. Söz konusu isimlerin hoca-talebe ilişkisine dair bkz.: Ebû Abdillâh Hüseyin es-Saymerî, *Ahbaru Ebî Hanîfe ve Ashabihi*, B Alemu'l-Kutub, Beyrut 1405/1980, s. 161, 165, 168; Muhyiddin Abdülkadir İbn Ebi'l-Vefa el-Kureşî, *el-Cevahiru 'l-Mudiyye*, Thk.: Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Kahire 1413/1993, I/274, 337, III/168; Zeynuddin Kasım b. Kutluboğa, *Tâcu 't-Teracim*, Thk.: Muhammed Hayr Ramazan, Daru'l-Kalem, Dımaşk 1413/1992, s. 101, 241; Takiyuddin b. Abdülkadir et-Temîmî, *et-Tabakatu 's-Seniyye*, Thk.: Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Daru'r-Rifâi, Riyad 1403/1983, I/363; Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâidu 'l-Behiyye*, Matbaatu's-Saade, Kahire 1324, s. 14, 32, 163, 170.

el-Akide metnine şerhlerin yazılmasında tetikleyici olduğunu düşündüğümüz en önemli neden Ebu'l-Muîn en-Nesefî (508/1114)'nin *Tabsıratu'l-Edille*'de *el-Akide*'ye yaptığı atıftır. Nesefî, Tahâvî'nin *el-Akide* metnine doğu bölgesindeki Hanefiler için oldukça önemli görülen Tekvîn sıfatı bağlamında değinmektedir. *Tabsıratu'l-Edille*'nin en kapsamlı bu bölümünde Nesefî, Tekvîn sıfatının Allah'ın zatıyla kaim ezeli bir sıfat olduğunu ve mükevvenenden de ayrı olduğunu dile getirir. Onun burada Tekvîn ile ilgili olarak değindiği bir başka husus, *el-Akide*'ye bu bağlamda atıfta bulunmasıdır. Söz konusu husus, Tekvîn'in ezeli olduğu fikrinin bir kısım muhasımlar tarafından selefe ait olmayan ve sonradan ortaya çıkmış bidat bir fikir olduğu iddiasıdır. İşte Nesefî, Tekvîn'in sonradan ortaya atılmış bir fikir olmadığını ve selefe dayandığını ispat için Tahâvî'nin *el-Akide* metnindeki şu sözlerini delil göstererek alıntılar: “Allah, mahlukatı yaratmadan önce de ezeli sıfatlarıyla kadîmdir. Onların yaratılmasıyla önceden Allah'ta olmayan herhangi bir sıfat meydana gelmiş değildir”⁶.

Nesefî'nin bu atfı, *el-Akide*'nin serüveni için bir dönüm noktası olmuştur. Onun Tahâvî'den aktardığı cümlelerden doğu Hanefilerinin Tekvîn sıfatından anladığı şeyi kastedip kastetmediği başta *el-Akide* şerhleri olmak üzere artık uzun bir süre tartışma konusu olacaktır. Hanefî-Maturidî çevreye mensup isimler Tahâvî'nin bu ifadeleriyle tam da Nesefî'nin anlamış olduğu şeyi kastettiğini savunurken, bir kısım Hanefilerle Tekvîn konusunda Maturidilere muhalif olan kitleler Tahâvî'nin ezeli ve müstakil bir Tekvîn sıfatını kastetmediğini öne süreceklerdir⁷.

Nesefî'nin *el-Akide*'den sadece Tekvîn bahsinde yaptığı bu nakil Tahâvî'yi Horasan-Mâverâünnehir Hanefî geleneğiyle ilişkilendirme için atılan ilk adım niteliğini taşımaktadır. Hem bu geleneğin dışında olması hem de kitleler tarafından selef ilmüne vukufiyetiyle nitelenen Tahâvî'nin, Tekvîn meselesinde referans gösterilmesi, Doğru Hanefî kelam geleneği için önemli bir destek kazanımı anlamına gelmekteydi.

İşte Hanefî-Maturidî olan *el-Akide* şarihleri de Tahâvî'nin ifadelerini Nesefî'nin açıkladığı şekilde anlayıp yorumladılar. Bu şarihlerin hepsi, söz konusu ifadelerden Yüce Allah'ın zâtî ve fiilî tüm sıfatlarının ezeli olduğunu, tekvinin de bu sıfatlardan biri olarak ezeli ve mükevvenenden de ayrı olduğunu dile getirdiler. Şarihler, Nesefî'nin *el-Akide* metnine sadece tekvine dair yapmış olduğu atfı bu bahisle sınırlı tutmadılar. Nesefî, bir açıdan *el-Akide* metnini araçsal olarak kullanırken

⁶ Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, Thk.: Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay, Ankara 2003, I/467-468.

⁷ *el-Akîdetü't-Tahâviyye*'nin Maturidî mezhebine mensup şarihlerin tamamı Tahâvî'nin söz konusu ifadelerini tıpkı Nesefî'nin anladığı şekilde yorumlamışlardır. Aşağıda kendilerinden söz edilecek olan Ebû Hafs el-Gaznevî, Menkûbers en-Nâsirî ve Sirâcüddîn el-Hindî dışında Şerefuddîn eş-Şeybânî (629/1231), Cemâluddîn el-Konevî (770/1369), Hasan Kâfî el-Akkisârî (1024/1615), Şeyhzâde Abdürrahim b. Ali (1133/1720den sonra) de *el-Akide*'deki ifadeleri Nesefî gibi yorumlayan Maturidî şarihlerdendir. Tahâvî'nin bu ifadelerinin Tekvîn sıfatına delil sayılıp sayılmayacağı meselesi, sonraki dönemde de Osmanlı Maturidî kelam literatüründe uzun süre tartışılmaya devam etmiştir. İbnü'l-Hümâm (861/1457), İbn Kutluboğa (879/1474), İbn Ebî Şerîf (906/1500), Ali el-Kârî (1014/1606), Beyazizâde (1098/1687), Murtaza ez-Zebîdî (1205/1790), Abdülğani el-Meydânî (1298/1881) bu tartışmayı eserlerine yansıtın isimlerin başında gelmektedir.

el-Akîde'nin ilk şarihleri bununla yetinmeyip metni tümüyle Maturidilikle ilişkilendirerek yorumladılar. Böylece Tahâvî sadece Tekvîn sıfatında değil, kelimul-lahın niteliği, onun işitilemeyeceği, imanın özde tasdikten ibaret olduğu, imanda artma ve eksilmenin olmadığı, istisna yapılamayacağı, şakî ve saîdin durumunun değişebileceği ...vs türünden Hanefî-Maturidilerin savunduğu bütün fikirleri kabul edip bunlara *el-Akîde* metninde işaret eden bir isim konumuna getirilerek Maturidî kelim geleneğiyle ilişkilendirilmiştir.

Bu tebliğde, Türkistan ilim havzasında yetişmiş isimlerce yazılan *el-Akîdetü't-Tahâviyye* şerhlerinde Maturidî kelim geleneğinin izleri tespate çalışılacaktır.

Türkistanlı Alimlerin *el-Akîdetü't-Tahâviyye* Şerhlerinde Maturidiliğin İzleri

Türkistan ilim havzasına mensup *el-Akîde* şarihleri dört tane olup bunlar Ebû Hafs Ömer b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Gaznevî (6/12yy 2.yarısı), Necmuddin Ebû Şuca Menkûbers b. Yalınkılıç en-Nâsirî (652/1254), Şücâuddin Hibetullah b. Ahmed b. Muallâ et-Türkistânî (733/1331) ve Sirâcüddîn Ebû Hafs Ömer b. İshak el-Hindî (773/1372)'dir.

Bu alimlerden Ebû Hafs el-Gaznevî'ye ait olan şerh günümüze ulaşmamıştır. Ancak kendisinden çokça alıntı yapan Menkûbers en-Nâsirî sayesinde eserin içeriği ve yaklaşımı hakkında önemli bilgilere sahip olmaktadır.

Menkûbers en-Nâsirî'nin şerhi *en-Nûrul-Lâmî*' ve *l-Burhânu's-Sâtî*' adında olup *el-Akîde* şerhlerinin en kapsamlısıdır. Hanefî-Maturidî kelim geleneğinin önemli bir taşıyıcısı olduğu anlaşılan bu şerh, büyük oranda *Tabıratu'l-Edille*'ye dayanmaktadır. Hala yazma halde bulunan bu önemli eserin muhtelif kütüphanelerde nüshaları bulunmaktadır⁸.

Hibetullah et-Türkistânî'nin *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye* eseri ise neredeyse tümüyle en-Nâsirî'nin şerhine dayanmakta olup üslubu ve özellikle de muhalif mezheplerle tartışmadan kaçınmasıyla en-Nâsirî'den ayrılmaktadır. Bu şerh tahkik edilmiş olmakla birlikte neşre esas alınan nüsha eksiktir ve yeniden neşre ihtiyaç duymaktadır⁹.

Sirâcüddîn el-Hindî'ye ait *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvi* eseri de Hanefî-Maturidî kelim geleneğinin önemli bir temsilcisi olup özellikle Tekvîn bahsindeki açıklamalarıyla dikkat çekmektedir. Üslubu ve kısmen de tartışmadan uzak yaklaşımıyla Türkistânî şerhiyle benzeşen bu şerhin tahkikli neşri yapılmış olmakla birlikte yazma nüshalarına dair sorunlar yeni bir tahkiki gerekli kılmaktadır¹⁰.

⁸ Eserin yazma kayıtları için bkz.: Carl Brockelmann, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, Arp. Çev.: Abdülhalim en-Neccar, Daru'l-Maarif, Kahire 1968, III/264; Fuad Sezgin, *Tarihu't-Turasi'l-Arabî*, Arp. Çev.: Mahmud Fehmi Hicazi, Camiatu'l-İmam Muhammed, Riyad 1411/1991, I/3, s. 97.

⁹ Eserin yazma kayıtları için bkz. *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, III/265; *Tarihu't-Turasi'l-Arabî*, I/3, s. 97. Türkistânî şerhi Cadullah Bessam Salih, (Daru'n-Nur, Amman 1433/2012) tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir. Ancak bu neşir bir tek nüshaya (Princeton Üniversitesi Ktp, Nadir Kitaplar Koleksiyonu, İslami El Yazmaları, Garrett 369 B) dayanmakta olup söz konusu nüsha da eksiktir.

¹⁰ Eserin yazma kayıtları için bkz. *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, III/265; *Tarihu't-Turasi'l-Arabî*, I/3, s. 97.

Ebû Hafs el-Gaznevî ve *el-Akîdetü 'l-Tahâviyye* şerhi

en-Nâsırî tarafından muhtasar olduğu belirtilen¹¹ Ebû Hafs el-Gaznevî'nin şerhi, hiçbir bibliyografik kaynaktan zikredilmemektedir. Bu eserden Menkûbers en-Nâsırî sayesinde haberdar olmaktadır. en-Nâsırî, *el-Akîde* metnini şerh ederken, neredeyse şerhe başladığı her cümlede atıfta bulunmaktadır. Onun nakillerden anlaşılacağı gibi, bu metinde, tümüyle Maturidî görüşleri esas alınmaktadır. Her ne kadar referans olarak kullandığı kaynaklardan söz etmese de, şerhin Hanefî-Maturidî kaynaklara dayalı olarak yapıldığı muhakkaktır. Yapılan nakillere göre Gaznevî'nin savunduğu fikirler onun şerhindeki Maturidî izleri açıkça ortaya koymaktadır.

Gaznevî'ye göre Yüce Allah, kulların onu nitelemesinden önce de bütün sıfatlarla muttasıf olup bu sıfatlarıyla kadîmdir¹². Allah'ı bu sıfatlardan soyutlamak bir noksanlık ifade ettiğinden, sıfatların hâdis olduğunu söylemek mümkün değildir¹³. Fiil sıfatlarının ezeli oluşunun mahlukatın da ezeli olmasını gerektirdiği iddiası, bir vehim olup halk, tekvîn, tahlîk, îcâd gibi bütün sıfatlar mahlukun değil Halik'in sıfatlarıdır. Mahlukat ise ancak Allah'ın yaratmasıyla meydana gelir¹⁴. Kulda iktisab kudreti mevcut olup tahlîk kudreti bulunmamaktadır. Yaratma Allah'a mahsustur. Kul ise ihtiyara sahiptir¹⁵. Kul, ahir ömründe işlediklerinden pişmanlık duyarak tevbe edip hayır ile ömrünü sona erdirebilir veya güzel ve hayırlı amellerini bazı sebeplerle heba ederek şer ile ömrünü sona erdirebilir¹⁶. İman, inanılması gereken şeyleri tasdik etmek olup sema ve yer ehlinin imanı eşittir¹⁷. Üstünlük ancak bu imanın vasıflarındaki farklılıktadır¹⁸.

Hanefî-Maturidî çevrelere mahsus bu görüşleri savunan Gaznevî'nin söz konusu şerhinin bu geleneğin bir temsilcisi olduğu ve Maturidî izleri taşıdığı açık şekilde görülmektedir. Gaznevî'nin şerhi Menkûbers en-Nâsırî dışında Hibetullah et-Türkistanî, Sirâcüddîn el-Hindî, Cemaluddin el-Konevî, Şeyhzâde Abdürrahim b. Ali gibi diğer *el-Akîde* şarihleri tarafından da alıntılanmıştır. Ancak bu alıntıların büyük oranda en-Nâsırî şerhi üzerinden yapıldığı anlaşılmaktadır.

Menkûbers en-Nâsırî ve en-Nûru'l-Lâmi' ve 'l-Burhânu's-Sâti'

Menkûbers en-Nâsırî'nin *el-Akîde* şerhi özellikle Maturidî geleneği nakli açısından oldukça önemlidir. *el-Akîde*'yi Ebû Cafer et-Tahâvî'nin ifadeleri olarak değil de Ebû Hanîfe ve talebeleri Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'ye aitmiş gibi çoğul sigayla aktaran en-Nâsırî, metnin içeriğinin Ebû Hanîfe'ye isnadı hususunda herhangi bir şüphe taşımadığı kanaatindedir. en-Nâsırî'nin bu kanaati, metni Maturidî gelenekle ilişkilendirip şerh etmesinde etkili olmuştur. en-Nâsırî için Tahâvî'nin buradaki konumu ise *el-Akîde*'nin nakledicisi olmaktan öteye geçmemektedir.

Tümüyle Horasan-Mâverâünnehir bölgesindeki Hanefî geleneğe yaslanan en-Nâ-

¹¹ Necmuddin Menkûbers en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi' ve 'l-Burhânu's-Sâti'*, Köprülü-Fazıl Ahmed Paşa 848/2, 49a.

¹² en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi'*, 85a.

¹³ en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi'*, 146a.

¹⁴ en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi'*, 110b-111a.

¹⁵ en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi'*, 125b-126a.

¹⁶ en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi'*, 196b.

¹⁷ en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi'*, 217b.

¹⁸ en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi'*, 218a.

sırî, özellikle bu geleneğin imamı olarak tanımladığı Ebû Hafs el-Kebîr (216/831), Ebu'l-Kasım İshak b. Muhammed el-Hakim es-Semerkindî (342/953), Ebû Abdîrahman b. Ebî'l-Leys el-Buharî ile bu geleneğin reisi olarak nitelediği İmamı'l-Hüda Ebû Mansûr el-Mâturîdî (344/933) ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî (508/1115) gibi alimlerin görüşlerine dayanacağını açık şekilde ifade etmektedir¹⁹. Eserinde sık sık Ebu'l-Alâ Saîd b. Muhammed el-Üstüvâî (432/1041)'nin *Kitabu'l-İtikâd*'ı ile Ebû Zeyd ed-Debûsî (430/1039)'nin *Tahdîdu Edilleti's-Şer'* (*Takvîmu'l-Edille*)'inden de alıntıda bulunan en-Nâsırî'nin, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *el-Alim ve'l-Müteallim* ile *el-Fıkhu'l-Ekber*'in Ebû Mutî' el-Belhî rivayetini kullandığını da görmekteyiz.

Mâturîdî'den övgüyle bahseden ve ona onlarca kez atıfta bulunan en-Nâsırî, onun *Kitabu't-Tevhid*'inden haberdar olmakla birlikte²⁰ hiç alıntı yapmazken *Tevilât*'ını ise başvuracağı kaynakları arasında sayarak²¹ ismini birkaç kez zikredip alıntılarda bulunmaktadır²². Bu açıdan en-Nâsırî'nin diğer *el-Akîde* şarihlerinin tamamı gibi Mâturîdî'yi *Tevilât*'ı hariç kendi eserlerinden değil sonraki eserler üzerinden okuduğunu söyleyebiliriz. Söz konusu bu eserlerin başında ise *en-Nûru'l-Lâmi*'e büyük oranda kaynaklık yapan *Tabsıratu'l-Edille* gelmektedir.

Şerhinde Maturidiliğin en önemli temsilcisi Ebu'l-Muîn en-Nesefî'ye oldukça yoğun şekilde atıfta bulunan en-Nâsırî, Hanefî-Maturidî geleneğin fikirlerini de çoğunlukla bu esere başvurarak açıklar. Bu yönüyle en-Nâsırî'nin *Tabsıratu'l-Edille*'sinin içeriğini temel tezleriyle birlikte bir bütün olarak batıya taşıdığını söyleyebiliriz.

en-Nâsırî, özellikle Nesefî tarafından doğu Hanefî kelim geleneğinin Ebû Hanîfe'den Mâturîdî'ye kadar uzanan silsilesini olduğu gibi aktarmasının²³ yanında, bu geleneğin ne surette Mâturîdî'nin ismi etrafında şekillendiğine dair de önemli ipuçları vermektedir. Mesela o, Ebû Hanîfe'den Mâturîdî'ye uzanan silsileyi övgü dolu sözlerle verirken bu silsilenin en önde geleni ve hatta bunlardan hiçbiri olmasa bile tek başına yeterli olan ismi olarak Ebû Mansûr el-Mâturîdî'yi öne çıkarır²⁴. Mâturîdî'nin Mutezîle'ye karşı etkin mücadelesinden dolayı Mutezîle'nin Ehl-i Sünnet'i onunla isimlendirdiğini, Akaid ve Usûl'de Ebû Hanîfe yolunun takipçilerini İmam Mâturîdî'ye nispet ettiklerini ve sırf onun faaliyetlerine duydukları öfkelerinden dolayı da onun takipçilerine "Maturidîler" dediklerini naklederek²⁵ söz konusu geleneğin Maturidîlik olarak isimlendirilmesinin arka planı hakkında önemli bir bilgi verir.

en-Nâsırî eserinde Maturidîlere ait bütün görüşlerin ateşli bir savunucusu pozisyonundadır. Hanefî-Maturidî geleneğe yöneltile eleştirilere cevaplar veren en-Nâsırî, muhalif görüşlerle yüzleşmekten çekinmeden meseleleri olabildiğine derinlemesine ele almaya çalışır. Ancak onun özellikle öne çıkarıp kapsamlı şekilde savunusunu

¹⁹ Necmuddin Menkûbers en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi' vel-Burhânu's-Sâti'*, Köprülü-Fazıl Ahmed Paşa 848/2, vr. 18a.

²⁰ en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi'*, 113a.

²¹ en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi'*, vr. 18a.

²² en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi'*, 18a, 72a, 113a, 160b.

²³ en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi'*, 111b-113a; krş. *Tabsıra*, I/469-471.

²⁴ *en-Nûru'l-Lâmi'*, 113a-b. en-Nâsırî'nin buradaki ifadeleri aslında en-Nesefî'ye aittir. Krş. *Tabsıra*, I/471-472

²⁵ en-Nâsırî, *en-Nûru'l-Lâmi'*, 113a-b.

yaptığı mesele Tekvîn özelinde fiilî sıfatların ezeli olduğudur. Şerhin en kapsamlı olan bu bölümünde en-Nâsırî, büyük oranda *Tabsıratu 'l-Edille*'ye dayanarak Tekvîn sıfatını savunmakta ve başta Eşarîler tarafından olmak üzere bu konuda öne sürülen itirazlara kapsamlı şekilde cevap vermektedir. O, bu meseleyi o kadar önemsemektedir ki Ebû Hanife mezhebine mensubiyetin şartlarını sıralarken “zatî ve fiilî sıfatların her ikisinin de kıdemini kabul etme”yi de bunlar arasında saymaktadır²⁶. Bu açıklamasıyla en-Nâsırî, aslında Maturidilerin adeta itikadî kimliklerini tanımlayan tekvin sıfatının ezeliliği fikrini, bütün Hanefilerin bir itikadı olarak sunmaktadır.

en-Nâsırî Tekvîn bahsi dışında iman ve imana müteallık tüm meselelerde de Maturidilere ait kabulleri savunmaktadır. İmanın dil ile ikrar ve kalple tasdik olduğu şeklindeki tanımında ikrarın ahkâmın icrası için gerekli olduğunu kabulü²⁷, imanda istisnayı reddetmesi²⁸, iman ve İslam'ın aynı olduğunu dile getirmesi²⁹, imanda artmanın olamayacağı³⁰, Yüce Allah'ın müminleri kafirler gibi ebedi olarak cehenneme koymasının hikmete aykırı olacağı³¹ gibi görüşleri klasik Maturidî kaynaklarda aktarılanlarla tamamen aynıdır. Zaten *en-Nûru 'l-Lâmi*'deki Mâturidî vurgusu ve belirgin surette öne çıkan *Tabsıratu 'l-Edille*'nin kaynaklığı şerhdeki Maturidî izler hakkında yeterince kanıt vermektedir.

Maturidîliğin Bağdat ve daha batı bölgelerdeki önemli bir taşıyıcısı olan *en-Nûru 'l-Lâmi*', kendisinden sonra yazılan *el-Akîde* şerhlerinin neredeyse tümüne etkide bulunmuş ve onlara kaynaklık yapmış bir eser olup *el-Akîde* metninin Maturidî kelam geleneğiyle ilişkilendirilmesini sağlayan en önemli şerhdır.

Hibetullah et-Türkistanî ve Şerhu 'l-Akîdeti 't-Tahâviyye

Türkistanî'nin şerhi, neredeyse tümüyle en-Nâsırî şerhine yaslandığından büyük oranda onunla benzeşmektedir. Ancak buna rağmen Türkistanî, şerhinde en-Nâsırî'den söz etmeyip bir yerdeki açık atfı³² dışında ona referansta bulunmaz.

Bir Hanefî-Maturidî temsilcisi olduğu açık olan Türkistanî, gerek kullandığı kaynaklar gerekse de konulara yaklaşımıyla bunu göstermektedir. Şerhinde Mâturidî'ye ondan fazla atıfta bulunan ve görüşlerini tercihe şayan bulan Türkistanî, bu atıflarında sadece bir kez *Tevîlât*'a değinirken³³ *Kitabu 't-Tevhid*'den ise hiç söz etmez. Mâturidî'den nakillerini büyük oranda en-Nâsırî şerhi üzerinden yapan Türkistanî'nin, başvurduğu diğer kaynaklar ise Nâsırî'nin de kaynakları arasında yer alan Nesefî'nin *Tabsıratu 'l-Edille*, Ebu'l-Alâ Saîd el-Üstüvâî'nin *Kitabu 'l-İtikâd* ve Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin *Tahdîdu Edilleti 'ş-Şer'* (*Takvîmu 'l-Edille*) eserlerinden ibarettir.

Türkistanî, şerhinde Hanefî-Maturidî görüşleri açık şekilde savunmaktadır. O, başta Tekvîn olmak üzere Yüce Allah'ın bütün fiilî sıfatlarının zatî sıfatlar gibi ezeli

²⁶ en-Nâsırî, *en-Nûru 'l-Lâmi*, 115b.

²⁷ en-Nâsırî, *en-Nûru 'l-Lâmi*, 216b.

²⁸ en-Nâsırî, *en-Nûru 'l-Lâmi*, 206b vd, 221a.

²⁹ en-Nâsırî, *en-Nûru 'l-Lâmi*, 160b vd.

³⁰ en-Nâsırî, *en-Nûru 'l-Lâmi*, 218b.

³¹ en-Nâsırî, *en-Nûru 'l-Lâmi*, 223b.

³² Şücaüddin Hibetullah b. Ahmed b. Muallâ et-Türkistanî, *Şerhu 'l-Akîdeti 't-Tahâviyye*, Süleymaniye-Pertev Paşa 650, vr. 31b.

³³ et-Türkistanî, *Şerhu 'l-Akîdeti 't-Tahâviyye*, 13a.

olduğunu³⁴, fiilî sıfatın ezeli olmasına rağmen tesirinin sonradan ortaya çıkabileceğini³⁵, kulun şeriat gelmeden önce Allah'ı bilmekten sorumlu olduğunu ve bu sorumluluğu yerine getirmemenin vahyi terk etmek gibi sayıldığını³⁶, imanın aslında tasdikten ibaret olup³⁷, ikrarın ahkâmın icrası için gerektiğini³⁸, iman ve İslam'ın aynı³⁹, herkesin imanının ise eşit olduğunu⁴⁰, Yüce Allah'ın müminleri kafirler gibi ebedi olarak cehennemle cezalandırmasının hikmete aykırı olup⁴¹, Allah'ın her şeyi hikmetle meydana getirdiğini ve sefihlikten de uzak olduğunu⁴² savunmaktadır.

Gerek delillendirmeleri gerekse de yaklaşımı itibariyle klasik Maturidî söylemini olduğu gibi takip eden Türkistânî, özellikle üslup itibariyle Türkistanlı diğer *el-Akîde* şarihlerinden farklılaşmaktadır. Mesela diğer *el-Akîde* şerhleri ve genel olarak Maturidî kaynaklar özellikle Tekvîn ve imanla ilgili meselelerde Eşarî çevrelerle tartışmalara girerken Türkistânî, hiçbir surette Eşarîlerle tartışmaya girmediği gibi onları şerhinde asla zikretmemektedir⁴³.

en-Nâsırî şerhiyle önemli ölçüde benzeşen Türkistânî şerhini, en-Nâsırî'den ayrıran en önemli özellik söz konusu bu üsluptur. Kanaatimizce Hanefî-Maturidî kelimeler geleneğinin kabullerini dile getirmiş olmasına rağmen Türkistânî'ye sonraki Maturidî literatürde atıf yapılmamasının nedeni, onun neredeyse tümüyle en-Nâsırî şerhine yaslanmakla yetinmiş olması ve söz konusu esnek üslubudur.

Sirâcüddîn el-Hindî ve *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*

es-Sirâcü'l-Hindî lakabıyla tanınan Sirâcüddîn Ebû Hafs Ömer b. İshak el-Hindî'nin, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî* eseri de Hanefî-Maturidî geleneğinin içerisinde yer almakta olup Mısır bölgesinde Hanefileri himaye eden ve özellikle bölgede Hanefiliğin yayılmasına destek veren⁴⁴ Emir Seyfuddin Sırgatmış en-Nâsırî (759/1358)'ye ithaf edilmiştir⁴⁵.

Önceki *el-Akîde* şerhleri gibi çok az esere referansta bulunan Sirâcü'l-Hindî, şerhinde herhangi bir eserinden söz etmeksizin Ebû Mansûr el-Mâturîdî'ye sadece iki kez atıfta bulunmaktadır⁴⁶. Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tabsıratu'l-Edille*⁴⁷ ve Sirâcüddîn el-Ûşî (575/1179)'nin *el-Emâlî* kasidesinden⁴⁸ birer kez alıntıda bulunan el-Hindî, Fahu'l-İslam el-Pezdevî (482/1089)'ye yaptığı atıfları⁴⁹ dışında Ebû

³⁴ et-Türkistânî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 17b.

³⁵ et-Türkistânî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 17b.

³⁶ et-Türkistânî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 11b-12a.

³⁷ et-Türkistânî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 47b, 48a.

³⁸ et-Türkistânî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 48a.

³⁹ et-Türkistânî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 31a.

⁴⁰ et-Türkistânî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 48b.

⁴¹ et-Türkistânî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 50b.

⁴² et-Türkistânî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 55b.

⁴³ et-Türkistânî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 16b-17a, 18b-19a.

⁴⁴ et-Temimî, *et-Tabakatu's-Seniyye*, IV/89.

⁴⁵ Ebû Hafs Sirâcuddin Ömer b. İshak el-Gaznevî el-Hindî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, thk. Şeyh Hazim el-Keylani el-Hanefî-Muhammed Abdulkadir Nessar, Daratu'l-Karaz, Kahire 2009, s. 23-25.

⁴⁶ Sirâcüddin el-Hindî, *Şerhu Akîde*, s. 96 ve 119.

⁴⁷ Sirâcüddin el-Hindî, *Şerhu Akîde*, s. 51.

⁴⁸ Sirâcüddin el-Hindî, *Şerhu Akîde*, s. 80.

⁴⁹ Sirâcüddin el-Hindî, *Şerhu Akîde*, s. 27, 129.

Hanîfe'ye nispet edilen *el-Alim ve'l-Müteallim*'den de *Talimu'l-Müteallim*⁵⁰ ismiyle nakilde bulunur. Siracü'l-Hindî, Hanefî-Maturidî gelenek dışında ise Fahrüddin er-Râzî (606/1209)'den kendi görüşlerini teyid amacıyla alıntılar yapar⁵¹.

es-Siracü'l-Hindî, Hanefî-Maturidî geleneğe ait sınırlı sayıda kaynağa atıf yapsa da o, istinasız şekilde bu geleneğin fikirlerini savunmaktadır. Allah'ın zatî ve filî tüm sıfatlarının ezeli olduğu, Tekvîn'in de bu sıfatlar arasında yer aldığı⁵², Tekvîn ile mükevvenin ayrı şeyler olduğu⁵³ türünden Maturidîlerin şiddetle savunduğu fikirleri aynı surette dile getiren Siracü'l-Hindî'nin, Maturidîlere mahsus diğer pek çok görüşün de müdafii olduğunu görmekteyiz. Mesela o, marifetullahın kula vacip olup, bunun da yolunun akli istidlal olduğu⁵⁴, Allah'ın kelamının harf ve sesler cinsinden olmadığı⁵⁵, imanın hakikatte tasdikten ibaret olduğu⁵⁶, meleklerin ve insanların imanlarının asıl itibarıyla bir olup⁵⁷ artma ve eksilmenin olamayacağı⁵⁸, iman ehlinin kafirler gibi cehennemde ebedi kalmamasının hikmetin bir gereği olduğu⁵⁹, Yüce Allah'ın kulları güçlerini aşan bir şeyle mükellef kılmasının caiz olmadığı⁶⁰ türünden Hanefî-Maturidîlere mahsus görüşleri şerhinde savunmaktadır.

Onun özellikle Tekvîn sıfatına dair zikrettiği bir husus oldukça dikkat çekicidir. Siracü'l-Hindî, diğer *el-Akîde* şerhlerinin hiçbirinde metin kısmında yer almayan "mükevven ancak Allah'ın Tekvîn sıfatıyla olur. Tekvîn de güzel mi güzel olur"⁶¹ şeklindeki cümleyi sanki *el-Akîde*'de yer alıyormuş gibi aktararak Maturidî düşünceye uygun şekilde şerh eder⁶². Aslında *el-Akîde* metninde yer almayan bu ifadenin Siracü'l-Hindî tarafından Tahâvî'ye aitmiş gibi gösterilip şerh edilmesi onun *el-Akîde* metnine müdahalede bulunduğu anlamına gelmektedir. Bu eklemenin Hanefî-Maturidîlerin çok fazla önemsedikleri Tekvîn bahsinde yapılmış olması ise oldukça anlamlıdır. Anlaşılan o ki Siracü'l-Hindî, *el-Akîde*'nin, tekvine ima yoluyla işaret eden ifadeleriyle yetinmemiş ve metne, açıktan Tekvîn'i savunan ifadeler eklemek suretiyle *el-Akîde*'yi doğrudan metin olarak Hanefî-Maturidî geleneğiyle ilişkilendirmiştir. Bu ise aslında *el-Akîde* metninin Maturidî kabullere delil olduğu iddiasını temellendirmeyi amaçlayan bu şerh literatürünün, şerh boyutunu aşarak metne müdahaleye dönüştüğünün bir kanıtı olarak değerlendirilebilir.

⁵⁰ Sirâcüddin el-Hindî, *Şerhu Akîde*, s. 119, 122.

⁵¹ Sirâcüddin el-Hindî, *Şerhu Akîde*, s. 120, 164.

⁵² Sirâcüddin el-Hindî, *Şerhu Akîde*, s. 103.

⁵³ Sirâcüddin el-Hindî, *Şerhu Akîde*, s. 103.

⁵⁴ Sirâcüddin el-Hindî, *Şerhu Akîde*, s. 35, 37-38.

⁵⁵ Sirâcüddin el-Hindî, *Şerhu Akîde*, s. 75.

⁵⁶ Sirâcüddin el-Hindî, *Şerhu Akîde*, s. 119.

⁵⁷ Sirâcüddin el-Hindî, *Şerhu Akîde*, s. 122.

⁵⁸ Sirâcüddin el-Hindî, *Şerhu Akîde*, s. 122-123.

⁵⁹ Sirâcüddin el-Hindî, *Şerhu Akîde*, s. 126.

⁶⁰ Sirâcüddin el-Hindî, *Şerhu Akîde*, s. 145.

⁶¹ "ve lâ yekûnul-mükevvenu illâ bi tekvînihi ve't-tekvînu lâ yekûnu illâ hasenen cemîlen" (Sirâcüddin el-Hindî, *Şerhu Akîde*, s. 103).

⁶² Sirâcüddin el-Hindî, *Şerhu Akîde*, s. 103. Söz konusu cümle tahkikli nüsha dışında Süleymaniye-Mihrişah Sultan 294/1, 37a-38a, Köprülü-Mehmed Asım Bey 243/1, 28a-29a, Köprülü-Mehmed Asım Bey 244/4, 69b-70a, Amasya Beyazıt İl Halk Ktp. 565/1, vr.30a-31a nüshalarında da yer almaktadır.

Sonuç

el-Akîde şerhleri, başta Tekvîn olmak üzere Maturidilerin bütün kalamî görüşlerinin *Akîdetü't-Tahâviyye* tarafından dile getirildiği iddiasını ispata yönelik bir literatür olup temelde Ebû Hanîfe'nin itikadî fikirlerinin Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin ismi etrafında şekillenen kalamî gelenek tarafından temsil edildiğini savunmaktadır. Genelde *el-Akîde* metniyle Maturidî yorumu tümüyle özdeş kılmayı ve bu suretle tüm Hanefîleri itikadî olarak Maturidî yorum etrafında toplamayı amaçlayan şerhlerin, büyük oranda bunu başardığını ve Maturidiliğin nüfuz alanının genişlemesine katkıda bulduklarını söyleyebiliriz.

Türkistan ilim havzasına mensup isimlerce yazılan *el-Akîde* şerhleri de Maturidî kalam geleneğinin bir ürünü olup bu geleneğin itikadî kabulleri dikkate alınarak kaleme alınmışlardır. Şerhlerde İmam Mâturîdî bir otorite olarak görülüp görüşlerine de sıklıkla referansta bulunulmasına rağmen bu referanslar kısmen *Tevîlât*'tan ama çoğunlukla da Nesefî'nin *Tabîratu'l-Edille*'si üzerinden yapılmıştır. Bu özelliğiyle şerhlerin Ebû Mansûr el-Mâturîdî'yi büyük oranda sonraki kaynaklar üzerinden okuduğunu ve alıntıldığını söyleyebiliriz.

Farklı düzeylerde yansıması olsa da Türkistan ilim havzasına mensup isimlerce yazılan şerhlerin tümü Hanefî-Maturidî olup kaynak, yaklaşım ve konuları ele alışları itibarıyla büyük oranda birbirleriyle benzeşmektedirler. Ancak kanaatimizce bu alimler tarafından yazılmış olan şerhler içerisinde Menkûbers en-Nâsırî'nin *en-Nûru'l-Lâmi*' ve *l-Burhânu's-Satî*'i gerek kapsamlı içeriği gerekse de sonraki kalam literatürüne tesiri itibarıyla diğer şerhlerden daha fazla etkili olmuştur. Söz konusu şerhin yazıldığı dönemden itibaren diğer *el-Akîde* şerhleri ve diğer pek çok Maturidî kalam eserlerinde izinin sürülebilmesi bunun açık kanıtıdır.

el-Akîdetü't-Tahâviyye şerhlerinin içeriğindeki tartışma konularının, Osmanlı dönemi kalamî metinlerde de sürdürülmüş olması şerhlerin büyük oranda Osmanlı ilim muhitinde karşılık bulduğunu göstermektedir. Bu yönüyle 12-14. yy'da yazılmış olan bu *el-Akîde* şerhleri, Türkistan bölgesindeki Hanefî-Maturidî kalam geleneğinin batıya aktarılması dışında Osmanlı kalam geleneğine kaynaklık yapmış olmaları yönüyle de önemli bir literatürdür. Bu literatür, Türkistan ve Anadolu ilim havzaları arasındaki ilişki kanallarından birisini oluşturması bakımından da ayrıca önemlidir.

ABÛ SHAKÛR AS-SOLIMİY AL-KESHİYNING “AT-TAMHÎD FÎ BAYON AT-TAVHÎD” ASARI MOTURIDIYA TA’LIMOTIGA OÏD MUHİM MANBA

S. U. Primov

Toshkent Islom Universiteti “Islomshunoslik” Kafedrası Tadqiqotchisi

Abu Mansur al-Moturidiydan keyin Moturidiya ta’limotini islom olamida keng tarqalishiga ulkan hissa qo’shgan va Movarounnahr diyorida yetishib chiqqan ulamolardan biri keshlik Abu Shakur Muhammad ibn Abdulloh as-Said ibn Shuayb al-Keshiy al-Hanafiy as-Solimiy al-Makshifiydir.

Abu Shakur as-Solimiyning hayoti, tug’ilgan sanasi, ustoz va shogirdlari hamda *at-Tamhid fi Bayon at-Tavhid* asari haqida biografik manbalarda ma’lumotlar kam uchraydi. Jumladan, *Kashf az-Zunun* kitobi muallifi Hoji Xalifa Abu Shakur as-Solimiyning mazkur asari bor deyish bilan kifoyalangan. Allomaga al-Keshiy nisbasi tug’ilib o’sgan joyi qadimgi Kesh (O‘zbekiston Respublikasi Qashqadaryo viloyatining Kitob va Shahrisabz tumanlari) shahri bilan bog‘liq bo‘lib, ba’zi Arab tilidagi manbalarda “*al-Kashshiy*” yoki “*al-Kassiy*” deb ham kelgan. “*al-Hanafiy*” nisbasi esa, Hanafiy mazhabi e’tiqodida bo‘lgani tufayli berilgan.

Ushbu mavzuda ilmiy izlanishlar olib borgan Turk tadqiqotchisi Umar Turkmenning aytishicha, alloma qabilasiga nisbatan “*as-Solimiy*” nisbasini olgan. Shuningdek, Abu Mansur al-Moturidiy “*Imomul-hudo*” (To‘g‘ri yo‘l rahnomasi) unvoniga sazovor bo‘lgani kabi Abu Shakur as-Solimiy “*al-Muhtadiy*” (To‘g‘ri yo‘lda yuruvchi) nomi bilan tanilgan.

at-Tamhid fi Bayoni at-Tavhid asarining 1908 yilda Samarqand shahridagi “Demurf” matbaasida nashr etilgan toshbosma nusxasida allomaga nisbatan “*Al-Makshifiy*” nisbasi zikr qilingan. Lekin allomaga nisbatan bu nisba qaysi jihatdan berilgani haqida manbalarda biror ma’lumot uchramaydi. Qolaversa, bu nisba faqat asarning ushbu toshbosma nusxasida zikr qilingan. Asarning 1892 yil Dehli shahridagi “Foruqiy” matbaasida nashr etilgan toshbosma va qo‘lyozma nusxalarida zikr qilinmagan¹.

Abu Shakur as-Solimiy Movarounnahrning qadimiy Kesh vohasida V/XI asrning birinchi yarmida tug‘ilgan. Alloma o‘zining *at-Tamhid fi Bayoni at-Tavhid* asarida hijriy 470 yillarda Shayxul-islom al-Imom az-Zohid Abu Bakr Muhammad ibn Ahmad ibn Hamza al-Xatib as-Samarqandiydan ko‘pgina kitoblarni tahsil olgani va

¹ as-Solimiy, Abu Shakur Muhammad ibn Abdussaid ibn Shuayb al-Keshiy al-Makshifiy, *at-Tamhid fi Bayoni at-Tavhid*, Demurf, Samarqand 1326/1908, b. 5.

uning huzurida faqihlik darajasiga yetganini zikr qilgan. Bu ma'lumot allomaning tavalludi V/XI asrning birinchi yarmida bo'lganini va Samarqand shahrida ta'lim olganini ko'rsatadi.

Abu Shakur as-Solimiy XI asrning ikkinchi yarmida va XII asrning birinchi choragida yashab ijod qilgan olimdir. Allomaning ilmiy faoliyati XI asrning ikkinchi yarmidan to umrining oxirigacha bo'lgan davrni o'z ichiga oladi. Mazkur davrda, ya'ni XI asrning ikkinchi yarmi va XII dastlabki choragida Movarounnahrda Qoraxoniylar (766/1212) hukmronlik qilgan. Ushbu davr dunyo tamadduni rivojiga katta ta'sir ko'rsatgan Sharq o'yg'onish davri hisoblanadi.

Abu Shakur as-Solimiyning na o'zi, na boshqa biogarafik asarlar mualliflari allomaning boshqa ustozlari haqida biror bir ma'lumot bermaydi. Allomaning o'zi e'tirof qilganidek, asosiy ilmlarni al-Xatib Abu Bakr Muhammad ibn Hamza as-Samarqandiydan olgan bo'lsa-da, o'sha davr an'anasidan kelib chiqib aytish mumkinki, boshqa ustozlari bo'lgan bo'lishi mumkin.

Abu Shakur as-Solimiyning ustози Shayx al-islom al-Imom az-Zohid Abu Bakr Muhammad ibn Ahmad ibn Hamza al-Xatib as-Samarqandiy o'sha davrning Samarqanddagi yetuk ulamolardan biri bo'lgan. Najmiddin Umar an-Nasafiyning zikr qilishicha, o'sha paytda uning hovlisi talabalar uchun madrasa vazifasini o'tagan. Talabalar u yerda qiroat va hadis kabi fanlardan ta'lim olishgan. Bunga dalil o'sha davrdagi mashhur qorilardan Abu Hafs Umar ibn Muhammad ibn Muhammad al-Astirobodiy uning hovlisida talabalarga qiroatdan ta'lim bergan². Bundan tashqari Shayx Umar ibn Muhammad ibn Muhammad al-Kushoniy al-Asadaobodiy ham uning hovlisida talabalarga hadis rivoyat qilgan³. Abu Bakr Muhammad as-Samarqandiyning Abu Shakur as-Solimiydan boshqa shogirdlari yoki asarlari yoxud ilmiy faoliyatlari haqida biografik manbalarda va zamonaviy tadqiqotlarda biror ma'lumot uchramasa-da, qoraxoniylar davlatining poytaxti Samarqand shahrida uning hovlisi o'sha davrda talabalar uchun madrasa sifatida faoliyat ko'rsatgani ilm fan taraqqiyotida uning hissasi katta bo'lganiga dalolat qiladi.

Abu Shakur as-Solimiyning zikr qilishicha, Abu Bakr Muhammad as-Samarqandiy ham o'z navbatida Panafiy ulamolarning peshvosi ash-Shayx al-Imom Ruknul-aimma Shamsul-aimma Abu Muhammad ibn Abdulaziz ibn Ahmad ibn Nasr ibn Solih al-Halovoniy al-Buxoriyning (448/1056) shogirdi bo'lgan.

Abu Tohirxo'ja o'zining *Samariya* nomli kitobida Burhoniddin Marg'inoniyning ustozlarining shajarasini bayon qilishda Shamsul-aimma Halvoniyning ustozlari silsilasi 13 ta sanad orqali Payg'ambar (a.s.)ga yetib borishini zikr qiladi⁴. Abu Tohirxo'ja va Abu Shakur as-Solimiylar keltirgan ma'lumotlaridan tayangan holda uning ustozlari silsilasini quyidagicha bayon qilish mumkin: Abu Shakur as-Solimiy – Abu Bakr Muhammad ibn Hamza ibn Muhammad al-Xatib as-Samarqandiy

² an-Nasafiy, Abu Hafs NaJmuddin Umar ibn Muhammad ibn Ahmad (537/1142). *Al-Qand fi Zikri Ulamoi Samarqand*, Thq.: Nazar Muhammad al-Faryobiy, Maktabatul Kavsar, Saudiya Arabistoni 1991, b. 348.

³ an-Nasafiy *Al-Qand fi zikri ulamoi Samarqand*, b. 111.

⁴ Abu Tohirxo'ja, *Samariya*, Kamalak, Toshkent 1991, b. 40.

– Shamsul-aimma al-Halovoniy – Ali Sa’diy (Qozi Abu Ali Husayn ibn Xizr ibn an-Nasafiy) – Imom Xalil Abu Bakr ibn Fazl al-Buxoriy – Abudulloh ibn Ya’qub Said – Abdulloh Abu Hafs as-Sag’ir al-Buxoriy – Abu Hafs al-Kabir al-Buxoriy – Muhammad ibn al-Hasan ash-Shayboniy (132-189/750-805) – Imomi A’zam Abu Hanifa (80-150/699-767) – Hammod ibn Abu Sulaymon (120/738) – Ibrohim an-Naxaiy⁵ (96/715) – Alqama ibn Qays⁶ – Abdulloh ibn Mas’ud – Payg‘ambar (a.s.).

Abu Shakur as-Solimiy o‘zining *at-Tamhid fi Bayoni at-Tavhid* asarida Xurosonga borganini va Marv shahrida bo‘lganini hamda u yerda majusiy kishi bilan Alloh taoloning ilmi haqida munozara qilganini zikr qilgan⁷. Bundan tashqari Nurjon nomlik joyda karromiylarning hashaviy firqasi vakili bilan munozara olib borganini zikr qilgan⁸.

Abu Shakur as-Solimiy *at-Tamhid fi Bayoni at-Tavhid* asarida kalom ilmiga oid muhim masalalarni bayon qilgan hamda aqliy va naqliy dalillar asosida bahs yuritgan. Ushbu kitob o‘sha vaqtda va keyingi asrlarda Ahl-i Sunna va’l-Jamoa aqoidini bayon qiluvchi muhim manbalardan biri bo‘lib kelgan. Haqiqatda Abu Shakur Solimiy ushbu mavzuni yengil va ravon uslubda bayon qilgan.

Muallif hamdu sanodan keyin asarning yozilish sababini quyidagicha bayon qilgan: “Mendan ba’zi do‘stlarim iborasi bilan tushunarli yoki ishorasi bilan idrok qilinadigan tarzda ma’rifat va tavhid asoslari to‘g‘risida tamhid (*q o‘llanma*) yozib berishimni so‘radilar. Men bu borada Alloh taolodan istixora⁹ talab qilganimdan so‘ng ularning taklifiga javoban ushbu asarni yozdim va uni *at-Tamhid fi Bayoni at-Tavhid (Tavhid Bayoni Haqida Q o‘llanma)* deb nomladim”¹⁰.

Haqiqatda, Abu Shakur Solimiyning o‘zi aytganidek, mazkur asar nihoyatda yengil uslubda yozilgan bo‘lib, Arab tilidan boshlang‘ich ma’lumotiga ega kishilar ham undan bemalol istifoda qiladilar. Bu narsa o‘quvchilarga Moturidiya ta’limotini yanada mukammal va chuqurroq o‘rganish imkoniyatini beradi. *at-Tamhid fi Bayoni at-Tavhid* asaridagi bayon qilingan har bir bob mavzusi qanchalik keng qamrovli yoki mo‘jaz ekaniga qarab, uchtadan yigirmatagacha fasllardan tashkil topgan. Qolaversa, bob mavzulari orasida mantiqiy ketma-ketlik va bog‘liqlikka rioya qilingani kuzatish mumkin.

at-Tamhid fi Bayoni at-Tavhid asarida aql mavzusi boshqa Moturidiya ta’limotiga oid kitoblarga qaragandan birmuncha keg va batafsil bayon qilingan. Ayniqsa,

⁵ To‘liq ismi – Abu Imron Ibrohim ibn Yazid ibn Qays ibn Asvad ibn Amr Ibn Rabia ibn Zuhal ibn Sa’d ibn Molik ibn an-Naxaiy, al-Yamoniyy al-Kufiy bo‘lib o‘z davrida “*Faqihul-Iroq*” nomiga sazovor bo‘lgan (Qarang: az-Zahabiy, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân (748/1374), *Siyar u A’lom an-Nubalo*, thk.: Şuayb el-Arnauti- Me’ mûn es-Sâğircî, Müessesetü’r-Risâleti, 3. Baskı, Beyrut 1982, 4/520).

⁶ To‘liq ismi – Alqama ibn Qays ibn Abdulloh ibn Molik Abu Shibliy an-Naxaiy al-Hamodoniyy tobeinlardan bo‘lib, Iroq faqihı bo‘lgan va 62/681 yilda Kufada vafot etgan (Qarang: az-Zirkliyy, *A’lom, Dâru’l-İlm Li’l-Melâyin*, 15. Baskı, Beyrut 2002, 4/248).

⁷ as-Solimiy, *at-Tamhid fi Bayon at-Tavhid*, b. 123-124.

⁸ as-Solimiy, *at-Tamhid fi Bayon at-Tavhid*, b. 116-117.

⁹ Hadisda bayon qilinishicha, kishi biror ish ustida ikkilanib turgan vaqtda kechasi hufton namozidan keyin ikki rakat namoz o‘qib maxsus duolarni o‘qib o‘ng yonboshi bilan qiblaga qarab yotadi va uyqusida ayon bo‘lgan holatga ko‘ra ish tutish.

¹⁰ as-Solimiy, *at-Tamhid fi Bayon at-Tavhid*, b. 6.

muallifning aqlning javhar yoki araz ekani borasidagi bahslari diqqatga sazovordir. Germaniyalik sharqshunos olim Ulrix Rudolf ham *Al-Moturidiy va Samarqand Sunniylik Ilohiyati* nomli asarida Abu Shakur as-Solimiyning javharlar (atomlar) va arazlar (aksidensiyalar) haqidagi qarashlarini yuqori baholaydi: "...Shunday qilib, Abu Shakur as-Solimiy shunday ta'rifni taqdim etadiki, u Moturidiy antologiyasiga oid qaydlarda yetishmayotgan aniqlikni kiritadi. Ammo, shunga qaramay, uning asari bilan *Kitob at-Tavhid* o'rtasida yondoshlik ochiq-oydin ko'rinib turadi. Uning bu o'rinda aytayotgan gaplari Moturidiyning fikr yuritish yo'nalishi sifatida ma'lumdir"¹¹.

Abu Shakur Solimiyning mazkur asarida ahli sunna val-jamoa e'tiqodi va moturidiya ta'limotini himoya qilish bilan birga islom diniga mansub turli adashgan firqa va oqimlarning noto'g'ri qarashlarini tahlil qilib, Moturidiylik tarafdin ularga raddiyalar bergan.

Abu Shakur as-Solimiy ahli sunna val-jamoani quyidagicha bayon qiladi: "Muh-tadiy Abu Shakur Solimiy rahimahulloh aytadi: Bilingki, din – xoslik va xolislikka ko'ra Alloh Taolonikidir. Bunga dalil "*Holbuki, ular faqat yagona Allohga, Uning uchun dinni (shirkdan) xolis qilgan, to'g'ri yo'ldan og'magan hollarida ibodat qilishga va namozni barkamol ado etishga hamda zakot berishga bu'orilgan edilar. Mana shu to'g'ri (haqqoniy) dindir.*"¹² va "*(Ey insonlar!) Ogoh bo'ling, xolis din yolg'iz Allohnikidir...*"¹³ oyatlari. Bu din – Alloh Taoloning dini, farishtalari, rasullari va payg'ambarlarning dini, Alloh taoloning avliyolari va musulmonlarning dinidir. Kim bu jamoatdan ajrab chiqsa, dindan adashgan bo'ladi. Bunga dalil: "*Hamman-giz Allohning «arqoni»ni (Qur'onini) mahkam tuting va firqalarga bo'linmang...*"¹⁴ oyati. Alloh Taoloning dinini, ya'ni Sunnat va Jamoatni mahkam tutinglar.

Sunnat va Jamoat'dan ajrab chiqish bid'at va adashishdir hamda ajrab chiqqan kishi do'zax ahlidandir. Bunga dalil "*Hujjatlar kelgandan keyin ham bo'linib, o'zaro ixtilofga berilgan kimsalarga o'xshamang! Ana o'shalarga ulkan azob bordir.*"¹⁵ oyati. Payg'ambar alayhissalomdan rivoyat qilinadi: "Ummatim mendan keyin yetmish uch firqaga bo'linib ketadi. Ularning bittasidan tashqari barchasi do'zaxda bo'ladi". Mana shu bittasi ahli sunna valjamo'a bo'lib, ularga Payg'ambar alayhissalom jannatni deb guvohlik berdilar. "Zero shayton bir kishi bilan bo'ladi, ikki kishidan uzoqroq bo'ladi". Ibn Umar roziyallohu anhumo Payg'ambar alayhissalomdan rivoyat qiladi: "Alloh Taolo bu ummatni zalolat ustida jamlamaydi. Alloh Taoloning yadi jamoat bilan birga va jamoat ustida mana bunday. Katta jamoatga ergashinglar. Kim katta jamoatdan ajralib, yakka holda bo'lsa, do'zaxda ham yakka holda bo'ladi"¹⁶. Jamoat – bu katta qoralik (jamoat)ga to'plangan kishilar.

Abdulloh ibn Mas'ud roziyallohu anhudan rivoyat qilinadi: Rasululloh sollallohu

¹¹ Улрих Рудолф, *Ал-Мотуридиёй ва Самарқанд Суннийлик Илоҳиёти*, таржи.: Р.Қобулова, Ғ.Махмудов, Тошкент 2001, б. 291.

¹² 98. Bayyina, 5.

¹³ 39. Zumar, 3.

¹⁴ 3. Oli Imron, 103.

¹⁵ 3. Oli Imron, 105.

¹⁶ Hokim Nisābūrī, Ebū Abdillāh Ibnū'l-Beyyī' Muhammed (405/1014), *Mustadrak ale's-Sahihayn*, thk. Hamdi Demirdaş, Mektebetü Nizār Mustafa el-Bâz, Mekke 2000/1420, rivoyat qilgan.

alayhi va sallam bitta to‘g‘ri chiziq chizib, aytdilar: “Bu Alloh Taolo‘ning dini” deb keyin ushbu chiziqning o‘ng va chap tomoniga bir nechta chiziqlar chizib, aytdilar: “Bular ham yo‘llar bo‘lib, har bir yo‘lning boshida unga da‘vat qiladigan shayton bo‘ladi”. So‘ng ushbu oyatni tilovat qildilar: “*Albatta, mana shu (Mening) To‘g‘ri yo‘limdir. Unga ergashing! (Boshqa turli) yo‘llarga ergashmang! Aks holda, ular sizlarni Uning yo‘lidan ayirib qo‘yadi...*”¹⁷.

Katta Jamoat Ahli – bular Abu Said al-Xudriy, Hasan ibn Abu Said Basriy, Sufyon Savriy, Avzo‘iy, Alqama, Asvad, Ibrohim Naxa‘iy, Sha‘biy, Molik, Hammod, Ibn Abu Laylo, Abu Hanifa kabi sahobalar, tobe‘inlar va tabaa-tobe‘inlar hamda ularning izdoshlari va shogirdlaridan Qozi Abu Yusuf, Muhammad ibn Hasan Shayboniy, Zufar, Hasan ibn Ziyod, Dovud Toiy, Muhammad ibn Idris Shofe‘iy, Abu Abdulloh Muzaniy, Xuroson faqihlaridan Abu Mute‘ Balxiy, Abu Sulaymon Juzjoniy, Abu Hafs Ja‘far Kabir Buxoriy, Shaqiq ibn Ibrohim va Ibrohim ibn Adham kabilar. Bularning barchasi Ja‘far Sodiq va Abu Hanifaning shogirdlaridir. Ulardan keyin izdoshlari, ya‘ni Payg‘ambar alayhissalom vaqtidan boshlab hozirgi kunga qadar musulmonlardan iborat din faqihlari va jamoati katta jamoat ahli hisoblanadi. Bular dinni sahobalar va boshqalardan iborat jamoaning og‘izlari va qo‘llaridan olganlar va bu narsa hech qanday nizosiz va inkorsiz naql qilingan.

Ahl-i Sunnat va‘l-Jamoa ahli mazkur sahobalar va imomlar hamda ularning izdoshlari bo‘lgan musulmonlar va imomlardan iborat ekaniga dalil – havoyi-nafs va bid‘at ahli yetmish ikkita firqaga bo‘lindi. Ulardan bir firqa biror masalada bizga xilof qilsa, qolgan yetmish bitta firqa biz bilan hamfikir bo‘lsa, mana shu bitta firqa o‘z so‘zida xato qiluvchi va dinida bid‘atchi bo‘ladi. Shuningdek, ikkinchi firqa biror masalada bizga qarshi bo‘lsa, birinchi firqa uning xatosi va bid‘atida bizga hamfikir bo‘lsa, mana shu ikkinchi firqa o‘z so‘zida xato qiluvchi va dinida bid‘atchi bo‘ladi. Shuningdek, barcha bid‘atchi firqalar ummatga va jamoatga biror bir masalada xilof qila olmaydilar. Balki o‘zlaridan birortasiga xilof qilishi mumkin, boshqaga xilof qilolmaydi. Biror bir masalada ulardan bitta firqaning xilofi e‘tiborga olinmaydi va o‘ziga qaytariladi. Bundan ma‘lum bo‘ladiki, Jamoat va Sunnat sahobalar, tobe‘inlar va tabaa-tobe‘inlar hamda qiyomat kunigacha bo‘ladigan ularning izdoshlari bo‘lgan faqihlar va musulmonlar bilan birga bo‘lgan.

Haqiqatda sunna va jamoatga ergashish va ular bilan hamfikir bo‘lish ro‘qorida zikr qilingan imomlar va sahobalarda mavjud. Xuroson va Movarounnahr, G‘azna shaharlari va Turk diyorlaridan iborat Sharq va Xitoy shaharlaridagi to‘g‘ri yo‘l imomlari-mashoyixlarimizdan ham bu narsa amalga oshgan. Ular Alloh Taolo‘ning kitobi, Rasululloh sollallohu alayhi va sallamning sunnati va yuqorida zikr qilingan sahobalar va tobe‘inlar siyratidan iborat hujjatlari va dalillari bilan din qoidalari va ruknlarini yagona yo‘l va sunnatga ko‘ra isbot qildilar. Bu Alloh taoloning, mursalini va musulmonlarning yo‘lidir. Aloh taolo bu haqda: “*Ayting: «Mening yo‘lim – shu! Men va menga ergashganlar aniq hujjat bilan Allohga da‘vat etamiz...*”¹⁸, deb marhamat qiladi. Mazkur oyat “*Ayting: Bu – hujjat, rivoyat, dalil, nur, ziyo va aniq hujjat bilan bo‘lgan mening dinim. Men va menga ergashganlar aniq hujjat bilan Allohga da‘vat etaman*” ma‘nosiga dalolat qiladi. So‘ng kim hujjatsiz biror yo‘lni

¹⁷ 6. An‘om, 153.

¹⁸ 12. Yusuf, 108.

tanlasa, adashgan bo‘ladi hamda xato qiluvchi va bid’atchi bo‘ladi”¹⁹.

Abu Shakur Solimiy islom diniga mansub adashgan yetmish ikkita firqani asosiy oltita firqa – Rofiziylar, Nosibiya-Horijiy, Qadariya, Jabariya, Muattilalar va Mus-habbihalardan ajralib chiqqanini, mazkur oltita firqaning har biri o‘z navbatida o‘n ikkita kichik firqalarga bo‘linishi keltiriladi²⁰.

Abu Shakur Solimiy *at-Tamhid fi Bayoni at-Tavhid* asarida islom diniga mansub firqa va mazhablarning e’tiqodiy qarashlarini bayon qilish bilan birga Majusiylik, Yahudiylik va Nasroniylik kabi dinlarning tarixi va e’tiqodlariga to‘xtalib o‘tgan hamda ularga o‘z munosabatini bildirgan. Bu allomaning nafaqat islom dinidagi firqa va mazhablar to‘g‘risida, balki dinlar to‘g‘risida ham yetarlicha bilim sohibi ekanini ko‘rsatadi.

Abu Shakur Solimiy *at-Tamhid fi Bayoni at-Tavhid* kitobining “Ahl-i Sunna va’l-Jamoa to‘g‘risida va bid’at ahliga raddiya” deb nomlanuvchi oxirgi XII bobida islom diniga mansub firqalar haqida umumiy xabar berish bilan bir qatorda yer yuzida bashariyat dinlarning tarixi va asosiy e’tiqodlari hamda guruhlar haqida ham muhim ma’lumotlar keltirgan. Muallif avvalo bashariyat e’tiqod qiladigan dinlarni umumiy o‘n uch guruhga bo‘linishini quyidagicha bayon qiladi: “Musulmonlar, ko‘pxudolikka e’tiqod qiluvchilar to‘rt guruhga, Majusiylar uch guruhga, Yahudiylar ikki guruhga, Nasroniylar uch guruhga bo‘linadi”²¹.

Muallif bashariyat dinlar orasida ko‘pxudolikka e’tiqod qiluvchilar (ahli shirk) tarixi qadimda Uxnux, ya’ni Idris (a.s.) davriga borib taqalishini zikr qiladi. Odam (a.s.) zamonidan boshlab, ushbu davrgacha kufr tushunchasi mavjud bo‘lgan bo‘lsa-da, ko‘pxudolik e’tiqodi bo‘lmaganini ta’kidlagan. Alloh Taolo Uxnux (a.s.)ga kitob, ya’ni o‘ttiz sahifa nozil qilgan. U ko‘p dars qilgani uchun Idris deb nomlangan. Ilmi nujumdan ham boxabar bo‘lgan. Muallifning zikr qilishicha, Idris (a.s.) tirik yoki vafot etgani borasida ixtilof qilingan. Ba’zilar, Idris (a.s.) vafot etgan, do‘zaxni ko‘rgan va hozirda jannatda, deydi. Ba’zilar, vafot etmagan, hozirda tirik, deydi.

Abu Shakur Solimiy ko‘pxudolikka e’tiqod qiluvchilarning paydo bo‘lish tarixini quyidagicha bayon qiladi: “Idris (a.s.)dan keyin odamlarni to‘g‘ri yo‘lga dalolat qiladigan Vadd, Suvo’, Yag‘us, Ya’uq va Nasr nomli besh nafar shogirdi qoladi. Ular Idris (a.s.) osmonga ko‘tarilganida, undan ajralgani uchun nihoyat darajada g‘am chekadilar. Ular Idrisdan (a.s.) keyin Alloh taologa ibodat qilardilar va odamlarga ilm o‘rgatardilar. Bu besh shogird vafot etganida qolgan odamlar qayg‘urdilar. Ya’ni insonlar ilm o‘rganadigan biror kishini topolmasdan hayron bo‘lishdi va bunga ko‘p qayg‘urdilar. So‘ng ulardan bir toifasi aytadi: “Ularga qarashimiz va bizga qanoat bo‘lishi so‘ng ibodatga mashg‘ul bo‘lishimiz uchun bu yaxshilikka dalolat qiluvchilarga o‘xshash suratlarni chizib olsakchi”. So‘ng shu suratlariga o‘xshagan haykallar yasashdi va haykallarni ularning ismlari bilan nomlashdi. Ular mazkur haykallarga qarab qo‘yishar va Alloh taologa ibodat qilardilar. Ular ham Islom dinida vafot etdilar. Ulardan keyingi avlodlar o‘tib-ulg‘ayganda Iblis bu suratlarining ichiga

¹⁹ as-Solimiy, *at-Tamhid fi Bayon at-Tavhid*, b. 354-355.

²⁰ Qarang: as-Solimiy, *at-Tamhid fi Bayon at-Tavhid*, b. 364.

²¹ as-Solimiy, *at-Tamhid fi Bayon at-Tavhid*, b. 382.

kirib, mazkur avlodlarga vasvasa qilib aytadi: “Men sizlarning va otalaringizning parvardigoriman, bas menga ibodat qilinglar. Chunki otalaring menga ibodat qilar edilar”. Mazkur avlodlar otalari bu suratlariga ibodat qilmaganlarini bilishmagan. Shu tariqa avlodlar bunga e’tiqod qildilar hamda mis, oltin va kumushdan mana shu suratlariga o’xshash haykallar yasab, yuqorida zikr qilingan besh solih kishining ismlari bilan nomladilar. Bu holat Nuh (a.s.) vaqtigacha davom etdi. Bir-birlariga ilohlarningni tark etmanglar va Vadd, Suvo’, Yag’us, Ya’uq va Nasrni tark etmanglar, deb vasiyat qilar edi. Bu narsa Qur’oni karimning Nuh surasi 23-oyatida ham bayon qilingan: “(O’zlariga ergashgan kimsalarga:) «Sizlar o’z ilohlaringizni sira tark etmangiz! «Vadd»ni ham, «Suvo’»ni ham, «Yag’us»ni ham, «Ya’uq»ni va «Nasr»ni ham sira tark etmangiz!» – dedilar”.

Nuh (a.s.) ko’pxudolikka e’tiqod qiluvchilarni Islom diniga da’vat qilar edi. Biroq ular unga itoat qilmas edilar. Keyin Nuh (a.s.) ularni duoi-bad qildilar, ya’ni “Nuh aytadi: «Ey Rabbim! Yer yuzida kofirlardan birorta (tirik) yuruvchini qoldirmagin!”²². Keyin Alloh Taolo ularni suvga g’arq qildi. Ulardan sakson nafari, qirqta erkak va qirqta ayol Islom dinida bo’lganlari omon qolishdi. So’ng ularning barchasi vafot etdi. Faqat uchtasi Som, Hom, Yofas va ularning ayollari qoldi. So’ng Alloh taolo Odam farzandlarini shularning pushtikamarlaridan tarqatdi. Yasalgan bu sanamlar loy ostida qolib ketgan edi. Ismoil (a.s.) payg’ambar qilib yuborilganida Iblis mazkur beshta sanamlarni Bani G’atofon qabilasiga chiqarib berdi. So’ng ular bundan keyin ham sanamlar yasaydilar. Hatto ularning adadi uch yuz oltmishta sanamga etadi”.

Abu Shakur Solimiyning zikr qilishicha, mushriklar to’rt toifadan iborat. Bir toifasi: “Farishtalar – Alloh Taolo’ning qizlaridir” – deb e’tiqod qilishgan. Ikkinchi bir toifasi: “Sanamlar – Alloh Taolo’ning qizlaridir” – deb e’tiqod qilishgan. Uchinchi bir toifasi: “Sanamlar – Alloh Taolo’ning sheriklaridir” – deb e’tiqod qilishgan. To’rtinchi bir toifasi aytadi: “Farishtalar va Sanamlar – Alloh Taoloning qizlari ham, sheriklari ham emas. Balki Sanamlar osmon ilohlari misolida bo’lib, ular bizni Alloh Taoloning huzurida shafaot qiladi. Agar bu Sanamlar bizdan rozi bo’lsa, bizdan osmon ilohi ham rozi bo’ladi”, deb e’tiqod qilishgan. Ular shu ma’noda Sanamlarga ibodat qilganlar”²³.

Abu Shakur Solimiy ko’pxudolikka e’tiqod qiluvchilardan keyin islom dini kirib kelishidan oldin Movarounnahrda keng tarqalgan Majusiylilik dini haqida so’z yuritadi. Allomaning zikr qilishicha, Majusiylar uch toifadan iborat. Birinchi toifasi Zamazamatiya (og’izlarini qimirlatuvchilar) deb nomlanadi. Ularning bunday ism bilan nomlanishiga sabab otashxonaga kirsalar, og’izlarini qimirlatar edilar. Ularning tarixi Ibrohimga (a.s.) olov ziyon yetkazmagan vaqtga borib taqaladi. Mana shu vaqtda Iblis bu toifa vakillari oldiga kelib, vasvasa qilib aytadi: “Hakim, Alim zotga bir narsani yaratib, so’ng uni halok qilish uchun uning ziddini yaratishi yaxshi emas. Lekin har bir yaxshi chiroyli va foydali narsa hamda nur, Alloh dandir. Har bir qabih, adashish, zulm, zararli narsa va olov Iblis dandir (alayhilla’na). U ikkisi aka-uka bo’lib, birining ismi Yazdon, ikkinchisining ismi Ahraman. Qadimda ikkovining o’rtasida adovat bo’lgan”. Ular shunday deb e’tiqod qiladi va olovga ibodat qilib,

²² 71. Nuh, 26.

²³ as-Solimiy, *at-Tamhid fi Bayon at-Tavhid*, b. 384.

aytadilar: “Olov Ibrohimga (a.s.) zarar yetkazmagan. Chunki u olovga ibodat qilgan. Bizni oxiratda kuydirmasligi uchun biz ham olov- o'tga ibodat qilamiz”²⁴.

Abu Shakur Solimiy aytishicha, ba'zi Majusiylar olovga ibodat qilishga boshqa sababni keltiradi: “Olov Qobilning qurbonligini kuydirmadi. Chunki u olovga ibodat qilmas edi. Olovga ibodat qilgani uchun Hobilning qurbonligini kuydirdi”. Majusiylar puflaganlarida olovga aziyat bermasligi uchun og'izlariga biror narsani bog'lab to'sib olar va olov bor joyda uxlamaydi hamda o'chib qolmasligi uchun uning oldidan uzoqlashmas edilar.

Majusiylarning bir toifasi Shumosiya deb nomlanadi. Bu toifa quyosh va olovga ibodat qilib, bular Alloh Taoloning ulug' nuridan, deb e'tiqod qiladi. Uchinchi toifasi Shamsiya deb nomlanadi. Bu toifa quyosh, oy, yulduzlar, olov va shunga o'xshash nurga ibodat qilib: “Bu nurlarning barchasi – Alloh Taolo Arsh, Lavh, osmonlardan iborat maxluqlarni yaratishidan oldin yagona nur bo'lgan. Alloh taolo mana shu narsalarni yaratganida bu nurlar tarqalib, unga qaraganda bo'linib ketgandek ko'rinadi, haqiqatda barchasi yagona nurdan iborat. U Alloh Taolo'ning nuridir”, deb e'tiqod qiladilar. Bu so'z tanosuxiylikka (ruhlarning ko'chib yurishiga) moyil bo'ladi va faylasuflarning sodda javhar xususidagi so'ziga o'xshaydi. Brahmanlardan iborat butparastlar, tibetlik Sumaniylar va Xoqoniya shaharlaridan Hululiylar (Panteizm tarafdorlari) shu tariqa e'tiqod qiladilar.

Abu Shakur Solimiyning Majusiylarning hukmi ham martaba jihatidan Ahl-i Kitoblar hukmiga o'xshashligini aytadi. Chunki ularga kitob berilganligi shubhasi bor. Bunga Ali ibn Abu Tolib'dan (r.a.) naql qilingan rivoyatni dalil qilib keltiradi. Ba'zi ulamolar so'ziga ko'ra, ularga kitob berilganiga shubhasi shuki – Zardusht nomli kishi soxta payg'ambar bo'lgan. U payg'ambarlikni da'vo qilib, ularga *Zandubazdon* nomli kitobni Alloh Taolo tomonidan tushgan, deb xabar beradi. Unda shariatlarga zid hukmlar, qissalar, amr, nahiy va shu kabi narsalar mavjud. U bir tilda bo'lgan, u lug'atda biror kishi gaplashmagan. Muallifning aytishicha Majusiylar uch toifa: Zardushtlar, Mazdakiylar va No'shirvoniylardan iborat.

Abu Shakur Solimiyning zikr qilishicha Yahudiylar ikki guruh: Uzayriylar va Talmutiylardan iborat. Talmutiylar Somiriylar ham deb nomlanadi. Yahudiylik miloddan avvalgi 2000 yillarning oxirida Falastinda vujudga kelgan Yakkaxudolik g'oyasini targ'ib qiluvchi dindir. Yahudiy so'zining kelib chiqishi haqida turli fikrlar mavjud. Abu Rayhon Beruniyning “Qadimgi xalqlardan qolgan yodgorliklar” kitobida “tavba qilmoq, tavba qilganlar” so'zidan kelib chiqqan, deb aytilsada, aslida “yahudiy” so'zi Banu Isroil xalqi ustidan hukmronlik qilgan Ya'qub payg'ambarning o'g'li Yahudo nomiga nisbat berilgan²⁵.

Yahudiylar Uzayr (a.s.) vaqtida qayta rivoj topgan²⁶. Buning sababi shuki, Buxtanassir Baytil Maqdisni xarobaga aylantirib, yahudiy avlodlari surgun qilinganida Uzayr (a.s.) ular orasida bo'lgan. Bu voqea miloddan avvalgi 586 yilda bo'lgan. O'sha vaqtda u yosh bola bo'lgan. Yahudiylar Iroq yeriga surgun qilingan.

²⁴ as-Solimiy, *at-Tamhid fi Bayon at-Tavhid*, b. 384.

²⁵ Qarang: A. Muminov, H. Yuldashxodjaev, D. Rahimjonov, M. Komilov, A. Abdusattorov va A. Aripov, *Dinshunoslik*, Mehnat, Toshkent 2004, b. 97.

²⁶ Bu o'rinda Buxtanassir Yahudiylarni Baytil-Maqdisdan Iroqqa surgun qilgandan keyin ular yana o'z vatanlariga qaytib borgani iroda qilinmoqda.

Buxtanassir vafot etganida boshqa bir podsho paydo bo‘lib, u bani isroillik bir ayolga uylanadi. Mazkur ayolni podsho juda yaxshi ko‘rar edi. Podsho unga “Hojatingni so‘ra”, deydi. Ayol Bani Isroilni o‘ziga tortiq qilishini so‘raydi. Podsho asir qilib keltirilgan yahudiylarni ayolga tortiq qiladi va o‘z vatanlari Baytil Maqdisga qaytaradi. Uzayr (a.s.) voyaga yetganida Jabroil (a.s.) kelib, og‘ziga puflyadi. Uzayr (a.s.) Tavrotni to‘liq yod oladi. Asirga tushgan Yahudiylar Baytil Maqdisga qaytarilganida, unda yoshi keksalar qolgan edi. Mana shu asirlar keksalarga oramizda Tavrotni to‘liq yod olgan bir kishi bor, deb xabar beradi. Keksalar aytadi: “Biz ham uni asirlar bilan birga asir olinganini eshitgan edik”. Keyin uni topishadi. Uzayr (a.s.) ularga Tavrotni imlo qildiradi. Ulardan bir kishi aytadi: “Otamdan uzumzorining bir tomonida Tavrotni ko‘milgan, deb eshitganman”. Ular o‘sha uzumzorga borib, aytganidek uni axtarib topadi. Uni Uzayr (a.s.) imlo qildirgan narsaga solishtirilganida bir-biriga mos tushadi. Mana shu vaqtda Iblis kelib, bunday deb vasvasa qiladi: “Agar u Alloh Taolo‘ning o‘g‘li bo‘lmaganida, Tavrotni to‘liq yodlay olmas edi. U o‘zini payg‘ambar deb ko‘rsatuvchi Allohning o‘g‘lidir”.

Abu Shakur Solimiyning aytishicha, Tavrotning hajmi qirq juzdan iborat. To‘rt kishi Tavrotni to‘liq yodlagan. Ular Muso, Horun, Yusha va Uzayrlar (a.s.)dir. O‘sha vaqtdagi yahudiylarda Tavrotdan bir yoki ikki sahifa bo‘lgan. Iblis ularga aytadi: “Uzayr (a.s.) Alloh taoloning o‘g‘li, Alloh taoloning payg‘ambari emas”. Yahudiylar bunga ishonib, Uzayrni Allohning o‘g‘li, deyishadi.

Yahudiylarning ikkinchi guruhi somiriylar bo‘lib, buzoqqa ibodat qiladigan qavm bo‘lgan. Chunki Somiriy ismlik kishi bo‘kiradigan buzoq jasadini yasadi. Ular aytadi: “Bizning jasadlarimiz Alloh Taolo‘ga xizmat qilishga yaramaydi. Sigir pok, Alloh Taolo‘ning huzurida bizga shafatchi bo‘lishi uchun unga ibodat qilamiz”. Bu toifa bilan butga ibodat qiluvchilar barobardir.

Yahudiylardan ba‘zilari aytadi: “Muso (a.s.) shariatidan oldin birorta shariat bo‘lmagan va undan keyin ham birorta shariat bo‘lmaydi va Muso‘dan (a.s.) boshqa payg‘ambarlar shariat sohibi bo‘lmagan. Alloh taoloni ko‘rib bo‘lmaydi. Agar Alloh taoloni ko‘rish joiz bo‘lganida Muso (a.s.) bundan man etilmasdi. Muso (a.s.) bundan man qilingan ekan, Alloh taoloni ko‘rib bo‘lmaslik to‘g‘ri bo‘ldi”.

Yana ba‘zi Yahudiylar aytadi: “Muhammad (a.s.) arablar va ajamlar²⁷ uchun shariat sohibidir. Chunki ularning oldin biror bir shiati bo‘lmagan. Alloh Taolo Muhammadni (a.s.) ularga rasul qilib jo‘natgan. Ammo Bani Isroilning shiati va kitobi bo‘lgan, kitob va shiati nasx qilish joiz emas”.

Abu Shakur Solimiy zikr qilishicha, Nasroniylar Malikiyyunlar²⁸, Nisturiylar (nestorianlik tarafdorlari) va Moriyyaqubiylar, degan uch toifadan iborat. Muallif Nasroniylar uch toifaga bo‘linishining sababini yahudiylar bilan ular o‘rtasida adovat va nizoga bog‘laydi. Muallifning aytishicha, Nasroniylar Yahudiylardan behisob kishilarni qatl etadilar. Yahudiylarning bir ruhoniysi bo‘lib, u qavmi ichida eng bilimdoni va boshlig‘i edi. Nasroniylarning o‘zaro nizosi shu ruhoniylar tufayli sodir bo‘ladi. Mazkur ruhoniylar xiyonatni o‘ylab topdi, ya‘ni qo‘li bilan o‘z yuziga urib bir k o‘zini ko‘r qildi, so‘ng Nasroniylar oldiga borib, meni taniysizlarmi,

²⁷ Arab bo‘lmagan xalqlar.

²⁸ 451-yildagi Xolqiduna sabori qarorlariga bo‘ysunmagan Nasroniylar guruhi.

dedi. Ular “Ha” – deydilar. U: “Ko‘rdilaringmi, falon kechasi Iso (a.s.) osmondan tushdi va menga “Ey falonchi, mening ummatimga qanday ishlarni qilding” – dedi. Keyin yuzimga urdi va ko‘zimni ko‘r qildi. Hozir Yahudiylikdan qaytdim. Mening nazdimda uning botilligi ma’lum bo‘ldi va men sizlar bilan birgaman” – dedi. Nasroniylar unga ishonib, farzandlari ta’lim olishi uchun unga berishga ijmo qildilar. Nasroniylarning farzandlaridan tanlab olingan uch nafari – Malikan, Nistur va Moriyyaqublar mazkur ruhoniyydan ko‘p ilmlarni o‘rganadi va unga ishonadilar. U bir kuni Malikanga aytadi: “Isoni (a.s.) taniysanmi?”. Malakan aytadi: “Ha, u Allohning payg‘ambari, rasuli va ruhidir”. U Malikanga aytadi: “Iso (a.s.) haqida bunday so‘zni aytma. O‘likni tiriltirgan, tug‘ma k o‘r va pes kasalini tuzatgan, qushni yaratgan biror bir payg‘ambarni ko‘rganmisan? Balki u osmondan tushgan iloh, yerda qiladigan ishlarini qilganidan keyin osmonga ko‘tarildi. Bu so‘zlarni boshqaga aytma”. Malikan uning bu gapiga ishonadi. Bir kuni Nisturga yolg‘iz holatda aytadi: “Isoni (a.s.) taniysanmi?”. Nistur aytadi: “Ha, u Allohning payg‘ambari, rasuli va ruhidir”. U Nisturga aytadi: “Iso (a.s.) haqida bunday so‘zni aytma. O‘likni tiriltirgan, tug‘ma ko‘r va pes kasalini tuzatgan, qushni yaratgan biror bir bandani k o‘rganmisan? Balki u osmondan tushgan Allohning o‘g‘lidir, yerda qiladigan ishlarini bitirib osmonga ko‘tarildi. Bu so‘zlarni boshqaga aytma”. Nistur uning bu so‘ziga ishonadi. Bir kuni Moriyyaqubga yolg‘iz holatda aytadi: “Isoni (a.s.) taniysanmi?”. Moriyyaqub aytadi: “Ha, u Allohning payg‘ambari, rasuli va ruhidir”. U Moriyyaqubga aytadi: “Iso (a.s.) haqida bunday dema. O‘likni tiriltirgan, tug‘ma ko‘rni va peslik kasalini tuzatgan, qushni yaratgan biror bir kishini ko‘rganmisan? Balki u iloh yoki ilohning o‘g‘li, chunki iloh osmondan tushib, inson ichiga kirdi va undan Iso (a.s.) chiqdi. U uchta ilohning uchinchisidir”.

Abu Shakur Solimiyning Nasroniylik firqalari haqidagi qarashlariga Abul Fath Shahrisoniyning fikrlari mos keladi, Shahrisoniy ham Nasroniylarni uch guruh: Malkoiya, Nisturiya va Yaqubiyaga taqsimlagan²⁹.

at-Tamhid fi Bayoni at-Tavhid asarining qo‘lyozma va toshbosma nusxalari bizgacha yetib kelgan. *O‘zFA Abu Rayhon Beruniy Nomidagi Sharqshunoslik Qo‘lyozmalar Instituti Fondi*da ham *at-Tamhid fi Bayoni at-Tavhid* kitobining 2638, 8736, 4604, 8160 raqamlari ostida to‘rtta qo‘lyozma nusxasi saqlanadi. *O‘zRFA Hamid Sulaymonov Nomidagi Fond*da *at-Tamhid fi Bayoni at-Tavhid* asarining 2418-raqam ostida bitta qo‘lyozma nusxasi saqlanadi, lekin unda asarning faqat I bobiga tegishli avvalgi to‘rtta fasl mavjud, xolos.

Evropa sharqshunoslaridan K. Brockelmann bergan ma’lumotga ko‘ra, *at-Tamhid fi Bayoni at-Tavhid* asarining qo‘lyozma nusxalari Turkiyaning “Ashir” kutubxonasida I. 524/5, 1222-raqamlari, “Selim Og‘a” kutubxonasida 587-raqamli, “Shehid” kutubxonasida 1153-raqamli va “Sulaymoniya” kutubxonasida mazkur asarning turli xattotlar tomonidan ko‘chirilgan uchta qo‘lyozma nusxalari 524, 525 va 2167 raqamlar ostida saqlanmoqda³⁰.

²⁹ аш-Шахристиани, Эбу-л-Фатх Мухаммад бин Абулкарим бин Эбу Бэкр Ахмад (548/1153), *ал-Милал уа-н-Нихал*, thk.: Muhammed Seyyid Kilani, Dāru’l-Ma’rife, 2. Baski, Beyrut 1975/1395, I/185-193.

³⁰ Karl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Supplementbande: III, Leiden 1937-1942, I/744.

O‘zbekiston musulmonlari idorasining kutubxonasida esa *at-Tamhid fi Bayoni at-Tavhid* asarining 27-E, 105-E, 140-E, 313-E, 560-E raqamlari ostida saqlanuvchi beshta toshbosma nusxalari mavjud. Bu toshbosma nusxalarning barchasi 1326/1908-yilda Qozi Mullo Muhammad Iso Xo‘ja Musaviy Rizoviy tomonidan tahrir qilinib, Mulla Avliyo tomonidan Samarqand shahridagi “Demurf” bosmaxonasida nashr ettirilgan. Ushbu toshbosma nusxaning xatlari aniq bo‘lmagan uchun mutaxassis bo‘lmagan o‘quvchilarga uni o‘qish bir muncha qiyin hisoblanadi. Qolaversa, asarda keltirilgan Qur‘on oyatlarining tartib raqami va surasi hamda hadislarning manbasi ko‘rsatilmagan. Mazkur toshbosma nusxasining tanqidiy matni bir nechta qo‘lyozma nusxalariga tayangan holda tayyorlangan. Chunki mazkur toshbosma nusxasida bir nechta betlarning hoshiyalarida: “Ba’zi nusxalarida shunday kelgan” – degan jumlar uchraydi³¹.

Mazkur toshbosma nusxasining matnini tayyorlovchi musahhih Qozi Mullo Muhammad Iso Xo‘ja Musaviy Rizoviy tomonidan bir qancha izohlar berilgan³². Boshqa ba’zi bir izoh talab o‘rinlarga kalom ilmiga oid bir qancha kitoblardan iqtiboslar keltirib izohlar berilgan. Jumladan, Badriddin Mahmud al-Ayniyning (1451) *Umdatul-Qoriy Sharhu Sahihil-Buxoriy*³³, al-Hokimning *al-Muntaqo*, Aliyyul Qoriyning *Sharh al-Fiqh al-Akbar*³⁴, Ahmad ibn Ismoil Temurtoshiyning (600/1203) *Fatovo Temurtoshiy*³⁵, Ubaydulloh ibn Mas‘udning (747/1346) *At-Tavzeh*³⁶, Imom Rabboniyning *al-Maktabot*³⁷, Sa‘duddin Taftazoniyning (1312-1390) *Sharhul-Aqoid*³⁸ kabi asarlaridan foydalangan holda izohlar berilgan.

Bundan tashqari, O‘zRFA Abu Rayhon Beruniy Nomidagi Sharqshunoslik Qo‘lyozmalar Instituti Fondi‘da 14315 raqam ostida saqlanayotgan bitta toshbosma nusxasi Mir Muhammad Muazzam tomonidan 1309/1891-92-yilda Dehli shahrida “Foruqiy” bosmaxonasida chop etilgan.

2014 yil Toshkent shahri “Movarounnahr” nashriyotida tadqiqotchi Soatmurod Primov tomonidan Abu Shakur as-Solimiyning *at-Tamhid fi Bayoni at-Tavhid* asarini ikkita toshbosma va yettita qo‘lyozmalari asosida arabcha matni va o‘zbek tilida tarjimai nashr etildi (627 betdan iborat).

Bir qancha zamonaviy tadqiqotchi olimlar *at-Tamhid fi Bayoni at-Tavhid* asarining Moturidiya ta’limotida tutgan o‘rni haqida o‘zlarining ijobiy fikrlarini bildirishgan. Jumladan, Yevropa sharqshunoslaridan Klaude Jillo bunday yozadi: “... Yuqorida ko‘rib o‘tganimizdek, Movarounnahrda V/XI asrning ikkinchi yarmiga qadar kalom ilmiga oid mukammal asarlar mavjud emas edi. Aynan shu davrga kelib Abu Shakur as-Solimiy (hij. V asrning 2-yarmida yashagan) kalom ilmiga bag‘ish-

³¹ as-Solimiy, *at-Tamhid fi Bayon at-Tavhid*, b. 8, 16, 41.

³² as-Solimiy, *at-Tamhid fi Bayon at-Tavhid*, b. 5, 16, 24, 27, 28, 38, 41, 44, 46, 54, 103, 155, 157, 164, 167, 169, 170, 195, 196, 229, 273, 284, 309, 317, 319, 320, 321, 345, 363.

³³ as-Solimiy, *at-Tamhid fi Bayon at-Tavhid*, b. 243.

³⁴ as-Solimiy, *at-Tamhid fi Bayon at-Tavhid*, b. 23, 35, 37, 112, 249.

³⁵ as-Solimiy, *at-Tamhid fi Bayon at-Tavhid*, b. 34.

³⁶ as-Solimiy, *at-Tamhid fi Bayon at-Tavhid*, b. 40.

³⁷ as-Solimiy, *at-Tamhid fi Bayon at-Tavhid*, b. 195.

³⁸ as-Solimiy, *at-Tamhid fi Bayon at-Tavhid*, b. 249.

langan mukammal asari *at-Tamhid fi Bayoni at-Tavhid*'ni yozdi. Bu kitob Moturidiya ta'limotini yanada rivojlantirishga katta hissa bo'ldi"³⁹.

Bundan tashqari, sharqshunos olim A. Muminov Abu Shakur as-Solimiyning yashagan davri V/XI-asrning ikkinchi yarmiga to'g'ri kelganini aytadi. Shu bilan birga *at-Tamhid fi Bayoni at-Tavhid* asari o'sha davrda asosan o'quv qo'llanma sifatida istifoda etilganini ta'kidlab, o'zining doktorlik dissertasiyasida Abu Shakur as-Solimiy va uning *at-Tamhid fi Bayoni at-Tavhid* asari to'g'risida qisqacha to'xtalib o'tadi⁴⁰.

Abu Shakur Solimiy *at-Tamhid fi Bayoni at-Tavhid* asarini yozishda Qur'oni Karim oyatlari, Payg'ambar (a.s.) hadislari, sahoba, tobein va tabaa tobeinlarning so'zlari, Abu Hanifa, Abu Yusuf, Muhammad ibn Hasan, Molik ibn Anas kabi mashhur ulamolardan e'tiqodiy mavzularda naql qilingan rivoyatlar hamda bir qancha asarlarga tayangan holda ish tutgani ko'rinadi.

Muallif *at-Tamhid fi Bayoni at-Tavhid* asarini yozishda bevosita o'z ustozlarining asarlaridan va Hanafiy mazhab ulamolarining kalom va boshqa fanlarga oid muhim asarlardan istifoda etganini kuzatish mumkin. Ba'zi o'rinlarda muayyan bir asardan iqtibos olganiga ochiqcha ishora qilgan bo'lsa-da, ko'plab o'rinlarda bunday qilmagan.

Shuni ham ta'kidlash joizki, muallif e'tiqodiy mavzularga oid ba'zi o'yatlarning ma'nolarini bayon qilish va sharhlashda mashhur tafsir kitoblaridan foydalangani alohida e'tiborga molikdir. Jumladan, "Mo'minlar oxiratda jannatda Allohni ko'risi" mavzusini Ibn Jarir Tabariyning (310/923) *Jome' al-Bayon fi Tafsil-Qur'on* nomli tafsir asaridan foydalangan holda sharhlaydi⁴¹. Moturidiya ta'limotining qarashiga ko'ra "Takvin (paydo etish) mukavvandan boshqa ekani" kabi mavzularda bahs yuritishda Abu Mansur Moturidiyning *Ta'vilotu Ahl-i Sunna val-Jamoa* nomli tafsir kitobiga murojaat qilganini kuzatish mumkin⁴². Bundan tashqari ko'plab o'yatlarning asl ma'nolarini bayon qilishda muallifning tafsir ilmida yetuk ilm sohibi ekanini aytish mumkin.

at-Tamhid fi Bayoni at-Tavhid asarida bayon qilingan turli e'tiqodiy mavzularga hujjat sifatida keltirilgan hadislarning manbasi ham ko'rsatilmagan. Ba'zi o'rinlarda bevosita hadisni mursal holatda zikr qilsa, ya'ni o'rtadagi barcha roviylarni tushirib qoldirsa, ayrim o'rinlarda sahobalar tabaqasidagi birinchi roviyni keltirish bilan kifoyalangan. Abu Shakur Solimiy *at-Tamhid fi Bayoni at-Tavhid* asarida istifoda qilgan hadis to'plamlari orasida Imom Buxoriyning (870) *al-Jome' as-Sahih*" (*Ishonchli To'plam*), Imom Muslimning *al-Jome' as-Sahih* (*Ishonchli to'plam*), Imom Ahmad ibn Hanbalning *al-Musnad*, Abu Dovudning *Sunanu Abi Dovud*, Imom Ter-

³⁹ Claude Gilliot, *La théologie Musulmane en Asie Centrale et au Khorasan Author*", 6 Reviewed work(s): Source: *Arabica*, 49/2 (April 2002), b. 135-203.

⁴⁰ Ashirbek Muminov, *Rol i Mesto Xanafitskix Ulama v Jizni Gorodov Sentralnogo Movarannaxra* (II-VII/VIII-XIIIvv.). Dis... dok. ist. Nauk, Tashkent 2003, b. 59.

⁴¹ Qiyoslang: Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir at-Tabariy (310/923), *Jomeul-Bayon fi Tafsil-Qur'on*, Qohira 1968, 15/65-69; as-Solimiy, *at-Tamhid fi Bayon at-Tavhid*, b. 282.

⁴² Qiyoslang: al-Moturidiy, Abu Mansur Muhammad ibn Muhammad ibn Mahmud as-Samarqandiy (333-944), *Ta'vilotu Ahl-i Sunna val-Camoa*, 8/268; as-Solimiy, *at-Tamhid fi Bayon at-Tavhid*, b. 137.

miziyning *Sunanu Termiziy*, Ibni Mojaning *as-Sunan*, al-Hokim Naysaburiyning *al-Mustadrak*, Bayhaqiyning *Sunanul Bayhaqiy* asarlarini keltirib o'tish mumkin.

Abu Shakur Solimiy yuqorida murojaat qilgan hadis to'plamlaridan tashqari e'tiqodiy mavzularni bayon qilishda kalom ilmiga oid bir qancha manbalardan, xususan Hanafiy mazhab asoschisi Imom Abu Hanifa kitoblaridan unumli foydalanganini ta'kidlab o'tish o'rinlidir. Jumladan, Abu Hanifaning *al-Vasiyat* va *al-Fiqh al-Akbar* va Muhammad ibn Hasanning *al-Jome' al-Kabir*, Abu Mute' al-Balxiyning *Al-Fiqh al-Absat* asaridan foydalangan holda bayon qilganligini ham e'tirof etish lozim. *al-Fiqh al-Absat* asari nafaqat Solimiy ijodida, balki Moturidiylar va sharqiy Ash'ariylar matnlarida ham muttasil tilga olinishi bilan alohida e'tiborga molikdir.

Abu Shakur Solimiyning *at-Tamhid fi Bayoni at-Tavhid* asari bevosita Moturidiya ta'limotiga asoslangani bois ham, bevosita mazkur ta'limot asoschisi Abu Mansur al-Moturidiyning shoh asari *Kitab at-Tavhid* asaridan ham unumli foydalanganini ta'kidlab o'tish lozim. Bundan tashqari, imonning o'rni – qalb va til, ya'ni qalb e'tiqod o'rni va qalb iqrar o'rni ekani hamda ikkalasi imon ruknini tashkil etishi kabi mavzularni yoritishda bevosita Abu'l-Lays as-Samarkandiyning *Sharh al-Fiqh al-Akbar* asaridan foydalangan⁴³.

Abu Shakur Solimiy imonda taqlid qilish mavzusida ibn Jank nomi bilan mashhur bo'lgan Samarqand qozisi Qozi Shayxul-islom Abu Said al-Xalil ibn Ahmad ibn Muhammad ibn al-Xalil ibn Muso ibn Osim ibn Jank as-Sijziyning (378/988) bergan fatvosini o'z ko'zi bilan ko'rgani va undan foydalanganini zikr qilgan. Abu Shakur Solimiy Ibn Jank bilan bevosita uchrashmagan. Abu Shakur Solimiy asarida Qozi Abu Said al-Xalilning fatvosidan foydalanishiga sabab, u o'z asrida ray ahlining imomi bo'lgan va umrining oxirida Samarqandda qozi bo'lgan⁴⁴.

Abu Shakur Solimiy Ash'ariylarning e'tiqodiy masalalariga qarashlarini bayon qilishda bevosita mazkur ta'limot asoschisi Abul Hasan Ash'ariyning kalom ilmiga oid asarlari asosida ish tutganini kuzatish mumkin. Jumladan, Ash'ariyning *Mujarradu Maqolati ash-Shayx al-Ash'ariy li Ibni Furak*, *Maqolat al-Islamiyyin*, Kitab al-Luma, *Usulu ahli's-Sunna va'l-jamo'a* (Ahl-i Sunnaning E'tiqodiy Asoslari), *al-Ibanatu an Usulid-Diyona* asariga tayangan mavzularni yoritib beradi.

Bundan tashqari, ash'ariy ta'limotining yirik namoyanlaridan biri Abu Bakr Muhammad al-Boqiloniyning (403/1013 y.) *Tamhidu'l-Avoil va Talxisu'd-Daloi'l* va *al-Insof fi Asbobil-Hilaf* asarlaridan ba'zi e'tiqodiy mavzularni yoritishda foydalangan. Ash'ariya ta'limotining yana bir namoyandasi al-Juvayniyning (478/1080) *al-Irshod* asaridan unumli istifoda etilganini aytib o'tish o'rinlidir.

Abu Shakur Solimiy mo'taziliylarning e'tiqodiy qarashlarini o'z davrida mo'taziliylar boshlig'i Qozi Abduljabborning (415/1025 y.) *al-Kitab al-Mug'niy*, *Sharh*

⁴³ Qiyoslang: Abu'l-Lays as-Semerkandi, *Sharh al-Fiqh al-Absat*, Haydarabad 1904, b. 12-14; as-Solimiy, *at-Tamhid fi Bayon at-Tavhid*, b. 243.

⁴⁴ U qomusiy olib bo'lib, shoir ham bo'lgan. Shu bilan birga juda ko'plab shaharlarga sayohat qilgan. Asli Sijistondan bo'lgani uchun "as-Sijziy" nisbasini olgan (Qarang: az-Zirkliy, *A'lom*, Dâru'l-ilm Li'l-Melâyin, 15. Baski, Beyrut 2002, 2/314; an-Nasafiy, *al-Qand*, b. 33).

Usulil-Hamsa (Mo'taziliylarning Besh Asosining Sharhi) va *Mutashobehu'l-Qur'on*" asari asosida bayon qilgan. Mo'taziliy olimlaridan al-Johizning *Rasoilul-Johiz* asaridan Mo'taziliylar qarashlariga ko'ra Alloh ismlari bilan nomlanishi mumkin emasligi⁴⁵ kabi mavzularni yoritishda foydalangan.

Ibn Hishomning *as-Siyratu an-Nabaviya* asarida kelgan mo'minlar onasi Oishaning: "Me'roj kechasi Muhammad (sav)ning tanalari yo'qolmadi"⁴⁶ degan so'zlarini keltiradi.

Abu Shakur Solimiy Yaratuvchini tanish to'g'risida mutasavvif ulamolarning qarashlariga ham to'xtalib o'tgan. Jumladan, Shibliydan (334/946) "Robbingni nima bilan taniding", – deb so'ralganida? "Allohni Alloh bilan tanidim. Agar U bo'lmasanida, Uni tanimas edim"⁴⁷, – deb javob beradi. Hotam Asamdan (238/851) "Robbingni nima bilan taniding?", – deb so'raldi. "Har bir narsada Uning asari mavjudligi bilan tanidim", – deb javob beradi⁴⁸.

O'z navbatida keyingi davr ulamolari ham asarlar yozishda Abu Shakur Solimiyning *at-Tamhid fi Bayoni at-Tavhid* asaridan manba sifatida foydalanganlar. Ahmad Rifat Afandi (1293/1876) "Beshiktoshlik" tariqati haqida yozgan *Mir'otul-Maqosid* nomli kitobida bir qancha muhim manbalar qatorida *at-Tamhid fi Bayoni at-Tavhid* asaridan ham unumli foydalangan⁴⁹.

Ko'plab kitoblarga yozilgan sharhlar muallifi mashhur hanafiy olimi Nuriddin ibn Sulton Muhammad Ali al-Qoriy *Sharh al-fiqh al-akbar (Fiqhul Akbarning Sharhi)* nomli kitobida "Gunohi kabira mo'minni imondan chiqarmaydi" degan mavzuda e'tiqodiy masalalarni yoritishda Abu Shakur Solimiyning *at-Tamhid fi Bayoni at-Tavhid* asaridan bevosita iqtibos keltirganini aytib o'tish mumkin⁵⁰.

Ahmad ibn Hasan ibn Sinonuddin Bayoziy Zoda (1687) *al-Usul al-Munifatu lil-Imami Abi Hanifata (Imom Abu Hanifaning E'tiqodiy Qarashlari)* nomli kitobida Abu Hanifaning e'tiqodiy qarashlarini izohlashda Abu Shakur Solimiyning *at-Tamhid fi Bayoni at-Tavhid* asaridan unumli foydalanganini aytib o'tish mumkin⁵¹.

Abu Shakur as-Solimiyning *at-Tamhid fi Bayoni at-Tavhid* asari qo'lyozma va toshbosma nusxalari islom olamining turli hududlarida, xususan hanafiy mazhabi yoyilgan mintaqalarda keng tarqalishi uning moturidiy ta'limoti e'tiqodini bayon etishda naqadar ahamiyatli ekanidan xabar beradi. Bu esa o'z navbatida Abu Shakur as-Solimiy Moturidiya ta'limoti rivojida juda katta hissa qo'shganiga dalolat qiladi. Bugungi kunda ham bu asar o'z qadr-qimmatini yo'qotmagan.

⁴⁵ Qiyoslang: Abu Usmon Amr ibn Bahr ibn Mahbub al-Johiz (255/869), *Rasoilul-Johiz*, Dorul-mashriq, Qohira 1979, b. 16, 85; as-Solimiy, *at-Tamhid fi Bayoni at-Tavhid*, b. 145-146.

⁴⁶ Qiyoslang: Abu Muhammad Abdulmalik ibn Hishom al-Himiyari, (834), *as-Siyra an-Nabaviya*, Dor al-Kutub al-Ilmiya, Bayrut 1987, 2/33; as-Solimiy, *at-Tamhid fi Bayoni at-Tavhid*, b. 253-258.

⁴⁷ as-Solimiy, *at-Tamhid fi Bayoni at-Tavhid*, b. 214.

⁴⁸ as-Solimiy, *at-Tamhid fi Bayoni at-Tavhid*, b. 215.


⁴⁹ Salih Çift, «Modern Anlamda İlk "Bektaşilik Kitabı" Olarak *Mir'âtü'l-Mekâsid* ve kaynakları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/1(2006), b. 202.

⁵⁰ Nuriddin ibn Sulton Muhammad Ali al-Qoriy, *Sharh al-Fiqh al-Akbar*, Dor an-nafois, Damashq 2009, b. 155.

⁵¹ Ömer Türkmen, *Muhammed el-Kişşi'nin Kitâbü'l-Temhid fi Beyâni'l-Tevhîd Adli Eserinin Tahkîk, Tahric ve Tahlili*, Doktora Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Urfa 1997, b. 124.

Adabiyotlar

- Abu'l-Lays as-Semerkandî, *Sharh al-Fiqh al-Absat*, Haydarabad 1904.
- Abu Tohirxo'ja, *Samariya*, Kamalak, Toshkent 1991.
- Ali al-Qoriy, Nuriddin ibn Sulton Muhammad Ali, *Sharh al-Fiqh al-Akbar*, Dor an-nafois, Damashq 2009.
- Brockelmann K. *Geschichte der arabischen Litteratur*, Supplementbande: III, Leiden 1937-1942
- Çift, Salih, Çift, «Modern Anlamda İlk “Bektaşilik Kitabı” Olarak *Mir'âtü'l-Mekâsid* ve kaynakları”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/1(2006).
- Gilliot, Claude, “*La théologie Musulmane en Asie Centrale et au Khorasan Author*”, 6 Reviewed work(s): Source: *Arabica*, 49/2 (April 2002), b. 135-203.
- Hokim Nisâbûrî, Ebû Abdillah İbnü'l-Beyyi' Muhammed (405/1014), *Mustadrak ale's-Sahihayn*, thk. Hamdi Demirdaş, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, Mekke 2000/1420.
- İbn Hishom, Abu Muhammad Abdulmalik al-Himiyari (213/828), *as-Siyra an-Nabaviya*, Dor al-Kutub al-İlmiya, Bayrut 1987.
- al-Johiz, Abu Usmon Amr ibn Bahr ibn Mahbub (255/869), *Rasoilul-Johiz*, Dorul-mashriq, Qohira 1979.
- al-Moturidiy, Abu Mansur Muhammad ibn Muhammad ibn Mahmud as-Samarqandiy (333/944), *Ta'vilotu Ahli Sunna val-Camo*, thk.: Fatma Yusuf Heymi, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004/1425.
- Muminov, Ashirbek, *Rol i Mesto Xanaftskix Ulama v Jizni Gorodov Sentralnogo Movarannaxra* (II-VII/VIII-XIIIvv.). Dis... dok. ist. Nauk, Tashkent 2003.
- Muminov, A., Yuldashodjaev, H., Rahimjonov, D., Komilov, M., Abdusattorov, A. va Aripov, A., *Dinshunoslik*, Mehnat, Toshkent 2004.
- an-Nasafiy, Abu Hafs NaJmuddin Umar ibn Muhammad ibn Ahmad (537/1142), *Al-Qand fi Zikri Ulamo* Samarqand , Thq.: Nazar Muhammad al-Faryobiy, Maktabatul Kavsar, Saudiya Arabiston 1991.
- Рудолф, Улрих, *Ал-Мотуридий ва Самарқанд Суннийлик Илохиёти*, таржи.: Р.Қобулова, Ф.Махмудов, Тошкент 2001.
- as-Solimiy, Abu Shakur Muhammad ibn Abdussaid ibn Shuayb al-Keshiy al-Makshifiy, *at-Tamhid fi Bayoni at-Tavhid*, Demurf , Samarqand 1326/1908
- аш-Шахристани , Өбу-л-Фатх Мухаммад бин Абулкарим бин Өбу Бәкр Ахмад (548/1153), *әл-Милал уа-н-Нухал* , thk.: Muhammed Seyyid Kilani, Dâru'l-Ma'rif, 2. Baskı, Beyrut 1975/1395.
- at-Tabariy, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir (310/923), *Jomeul-Bayon fi Tafsiiril-Qur'on*, Qohira 1968.
- Türkmen, Ömer, *Muhammed el-Kişşî'nin Kitâbü't-Temhîd fi Beyâni't-Tevhîd Adli Eserinin Tahkîk, Tahric ve Tahlili*, Doktora Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Urfa 1997.
- az-Zahabiy, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân (748/1374), *Siyar u A'lom an-Nubalo*, thk.: Şuayb el-Arnautî- Me'mûn es-Sâğircî, Müessesetü'r-Risâleti, 3. Baskı, Beyrut 1982
- az-Zirkliy, *A'lom*, Dâru'l-İlm Li'l-Melâyîn, 15. Baskı, Beyrut 2002.



Yediñci Otúrúm

**МАТУРИДИЛІКТИŇ ТАРИХЫ:
ОСМАНЛЫ КЕЗЕŇІ**

**MATURİDİLİĞİN TARİHİ:
OSMANLI DÖNEMİ**

**THE HISTORY OF MATURIDISM:
OTTOMAN PERIOD**

Абдуллатиф Аллағұлов/Abdullatif Allaqulov
Ислам Университеті. Ташкент/ӨЗБЕКСТАН
İslam Üniversitesi, Taşkent/ ÖZBEKİSTAN

“Матуриди доктринінің қалыптасуында Ан-Насафидің әсері (*Акаид Ан-Насафи* мысалы)”

“Maturidî Doktrininin Gelişmesinde Ömer En-Neseîî'nin Rolü (*Akâid en-Neseîî Örneği*) ”

“The Role of Umar al-Nasafî ‘n Development of Maturidî Doctrine (Based on *Akâid al-Nasafî*) ”

Данияр Шалқаров /Daniyar Şalkarov
әл-Фараби атындағы ҚАЗҰУ, Алматы/ҚАЗАҚСТАН
Al-Farabi Devlet Üniversitesi, Almatı/KAZAKİSTAN

“Хусам Ад-Дин Ас-Сығнаки Шығармаларындағы Діни-Дүниетанымдық Элементтердің Түркі Рухани Мәдениетімен Сабақтастығы”

“Hüsamüddin es-Sıĝnakî'nin Eserlerindeki Dinî Unsurların Türklerin Ruhanî Medeniyeti İle İlişkisi”

“Relationship of the Religious Worldview Elements with the Turkic Spiritual Culture in the Works of Husam ad-din al-Syghnaqî”

Доц.м.а., док. Мехмет Калайжы / Доç. Dr. Mehmet Kalaycı
Анкара университеті Илахият факультеті, Анкара/ТҮРКИЯ
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara/TÜRKIYE

“Османлыда Ашарилік Матуридилік **Байланыстар**”

“**Osmanlılarda Eşarilik-Maturidilik İlişkisi**”

“Asharism-Maturidism Relationship in the Ottomans”

Проф.док. Мехмет Аталан/Prof. Dr. Mehmet Atalan
Кастамону университеті Илахият факультеті, Кастамону/ТҮРКИЯ
Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kastamonu/TÜRKIYE

“Ханафилік ПенМатуридиліктің Бекташылыққа **Ықпалдары**”

“**Hanefilik ve Maturidiliğin Bektaşilik Üzerindeki Etkileri**”

“The Effects of Hanafism and Maturidism on Bektashism”

THE PLACE OF ‘UMAR AN-NASAFĪ IN THE SCHOOL OF MATURIDIYA

Abdullatif ALLOQULOV

Tashkent Islamic University Department of Islamic Studies Senior researcher

At the end of the XI century, there was a breakthrough in the political and economic spheres in the Samānī state. Consequently, it created a foundation for scholarship and science due to the stable situation in Samarkand. It played an essential role in the scholarly circumstances of Samarkand by leading to the development of Qurʻan schools. It was formed by 3 stages in Mawarannahr. The III-IX. century was at an initial stage to progress toward Qurʻan schools.

Initially, in Samarkand the schools “Dār al-Juzjāniya” and “Dār al-Iyāziya” were founded and were called the Samarkand school. Generally, scholars of Ahlus Sunnah wal Jamaah worked in these scholarly centers such as “Dār al-Juzjāniya” and “Dār al-Iyāziya”. The scholarly center called “Dār al-Juzjāniya” belonged to Abū Mansūr al-Māturīdī (d. 944), his teacher, as well as his associates; “Dār al-Iyāziya” to scholars Abū Ahmad al-Juzjānī and Abū Bakr al-Iyāzī¹.

The life of Abū Mansūr al-Māturīdī (d. 944) was in the second period of development of theology in Samarkand. During this time in Samarkand plenty of mutakallims were working. From this group of scholars Abū Kāsīm Hakīm al-Samarkandī has been well studied. Hakīm al-Samarkandī played a significant role in the Mawarannahr theology school². He was known to also have been educated in religious sciences as well as in Qurʻan. He together with al-Māturīdī had been educated by Abū Nasr al-Iyāzī in Samarkand. The book *Kitāb al-Savād al-Aʻzam* among Hanafis was considered a valuable one. This was completed by the order of the amir Ismāil Ibn Ahmad Samānī (892-907). This book also was translated into Persian in the lifetime of Nuh ibn Mansūr (976-997).

Representatives of Abū Bakr al-Juzjānī’s school Abu Abdullah ibn Abū Bakr al-Juzjānī, Abū Mansūr al-Māturīdī, Abū l-Hasan al-Rustufaghni, Abū Salama al-Samarkandī can be added to the second group. The third group consisted of Iyāzī -Abu Nasr al-Iyāzī and his sons: Abū Ahmad al-Iyāzī and Abū Bakr al-Iyāzī. Debates among them took different shapes and stimulated ‘Ilm al-Kalam toward improvement. It was emphasized that Abū Mansūr al-Māturīdī³ was taught by Muhammad

¹Ashirbek Muminov- Shovosil Ziyadov, *L’horizon Intellectuel d’un Érudit du XV^e Siècle: Nouvelles Découvertes sur la Bibliotheque de Muammad Pársá, Patrimoine Manuscrit et vie Intellectuelle de l’Asie Centrale Islamique*, Cahiers d’Asie Centrale, Экс-ан-Прованс, Франция 1999, №: 7, p. 77-98.

²Fuad Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schriftums*, Leiden 1967, I/606.

³Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Weimar-Berlin 1898-1902, I-II/195; Sezgin, *GAS*, I/604-606; *Ислам Энциклопедический словарь*, Наука, Moscow 1991, p. 161; *Islam Ansiklopedisi*, – Istanbul 1957, VII/404-406.

ibn Muqātil al-Rāzī, Abū Nasr al-Iyāzī, Abū Bakr Ahmad ibn Ishaq al-Juzjānī, and Nasr ibn Yahya al-Balkhī.

Ahmad ibn Ishaq al-Juzjānī was depicted in the sources as the primary teacher of al-Māturīdī, a scholar who also helped the Hanafī school to develop in Samarkand⁴. Abū'l-Mu'īn an-Nasaḥī (d. 1114) emphasized that Abū Bakr al-Juzjānī was a founder of the Hanafī school in Samarkand. Abū Bakr studied under his teacher Abū Solaiman al-Juzjānī. Abū Solaiman al-Juzjānī and Abū Hafs Kabīr Bukharī (d. 832) studied under Muhammad ibn Hasan al-Shaibānī (d. 805) in Baghdad⁵. Trained in fiqh, Abū Bakr al-Juzjānī helped the Hanafī sect to become more widespread within Mawaran-nahr. So we can conclude that al-Māturīdī was taught mainly Islamic jurisprudence by Abū Bakr al-Juzjānī. The researcher Ziyadov considered that we have not enough evidence to call al-Juzjānī a mutakallim⁶. This point of the researcher does not suit reality, however, because all aspects of these disciplines were not separated into individual sciences in the period of history when al-Juzjānī lived. In that time kalam and fiqh used to learn in the structure of sciences of Qur'an and Hadis. So they acted as encyclopedic scholars. In the modern period all fields of Islam have shaped into an individual science⁷.

Today nobody is surprised if one who is specialized in Kalam doesn't know Fiqh or the reverse.

Abū Nasr al-Iyāzī was the reason that Maturidi worked as a mutakallim⁸. Moreover, al-Māturīdī learned from a number of scholars, such as Muhammad ibn Mukātil al-Rāzī (passed away in 248/862)⁹, and from Abū Nusayr Ibn Yahya al-Balkhī (passed away in 268/881) point of views about Kalam. al-Māturīdī was taught during some period by Abū Nasr al-Iyāzī. Although al-Iyāzī was very important person as a mutakallim he didn't leave any book about Kalam authored by himself. al-Māturīdī recommended Abū Nasr al-Iyāzī to use intellect moderately. That's why al-Māturīdī chose the middle ground between Ashariya and Mutazaliya teachings. According to the majority of books about *Tabaqāt*, al-Iyāzī was shown as al-Māturīdī's principal master. For instance, Kāsim ibn Kutluboga in his book *Taj al-Tarājim* said that al-Iyāzī was al-Māturīdī's principal master¹⁰. Ibn Kamāl Pasha, Muhammad Murtaẓā Zubayd, Ismāil Pasha al-Bagdadī, Zāhid al-Kavsarī and other researchers gave infor-

⁴ Ulrich Rudolf, *Moturidiylik*, From Russian the translation of Z. Munavvarov, The magazine "Lessons from Imom al-Buxoriy", Second edition, Tashkent 2002, p. 100-102.

⁵ Абу Тахир Ходжа, *Самария Описание древностей и мусульманских святынь Самарканда*, перевод В.Л. Вяткина, Справочная книжка Самаркандской области, Вып. VI. Самарканд 1899, p. 153-259; Кандия *Малая*, перевод В. Л. Вяткина, Справочная книжка Самаркандской обл., Вып. VIII., Самарканд 1906, p. 236-290.

⁶ Shovosil Ziyadov, *Abu Mansur Moturidiy and his Work "Kitob at-Tavilot"*, Science, Tashkent 2009, p. 29.

⁷ J. Paul, *Muhammad Parsa: Sendschreiben uber das Gottesgedenken mit Vernehmlicher Stimme*, Muslim Culture in Russia and Central Asia, Arabic, Persian and Turkish Manuscripts (15th-19th), Edited by Anke von Kugelgen-Asirbek Muminov-Michael Kemper, Berlin 2000, III/5-43; M. Subtelny, *The Library of Khvaja Muhammad Parsa, The Making of Bukhara-yi Sharif: Scholars, Books and Libraries in Medieval Bukhara*, Studies on Central Asian History, Bloomington, Indiana 2001, p. 79-111.

⁸ Rudolf, *Moturidiylik*, p. 102-104.

⁹ Abū Mansūr al-Māturīdī (d. 944), *Kitāb al-Tavhīd*, Ed. Bekir Topaloglu, Maktaba al-Irshād, Istanbul 2006, p. 25.

¹⁰ Qāsim ibn Qutluboga, *Tāj al-Tarājim*, Istanbul 1862, p.59.

mation about al-Māturīdī's other teachers such as Abū Bakr al-Juzjānī, Muhammad Ibn Muqātil al-Rāzī, Nusayr Ibn Yahya al-Balkhī¹¹.

Muhammad Ibn Mukātil al-Rāzī (248/862) was Ray's Qāzī and teacher for great Hanafī scholars such as Muhammad ibn Hasan al-Shaibānī, Abū Mutī Hakam ibn Abdullah al-Balkhī, and Abū Muqātil Ibn Muslim al-Samarkandī. He relied on Abū Hanī's opinions about Kalam. Muhammad ibn Mukātil al-Rāzī (248/862), who was the apprentice of Muhammad al-Shaibānī and Abū Mutī al-Balkhī, was appointed as a al-Qāzī. Abu Hanifa's apprentices and supporters, who had political power, spread his opinions about usul and furu first in Balkh, then in Khurasan¹².

One of the continuers of Maturidiya teachings, Abū'l-Mu'īn al-Nasafī (d. 1114), wrote many positive thoughts about Imam al-Māturīdī in his book *Tabsira al-Adilla*. Besides, another continuer of the school Maturidiya Nūr al-Dīn Sābūnī (580/1184) in his work named *al-Bidāya*¹³ told that Imam Abū Mansūr al-Māturīdī was shaihk, imām, ra'isu Ahl-i al-Sunnah va al-Jamāah (Imām of the straight way). Author of *Usūl al-Dīn* Imām Abū'l- Yusr Muhammad Pazdavī (493/1099) also called him "shaikh" and confessed that he was one of the leaders of Ahl al-Sunnah wal Jamāah¹⁴. Another follower of al-Māturīdī, Ibn Humām from Egypt who lived in the next century, in his book *Kitāb al-Musāyara* talking about scholars from Samarkand, referred to Imām Abū Mansūr al-Māturīdī as the master of them¹⁵.

The period of the authoring of books related to *Aqeedah of al-Māturīdī* and *Usūls*, the XI-XII centuries, was the third stage of the Kalam school's development. This stage differs from others with large number of written books and the collection of *Aqeedah* proofs. During this period mutakallim scholars wrote works in two different styles. Abū'l-Mu'īn al-Nasafī's book *Tabsira al-Adilla* was mainly based on reason and logic. Such works aimed at those who deny the main sources of the religion of Islam. In works such as Abū'l-Mu'īn al-Nasafī's *Bakhr al-Kalām*, 'Umar al-Nasafī's *Akā'id al-Nasafī*, Abū'l- Yusr Muhammad Pazdavī's *Usūl al-Dīn* transmitted evidences (al-adilla al-nakliyya) were used and this kind of texts were mainly meant for Muslims.

¹¹ Л. Додхудоёва, *Рукописи с Печатью Ваффа Мухаммада Парса из Арабского Отдела Фонда Восточных Рукописей Национальной Библиотеки Франции*, Книга в развитии культуры народов Востока: история и современность. Тезисы докладов международного симпозиума, Душанбе 1990, p. 31–33; А.Б. Халидов, *Рукописи из Библиотеки Мухаммада Парса*, Петербургское востоковедение, СПб 1994, №: 6. p. 506-519; Ashirbek Muminov- Shovosil Ziyadov, *L'horizon Intellectuel d'un Érudit du XV^e Siècle: Nouvelles Découvertes sur la Bibliotheque de Mu'ammad Pársá, Patrimoine Manuscrit et vie Intellectuelle de l'Asie Centrale Islamique*, № 7, p. 77-98.

¹² Wilferd Madelung, "The Spread of Maturidism and the Turks", *Actas IV Congresso de Estudos Arabes Islâmicos*, Coimbra-Lisboa. 1 à 8 de Setembro de 1968, Brill, Le'den 1971, p. 109-168; Wilferd Madelung, "Abū'l-Mu'īn al-Nasafī and Ash'arī Theology", *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth*, Vol. II: *The Sultan's Turret: Studies in Persian and Turkish Culture*, Edited by Carole Hillenbrand, Brill, Leiden, Boston, Köln 2000, p. 318-330.

¹³ al-Sābūnī, Nūr al-Dīn, *Kitāb al-Bidāya min al-Kifāya fī Usūl al-Dīn*, Ed. Fathullāh Khulayf, Iskandariya 1969. Take a look at text and Turkish translation: al-Sābūnī, Nūr al-Dīn, *Kitāb al-Bidāya min al-Kifāya fī Usūl al-Dīn*, Ed. and Translation: Bekir Topaloglu, Ankara 1998.

¹⁴ Abū'l- Yusr Muhammad Pazdavī, *Kitāb Usūl al-Dīn*, Ed. X. Piter, Dor Ihyo al-Kutub al-Arabiya, Qairo 1383/1963, p. 124; Madelung, "Abū'l-Mu'īn al-Nasafī and Ash'arī Theology", p. 318-330.

¹⁵ Kamāl al-Dīn Muhammad ibn Humām, *Kitāb al-Musāyara*, Egypt 1889, p. 107.

During this period many mutakallims were educated and learning previous works on a scholarly basis, and they tried to simplify their works in order so people could understand them easily. In the same period a number of books such as *Tabsira al-Adilla*, *Akāid al-Nasafī*, *Bakhr al-Kalām*, *Usūl al-Dīn*, *Tamhīd* and *Kifāya fī al-Hidāya* were written.

The period between the 10th and 11th centuries was marked as the period of theoretical development in the school of Maturidiya in Mawarannahr (Central Asia). The role of scholars of Samarkand, Bukhara and Nasaf in developing the present school was very significant. Among them such scholars as Abū'l- Yusr Muhammad Pazdavī, Abū Hasan ibn Muhammad al-Nasafī, Abū'l-Mu'in al-Nasafī, and 'Umar al-Nasafī can be mentioned. al-Narshahī mentions (and gives concrete examples) that science and culture were flourishing in the 10th and 11th centuries in Nasaf and mentions 'Umar al-Nasafī¹⁶.

One of the scientists who left us with a rich scientific heritage is 'Umar ibn Muhammad ibn Ahmad ibn Ismā'il ibn Muhammad ibn Ali ibn Lukmān al-Nasafī (462-537/1070-1143)¹⁷. He was known with the nicknames of Sheikh al-Islām and al-Muftī al-Sakalayn* among the people.

In some sources al-Nasafī was referred to as al-Māturīdī. It means that he had lived and created his works in Samarkand. Furthermore, he was the representative of the school of Imām al-Māturīdī. That is why he might be referred as "al-Māturīdī". Samānī did not call al-Nasafī with the names Ismā'il, Najm al-Dīn, but he called him Abū Hafs 'Umar ibn Muhammad al-Nasafī al-Māturīdī¹⁸. al-Nasafī allowed Samānī to read his books and share them with others. However, they did not meet with each other face to face.

The earliest information about the life and works of al-Nasafī can be found in works such as *Kitāb al-Ansāb*¹⁹ by Abū Saīd Abd al-Karīm ibn Muhammad al-Samānī al-Marvazī, *Tabaqāt al-Mufasssīrīn* by Jalāl al-Dīn al-Suyūtī, *Tarīkh al-Bag-dād* by Ibn Najjār, *Kashf al-Zunūn* by Khoja Khalifa, *Javāhir al-Muziyya* by Abd al-Qadīr al-Qurashī and *Tāj al-Tarājim fī Tabaqāt al-Hanafīya* by Qāsim Qutluboga.

Abū Saīd al-Samānī criticizes some ideas of 'Umar al-Nasafī about hadith, also declaring that he had been a prominent scholar. Even if he did not meet with 'Umar al-Nasafī during his life, he was proud that he had received an allowance in written form. al-Samānī finishes his thoughts about al-Nasafī with these words: "He always appreciated "hadith" and always was busy with the works on this field, but he could not "understand" them²⁰.

D. Rakhimjonov conducted research on the work of 'Umar al-Nasafī's *Kitāb*

¹⁶ al-Narshahī, Abū Bakr Muhammad ibn Javāhir, *Tārīh-i Bukhara*, Cairo 1385/1965, p. 63.

¹⁷ al-Qurashī, Abū Muhammad Abd al-Qadīr ibn Abd al-Vafā Muhammad ibn Muhammad, *al-Javāhir al-Muziyya fī Tabakāt al-Hanafīya*, Edited by Abdulfattāh Muhammad, 5 volume, Dār al-Ulūm, Riyad 1988, II/657.

* Mufti of jinn and people (Muhammad Amin, *Hāshiya Radd al-Mukhtar*, IV/405).

¹⁸ Kamoliddin Sh., *Kitāb al-Ansāb*, p. 143.

¹⁹ Abū Saīd al-Samānī mentioned Abū Hafs 27 times in his book. (See: *Kitāb al-Ansāb*, II/148, 252, 260, 315, 324-25, 348, 373, 374, 385, 417, 434, 471; III/8, 27, 121, 147, 172, 177, 448; IV/416)

²⁰ Abū Hafs 'Umar al-Nasafī, *Kitāb al-Qand fī Ma'rifat Ulamā al-Samarkand*, Riyad 1999, p. 15-16.

al-Qand and especially attempted to reveal al-Nasafī's contribution to Hadith. As D. Rakhimjonov declared al-Nasafī, was an encyclopedic scholar and retained important information in his rich scholarly heritage about the life and works of scholars who lived in Mawarannahr in the XI-XII centuries.

He studied in the educational house in Samarkand called "Dār al-Juzjāniya"²¹ and he is the author of the work *Kitāb al-Qand fī Ma`rifat Ulamā al-Samarkand*, which is the only source that contains information about the processes in Samarkand Hadith school²².

At that moments the city "Nasaf" was considered the most developed scientific center after Samarkand and Bukhara²³. According to historical sources such as *Kitāb al-Qand* and *Kitāb al-Ansāb* in the period of VII-XII centuries the lives of roughly 400 scholars were directly connected with Nasaf. The facts above prove the importance and prominent role of this city in Mawarannahr²⁴.

Explorer S. Okilov states that Najm al-Din al-Nasafī was the famous historian, faqih, linguist, geographer, philosopher and poet of the epoch. The contents of his works were varied and unique, yet unfortunately few of them have reached us²⁵.

Imām al-Zahabī²⁶, Qāsim ibn Qutluboga²⁷, al-Samanī²⁸, Ibn Najjār²⁹, and al-Qurashī³⁰ also recognized Abū Hafs al-Nasafī as faqih, mutakallim, muhaddith and historian.

There are various assertions regarding the date of birth of 'Umar al-Nasafī. For example, some sources indicated that Abū Hafs Nasafī was born in the 461 or 462th year of the hijrī calendar, which is equal to March of 1069- February of 1070³¹. According to *Kitāb al-Ansāb* by al-Samanī, *Kashf al-Zunūn* by Khoja Khaliph, *Tabaqāt al-Mufasssirīn* by Jalal al-Dīn al-Suyūtī, *Javāhir al-Muziyya* by Abdulqadir Qurashī, and *The history of Bagdad* by Ibn Najjār al-Bagdādī we argue that al-Nasafī was born in 462/1070.

The scholars of that epoch played a crucial role in the development of 'Umar al-Nasafī 's knowledge as he became a mufasssir, muhaddith and mutakallim. He acquired knowledge initially in Nasaf and continued his education in Samarkand. 'Umar al-Nasafī wrote a rather unique work called *Ta`dād al-Shuyūh li 'Umar (The number of Umar's Teachers)*³². In that work he included his 550 teachers' names³³.

²¹ D. Rakhimjonov, *Abū Hafs al-Nasafī's the Important Source*, Dis...t.f.n. Toshkent Islamic University, Toshkent 2003, p. 17.

²² D. Rakhimjonov, "Abū Hafs an-Nasafiy's Work Called "Kitob al-Qand" is an Essential Source on Hadith", *Oriental Studies*, ToshDSHI, Toshkent 1997, №: 3, p. 27-32.

²³ al-Nasafī, *Kitāb al-Qand fī Ma`rifat Ulamā al-Samarkand*, p. 7.

²⁴ Rakhimjonov, *Abū Hafs al-Nasafī's the Important Source*, p. 12.

²⁵ S. Oqilov, *The Scientific Legacy and Teaching of Abū al-Muīn al-Nasafī*, Muharrir, Thaskent 2008, p. 29.

²⁶ Xoja Xalifa, *Kashf al-Zunūn*, Maktab al-Faysaliyya, Makka 1981, 1/8691.

²⁷ Ibn Qutluboga, *Tāj al-Tarājim*, p. 23; Muhammad Amin `Abidin, *Radd al-Mukhtar alā Durr al-Mukhtār*, V/ 477.

²⁸ al-Samanī, *Kitāb al-Ansāb*, IV/374.

²⁹ Ibn Najjār al-Bagdādī, *Tārih al-Bagdād*, Dār al-Kutub al-Ilmiyya, Beirut 1973, 1/82.

³⁰ al-Qurashī, *al-Javāhir al-Muziyya fī Tabakāt al-Hanafiyya*, II/657.

³¹ al-Nasafī, *Kitāb al-Qand fī Ma`rifat Ulamā al-Samarkand*, p. 7.

³² al-Ziriklī, Xayr al-Dīn, *al-Alām*, VIII book, Dār al-Ulūm li al-Malāyin, Beirut 1998, VI/175.

³³ Ibn Hajar al-Asqalānī, *Lisān al-Mizān*, Dār al-Kutub al-Ilmiya. Be`rut 1998, IV/229.

The majority of his teachers were muhaddith because after some years he focused on the field of hadith. al-Nasafī received education in the views of Maturidī and the Hanafī mazhab from Hasan ibn Abdulmalik al-Qāzī³⁴, Abū Ali Hasan ibn Abdul Malik al-Nasafī, Mahdī ibn Muhammad al-Alawī, Abdullah ibn Ali ibn Isa al-Nasafī, Abū Yusuf Muhammad ibn Muhammad ibn Husayn ibn Abdulkarim ibn Musa ibn Mujahid al-Pazdavī, al-Nasafī³⁵, Husayn al-Qoshgarī³⁶, Abū Muhammad Hasan ibn Ahmad al-Samarqandī, Ali ibn Hasan al-Māturīdī, Muhammad ibn Ahmad al-May-margī al-Nasafī (born 442/1031)³⁷, Ali ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Bayān Abū al-Qāsim, al-Razzāz (423-510/1032-1116)³⁸, Abū al-Hasan Ali ibn Muhammad al-Nasafī Kasbavī (d. 1092), and Abū al-Abbās al-Mustagfirī's grandchild Xofiz Abū Raja Qutayba Ibn Muhammad 'Usmānī Nasafī (d. 1081)³⁹.

At the beginning of the XII century 'Umar Nasafī went to Samarkand, where he completed most of his work. al-Nasafī visited Mecca via Bagdad for religious purposes in 1113-14. He met al-Zamakhsharī in Mekka. al-Samānī relates the following story about this meeting: 'Umar al-Nasafī came to al-Zamakhsharī's house, and knocked on the door.

- al-Zamakhsharī responded: "Who is it?"

-al-Nasafī replied: "I am 'Umar."

-al-Zamakhsharī said: "ansari?" (meaning, "go away"; in grammar, it can also refer to inflection)."

However, his presence didn't last long; the following year he returned to his country of origin. He said he took hadis instruction from Abū al-Abbās Muhammad ibn Yunus Qudaymī⁴⁰, Abulqāsim Muhammad ibn Bayān and Abulfādil Muhammad ibn Ahmad Soig'ī⁴¹. 'Umar Nasafī was also influenced by scholars in Bukhara. He also went to Bukhara and received instruction in Islamic law from Said ibn Muhammad Horazmī.

He was taught by students of Moturudī. The atmosphere in which al-Nasafī worked was full of famous scholars. These scholars played a great role in Nasafī's becoming a supporter of the Maturidiya:

Abū al-Yusr Muhammad ibn Muhammad ibn Husain ibn 'Abd al-Karīm ibn Musa ibn 'Isa ibn Mujahid al-Pazdavī. He was a fakih in Bukhara and Qāzī (judge) in Samarkand. The leadership of the Hanafiya in Mawarannahr ended with the death of this scholar. 'Umar Nasafī in *Kitāb al-Kand* described Abū Yusuf al-Pazdavī as an honored person in Mawarannahr.

³⁴ al-Samanī, *Kitāb al-Ansāb*, XIV/185.

³⁵ Xoja Xalifa, *Kashf al-Zunūn*, I/1092.

³⁶ al-Samanī, *Kitāb al-Ansāb*, XIV/185.

³⁷ al-Samanī, *Kitāb al-Ansāb*, XIV/185.

³⁸ Ibn Najjār al-Bagdādī, *Tārih al-Bagdād*, I/82.

³⁹ In his entire life, young scientist Abū Hafs started to note hadith to the papers when a hadith was told in the area "Bāb Maqsūra" in the mosque in Anu Rajo Nasaf (al-Nasafī, *Kitāb al-Qand fī Ma`rifat Ulamā al-Samarkand*, p. 537).

⁴⁰ al-Nasafī, *Kitāb al-Qand fī Ma`rifat Ulamā al-Samarkand*, p. 137.

⁴¹ al-Nasafī, *Kitāb al-Qand fī Ma`rifat Ulamā al-Samarkand*, p. 141.

The work *Usūl ad-Dīn* was the most important of al-Pazdavī's works⁴². In this book 96 religious matters were analyzed. All of these matters were elaborated according to the methodology of the Maturidiya. The book was written in refutation of other dissenting religious views.

al-Pazdavī's work *Usūl ad-Dīn* was regarded as having played a vital role in order to further the methodology of al-Māturīdī.

2. In the life of Umar Nasafī, the family of the Nūhīs and the Pazdavīs played the most important role. The scholar was taught by three members of the Nūhīs, including Yakhya ibn Muhammad ibn Ibrahim ibn Muhammad ibn Ibrahim ibn Muhammad ibn Nūh ibn Zayd Nūhī, al-Nasafī Abū Yusuf Kāzī(452-503/1109-1050)⁴³.

Some encyclopedia entries attest that the family of the Nūhīs spent their lives in Movarounnahr. However, there is little existing information about the family members of the Nūhīs, except for some poems. Like the Pazdavīys, the family of Nūhīs helped to develop the number of schools that taught hadith, fiqh, and kalam in Movarounnahr. The members of the Pazdavīy family concentrated their work not only on hadith and fiqh, but also the science of Aqid. However, learning the science of hadith was at all times the basis of learning in the family of the Nūhīs.

Ibn Ibrahim ibn Muhammad ibn Ibrahim ibn Muhammad ibn Nūh ibn Zayd Nūhī and Ismail ibn Muhammad ibn Ibrahim ibn Muhammad ibn Nūh Nūhīs are described in the work *Javāhir al-Muzīyya* ⁴⁴.

However, in other poems there is not much information about them. al-Nasafī taught many students in the sphere of Islamic religion, including Muhammad ibn Ibrahim Narpushtī, his child Abū Lays Ahmad ibn 'Umar ibn Muhammad al-Nasafī (506-1112), Burhān al-Dīn al-Marginanī, 'Umar ibn Muhammad al-'Aqīlī⁴⁵, Abū Bakr ibn Ahmad ibn Ali ibn 'Abdulaziz al-Balhī al-Samarqandī (d. 553/1158)⁴⁶, and Muhammad ibn 'Abd al-Jalil ibn Abdumalik ibn Ali ibn Haydar al-Samarqandī.

Abū Hafz al-Nasafī died in 537 AH. or in 1142 AD. on the 3rd or 4th of December in Samarqand and he was buried near the tomb of Imam al-Xuda Abū Mansūr al-Māturīdī in Chakardiza⁴⁷.

Abū Hafz al-Nasafī brought up his son named Ahmad (b. 1113 or 1114), and many people referred to him as "al-Majd". Abū Saīd al-Samanī described his child Abū Lays Ahmad ibn 'Umar as adventurous, dynamic and devoted to his friends. When al-Samanī went to Samarqand in 1154-1155, he met Abū Lays and had scholarly conversations with him. According to him, they always visited each other and sometimes al-majd borrowed some books from him. al-Majd al-Nasafī went to Mecca in 1156-1157. In 1157-1158, when they were coming back to their country from Iraq, group of people attacked the city of Bistom and killed more than 70 people and other scholars. Among them was al-Majd al-Nasafī. As a result, he was buried in the

⁴² al-Samanī, *Kitāb al-Ansāb*, I/78; Ibn Qutluboga, *Tāj al-Tarājim*, p. 191.

⁴³ al-Qurashī, *al-Javāhir al-Muzīyya fī Tabakāt al-Hanafīyya*, III/91.

⁴⁴ al-Qurashī, *al-Javāhir al-Muzīyya fī Tabakāt al-Hanafīyya*, III/91.

⁴⁵ al-Qurashī, *al-Javāhir al-Muzīyya fī Tabakāt al-Hanafīyya*, II/658.

⁴⁶ al-Samanī, *Kitāb al-Ansāb*, IV/374.

⁴⁷ Abū Hafz 'Umar al-Nasafī, *Kitāb al-Qand fī Ma`rifat Ulamā al-Samarkand*, p. 10, 20-21; Ibn Najjār al-Bagdādī, *Tārīh al-Bagdād*, XX/99.

suburb of the city of Bistam⁴⁸.

‘Umar Nasafī worked effectively in such fields of scholarship as Tafsir, Fiqh, Kalam and left a rich scholastic legacy. The following are the most famous works written by him:

1. *Kitāb al-Kand fī Ma`rifati Ulamā as-Samarkand* (Sugar sweet book in getting to know the scientists of Samarkand)⁴⁹
2. *Tatvīl al-Asfīr li Tahsīl al-Akhhbār* (Traveling frequently to gather Hadīth)⁵⁰
3. *al-Hasāil fī al-Masāil* (Results of Problems)⁵¹
4. *al-Khasāil fī al-Furū`* (Features in Furū`)⁵²
5. *Da`va al-Mustaghfirīn* (Missions of Sayers of Absolution)⁵³
6. *Tilba at-Talaba* (The Aim of a Seeker)⁵⁴
7. *Ajjala al-Hasbī bi Sifāt al-Maghribī*
8. *Akāid al-Nasafī* (Creed of al-Nasafī)⁵⁵
9. *Fatāvā al-Najmuddīn* (Rules of Najmuddin)⁵⁶
10. *al-Fatvā an-Nasafī* (Rules of Nasafiy)⁵⁷
11. *Fusūl al-Nasafī fī Ulūm al-Jadal*⁵⁸
12. *Majma al-Ulūm*⁵⁹
13. *Fī al-Furū al-Hanafīya*⁶⁰
14. *al-Mu`takid*⁶¹
15. *Manhaj al-Dirāya fī al-Furū al-Hanafīya*⁶²
16. *al-Najāh fī Sharh al-Akhhbār*⁶³
17. *Yavākīt al-Mavākīt* (Marking the time)⁶⁴.

‘Umar al-Nasafī also collected contradictory opinions among the sects, and wrote them in poetic form as *Manzūma al-Nasafī fī al-Khilāf* (al-Nasafī’s Discipline about Conflicts). This work is composed of 10 chapters including the following:

-the words of Imām Abū Hanifa

⁴⁸ Abū Hafs ‘Umar al-Nasafī, *Kitāb al-Qand fī Ma`rifati Ulamā al-Samarkand*, p. 121.

⁴⁹ Ibn Hajar al-Asqalānī, *Lisān al-Mīzān*, Dār al-Kutub al-Ilmiyya, Be`rut 1998, IV/229.

⁵⁰ Ibn Imād al-Damashkī, *Shazarāt al-Zahab*, p. 38; Xoja Xalifa, *Kashf al-Zunūn*, I/3122.

⁵¹ Xoja Xalifa, *Kashf al-Zunūn*, I/4597.

⁵² Xoja Xalifa, *Kashf al-Zunūn*, I/4807.

⁵³ Xoja Xalifa, *Kashf al-Zunūn*, I/5180.

⁵⁴ Muhammad Amin Ibn `Abidin, *Radd al-Mukhtar alā Durr al-Mukhtār*, VI/ 477.

⁵⁵ al-Jabartī, *Ajāyib al-Akhhbār fī Tarājim va al-Akhhbār*, 3 volume, I/125.

⁵⁶ According to Ati ibn Hamza, ‘Umar al-Nasafī sponsored this book (See: Xoja Xalifa, *Kashf al-Zunūn*, I/8691).

⁵⁷ Ibn Nujaym, *al-Bahr al-Rāik fī Kanz al-Dakāik*, Dār al-Kutub al-Ilmiyya, Beirut 1973, I/82.

⁵⁸ Xoja Xalifa, *Kashf al-Zunūn*, I/8691.

⁵⁹ Xoja Xalifa, *Kashf al-Zunūn*, I/1105.

⁶⁰ Xoja Xalifa, *Kashf al-Zunūn*, I/1124.

⁶¹ Xoja Xalifa, *Kashf al-Zunūn*, I/1195.

⁶² Xoja Xalifa, *Kashf al-Zunūn*, I/1279.

⁶³ al-Qurashī, *al-Javāhir al-Muzīyya fī Tabakāt al-Hanafīyya*, II/627.

⁶⁴ Xoja Xalifa, *Kashf al-Zunūn*, I/1402.

- the words of Abū Yousef
- the words of Imām Muhammed
- the words of Abū Khanifa and Abu Yousef
- the words of Abū Khanifa and Muhammed
- the words of Abū Yousef and Muhammed
- the words of Abū Khanifa ,Abu Yousef and Muhammed
- the words of Imām Zufar
- the words of Imām Shafī'
- the words of Imām Mālik

al-Nasafī wrote this work in the year of 504/1110. It contains 2669 couplets. al-Nasafī's work was met with great interest by many scholars, who wrote several commentaries on his work. The most popular among them are given below:

1. 'Abd al-Barakat 'Abdullah ibn Ahmad al-Nasafī (d. 710/1310) wrote the huge work named *al-Mustasfā min al-Mustavfī* (Selected from the Whole). Afterwards he abridged some commentaries, and named it *Musaffā* (Pure).

2. There is some evidence that Abu Is'hāq Ibrahim ibn Ahmad al Mavsilā (d. 652/1254) also wrote commentaries on his work. Yet there is no information mentioned about the name of his work.

3. Ibrahim ibn Suleyman al-Hanafī (d. 732/1332) wrote a 2 volume work/

4. Abū Mahāmid Mahmūd ibn Muhammad ibn Davūd Luluī (d. 671/1272) authored the work *Haqāiq al-Manzūma* (The truth of the Discipline) He spent seven years on this work, from 659 to 666/1261-1268 and finished it in Bukhara/

5. Abd al-Fath Alau al-Dīn Muhammad ibn 'Abdulhamid Asmandī (d. 552/1157) wrote a commentary named *Hasr al-Masa'il va Qasr al-Dalā'il*" (Limiting issues, shortening evidences)⁶⁵.

Among these works such books as *Kitāb al-Kand fī Ma`rifati Ulamā as-Samar-kand*, *Tilba at-Talaba* and *Akāid al-Nasafī* have a significant place in the creative activity of the scholar. Because while *Kitāb al-Kand fī Ma`rifati Ulamā as-Samar-kand* places its primary emphasis on relating the lives of scholars from Central Asia, *Tilba at-Talaba* is considered to be the first encyclopedia of Fiqh. These two books were given special attention by scholars and students. The book is in the center of attention of contemporary researchers as well.

The third work by al-Nasafī, *Akāid al-Nasafī*, was written in the third period (11th-12th centuries) of development and spreading of the school of the Maturidiya. Many works, commentaries and texts on the school of Maturidiya began to be written during this period. Such scholars as Imām Abā Yusr al-Pazdavī (493/1099)⁶⁶, Abū Muīn al-Nasafī (438/1047-508/1115)⁶⁷, Alau al-Dīn Abū Bakr al-Samarkandī

⁶⁵ Xoja Xalifa, *Kashf al-Zunūn*, V/120

⁶⁶ S. Oqilov, *The Scientific Legacy and Teaching of Abū al-Muīn al-Nasafī*, Muharrir, Tashkent 2008.

⁶⁷ al-Ziriklī, Xayr al-Dīn, *al-Alām*, VIII book, Dār al-Ulūm li al-Malāyin, Beirut 1998, V/341; Abū 'l-Muīn al-Nasafī Maymūn ibn Muhammad, *Tabsiratu al-Adilla fī Usūl al-Dīn*, Ed. Husayin Atay, Ankara 1993, I/7; Mustafa Sait Yazicioğlu, "Mātūridī Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebū Mansūr el-Mātūridī

(538/1143)⁶⁸, Ali ibn ‘Usmān al-Oshī (569/1173)⁶⁹, Nūr al-Dīn al-Sābūnī (580/1184)⁷⁰ carried out their activity during this period.

Initially, problems of wording taken from Koran and Hadithes were given in zub (that is, in text form). Such works provided the possibility of creating commentaries on subjects for later scholars. The first scholars who decided to learn the Holy Koran and authentic Sunna deeply without introducing *tavil* (change) with *mutashobih* (original) Ayats and Hadithes had written small manuals on this. As a rule such manuals reflect the ideas of the people of Sunna clearly and they are non-disputable.⁷¹ The first creedal work written in the style of text is *Fiqh al-Akbar*⁷², written by Abū Hanifa (80/150-699/767).

Akāid al-Nasafī, which was written much later by ‘Umar al-Nasafī, is notable for delving into larger-scale themes than those found in *Fiqh al-Akbar*. Namely, it deals with such problems as the truth of Ashyā (material), ways of obtaining knowledge, the truth of the universe and its components, Allah’s qualities, the qualities of word and Ko’ran, the interaction of *takvīn-mukavvan*, seeing Allah in paradise, human beings and characteristics, the problems of *istittaāt* and loading more than necessary, the problem of death and *rizk*, *hidāyat* and *zalālat* (virtue and evil), the question “Is creating good things *vājib* (compulsory) for Allah?”, the torture of the grave, questioning of Munkar-Nakir, rebirth, meter, *imān-amal*, questioning, Havz and Kavsar, Sirāt, Paradise and Hell, the question of *gunāh-i kabira* (great sin), Shafaat (the opportunity of seeing), increasing and reducing of *Imān*, expectance in *Imān*, happiness and unhappiness, *nubuvvat*, tasks of angels, books, Merāj, deeds of saints, the Caliphate, the time of Caliphate, the question of the Imamate, making ‘*mash* on *mash*s (‘shoe-like leather socks), the relief of duties from Allah’s creature, reasons for *kufri*, alms and prays (dua) for the sake of the dead, the signs of apocalypses, *ijtihad* of a *mujtahid* and the relationship between human beings and angels⁷³.

Looking at the above mentioned issues dealt with in *Akāid al-Nasafī* we can say that it is much more ordered and theological than *al-Fiqh al-Akbar*. This also shows that *Akāid al-Nasafī* is a shortened book of its predecessors, such as *Kitāb al-Tawhīd*

ve Ebū’l-Muīn en-Nesefī”, AÜİFD., XXVII(1985), s. 298, (s. 292-298).

⁶⁸Brockelmann. *GAL.*, I/374.

⁶⁹ al-Ziriklī, *al-Alām*, V/310; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hadiyyat al-‘Arifin Asma al-Muallifin ve Asarü’l-Musannaftin*, Çeviren: Kilisli Rifat Bilge ; tashih İbnülemin Mahmūd Kemal İnal, Avni Aktu, el-Mektebetü’l-Faysaliyye, Mekke ty., I/700.

⁷⁰ al-Sābūnī, Nūr al-Dīn, *Kitāb al-Bidāya min al-Kifāya fī Usūl al-Din*, Ed. Fathullāh Khulayf, Iskandariya 1969. Take a look at text and Turkish translation: al-Sābūnī, Nūr al-Dīn, *Kitāb al-Bidāya min al-Kifāya fī Usūl al-Din*, Ed. and Translation: Bekir Topaloglu, Ankara 1998.

⁷¹ Bekir Topaloglu, *Kelam İlmine Giriş*. İstanbul 1981, p. 117.

⁷² *Usul-ad-Dinind al-Imam Abu Hanifa*, p. 70.

⁷³ al-Nasafī, Najm al-Dīn Abū Hafs ‘Umar, ‘Aqā’id, (subjoined to al-Nasafī, Hafidh al-Dīn Abū al-Barakat ‘Abdullah. ‘Umdah ‘Aqīdah Ahl al-Sunnah wa al-Jama’ah: Pillar of the Creed of the Sunnites: Being a Brief Exposition of Their Principal Tenets, 68 (xiv, 29, 5) pps.), Ed. by Cureton, W.Rev. [The society for the publication of Oriental text], London 1843, p. 53-59; W. Heffening, “An-Nasafī”, *Encyclopedic de L’islam*, Paris 1993, VII/969., C. Brockelmann, *Geshichte der Arabischen Litteratur*, Verlag von Emil Felber, We’mar 1898, I/427; Supplementband. Leiden, 1942, I/758., *Собрание Восточных Рукописей Академии Наук Узбекской ССР.*, Т. I-XI., Фан, Tashkent 1952-1987, V/328., П. Г. Булгаков, “Неизвестный Энциклопедический Труд XII Века”, *Общественные науки в Узбекистане*, 1976, №: 11, p. 57-59.

and *Tabsira al-Adilla*. In addition, discussion of such questions as “Improving the ray of Islam” and later “The Truth of Material”, “Means of Obtaining Knowledge”, “Meaning of the Universe” which are not found in *al-Fiqh al-Akbar* shows that the two different periods in which the writers lived had their own specific concerns.

The text of *Akāid al-Nasafī* has the character of a proclamation and such word combinations as “it should be pointed out”, “we are sure” are used very widely. Though the main pillar of Islamic rule is Iman, it was given a short description⁷⁴. Beginning from 1843, *Akāid al-Nasafī* of ‘Umar al-Nasafī became the research object of European scientists of Islam⁷⁵. Katnov claimed: *Akāid al-Nasafī* of ‘Umar al-Nasafī is one of the trustworthy recourses of Islamic dogmas, it differs from other works with its short form and clarity⁷⁶.

Akāid al-Nasafī of ‘Umar al-Nasafī served as a textbook of theology at the madrasahs of Bukhara, Samarkand, India and Kazan in the middle of the 19th century. Ottoman Turks also learned *Akāid al-Nasafī* written by ‘Umar al-Nasafī from Nasaf and some sheikhs used to read and comment on it for their murids after asr Namaz⁷⁷.

The German researcher Ulrich Rudolph also pointed out: “‘Umar al-Nasafī wrote his *Akāid al-Nasafī* according to Maturidiya school and in the form of *Tabsira al-Adilla* of Abū’l-Mu’in al-Nasafī”⁷⁸.

According to the claims of Turkish researchers, *Akāid al-Nasafī* of ‘Umar al-Nasafī gained fame in the Islamic world because of the book of Tafatzon (797/1395) *Sharh al-Akāid al-Nasafī*⁷⁹. J. Valid claims that *Akāid al-Nasafī* is the most famous book in Muslim and Tatar madrasahs along with the commentary of Taftazānī⁸⁰.

Nowadays the present book and commentaries written on it are being learned not only in the East but also in the West. The widespread use of *Akāid al-Nasafī* in madrasahs as a textbook of the Maturidiya school and its popularity among scholars can be explained by commentaries written on it. Scholars paid great attention to *Akāid al-Nasafī* and wrote two styles of commentaries on it. The first type is the style of prose including such works as *al-Durra Sharh Akāid al-Nasafī* of Ali Ibn Abū Hazm (687/1288), *Sharh Akāid al-Nasafī* of Ahmad Isfahānī (749/1392), *al-Kalāid Sharh al-Akāid* of Jamal al-Dīn Mahmūd ibn Ahmad Konavī (770/1369), *Sharh Akāid al-Nasafī* of Muhammad Tahir Sunbul al-Makkī⁸¹ and *Sharh Akāid al-Nasafī*⁸² of

⁷⁴ D.V. Yermakov, “Akida”, *IES.*, Moscow 1991, p. 7-18.

⁷⁵ Suleyman Uludag, *Kelam İlmî va İslam Akaidi*, Dergah Yayınları, İstanbul 1999, p. 60.

⁷⁶ N.F. Katanov, *Восточная Библиография (Oriental Bibliography)*, Iman, Kazan 2004, p. 83.

⁷⁷ Uludag, *Kelam İlmî va İslam Akaidi*, p. 61.

⁷⁸ Ulrich Rudolf, *Moturidiylik*, From Russian the translation of Z. Munavvarov, The magazine “Lessons from Imom al-Buxoriy”, Second edition, Tashkent 2002, p. 250.

⁷⁹ Uludag, *Kelam İlmî va İslam Akaidi*, p. 61.

⁸⁰ D. A. Validi, “Sketch of History of Literacy and Literature of Tatars Before the Revolution of 1917 (a fragment of the book)”, *The Library of the Magazine “Kazan”*, Kazan 1992, p. 19; Also look at: R.R. Safiulina, *Arabian Book in the Spiritual Life of the Tatars*, Almalit, Kazan 2003, p. 105.

⁸¹ Ismail al-Baghdādī, *Zayl Kashf al-Zunūn*, Maktab al-Faysaliya, Makka 1981 (further: al-Baghdādī, *Zayl Kashf al-Zunūn*, VI/104).

⁸² Look at the biography and scientific creative activity of al-Tafatzonī: al-Suyutī, *Bughya al-Vulāt*, p. 391; Ibn Imād, *Shazārāt al-Zahab*, V/319-332; Tashkoprizada, *Miftāh al-Sāda*, I/164-167; Bağdathī İsmail Paşa, *Hadiyyat al-Ārifin* II/429-430.

Saaduddin Taftazānī (722/1322-797/1395)⁸³.

Among the commentaries written in the style of poetry we can point to *Nazm* of Ahmad ibn Muhammad S ūā lih (863/1459), *Nazm* of Said ibn Najebek (922/1516), *Siyāna al-Akāid* of Mansūr Tablavī (1041/1632), *Izāa al-Dujna fī Akāid Ahl-i Sunna* of Abu Abbos Ahmad al-Mukrī (1041/1632), *al-Vafā li Nazmi Akāid al-Nasafī*⁸⁴ of Muhammad ibn Elān Siddik (1057/1647) and *Nazm al-Akāid al-Nasafī*⁸⁵ of Abū Bakr ibn Ahmad al-Rumī.

Commentaries written on this text in the 20th century by such scholars as Abdullah al-Haravī's *al-Matālib al-Vāfiya Sharkh Akāid al-Nasafī*, Abdumalik Sa`dī's *Sharkh al-Nasafīyya fī al-Akāida al-Islāmiya*, Muhammad Nur Arabiy's *Nasafī Akāidi Sharhi*, Sadr al-Varī al-Kādirī's *Jāmi al-Farāid*, Shakh Abd al-Azīz Dehlavī's *Mizān al-Akāid va Sharhuha*, Muhammad Abd al-Aziz's *Nibroch*, Fido Muhammad's *Ashraf al-Favāid*, Mujibullah's *Bayān al-Favāid*, Muhammad Yusuf's *Javāhir al-Favāid*, Abdurouf's *Kashf al-Farāid*, and Abd al-Nāsir Latif's *Sharh Akāid* shows the important place of the *Akāid al-Nasafī* in the school of Maturidī.

The aim of this research is to join together such movements of "Ahl al-Sunna va al-Jamaa as "Maturidiya" and "Ashariya", and to bring into force their ideas in today's very difficult period. In fact the difference between these two schools are indirect and have not been a reason for disagreements.

The importance of the science of Kalam is very great in contemporary life when the struggle of ideas is growing rapidly. Therefore it is important to maintain the ties of equality and sympathy between these two ideological mazhabs (schools).

⁸³ 61 comments (Sharh) were written to this work. Among them a "Comment" work of Ahmad ibn Musa al-Khiyālī ar-Rumī (870/1466), 16 comments were written to the present comment. Among them the most famous one was *Zubda al-Afkār* of Abdulhakim ibn Muhammad Siyalkutī (1067/1657).

⁸⁴ al-Ziriklī, *al-Alām*, VI/175.

⁸⁵ al-Baghdādī, *Zail Kashf al-Zunūn*, VI/104.

ХУСАМ АД-ДИН АС-СЫҒНАҚИ ЕҢБЕКТЕРІНДЕГІ КАЛАМИ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ЭЛЕМЕНТТЕРДІҢ ТҮРКІ ДҮНИЕТАНЫМЫ МЕН МӘДЕНИЕТІНДЕГІ КӨРІНІСІ ТҮЙІН

Данияр ШАЛҚАРОВ

*Қазақстан, Алматы қаласы
ал-Фараби атындағы ҚазҰУ Шығыстану факультеті,
Түрксой кафедрасының PhD-докторанты Шалқаров Д. Б.*

Түркі қоғамының рухани көрінісін ортағасырлық қағанаттар мен хандықтардағы рухани мәдениет жүйелері мен қоғамдық құндылықтар қатарынан байқаймыз. Қай кезде болмасын белгілі бір мемлекет пен жүйенің құлдырап, ыдырауына қоғамдағы белең алған радикалды діни ағымдар әрекетінің кері әсерлерінің орнын жоққа шығармауымыз керек. Бұл мәселенің түйінін шешу үшін алдымен ислам дінінің негізгі құндылықтары мен оның этностық синтезі қоғамдық санаға сіңуі тиіс. Бұл құралдың қоғамда таныстырылуы үшін, тарихи дәлелдер мен ортаазиялық түркі қоғамының исламдық рухани електен өткендігін анықтаған жөн. Сондықтан Орта Азиялық ислам ғалымдарының исламдық діни көзқарастары мен еңбектерінің мазмұндары қазіргі қоғамда да маңызды орын алады. Орталық Азияда ханафийа-матуридийа рационалды ислам теологиялық бағытының XIII-XIV ғасырларда дамуына түрткі болған Хусам ад-дин ас-Сығнақи сол дәуірдің Орталық Азия мен Араб әлеміндегі дін мен мәдениеттің зерттеушісі, насихатшысы, жанашыры болған.

Әр елдің салт-дәстүрі мен рухани өмірі елдің дамуы мен өркендеуінің қалыптасуына түрткі болады. Сонымен қатар Хусам ад-дин еңбектері де ислам мәдениетінің тарихи желісін жүйелеп, ислам дінінің қалыптасуына үлесін қосумен өзекті. Орталық Азияда өмір сүрген ғұламалардың дін жайында қозғаған мәселелері бір-бірімен өзектесіп жатқандығына олардың жазған, зерттеген еңбектері дәлел бола алады. Орталық Азияда орныққан дін мәселесі, діни жағдайлар мен көзқарастарды сол кездегі тарихи фактілермен салыстырып, оның өміршендігі мен қолдану көкжиегінің кеңейгеніне көз жеткізуде, осы ғалымның еңбектерін арқау етуіміз маңызды¹.

Түркі және ислам әлемінің атақты дін ойшылдарының бірі Абу Мансур ал-Матуриди ислам өркениетінде ақыл мен логикаға сай заманауи көзқарастардың негізін салды. Бұл әдістер Абу Ханифа тарапынан негізі қаланса да, түркілер арасында ал-Матурийдің есімі кеңінен тараған. Діндегі ақыл мен логика принциптерін қолдану әдістерін эпистомологиялық, теологиялық және философиялық тарапынан негіз салған осы ал-Матуриди болып саналады.

¹ Әбсаттар Дербісалиев, *Қазақ даласының жұлдыздары*, Рауан, Алматы 1995, б. 87.

Ғалым өз заманында қоғамдағы қомақты мәселелердің түйінін шешу үшін ислам дінінің тафсир саласында «Та’уилат ал-Қур’ан» мен ислам философиясы/калам саласында «Китаб ат-Таухид» атты еңбектер жазды².

Ғұлама өмірінен кейін де оның еңбектері шәкірттері тарапынан үлкен зерттеу объектісіне айналып Хорасан мен Мәуреннаһр аймақтарында «ханафийа-матуридийа бағыты» деген атаумен кең жағрапиялық орындарды алып жатты. Бүгінгі таңда Орта Азия мен Кавказ, Үндістан мен Пакистан, Малайзия мен Индонезия, Ресей мен Шығыс Түркістан аймақтарындағы мұсылман қауым осы бағытты ұстанады. XVI ғасырда Осман империясы кезеңінде шииттік көзқарастар мен сунниттік көзқарастар арасында келіспеушіліктер нәтижесінде матуридийа ұғымы қайта қарастырылып, зерттеу объектісіне айналды.

XX ғасырда Батыс пен Шығыста матуридийа-ханафийа бағытының тарихы мен ерекшеліктерін зерттеу ғұламалар тарапынан қызығушылық тудырып отыр. Бұл салада Wilferd Madelung жазған «Хорасан мен Мәуреннаһрда алғашқы мурджи’я және ханафийа діни көзқарастарының жайылуы», Keith Lewinstein «Шығыс ханафийа діни мектебі дәстүрінің талқылаулары», W. Montgomery Watt «Матуриди мәселесі», Mustafa Sait Yazıcıoğlu «Матуридийа калам мектебінің екі ұлы жұлдызы», Bekir Topaloğlu «Матуридийа каламдық жүйесі», Huseyin Atay «Абу Мансур ал-Матуриди және таным құрамы», Anke von Kügelge мен Аширбек Муминовтың «Матуриди кезеңіндегі самарқандық теологтар» сынды авторлар тарапынан мақалалар мен еңбектер жазылды. Аталмыш авторлар матуридийа бағытының тарихы мен автордың өмірі туралы жазса, Hanifi Özcan «Түркілер арасындағы діни түсінік», Ulrich Rudolph «Матуридийа бағытының қалыптасуы мен жайылуы», Wilferd Madelung «The Westfard Migration of Hanafi Scholars from Central Asia in the 11th to 13th Centuries» сынды ғалымдар ханафийа-матуридийа ислам діни көзқарастарының түркілер арасында таралуы мен дамуы туралы жазады³.

Осыған байланысты матуридийа дәстүрін қалыптастыруға ат салысқан Хусам ад-дин ас-Сығнақи еңбектерінің құндылығын Орта Азиялық ханафийа-матуридийа теологиялық мектебінің негізін қалаушы Абу Мансур ал-Матуридийа(333 /944) *Китаб ат-Таухид*, Абу-л-Му’ин ан-Насафидің (508/1115) *Табсира ал-адилла* мен *Китаб ат-Тамхид* атты еңбектеріндегі исламдық рухани мәдениет, этикалық нормалар мен құндылықтарды салыстырмалы түрде қарастырылып, ортаазиялық исламдық түркі мәдениетін қалыптастырып, дамыты. Мысалы, Хусам ад-дин өмірі мен оның «ат-Тасдид фи шарх ат-тамхид» атты еңбегі ортағасырлық мәуреннаһрлық Абу ал-Му’ин ан-Насафидің жазған «ат-Тамхид» еңбегіне шархы. Аталмыш қос автордың еңбектерінде ислам дінінің негізі болып саналатын ‘акида(- عقيدة сенім) мәселесі тәптіштеліп қарастырылып, Аллаға деген сенім мен иман, имандылық пен тақуалық, Алла тағаланың құдірет-кереметі мен шапағат, пайғамбарлық пен адам баласының ырызғысы, Алланың әлемді жаратқандығы, әлемнің

² Ульрих Рудольф, *Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде*, Фонд XXI век, Алматы 1999. с. 76

³ Аширбек Муминов, *История Казахстана в арабских источниках*, Дайк-пресс, Алматы 2006, III/97.

жаратылысы сынды мәселелер қозғалған. Осындай ислам құндылықтарын екі ғалымның үлкен ұстазы Абу Мансур ал-Матуриди еңбегінде де кездестіреміз⁴.

Ислам діні Мәуреннаһр аймағына келгеннен соң қоғамда шарият құндылықтары мен ислам философиясы мәселелері ғалымдар арасында қызу талқыға түсе бастады. Ғасырлар бойы қалыптасқан бұл үдеріс ұстаз бен шәкірттер арасындағы өзекті тақырыптың зерттеу аясына айналды. IX ғасырда Абу Мансур ал-Матурийдің иман мәселесіндегі айтқан тұжырымдары мен Алланың әлемді жаратушы екеніне дәлелдер көрсеткені XIII ғасырда жазған ас-Сығнақидың еңбегіндегі дәл осындай түсініктермен үйлесіп, ондағы ислам әлемі ғалымдарының қалам(كلامك) ғылымына тікелей әсері бар екендігін байқаймыз.

Жалпы ханафийа-матуридийа бағытының негізгі идеяларын Орталық Азияда қалыптастыруға ат салысқан, ханафийа бағытының Мәуреннаһр аймағында негізін қалауға себепші болған Абу ал-Мансур ал-Матуриди ұстаздары Абу Наср ал-‘Ийади, Абу Бакр Ахмад ал-Джуджани, Мухаммад ибн Муқатил ар-Разилер болды. Ал бұлардың ұстазы екі имамның шәкірті Абу Сулайман ибн Хасан ал-Джуджани болатын. Абу Сулайман ибн Хасан ал-Джуджани екі имам деп аталатын Имам А‘зам Абу Ханифаның шәкірттері имам Абу Юсуф пен Имам Мухаммад. Ислам әлемінде Имам А‘зам Абу Ханифадан келген *ал-Фиқһ ал-Ақбар, ал-Васийа, ал-Фиқһ ал-Абсат, ал-‘Алим ва ал-мута‘аллим* атты еңбектеріндегі қамтылған ислам құндылықтары арқылы Орталық Азия түркілері арасында кеңінен тарады. Бұл құндылықтарды Мауараннаһр аймағында кейінірек матуридийа мазхабының негізін қалаушылар мен Абу Мансур ал-Матуриди шәкірттері ал-Хақим ас-Самарқанди (342/ 953), Абу ал-Хасан ар-Рустуғфани (345/956), Абу-л-Лайс ал-Бухари, Абу Мухаммад ‘Абд ал-Карим ибн Хасан ал-Паздауилер(390/999) жалғастырды⁵.

Ирак фиқһшыларының ұстазы Имам А‘зам Абу Ханифадан келген діни көзқарастар Абу Мансур ал-Матурийдің еңбектерімен салыстырғанда ол екеуінің зерттеу әдісі мен еңбектерді жазу стильдері, қаламдық принциптері бір. Мауараннаһр аймағының ғұламалары Имам А‘зам Абу Ханифаның фиқһ және ‘ақида мәселесіндегі көзқарастарын көптеп қолданған. Мауараннаһр аймағының ғұламалары осы көзқарастарды қолдаумен қатар оны логикалық тұрғыда ақыли мен накыли түсіндірмелер жазып отырды. Абу Мансур ал-Матуриди Имам А‘зам Абу Ханифа еңбектерінің негізін ұстазы⁶ Абу Наср ибн Яхья ал-Балхи мен Абу Сулайман ал-Хасан ал-Джуджаниден жеткенін айтады. Ал ал-Джуджани болса, ұстазы Мухаммед ибн ал-Хасан аш-Шайбаниден әсерленген болатын⁷.

⁴ Абу ал-Му‘ин Маймун бин Мухаммад ан-Насафий (508/1114), *ат-Тамхид фи усул ад-дин, Каир* 1407 / 1987, б. 186.

⁵ Муминов, *История Казахстана в арабских источниках*, б. 115.

⁶ Аширбек Муминов, «Деятельность ученых - ‘улама’ из Ирана в Золотой Орде» *Историко-культурные взаимосвязи Ирана и Дагестана и Кипчака в XIII-XVIII вв. Материалы Международного круглого стола*, Дайк-пресс, Алматы 2004, б. 67.

⁷ Nureddin Ahmet b. Muhammed b. Ebî Bekr es-Sâbûnî (580/1184), *Mâtürîdiye Akâidi*, Çev.: Bekir Topaloğlu, Ankara 2006, б. 24.

Абу Мансур ал-Матуриди өзінің жазған еңбегінде һәм шарифат қауымын, һәм да ақыл-ойға сүйенген топты да рационалды дәлелдермен қанағаттандыра алды. Абу Мансур ал-Матуриди ‘ақида (сенім) мәселелерінде жазған тезистерін Имам А‘зам Абу Ханифа рисалаларынан пайдаланып, шарифат доктринасын түзеп, күмәнға жол бермейтін бағалы еңбектер жазды. Ислам ілімдерінің үкімдерін қамтыған ең құнды мәлімет беруші ‘ақида немесе калам ілімі деп аталатын ілімді ислам әлемінің ахл ас-сунна жамағаты, матуридийа, аш‘арийа секілді бағыттары өздерінің рухани өмірінде ең өзекті мәселеге айналдырды. Осы бағыттардың ішінде Орталық Азияда ең кең тамыр жайып, қалыптасып дамыған матуридийа бағыты болып саналды. Мәуреннаһр мен Хорасан аймақтарының басым бөлігі фикһ (шарифат заңы) ілімінде ханафийа⁸, ‘ақида(сенім) жүйесінде Абу Мансур ал-Матуриди сынды имамның мазхабын ұстанған.

Имам А‘зам Абу Ханифаның қалыптастырған негізгі діни әдіс-дәстүрін жандандыру ал-Матуриди тарапынан қалыптасқан. Түркістан аймағында кеңінен таралған бұл мазхаб қасиетті құран мен сүннетке ең жақын, сахабалар мен таби‘индердің (сахабалардан кейін өмір сүрген топ) дінді ұстанған әдістеріне сай келді.

Хусам ад-дин ас-Сығнақидің Матуридийа теологиялық іліміндегі әлемнің жаратылысы мәселесі

Хусам ад-дин ас-Сығнақидің «ат-Тасдид» еңбегінің 2-3 беттерінде Алла тағалаға шүкірлік пен мадақтаулар білдіріп, қолжазбаның 6-7 беттерде жаратушының сипаттарын ерекше атап, адам баласын құдай тағаланың жаратқандығын жазады. Алла тағала адам баласының кеудесінде бір кесек ет жаратып, оны жүрек деп атап, оған дұрыс жолды көрсету үшін ислам дінінің заңдылықтарын, ‘ақида мен шарифат ғылымын сый еткеніне тоқталып кетеді⁹.

Хусам ад-диннің бұл тұжырымдары ислам заңдылықтарымен сабақтасып жатқанын байқаймыз. Мысалы, «ат-Тасдид» еңбегінің 18-20 беттерінде әлемнің жаратылысы атты бөлімінде Хусам ад-дин ас-Сығнақи: «Әлемді түсіндірместен бұрын оның хаадис(شذاج) – жаратылған дүние екенін дәлелдеуіміз керек. Алладан басқаның барлығы да бір затқа мұқтаж, ‘аршы мен жеті аспан, жер барлығы да әлемнің бір бөлігі, бөлік дегеніміз ол-хаадис. Алла тағала құранда: Бүкіл әлемдердің раббысы – деп аталады, демек әлемдердің өзі де бөліктер деген мәнге ие болып тұр» – дейді¹⁰.

Бұл тұжырымда ас-Сығнақи әлемнің мән-мағынасын түсінуге, ислам философиясының негізгі тоқталатын мәселесі екенін дәлелдегісі келгені анық. Әлемнің хаадис мәселесі туралы мәліметтерді Абу Мансур ал-Матуридидің *Китаб ат-Таухид* еңбегі мен Абу ал-Му‘ин ан-Насафидің жазған *Табсира*

⁸ Ali Bardakoğlu-Ahmet Özel, «Hanefi Mezhebi», *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, II/169.

⁹ Хусайн ибн ‘Али ибн ал-Хаджаж ибн ‘Али Хусам ад-дин ас-Сығнақи (711-14/1310-14), *ат-Тасдид фи шарх ат-Тамхид*, Қолжабасы (Кітап араб тілінде жазылған, Carullah Efendi 1207 нөмірімен сақталған), б. 7.

¹⁰ ас-Сығнақи (711-14/1310-14), *ат-Тасдид фи Шарх ат-Тамхид*, Қолжабасы (Кітап араб тілінде жазылған, Bayazit 3078 нөмірімен сақталған), б. 20.

ал-адилла мен *ат-Тамхид* еңбектерінен де кездестіреміз. Көбінесе Хусам ад-дин ас-Сығнақи осы ғалымның пікірлеріне сүйенген. Бұлардың барлығы Абу Мансур ал-Матуриди еңбегінде атап өткендей джисм (денелер) ¹¹ деп аталады. Әлем бүкіл жаратылған заттарды қамтиды. Әлем деген сөздің өзі белгілі бір дүниенің жаратылғанын анық екенін білдіреді.

Хусам ад-дин ас-Сығнақи *ат-Тасдид* еңбегінің 19-23 беттерінде: «Әлемдегі жаратылған дүниенің мәні екіге бөлінеді. Олар: а‘йан мен ‘араз. Мұндай барлық бөлшектер бір-біріне мұқтаж. Яғни, а‘йан ‘аразсыз, ‘араз да а‘йансыз бола алмайды» деген тұжырымды жазады¹².

Бұл әдісті Абу Мансур ал-Матуриди қолданып кеткен. Осы әдісті Хусам ад-дин қолдана отырып, *ат-Тасдид* еңбегінің 23-31 беттерінде былай дейді: «жалпы а‘йанның мекені жоқ, ал ‘араз болса белгілі бір көлем мен орын алады. А‘йан тек қана ‘аразға сипат болады. Яғни, осы екеуінің үйлесімділігін дене «джисм» деп аталады. Ислам әлемінде бұл ұғымды басқаша түсінетін топ каррамия тобы. Тіпті олар Аллаһ тағаланы да осы джисм (дене) ұғымына сайды. Джауһар ұғымы атом мағынасын білдіреді, бұл атом белгілі бір уақытта әрекетке көшіп, кей уақытта тоқтайды. Бұл әрекеттердің барлығы джауһарға тән сипаттар. Әлем джауһар мен джисм, ‘араздардан (күралған) тұрғандықтан, оны әлем (яғни белгілі бір дүние) дейміз. Джисмге ‘араздар (иіс сезу, әрекет, дәм сезу, өмір сүру, өлім т.б.) сипат ретінде орын алады. Осы мәселеде сөз қозғалғанда біз төрт түрлі қасиетке мұқтажбыз. Олар: ‘араз мәселесі мен ‘араздың хаадис (жаратылған) болғандығы. Джисм мен джауһардың өздерінің бойына ‘араздарды қабылдауы мен ‘араздардың жеке қасиеттері»¹³.

ат-Тасдид қолжазбасының 31-бетінде «Фасл фи исбат ал-вахданийа ас-Сониъ/Жаратушының жалғыз екенін дәлелдеу» атты төртінші тарауында Аллаһ тағаланың жаратушы және бір екенін дәлелдеу. Әлемді жаратушы Аллаһ тағала жаратты. Яғни, әлем хаадис. Әлемді жаратушы Аллаһ тағаланың серігі жоқ, немесе оған ұқсас бір жаратушы жоқ. Әлем деген сөздің өзі арабша (عالم/‘алама) белгі деген мағынаны білдіреді. Яғни, әлем жаратқанның белгісі. Аллаһ тағала әлемді жаратуда өзінің қалауымен жаратты. Егер де, басқа жаратушы болғанда екі жаратушының таңдаған нәрсесі еш уақытта бір жерде, бір мақсатта үйлеспейді. Арабша әлем сөзінің өзі де «белгі» деген мағынаны беріп, осы әлемдегі барлық жаратылған дүниелер Аллаһ тағаланың жалғыз жаратушы екенінің белгісі екенін дәлелдейді¹⁴.

Матуридийа теологиялық ілімі бойынша әлем Аллаһ тағаланың жаратқан жаратылысы. Матуридийа теологиялық ілімінің негізін қалаушы Абу Мансур ал-Матуриди: «әлемнің өзінің жаратылуында әр түрлі қасиеттегі құбылыстар

¹¹ Абу Мансур Мухаммад бин Мухаммад бин Мансур әл-Матуриди (333/944), *Китаб ат-Тамхид*, Ыстамбұл 1979, б. 479.

¹² ас-Сығнақи (711-14/1310-14), *ат-Тасдид фи Шарх ат-Тамхид*, Қолжабасы (Кітап араб тілінде жазылған, Atsca Zade Hüseyin Paşa 309 нөмірімен сақталған), б. 20.

¹³ ас-Сығнақи (711-14/1310-14), *ат-Тасдид фи шарх ат-тамхид* қолжабасы (Кітап араб тілінде жазылған, Saullah 516 нөмірімен сақталған), б. 25.

¹⁴ ас-Сығнақи (711-14/1310-14), *ат-Тасдид фи Шарх ат-Тамхид*, қолжабасы (Кітап араб тілінде жазылған, Saullah 516 нөмірімен сақталған), б. 31.

бар. Ол а'йан мен а'раз деп екіге бөлініп, а'йан басит және мураккаб деп екіге бөлінеді, басит «джауһар», мураккаб джисм, джисм ұғымы кемінде екі джауһардан құралған зат» деп тұжырымдайды. Абу Мансур ал-Матуриди көзқарасы бойынша «а'раз басқа затқа мұқтаж болып, белгілі бір орын алатын элемент. А'раз түрлері отызға жетеді, олар түстер мен дәмдер, әрекет пен тыныштық, иістер сияқты болып бөлінеді. А'раздар «жай элементтер», ал джисм мураккаб (құрам) деп аталады. Абу Мансур ал-Матуриди «Китаб ат-таухид» еңбегінде а'йан мен 'араздан бөлек джауһарды дененің табиғи субстанциясы деп таныды¹⁵.

Бұл мәселеде Абу ал-Му'ин ан-Насафи көбінесе сөздің этимологиялық мағынасына көңіл бөлген. Абу ал-Му'ин ан-Насафи сөздің типтік мағынасына қарай мән берген. Оның әдісі бойынша бірінші сөздерді этимологиялық тұрғыдан қарастырып, оның түбірі мен жіктелуіне көңіл бөледі. Кейін каламшылардың пікірлеріне тоқталып, еңбегінде иман ету мен білім алу, сену сынды элементтерден (құндылықтар) кейінгі бөлімі әлемнің жаратылысына мән береді. Абу ал-Му'ин ан-Насафидің (1114ж.) пікірінше әлем материалдық субстанциялар (а'йан) мен акциденциялардан(а'раз) тұрады. Субстанциялар күрделі денеден (аджсам) тұрады. Ал акциденциялар жаратылған заттың сипаты (/ تائيدحملل قتبائلل تافصللل مسا / Исм ли ас-сифат ас-сабита ли-л-мухдасат) деп аталады. Яғни, түр, түс, иіс пен дәмнің әртүрлілігі немесе барлық өзгеретін дүниелер т.б....¹⁶.

Каламшылардың пікірінше, әлем Аллаһ тағаладан басқа бүкіл болмыстарды атайды. Бұл мәселеден кейін Абу ал-Му'ин ан-Насафи джауһар, джисм мен 'араздарды талқылайды. Джауһарды анықтағанда оның тілдік мағынасына бірақ тоқталып өтеді. Джауһар сөзінің мағынасы тамыр, асыл, негіз. Пәленшенің тегі (асылы) джауһары жақсы сияқты мысалдар келтіреді. Бұдан кейін логиктер мен каламшы теориясына тоқталып өтеді. Джауһар дегеніміз Абу ал-Му'ин ан-Насафи пікірінше бөлінбейтін бір бөлшек. Ал 'араз ешқандай жалғаспайтын, қысқа заттардың атауы. Каламшылардың тұжырымдары бойынша 'араз заттардың негізінде пайда болған қасиетті сипаттайды. Мәселен, заттардың түстері мен дәмдері т.б.....

Матуридийа теологиялық ілімінде иман мәселесі

Ислам ғұламаларының басым бөлігі иман жүрекпен тасдиқ, тілмен иқрар деп тұжырымдайды. Бұл үкімді Имам А'зам Абу Ханифа «ал-'Алим ва ал-мута'аллим» атты кітабында көрсеткен. Оның тұжырымына Имам Абу Мансур ал-Матуриди мен Хусайн ибн ал-Фазл ал-Бажалидің пікірлері сәйкес келеді. Өйткені иман сөзінің мәні сөздікте тасдиқ (жүрекпен растау) деген ұғымды білдіріп, амалдар иманды құрамайды. Тек қана иманның қуаттануы мен күшеюіне себепші болады. Ал тілмен иқрар болса жүректегі тасдиқтен хабар беру, яғни, жүректегі иманын жариялау¹⁷.

¹⁵ Әбул Муин Маймун бин Мухаммад бин Мухаммад әл-Ханаф ән-Насафи (508/115), Табсиратул Әдилла, Дамаск 1993, б. 132.

¹⁶ Сайидмухтор Окилов, *Абу ал-Му'ин ан-Насафи илмий мероси ва матуридийа тағлимоти*, Тошкент 2008, б. 146.

¹⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mansûr el-Mâtûridî (333/944), *Kitâbü 'l-Tevhîd Tercümesi*,

Кейбір кездерде тілмен айту жүректегі иманды көрсетпеуі де мүмкін. Тілмен иқрар еткен адам жүрегі мен тасдиқ етпесе ол қоғам алдында момын (иман еткен), ал жаратушы Аллаһ тағала құзырында иман етпеген болып саналады. Жалпы матуридийа мазхабы адам баласы тілімен иман етіп, жүрегімен сенбесе, ол мұсылман емес деп тұжырымдайды. Иманда тасдиқ (жүрегімен сену) болмаса, ол иман болып табылмайды.

Абу Мансур ал-Матуриди «Китаб ат-таухид» еңбегінде иманның жүрекпен тасдиқ, немесе мағрипат (білу) екені мәселесінде, тек қана мағрипаттың (яғни білудің), иман үшін жеткіліксіз болатынын жазады. Бір нәрсенің мәнін білу, оны тасдиқ (яғни жүрекпен сену) ету мағынасына сай келмейді. Сол себептен жүректегі иман мағрипаттан бөлек, тасдиқ (жүрекпен сену) екенін білуіміз шарт. Жүректегі иман мен мағрипаттың (білудің) мәні екі бөлек. Алайда білу (мағрипат) жүрекпен сенудің пайда болуында маңызды рөл атқарады. Кейде сауатсыздық имансыздыққа итермелеуі де мүмкін¹⁸.

Матуридийа мазхабының ұстанымдары бойынша адам өзінің еркімен күпірлік пен имандылықтың бірін таңдап алады. Абу Мансур ал-Матурийдидің иман түріне байланысты айтқан тағы бір пікірі муқаллид мәселесі. «Муқаллид» сөзінің арабша аудармасы еліктеу, біреуге ұқсау деген мәнде қолданылады. Мұсылман әлемі ғұламалары муқаллиттің иманының шынайылығы туралы әр түрлі пікірлер білдірген. Абу Ханифа, Суфийан ас-Саури, ал-Малики, ал-Ауза'и және бүкіл фикһ ілімінің ғұламалары мен хадис ғалымдары муқаллиттің иманы сахих (дұрыс), бірақ истидлалды (дәлел келтіру) тәрк еткені үшін күнәһар болып саналады деген пікірде болатын¹⁹.

Абу ал-Хасан ал-Аш'ари пікірінше иман ақыл-парасаттың көмегімен білуі және тілімен айтуы, басқалармен де пікірталасқа түсуі шарт емес. Дәл осындай пікірлерді бүкіл қалам ғылымының ұландары растайды. Абу Мансур ал-Матуриди көзқарасы бойынша үлкен күнәларды (арақ ішу, зина жасау, адам өлтіру т.б....) жасаған адам діннен шықпайды, тек қана күнәһар болып саналады. Аллаһ тағалаға және оның тыйымдарына сенген адам күнә жасап қойса, ол діннен шықпай күнәһар болады. Яғни Аллаһ тағаланың әмірлерін орындамаған немесе орындай алмаған момындар күнәһар болады. Ал күпірлік болса, жалғандау мен Аллаһ тағаланың заңдарын қабылдамағандықтан болады.

Ахл ас-Сунна ғұламаларынан бірқатары иманды жүрекпен тасдиқ, тілмен иқрар (айту) деп біледі. Бұл мәселені былай түсіндіреді. Бір кісінің иманында яғни жүрегінде тасдиқ болмаса ол иман болып саналмайды. Ал егер де, жүрегімен тасдиқ етіп, мәжбүри жағдайда тілімен айтпай, иманын жасырса оның иманы жарамды дейді. Матуридийа қаламшы кемеңгерлерінің ұланы **ан-Насафи** үшін :«иман жүрекпен растау (тасдиқ)» дейді²⁰.

Иман сөзінің мәні тарихи және қалами теориялық тарапынан қарағанда ислам дінінің негіздерінің бірі және маңыздысы. Ислам мәдениетінің дамуы

Çev.: Bekir Topaloğlu, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002, б. 183.

¹⁸ Аширбек Муминов, *Ханафий уламоларнинг марказий Мовароуннахр шаҳарлари хаётида тутган урни ва роли (II-VII/VIII-XIII асрлар)*, Фан, Ташкент 2003, б. 260.

¹⁹ М. Ebû Zehra, *Ebu Hanife*, Ankara 2005, s. 114.

²⁰ el-Mâtürîdî (333-944), *Kitâbü'l-Tevhîd Tercümesi*, б. 179.

мен қалыптасуында бұл мәселе сан алуан рет талқыланған еді. Иманның ислам философиясында қалай қалыптасқаны мен қалай тұжырымдалғанына тоқталмастан бұрын, оның сөздік мағынасын түсінгеніміз дұрыс болар.

Хусам ад-дин ас-Сығнақи *ат-Тасдид фи шарх ат-тамхид* еңбегінің 218-беті иман бөлімінде иманның мәні мен мазмұны туралы мәселеге тоқталады. Иманның шынайылығын көрсеткісі келген ас-Сығнақи иман сөзінің мағыналық жағын қарастырып, «иман сөзі сенім білдіру деген ұғымды көрсетеді» – дейді²¹.

Ғұлама иман ұғымының түрлерін, дәрежелерін атап өтеді. Ол иманның шынайылығына тоқталғанда әуелі ислам әлемі ғұламаларының пікірлеріне тоқталады. Олар:

1) Абу Ханифаның иман ұғымына сипат бергенін қарастырады. Оның пікірінше иман-жүрекпен тасдиқ (растау), тілмен иқрар(айту). Абу Мансур ал-Матуриди де осы пікірді қолдайды.

2) Аш-Шафи‘и мен ал-Малики, сондай-ақ Мадина қаласының ғұламалары, хадис имамдары: иман жүрекпен мағрипат (білу) тілмен иқрар (айту) ізгі амалдардан тұрады. Олардың пікірлері бойынша амал иманның бір бөлігі болып саналады.

3) Ар-Раккаши мазхабы мен ‘Абдуллаһ ибн Саййид ал-Каттан (каррамия тобынан) былай дейді: «Иман тілмен ғана иқрар, жүрекпен тасдиқ шарт емес, жәй ғана мағрипат(Алланы білу) бұл иманның толық болуына әсер етпейді. Тіл мен иқрардан (айтқан) соң басқа шарттар керегі жоқ».

4) Каррамия болса иманды тілмен иқрар, ал жүрекпен мағрипат (білу) иманның шарттары мен руқундерінен емес» дейді.

5) Джахм ибн Сафуанның көзқарасы бойынша «иман тек жүрекпен мағрипат (білу) ғана» – дейді²².

«Иман\إيمان\»-сөзі сөздікте сенімді болу, сүйену деген мағынаны білдіреді. Араб тілінді «аман\امن\»эмәнә – деген етістіктен шығады. Иман – белгілі бір хабар келтірушінің хабарына, үкім бергеннің үкіміне ешқандай қарсылықсыз жүрекпен сену болып табылады. Терминдік мағынасы мен мәні Аллаһ тағаладан келген бұйрықтар мен хабарларға, пайғамбарлардың елшілік етуін мойындау, илану. Ислам дінінің қасиетті құран кітабында иман мәселесі 800-ден астам жерде қолданылады. Иман еткен мен сенгендердің белгісін құранда көрсету үшін мынандай ұғымдар да кездесіп жатады. Олар сыдқ - тура сөйлеу, яқин-шүбәге түспеу, итми’нан -сүйену, ықыласты болу т.б.....

Мақаламызды қорыта келе, Хусам ад-дин еңбегінде ислам әлеміндегі топтардың иман мәселесінде осындай топтарға бөлінгендігін көреміз. Ғұламаның шарифат мәселесі мен ‘ақида мәселесінде осы ахл ас-сунна жамағатының жүйесінен тыс кетпегеніне өзінің еңбектері дәлел. Орталық Азияда дәстүрлі исламның қалыптасуында ханафийа-матуридийа теологиялық ілімі бағытының қалыптасуы мен дамуында Имам Ағзам Абу Ханифа мен Абу

²¹ ас-Сығнақи (711-14/1310-14), *ат-Тасдид фи Шарх ат-Тамхид* қолжабасы, (Кітап араб тілінде жазылған, Саrullah 516 нөмірімен сақталған), б. 219.

²² ас-Сығнақи (711-14/1310-14), *ат-Тасдид фи Шарх ат-Тамхид* қолжабасы, (Кітап араб тілінде жазылған, Саrullah 516 нөмірімен сақталған), б. 220.

Мансур ал-Матуриди, Абу ал-Му‘ин ан-Насафилерден кейінгі өмір сүрген ғұлама ас-Сығнақидің ортаазиялық дәстүрлі ислам діні мен рухани мәдениет үшін еткен еңбегі ерен деуге болады. Хусам ад-дин ас-Сығнақи еңбектерінің мазмұны қазіргі қоғамның рухани өмірінде де өте өзекті мәселеге айналып отыр.

Пайдаланылған Әдебиеттер Тізімі

Bardakoğlu, Ali, «Hanefi Mezhebi», *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, X/143-145.

Дербісалиев, Әбсаттар, *Қазақ даласының жұлдыздары*, Рауан, Алматы 1995.

Ebû Zehra, Muhammed, *Ebu Hanife*, Ankara 2005.

әл-Матуриди, Әбу Мансур Мухаммад бин Мухаммад бин Мансур (333/944), *Китаб ат-Тахид*, Ыстамбұл 1979.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mansûr (333-944), *Kitâbü 'l-Tevhîd Tercümesi*, Çev.: Bekir Topaloğlu, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002.

Муминов, Аширбек, «Деятельность ученых - 'улама' из Ирана в Золотой Орде» *Историко-культурные взаимосвязи Ирана и Дагестан-и Кипчака в XIII-XVIII вв. Материалы Международного круглого стола*, Дайк-пресс, Алматы 2004.

Муминов, Аширбек, *Ханафий Уламоларнинг Марказий Мовароуннахр Шахарлари Хаетида Тутган Урни ва Роли (II-VII/VIII-XIII асрлар)*, Фан, Ташкент: 2003.

Муминов, Аширбек, *История Казахстана в Арабских Источниках*, Дайк-пресс, Алматы 2006.

ан-Насафий, Абу ал-Му‘ин Маймун бин Мухаммад (508/1114), *ат-Тамхид фи усул ад-дин*, Каир 1407 /1987.

ән-Насафи, Әбул Муин Маймун бин Мухаммад бин Мухаммад әл-Ханаф (508/1115), Табсиратул Әдилла, Дамаск 1993.

Оқилов, Сайидмухтор, *Абу ал-Му‘ин ан-Насафи илмий мероси ва матуридийи тағлимоти*, Тошкент 2008.

Рудольф, Ульрих, *Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде*, Фонд XXI век, Алматы 1999.

es-Sâbûnî, Nureddîn Ahmet b. Muhammed b. Ebî Bekr (580/1184), *Mâtürîdiyye Akâidi*, Çev.: Bekir Topaloğlu, Ankara 2006.

ас-Сығнақи, Хусайн ибн ‘Али ибн ал-Хаджаж ибн ‘Али Хусам ад-дин (711-14/1310-14), *ат-Тасдид фи Шарх ат-Тамхид* қолжабасы

OSMANLI'DA EŞARİLİK-MATURİDİLİK İLİŞKİSİNE GENEL BİR BAKIŞ

Doç. Dr. Mehmet KALAYCI

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Osmanlıların kuruluş dönemindeki ilim geleneği eklektiktir. İbnü'l-'Arabî'nin tasavvufu felsefeyle buluşturan vahdet-i vücud öğretisi bu sürece damgasını vurur. Molla Fenârî ile birlikte felsefî tasavvuftan felsefî kelama bir yöneliş başlar. O bu geçiş sürecinin tam ortasındadır; hem İbnü'l-'Arabî'nin hem de Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin takipçisidir. Fenârî, et-Teftâzânî'nin eserlerinin Anadolu'da yaygınlık kazanmasında en önemli isimdir. Bu eserlerin nüshasının çoğaltılabilmesi amacıyla öğrencilerine fazladan bir gün tatil verdiği kaydedilir.¹ Fenârî'nin yanı sıra, Burhânuddîn el-Haydar, 'Alâ'üddîn er-Rûmî, Fahrüddîn el-'Acemî gibi alimler vasıtasıyla et-Teftâzânî'nin ve es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî'nin eserleri ve söylemleri Osmanlı'da yaygınlık kazanır. Bu durum vahdet-i vücudçu eğilimlerin medrese geleneğindeki etkisinin giderek azalmasına, buna karşın Fahrüddîn er-Râzî eksenli kelimeler faaliyetinin artmasına yol açar.

Fatih Sultan Mehmed'le birlikte felsefî kelimeler, Osmanlı medrese geleneğinde hâkim zihniyete dönüşür. Osmanlı devletini imparatorluğa dönüştürmek isteyen Fatih'in rol örneği Timur'dur. Bu yüzden o, Maveraünnehir'deki ilmi hareketliği fetih sonrası İstanbul'a taşımak ister. 'Alî el-Kuşcu, 'Alî et-Tûsî gibi alanında şöhret sahibi kişileri İstanbul'a davet eder. Yeni başkent hangi mezhepten olursa olsun ilim adamları için bir cazibe merkezine dönüşür. İnşa ettirdiği Sahn-ı Seman medreselerinde başta aklî ilimler olmak üzere ilmin her türünün okutulmasına özel bir ilgi gösterir. el-Cürcânî'nin, Nasîrüddîn et-Tûsî'nin *Tecridü'l-'Akâ'id*'ine yazdığı haşiye ile 'Adudüddîn el-'Îcî'nin *el-Mevâkıf*'ine yazdığı şerhin, medrese programında yer almasını bizzat Fatih ister.² Bunlar dışında et-Teftâzânî'nin Ebû Hafs en-Nesefî'nin 'Akîde'sine yazdığı şerh, bu şerhe Şemseddîn el-Hayâlî'nin yazdığı haşiye, Kâdî el-Beyzâvî'nin *Tavâli'u'l-Envâr*'ı ve buna Şemsüddîn el-İsfahânî tarafından yazılan şerh Sahn-ı Seman medreselerinde kelimeler alanında okutulan eserlerdir.³ el-Hayâlî'nin haşiyesi dışında bu eserlerin tamamı er-Râzî çizgisinde söylem üreten Eşarî aidiyetli alimler tarafından yazılmıştır.

¹* Bu metni çeşitli aşamalarında gözden geçirip katkıda buldukları için kıymetli meslektaşlarım Yard. Doç. Dr. Muzaffer Tan, Yard. Doç. Dr. Eyüp Öztürk, Arş. Gör. İhsan Timur'a teşekkür ederim.

Ebû Muhammed Mustafa b. Hüseyin el-Cenâbî, *el-Hafîlu'l-Vasît ve'l-Aylemu'z-Zahîru'l-Muhîd*, Hamidiye, Nu: 896, v. 445a.

² Katib Çelebi, *Mizânü'l-Hakk fî İhtiyârî'l-Ahakk (En Doğruyu Sevmek İçin Hak Terazisi)*, Çev.: O. Ş. Gökyay, İstanbul 1980, s. 20-21.

³ M. Sait Yazıcıoğlu, "XV. XVI. Yüzyıllarda Osmanlı medreselerinde ilm-i kelimeler öğretimi ve genel eğitim içindeki yeri", İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi, IV(1980), s. 274.

Fatih, bu zihniyet dönüşümünün birincil aktörüdür; bununla birlikte bunun sadece bir eklemleme faaliyeti olmasını istemez. Bu yüzden kendi tebaası arasından et-Teftâzânî ve el-Cürçânî çapında isimler yetişmesi yönündeki isteğini de hiçbir zaman gizlemez. Bu istek, Molla Yegân ve onun yetiştirdiği öğrencilerle gerçeğe dönüşür. Molla Yegân'ın en önemli öğrencisi ve aynı zamanda damadı olan Hızır Bey, Fatih'in en değer verdiği isimlerden birisidir. Maturidî akaidine dair yazdığı *Nûniyye Kasidesi* ile meşhur olan Hızır Bey, aynı zamanda Fatih tarafından görevlendirilen ilk İstanbul kadısıdır. Hızır Bey, hemen hepsi Sahn müderrisi olan pek çok alim yetiştirir. Hayâlî, Hocazâde, Kestellî, Hatîbzâde, Sinân Paşa, 'Ala'eddîn el-'Arabî, Molla Hayreddîn, Molla Ayâs, Molla Lütfî, Hızır Bey'den doğrudan ders görmüş kimselerdir. Bu çizgi Efdalzâde, İbn Kemâlpaşazâde, Taşköprülüzâde ve Ebussu'ûd Efendî ile devam eder. Bu isimler ve bunlarla bağlantılı isimlerin sayısının binin üzerinde olması felsefi kelimelerin Fatih sonrasında etkisini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.⁴

Maturidî-Hanefî kimliklerine karşın Osmanlılar, kendi medreselerinde ağırlıklı olarak Eşariler tarafından yazılmış kelimelere yer verdiler. Bu durum, pek çok araştırmacıyı Osmanlı medrese geleneğini doğrudan Eşarilik ile ilişkilendirmeye sevk etmiştir. Ne var ki, bu eserler yoluyla Osmanlı medreselerinde yeşertilmek istenen şey, Eşarilikten ziyade felsefi kelimelerdir. Bu metinler doğrudan ve tümüyle Eşariliğe indirgenebilecek mezhebî metinler değildir; aksine Eşariliğin sınırlarını zorlayan çerçeve metinlerdir. Bu eserlerin Osmanlılarda önemsenmesinin en önemli nedeni, Eşarî kelamı üzere yazılmış olmaları değil; aksine içerdiği Eşariliğe rağmen felsefi kelimelerin faaliyetinin en özgün örneklerini oluşturmalarıdır. Osmanlı ilim geleneğinin yalnızca bu minvaldeki eserler üzerinden şekillenmediğini ve yeri geldiğinde Maturidî kimliğinin de öne çıkarılmak istendiğini özellikle belirtmek gerekir. Bu noktada şerh ve haşiye geleneği somut örnekler sunmaktadır. Bu gelenek Osmanlıların kelimî, felsefi ve mezhebî muhtevayı taşıyan –belki fazlasıyla mütevazı– düşünsel hafızasıdır. Osmanlılar tarafından çerçeve metinlere gösterilen entelektüel refleks de bu şerh ve haşiye geleneğinde gizlidir.⁵ Bu geleneğe yakından bakıldığında çerçeve metinlerde Eşarilik lehine gündeme getirilen kimi hususlara itiraz edildiği gözlenmektedir.⁶ Eşarî âlimler tarafından yazılmış felsefi kelimelerin türü eserlerin Osmanlı medreselerinde okutulmasını, Eşarî zihniyetin Osmanlı ilim geleneği üzerindeki hâkimiyeti olarak değerlendirmemek gerekir. Aslında temel sıkıntı, Osmanlı ilim çevrelerinin felsefi kelimelerle yüzleşme çabasının tam meyvelerini verme aşamasındayken kesintiye uğramasıdır. Eğer Yavuz dönemindeki bazı gelişmeler yaşanmamış ve bu süreç bir asır daha sürdürülebilmiş olsaydı, bugün muhtemelen Osmanlı ilim geleneğini çok daha farklı dinamikler çerçevesinde tartışıyor olabilecektik.

Mukaddime-i Erbaa tartışmaları da⁷ Osmanlılardaki Maturidî aidiyeti göz-

⁴ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilatı*, Ankara 1984, s. 76; Fahri Unan, *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi*, Ankara 2003, s. 335.

⁵ M. Sait Özervarlı, "Osmanlı Kelam Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?", *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları: Tespitler- Problemler-Teklifler Sempozyumu*, İstanbul 2007, s. 205.

⁶ et-Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'ine yazılan haşiyelerde bu durumun izlerini görmek mümkündür. Bu konuda kısa bir değerlendirme için bkz. Mehmet Kalaycı, "Bir Hakkın Teslimi: Ebû Azbe'nin *er-Ravzatü'l-Behiyye*'sine Yansıyan İntihal Olgusu", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 29 (2013), s. 17-18.

⁷ Bu konuda hakkı verilmiş önemli bir çalışma için bkz. Cüneyd Asım Köksal, "İslam Hukuk Felsefesinde

lemleyebilmek açısından önemlidir. Kökenini Fahrüddîn er-Râzî’de bulan, ancak ‘Ubeydullah Sadruşşerî’â tarafından başta er-Râzî olmak üzere Eşarilere yönelik bir eleştiri olarak formüle edilen dört mukaddime insanın eylemlerinin hüsün-kubuh açısından tartışılmasından ibarettir. Eşarilerin hüsün ve kubuh, şariin bildirmesiyle ilişkilendiren, bu yüzden de böyle bir bildirim olmadığı sürece hüsün ve kubuh söz edilemeyeceğini ileri süren yaklaşımları, önceki süreçte Maturidilerle yaşadıkları en önemli görüş ayrılıkları arasındaydı. Ancak er-Râzî ile birlikte bu mesele daha sistematik bir şekilde formüle edildi. Üstelik bu problem yalnızca hüsün-kubuh tartışmasından da ibaret değildi; yanı sıra teklifin mahiyeti ve gerektirdikleri, marifetullah tartışması ve Allah’ın ve insanın fiilleri gibi temel kelimelerle problemleriyle de iç içeydi. Sadruşşerî’â’nın, er-Râzî üzerinden Eşarilerle hesaplaşması, buna karşın et-Teftâzânî’nin ona Eşariliği müdafaa ve Maturidiliği tenkit amaçlı cevaplar yöneltmesi daha önceki ihtilaf noktalarını daha da derinleştirmeye başladı. Fatih dönemine gelindiğinde bu tartışma, bizzat padişahın isteğiyle yeniden alevlendirildi. Kâtip Çelebi, Fatih’in bazı âlimleri huzurunda toplayıp bu konunun Sadruşşerî’â ile et-Teftâzânî’nin yazdıklarından hareketle tartışılmasını sağladığını belirtmektedir.⁸ Fatih, evvelâ ilgili âlimlere birer risâle yazmalarını emretmiş, sonra yazdıklarını yanlarında getirmelerini isteyerek onları saraya çağırıp tartıştırmıştır. Padişahın meseleyi tartışmaları için saraya davet ettiği âlimler arasında Molla ‘Ala’eddîn el-Arabî, Molla Hatîbzâde, Molla Lütfî, Molla Kestellî gibi âlimler bulunmaktadır. Bu durum daha sonra sistematik hale gelecek olan ihtilaf literatürünün en önemli beslenme kaynaklarından biri olmasının yanı sıra, irade-i cüziyye konulu müstakil bir literatürün de ayrıca müsebbibidir.

Felsefî kelimeler, Osmanlı medrese geleneğine bir yüzyıla yakın yön verir. XVI. asrın başlarından itibaren yaşanan iki önemli siyasî gelişme bunu sekteye uğratacaktır:

İlki Safevilerle yaşanan mücadeledir. Safevilerin Horasan bölgesindeki hâkimiyeti, Osmanlıların Doğu ile irtibatını tümüyle koparır. Bölgenin Safevilerin kontrolüne geçmesi ve Şiilik üzerinden yeniden biçimlendirilmesi bu bölgede taban bulmuş olan felsefî kelimeler geleneğine de ciddî bir darbe vurur. XVI. asrın ikinci yarısından itibaren felsefî kelimeler, Sünnî coğrafyadaki nüfuzunu kaybetmeye ve Safevî Şiiliğinin güdümüne girmeye başlar.

İkinci gelişme ise Memlûklerin siyasî varlığına son verilmesi ve Mısır – Şam bölgesinin Osmanlı topraklarına dâhil edilmesidir. Memlûkler Moğol istilasına karşı durabilen ve Moğollara karşı zafer kazanan ilk devlettir. Moğolların Bağdad’ı istila etmesi üzerine, Abbasî soyundan pek çok kişi Memlûklere sığınır. Mısır, artık hem Doğu’daki hem de Batı’daki Müslümanlar için yegâne İslam yurdunu oluşturacaktır. Bu süreçte Memlûkler birden Abbasî Halifeliği’nin ve dolayısıyla Sünniliğin hamisi konumuna gelirler. Osmanlıların, Memlûklerin siyasî varlığına son verışı, aynı zamanda onların siyasî ve kültürel mirasının varisi olmasını doğurur. Bölgede felsefî kelimeler sınırlı bir şekilde taban bulmuş ve mezhebî kimlikler genellikle akâid formu üzerinden kendisini açığa vurmuştu.

Memlûklerin hâkimiyeti altındaki Mısır ve Şam havalisi geleneksel hadisçi

Fiillerin Ahlakiliği Meselesi -Mukaddimat-ı Erbaa’ya Giriş-, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 28 (2012), s. 1-44.

⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn*, haz. Ş. Yalçınkaya-K. R. Bilge, İstanbul 1971, I/ 498-99.

yaklaşımın egemen olduğu bir bölgedir. Fatımiler sonrası süreçte, bölgeye hâkim olan idarelerin en önemli politikası Şiiğin izlerinin kalıcı bir şekilde silinmesi ve Sünniliğin bölgede sağlam bir şekilde tesis edilmesidir. Bundan dolayı bu bölgede mezhebi aidiyetler genellikle Sünnilik üzerinden propaganda edilmiştir. Safevilerle yaşanan siyasî mücadelenin aynı zamanda Şiiikle de bir mücadeleye dönüşmesi (ya da dönüştürülmesi) Osmanlı dinî düşüncesinde bir daralmayı beraberinde getirir. Öteki üzerinden kendini tanımlama refleksi, inançla ilgili konularda kalamî ve felsefi tartışmaları anlamsızlaştırır ve Osmanlı Sünniliğini itikadî ve siyasî bir çehreye büründürür. Böyle bir bağlamda Osmanlıların düşünce üretme paradigması işlevini yitirmeye başlar ve bir reddiye mantığı üzerinden Rafızilik üst başlığı altında Şiiliğe ve tüm varyantlarına hücum edilir.⁹ Fatımiler üzerinden Şiiliğe yönelen tepki, nasıl ki itikadî ve siyasî içerikli bir Sünnilik vurgusunu beraberinde getirdiyse, bu kez aynı tepki Safevî karşıtlığı üzerinden kristalize olur. Sünnilik, Şiiilik üzerinden daha katı ve keskin kalıplar içerisinde yeniden dokunur.

Mısır ve Şam coğrafyası ile bütünleşme, burada Fatimî karşıtlığı üzerinden müshahas hale gelen Sünnilik eksenli siyaset çabasının¹⁰ Osmanlı'ya taşınmasına yol açar. Bölgedeki gelenekçi söylem, bu sayede Osmanlı zihin dünyasına sızma imkânı bulur. Bunun hem Eşarilik hem de Maturidilik açısından bazı önemli sonuçları olacaktır. Eşariliğin taşıyıcıları olarak Ebû 'Abdillah es-Senûsî, Celâlüddîn es-Süyûtî, baba ve oğul el-Lekânî gibi isimler öne çıkar. Bu isimlerin söylemlerine konu olan Eşarilik, felsefeden bağı koparılmış ve klasik kelami çizgide varlık bulmuş bir Eşariliktir. Benzer bir durum Maturidilik için geçerlidir. Bölgede daha çok Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin akidesi etrafında hayat bulan hadisçi Hanefilik algısı Osmanlı'da taban bulmaya başlar. İbrâhîm el-Halebî, Birgivî, Çivizâde, Hasan Kâfi Akhisârî, Ahmed-i Rûmî Akhisari, Hâkim İshâk er-Rûmî ve 'Aliyyü'l-Kârî gibi isimlerin söylemi daha çok bu çizginin bir uzantısı konumundadır. Bu isimler itikadî kabullerinde Maturidî görüşlere sahiptiler; buna karşın söylem biçimleri kalamî derinlikten ve genişlikten yoksundur. Dahası felsefeye ve felsefeleşmiş bir kelama da şiddetle karşıdılar. Bu yaklaşım biçimi toplumsal tabanda Kadızadeliler hareketini doğurur.

Kadızadeliler hareketi çoğu kez düşüncede yaşanan daralmanın bir ifadesi olarak görülmekte ve daha baştan itibarsızlaştırılmaktadır. Bunun kısmen haklı tarafı olmakla birlikte, Halvetilerle yaşadıkları mücadelede konumuz açısından bazı ilginç hususlar öne çıkmaktadır. İki kesim arasındaki ihtilafî konulardan biri olan Hz. Peygamberin anne ve babası (ebeveyn-i resul) tartışması önemlidir.¹¹ Kadızadeliler, ebeveyn-i resulün küfür üzere öldüğünü, Halvetiler ise iman üzere olduğunu savunmaktadır. Katip Çelebi'nin de kaydettiği üzere bu mesele marifetullahın aklen mi yoksa naklen mi vacip olduğu yönünde Eşarilerle Maturidiler arasındaki

⁹ Bu çerçevede yazılmış metinler ve içerik tahlilleri konusunda geniş bilgi için bkz. Elke Eberhard, *Osmanische Polemik Gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach Arabischen Handschriften*, Freiburg 1970.

¹⁰ Bölgede Sünnilik eksenli siyaset çabası, tek bir devlete özgü değildir; bilakis Zengiler, Eyyubiler ve Memlükler tarafından değişen tonlarda sürdürülür. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013, s. 167-186.

¹¹ Bu konunun genel bir tahlili için bkz. Mustafa Akçay, "Hz. Peygamber'in Anne- Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dinî Konumuna Dair Ebû Hanîfe'ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19 (2009), s. 1-27.

kadim tartışmanın bir devamıdır.¹² Kadızadeliler aklen vacip olmasından hareketle, ebeveyn-i resulün risalet gelmeden önce de teklifle muhatap olduklarını, bunu yerine getirmedikleri için de küfür üzere öldüklerini ileri sürmektedirler. Buna karşın Halvetiler, naklen vacip olmasını esas almakta ve risalet gelmeden ebeyn-i resulün teklifle muhatap olamayacağını savunmaktadırlar. Bu tartışmada her iki kesimin kullandığı argümanlara ve beslendiği kaynaklara bakıldığında karşımıza yine Eşarilik ve Maturidilik çıkmaktadır.¹³ Yine bu süreçte Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-Ekber*'i söz konusu tartışmaların odağında yer alan, bu yüzden de ilgili dönemde gerçekleştirilen istinsah faaliyetlerinde çift yönlü olarak ciddî anlamda metin tahrifine veya tezyifine maruz kalmış bir metindir.

İki kesim arasındaki ilişkilerde dikkat çeken bir başka husus da Şiilik faktörüdür. Safevilerle olan mücadelede Osmanlıların Şiilik karşıtı bir söylemi öne çıkarmaları, toplumsal anlamda da Şiiliğin her türlü çağrışımlarına yönelik tepki oluşturmuştur. Halvetilerle Kadızadeliler arasındaki temel tartışma noktalarından biri olan “Yezîd'e lanet meselesi” bunun bir yansımasıdır. Bizzat Halvetilerin liderlerinden muhataplarının kendilerini Rafizilikle suçladıklarına dair değerlendirmeler söz konusudur. Örneğin ‘Abdülmecîd es-Sivâsi’den sonra Halvetilerin lideri olan ‘Abdülehad en-Nûrî, hasımları tarafından kendilerine bu yönde bir suçlama yöneltildiğini belirtmekte, bu eleştirilere doğrudan karşıdan çıkmak yerine Ebû Hanîfe'nin de Zeyd b. ‘Alî'nin isyanına maddî desteğini örnek göstererek cevap vermeye çalışmaktadır.¹⁴

Eşarî çevrelerde türemiş tüm tasavvufî hareketlerde olduğu gibi Halvetiliğin icazet silsilesi de Hz. ‘Alî’de son bulmakta, ayrıca tarikat içerisinde güçlü bir on iki imam vurgusuna tanıklık edilmektedir. Tam da bu noktada Kadızadeliler ile Halvetiler arasındaki mücadelenin üçüncü ve gizli bir ortağı söz konusudur ki bu da Nakşibendilerdir. Nakşibendilik Osmanlı toplumuna ilkin Timur’un Anadolu’yu ele geçirdiği süreçte intikal etmiş, ancak sınırlı ölçüde yaygınlık kazanmıştır. Bununla birlikte Nakşibendiliğin bu ilk dalgasının Kübrevî mirastan beslenen ve vahdet-i vücudcu öğelerle bezenmiş Ahrariyye çizgisi olduğunu özellikle belirtmek gerekir. Safevilerle yaşanan mücadele öncesinde Osmanlıların Timurlular ve bakiyeleriyle yaşadığı siyasî rekabet, daha çok bu devletin himayesinde faaliyet gösteren Nakşibendiliğin Osmanlıdaki temsilini kısıtlamıştır. Ancak Safevilerin bölgeyi Şiileştirme mücadelesine en fazla direncin bu kesimden gelmesi, Safevilerle yaşadıkları siyasî ve mezhebî mücadelede Osmanlıların Nakşibendiliğe olan bakışını değiştirir. Nakşibendiliğin bu yeni yüzü Müceddidiyye’dir ve Şiilik karşıtı söylemin en güçlü temsilcisidir.¹⁵ Birgivî, ‘Aliyyü'l-Kârî ve Hasan Kâfî Akhisârî’nin söyleminin, Müceddidiyye’nin başat figürü olan İmâm er-Rabbânî’nin söylemiyle örtüşmesi tesadüf

¹² Katip Çelebi, *Mizânü'l-Hakk fi İhtiyâri'l-Ahakk* s. 54-55.

¹³ Her iki kesimin görüşlerini temellendirdiği kaynaklara dair bilgi için bkz. Necati Öztürk, *Islamic Orthodoxy Among the Ottomans in the Seventeenth Century with Special Reference to the Qadı-Zade Movement*, Phd. Dissertation, Edinburgh University, Edinburgh 1981, s. 384-388

¹⁴ Abdülehad en-Nûrî (ö.1061/1651), *Te'dibu'l-Mütemerridin*, Fatih, Nu: 5293, v. 305b-306b.

¹⁵ Bunun temeli bizzat Müceddidiyye’nin kurucusu İmâm Rabbânî tarafından atılmıştır. Öyle ki onun *Te'yîd-i Ehli's-Sünne* adlı eseri, Şiiliğe karşı bir reddiye olarak kaleme alınmış ve eser sonraki süreçte de ağırlığını korumuştur. Bkz.: Hamid Algar, “İmâm-ı Rabbânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXII/198.

olmasa gerekir. Yine tesadüfle açıklanamayacak bir diğer husus, Eşarılık ve Maturidilik arasındaki görüş ayrılıklarını konu edinen ihtilaf literatürünün tam da bu süreçte yaygınlık kazanmaya başlamasıdır. Daha da dikkat çekici olan husus, bu konuda risale veya eser yazarak Maturidiliği öne çıkaranların bir kısmının Nakşibendilikle, ama özellikle de Kadızadelilerle ilişkili olmasıdır.¹⁶

Eşarilerle Maturidiler arasındaki görüş ayrılıklarını konu edinen ihtilaf edebiyatı¹⁷, ilkin Tâcüddîn es-Sübki'nin *Nuniyye Kasidesi* ile müstakil bir metne konu kılın-

¹⁶ Bu konuda kısa ve genel bir değerlendirme için bkz. Mehmet Kalaycı, “Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi ve Eşarılık-Maturidilik İhtilafına İlişkin Risalesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/21 (2012), s. 111-112.

¹⁷ Bu çerçevede, sırasıyla, iki mezhep arasındaki ihtilafı kaleme alan şu metinler alınmıştır:

Necmüddîn İbrâhîm b. ‘Ali et-Tarsûsi (758/1356): Onun *Urcûze fi Ma’rifeti mâ beyne l-Eşâ’ira ve l-Hanefiyye* ismini taşıyan ve günümüze ulaşmamış olan bu eserin varlığından İbn Hacer el-‘Askalânî (ö.852/1449) vasıtasıyla haberdar olmaktadır. (Bkz.: *ed-Düreru l-Kâmine fi A’yâni l-Mi’eti s-Sâmine*, Beyrut 1931, I/43-44).

Ebû Nasr Tâcüddîn ‘Abdulvehhâb b. ‘Ali es-Sübki (771/1370): *Nuniyye*, aslında es-Sübki'nin *Tabakât*’ı içerisinde ve Ebû l-Hasan el-Eş‘arî'nin hal tercümesinin verildiği kısımda yer almaktadır. (Bkz.: *et-Tabakâtü ş-Şâfi’iyyeti l-Kübrâ*, Thk.: A. M. el-Hulv-M. M. et-Tanâhî, Kahire 1964, III/383-389); Kasidenin, Badeen tarafından ayrı bir neşri gerçekleştirilmiştir. (Bkz. “*Nuniyyetu s-Sübki*,” E. Badeen (ed.), *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit* içinde, Würzburg 2008, s. 5-18); *Nuniyye*’nin üretildiği bağlam, içerik tahlili ve kendisinden sonraki âlimlere etkisi hakkında bilgi için bkz.: Mehmet Kalaycı, “Eşarılık ve Maturidiliği Uzlaştırma girişimleri: Tâcüddîn es-Sübki ve *Nuniyye Kasidesi*”, *Dinî Araştırmalar*, XIV/40 (2012), s. 112-131.

Nûru’ş-Şirâzî Muhammed b. Ebî’t-Tayyib (VIII/XIV. yüzyılın ikinci yarısı (?)): Eserin iki yazma nüshası bulunmaktadır: *Şerhu l-Kasideti n-Nâniyye li’s-Sübki*, Süleymaniye Kütüphanesi-Hamidiye, no. 765, 46 v.; *Şerhu l-Kaside fi l-Hilâf beyne l-Eş‘ariyye ve l-Mâturidiyye*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, no. 1030-2, 56 v.; Nûru’ş-Şirâzî'nin bu eseri, geç dönem alimlerinden olan Ebû ‘Azbe tarafından isim belirtilmeksizin ve ilgisiz görülen kısımlar atılmak suretiyle neredeyse olduğu gibi kullanılmıştır. Bu konuda bir mukayese ve tahlil için bkz.: Mehmet Kalaycı, “Bir Hakkın Teslimi: Ebû Azbe’nin er-Ravzatü l-Behiyye’sine Yansıyan İntihal Olgusu”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 29 (2013), s. 1-34.

Ahmed Şemseddîn Kemâlpaşazâde (940/1534): Kemâlpaşazâde’nin diğer risaleleriyle ilk defa 1304/1886 basılan risalenin sonraki süreçte yapılmış farklı baskıları bulunmaktadır. Bunlar için bkz.: “*Risâletü l-İhtilâf beyne l-Eş‘arî ve l-Mâturidî*,” *Resâ’il-i İbn Kemâl* içinde, İstanbul 1304 [1886], s. 57-60; “*Risâletü l-İhtilâf beyne l-Eş‘a’ira ve l-Mâturidiyye*,” *Resâ’il-i İbn Kemâl* içinde, İstanbul 1316 [1898], s. 231-233; “*Risâletü l-İhtilâf beyne l-Eş‘a’ira ve l-Mâturidiyye*,” Thk.: Seyyid Bahçivan, *Hamsu Resâ’il fi l-Firak ve l-Mezâhib* içinde, Kahire 1425/2005, s. 67-78; “*Risâletü l-İhtilâf beyne l-Eş‘a’ira ve l-Mâturidiyye fi Isnetey ‘Aşrate Mes‘ele*,” ed. Edward Badeen, *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit* içinde, Würzburg 2008, s. 20-23; *Mesâ’ilü l-İhtilâf beyne l-Eş‘a’ira ve l-Mâturidiyye*, Thk.: Sa’id ‘Abdullatif Fevde, Amman 1430/2009; Konuyla ilgili olarak Türkiye kütüphanelerinde anonim şeklide yer alan küçük hacimli yazmaların çoğu Kemâlpaşazâde’ye aittir. es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî’ye nispet edilen bir risale de gerçekte Kemâlpaşazâde’nin metnidir. (Bkz.: *Risâle fi l-Mesâ’ilü l-Muhakkaka Beyne l-Mâturidî ve l-Eş‘arî*, Süleymaniye-Yazma Bağışlar, no. 4164-7, v. 23b-24a); Risalenin beslendiği muhtemel kaynaklar ve ait olduğu bağlam hakkında bilgi için bkz.: Mehmet Kalaycı, “Kemâlpaşazâde’nin Eş‘arılık-Maturidilik İhtilafı Konusundaki Risalesi Üzerine, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, LIII/2 (2012), s. 211-218.

Nev’î Efendi Yahyâ b. Pîr el-Malkarâvî (1007/1598): *Risâle fi l-Fark beyne Mezhebi l-Eş‘a’ira ve l-Mâturidiyye*’nin Türkiye kütüphanelerinde çeşitli yazma nüshaları bulunmaktadır: Süleymaniye-Pertev Paşa, no. 607, v. 51a-b; Nuruosmaniye, no. 4909, v. 24-25; Millet-Ali Emiri Arabi, no. 4313, v. 171a-b; Amasya İl Halk, no: 882, v. 7b-9a; Amasya İl Halk, no. 918, v. 150a-151a; Kastamonu İl Halk, no. 529/3, v. 81a-83a; Milli Kütüphane, no. 4915/5, v. 10a-11a; Risale, Edward Badeen tarafından Leiden Üniversitesi’nde 1882 numarada yer alan nüsha esas alınarak yayımlanmıştır. (Bkz.: “*Risâle*

miş, daha sonra buna öğrencisi Nûru’ş-Şîrâzî tarafından hacimli bir şerh yazılmıştır.

fi’l-Fark beyne Mezhebi’l-Eşâ’irâ ve’l-Mâturîdiyye”, *Sunnitische Theologie in Osmanischer Zeit*, ed. E. Badeen, Würzburg 2008, s. 25-29). Bu risalenin mahiyeti ve kaynağına ilişkin tarafımızca bir tahlil yazısı kaleme alınmış olup, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi’nin 56/1 cildinde yayımlanacaktır.

Beyâzîzâde Ahmed Efendi (1098/1687): Beyâzîzâde iki mezhep arasında elli konuda ihtilaf yaşandığını belirtmiş, ancak bu çerçevede sunduğu listede otuz altı ihtilafa yer vermiştir. (Bkz.: *İşârâtü’l-Merâm min İbârâtü’l-İmâm*, Thk.: Y. Abdürrezzak, Kahire 1949, s. 53-56).

Anonim İhtilaf Metni (XVIII. yüzyılın ilk çeyreği veya öncesi (?)): Müellifi belli olmayan bu risalenin iki nüshası bulunmaktadır: *Risâle fi Mesâ’ilil-Hilâfîyye Beynel-Mâturîdiyye ve’l-Eş’ariyye*, Konya İl Halk, no. 4708-2, v. 18a; *Mâturîdî ile Eş’ari Arasındaki İhtilaflar*, Konya İl Halk, no. 1076-48, v. 157a-b; Ebû Sa’id el-Hâdimî’nin 73’lü tasnifinin kaynaklarından biri olmasından hareketle, risalenin en azından XVIII. yüzyıldan önce kaleme alındığı söylenebilir. (Bkz.: Mehmet Kalaycı, “Ebu Sa’id el-Hâdimî’nin 73’lü İhtilaf Tasnifi ve kaynakları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, LIV/2 (2013), s. 215-221). Risalenin metni ve tahlili konusunda tarafımızca yapılan bir inceleme ilerleyen süreçte yayımlanacaktır.

Şeyhzâde ‘Abdurrahîm b. ‘Ali el-Amâsî (1133/1721): Kırk ihtilaf konusuna yer veren Şeyhzâde’nin bu eseri, ihtilaf edebiyatının kapsamlı bir tahrirci niteliği taşımaktadır. (Bkz.: *Nazmu’l-Ferâ’id ve Cem’u’l-Fevâ’id*, Mısır 1317).

Mestcizâde ‘Abdullah b. ‘Osman (1150/1737): Eser, Ülker Öktem tarafından bir doktora tezi olarak çalışılmış, ancak yayımlanmamıştır. (Bkz.: *Ülker Öktem, Mestcizade’nin “al-Hilâfiyyat bayna al-Hukama ma’a al-Mutakallimin va al-Hilâfiyyat bayna al-Mu’tazila ma’a al-Aşa’ira va al-Hilâfiyyat bayna al-Aşa’ira ma’a al-Mâturîdiyya” Adli Eseri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1993). Eserin baskısı Seyyid Bahçivan tarafından gerçekleştirilmiştir. (Bkz.: *el-Mesâlik fi’l-Hilâfiyyât Beyne’l-Mütekellimîn ve’l-Hukemâ*, Thk.: S. Bahçivan, İstanbul 2007). Bahçivan, Öktem tarafından gerçekleştirilen tahkikin içerdiği problemlere dair de bir makale kaleme almıştır. (Bkz.: “Yazma Eserlerin Tahkikinde Metodolojik Problemler (Mestcizâde’nin ‘al-Hilâfiyyât bayna al-Hukama’ ma’a al-Aşâira va al-Hilâfiyyât bayna al-Aşâ’ira ma’a al-Mâturîdiyya’ Adli Eseri’ Örneği)”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21(2006), s. 61-90).

Muhammed b. Velî el-Kırşehrî el-İzmirî (1165/1752): İhtilaf metinlerinin en hacimli olan bu eserin üç nüshası bulunmaktadır: Şerhu’l-Hilâfiyyât beyne’l-Eş’ari ve’l-Mâturîdî, Süleymaniye-Şehid Ali Paşa, no. 1650, 146 v.; *Mesâ’ilu’l-Hilâfiyyât fi mâ beyne’l-Eş’ariyye ve’l-Mâturîdiyye*, Köprülü Kütüphanesi-Mehmed Asım Bey, no. 254, 190 v.; **Şerhu Mesâ’ili’l-Hilâfiyyât**, Burdur İl Halk Kütüphanesi, no. 1315.

Şeyhülislam Ebû İshâkzâde Mehmed Es’ad Efendi (1166/1753): Toplamda kırk probleme yer veren Şeyhülislam Es’ad Efendi’nin bu risalesi, Şeyhzâde’nin metninin özettir. (Bkz.: *Risâle fi İhtilâfâtü’l-Mâturîdî ve’l-Eş’ari*, İstanbul 1287 (Süleymaniye-Hacı Mahmud Efendi, no. 1686; Tahir Ağa Tekke, no. 310, s. 279-287). Seyyidzâde Es’ad Efendi’ye nispetle kataloglarda yer alan ihtilaf metni de gerçekte Şeyhülislam Es’ad Efendi’ye aittir. (Bkz.: *Risâle fi Beyâni’l-İhtilâf beyne’l-Eş’ari ve’l-Mâturîdî fi’l-İ’tikâd*, Kastamonu İl Halk Ktp., no. 3906, 6 v.). Es’ad Efendi’nin risalesinin Osmanlı Türkçesiyle kaleme alınmış metni ve diğer metinlerle olan ilişkisi konusunda geniş bir değerlendirme için bkz.: Kalaycı, “Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi ve Eşarilik-Maturidilik İhtilafına İlişkin Risalesi”, s. 99-134; Es’ad Efendi’nin risalesi konusunda ayrıca bkz.: Murat Memiş, “Eşari-Maturîdî İhtilafına Dair İki Risale”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I/35 (2012), s. 75-103.

Dâvud Efendi b. Muhammed el-Kârsî (1199/1756): Dâvud-ı Kârsî’nin risalesi sırf bu konu için tahsis edilmiş ayrı bir metin değildir; o iki mezhep arasındaki ihtilaflara *Ma’lûmât* adlı eserinde yer vermiştir. (Bkz.: *Ma’lûmât*, Süleymaniye-Denizli, no. 88-1, v. 4b-5b).

Ebû ‘Azbe Hasan b. ‘Abdulmuhsin (1172/1759): Onun *er-Ravzatü’l-Behiyye* adını taşıyan eserinin birkaç kez baskısı yapılmıştır. (Bkz.: *er-Ravzatü’l-Behiyye fimâ beyne’l-Eşâ’ira ve’l-Mâturîdiyye*, Haydarabad, 1322/1904; Thk.: ‘Abdurrahmân ‘Umeyra, Beyrut, 1409/1989; ed.: E. Badeen, *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit içinde*, **Würzburg 2008**, s. 133-209; **Eşarilik ve Maturidilik arasındaki görüş ayrılıklarından bahsedildiğinde ilk akla gelenlerden birisi olan bu eser, özgün olmayıp Tâcuddîn es-Sübkî’nin en-Nüniyye** adlı kasidesine öğrencisi Nûru’ş-Şîrâzî tarafından yazılan şerhin kısaltılmış bir kopyasıdır. Bu konuda geniş bir değerlendirme ve iki metin arasında bir içerik karşılaştırması için bkz.: Kalaycı, “Bir Hakkın Teslimi: Ebû Azbe’nin *er-Ravzatü’l-Behiyye*’sine

Bu ilk metin, iki kesim arasında altısı lafzî, yedisi aslî toplam on üç ihtilafı kaydetmiştir. Bu ilk ihtilaf metni ve şerhinde taraflar Eş'ariyye ve Hanefiyye olarak belirlenmiş ve uzlaştırmacı bir saikle kaleme alınmıştır.¹⁸ Bu tutum, ilk başlarda Osmanlı'da da varlığını sürdürür; Kemâlpaşazâde tarafından konuya ilişkin kaleme alınan risalede lafzî ve aslî ayırımına gidilmeksizin on konuda ihtilaf yaşandığı kaydedilir. Bu risaledeki problemler, es-Sübki'nin tespit ettiklerinden farklıdır ve büyük ölçüde es-Sâbûni'nin eserlerinden derlenmiştir. Kemâlpaşazâde ile birlikte *el-Mâturidî* ve *el-Mâturidiyye* kavramları da ilgili edebiyat bağlamında meşruiyet kazanır.¹⁹

Hem Maturidiliğin öne çıkarılması hem de ihtilaf sayısının artırılması noktasında asıl paye Beyâzîzâde'nindir. O iki kesim arasındaki ihtilafların öylesine geçirtilerebilecek ihtilaflar olmadığını, bilakis aslî nitelik taşıdığını belirtti ve bu çerçevede elli konuda ihtilaf yaşandığını ifade eder. Ancak onun asıl önemi, bir mezhep olarak Maturidiliğe yaptığı vurgu ve bu mezhebin Eşariliğe denk bir pozisyona getirilme

Yansıyan İhtilaf Olgusu", s. 1-34.

Ebû Sa'îd Muhammed b. Mustafa el-Hâdimî (1176/1762): Onun bu tasnifi, Birgivi'nin *Tarikat-ı Muhammediyye* adlı eseri üzerine yazdığı *Berika-i Mahmûdiyye* adlı şerhte yer almaktadır. (Bkz.: *Berika-i Mahmûdiyye fi şerhi Tarikat-ı Muhammediyye*, İstanbul 1317, I/314-316). Bu tasnif, müstakil bir risale halinde de istinsah edilmiştir. (Bkz.: Şerhu İhtilâfî Beyne'l-Mâturidiyye ve'l-Eş'ariyye, Adana İl Halk Kütüphanesi, no. 1075, s. 61a-78a); el-Hâdimî'nin tasnifi, kendisinden sonra Mütercim Ahmed 'Asım (1235/1819) tarafından Sirâcuddin el-'Üşî'nin *Emâli* kasidesine yazılan şerhte hiçbir tasarrufta bulunulmaksızın olduğu gibi Türkçeye tercüme edilmiştir. (Bkz.: *Merâhu'l-Me'âli fi Şerhi'l-Emâli*, Dersaadet 1304, s. 15-18). el-Hâdimî'nin tasnifine hangi metinlerin kaynaklık ettiğine dair bilgi için bkz.: Kalaycı, "Ebu Sa'îd el-Hâdimî'nin 73'lü İhtilaf Tasnifi ve kaynakları", s. 215-221.

Seyyid Murtazâ Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî (1205/1790): Murtazâ ez-Zebîdî, el-Gazâlî'nin İhyâ'sına yazmış olduğu şerhin akaidle ilgili kısmının Girişinde Eşarilik ve Maturidilik ilişkisini belirli başlıklar altında tahlil etmekte ve iki grup arasındaki ihtilaflara yer vermektedir. O bu konuda et-Tahâvî, baba ve oğul es-Sübki, Molla 'Aliyyu'l-Kârî, Şeyhzâde ve Beyâzîzâde gibi isimlere atıfta bulunmaktadır. Ona göre bu şahıslar içerisinde Eşarilik Mâturidilik ihtilafını tüm yönleriyle ve en kapsamlı bir şekilde ele alan Şeyhzâde'dir; ancak o sözü gereğinden fazla uzatmıştır. ez-Zebîdî, bunlar içerisinde es-Sübki'nin ve Beyâzîzâde'nin yaklaşım biçimini tercih etmekte ve her ikisinin iki grup arasındaki ihtilaflara ilişkin verdiği bilgileri olduğu gibi nakletmektedir. (Bkz.: *Kitâbu İhtilâfî's-Sâdeti'l-Muttakîn bi Şerhi Esrârî İhyâ'i 'Ulûmi'd-Dîn*, y.y. t.y, c. II, s. 12-13).

Çorlulu Kara Halil Paşa (XVIII. yüzyılın son çeyreği veya sonrası (?)): Halil Paşa, risalesinde Dâvud-u Kârsî'nin ve Kemâlpaşazâde'nin ihtilaf metinlerini olduğu gibi alıntılanmış ve tahlil etmiştir. (Bkz. *el-Mesâ'ilu'l-Muhtelife beyne'l-Eş'ariyye ve'l-Mâturidiyye*, Hafid Efendi, no. 150, 20 v).

Mehmed Emin 'İzzî (XIX. yüzyılın ilk yarısı (?)): 'İzzî'nin bu risalesi, Es'ad Efendi'nin Osmanlı Türkçesiyle kaleme aldığı ihtilaf metninin Arapçaya çevrilmiş bir versiyonu gibidir. Risalenin iki yazma nüshası bulunmaktadır: *Erbe'üne Mesâ'il*, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ktp., no. 3988; *el-Mesâ'ilu'l-Muhtelife beyne'l-Mâturidî ve'l-Eş'arî*, Manisa İl Halk Ktp-Akhisar Zeynelzade, no. 5765, v. 1a-4b; Risalenin iki tahkikli nüshası bulunmaktadır: Eşariyye ve Mâturidiyye Arasındaki Görüş Farklılıkları (Erbe'üne Mesail), Araştırma ve Notlar İlavesiyle Çeviren: A. Bülent Baloğlu, y.y. t. y; Memiş, "Eşari-Mâturidî İhtilafına Dair İki Risale", c. I: 35, s. 75-103; Es'ad Efendi'nin metniyle olan ilişkisi ve mukayesesi için bkz.: Kalaycı, "Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi ve Eşarilik-Maturidilik İhtilafına İlişkin Risalesi", XI/21, s. 99-134.

İzmirli İsmail Hakkı (1946): İzmirli, iki mezhep arasındaki ihtilaflara *Yeni İlm-i Kelam* adlı eserinde yer vermiş ve üzerinde ihtilaf yaşanan on beş hususu sıralamıştır. (Bkz.: *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli, Ankara 1981, s. 71-73).

¹⁸ Kasidenin arkaplanı ve etkileri bağlamında bkz. Kalaycı, "Eşarilik ve Maturidiliği Uzlaştırma girişimleri: Tâcuddin es-Sübki ve Nüniyye Kasidesi", s. 112-131.

¹⁹ Risalenin tahlili ve beslenme kaynakları bağlamında bkz. Kalaycı, "Kemâlpaşazâde'nin Eş'arilik-Mâturidilik İhtilafı Konusundaki Risalesi Üzerine", s. 211-218.

çabasinda gizlidir. Beyâzîzâde kurtuluşa eren fırkanın tek bir fırka olarak görülemeyeceğini, aksine akaid konusunda kitap ve sünnetin kesinlik bildiren hükümlerine sıkı sıkıya bağlı kaldığı sürece birden fazla topluluğun kurtuluşa eren fırka olmaya hak kazanacağını belirtir. Onun yaklaşım biçiminde Ehl-i Sünnet bir şemsiye kavramdır ve Maturidilik bu kavram altında Eşarilikle eşit konumdadır.

Beyâzîzâde, iki topluluk arasındaki ihtilafların dökümünü sunarken Maturidiliği merkeze yerleştirir. Üzerinde ihtilaf yaşanan kimi konuların özünde Maturidilere ait olduğunu, bu konularda bir muhalefet söz konusuysa, asıl muhalefet edenin Eşariler olduğunu belirtir. Onun ihtilafları sunumuna bakıldığında Maturidilerin görüşleri bir bütünlük içerisindedir. Buna karşın Eşariler için aynı şeyi söyleyebilmek mümkün değildir. Beyâzîzâde Eşarilerin görüşlerini verirken, bu gelenek içerisinde yaşanan görüş ayrılıklarına üstü kapalı bir şekilde dikkat çekmekten geri durmaz. Hatta bazı Eşarî alimlerin kimi noktalarda Maturidilerle muvafık olduğu hususların altını özellikle çizer.²⁰ Yine onun Eşarilerin görüşlerini ortaya koyarken Ehl-i Hadis içerisinde el-Eşarî'den önce yaşamış Hâris el-Muhâsibî, İbn Küllâb, el-Kerâbisî ve el-Kalânîsî gibi isimlere veya İmâm Şâfî, İmâm Mâlik ve Ahmed b. Hanbel gibi isimlere atıfta bulunması dikkat çekicidir.²¹ Zira bu isimler henüz daha kavramsal düzeyde Eşariliğin var olmadığı bir sürecin aktörleridir. Beyâzîzâde'nin bu tutumunu Eşarilerin, Ehl-i Sünnet'i Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ile başlatmak istemelerine dolaylı bir tepki olarak görmek mümkündür. Zira o eserinin daha Girişinde Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin el-Eş'arî'den çok önce Ebû Hanîfe'nin ve ashabının mezhebini açıklayan bir kimse olduğunu, aynı şekilde İbn Küllâb ve el-Kalânîsî'nin, el-Eş'arî'den daha önce yaşayan ve eserleri, kendilerine has görüşleri ve taraftarları olan kimseler olduklarını belirtmiştir. Ona göre bu durumda nasıl olur da el-Eş'arî'nin Ehl-i Sünnet'in ilk temsilci olduğu ileri sürülebilir.²² Beyâzîzâde ile başlayan sürecin Maturidiliğin Eşarilik karşısında ondan daha aşağı olmayan bir kelâmî ekol olarak temelendirilmeye çalışıldığı açıktır.

Beyâzîzâde'den sonraki süreçte sırasıyla Şeyhzâde, Mestcizâde ve Kırşehrî tarafından üç ayrı kapsamlı ihtilaf metni kaleme alınır. Bunlar arasında Şeyhzâde'nin eseri, problemleri ele alış biçimi, kaynaklara nüfuzu ve sistematik bütünlüğü dolayısıyla en kayda değer olanıdır. Her iki geleneğe ait çok sayıda esere müracaat edilen ve toplamda doksanın üzerinde esere üç yüz kırk civarında atfın gerçekleştirildiği bu esere, Eşarilik Maturidilik ihtilafının kapsamlı bir tahrici gözüyle bakılabilir. İki grup arasında kırk hususta ihtilaf olduğunu belirten Şeyhzâde, eserinin girişinde bu meseleleri tarafsız bir şekilde delilleriyle ortaya koymayı taahhüt eder.²³ Şeyhzâde'nin bu "tarafsızlık" vurgusunun üzerinde durmak gerekir. Zira bu vurgu Mestcizâde ve Kırşehrî gibi diğer kapsamlı ihtilaf metinlerinde de tekrarlanmaktadır. Bu vurgunun aslında Osmanlılarda okutulan kelâm eserlerinin Maturidiliğin görüşlerine yeterince yer vermemelerine dolaylı bir eleştiri olduğu söylenebilir. Nitekim bu husus Mestcizâde tarafından dile getirilmekte ve *Ebkâru'l-Efkâr, el-Erbe'ün, Nihâ-*

²⁰ Beyazîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 54.

²¹ Beyazîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 53-54, 56.

²² Beyazîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 23-24.

²³ *Şeyhzâde, Nazmu'l-Ferâ'id*, s. 3.

yetu'l-'Ukûl, el-Mevâkıf ve el-Makâsıd gibi Eşarilere ait eserlerde Maturidilerin görüşlerine yok denecek kadar az değinilmiş olması eleştiri konusu yapılmaktadır.²⁴ Kırşehrî de kelamla ilgili yazılmış çok sayıda eserin içeriğinin el-Eş'arî'nin görüşlerinden ibaret olduğunu, bu yüzden el-Mâturîdî'nin görüşlerini desteklemek amacıyla eserini kaleme aldığını belirtmektedir.²⁵ Bu açıdan bakıldığında bu isimler için tarafsız olmak demek Maturidiliğin görüşlerine hakkıyla yer vermekten ibarettir.

Beyâzîzâde ile başlayan ve Şeyhzâde tarafından sistematik hale getirilen ihtilaf edebiyatı, Mestcizâde ve Kırşehrî ile birlikte yönetsel açıdan yeni bir gelişim aşamasına geçer. İhtilaflar yalnızca Eşarilik ve Maturidilik ekseninde değil, bununla birlikte hukema, felsefeciler ve Mutezile gibi farklı düşünce mihverleri de devreye sokularak daha geniş bir bağlamda karşılaştırmalı olarak tartışılmaya başlanır. İhtilafların toplu bir vesikasının sunulmak istendiği bu edebiyatın gelişim çizgisi, Maturidiliğin Eşariliğe tabi bir mezhep olmadığını, aksine en az Eşarilik kadar, belki daha fazla sistematik bütünlük ve tutarlılığa sahip olduğunu temellendirmeye yöneliktir. Bu girişime Eşarî cepheden bir cevabın gelmediğini ve ihtilafların toplu dökümünü sunmaya yönelik Eşariler tarafından bu süreçte bir metin kaleme alınmadığını belirtmek gerekir. Ancak Maturidiliğe dönük vurgu sadece bu eserlerle sınırlı değildir. *Mukaddime-i Erbaa* tartışmalarının bir devamı olan ve ihtilaf edebiyatının gelişim sürecinde son aşamayı temsil eden irade-i cüziye konulu metinler de bu bakımdan somut veriler sunmaktadır. Üstelik bu bağlamda konu çift taraflı olarak sahiplenilmekte ve hem Eşariler hem de Maturidiler tarafından tartışılmaktadır. Konu ile ilgili yazılmış olan kırka yakın risalenin içeriğine yakından bakıldığında pek çoğunda Maturidiliğin görüşünün öne çıkarıldığı ve Eşariliğin cebr-i mutavassıt olarak nitelenen yaklaşımı karşısında Maturidiliğin görüşünün tercihe layık görüş olduğunun temellendirildiği gözlemlenebilmektedir.²⁶ Eşariler tarafından yazılan risalelerde ise klasik Eşarî görüşün doğruluğuna dikkat çekildiği, zaman zaman da bir uzlaşma kaygısının merkezde olduğu görülmektedir.²⁷

Maturidiliğin Eşariliğe denk bir mezhep olarak öne çıkarılmak istenmesinin somut izlerini fırka-yı naciye tartışmalarında da görmek mümkündür. Celâlüddin ed-Devvânî'nin *Şerhu'l-Celâl*'ine yazılan haşiyeler bu bakımdan dikkat çekicidir. el-'Îcî, akidesinde kurtuluşa eren fırkanın Eşarilik olduğunu belirtmiş, buna yazdığı şerhte de ed-Devvânî kurtuluşa eren fırkanın niçin Eşarilik olması gerektiğini temellendirmeye çalışmıştır.²⁸ ed-Devvânî'nin şerhine Siyalkûtî, Gelenbevî ve Mağnîsavî gibi Maturidî alimler tarafından yazılan haşiyelerde onun bu yaklaşımına itiraz edildiği ve Maturidiliğin de Eşarilik gibi fırka-yı naciye kapsamına alınmak istendiği görülür.

²⁴ Mestcizâde, *el-Mesâlik fi'l-Hilâfiyyât*, s. 38.

²⁵ Kırşehrî, *Şerhu'l-Hilâfiyyât*, v. 2b.

²⁶ Örneğin Esirizade'nin, risalesinin Girişinde Maturidilerin yaklaşımının tercihe şayan oluşunu bir hareket noktası olarak aldığı görülmektedir. Bkz. Esirizâde Abdülbâkî b. Mehmed Bursevî, *Risâle fi İhtilâf Beyne'l-Eş'arî ve'l-Mâturîdî*, Kastamonu İl Halk, 355-3, v. 37b.

²⁷ Abdulganî b. İsmail en-Nablûsî, "*Tahkiku'l-İntisâr fi İttifâkı'l-Eş'arî ve'l-Mâturîdî ala Halka'l-İhtiyâr*", *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit* içinde, ed. E. Badeen, Würzburg 2008, s. 81-130 (Arapça Kısım); Ziyâ'üddin Hâlid el-Bağdâdî en-Nakşibendî, *el-'Ikdu'l-Cevherî fi'l-Fark beyne Kudretye'l-Mâturidiyye ve'l-Eş'ariyye*, Hacı Mahmud Efendi, Nu: 1459, 13 v.; 'Abdulhamîd Hamdî b. Ömer Harpûti, *es-Semtu'l-'Abkarî fi Şerhi'l-'Ikdi'l-Cevherî*, Dersaadet 1305.

²⁸ Celâluddîn Muhammed b. Es'ad ed-Devvânî, *Celâl: Şerhu'l-'Akâ'idi'l-'Adudiyye*, İstanbul 1290, s. 4.

Ancak bu noktada en sert tepki Şihâbüddîn el-Mercânî'den gelir. O, Maturidiliğin Eşariliğin takipçisi kılınarak kurtuluşa eren fırka kapsamına dahil edilmesine karşı çıkar. el-Mercânî'ye göre hadiste genel bir çerçeve ve yöntem belirtilmekte ve hak yolunu tutup Allah'ın emrine sarılanların kurtuluşa ereceği dile getirilmektedir. Hz. Peygamber herhangi bir fırkayı doğrudan işaret etmemiş, yalnızca necat yolunu bildirmiştir; bu yüzden "benim ve ashabımın yolunu takip edenler" ifadesinden hareketle tek bir fırkanın veya cemaatin tayin edilebilmesi mümkün değildir. el-Mercânî, hal böyleyken el-Eş'arî'nin Ehl-i Sünnet'in kurucusu kılınmasına ve diğerlerinin onun takipçisi olarak görülmesine tahammül edemez. Oysaki el-Eş'arî ve el-Mâturîdî, aynı zaman diliminde farklı şehirlerde yaşamış iki kişi olup, birbirleriyle görüştiklerine veya birinin diğerine uyduğuna dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Ona göre Horasan ve Maverâünnehir'de kelamla uğraşmak yaygınlaşınca el-Eş'arî'nin mezhebi bölgede kendisini göstermeye başlamıştır. Ancak el-Eş'arî'nin görüşlerini takip eden sonraki temsilcileri, bölgede önceden beridir bu işle uğraşan Hanefileri görmezden gelmişler ve el-Eş'arî'yi usûl ve akâidde önderleri olarak göstermişlerdir.²⁹ ed-Devvânî'nin şerhine yazılan haşiyeler üzerinden dallanan budaklanan bu fırka-yı naciye (kurtuluşa erecek fırka) tartışması başka eserlere de sirayet ettiğini, hatta bu konuya hasr edilmiş müstakil risalelerin ortaya çıktığını belirtmek gerekir.³⁰

Kaynakça

Algar, Hamid, "İmam-ı Rabbani", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXII/198.

Akçay, Mustafa "Hz. Peygamber'in Anne- Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dînî Konumuna Dair Ebû Hanîfe'ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19(2009), s. 1-27.

Aydınlı, Osman, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, Ankara 2008.

Beyazîzâde, Ahmed Efendi (1098/1687), *İşârâtü'l-Merâm min 'İbârâti'l-İmâm*, thk. Y. Abdürrezzak, Kahire 1949.

el-Cenâbî, Ebû Muhammed Mustafa b. Hüseyin, *el-Hafîlu'l-Vasît ve'l-Aylemu'z-Zahîru'l-Muhît*, Hamidiye, Nu: 896.

Cihan, Ahmet Kamil, *Abdulganî Nablusî'nin Hayatı ve Kelâmî Görüşleri*, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1988.

ed-Devvânî, Celâluddîn Muhammed b. Es'ad (908/1502), *Celâl: Şerhu'l-'Akâ'id-i di'l-'Adudiyye*, İstanbul 1290.

Eberhard, Elke, *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften*, Freiburg 1970.

Esîrîzâde Abdülbâkî b. Mehmed Bursevî, *Risâle fi İhtilâf Beyne'l-Eş'arî ve'l-Mâturîdî*, Kastamonu İl Halk, No: 355-3.

²⁹ Şihâbüddîn b. Bahâ'uddîn el-Mercânî, *Hâşiyeye 'alâ Şerhi'l-Celâl li'l-'Akâ'id-i'l-'Adudiyye*, Matbaai Amire, y.y. 1317, I/34-36.

³⁰ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Osman Aydınlı, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, Ankara 2008.

el-Hâdimî, Ebû Sa'îd Muhammed b. Mustafa, *Berîka-i Mahmûdiyye fi Şerhi Tarîkat-ı Muhammediyye*, İstanbul 1317.

Hâlid el-Bağdâdî, Ziyâ'üddîn en-Nakşibendî (1242/1827), *el-'Ikdu'l-Cevherî fi'l-Fark beyne Kudretye'l-Mâturidiyye ve'l-Eş'ariyye*, Hacı Mahmud Efendi, Nu: 1459, 13 v.

el-Harpûtî, 'Abdulhamîd Hamdî b. Ömer (1332/1914), *es-Semtu'l-'Abkarî fi Şerhi'l-'Ikdi'l-Cevherî*, Dersaadet 1305.

İbn Hacer el-'Askalânî (ö.852/1449), *ed-Düreru'l-Kâmine fi A'yâni'l-Mi'eti's-Sâmine*, Beyrut 1931.

Kalaycı, Mehmet, "Bir Hakkın Teslimi: Ebû Azbe'nin er-Ravzatü'l-Behiyye'sine Yansıyan İntihal Olgusu, *İslâm Araştırmaları Dergisi* (2013), sayı: 29, s. 1-34

-----, "Ebu Sa'id el-Hâdimî'nin 73'lü İhtilaf Tasnifi ve kaynakları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2013), cilt: LIV, sayı: 2, s. 215-221.

-----, "Eşarilik ve Maturidiliği Uzlaştırma girişimleri: Tâcüddin es-Sübki ve Nûniyye Kasidesi", *Dinî Araştırmalar* (2012), cilt: XIV, sayı: 40, s. 112-131

-----, "Kemâlpâşâzâde'nin Eş'arilik-Mâturîdilik İhtilafı Konusundaki Risalesi Üzerine, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2012), c. LIII: 2, s. 211-218.

-----, "Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi ve Eşarilik-Maturidilik İhtilafına İlişkin Risalesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2012), c. XI: 21, s. 110-111.

-----, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara 2013.

Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafâ b. Abdullâh (1067/1657), *Keşfu'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, tsh. Ş. Yaltkaya-K. R. Bilge, Ankara 1971.

-----, *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ahakk (En Doğruyu Sevmek İçin Hak Terazisi)*, çev. O. Ş. Gökyay, İstanbul 1980.

el-Kırşehrî, Muhammed b. Veli (1102/1690), *Şerhu'l-Hilâfiyyât beyne'l-Eş'arî ve'l-Mâturîdî*, Şehid Ali Paşa, Nu: 1650.

Köksal, Cüneyd Asım, "İslam Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlakiliği Meselesi -Mukaddimat-ı Erbaa'ya Giriş-, *İslam Araştırmaları Dergisi* (2012), sayı: 28, s. 1-44.

el-Mercânî, Şihâbuddîn b. Bahâ'uddîn (1306/1889), *'alâ Şerhi'l-Celâl li'l-'Akâ'id-i'l-'Adudiyye*, y.y. Matbaai Amire, 1317.

Mesteizâde, 'Abdullah b. Osman (1174/1760-61), *el-Mesâlik fi'l-Hilâfiyyât Beyne'l-Mütেকellimin ve'l-Hukemâ*, thk. S. Bahçıvan, İstanbul 2007.

Mütercim Ahmed 'Âsım, *Merâhu'l-Me'âlî fi Şerhi'l-Emâlî*, Dersaadet 1304

en-Nablûsî, Abdulganî b. İsmail (1143/1731), "Tahkîku'l-İntisâr fi İttifâkı'l-Eş'arî ve'l-Mâturîdî ala Halkı'l-İhtiyâr", *Sunnitische Theologie in Osmanischer Zeit* içinde, ed. E. Badeen, Würzburg 2008, s. 81-130 (Arapça Kısım)

en-Nûrî, Abdülehad (ö.1061/1651), *Te'dibu'l-Mütemerridin*, Fatih, Nu: 5293.

Özervarlı, M. Sait, "Osmanlı Kelam Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?", *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları: Tespitler- Problemler-Teklifler Sempozyumu*, İstanbul 2007, s. 197-213.

Öztürk, Necati, *Islamic Orthodoxy Among the Ottomans in the Seventeenth Century with Special Reference to the Qadı-Zade Movement*, Phd. Dissertation, Edinburgh University, Edinburgh 1981.

es-Sübkî, Ebû Nasr Tâcuddîn ‘Abdulvehhâb b. ‘Ali (ö.771/1370: *et-Tabakâtu’s-Şâfi’iyyeti’l-Kübrâ*, tah. A. M. el-Hulv-M. M. et-Tanâhî, Kahire 1964, c. III, s. 383-389; “Nuniyyetu’s-Subki,” E. Badeen (ed.), *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit* içinde, Würzburg 2008, s. 5-18.

eş-Şeyhzâde, ‘Abdurrahîm b. ‘Ali el-Amâsî (944/1537), *Nazmu’l-Ferâ’id ve Cem’u’l-Fevâ’id*, Mısır 1317.

Unan, Fahri, *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi*, Ankara 2003.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara 1984.

Yazıcıoğlu, M. Sait, “XV. XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelam Öğretimi Ve Genel Eğitim İçindeki Yeri”, *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, IV (1980).

ez-Zebîdî, Seyyid Murtazâ Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu İthâfi’s-Sâdeti’l-Mutakîn bi Şerhi Esrâri İhyâ’i ‘Ulûmi’d-Dîn*, y.y. t.y

HANEFİLİK VE MATURİDİLİĞİN BEKTAŞİLİK ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ

Prof. Dr. Mehmet ATALAN

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Giriş

Hacı Bektaş Velî'nin düşünce ve öğretilerine geniş anlamda yer veren Bektaşî metinleri, Bektaşîliği benimseyen kitlelerin yaşam biçimine yön veren erkan ve uygulamalar hakkında bize bilgi veren önemli kaynaklardır. Çok zengin bir içeriğe sahip olan bu eserler, aynı zamanda Bektaşî sûfilerine yön verip rehberlik edecek bir yol haritası hüviyetine sahiptirler. Bunların yanında Bektaşîliğin mahiyeti, yapısı ve tarihsel gelişimini iyi anlayabilmek ve bu çerçevede doğru tespitlerde bulunabilmek için Bektaşî metinlerinin ciddi bir şekilde incelenmesi gerekmektedir.

Bektaşîlikte itikadî, fikhî ve tasavvufî öğelere rastlanılabileceği gibi, sosyal işleyiş ve tarihsel arka planla ilgili bilgilere de tesadüf edilebilir. Bu anlamda Bektaşî metinlerinde farklı, fikrî siyasî, ilmî ve edebî açıdan bir renk tonlamasının mevcut olduğunu görebiliriz. Bu da Bektaşîliğin bir şekilde etkilendiği grupları, zümreleri, kişileri, fikirleri ve görüşleri tespit etmeyi kolaylaştırmakta, bunun da ötesinde tarihatın yaşadığı kimi değişimleri gözler önüne sermektedir. İşte Bektaşî metinleri bu anlamda özellikle üzerinde durulması gereken, dahası içerdiği bilgiler itibarıyla güncel durumda oluşan pek çok soruna cevap bulunabileceği türde zengin metinlerdir.

Bektaşî metinlerinin hangi teorik ve pratik, ya da terminolojik ifadesiyle hangi itikadî ve fikhî mezhep anlayışıyla yazıldığı, Bektaşî metinlerinin kaynağı ve ait olduğu Bektaşîliğin bağlı bulunduğu inanç evrenini göstermesi bakımından önemlidir. Ancak elimizdeki metinlerde bu eserlerin hangi mezhep anlayışına göre telif edildiği somut olarak yer almamaktadır. Çünkü Bektaşî metinleri içeriği itibarıyla tasavvufî-ahlakî tarikat metinleri olup, inanç esaslarının yer aldığı kelamî kitaplar ya da ibadet esaslarının anlatıldığı fıkıh kitapları değildir. Bu nedenle Bektaşî metinlerinde yer alan mezhebi unsurlar ancak mezheplerin ayrışmasında önemli olan bazı siyasî yaklaşımların tezahürlerini takip etmekle ortaya konabilir.

Anadolu'da yazılan *Makâlâtlar*, *Vilâyetnâmeler*, *Nefesler*, *Erkannâmeler*, *Gülbanklar*, *Fütüvvetnâmeler*, *Fakr-nâmeler* ve *Tercümanlar*,¹ insicamlı bir kelamî sistemi sürdüren mezhebî eserler olmaktan ziyade, tasavvufî nitelikli bir yapı içerir. Bu metinlerde ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret inancını kapsayan temel İslâm inançlarının oldukça merkezi ve yerleşik bir konumda olduğunu gözlemlemek mümkündür. Ulûhiyet-Rububiyet inancı, peygamberlik inancı ve Hz. Peygamber'in nübüvvet ve

¹ Bektaşî kaynakları ilgili geniş bilgi için bkz., Sönmez Kutlu, *Alevilik-Bektâşîlik Yazıları Aleviliğin Yazılı kaynakları Buyruk*, Ankara Okulu yay., Ankara 2008, s. 31 vd.

velayet nurunu birlikte taşıması yönüyle, nübüvvet kurumu içerisinde önemli bir yere sahip olan Hz. Ali sevgisi, Bektaşî düşüncesi ve geleneği ile beraber temel renklerini büyük ölçüde İslâm'dan almıştır.²

Bektaşî metinlerinde çeşitli mezheplerin farklı görüşleri bazen iç içe bir görüntü arz edebilmekte ve bu anlamda senkretik bir yapı örneği ortaya çıkmaktadır. Hanefiliğin ve Maturidiliğin Bektaşîliğe etkileri belli bir süreç takibi merkeze alınarak incelenmesi, bu bakımdan son derece önemlidir. Dikkatle incelendiğinde, Bektaşîlikte İslâm'ın bir çatı kavram olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu durum İslâm'ın sadece bir din olarak kabulünü ifade etmemekte, aynı zamanda dinin temel inanç esaslarının ana hatlarıyla hazmedildiğini de ortaya koymaktadır. Dahası toplumsal olarak İslâm dinine mensubiyetin vurgulandığını çağrıştıracak türde inanç esasları da Bektaşî metinlerinde yer almaktadır.

Bu noktada Bektaşîlikte var olan algı da, büyük ölçüde Hanefî-Maturidilikten beslenmektedir. Bektaşîliğin kendine özgü müstakil bir mezhep olarak algılanmasına engel teşkil eden sebep ise, yazılı kaynaklarından yola çıktığımızda, bu yapının farklı mezhebî unsurları içinde barındırıyor olmasıdır.³ Orta Asya'dan Anadolu'ya gelen bazı Sufî tarikatları özellikle Yesevîlikten beslenen Bektaşîlikte itikadi açıdan Maturidî Hanefîlik hâkimdir. Hacı Bektaş Veli'nin *Makâlât*'ında *iman akıl üzeredir* ifadesi yer alır. Bu fikir Mâtürîdî'nin görüşleriyle örtüşmektedir. Aynı şekilde İmam Mâtürîdî, imanda artma ve eksilmeyi kabul etmez. Ona göre büyük günah imandan çıkarmaz. Hacı Bektaş Veli'nin *Makâlât*'ında bu görüşler aynen tekrarlanmaktadır. Bunlar Bektaşîlikle Maturidilik arasındaki ilişkiyi ortaya koymasından bakımından önemlidir.⁴

Maturidilikte ve Hanefilikte kalıcı etkilerinin bulunduğu ifade edilerek, dinin öğrenilmesinde hem aklın hem de naklin öneminin vurgulanarak akla hâkim bir rol verilmesi, imanın tanımından hareketle iman-amel ayırımının yapılması, ayrıca müminin daima ümitle korku arasında bir tutum içerisinde olması gerekliliği gibi hususlar, Bektaşî metinlerindeki Hanefî-Maturidî etkilerin en somut göstergeleridir.⁵ Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere ona göre aklın olmadığı yerden imandan da bahsedilemez. Hacı Bektaş Veli bu yaklaşımı ile Ebû Hanife ve Mâtürîdî gibi iman olgusundan hareket eden bir düşünür sureti çizerken, Ebû Hanife ve Mâtürîdî'nin temsil ettiği akılcı-hadarî⁶ dini söylemin bir temsilcisi olduğunu ortaya da koymaktadır.

Etkinin Boyutları

İman Anlayışı ve Amentü Cümlesi

Bektaşîlikteki iman tanımı, Bektaşî metinlerinde Hanefîlik ve Maturidilik et-

² Krş., Temel Yeşilyurt, "Alevî Bektaşîliğin İnanç Boyutu", *İslâmiyat*, VI/3 (2003), s. 29-30.

³ Kutlu, *Alevîlik-Bektâşîlik Yazuları*, s. 50.

⁴ Bkz., Sönmez Kutlu, "İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Söyleşisi II", *Vatanbir Dergisi*, <http://www.sonmezkutlu.net>.

⁵ Kutlu, "Hadis Taraftarları, Eş'arîlik, Mâtürîdîlik", *İslam Düşünce Ekolleri Tarihi*, Ankuzem yay., Ankara 2006, s. 261-296. Ayrıca bkz., Şemsettin Günaltay, "Selçuklular Horasan'a indikleri zaman İslam dünyasının siyasal, sosyal, ekonomik ve dini durumu", *Bellekten*, VII (1943), 81-82. Krş., Hasan Onat, "Ahmet Yesevî'nin din anlayışı ve Bektâşîlikteki bazı yansımaları", *II. Uluslararası Türk Kültür evreninde Alevîlik Bektâşîlik Bilgi Şöleni*, Ed., Filiz Çelik, Tuncay Bülbül, Ankara I (2007), s. 213-226, 218.

⁶ Kutlu, "İslam düşüncesinde tarihsel din söylemleri olgusu", *İslamiyat*, 4(2001), IV/22 vd.

kileşiminin en önemli yansımalarından biri olarak kabul edilebilir. Ebû Hanife'ye göre iman, dil ile ikrar kalp ile tasdiktir, ameller imana dâhil değildir, büyük günah, şirk olmadıkça imana zarar vermez. Taat de, iman olmadıkça kişiye fayda vermez.⁷ *Mâturîdî de bu hoşgörüyü dayalı iman anlayışını aynen benimsemiştir. Ancak dil ile ikrarı kişinin dünyada mümin muamelesi görmesi için şart koşmuştur. Ayrıca dinin kaynağının akıl olduğu ve imana akılla ulaşılabileceğini ileri sürmüştür. İmanın lügatte tasdik anlamına geldiğini ifade eden Mâturîdî de, tasdik olan bir şeyin de sadece kalpte olabileceğini dolayısıyla imanın yerinin kalp olduğunu ve tasdik olduğunu ifade eder.*⁸ İmanı iman yapan şey yani imanın hakikati, kalbin tasdikidir. Dil ile söylemek veya marifet anlamında bilmek şeklinde imanın kabul edilemeyeceğine değinen Mâturîdî, bu kabulünün Kuran'ın iman konusundaki ortaya koyduğu bir anlam olduğunu ifade eder ve bu şekildeki bir iman anlayışına Kuran'dan şu delilleri getirir: “İnsanlardan, inanmadıkları halde, “Allah'a ve ahiret gününe inandık” diyenler vardır. Bunlar Allah'ı ve inananları aldatmaya çalışırlar, oysa sadece kendilerini aldatırlar da farkında değildirler.”⁹

Bektaşî metinlerinde *İmam Mâturîdî'nin bazı itikadî görüşlerinin kabul edilmiş olduğuna dair ifadeler bu hususun en somut tezahürü olarak kabul edilebilir. Bu durumun bilinçli olarak dile getirilmiş olup, Hacı Bektaş Velî'ye ulaşan bir sürecin tezahürüdür.*¹⁰ Hanefilik¹¹ ve Maturidilikte var olan ve genel İslâmî telakkilere uygun olarak amentü veya iman esasları şeklinde ifade edilen altı unsur Bektaşîlikte de kabul edilmekte ve bunlar şeriatın ilk makamı olarak değerlendirilmektedir. Şeriat'ın ilk makamı iman getirmektir. İmanın da altı şartı vardır. Onlar da; Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe, kaza ve kaderin, hayır ve şerrin Allah'tan geldiğine inanmaktır.¹² Burada da ele alınan inanılacak nesnelere veya iman şartları Ebû Hanife ve Mâturîdî'nin görüşleriyle aynıdır.

Ebû Hanife'ye göre iman; dil ile ikrar, kalp ile tasdiktir. Sadece ikrar ya da sa-

⁷ İmam-ı A'zam Ebû Hanife (148/767), İmam-ı Azamın Beş Eseri, Çev., Mustafa Öz., İFAV., Yay., 2. Basım, İstanbul 1992, s. 57.

⁸ *Mâturîdî'nin hoşgörüyü dayalı iman anlayışı için bkz., Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî (333/944), Kitâbu'l-Tevhid*, nşr., Bekir Topaloğlu-M. Aruçi, Ankara 2003, s.487 vd.; el-Mâturîdî, *Te'vilatu'l-Kur'an*, İlmi Kontrol: Bekir Topaloğlu. I-XVII, Mizan Yayınevi, İstanbul 2005-2010, IV/227. Ayrıca bkz., Kutlu, *Alevilik Bektâşîlik yazıları*, s. 37.

⁹ 2. Bakara, 8-9.

¹⁰ Geniş bilgi için bkz., Ömer Faruk Teber, *Bektâşî Erkânâmelerinde Mezhebi Unsurlar*, Aktif Yayınevi, Ankara 2008, s. 126-127. Teber, “Bektâşî Erkânâmelerinde mezheplerüstü yaklaşım: ahlâk merkezli din anlayışı”, *Uluslararası Hacı Bektaş Velî Sempozyumu 7-9 Mayıs 2010*, s. 637-659 I-II, II/637-659, Ankara 2011, II/660-663.

¹¹ Ebû Hanife, *el-Fikhü'l-Ekber*, nşr. M. Zahid Kevserî, trc. Mustafa Öz, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, İstanbul 1981, s. 74.

¹² *Hacı Bektaş-ı Velî, Makâlât, (E. Coşan)*, Ankara 1996, s. 8; *Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybî) Menâkıbnâmesi*, haz., Abdurrahman Güzel, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1999; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, İstanbul Süleymaniye kütüphanesi yazma başışlar bölümü, No: 3921, 51 vr., 1b, 2a, 3b, 4a, 5a, 5b, 8a, 8b, 11a, 11b, 12a, 15a, 16a, 16b, 17a, 17b, 19a, 19b, 23a, 23b, 25a, 25b, 26a, 26b, 27a, 27b, 28b, 29a, 29b, 31a, 31b, 32a, 34a, 35a, 36b, 37a, 37b, 38a, 39a, 39b, 40a, 40b, 42a, 43a, 47a, 50b, 51a, 51b; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 42 Kon 5393/3, 63b, 64a, 64b, 65a vd. Abdulganî Muhammed b. Alaüddin el-Hüseynî er-Radavî (930/1524), *Fütüvvetnâme-i tarikat*, Hasan Özdamar nüshası, vr. 30b. Fütüvvetnâmelerde mezhebi unsurlar ilgili geniş bilgi için bkz., Osman Aydınli, “Bektâşî Fütüvvetnâmelerinde Mezhebi Unsurlar”, *I. Uluslararası Hacı Bektaş Velî sempozyumu 7-9 Mayıs 2010*, I-II, II/637-659, Ankara 2011, II/644-649.

dece tasdik iman olmaz. Çünkü sadece ikrar iman olsaydı, bütün münafıklar mümin olurdu. Eğer sadece tasdik iman olsaydı, o zaman bütün kitap ehli mümin olurdu. Oysaki Yüce Allah Kuran'da “Allah, ikiyüzlülerin yalancı olduklarını da bilir”¹³ ve “Kendilerine Kitap verdiklerimiz, onu (peygamberi) öğullarını tanıdıkları gibi tanurlar,”¹⁴ buyurmaktadır.¹⁵ Başka bir ifadeyle iman; tasdik, marifet, yakîn, ikrar ve İslâm'dır. Zira insanlar tasdik bakımından üç halde olurlar. Bir kısmı Allah'ı ve Allah'tan gelen şeyleri kalp ve dil ile tasdik eder. Bir kısmı da kalp ile tasdik ederken dil ile yalanlar. Allah'ı ve Allah katından gelen şeyleri kalp ile tasdik ve dil ile ikrar eden kimse hem Allah katında hem de insanlar nazarında mümindir. Diliyle tasdik edip kalbiyle bunu yalanlayan kimse, Allah katında kâfir, insanlara göre ise mümin olur. İkrar ve şahitliği sebebiyle onu mümin diye isimlendirmeleri gereken insanlar onun kalbinde olanı bilmezler. Dili ile inkâr edip kalplerindeki imanını gizleyen bazıları da, Allah katında mümin iken insanlara göre kâfir olur. Allah nezdinde mümin olsa da imanını gizlemek için böyle yaptığını bilmeyen kimse, ona kâfir diyebilir.¹⁶ Bununla birlikte Ebû Hanîfe'ye göre imanın asıl yeri kalptir.¹⁷ Yine Ebû Hanîfe'ye göre iman: Allah'tan başka ilâh olmadığına, O'nun bir olup ortağı olmadığına, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, cennetine, cehennemine, kıyamete, hayır ve şerrine, hiçbir kimseye kendi amelini yaratma gücünün verilmediğine¹⁸ insanların kendisi için yaratıldıkları sonuca ve ilâhî takdirin ceryan ettiği şeye yöneleceklerine şahitlik etmektir.¹⁹

İmanı kalbin tasdiki olarak tanımlayan Mâtürîdî,²⁰ imanın gerçekleşmesinde önceliği kalbi tasdike verir. Zira iman kalp işidir. Mü'min sıfatına sahip olmak için kalp ile tasdik etmek yeterli olup dil ile ikrar etmek zorunlu değildir. Çünkü dil ile ikrarın, kalbin tasdikine işaret etmekten başka bir anlamı yoktur. Bu sebeple o, imanın kalbin tasdiki olduğunu ya da imanın (tasdikin) kalpte bulunduğunu eserlerinde sıkça vurgulamaktadır. İman anlayışını *tasdik* kavramı üzerine bina eden Mâtürîdî, kelimenin sözlük anlamından hareketle bu sonuca ulaşmaktadır.²¹ Kalpte yer edinmediği sürece yalnızca dil ile yapılan ikrarla imanın gerçekleşmeyeceğini ifade eden Mâtürîdî'ye göre konu ile ilişkin ayetler incelendiğinde dil ile yapılan ikrarın kalp ile onaylanması gerektiğini ortaya çıkmaktadır. “Kalpleri iman etmediği halde ağızlarıyla inandık diyenler”²² “Bedeviler inandık dediler. De ki: siz iman etmediniz ama boyun eğdik deyin, iman sizin kalplerinize henüz yerleşmemiştir”,²³ ayetleri kalpleri iman etmediği halde sözle bunu ifade edenlerin iman etmiş sayılmayacağını ifade et-

¹³ 63. Münâfikûn, 1.

¹⁴ 2. Bakara, 146.

¹⁵ Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, nşr. M. Zahid Kevserî, trc. Mustafa Öz, İmam-ı Azam'ın beş eseri içinde, İstanbul 1981, s. 87; Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-Ekber*, s. 74.

¹⁶ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, nşr. M. Zahid Kevserî, trc. Mustafa Öz, İmam-ı Azam'ın beş eseri içinde, İstanbul 1981, s. 18.

¹⁷ Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-Ebsat*, nşr. M. Zahid Kevserî, trc. Mustafa Öz, İmam-ı Azam'ın beş eseri içinde, İstanbul 1981, s. 64.

¹⁸ Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-Ebsat*, s. 46.

¹⁹ Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-Ebsat*, s. 47.

²⁰ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, III/312; V/39-40, 410; VI/23, 248; VII/97.

²¹ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I/38; III/261; VI/248.

²² 5. Maide, 41.

²³ 49. Hucurat, 14.

mektedir. Eğer iman sadece dil ile oluşsaydı bedeviler bunu ifade edince kendiliğinden sadık kimseler konumuna girerlerdi. Aynı şekilde Mâtürîdî “*Münâfıklar mutlaka sizden olduklarına dair yemin ederler. Hâlbuki onlar sizden değildir*”²⁴ ayetini zikrederek iman için sadece dil ile ikrarın yeterli olamayacağını delillendirmektedir.²⁵

Hacı Bektaş Veli'nin kabul ettiği imân, dil ve gönül üzere olan imandır: “İmanın herkesçe bilineni; kalp ile tasdik, dil ile ikrar olduğudur. Kim Çalap Tanrı'ya gönülden tanıklık yapmazsa mutlak kâfirdir.”²⁶ *Erkânâmelerde* de dil ile gönül üzere olan iman vurgusu göze çarpmaktadır. “İman ve İslam demek kalp ile tasdik ve dil ile ikrardır.”²⁷ *Fakr-nâme*'de ise iman şöyle tanımlanmaktadır: “Kişinin inancına şüphe karışmışsa onun imanı dürüst yani tam (tahkiki) değildir.”²⁸

Hacı Bektaş Veli'nin düşünce sisteminde iman önemli ve öncelikli bir kavramdır. Bu nedenle iman, her çeşit bireysel tutum ve davranışın teorik temelini oluşturmaktadır. Hacı Bektaş Veli'ye göre iman; *dört kapı, kırk makam* içerisinde şeriat makamlarının birincisidir²⁹ ve her çeşit tutum ve davranışı da önceler. Gerçek anlamda bir iman taşımayan bireyin, son anlamda tutum ve davranışlarının da dinî açıdan bir anlamı olmamakta, daha açık bir anlatımla imandaki bir çarpıklık ve gerçek dışı tutum ve davranışların hükümsüz kalmasına neden olmaktadır.³⁰ İmana neye inanılması gerektiği sorusunu yöneltme, onun nesnelere belirler. Kur'an'ın bunu, ulûhiyet, peygamberlik ve ahiret yaşamı üçgeninde oluşan inançlar bütünüyle sınırladığı görülür. Geleneksel inanç sisteminde *amentü* cümlesi olarak ifade edilenler,³¹ Hacı Bektaş Veli tarafından da imanun unsurları ve şartı olarak görülür.³² İmanın bu nesnelere içermesi gerektiği olgusu, Hacı Bektaş yorumlayan yazarlarca da teyit edilir.³³ ***Küfür, imanun temel unsurlarının reddedilmesi olarak tanımlanır.***³⁴

İmanın sözlü anlatımı önemli bir unsur olmakla birlikte, Bektaşilikte bu ikrarın kalbî bir kabulleniş şöyle ifade edilir: Dil ile ikrar edip de kalbiyle tasdik etmeyen kimse münâfıktır ve münâfıklar Cehennemın en alt katında yer alacaklardır.³⁵ Bir başka anlatımla imanla ilgili olarak, sözlü anlatımla kalbî kabulleniş arasındaki bir uyumsuzluk kabul edilemez.³⁶ Kalbin tasdiki ile dilin ikrarı arasında tesis edilen bu birlik, imanun özünü oluşturmaktadır. Zira Hacı Bektaş Veli'ye göre insanın bir iç dünyası bir de dışa yansıyan yönü vardır. Allah-insan ilişkilerinde insanın zorunlu sebeplerle de olsa bu iki dünyası uyumsuzluk göstermemelidir. Bugün ‘*kalp ile tasdik, dil ile ikrar*’ şeklinde benimsenen bu birlik, imanun özünü teşkil eder.³⁷

Bektaşî metinlerinde Mâtürîdî mezhebinin etkisinin bulunduğu dair bir diğer

²⁴ 9. Tevbe, 56.

²⁵ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I/35, IV/227, 274; el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 471-472.

²⁶ Hacı Bektaş-ı Velî, *Makalat* (E.Coşan), s. 14.

²⁷ *Erkânâme*, Hacı Bektaş ilçe halk kütüphanesi, No:36, vr. 4a.

²⁸ Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 2b; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 64a.

²⁹ Hacı Bektaş-ı Velî, *Makâlât*, (A. Güzel), Ankara 2002, s. 66.

³⁰ Hacı Bektaş-ı Velî, *Makâlât*, (E.Coşan), s. 18; *Hacı Bektaş-ı Velî, Makâlât* (A.Güzel), s. 193-194.

³¹ Ebû Hanife, *el-Fikhü'l-Ekber*, s. 74.

³² Hacı Bektaş-ı Velî, *Makâlât*, (E.Coşan), s. 8.

³³ Aziz Yalçın, *Makâlât-ı Hacı Bektaş Veli (yorum ve açıklamalarla)*, Der yayımları, İstanbul 2000, s. 173.

³⁴ ***Üveysilikten Bektaşiliğe Kitâb-ı Cebbâr Kulu***, haz., Hasan Yüksel-Saim Savaş, Sivas 1997, s. 22-23.

³⁵ Hacı Bektaş-ı Velî, *Makâlât*, (A.Güzel), s. 177.

³⁶ Hacı Bektaş-ı Velî, *Makâlât*, (A.Güzel), s. 68.

³⁷ Hacı Bektaş-ı Velî, *Makâlât*, (A.Güzel), s. 68.

somut veri de, “tekvin” konusudur.³⁸ Bu konu; Mâtürîdîliğin en belirgin niteliği olan ve Eş’arîlikle arasında derin ihtilaflara yol açan hususların başında gelmektedir. Bektaşî metinlerinde, Allah’ın sıfatları arasında Tekvin sıfatına da yer vermiş olması Maturidilik mezhebinin etkisini göstermesi bakımından önemli bir husustur.³⁹

Mâtürîdîlere göre peygamberlik müessesesi lüzumludur ve insanların bazı şeyleri bilme konusunda peygamberlere ihtiyacı vardır. İlahî hikmet bunu gerektirmektedir.⁴⁰ *Mâtürîdî, bunu genel anlamda söyler fakat peygamberlerin taklit edilmesini ise aslında peygamber olan zatın peygamber olduğuna dair kesin deliller getirmesinin gerekliliğine vurgu yaparak, bir kimsenin peygamber olduğunu kabul ettikten sonra onun dediklerini kabul etmenin körü körüne bir taklit olmadığını aslında o zatın peygamberliğini kabul etmenin temelde delile dayandığını söyler.*⁴¹ *İmanın hakikati olan tasdikın temelde bir delile ve istidlale dayanması gerekir. Mukallit kimselerin imanı da delil ve istidlâlden uzak olup sadece taklide dayandığından sahibine bir faydasının olduğu söylenemez. Tasdikın hiçbir zorlama olmadan kişinin kendi iradesi ile bilgi ve düşünce temeline oturmuş olarak gerçekleşmesi gerekir.*

Maturidilikte Hz. Peygamber’in mucizeleri üç kısımda mütalaa edilir. Birincisi, Aklî mucizesidir. Bu, bütün Arap toplumuna benzerini getirme hususunda meydan okuduğu Kur’an-ı Kerîm’dir.⁴² İkincisi, Hissî mucizeleridir. Bunlar, iki grupta ele alınabilir; Onun zatıyla ilgili olanlar. Buna yüksek yaratılış ve seciyesi, kendisinin önceki kitaplarda haber verilmiş olanlar girer. Resûlullah’ın zatı dışında olanlardır. Bunlar ise, Ay’ın ikiye yarılması, ağacın yürüyüp gelmesi ve benzeri. Üçüncüsüne gelince, Haberî mucizelerdir. Bunlar arasında Hz. Peygamber’in geçmiş ve geleceğe ait hadiselerle ilgili haberler, geçmiş peygamber ve ümmetlere dair kıssalar, Bedir savaşı dönüşünde bazı kimselerin öldürüleceğini yerleriyle birlikte haberler ve hadiselerin onun haber verdiği şeklide vuku bulması gibi olaylar sayılabilir.⁴³

Bektaşilikte, peygamberlerin hepsinin hak oluşu ve bunların hak tanıklar oluşuna inanmanın gerekliliği üzerinde durulur. Bunların hepsi masum ve paktırlar ve onlardan, bu masumiyetlerine zarar verecek hiçbir eylem gerçekleşmemiştir. Peygamberlere atfedilen sürçmeler büyük ölçüde söz konusu nasların tümüyle zahir anlamlarıyla ele alınmasından kaynaklanmaktadır. Özellikle naklin açıklanması, yorumlanması, beşeri alana aktarılması ve ahiret âlemine ilişkin bilgilerin verilmesi için peygamberler gönderilmiştir. Peygamberler, Allah tarafından seçilmiş seçkin kimselerdir. Seçilerek gönderilen bu elçiler, Yaratan ile yaratılmışların en üstünü olan insanoğlu arasında rehberlik görevini yürütürler. Amaçları insana, insanlığa en iyi yolu göstermek ve onların yaratılış nedenlerine uygun hale getirmektir.⁴⁴ Hacı Bektaş Veli, Tanrı’nın Peygamberi iyilikle halka gönderdiğini, görevinin Hakk’a çağırma olduğunu ve böylece onun nebilik makamına ulaştığını ifade eder.⁴⁵

³⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbu’l-Tevhîd*, s. 60-61.

³⁹ *Erkânâme*, Hacı Bektaş İlçe Halk Kütüphanesi, vr. 6b; Virânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 8a, 10a, 13b, 19b; Virânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 68b, 70b, 73b-74a, 79a.

⁴⁰ el-Mâtürîdî, *Kitâbu’l-Tevhîd*, s. 176-177.

⁴¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbu’l-Tevhîd*, s. 4-5.

⁴² 2. Bakara, 23; 17. İsra, 88.

⁴³ el-Mâtürîdî, *Kitâbu’l-Tevhîd*, s. 202-205.

⁴⁴ Haydar Kaya, *Bektaşî İlmihali*, Ayyıldız yayımları, Manisa 1989, s. 8.

⁴⁵ Hacı Bektaş-ı Velî, *Kitâbu’l-Fevâid*, Can yayımları, İstanbul 2007, s. 27.

Hanefilik⁴⁶ ve Maturidilikte olduğu gibi,⁴⁷ Bektaşî metinlerinde şefaatin ve peygamber sevgisinin yansımalarını yoğun bir şekilde görmekteyiz. Hacı Bektaş Velî'ye göre, onun şefaatine talip olmak ve onu sevmeyenlerden uzak durmak önemli bir kulluk görevidir.⁴⁸ Bektaşî metinlerinde Hz. Muhammed'e olan sevgiden, onun sıfatlarından, mucizelerinden, gittikleri yolun onun yolu olduğundan bahsedilerek, ondan şfaat beklentileri dile getirilmiştir. Hz. Muhammed'in günah işlemiş müminlere, hatta onlardan büyük günah işleyerek cezayı hak etmiş olanlara bile şefaatinin hak olduğu ifade edilmektedir.⁴⁹

Hacı Bektaş Velî, peygamberlere indirilen kitaplara ilişkin inancı da imanın rükünleri arasında görür.⁵⁰ Bir insan, Peygambere iman edip diğer peygamberleri ve kitapları inkâr etse böyle bir insan iman etmiş sayılmaz.⁵¹ Bektaşî metinlerinde Kur'an'dan bolca alıntılar yapılması ve kimi dualarda ayetlerin yer alması, Kur'an'a verilen önemin bir göstergesidir. Kur'an-ı Kerîm ve onun hükümleri kesinlikle tartışılmaz. Bilindiği gibi söz konusu eserlerin kaynağı ve orada vaaz edilen Müslüman hayat tarzını belirleyen ana unsur öncelikle Kur'an-ı Kerîm'dir. Bu sebeple olsa gerek Kur'an-ı Kerîm, metinler içinde teferruatlı olarak anlatılmaz. Ancak Kur'an'ın yüz on dört sûre, altı bin altı yüz altmışaltı ayet olduğu açık bir şekilde farklı metinlerde ifade edilmektedir.⁵²

Hanefilik⁵³ ve Maturidilikte⁵⁴ olduğu gibi, Bektaşî metinlerinde Kur'an'ın yaratılmamış olduğunu ifade eden rivayetlerle başlar. Yazılan Kur'an'ın her çeşit şekil ve heyetten beri olduğu, bu yönüyle de kelâmullahın yaratılmamış olması gerektiği düşünülür. Ses ve harflerden oluşana gelince, bunun kelâmullah değil, kelâmullaha delalet eden şeyler oluşunu ifade etmek hoş karşılanmaz.⁵⁵

Bektaşîliğin inanç esaslarından ahiret telakkisine gelince; Kur'an'da ifade edilen İslâmî anlayışa paralel olarak kıyametin hak olduğu, diriliş, mahşer, cennet ve cehennem mutlak olduğu ifade edilir. Hacı Bektaş Veli, dünya yaşamında Allah'ın emirlerine sıkı sıkıya bağlı kalan, yapın dediklerini yapan, yapmayın dediklerinden de sakınan insanların ahiretteki durumlarının marifet vasıtasıyla bilinebileceğini ifade ederek ahiret yaşamını dünya yaşamındaki yapıp-etmelerimizle ilişkilendirir.⁵⁶ Hacı Bektaş Veli, ahiret yaşamına inanmakla, bu inancın yüklediği dünyevi yükümlülüklerle de dikkat çekerek, ahirete ilişkin salt kuramsal inanç boyutunu ve lakaytlığı eleştirir.⁵⁷

⁴⁶ Ebû Hanîfe, İmam-ı Azamın Beş Eseri, s. 57-58.

⁴⁷ el-Mâtûridî, *Kitâbu'l-Tevhid*, s. 475-484.

⁴⁸ Hacı Bektaş-ı Velî, *Kitâbu'l-Fevâid*, s. 27.

⁴⁹ Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 28a-29b; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 86a-87a.

⁵⁰ Hacı Bektaş-ı Velî, *Makalat* (A. Güzel), s. 178.

⁵¹ *Kitâb-ı Cebbâr Kulu*, s. 30.

⁵² Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 8a, 27a; Vîrânî, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 68b, 85b; *Vilâyetnâme*, (A. Gölpinarlı), 13.

⁵³ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, 71.

⁵⁴ Ebû Yusur el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi (Usûlü'd-Din)*, trc. Şerafeddin Golcuk, 2. bs. İst. 1988, s. 94-95.

⁵⁵ Fazlullah b. Ebi Muhammed Hurufi Tebrizi Esterabadi(796/1394), *Câvidannâme, İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî, Farsça, no: 1000*, v. 31, 33.

⁵⁶ Hacı Bektaş-ı Velî, *Makalat* (A. Güzel), s. 166.

⁵⁷ Hacı Bektaş-ı Velî, *Makalat* (E.Coşan), s. 10.

Hanefilik⁵⁸ ve Maturidilikte olduğu gibi,⁵⁹ Bektaşî metinlerinde “Allah’u Teâlâ ahirette görülecektir” ifadesine yer verilir.⁶⁰ *Fakr-nâme*’de, tasavvuftaki genel anlayışa uygun olarak, Hakk’ı bilmek, tanımak için “öz”e nazar eylemek gerektiğini ifade eder ve Hakk’ı bilmeyenin Allah’ı görme imkânına kavuşmayacağını söyler.⁶¹

Bektaşî metinlerinde Peygamberin Mi’racı kabul edilmekle birlikte,⁶² Hz. Peygamberin miraçta Allah’ı görmesi ile ilgili bilgiler de mevcuttur. Allah’ın elçisi Hz. Muhammed şöyle buyurmaktadır: *Miraç gecesi Rabbimi en güzel surette gördüm.*⁶³

Bektaşî metinlerinde, Maturidilikteki gibi⁶⁴ kaza ve kader inancı da ön planda tutulur. Hayr ve şer olarak her şey Allah’tan gelir; kişinin, başına gelen şeylere menfi bile olsa rıza göstermesi gerekir.⁶⁵

Bektaşî metinlerinde dikkat çeken hususlardan diğer biri de, Maturidilikte ve Hanefilikte olduğu gibi Allah’u Teâlâ insana taşıyamayacağı yükü yüklememiştir. Bektaşî metinlerinde de Mâtürîdî inancıyla uyumlu ifadeler geçmektedir; “Şunu bil ki, Hak Teâlâ insana güçlük çıkartmak istemez. Zira Kur’an’ı Kerim’de şöyle buyurmaktadır: *Allah, insanlara hiç zulmetmez. Fakat insanlar; kendilerine zulmederler.*⁶⁶ Ayet şu anlama gelmektedir. Hak Teâlâ hiç kimseye zulmetmez. Herkes kendi kendine zulmeder. sonuç olarak bir kimse kendi kendisine zulmediyorsa, o da zalimdir.⁶⁷

Bektaşilik ile Maturidilik arasındaki diğer önemli bir benzerlik de din-şariat ayrımıdır. Bu ayrım, en yalın halini Ebu Hanife’de bulmakla birlikte Mâtürîdî’nin özgün görüşlerinden birini teşkil etmektedir. Buna göre din birdir, şariat ise çok ve muhtelifdir. Dolayısıyla bütün peygamberler aynı dine, yani tevhid dinine mensup olmalarına rağmen şariatleri farklıdır.⁶⁸ İmam Mâtürîdî, ayette ifade edilen **şeraa lekum mine’d-dini**⁶⁹ ifadesinden hareketle din-şariat ayrımını netleştirmeye çalışmaktadır. Ayetteki söz konusu ifadeden hareketle dinin bütün peygamberlere emredilen aynı din olduğunu, bu dinin merkezinde Allah’ın birliğine ve O’na ibadet edilmesine vurgu yapıldığını dile getirmektedir. Ancak Maide 48. ayete atıfta bulunarak,⁷⁰ her topluluğa gönderilen şariatın farklı olabileceğine dair hususa da dikkat çekmektedir.⁷¹ **Mâtürîdî’nin din ve şariat kavramına yönelik görüşlerini dile**

⁵⁸ Ebû Hanife, İmam-ı Azamın Beş Eseri, s. 58.

⁵⁹ el-Mâtürîdî, *Kitâbu’l-Tevhîd*, s. 98-109.

⁶⁰ Hacı Bektâş-ı Velî, *Makalat (A. Güzel)*, s. 232.

⁶¹ Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 1b; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 63b.

⁶² Ca’fer es-Sadık, *Fütüvvetnâme*, Millet Genel Kutüphanesi: 902, vr. 10.

⁶³ Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 17a; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 77a.

⁶⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbu’l-Tevhîd*, s. 343 vd.

⁶⁵ Kitâb-ı Cebbâr Kulu, 94; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 11a, 31a, 43a; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 71b, 89a, 97b.

⁶⁶ Yûnus, 10/44.

⁶⁷ Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 21a; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 80b.

⁶⁸ Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî”, s. 39.

⁶⁹ 42. Şura, 13.

⁷⁰ Sana da, daha önceki kitabı doğrulamak ve onu korumak üzere hak olarak Kitâb’ı (Kur’an’ı) gönderdik. Artık aralarında Allah’ın indirdiği ile hükmet; sana gelen gerçeği bırakıp da onların arzularına uyma. (Ey ümmetler!) Her birinize bir şeriat ve bir yol verdik. Allah dileyeydi sizleri bir tek ümmet yapardı; fakat size verdiğinde (yol ve şeriatlerde) sizi denemek için (böyle yaptı). Öyleyse iyi işlerde birbirinizle yarışın. Hepinizin dönüşü Allah’adır. Artık size, üzerinde ayrılığa düştüğünüz şeyleri(n gerçek tarafını) O haber verecektir. 5. Maide, 48.

⁷¹ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, IX/111.

getirdiği bir başka ayet “Sonra din işinde, seni ayrı bir şeriat yoluna koyduk. Sen ona tâbi ol” ayetidir.⁷² Mâtûridî bu ayette ifade edilen “şeriat” kelimesinin lügat anlamlarına atıfta bulunarak yorumlamaya çalışmaktadır. Bu bağlamda şeriat millet (din), gidilen yol (mezheb) anlamlarına gelmekte, aynı zamanda Ebu Avsece’den aktardığı bir görüşe göre şeriat sünnet demektedir. Mâtûridî’nin bu açıklamaları dikkate alınırca, şeriatı Allah’ın insanlar için koyduğu sünnetler, üzerinde gidilen yol ve ahkâm olarak algılamak mümkün görünmektedir.⁷³ Bektaşilikte peygamberler vahiy ve mucizenin varlığıyla Tanrı kendine özgü kitabını kaldırarak, diğer bir kitap, şeriat getirdi. Önceki şeriatı kaldırıp, yerine şeriat getirmekle son makama erişti ve adı son peygamber oldu.⁷⁴

İman-Amel İlişkisi Bağlamında Etkileşim

Ebû Hanife’ye göre iman ve amel birbirinden ayrı şeylerdir. Müminin çoğu zaman bazı amellerden sorumlu tutulmaması buna delil gösterilir ki bu durumda müminden iman gitti denemez. Mesela adet gören bir kadın, namaz kılmakla sorumlu olmadığı halde ondan imanın muaf olduğu veya ona imanı terk etmesi gerektiği söylenemez. Allah’ın, oruç tutmayı bırakıp daha sonra kaza etmesini emrettiği kişiye imanı bırak, sonra onu kaza et denilmesi ise caiz değildir. Aynı şekilde fakirin zekât vermesi gerekmez demek caizken fakirin iman etmesi gerekmez demek ise caiz değildir.⁷⁵

Allah, ameli imandan ayırmıştır. “İnanıp yararlı iş işleyenler”;⁷⁶ “Hayır, kim iyilik yaparak iman ile imanı bütünüyle Allah’a teslim ederse”;⁷⁷ “Kim de mümin olarak ahireti dilerse”⁷⁸ ayetlerine göre iman amel değildir. O halde müminler imanlarından dolayı namaz kılar, oruç tutar, zekât verir, hacceder ve Allah’ı zikrederler. Müminler farzları yaptıklarından dolayı iman etmiş değillerdir. Şu halde farz ve ameller iman ettikten sonra ortaya çıkar. Bu durum, üzerinde borç olan bir kimsenin hâline benzer ki borçlu önce borcunu kabul edip sonra öder. Önce borcunu ödeyip, sonra bunu kabul etmez. Borcunu kabullenmesi ödemesinden dolayı değil aksine ödemesi borcunu kabul etmesinden dolayıdır. Aynı şekilde köleler, efendilerinin kölesi olduklarını bildiklerinden dolayı hizmet ederler, yoksa hizmet ettiklerinden dolayı onların kölesi olduklarını kabul etmezler. Başkalarının işinde çalışan pek çok insan vardır ki onların kölesi olduklarını kabul etmezler. Bunların çalışmaları da köle olduklarını kabul anlamına gelmez. Köleliği kabul ettiği halde çalışmayan birisinin çalışmaması, köleliğini kaldırmaz.⁷⁹

Ebû Hanife’ye göre iman artmaz ve eksilmez. Zira imanın artması küfrün azalması, eksilmesi de küfrün artması anlamına gelir. Bir şahsın aynı anda hem mümin ve hem de kâfir olması mümkün olmaz. Mümin gerçekten iman eden, kâfir de gerçekten inkâr eden kimsedir. Yüce Allah “İşte gerçekten inanmış olanlar bunlardır”⁸⁰ ve “İşte

⁷² 45. Casiye, 18.

⁷³ el-Mâtûridî, *Te’vilâtü ’l-Kur’ân*, IX/223, 224.

⁷⁴ Hacı Bektâş-ı **Veli**, *Kitâbu ’l-Fevâid*, s. 27.

⁷⁵ Ebû Hanife, *el-Vasiyye*, s. 87.

⁷⁶ 103. Asr, 3.

⁷⁷ 2. Bakara, 112.

⁷⁸ 17. İsrâ, 19.

⁷⁹ Ebû Hanife, *el-Âlim ve ’l-Müteallim*, s. 17-18.

⁸⁰ 8. Enfâl 4.

onlar gerçekten kâfir olanlardır,”⁸¹ buyurduğu için imanda şüphe olmaz. Asi de olsa Hz. Muhammed’in ümmeti olan kimseler gerçekten mümin olup, kâfir değildir.⁸² **Gökte ve yerde olanların imanı, iman edilmesi gereken şeyler bakımından artmaz ve eksilmez, ancak yakın ve tasdik yönünden artar ve eksilir. İnananlar, iman ve tevhit konusunda birbirlerine eşittirler. Ancak amel bakımından birbirlerinden farklıdırlar. Daha geniş bir ifadeyle bütün müminler; marifet, yakın, tevekkül, muhabbet, rıza, korku, ümit ve iman konularında birbirlerine eşittirler. Ancak imanın dışındaki hususlarda birbirlerinden farklı olabilirler.**⁸³

“Size ne oluyor da: “Rabbimiz! Bizi halkı zalim olan bu şehirden çıkar, katından bize bir sahip çıkan gönder, katından bize bir yardımcı lutfet” diyen zavallı çocuklar, erkekler ve kadınlar uğruna ve Allah yolunda savaşmıyorsunuz?⁸⁴ “İnananların gönüllerinin Allah’ı anması ve O’ndan inen gerçeğe içten bağlanması zamanı daha gelmedi mi?”⁸⁵ Bu ve buna benzer ayetlerde Allah, müminleri, sergiledikleri birçok davranıştan dolayı kınamış, bu fiillerinden dolayı çetin olan azaba maruz kalacakları yönünde onları uyarmış fakat onları yine de müminler olarak vasıflandırmıştır. Daha doğrusu mümin vasfını onlardan soyutlamamıştır. “Bu ayetler, büyük günah işlenmesi halinde bile iman vasfının kişilerde devam ettiği gerçeğini bizlere ifade eder” diyen Mâtürîdî, böyle kimselerin imandan çıktığını söyleyenlerin görüşlerinin Kur’an’a uymadığını belirtir.⁸⁶ Bu doğrulamanın da insanın bizzat kendisinde bulunması gerekir. Başkasının doğruladığı bir şey diğer kişinin tasdiki için yeterli olmaz. Eğer bunu yapmadan kabul edecek olursa buna taklit denir. Mâtürîdî, körü körüne bir başkasını taklit ederek bir şeyin tasdik edilmesinin mazur görülmemeyeceğine dikkat çeker.⁸⁷

Hacı Bektaş Velî’ye göre, **İmanın yalnızca ten üzere olmadığını** belirleme, iman pratiğe dönük veçhesi açısından da önemli imalara sahiptir. Daha açık bir anlatımla klasik kelamdaki iman ile amel arasındaki ilişkiye şöyle bir yorum getiriyor. İmanın ten üzere olması bir kişinin iman sahibi oluşunu, somut olarak eylemleriyle göstermesi anlamına gelir. Yani oruç, namaz, hac, zekat gibi yapılıp yerine getirildiğini herkesin görüp tanıklık edebileceği fiillerin yerine getirilmesi demektir.⁸⁸ Bektaşî kültür yapısı içerisinde imana getirilen her bir açıklama da, imanın davranışa dönük yüzü önemli bir boyut olarak ele alınır. Hatta Cebbar Kulu, Maturidilerin aksine, bu eksikliği imanda eksiklik olarak görür. Ona göre, bir kimse imana gelse, şehadetinden sonra namaz kılmasa, oruç tutmasa, ibadet etmese, o kişinin imanı eksik kalır; zira iman gaybetten, bühtandan, gammazlıktan, haramdan ve Allah’ın yasakladığı davranışları yapmaktan zarar görür.⁸⁹ Bu açıdan bakıldığında iman, Tanrı’nın emrini tutup yasaklarından kaçınmayı da içerir.⁹⁰ Hz. Ali’ye nispet edilen bir görüşe göre, Müslüman olarak nitelenebilmek için *kelime-i tevhid*’i kabullenmenin yeterli⁹¹

⁸¹ 4. Nisâ, 151.

⁸² Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, s. 87.

⁸³ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü’l-Ekber*, s. 74-75.

⁸⁴ 4. Nisa, 75.

⁸⁵ 57. Hadid, 16.

⁸⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 609, 610.

⁸⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 4.

⁸⁸ Yalçın, *Makâlât-ı Hacı Bektâş Veli*, s. 174.

⁸⁹ *Kitâb-ı Cebbâr Kulu*, 75.

⁹⁰ Hacı Bektâş-ı Veli, *Makâlât (A. Güzel)*, s. 9.

⁹¹ *Vilâyetnâme*’de aktarılan bir olay, *Kelime-i Tevhîd*’e yapılan bu vurguyu daha da güçlendirmektedir.

ancak bunun yeni yeşermiş bir fideye denk olduğu ifade edilmekte ve bu fidenin namaz, oruç gibi ibadetlerle dallandırılıp yeşertilmesinin gerekliliği üzerinde durulmaktadır.⁹² Bununla birlikte iman salt davranışlara indirgenmeyerek temel inanç esaslarını kabullendiği halde davranışa dönük olarak eksiklikleri bulunan bir insanın ancak *asi* olarak nitelenebileceği ifade edilir.⁹³ Daha açık bir anlatımla tutum ve davranışlar imanın özüne ait bir olgu olarak değerlendirilmemektedir. Çünkü imanının gövdesi, dil ile ikrar, kalp ile inanmaktır. Ameller ise öze ilişkin bir rükün olarak düşünülmeyp, Amel ile davranışlar arasındaki ayırım *Makâlât*'ta kabul edilir.⁹⁴ Amelleri yerine getirmek, olgun insan olabilmenin bir koşulu olarak düşünülmemektedir.⁹⁵ Hacı Bektaş Veli'nin *Makâlât*'ında iman ile amelin ayrılığına ilişkin vurgular mevcutsa da buradaki vurgu amelin ihmal edildiği veya önemsenmediği anlamında ele alınmamalıdır. Çünkü iman için şart koşulan ten-gönül-akıl birlikteliği imanının kalbî ve akli yönelişleri kadar uygulamalarla eşit şekilde dikkate katmayı kaçınılmaz kılmaktadır. Ancak Hacı Bektaş, bu anlatımlarıyla, ibadet ve imanın ayrı şeyler olduklarına işaret edip, ancak gerçek bir imandan sonra yapılacak ibadetin makbul olacağını savunuyor ve eğer bir insan gönülden kopup gelen bir yönelişle Allah'a ibadet etmiyorsa, yapmaya çalıştığı onca ibadetler onu gerçek bir iman sahibi yapmaz.⁹⁶

Mâtürîdî'ye göre, bir Müslüman işlediği büyük günahı sebebiyle imandan çıkmaz ve küfre de girmez. O, bu dünyada hakiki mümindir. Yalnız işlediği günahı dolayısıyla fasık, yani ahlaksız mümindir. İşlediği günah dolayısıyla Allah'ın cezalandırma tehdidinin muhatabıdır. Böyle birinin Ahiretteki durumu Allah'ın dilemesine kalmıştır; Allah isterse onun günahını bağışlar, isterse cezalandırır. İnsan, ne günahından dolayı ümitsizliğe kapılıp korku içerisinde, ne de affedileceği ümidiyle ümit içerisinde yaşamalıdır. İnsan korku ve ümit arasında bir tavır takınmalıdır.⁹⁷

Bektaşilikte ise "İmanın şartları ve bekasına sebep olan hususlar" başlığı altında havf ve reca konusu işlenmiş, kişinin daima Allah'tan korkması fakat onun rahmetinden de ümidinin kesmemesi gerektiği ifade edilmiştir.⁹⁸ Hacı Bektaş'a nispet edilen *Makâlât*'ta Allah'ın inayetinin, havf-u recâ ortasında olanlara ait olduğundan bahsedilmektedir.⁹⁹

Akılci Yorumun Tezahürleri

Mâtürîdî, hakiki imanının ancak akletmek suretiyle gerçekleşeceğini, imanının güzelliklerinin ve ne olduğunun ancak akli kullanarak ve tefekkür ile olacağını söyler. Böylesine bir imana sahip olan kimselerin imanını hiçbir zaman ve şartlarda terk etmeyeceğini ve güçlü bir imana sahip olacağını belirtir. Fakat taklit yoluyla inanan

Hacı Bektaş-ı Velî Bedehşan'ı zaptedince oradaki inançsızlar imana gelmiş ve ikrarlarını "Tanrı birdir, Muhammed elçisidir" esası temelinde Hacı Bektaş-ı Velî'nin hünkârlığının kabulü üzerine tesis etmişlerdir. *Vilâyetnâme* (Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî), İnkılap Kitabevi, İstanbul, trz, (A. Gölpinarlı), s. 12. Krş. Esat Korkmaz, *Vilâyetname*, Can yayınları, İstanbul 1999, s. 30.

⁹² *Kitab-ı Cebbâr Kulu*, s. 56.

⁹³ *Kitab-ı Cebbâr Kulu*, s. 22, 75.

⁹⁴ "Değme ibadet, imana ermez; küfür de günahdır ama değme günah küfre ermez", *Makâlât*, (E.Coşan), s. 8.

⁹⁵ *Üveysilikten Bektaşiliğe Kitâb-ı Cebbâr Kulu*, s. 76.

⁹⁶ Yalçın, *Makâlât-ı Hacı Bektaş Veli*, s. 177. Ayrıca bkz., Radavî, *Fütüvvetnâme-i tarikat*, vr. 47a.

⁹⁷ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, III/256-257; el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 418.

⁹⁸ *Erkânâme*, Hacı Bektaş ilçe halk kütüphanesi, vr. 7b.

⁹⁹ Hacı Bektaş-ı Velî, *Makâlât* (A.Güzel), s. 202.

bir kimsenin imanının hakiki iman olmadığını, böylesi bir imanı sürdürmesinin zor olduğunu belirtir. Bu konuda taklidin bir mazeret olamayacağını ve insanın mutlaka neye inandığını sorgulamak suretiyle araştırması gerektiğine vurgu yapar.¹⁰⁰

Hacı Bektaş Velî, iman ile akıl arasındaki ilişki bir şehir örneğiyle açıklamaktadır. Bu örnekte insan bir şehirdir ve bu şehrin iki sultanı bulunmaktadır. Bu sultanların ilahî yardıma erişeni/rahmânî olanı akıldır ve iman da aklın vekili olarak değerlendirilmektedir.¹⁰¹ Bu açıklama açık biçimde dini inanca rasyonel bir boyut önermekte; imana aklî bir doğrulama ve kesinlik atfediyor görünmektedir. Hacı Bektaş'a göre iman kesin olmalıdır ve gerçek bir imana şüphe sokmak kolay değildir.¹⁰² Bu durumda eğer şüphe gelirse, iman gider; iman gelirse de şüphe giderilmiş olur.¹⁰³ **Çünkü iman akılla ilişkilidir; akıl ise sultandır ve ten içinde imanın naibidir. Sultan giderse naibin varlığı da düşünülemez.**¹⁰⁴

Bu açıklamalar iman-akıl-kesinlik arasındaki ilişkiyi hiç de kapalı olmayan bir biçimde ele veriyorsa da, Hacı Bektaş Velî'ye göre salt rasyonel bir değer biçim de iman için yeterli bir temel sağlamamaktadır. Çünkü aklın bilgi üretmesi, bilgiyi doğrulaması ve imana bilgiye dayalı bir temel sağlaması gerekmektedir. Hacı Bektaş'a göre iman sürekliliği, başta bilgi olmak üzere edep, haya, utanma, sabır gibi erdemlerle kuşatılmasına bağlıdır.¹⁰⁵ İmanın teorik temellerinin ötesinde bir takım ahlâkî davranışlar setiyle açıklanması, imana pratik bir çerçeve önermekte ve insanın ahlâkî davranışlarından hareketle imanı doğrulama imkanı vermektedir. Ahlâkî bir bakış açısından imanın nedeni artık edep olmaktadır ve inanan kişi kin, garaz gibi kötü davranışlardan uzak kalmalıdır. Çünkü edebi olmayanın imanı da olmaz.¹⁰⁶ Hacı Bektaş Velî imanın ahlâkî temellerine dikkat çekmesi hem dikkat çekici ve hem de oldukça önemlidir. Çünkü O, iman ile kötü huyları barındırma arasında çelişki görür. Böylesine bir kötülük içinde bulunan birinin Tanrı'nın kitaplarına ve tebliğlerine inandım diyebilmesini tam bir tutarsızlık olarak değerlendirir.¹⁰⁷

Bektaşî metinlerinde yine Maturidilikte olduğu gibi,¹⁰⁸ akletmek tavsiye edilmektedir.¹⁰⁹

İbadet Anlayışı Açısından Etkileşim

Bektaşî olarak adlandırılan zümrelerin Anadolu'ya geldikten sonra, en çok etkilendikleri çevrenin Hanefî kültür çevresi olduğu tarihsel veriler tarafından doğrulanmaktadır. Öyle ki Horasan ve Maverâünnehir'de Ehl-i Sünnet şemsiyesi altında

¹⁰⁰ el-Mâtürîdî, *Te'vilatu'l-Kur'an*, II/373; VIII/198-199.

¹⁰¹ *Makâlât*, (E.Coşan), s. 21; Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, (A.Güzel), s. 197.

¹⁰² *Makâlât*, (E.Cosan), s. 9.

¹⁰³ *Makâlât*, (A.Güzel), s. 254.

¹⁰⁴ Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, (E. Cosan), s. 9.

¹⁰⁵ Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, (E.Coşan), s. 21; Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, (A.Güzel), s. 197.

¹⁰⁶ *Kitab-ı Cebbâr Kulu*, s. 30, 75.

¹⁰⁷ Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, (A.Güzel), s. 178.

¹⁰⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbu'î-Tevhîd*, s. 4-5.

¹⁰⁹ “Ey Allah'a ortak koşan kimse, rahmeti, şefaati ve ermiş kimsenin tesirini kimden umarsın, aklet. Hakk'ın yol göstermesi, Muhammed'in şefaati ve İmam Ali'nin velayetidir ki Kur'an fahmedilmiştir.” (Virânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 28a-29b; Virânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 86b-87b.); “İşte hadis, işte ayet, insan olmak isterken, düşün ve anla; cahil olmak istersen düşünme, anlama.” (Virânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 22a-22b; Virânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 81b.)

görülmeven pek çok mezhep Hanefî kültür havzasının fıkhıdaki tartışılmaz lideri Ebû Hanîfe'nin görüşlerine göre dini ve sosyal hayatlarını sürdürmekteydiler.¹¹⁰

Hanefîlik, Kûfe'deki ekolünün öncülerinden İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'ye nispet edilen ve Ehl-i Sünnet içerisinde ilk sistemleşen fikhî mezheptir. Hanefîlik olarak şöhret bulan mezhep, ismini, usulünü ve temel görüşlerinin teşekkülünde önemli bir paya sahip olan Ebû Hanîfe'den almaktadır. Mezhebin esaslarını belirleyen, Ebû Hanîfe(150/767)'dir. Sahabe ve tabiin neslinden birçok âlimin faaliyet gösterdiği ilim merkezlerinden biri olan Kûfe şehrinde yetişmiştir.¹¹¹ İmam Mâtürîdî de, bu çizgide yetişmiş olan Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerinden yararlanarak kendi din anlayışını inşa etmiştir. Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî, akıl taraftarlarının öncüsü olup, akli esas alan bir yaklaşımı temsil eder. Bu anlayış, Ahmed Yesevî ve onun hocası Yusuf Hemedânî'nin de görüşlerinin temelini oluşturmuştur.¹¹²

Mesela şehir Bektaşîlerinden olan Kaygusuz Abdal'ın hayatı ve çevresi incelendiğinde onun Hanefî bir derviş olduğu, ibadetlerinde bu mezhebe göre amel ettiği ortaya çıkmaktadır. Onun mensup olduğu Abdal Musa tekkesinde ortaya çıkan çok sayıdaki Hanefî çevreye ait kitaplar, bu oluşumun içinde bu mezhebin etkisinin büyük olduğunu da göstermektedir. Kaygusuz Abdal'ın dinî bilgileri ve tasavvufî bilgileri Abdal Musa'dan aldığı dikkate alınırca, öyle anlaşılıyor ki hocası ve şeyhi Abdal Musa günlük ibadetlerde ve fikhî konularda Hanefî idi. Diğer taraftan Kaygusuz Abdal, Müzdelife'de akşam ve yatsıyı birleştirerek kılmıştır. Hanefiler akşam ve yatsı namazının Hacc yaparken Müzdelife'de birleştirilmesine ruhsat vermiştir. Bu durum, o ve onunla birlikte Hac yapan Bektaşîlerin fıkhıta Hanefî olduğunu gösteren en önemli delillerden birisidir. Kaygusuz, şiirlerinde abdest alırken Şiîler gibi çıplak ayağa mest etmeyi kabul etmemiş Hanefiler gibi ayakların yıkanmasını benimsemiş, namazın içindeki ve dışındaki şartlarla guslün tarifini Hanefî fikhına göre vermiştir.¹¹³

İtikadî alanın yanı sıra amelî sahada da Bektaşî metinlerinde daha başta şeriatın, "Hz. Muhammed'in amel ve davranışlara ilişkin getirdiği şeyler" olarak tanımlandığı görülür. Ayrıca ibâdetler ve bunların yerine getiriliş şekliyle ilgili olarak Erkân-nâmelerde ayrıntılı bilgiler mevcuttur. İtikadî konularda genel bilgilerle yetinilirken, ibâdetlerde küçük ayrıntılar bile dikkate alınmıştır. Hatta bu haliyle Erkân-nâmelerin küçük bir ilmihal niteliği taşıdığı bile söylenebilir. İmanla ilgili konularda geleneksel tasnif, ibâdetlerde de belli ölçüde uygulanmıştır.¹¹⁴

"Allah, benim de Rabbim, sizin de Rabbinizdir. Öyle ise ona kulluk edin. İşte bu

¹¹⁰ Kutlu, *Alevîlik Bektâşîlik Yazıları*, s. 48.

¹¹¹ Kutlu, "Hadis Taraftarları, Eş'arîlik, Mâtürîdîlik", s. 266.

¹¹² Geniş bilgi için bkz., İsmail Özmen, *Alevî-Bektâşî Şiirleri Antolojisi*, Ankara 1995, I/241-242; Abdülkadir Sezgin, *Hacı Bektâş Velî ve Bektâşîlik*, Sezgin Neşriyat, III. Baskı İstanbul 1992, s. 253-54; Mahmut Bozçalı, *Alevî-Bektâşî Nefeslerinde Dîni Muhtevâ*, Horasan Yay., İstanbul 2005, s. 150.

¹¹³ Kaygusuz Abdal ve Abdal Musa ile ilgili geniş bilgi için bkz., Kutlu, *Alevîlik Bektâşîlik Yazıları*, s. 50 vd.

¹¹⁴ Mesela ibadetlerle ilgili bilgiler "otuziki farz" olarak formüle edilmiştir. Bkz., *Erkân-nâme*, Hacı Bektâş ilçe halk kütüphanesi, vr.1b-15b; Ahmet Rif'at Efendi, *Mir'âtü'l-Makâsîd fi Def'i'l-Mefâsîd*, İbrahim Efendi Matbaası, İstanbul 1293/1876. Krş. *Gerçek Bektâşîlik*, Haz. Salih Çift, İz Yay. İstanbul 2007, s. 167-175. Yine İslâm'ın beş esası, hafızada tutulması için, "Savm-u salât; hac-u zekât, kelime-i şehâdet" sırasıyla yer almıştır. *Erkân-nâme*, Hacı Bektâş ilçe halk kütüphanesi, vr.3b, 5b, 8b.

doğru yoldur”¹¹⁵ ayetine dikkat çeken Bektaşî metinleri, Allah’a kulluk etmek gerektiğini ifade etmektedir. O, Allah’a kulluk yolundan ayrılanlara, yarın ahiret gününde azap olduğunu şu ayetle delillendirmiştir:¹¹⁶ *Allah ve Resulünü incitenlere Allah, dünyada ve ahirette lânet etmiş ve onlar için horlayıcı bir azap hazırlamıştır.*¹¹⁷

Hanefilik’te olduğu gibi Bektaşî metinlerinde İslâm’ın beş şartı sayılırken; kelime-i şahadet, namaz ve oruçtan bahsedildiği gibi zekâtın ve hacdan da bahsedilmektedir: “Âlemler Hz. Muhammed’in şanı için yaratılmıştır. Bunlar Allah dostluğu ve makamına ulaşmışlar, Cehennem azabından kurtulmuşlar ve ihtiyaçsızlık içinde olgunluk seviyesine erişmişlerdir. Her kim bunlardan şüphe duysa ve onların yolundan gitmese, ben müminim demesinin, kelime-i şahadet getirip namaz kılmasının, oruç tutmasının, hacca varmasının ve zekât vermesinin ona bir faydası yoktur. Bu dünyada her neye yönelse, haram olur. Ondan uzak durmak gerekir.”¹¹⁸ Haccın emredildiği, haccın farzlarının yerine getirildiği nakledilen başka ifadeler de mevcuttur.¹¹⁹

Tetkik ettiğimiz metinlerde, insicamlı olmamakla beraber, yaygın olarak kullanılan bir hadise dayandırılan İslâm’ın şartları; kelime-i şahadet, zekât vermek, namaz kılmak, oruç tutmak, hacca gitmek¹²⁰ şeklinde verilmektedir. Devamında ise şu ifadeler yer verilir: Bir kimsenin Müslüman olması için kelime-i şahadet getirmesi gerekir. İslâm dininin ilk şartı olan kelime-i şahadet, Tanrı’nın birliğine ve Hz. Muhammed’in onun kulu ve elçisi olduğuna inanmaktır.¹²¹

Bektaşîliğin önemli kaynaklarından *Velâyetnâme*’de de Hacı Bektaş Veli’nin namaz kılmasıyla ilgili bölümler bulunmakta yaptığı *ibadetle ilgili* detaylı tasvirler yapılmaktadır: “Tanrı’nın rahmeti Hacı Bektaş Veli, seccade üstüne çıkıp Tanrı dergâhına iki rekât namaz kıldı... Hacı Bektaş Veli halktan çekildi. Bir ibadet yurdunda karar etti. İbadete koyuldu. Riyazattan öyle bir hale geldi ki namazda rükû ettiği zaman başında mübarek beyni hareket eder, rükûdan kalkınca gene yerine gelirdi. Tam kırk yıl ibadet etti...”¹²²

Kur’an’da namaz, oruç, hac, zekât gibi ifa edilmesi gereken temel ibadetler sıkça emredilmektedir. Tasavvufî akımların, oluşturdukları yapıları sürdürmek, müntesipleri arasındaki bağı pekiştirmek için ibadetleri titizlikle yerine getirdikleri ve davranışların ıslah edilmesine büyük önem verdikleri görülür. İbadetler, şeriat kapısının ilk makamlarından birini ifade eder. Hacı Bektaş Veli’nin din anlayışını şekillendiren ortam tasavvufî bir ortam ve din anlayışının temel karakteri de tasavvufî bir İslâm anlayışıdır. Zahirî anlamda bu anlayışın inanç ve ibadet boyutundaki belirleyici eğilim Hanefiliktir. Çünkü bu husus eserde net olarak görülmektedir.

Bektaşî metinlerinde dikkat çeken hususlardan diğer bir ifade de, Hanefilikte olduğu gibi¹²³ namazın farz kılınışı Mîraç’ta ki anlatılardır; Vîrânî Baba, namazın

¹¹⁵ 3. Âl-i İmrân, 51.

¹¹⁶ Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 17a; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 77a.

¹¹⁷ 33. Azhâb, 57.

¹¹⁸ Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 26a, 33b; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 84b-85a, 90a.

¹¹⁹ Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 7a, 33b; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 67b, 90a.

¹²⁰ Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 26a; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 84b-85a. Ayrıca bkz., Âdâb-ı Erkân-ı Bektâşîyye: Yazma Eser, Yapı Kredi Sermet Çifter araştırma kütüphanesi, No:7/2.

¹²¹ Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 29b; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 87a.

¹²² *Vilâyetnâme*, Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli, İstanbul 1990, s. 8.

¹²³ Ebû Hanife, İmam-ı Azamın Beş Eseri, s. 59.

Allah tarafından Hz. Peygamberin ümmeti için miraç gecesinde elli vakit olarak farz kılındığını, Allah'ın onu beş vakte indirdiğini ifade etmektedir.¹²⁴ *Kim ortaya bir iyilik koyarsa, ona on katı verilir. Ortaya bir kötülük koyan ise ancak misliyle cezalandırılır. Onlara haksızlık yapılmaz*¹²⁵ ayetine dayanarak da beş vakit namazın elli vakit namazın yerine geçtiğini belirtmektedir.¹²⁶

Bunlar arasında İslam'ın şartları genel hatlarıyla belirtilmiş ve namaz vakitleri Hanefi mezhebi esasları doğrultusunda işlenmiştir.¹²⁷ Bektaşî metinlerinde namazın, Allah'ın emri çerçevesinde şartlarını taşıyan her Müslüman'a farz olduğu net bir şekilde açıklanmaktadır. Beş vakit olan *sabah, öğle, ikindi, akşam, yatsı* namazının haricinde, bütün bu uygulamalara uygun olarak namaz üç kısma ayrılmaktadır; Bunlardan birincisi belli bir yerde ikamet edenlerin kıldıkları namaz, yolculukta olanların kıldıkları namaz ve Cuma namazı.¹²⁸ Yine namaza hazırlık niteliği taşıyan abdestin farzlarından olan ayağın yıkanmasından bahsetmesi¹²⁹ Hanefiliğin etkisini göstermektedir.¹³⁰ Yine başka Bektaşî metinlerinde yer alan namaz vakitleri, rekâtları ve bunların hükümleri, Hanefilik esasları doğrultusunda belirlenmiştir. Buna göre Bektaşilikte günlük namazların rekat sayısı kırktır.¹³¹ Vitir namazı Hanefilerde üç rekatlık vacip bir namaz iken, diğer mezheplerdeki hükmü değişmektedir.¹³² Bektaşilikte ise, Vitir namazının üç rekatlık vacip namaz olarak geçmesi¹³³ Hanefilik etkisini ortaya koymaktadır.

Bektaşilikte Cuma namazının kılınabilmesi için gereken şartlar arasında, Cuma kılınacak yerin imamının bizzat padişahın kendisi tarafından görevlendirilmiş olması, namazın öğle vaktinde kılınması, cemaat hazır olduktan sonra hutbe okunması, imamdan başka en az üç kişinin camide gelmiş hiçbir kimsenin bu görevi ifa hususunda engellenmemesi gibi hususlar yer almaktadır.¹³⁴ ***Bütün bunlar Cuma namazının Hanefi mezhebi esasları doğrultusunda şekillendiğinin bir göstergesidir. Özellikle namazın kılınabilmesi için en az üç kişi şartının koşulmuş olması bu etkiyi daha net ortaya koymaktadır.***¹³⁵

Benzer türde etkileşim bayram ve cenaze namazında da rastlanır. Bayram namazı Bektaşilikte Hanefiliğin kabulü doğrultusunda vacip bir namaz olarak yerini almıştır.¹³⁶ Cenaze namazı da Hanefilikteki şekliyle yer almıştır.¹³⁷

Bektaşî metinlerinde İslam dininin ameli yönü izah edilmiş, ibadetlerin kâmil

¹²⁴ Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 32b; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 89b.

¹²⁵ 6. En'am, 160.

¹²⁶ Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 16b; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 76b, 89b.

¹²⁷ Abdullah b. Mahmud el-Mavsîlî (683/1284), *el-İhtiyar li Ta'lîli'l-Muhtâr*, thk., Abdullatif Muhammed Abdurrahman, Beyrut 2005, I/110.

¹²⁸ Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 32a, 34a; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 89a, 91a.

¹²⁹ Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 33a; 35a; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 90a, 93a.

¹³⁰ el-Mavsîlî, Abdullah b. Mahmud, *el-İhtiyar li Ta'lîli'l-Muhtâr*, thk., Abdullatif Muhammed Abdurrahman, Beyrut 2005, I/10.

¹³¹ *Erkânnâme*, Hacı Bektâş İlçe Halk Kütüphanesi, vr., 9a.

¹³² el-Mavsîlî, *el-İhtiyar*, I/72.

¹³³ *Erkânnâme*, Hacı Bektâş İlçe Halk Kütüphanesi, vr., 9b.

¹³⁴ *Erkânnâme*, Hacı Bektâş İlçe Halk Kütüphanesi, vr., 9a-9b.

¹³⁵ el-Mavsîlî, *el-İhtiyar*, I/62.

¹³⁶ *Erkânnâme*, Hacı Bektâş ilçe halk kütüphanesi, vr., 11b-912a.

¹³⁷ *Erkânnâme*, Hacı Bektâş ilçe halk kütüphanesi, vr., 12b.

insan olma yolunda önemli bir vasıta olduğu vurgulanmıştır. Orucun da Allah tarafından altmış gün olarak farz kılındığı ve Allah'ın onu otuz güne indirdiği ifade edilmektedir.¹³⁸ *Oruç dahi otuz gündür.*¹³⁹ Bu ifadelerle Vîrânî Baba, otuz gün oruç tutan kişinin yıl boyunca oruç tutmuş gibi sevap kazanacağını ifade eden şu ayeti zikretmektedir;¹⁴⁰ *Kim ortaya bir iyilik koyarsa, ona on katı verilir...*¹⁴¹

Sonuç

Bektaşî metinlerinde genel İslami telakkilere uygun olarak *iman esasları* olarak da ifade edilen altı esası kabul edilmekte ve bunları şeriatın ilk makamı olarak değerlendirilmektedir. Bu, Bektaşilikte Hanefî-Mâtürîdî etkiyi göstermektedir. Bektaşilikteki inanç esaslarının temelinde, bu temeli sonuç olarak Hacı Bektaş Velî öğretisinde yer alan mezhebî unsurlar ona izafe edilen eserlere dayanıldığı sürece, Maturidilik ve bölgede yaygın olan İslâm kültürünün mirası ile ilişkilendirilebilir.

Bektaşî metinlerinde inanç konularında mezhebî taassup ön planda tutulmaksızın İslâm esasları içerisindeki Allah, peygamber ve ahiret inancından bahsedilmektedir. Bu eserde İslâm'ın Kur'an'daki evrensel değerleri öne çıkarmaktadır. Bu anlamda, Bu metinlerinde var olan din anlayışı büyük ölçüde Maturidilik ve Hanefilikten beslenmiştir. Akla verilen önem, tekvin sıfatının Allah'ın subûtî sıfatlarından biri olarak kabul edilmesi, Allah'ın görülmesi, Kur'an'ın eksik olmadığı, mucize, şefaath gibi konularda Mâtürîdî etkileşiminin izlerini bulmak mümkündür. Fıkhî ve amelî konularda da Hanefilikten izler taşımaktadır. Bu durum özellikle abdest, namaz, oruç, sadaka ve hacc gibi ibadetlerin tasnifi ve yerine getiriliş biçimlerinde kendisini göstermektedir.

Kaynakça

Abdulganî Muhammed b. Alauddin el-Hüseynî er-Radavî (930/1524), *Fütüvvetnâme-i tarikat*, Hasan Özdamar nüshası.

Ahmet Rif'at Efendi, *Mir'âtü'l-Makâsıd fî Def'i'l-Mefâsıd*, İbrahim Efendi Matbaası, İstanbul 1293/1876.

Aydınlı, Osman, "Bektâşî Fütüvvetnâmelerinde Mezhebî Unsurlar", *I. Uluslararası Hacı Bektaş Velî sempozyumu 7-9 Mayıs 2010*, Ankara 2011, II/637-659.

Bozçalı, Mahmut, *Alevî-Bektâşî Nefeslerinde Dînî Muhtevâ*, Horasan Yay., İstanbul 2005

Ca'fer es-Sadık, *Fütüvvetnâme*, Millet Genel Kutüphanesi: 902.

Cebbâr Kulu, *Üveysilikten Bektâşiliğe Kitâb-ı Cebbâr Kulu*, haz., Hasan Yüksel-Saim Savaş, Sivas 1997.

Ebû Hanife (148/767), İmam-ı Azamın Beş Eseri, Çev., Mustafa Öz., İFAV., Yay., 2. Basım, İstanbul 1992.

¹³⁸ Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 32b; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 89b.

¹³⁹ Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 35a; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 93a.

¹⁴⁰ Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Süleymaniye, 16b; Vîrânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Yazmalar, 76b.

¹⁴¹ 6. En'am, 60.

- Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, nşr. M. Zahid Kevserî, trc. Mustafa Öz, İmam-ı Azam'ın beş eseri içinde, İstanbul 1981.
- Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, nşr. M. Zahid Kevserî, trc. Mustafa Öz, İmam-ı Azam'ın beş eseri içinde, İstanbul 1981.
- Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, nşr. M. Zahid Kevserî, trc. Mustafa Öz, İmam-ı Azam'ın beş eseri içinde, İstanbul 1981.
- Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ebsat*, nşr. M. Zahid Kevserî, trc. Mustafa Öz, İmam-ı Azam'ın beş eseri içinde, İstanbul 1981.
- Ebû Yusr el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi (Usûlü'd-Din)*, trc. Şerafeddin Golcuk, 2. bs. İst. 1988.
- Erkânâme*, Hacı Bektâş ilçe halk kütüphanesi, No:36.
- Fazlullah b. Ebi Muhammed Hurufi Tebrizi Esterabadi(796/1394), *Câvidannâme, İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emirî, Farsça, no: 1000.*
- Günaltay, Şemsettin, “Selçuklular Horasan'a indikleri zaman İslam dünyasının siyasi, sosyal, ekonomik ve dini durumu”, *Belleten*, VII (1943).
- Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât, (E.Coşan)*, Ankara 1996.
- Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât, (A. Güzel)*, Ankara 2002.
- Hacı Bektâş-ı Velî, *Kitâbu'l-Fevâid*, Can yayınları, İstanbul 2007.
- Haydar Kaya, *Bektaşî İlmihali*, Ayyıldız yayınları, Manisa 1989.
- Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybî) Menâkibnâmesi*, haz., Abdurrahman Güzel, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1999.
- Korkmaz, Korkmaz, *Vilâyetname*, Can yayınları, İstanbul 1999.
- Kutlu, Sönmez, *Alevîlik-Bektâşîlik Yazıları Aleviliğin Yazılı kaynakları Buyruk*, Ankara Okulu yay., Ankara 2008.
- Kutlu, Sönmez, “İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Söyleşisi II”, *Vatanbir Dergisi*, <http://www.sonmezkutlu.net>. (20.03.2015)
- Kutlu, Sönmez, “Hadis Tarafatları, Eş'arilik, Mâtürîdîlik”, *İslam Düşünce Ekolleri Tarihi*, Ankuzem yay., Ankara 2006, s. 261-296.
- Kutlu, Sönmez, “İslam düşüncesinde tarihsel din söylemleri olgusu”, *İslamiyat*, 4/4(2001).
- Kutlu, Sönmez, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî”, *İmam Mâtürîdî ve Maturîdîlik*, (ed. Sönmez Kutlu, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2000) adlı kitap içerisinde, s. 16-55.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (333/944), *Kitâbu't-Tevhid*, nşr., Bekir Topaloğlu-M. Aruçi, Ankara 2003.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (333/944), *Te'vilatu'l-Kur'an*, İlmî Kontrol: Bekir Topaloğlu. I-XVII, Mizan Yayınevi, İstanbul 2005-2010.
- el-Mavsîlî, Abdullah b. Mahmud (683/1284), *el-İhtiyar li Ta'lîli'l-Muhtâr*, thk., Abdullatif Muhammed Abdurrahman, Beyrut 2005
- Onat, Hasan, “Ahmet Yesevi'nin din anlayışı ve Bektâşilikteki bazı yansımaları”, *II. Uluslararası Türk Kültür evreninde Alevilik Bektâşilik Bilgi Şöleni*, Ed., Filiz Çelik, Tuncay Bülbül, Ankara I (2007), s. 213-226.

- Özmen, İsmail, *Alevî-Bektâşi Şiirleri Antolojisi*, Ankara 1995.
- Sezgin, Abdülkadir, *Hacı Bektâş Velî ve Bektâşilik*, Sezgin Neşriyat, III. Baskı İstanbul 1992
- Teber, Ömer Faruk, *Bektâşi Erkânnâmelerinde Mezhebi Unsurlar*, Aktif Yayınevi, Ankara 2008.
- Teber, Ömer Faruk, “Bektâşi Erkânnâmelerinde mezheplerüstü yaklaşım: ahlâk merkezli din anlayışı”, *Uluslararası Hacı Bektâş Velî Sempozyumu 7-9 Mayıs 2010*, Ankara 2011. II/637-659.
- Vilâyetnâme* (Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî), İnkılap Kitabevi, İstanbul, trz.
- Virânî Baba, *Fakr-nâme*, İstanbul Süleymaniye kütüphanesi yazma bağışlar bölümü, No; 3921.
- Virânî Baba, *Fakr-nâme*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 42 Kon 5393/3.
- Yalçın, Aziz, *Makâlât-ı Hacı Bektâş Velî (yorum ve açıklamalarla)*, Der yayınları, İstanbul 2000
- Yeşilyurt, Temel, “Alevî Bektaşiliğin İnanç Boyutu”, *İslâmiyat*, VI/3 (2003), s. 29-30.

Sekiziñci Otúrúm

**МАТУРИДИЛІКТИҢ ТАРИХЫ:
ҚАЗІРГІ МҰСЫЛМАН
ОЙШЫЛДАРЫНА БЫҚПАЛЫ**

**MATURİDİLİĞİN MODERN DÖNEM
MÜSLÜMAN MÜTEFEKKİRLER
ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ**

**THE AFFECTS OF MATIRIDISM
ON THE MUSLIM THINKERS
IN THE MODERN AGE**

Доц. Док.Ибрахим Мараш/Doç. Dr. İbrahim Maraş
Анкара университеті, Илахият факультеті, Анкара/Түркия
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara/TÜRKİYE

“Татар жадидшілеріндегі Матуриди және матуридилік Түсінігі”
“**Tatar Cedidcilerinde Mâturîdî ve Maturidilik Algısı**”
“The Tatarian Renewalist Movement’s Perception of Mâturîdî and Maturidism”

Абдулкадыр Пардайев/Abdulkodir Pardaev
Имам Бухари Ислам Институты, Ташкент/ӨЗБЕКСТАН
İmam Buhari İslam Enstitüsü Taşkent/ÖZBEKİSTAN

“*Сабатул-ажиздің* – Матуриди түсінігін (ұғымын) өлеңмен жорамалдауы”
“**Sabotul ojizin**” - **Moturidiya ta`limotining nazmiy talqini**”
“*Sebâtü`l-Acizîn: Maturidî Anlayışın Şiirsel Yorumu*”
“*Sabotul Ajiziyn*” – the Poetic Outlook on the Maturidiya teachings”

Доц. Док.Қаратышқанова Қымбат Рахметқызы
Доç. Dr. Kımbat Karatışkenova, Қ.А.Ясауи атындағы ХҚТУ Дінтану
кафедрасы, Түркістан\ҚАЗАҚСТАН
Ahmet Yesevi Üniversitesi Beşeri Bilimler Fakültesi Dintanu Bölümü,
Türkistan/KAZAKİSTAN

“**Матуридилік Ілімінің Қазақ Ой-Санасына Ықпалы**”
“Maturidiliğın Kazak Düşünürlerine Etkileri”
“Effects of Maturidism on Kazakh Intellectuals”

TATAR CEDİTÇİLİĞİ VE MATURİDİLİK ALGISI

Doç. Dr. İbrahim Maraş

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Bir Maturidilik-Eşarilik Tartışması Var mıdır?

İslam dini, doğuşundan günümüze kadar oldukça zengin bir düşünce mirasına sahip olmuştur. Birçok ekol tartışmalarının yaşandığı tarihsel süreçte; akıl-vahiy uyumuna, yani akıl ile vahyin aynı hakikati temsil ettiğine dair genel bir yaklaşımın ortaya çıktığı bilinen bir husustur. Bilhassa bütün filozoflar ve kelamcıların önemli bir kesimi tarafından savunulan bu görüş, zaman zaman farklı noktalara kaysa da mutedil bir ortak noktada buluşmaktadır. Nitekim meşhur düşünür İmam el-Mâturîdî(333/944)'nin, daha *Kitâbu 'l-Tevhîd'*inin başlarında akıl ile naklin, yani vahyin ancak bir arada bulunmasıyla dinin tanınabileceğini ortaya koyması ve bu sebeple de onu hakikate ulaştıran temel bir araç olarak kabul edişi manidardır¹. el-Mâturîdî de, tıpkı İslam filozofları ve sufiler gibi, “küçük alem”² olarak nitelediği insanı, bi-zatıhi sosyal değişimin bir gereği olarak, akıl temeline dayanan bir istidlal yapmak suretiyle kendi içindeki ve dışındaki (enfüs ve âfâk) alemi her an okumaya gayret edecek ve bu okuma ile hem var olma sebebini anlayabilecek hem de problemlerini hal yoluna koyabilecek bir varlık olarak tanımlamaktadır. Onun, insanın bu anlam arayışında temele aldığı husus da akıl ve naklin uyumu ve gerçekte aklın nakli anlamadaki başat olan rolüdür. Tarihsel süreç içerisinde Müslümanlar bunu temele alarak fikir üretmişler ve meselelerini çözmüşlerdir. Ancak bu akılcı çizgide tarih boyunca ortak bir noktada buluşmuş olsa da zaman zaman aklın nas karşısındaki konumu hususunda bazı ayrışmalar, hatta akıl çizgisinden uzaklaşmalar ve akli dışlamaya kadar varan tavırlar ortaya çıkmıştır.

Tarihi süreçte ortaya çıkan siyasi, psikolojik, sosyal ve kültürel etkilerle çeşitli bölgelerde farklı fikri çizgiler ortaya çıkmıştır. Bu cümleden olarak Mutezile, Eş'ariyye ve Hanefilik-Maturidilik gibi pek çok ekol arasında çeşitli ayrışmalar görülmüştür. Özellikle Türklerin çoğunluğu genellikle Hanefi-Maturidî çizgisini kabul etmiş ve bu durum günümüze kadar bu şekilde devam etmiştir. Yapılan çalışmalar göstermiştir ki, söz konusu bu ayrışmalar içerisinde en yaygın ve en dikkat çekici olanlardan birisi Eş'arî-Maturidî çekişmesidir. İki gurup arasındaki ilişki zaman zaman uyumlu bir ittifakmış gibi görünse de, gerek siyasî, gerek fikhî, gerekse psikolojik, sosyal ve kültürel faktörlerin etkisiyle, günümüze kadar karşılıklı bir üstünlük mücadelesi halinde devam etmiştir³. İlginç olan husus ise her iki gurubun

¹ el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu 'l-Tevhîd Tercümesi*, Çev.: Bekir Topaloğlu, Ankara 2002, s. 3-5, 13-15.

² el-Mâturîdî, *Kitâbu 'l-Tevhîd Tercümesi*, s. 3-5, 13-15.

³ Bu konuda detaylı bir çalışma için bkz.: Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara 2013.

ilerleyen tarihî süreçte birbirlerini eleştirirken felsefeye bulaşmakla suçlanmış oldukları halde yine her iki gurubun felsefecilerin ıstılahlarından ve açıklamalarından ya doğrudan İbn Sina geleneği üzerinden ya da İbn Arabî başta olmak üzere filozof sufiler üzerinden dolaylı olarak etkilenmiş olmalarıdır. Bizim bu tebliğ çerçevesinde ele alacağımız Tatar ceditçilik hareketi, 19. asrın başlarından itibaren, tarihsel süreç içerisinde oluşmuş olan Maturidiliğin akıl-vahiy çizgisi hususunda kurduğu hassas dengeyi iyi anlamış ve korumaya çalışmıştır. Tatar ceditçilerinin, Maturidiliğin ve özellikle de İmam el-Mâtürîdî'nin, bazen sanki akli daha önceleyen ve giderek Muttezile anlayışına yaklaşan tutumuyla, bazen vahyi ve selef anlayışını sanki önceliyormuş gibi gözüken tutumunun aslında bu şekilde ayrı ayrı anlaşılmayıp, birini diğerine tercih etmeksizin, her ikisini nasıl dengelediğiyle izah edilmesi yönündeki⁴ metodunu takip ettiklerini görmekteyiz.

Tatar ceditçilik hareketi, İslam düşüncesinin tecdit geleneği içerisinde yerini almış önemli bir yenileşme ekolünün adıdır. 1800'lü yılların başlarından itibaren İdil Ural bölgesinde başlayan bu hareket kısa zamanda bütün Türk dünyasını ve Osmanlıyı birçok yönden etkilemiştir. Dinî düşüncede yenileşme ile ilgili fikirlerle başlamış olan söz konusu hareket, İslâm'ın evrensel mesajını, bir veya bir kaç mezhebin, şu veya bu zaman diliminin sınırları içine hapsedilmesine karşı çıkarak üst bir dil kullanmaya çalışmışlardır. Tatar ceditçiliğinin en önemli temsilcileri arasında; Abdünnasır el-Kursavî (1812), Şehabüddin el-Mercânî (1889) ve Rızaeddin b. Fahreddin (1937), Muhammed Necip et-Tünterî (1930) ve Musa Carullah (1949) vardır. İctihad kapısının açılmasından İslam kültürünün klasik kaynaklarının eleştirisine varıncaya kadar o zamana kadar tartışılmaz kabul edilen pek çok konunun müzakeresinde öncülük etmişlerdir. Kendilerinden önceki bütün âlimlere, sufilere, filozoflara müracaat etmekten çekinmeyen ceditçiler, Kur'ân ve sünnetin yeniden anlaşılmasını savunmaktadırlar. Hakim olan Eş'arî anlayışın bazı görüşlerine karşı Maturidiliği öne çıkarmalarının ve Ehl-i Sünnet kavramını dar anlamından kurtarma gayretlerinin temel sebebi budur. Getirmeye çalıştıkları bütünlükçü ve açılımcı bakış açısı, onların ceditçi olarak nitelenmelerine sebep olmuştur.

Tatar ceditçileri, yukarıda da izahına çalıştığımız üzere, akılcılığı temel almakla birlikte, tıpkı İmam el-Mâtürîdî gibi, zaman zaman selef çizgisinde ve nakle ağırlık veren bir düşüncüyü savunuyor gibi gözükmüşlerdir. Bu durum onların bazen yanlış anlaşılmasına sebebiyet vermiştir. Halbuki, burada birkaç konu üzerinden ispatına çalışacağımız gibi, ceditçilere karşı çıkan Buhara ve Kazan bölgesi kadimcilerinin veya muhaliflerinin yazıp çizdiklerinden de anlaşılmaktadır ki, ortada bir Maturidî-Eşarî çekişmesi vardır ve ceditçiler “Eş'arî eğilimli kitapları itibarsızlaştırmak”⁵ ile veya Abdullah b. Abdullah el-Bulgârî'nin *Ucâle-i Maraziyye fî Beyâni 'l-Eş'ariyye* adlı eserinde iddia ettiği gibi “Eş'ariliği hatalı bulmakla”⁶ suçlanmaktadırlar. Yine ceditçiliğin üstadların Şehabüddin el-Mercânî, meşhur Tatar alimi el-Kursavî'yi ceditçi diye nitelediği yazma eserinde onun, Buhara ulemasını, müteahhirunun tefelsüf dolu fasit ve bidatçi bir akaitten “Allah'ın kitabına, peygamberin sünnetine, ümmetin icmama, sahih kıyasa, Hanefi imamlarından mütekaddimûnun tasnif ettikleri eserle-

⁴ Bu konuda fazla bilgi için bkz.: Hülya Alper, İmam Maturidi'de Akıl Vahiy İlişkisi, İstanbul 2010.

⁵ Bkz.: Rızaeddin b. Fahreddin, Âsâr, 3. Cüz, Orenburg 1903, s. 100.

⁶ Bkz. Abdullah b. Abdullah el-Bulgârî, *Ucâle-i Maraziyye fî Beyâni 'l-Eş'ariyye*, Kazan 1905, s. 8-9.

re ve evvelki Hanefî milletindeki ulemanın gittikleri yola dönme”⁷ çağrısı yaptığını ifade etmektedir. Ayrıca ceditçilerden Rızaeddin b. Fahreddin’in, el-Kursavî savunusu yaparken et-Teftazanî hakkında kullandığı şu ifadeler de böyle bir mücadelenin varlığından bahsetmektedir: “Fâzıl et-Teftazanî, Hanefiye eserlerine, dost sıfatıyla yaklaşarak şerh yazdığına çoğu kimsenin anlayamadığı bir şekilde usûl-i Hanefiye’yi taz’îf sadedinde olduğunu bildiği için Ebu’Nasr (el-Kursavî), belki Hanefiye ulemasına ihlas sâikasıyla bazı vakit misliyle mukabele etmiştir”⁸. Burada Rızaeddin b. Fahreddin’in buna ilave olarak söylediği, başta et-Teftazanî olmak üzere, ed-Devvanî ve Seyyid Şerif Şirazî gibi ulemanın, el-Kursavî’nin itiraz ettiği, görüşlerinin halis kendi itikadları mı olduğu yoksa “muasırlarına gayret” ile mi ortaya konulduğu hususunun oldukça önem taşıdığını belirtmesi⁹ dikkat çekicidir. Aslında onun vurgulamak istediği nokta, Eş’arî eserlerdeki ashab ve selef inancının sanki sadece kendi görüşleriyle eşitleniyormuş gibi savunulmasına karşı çıkmaktır. Nitekim dönemin yazarlarından biraz önce zikri geçen Abdullah el-Bulgarî’nin eserine bakıldığında durum netleşecektir. Abdullah el-Bulgarî, kendisi de bir Hanefî-Maturidî olduğu halde Abdunnasır el-Kursavî, Rızaeddin b. Fahreddin ve el-Mercânî gibi ceditçilere karşı bir Eş’arîlik müdafaası şeklinde yazmış olduğu eserinde, peygamber, ashab ve selef yolundan başka bir yol olarak görmediği Eş’arîliği fırka-i nâciye olarak görmekte, Mu’tezile ve Şia’yı ise sapkın (dâlle) fırka olarak değerlendirmektedir. Yazar, arada birkaç yerde Maturidiliği de Ehl-i Sünnet sayıp dışlamasa da, hiç detaya girmemekte ve sık sık el-Gazalî(1111) başta olmak üzere İbn Furek (1015), Ebu İshak el-İsferayinî (1538), Seyyyid Şerif el-Cürçânî (eş-Şirazî) (1413)¹⁰, el-Gazalî (1111), eş-Şehristanî (1153) ve Fahreddin er-Razî (1209) gibi Eş’arî alimlerin isimlerini saymakta ve iki kişi dışında herhangi bir Maturidî alime yer vermemektedir. Bu iki alim de ilginç bir şekilde, sadece müteahhirun dönemi Maturidî kelamcısı ve fıkıhçısı Sadruşşeria Ubeydullah b. Mesud (1346)’un ismi ve mezhebi konusunda ihtilaf bulunan ve Maturidilik ile Eş’arîliği uzlaştırmaya çalıştığı söylenen¹¹, ancak Tatar ceditçilerince Maturidiliği görmezden gelmek ve Mu’tezile’ye yaklaştırmakla suçlanan et-Teftazanî (1390)’nin ismine yer vermektedir.

Yukarıda bahsettiğimiz “itibarsızlaştırma” meselesini gündeme getiren ceditçi yazar Rızaeddin b. Fahreddin, Abdunnasır el-Kursavî’ye oldukça geniş bir yer ayırdığı biyografik eserinde ona karşı çıkan hasımlarının aleyhte yazmış oldukları mektuplara yer vermektedir. Buhara’dan başta Emir Haydar olmak üzere 16 kişinin imzaladığı Farsça ilk mektubun son kısmında el-Kursavî’nin muteber Eş’arî kaynakları itibarsızlaştırdığından bahsedilmektedir. İkinci Farsça mektupta ise onun, Allah’ın sıfatlarını zatıyla vacip kabul ettiğini, sıfatların taaddüdünü nefyettiğini ve nakli aklın önüne geçirdiğini söyleyerek fasid bir itikada sahip olduğunu beyan etmektedir. Bu ikinci mektup Şeyhülislam Mahdum Atullah Hoca Müftü, Kadı Mirza Şemsüddin Hoca ve Müftü Mirza Abdurrahman A’lem imzalıdır. 1810’da yazıldığı

⁷ Şehabüddin el-Mercânî, *Risâletü Tenbîhi Ebnâi'l-Asr Alâ Tenzihî Ebnâi Ebi'n-Nasr*, Kazan Devlet Üniversitesi Kütüphanesi, 1468 G., vr. 2(a).

⁸ Rızaeddin b. Fahreddin, *Âsâr*, 3. Cüz, s. 113.

⁹ Rızaeddin b. Fahreddin, *Âsâr*, 3. Cüz, s. 113.

¹⁰ Bu şahıs her ne kadar fıkihta Hanefî ise de itikatta Eş’arî olarak bilinmektedir. (Bkz.: Sadreddin Gümüş, “Cürçanî, Seyyid Şerif”, *DİA*, İstanbul 1993, VIII/134-136).

¹¹ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, s. 82-83.

belirtilen ve Kadı Tursun Baki b. Abdurrahim el-Buharî'ye ait mektupta ise Kursavî, batıl itikad sahibi olmak, bidat ve küfür işlemek ve Mutezile'yi taklit etmekle suçlanmaktadır¹². Rızaeddin b. Fahreddin'in yer verdiği diğer bir mektup ise 11 Kasım 1910 tarihlidir ve Kazan yakınlarındaki Öri karyesinden Ahund Fethullah Hüseyinoğlu (1843)¹³'na aittir. Mektup sahibi, el-Kursavî'yi müçtehidlik davası gütmekle, Allah'ın sıfatlarını zatıyla vacip kabul edip sıfatların taaddüdünü nefyetmekle ve nakli aklın önüne geçirmekle ve nihai olarak bidatçi bir itikada sahip olmakla suçlanmaktadır¹⁴.

Tatar ceditçilerinin Maturidiliği öne çıkardıklarının ve hakim olan Eş'arî anlayışa misliyle karşı çıktıklarının bir başka örneği meşhur ceditçi el-Kursavî'nin fırka-yı naciye'yi; "Kitap ve sünnete sıkı sıkıya sarılanlar, heva ve bidatten uzak duranlar ve sahabe, tabiun ve selef-i salihlerin yolunu kendilerine iltizam kılanların, yani Ebû Hanife, Malik b. Enes, Kadı Ebû Yusuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî, eş-Şafîî ve Ebû Mansûr el-Mâturîdî gibi şeyhlerimiz ve selefimizin yolu"¹⁵ şeklinde tarif ederken Eş'arîlere yer vermemiş olmasıdır. Bu tarif de ceditçilerin zihninde bir Maturidî algısının olduğunu göstermektedir. Yine aynı şekilde el-Kursavî'nin sıfatlar konusundaki zatıyla vacip görüşünü belirtirken Allah'ın, celaline layık olmayan her türlü "imkani" eksiklerden münezzehe olduğunu söylemesi Eş'arî gelenekte belirtilen "sıfatlar kendi nefsinde mümkündür" görüşüne bir cevaptır.

Buraya kadarki izahtan anlaşılacağı üzere Tatar ceditçileri önemli bazı konularda Eş'arî geleneğin görüşlerini tenkit etmişlerdir. Onların en çok üzerinde durdukları konular; Allah'ın sıfatlarının ezeli ve zatıyla kâim olduğuna inanmaları, husn ve kubh'un şeriatin taallukundan önce akılla bilinmesi meselesi, fırka-yı naciye'nin sadece Eş'arîlere nispetinin reddedilmesi gibi hususlardır. Ceditçilerin bu konudaki bazı izahlarına geçmeden önce şunu da belirtmek gerekir ki, aslında buradaki temel tartışma tarihsel süreçte de var olan ve zamanla göz ardı edilen ve hatta unutturulmaya çalışılan Maturidilik düşüncesinin Eş'arîlikle olan bazı temel görüş farklılıklarının yeniden hatırlatılması, akılcılığa yapılan vurgu ve üst bir dil arayışıdır. Özellikle el-Mercânî'nin bir taraftan temel bazı konularda Eş'arîlere eleştiriler getirirken diğer taraftan felsefi konulara destek vermesinin sebebi belki de budur.

İdil-Ural bölgesinde Maturidiliğin öne çıkarılmasının bir başka örneği bölgede basılan ilmihaller ve akâid kitaplarıdır. Bu eserlerde Maturidiliğin temel ayırım noktalarının vurgulandığı görülmektedir. Meselâ, *Muhtasar İmân* adlı kitapta "Al-lahu Teâlâ özü ve sıfatları kadimdir, yani evveli yoktur, dâimdir, âhiri yoktur"¹⁶

¹² Rızaeddin b. Fahreddin, Âsâr, 3. Cüz, s. 99-101.

¹³ Bu zat hakkında Rızaeddin b. Fahreddin Âsâr'ının 9. cüzünde geniş bilgi vermektedir. (Bkz.: Âsâr, Orenburg 1904, s. 7-72). Ayrıca bu şahsın St. Petersburg'daki Rusya İlimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü'ndeki el yazma eserlerini, özellikle de *Risale fi Mebâhisi'l-Müteallika bi-Sifâti'l-Bârî* adlı yazmasını, kullanan Michael Kemper, el-Kursavî'nin de kaynak olarak zikrettiği İmam er-Rabbani'ye Ahund Fethullah Hüseyinoğlu'nun da atıflar yaptığını belirtmektedir. Kemper, eserini birçok yerinde sufilikle Maturidilik arasında bir bağ kurmaya da çalışmakta ve bu noktada el-Kursavî'nin Maturidî çizgideki el-Kelabâzî'ye atıfta bulunduğunu zikretmektedir. (Bkz.: Michael Kemper, *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien 1789-1889*, Berlin 1998, s. 267-270).

¹⁴ Rızaeddin b. Fahreddin, Âsâr, 3. Cüz, s. 108-109.

¹⁵ el-Kursavî, Şerhu'l-Cedid Ale'n-Nesefî, Süleymaniye, Hacı Mahmut Ef., Nu: 1394/1, vr. 3(b).

¹⁶ *Muhtasar İmân*, Kazan 1910, s. 4-5.

denirken, *Guyli İman* adlı eserde yine sıfatların kadimliğinden bahsedilmekte¹⁷, ancak her ikisinde de Ehl-i Sünnet kavramı dışında ayrıntıya girilmemektedir. Ceditçi yazar Ubeydullah Muhammed Feyzi (Bubi)'nin kaleme aldığı *Mufasssal İlmihal*'de ise imanın asıllığından ve amelin fer' olduğundan, el-Mâturîdî ve el-Eş'arî'nin, aralarında bazı ihtilaflar olsa da, iki hak mezhep olduğundan, Allah'a nispetle şer (kötülük) olmayıp kulun bunun tâlibi bulunduğu, Kur'an'ın Allah'ın kelamının manasına delalet eden bir söz anlamına geldiğinden, dolayısıyla kelam-ı nefî ve kelâm-ı lafzî ayırımından hareketle Kur'an'ın yazıları ve harflerinin mahluk olup manasının mahluk olmadığından bahsedilmektedir¹⁸.

Kazan bölgesinin en yaygın sufi eserlerinden olan ve Türkistan'daki meşhur eserlerden Sufi Allahyar'ın (1724) *Sebâtü'l-Âcizîn* adlı eserine şerh şeklinde yazılan *Risâletül Azîze*'de de Taceddin Yalçıgül (1838), sık sık İmam-ı Azam Ebu Hanife'ye ve bazen İmam el-Mâturîdî'ye atıfta bulunmaktadır. Yazar, tıpkı Sufi Allahyar gibi, Hanefî geleneği üzere yazdığı akaid bölümünde Sufi Allahyar'ın kapalı geçtiği bazı hususları açmakta, bazen de kendisi halk için yazıldığı gerekçesiyle çok fazla detaya girmemektedir. Özellikle Kur'an'ın manen yaratılmamış lafzen yaratılmış olduğunun açıklandığı bölümde Ehl-i Hakk'ın mezhebinin bu olduğu söylendikten sonra fazla açıklamaya yer vermemektedir¹⁹. Daha da ilginç olanı Sufi Allahyar, eserinde Allah'ın sekizinci sıfatı olarak tekvîne yer verip fazla detaya girmezken Taceddin Yalçıgül, tekvîn ile mükevvenin bir olmadığını ifade etmekte ve şu beytiyle de pekiştirmektedir:

*“Tekvînle mükevven olmadı bir, Bu sözü hatırında eyle ezber,
Uşal, tekvin mefhum ki ezeldir, mükevven hâdis olsa kande birdir.”*²⁰.

Sufi Allahyar'ın *Sebâtü'l-Âcizîn* adlı eserinde Hanefilik geçmesine rağmen İmam el-Mâturîdî'nin ismine rastlanmazken Taceddin Yalçıgül'un şerhinde İmam el-Mâturîdî'den ve İmam el-Eş'arî'den de bahsedilmektedir. Tekvîn bahsinin hemen akabinde Allah'ın insanların fiillerini yaratması ve onlara cüz-i irade vermesinden bahsedilirken cebr anlayışının yanlışlığından bahseden Yalçıgül, sırf ıztırarî anlamda bir cebr olmadığını cüz-i bir ihtiyar verildiğini ve Maturidilerin Eş'arilerle arasındaki farkı şu ince eleştirel beytiyle açıklamaktadır:

*“Ebû'l-Mansûr Şeyh Mâturîdî, Hanefî mezhebi dehrin ferîdi.
Ne tefvize ne cebre meyledendir, ol, emr-i beyne emreyn gidendir.
Hudâ halıktır, ancak abd kâsib, bu tahkik üzeredir bu söz münasip.
Tavassut-u cebre zâhib Eş'arî'dir, bular da küfr-i bid'atten berîdir.
Belî dir (söyler) Eş'arî, ey dil-nigârım, benim muhtar yoktur ihtiyarım.
Biraz var medhal-i filimde ehlim, mücerred fiile ancak bir mahallim.
Muvahhid-i i'tizâlîden ne lâyıık, ibadullah dir filini hâlık.
Kibâr-ı Maverâünnehr bihad, didi hâl-i Mecus bundan es'ad.
Aceb zemmoldu ol kavm-i habîsi, Mecus-i hazîhi'l ümmetnin hadîsi*

¹⁷ İmam Ahmet Geray b. Muhammed Atâ, *Guyli İmân*, Kazan 1918, s. 2.

¹⁸ Ubeydullah Muhammed Feyzi (Bubi), *Mufasssal İlmihal*, Tokyo 1933, s. 1, 14, 38-40.

¹⁹ Taceddin Yalçıgül, *Risâle-i Azîze Şerhu Sebâti'l-Âcizîn*, Kazan 1897, s. 29-34.

²⁰ Yalçıgül, *Risâle-i Azîze Şerhu Sebâti'l-Âcizîn*, s. 35.

Olur 'abdde ma'al-fil istitaat, bununla kesb olur isyan ve taat.

Ki Taceddin biledir mezheb-i hak, bile yazmış Meşarık'ta bu sabak."²¹

Yukarıdakilerden başka son bir örnek de yine Kazan bölgesinde 20. asırda oldukça yaygın bir tefsir olan *Teshilü'l-Beyân*'ın yazarı Tatar müfessir Muhammed Sadık İmankulı (1932)'dur. Bu yazar ceditçi olmasa da yapmış olduğu tefsirde kaynak olarak İmam el-Mâtürîdî'nin *Te'vilât*'ına sık sık atıflarda bulunmaktadır²²

Maturidilik-Eşarilik Tartışmasına Bazı Örnekler

Buraya kadar yapılan izahlardan da anlaşılacağı üzere Kazan bölgesinde de bir Eş'arî-Maturidî çekişmesi söz konusudur. Biz burada bu çekişmeyi, iki örnek üzerinden biraz detaylı analiz etmekle yetineceğiz.

Hüsün-Kubuh Meselesi

Tatar ceditçilerinin üzerinde durduğu en önemli konulardan biri, aklın konumu ve bununla ilgili hüsün-kubuh meselesidir. Gerçekte Maturidî anlayışta akıl ile metafiziğin bilinme imkanı vardır. Bu yüzden Maturidî, Şems suresindeki nefse ilham edilen fücür ve takva ile ilgili ayetleri yorumlarken; marifetin yaratılıştan zaruri olarak geldiğini savunanların bu ayeti delil olarak kullandıklarını, halbuki tam aksine burada anlatılmak istenenin insan aklının söz konusu iki kavramın arasını ayırma yeteneğine sahip bir şekilde yaratıldığı manasında olduğunu, söylemektedir.²³ Bu konuyu gündeme getiren ceditçi âlim Şehabüddin el-Mercânî, Eş'arilerin hüsnü Allah'ın emrettiği kubhu da yasakladığı şey olarak gördüklerini söylemekte ve onların aslında mübâh olanı emredilen bir şey olarak kabul etmeyip övgü veya sevapla da herhangi bir ilişkisinin bulunmadığını savunduklarını belirtmektedir. Kendisi ise, emredilen şeyin, şeriat emretmeden önce de, güzel tarafı olması konusunda Hanefîlerin ve Mutezilenin aynı görüşte olduklarını vurgulamaktadır. Yine ona göre Eş'ariler, bazı ayetleri²⁴ delil göstererek nehyedilen şeyin şeriat vârid olmadan önce kabîh tarafının olması gerektiğini iddia etmişlerdir. el-Mercânî, buna itiraz ederek, söz konusu âyetlerin, emredilen şeylerin adalet ve güzellikle muttasıf olduğuna delaletini, nehyedilen şeylerin de çirkinlik ile ittisafına işaret ettiğini savunmakta ve Hanefîlerin hüsün ve kubhun emrini ve nehyini gerekli kıldığını ve onların delâletlerinin hitâbın vârid olmasından önce de sabit olduğunu vurgulamaktadır. Bu konuda Hanefîlerin Mutezile'den farklı düşündüğü hususa da işaret eden Mercânî, Mutezile'nin akli hükmedici kabul edip aklın, kabîh gördüğünü haram, güzel gördüğünü de helal saydıklarını, halbuki Hanefîlerin anlayışında gerçek hükmedicinin Allah olduğu ve bu yüzden de onların şer'î hükmü, sadece hitâpla sabit gördüklerini ifade etmektedir. Yani aslında Mutezile ile Hanefîler arasındaki fark çok ince, fakat önemli bir farktır. Bu sebepten olsa gerek el-Mercânî, et-Teftazanî'nin iddia ettiği gibi, sadece bazı Hanefîler ve Mutezile'nin, birtakım fiillerin hüsnü ve kubhunun fiilin zatında veya sıfatında olup, akılla bilinebildiğini ve buradan hareketle bizzat fiilin kendisi

²¹ Yalçıgul, *Risâle-i Azîze Şerhu Sebâti'l-Âcizîn*, s. 36.

²² Bkz.: Muhammed Sadık İmankulı, *Teshilü'l-Beyân*, Kazan trz., I/649, II/63. Gayaz Akhmetshin, *Muhammed Sadık İmankulı ve Tefsiri Teshilü'l-Beyân*, AÜSBE Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2102, s. 21-22.

²³ el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (333/944), *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Fatma Yusuf Heymi, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004/1425, V/464-465; Alper, *a.g.e.*, s. 78-79.

²⁴ 16. Nahl, 90; 7. Araf, 28, 157.

dolayısıyla, onu yapanın övülmesini ve âhirette mükâfatlandırılmasını veya zemmedilerek âhirette cezalandırılmasını savunduklarına dair verdiği bilgi eksiktir. Çünkü ona göre, bu görüş Hanefilerin bazıları tarafından değil hepsi tarafından ortaklaşa savunulan bir görüştür ve et-Teftazanî'nin anlayamadığı nokta, Hanefiler arasındaki ihtilaf, et-Teftazanî'nin zannettiği hususta değil, sadece şeriat emretmeden önce iyiliği ve kötülüğü bilinen şeyin bir hükmünün olup olmadığı konusundadır²⁵.

Hüsün ve kubuh meselesini tartışan bir başka ceditçi Musa Carullah, hüsün ve kubuh ile ilgili İslam düşünce tarihindeki görüşleri Eş'arilerin şer'î ve Mutezililerin ise sadece aklî temelde ele aldıklarını söylemekte ve iman-şükür gibi bazı konularda Hanefilerin de Mutezililere uyduğunu ve "yaratıcının varlığına iman ve nimet sahibinin nimetlerine şükür, aklın hükmüyle vaciptir" diyerek onları takip ettiklerini savunmaktadır. Ancak Hanefilerin bu görüşünün Mutezililerin yapmaya çalıştıkları Allah'ı mecbur bırakma temelinde olmadığını da belirtme ihtiyacı duyan Carullah, Mutezilî görüşü değerlendirirken bu görüşün de aslında kısmen hak olduğunu emir ve yasaklardaki maslahatları aklın idrak edebileceğini ve aklın hilafet şerefiyle şeriatte tasarrufta bulunabileceğini ifade etmektedir. İbn Arabî'nin de *Futûhât*'ta bunu savunduğunu ifade eden Carullah, aslında bu görüşüyle, kaynak vermese de, aklın eşyanın, yani duyulur nesnelere hakikatini ve hikemî manalarını bilebileceğini söyleyen İmam el-Mâturîdî'nin çizgisini devam ettirmektedir. Nitekim o, hüsün ve kubuh konusunda esas olarak zikrettiği, kendisinin de savunduğunu söylediği ve "imamların imamı"na, yani Ebû Hanîfe'ye ait olarak nitelediği üçüncü görüş, hüsün ve kubuhun aklılığı, fakat aklın hükmedici olmamasıdır. Burada da aklın hükümlerin maslahatları idrak edebileceğini söylemekle beraber bunu daha çok toplumsal maslahatların gözetilmesine bağlayan Carullah, burada icab ettirme yönünün bulunmadığını da ilave etmektedir. Mutezile'nin görüşündeki, aklın bazı amelî içtimaî meselelerde hüküm verememesi durumundaki zorluğu ve şaşkınlığı bu mezhebin, yani Hanefilerin ve hatta Eş'arilerin aşığına ifade eden²⁶ Carullah, Hanefilerin görüşünü, "insanın hürriyetine, aklın içtihadına ve her hususta tefekkürüne en müsait mezhep" olarak görmektedir²⁷.

Sıfatlar Meselesi

Tatar ceditçilerinin el-Kursavî'den başlayarak en çok üzerinde durdukları Mâturîdî görüşü, sıfatlar meselesidir. Konuyu ilk kez ve oldukça erken bir dönemde gündeme getiren ceditçi alim Abdünnasır el-Kursavî (1812), Ömer en-Nesefî (537/1142)'nin *Akâid*'ine yazdığı yeni şerhin daha Girişinde et-Teftazanî'nin de bu kitaba bir şerhi olduğunu, ancak onun bu şerhinin kendi aklî görüşleriyle ve felsefî kaidelere yapılmış temellendirmeleriyle dolu olduğunu belirtmektedir.²⁸ El-Kursavî,

²⁵ Bkz. el-Mercânî, *Hizâmetü'l-Havâşî* (et-Teftazanî'nin *Telvîh*'ine yazılmış olan bir haşiyedir), Kazan 1307/1889, s. 241-245, 266. Bu konuda ve diğer bazı fıkıh usulü konularında Mercânî'nin görüşleri ve et-Teftazanî'ye bazı itirazları için bkz.: Said Ali Kudaynetov, *Şihabüddin el-Mercânî'nin Usûl-i Fıkıh Anlayışı-Hizâmetü'l-Havâşî li-İzâhâtü'l-Gavâşî Adlı Eseri Bağlamında*, AÜSBE Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2008, s. 101-104.

²⁶ Bkz.: Musa Carullah, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, St. Petersburg 1914, s. 22-26.

²⁷ Carullah, *Büyük Mevzular*, s. 25-26.

²⁸ el-Kursavî, *Şerhu'l-Cedid*, vr. 2(a)-4(b); el-Kursavî, el-Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkif* 'ı ve et-Tûsî'nin *Tecrid*'ini de eleştirerek bu eserlerin Kur'an ve Sünnet ile temellendirilmediğini söylemektedir. Kur'an ve Sünnet ile temellendirenlere örnek olarak ise selef ulemasını, müctehid imamları saymakla kalma-

bazı Eş'arilerin Allah'ın sıfatlarını mümkün olarak nitelendirmelerinin fasit bir görüş olduğunu, onların bu şekilde nitelendirmelerinin sebebinin vacip olması durumunda vaciplerin çoğalmasına yol açma korkusu olduğunu, halbuki böyle bir durumun söz konusu olmadığını söylemektedir. Çünkü ona göre, sıfatlar O'nun zatındandır ve aynı zamanda kendilerinden de başka bir şey değildirler, bu yüzden de Allah'ın zati aded yönünden bir vahdetle nitelendirilmemiştir²⁹.

Sıfatlar konusunda el-Mercânî, Allah'ın sıfatlarını her ne kadar Ehl-i Sünnet ve Cemaat'in görüşü, sıfatların O'nun "ne zatının aynı ne de gayrı" olmasıdır şeklinde ifade etmişse de bu sözün iki anlam (te'vîl) taşıdığını beyan etmektedir. İlk te'vîl, Allah'ın kendisini Kur'an'da kâmil sıfatlarla vasıflandırmış olması, Peygamberimizin (s.a.v.) de aynı yolu takip etmesi ve dolayısıyla O'nun benzeri hiçbir şey olmadığını vurgulanmasıdır. el-Mercânî'nin burada üzerinde durduğu nokta, Allah'ın sıfatlarının mevcudiyeti noktasındaki genel kabul olup, kendisinin de izah ettiği gibi avama açıklanacak kısımdır. Bu ilk te'vîl ona göre tenzihî-imanî, yani kabule dayalı bir te'vîl dir. Onun İkanî-irfânî adını verdiği ikinci te'vîl ise, lafzî olmaktan ziyade manaya dönük, akli bir açıklama tarzıdır. Buna göre el-Mercânî, sıfatların manen Allah'ın zâtından olduğunu ve varlık açısından O'ndan farklı olmadığını söylemektedir. Bu ikinci te'vîlin muhakkik filozoflar ve müteallih arifler, yani filozof sufilerin anlayışı olduğunu belirten el-Mercânî'nin, Molla Camî'nin felsefe, tasavvuf ve kelamı uzlaştırmaya çalıştığı *Dürretü'l-Fâhire*'sinden, Sadrüddin eş-Şirazî'nin *Esfâr-ı Erbaa*'sından, İbn Arabî'nin *Futûhât*'ından ve özellikle de el-Gazalî'den örnek getirmesi³⁰ ilginçtir. Bilhassa saydığı isimlerden Molla Camî, söz konusu eserde, varlık-mahiyetin Allah'ta ve diğer varlıklarda aynılığı konusunda İmam el-Eş'arî'ye itiraz etmiş ve onun görüşünün yanlışlığını ortaya koyarak, "vücudun varlıklar için müşterekliğinin lafzen değil manen olduğunu"³¹ savunmuştur.

el-Mercânî, ilk dönem Hanefî ulemasının, bazı büyük fakihlerin ve sufi şeyhlerinin Allah'ın sıfatları hakkında şeriatın ispat ettiğini ispat, nefyettiğini de nefyettiklerini ve "ayn-gayr" tartışmasına girmediklerini zikretmektedir. Halbuki el-Eş'arî ve ona uyanlar kendi ıstılahlarıyla sıfatın ayn ve gayr olmasını nefyetmişlerdir. O, et-Teftazanî örneğindeki gibi sıfatları mümkün görenlerin olduğunu, onun muhtemelen bu görüşünü Fahreddin er-Razî'ye dayandırdığını ima etmekte ve er-Razî'nin gerçekte böyle bir şeyi söylemediğini ilave etmektedir. Ona göre er-Razî, sıfatları mümkün ve zata gayr olarak tanımlamaktadır, ama açıkça sıfatlar mümkündür dememektedir. er-Razî'nin amacı "sıfatların vâcibetün bizâtî'l-vâcip" olduğunu beyan etmektir³². Aslında el-Mercânî, filozoflarla kelamcıların her an yenilenen hâdisleri sabit bir kadime vasıtasız bağlamama konusunda aynı fikirde olduklarını, ancak söz konusu bu bağ konusunda ihtilafa düştüklerini iddia etmektedir. Ona göre, filozoflar

makta, sufilerden Davud et-Tâî, Maruf el-Kerhî, Cüneyd el-Bağdadî, Ebu İshak el-Kelabâzî, Bahaeddin en-Nakşibendî gibi isimleri saymaktadır.

²⁹ el-Kursavî, Şerhu'l-Cedîd, vr. 16(a)-17(b).

³⁰ el-Mercânî, Şihbüddin, *Nâzüretü'l-Hak fî Fardiyyeti'l-İşâ ve in lem Yeğibi 'ş-Şafak*, Hızâne Matbaası, Kazan 1287/1870, s. 7-8, 223; *Kitâbu'l-Hikmeti'l-Bâliga el-Cenniyye fî Şerhi'l-Akâidi'l-Hanefiyye*, Vyaceslav Matbaası, Kazan 1888, s. 156-157.

³¹ Bu konuda bkz. Şamil Öçal, "Mutlak Hakikat ve Diğerleri-Molla Camî'de Tasavvuf Felsefesi", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 1(1999), s. 81-104.

³² Bkz.: el-Mercânî, *Azbu'l-Furât*, s. 98, 107.

buna sonsuz hâdisler derken kelamcılar ikiye ayrılmıştır. Birinci gurup iradenin taallukatı, ikinci gurup da irade sıfatı adını vermiştir. el-Mercânî, her ikisine de itiraz etmekte ve irade sıfatı bağ olarak görüldüğünde değişen hâdislerin varlığına illet olan ve onu tahsis eden şeyin de değişen olması gerekeceğini ifade etmektedir. Yine iradenin taallukatı bağ olduğunda da benzer bir durum ortaya çıkacak taallukat değişince Allah'ın kendisi de değişen şeylere ve zamanın akışına mahal olacaktır³³. İşte burada el-Mercânî, zannımızca, Allah'ın sıfatlarının da zatı gibi kadim ve sabit olduğunu söylemek suretiyle filozoflarla Maturidî çizgi arasındaki yakınlığı ima etmektedir. Çünkü onun, bir başka eserinde de belirtildiği gibi, filozoflar belirli bir mümkünün kıdemini ispata çalışmamakta, sonsuz ve değişen cüzilerin peşpeşe gelmesiyle mahfuz bir müstemir (devamlılık arzeden) tabiatı ispata çalışmaktadırlar. Çünkü bu “müstemir” tabiat devam ve istimrarı cihetinden kadim olan bir yaratıcıdan, yani Tanrı'dan sadır olmakta ve değişen cüzîyyatı yönünden de hâdislerin suduruna mebbe olmaktadır³⁴. Buraya kadar görüldüğü gibi el-Mercânî ve Muhammed Necip et-Tünterî gibi ceditçiler bir taraftan tevhîd ilmini kelamdan ayıştırmaya çalışsalar da diğer taraftan, akaid konusuna dahil etmeden, filozofların ve filozof sufilerin görüşlerine ağırlık vermeleri dikkat çekicidir. el-Kursavî bu noktada daha farklı bir konumda durmaktaysa da o da, her ne kadar filozoflara müracaat etmese de, sufilere sıklıkla müracaat etmektedir.

Sonuç

Yukarıdaki anlatılanlarla tarihsel gerçeklikleri karşılaştırdığımızda Eş'arilerin erken dönem metinlerinde Maturidilerin tek başına muhatap alınmadığı, bunun yerine muhtemel Hanefî aidiyetleriyle Mutezile, Kerramiye ve Neccariye'nin muhatap alındığı bir gerçektir. O halde Eş'ariler sadece Maturidileri görmezden gelmemişler aynı zamanda Hanefî aidiyetleri üzerinden “akıl, marifetullah, hikmet ve hüsün-kubuh gibi meselelerde Mutezile adıyla, iman konusunda Mürcie adıyla fiillerle ilgili olarak da Neccariye adıyla tenkitlerde bulunmuşlardır³⁵. Her ne kadar burada bir edilgenlikten bahsedilebilse de gerçek manada bir edilgenlikten bahsedilebilmesi zor olduğu gibi bir nefis-i müdafaa ve hakikat araştırması söz konusudur, denilebilir. Nitekim Tatar ceditçilerinin çabaları da yeni bir zihniyet oluşturma ve hakikat arama çabasıdır.

³³ el-Mercânî, *Hikmetü'l-Bâliga*, s. 25.

³⁴ Bkz. Mercânî, *Azbu'l-Furat*, İstanbul 1317, s. 39; *Barku'l-Vamiz*, Kazan 1888, s. 69.

³⁵ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, s. 296.

Kaynakça

- Akhmetshin, Gayaz, *Muhammed Sadık İmankulı ve Tefsiri Teshilü'l-Beyân*, AÜSBE Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2012.
- Alper, Hülya, *İmam Maturidi'de Akıl Vahiy İlişkisi*, İstanbul 2010.
- el-Bulgarî, Abdullah b. Abdullah, *Ucâle-i Maraziyye fî Beyâni'l-Eş'ariyye*, Kazan 1905.
- Carullah, Musa (1949), *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, St. Petersburg 1914.
- Feyzi (Bubi), Ubeydullah Muhammed, *Mufasssal İlmihal*, Tokyo 1933.
- Gümüş, Sadreddin, "Cürcani, Seyyid Şerif", *DİA*, İstanbul 1993, VIII/134-136).
- İmam Ahmet Geray b. Muhammed Atâ, *Guylı İmân*, Kazan 1918.
- Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara 2013.
- Kemper, Michael, *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien 1789-1889*, Berlin 1998.
- Kudaynetov, Said Ali, *Şihabüddin el-Mercânî'nin Usûl-i Fıkıh Anlayışı-Hizâmetü'l-Havâşî li-İzâhati'l-Gavâşî Adlı Eseri Bağlamında*, AÜSBE Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2008.
- el-Kursavî, Abdünnasır (1812), Şerhu'l-Cedîd Ale'n-Nesefî, Süleymaniye, Hacı Mahmut Ef., Nu: 1394/1, vr. 3(b).
- el-Kursavî, Abdünnasır (1812), Şerhu'l-Cedîd Ale'n-Nesefî, Süleymaniye, Hacı Mahmut Ef., Nu: 1394/1, vr. 3(b).
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (333/944), *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, Çev.: Bekir Topaloğlu, Ankara 2002.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (333/944), *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, thk. Fatma Yusuf Heymi, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004/1425.
- el-Mercânî, Şehabüddin (1889), *Azbu'l-Furât*, İstanbul 1317.
- el-Mercânî, Şehabüddin (1889), *Barku'l-Vâmiz*, Kazan 1888.
- el-Mercânî, Şehabüddin (1889), *Risâletü Tenbîhi Ebnâi'l-Asr Alâ Tenzîhi Ebnâi Ebi'n-Nasr*, Kazan Devlet Üniversitesi Kütüphanesi, 1468 G., vr. 2(a).
- el-Mercânî, Şehabüddin (1889), *Hizâmetü'l-Havâşî*, Kazan 1307/1889.
- el-Mercânî, Şehabüddin (1889), *Kitâbu'l-Hikmeti'l-Bâliga el-Cenniyye fî Şerhi'l-Akâidi'l-Haneftiyye*, Vyaçeslav Matbaası, Kazan 1888.
- el-Mercânî, Şehabüddin (1889), *Nâzüretü'l-Hak fî Fardıyyeti'l-İşâ ve in lem Yeğîbi's-Şafak*, Hizâne Matbaası, Kazan 1287/1870.
- Muhtasar İmân*, Kazan 1910.
- Öçal, Şamil, "Mutlak Hakikat ve Diğerleri-Molla Cami'de Tasavvuf Felsefesi", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 1(1999), s. 81-104.
- Rızaeddin b. Fahreddin (1937), *Âsâr*, 3. Cüz, Orenburg 1903; 9. Cüz, Orenburg 1904.
- İmankulı, Muhammed Sadık (1932), *Teshilü'l-Beyân*, Kazan trz.
- Yalçıgul, Taceddin(1838), *Risâle-i Azîze Şerhu Sebâti'l-Âcizîn*, Kazan 1897.

„SABOTUL OJIZIN“ – MOTURIDIYA TA'LIMOTINING NAZMIY TALQINI

Abdulqodir Pardaev

Toshkent islom instituti,

“Aqoid” fani o`qituvchisi (O`zbekiston)

Moturidiya mazhabining kechasi, buguni va ertasi haqida so`z ketar ekan avvalo bu mazhabning shakllanishi, rivojlanishi va bularga xizmat qilgan omillar haqida bahs yuritiladi. Shu ma`noda ulamolarni moturidiya mazhabi tarixini ikki davrga ajratganlar:

1) Imom Moturidiy tomonidan shakllanib O`rta osiyoga keng tarqalgan va Movarounnahr ulamolari tomonidan rivojlantirilgan davr: Bu davrda imom Moturidiyning *Kitabul Tavhid, Ta`viylotu Ahl-i Sunna*, Abul Mu`iyn Nasafiyning *Tabsirotul Adillati fi Usulid Din, Bahrul Kalom*, Najmiddin Nasafiyning *Aqoidun Nasafiya* kabi asarlari bilan moturidiya mazhabi shakllanib rivojlangan”.

2) Kichik Osiyo ulamolari tomonidan taraqqiy ettirilgan davr: Bu davrda Kamolidin Ahmad ibn Hasan Bayoziyzoda Rumiyning *Isharotul Marom min Ibarotil Imam Abi Hanifa Nu`man*, Abdurrahim ibn Ali SHayxzodaning *Nazmul Faroid va Jam`ul Favaid* kabi asarlar moturidiya mazhabining taraqqiy etishiga xizmat qilgan¹.

Moturidiya mazhabining shakllanib rivojlanishida ham, taraqqiy etishida ham Movarounnahr ulomalarining xususan, O`zbekiston olimlarining alohida o`rinlari borligi hech kimga sir emas. Bu yurtdan etishib chiqqan allomalar barcha sohalar-da butun dunyoga ustoz bo`lganlar. Bugungi kunda bu yurt allomalarining kitoblari o`qitilmaydigan biror bir dorulfunun topilmasa kerak. Ana shunday ulug` ustozlardan biri moturidiya mazhabining rivojlanishiga hamda bu mazhabning Movarounnahr va undan boshqa o`lkalarga keng tarqalishiga xizmat qilgan zot So`fi Allohyor bobomizdir.

So`fi Allohyorning tug`ilgan sanalari aniq ma`lum emas. Turli tadqiqotchilarning qarashlariga ko`ra by zot 1630-1650 yillar oraliq`ida Samarqanddagi Kattaqo`rg`on bekligiga qarashli Minglar qishlog`ida tavallud topgan. So`fi Allohyor dastlab o`z qishlog`ida savod chiqaradi so`ngra Buxorodagi madrasalarda ilm tahsilini davom ettiradi.

So`fi Allohyor ko`plab ilmlar bo`yicha etuk olim hamda fors tilida ham, Turkiy tilda ham mahorat bilan ijod etgan nozimlardan hisoblanadi. Asarlarida bayon qilingan ma`lumotlarga ko`ra bu zot Shayx Habibulloh, So`fi Navro`z Buxoriy va Xo`ja

¹ Hasan Mahmud Shofeyi, *Idarotul Quran va Ulumil Islamiya*, Pokiston 1988, b. 84.

Mo`min singari ustozlardan ta`lim olgan. So`fi Allohynorning ilm darajasi juda yuqori bo`lganligi yozgan asarlaridan ham bilinib turadi.

So`fi Allohynorning vafot etgan sanasi ko`pchilik tadqiqotchilarning qarashlariga ko`ra 1721 yilga to`g`ri keladi. Qabri Surxondaryo viloyatining hozirgi Oltinsoy tumani qarashli Katta Vaxshivor qishlog`idir. So`fi Allohynorning ko`plab avlodlari hozirda ushbu qishlog`da yashaydilar.

So`fi Allohynorning turli mavzularga oid ko`plab asarlari bo`lib ularning ayrimlari quyidagilardir:

1. *Maslakul Muttaqiyn*, ya`ni *Taqvodorlarning Tutgan Yo`li* ma`nosini anglatuvchi fors tilida bitilgan ushbu asar aqoid va fiqh ilmiga bag`ishlangan. Ulamolar *Maslakul Muttaqiyn*ni So`fi Allohynorning eng salmoqli asari sifatida e`tirof etganlar. She`riy uslubda yozilgan ushbu asar yuzdan ortiq mo`tabar kitoblar asosida ta`lif etilgan bo`lib, hajmi o`n ikki ming baytdan ortiqdir. Tahqiqlarga ko`ra bu asar milodiy 1700-1701 yillar atrofida yozib tugallangan. *Maslakul Muttaqiyn*ning toshbosma va qo`lyozma nusxalari O`rta Osiyo, Afg`oniston, Pokiston, Hindiston va boshqa joylarga keng yoyilgan. 19- asrning ikkinchi yarimida *Maslakul Muttaqiyn* asari Qo`zixo`ja Hafizxo`ja o`g`li Turkistoniy tomonidan o`zbek tiliga o`girilgan. 2007 yilda bu kitobni Saydiddin Sayfullah va Akrom Dehqonlar Toshkent shahrida nashr ettirganlar.

2. *Murodul Orifin*, ya`ni *Oriflar Murodi* ma`nosini anglatuvchi bu asar ham fors tilida ta`lif etilgan. Asar o`n besh fasldan iborat bo`lib o`ttizga yaqin risolalar asosida yozilgan. Asarda tasavvuf ilmiga taalluqli masalalar bayon qilingan. *Murodul Orifin* asarining ko`plab nusxalari bo`lib, qo`lyozma nusxalaridan biri O`zbekiston musulmonlari idorasining kutubxonasida 1716 raqam ostida saqlanadi. Ushbu asar hozirda o`rganilmoqda.

3. *Maxzanul Muti`iyn* ya`ni *Itokatkorlar Saroyi* ma`nosini anglatuvchi ushbu asar ham fors tilida yozilgan. Bu asar ikki bo`limdan iborat bo`lib birinchi bo`limda aqidaviy masalalar, ikkinchi bo`limda fiqhiy masalalar bayon qilingan. Ushbu asarning qo`lyozma nusxasi O`zbekiston respublikasi Fanlar akademiyasi Abu Rayhon Beruniy nomidagi Sharhshunoslik institutida 4982 raqami ostida saqlanmoqda.

Ba`zi Olimlar Najotut Tolibin va *Favzun-Najot* kitoblarini ham So`fi Allohynorning nisbat beradilar²².

4. *Sabotul Ojizin*, ya`ni *Ojizlar Matonati* ma`nosini anglatuvchi ushbu asar aqoid ilmiga bag`ishlangan bo`lib o`zbek tilida yozilgan. Muallif bu asarni *Maslakul Muttaqiyn*dan keyin yozgan. Fors tilida yozilgan *Maslakul Muttaqiyn* asari yaxshi qabul qilinib xalq orasida mashhur bo`lib ketgach muallifning yaqin kishilari uni o`zbek tiliga o`girib berishini so`rashadi. Bu haqida So`fi Allohynorning o`zi shunday yozgan:

Yozildi forsiy til birla maktub,

Aqiydatu furu` qurbi mahub.

“Ya`ni mahub zotga muqarrab bo`lish majmu`asi bo`lgan aqiyda va unga ta`alluqli far`iy masalalar avvalda fors tilida yozilgan edi”²³.

² So`fi Allohynorning, *Maslakul muttaqiyn*, Movarounnahr, Toshkent 2007, b. 6.

³ Saloiddin ibn Rovil Salimiy Qozoniy, *Irshodul Oiziyin*, O`zbekiston Respublikasi Fanlar Akademiyasi

*Anikim ko`rdilar turkiy yoronlar,
Bitilsa turki til birla aqiyda,
Dedilar: "Gar duo qilsa eranlar.
Ko`ngullar bo`lsa andin oramiyda".*

Ya`ni fors tilida yozilgan mazkur kitobni ko`rgan fors tilini bilmaydigan Turkiy do`stlar: ulug`larning duolarini olib harakat qilsangiz va aqiyda kitobini Turkiy tilda yozib bersangiz. Turkiy xalqlar ham undan bahra olib ko`ngillari taskin topsa, dedilar.

Sabotul Ojizin asari o`quvchilar tomonidan juda ham yaxshi qabul qilingan. Bu asar o`tgan uch yuz yildan ortiq vaqt mobaynida maktab madrasalarda darslik, qo`llanma sifatida o`qitib kelingan. Xalqimiz orasida alohida "Ollohyorxonlik" kechalari o`tkazilishi, uning baytlari hatto oddiy xalq tillarida yoddan o`qib yurilishining o`zi uning manzur bo`lganiga va xalq ko`nglidan joy olgan muhim asar ekaniga yaqqol dalildir. Shuning uchun ham bu asar turli davrlarda ko`plab davlatlarda qayta-qayta nashr qilingan:

Toshkentda 1882, 1884, 1905, 1915 yillarda, Qo`qonda 1890 yilda, Kogonda 1910 yilda, Toshkentda yana 1991, 2007 yillarda qayta nashr qilingan.

Bulardan tashqari *Sabotul Ojizin* asari Pokiston, Hindiston, Eron, Iroq, Afg`oniston, Tatariston, Saudiya Arabistoni, Misr, Turkiya, Xitoy, Vengriya va Rossiya davlatlarida ham nashr etilgan.

Sabotul Ojizin asarining saqlanayotgan nusxalari orasida turli tafovutlar mavjuddir. Shunga ko`ra O`zbekistonda taniqli olim Rashid Zohid tomonidan 94 qo`lyozma va 61 toshbosma matnlarini o`zaro qiyoslab asarning eng ishonchli matni tayorlangan. Bu matn hozirda nashr etilgan.

Tabiyki *Sabotul Ojizin* asari qo`lma-qo`l o`tib o`qib yuriladigan mashhur asar bo`lganidan unga ko`plab sharhlar yozilgan. Hozircha bizga ma`lum bo`lgan sharhlar quyidagilardir:

1. Tojuddin Yolchiqul O`g`li, *Risolai Aziza Sharhu Sabotul Ojiziyn*. Bu sharh 1835 yilda Qozonda, 2000 yil O`zbekistonda nashr etilgan.

2. Salohiddin ibn Rovil Salimiy Qozoniy, *Irshodul Oizin*. Bu sharh 1911 yilda Qozonda nashr etilgan. Ushbu asarning toshbosma nusxasi O`zbekiston respublikasi Fanlar akademiyasi Abu Rayhon Beruniy nomidagi Sharhshunoslik institutida 9320 raqami ostida saqlanmoqda.

3. Sayyid Habibulloh ibn Sayyid Yahyoxon Farg`oniy, *Qobuliy Hidayatut Tolibin Sharhu Sabotul Ojiziyn So`fi Allohpor*. Bu sharh 1928 yilda Pokistonda, 2009 yilda Toshkentda nashr etilgan.

4. SHayx Muhammad Sa`iyd Turkistoniy, *Sabotul Ojiziyn Sharhi*. Bu sharh Damashqdagi *Taraqqiyyot* matbaasida 1967 yilda nashr etilgan.

5. To`ra xo`ja ibn Mulla Soriy Ho`ja O`zgandiy, *Sharhu Sabotul Ojiziyn*. Bu sharh

Abu Rayhon Beruniy Nomidagi Sharhshunoslik Institutini, Toshbosma 9320, b. 11.

arab tilida yozilgan. O`zbek tilidagi asarni arab tilida sharhlaganining sabablari haqida muallif quyidagilarni yozgan:

فلما كانت آثار العاجزينا المنسوب لشيخنا الكامل سراجة الخليل كتابا بديعا في أيدى الطلبة متداولا وجامعا لكثير من
صالحو اللطائف المدونين وأنواع اللغات من العربية الشريفة والفارسية والتركية الظرفية كما تمس بعضا لأصحابنا بهذا
الضعف فإننا شرحنا حيا بيّن لغات هويش حراد هشر حتا بالعربية لأنها أفصحها لينا نوبه نزل القرآن...

"Xalil (sollallohu alayhi vasallam) millatining chirog'i, komil shayxga nisbat berilgan *Sabotul Ojizin* kitobi tolibi ilmlar qo'llarida qo'lma-qo'l bo'lgan, ko'plab nasihatlar va latif so'zlarni o'zida jamlagan, ulug'vor arab tilidagi hamda yoqimli tillar bo'lgan fors va turkiy tillardagi so'zlar bilan bitilgan kitob bo'lgani uchun ba'zi do'stlar bu zaif bandadan ushbu kitobning tilini bayon qilib beradigan, undan iroda qilingan ma'nolarini ochib beradigan sharh yozishni iltimos qildilar. Men bu kitobni arab tilida sharhладim. Chunki arab tili bayoni ochiq-oydin bo'lgan va Qur'on nozil bo'lgan tildir...(Qisqartirib olindi).⁴

Arab tilida yozilgan ushbu sharhning qo'lyozma nusxasi O'zbekiston musulmonlari idorasining kutubxonasi 1427 raqam ostida saqlanmoqda.

"So'fi Allohoyor" nomi bilan ham mashhur bo'lgan *Sabotul Ojizin* asari so'zlarining qisqa va lo'ndaligi hamda ko'plab ma'nolarga dalolat qilishi bilan ajralib turadi. Ustozlardan biri bu asarni "Sabotul ojiziyn mahzi Qur'onidir", deya ta'riflagan. Shunga ko'ra Qur'on oyatlarining tafsirlari va Hadisi shariflarni yaxshi o'rganmasdan turib bu asardagi ko'zlangan ma'nolarni to'liq anglab bo'lmaydi. Asarda Ahl-i Sunna val Jamoaning e'tiqodiy qarashlari o'zbek tilida nazmiy uslubda bayon etilgan. Shu sababli dalillar keltirilmasdan ulardan kelib chiqqan xulosalar nazmga terilgan. Bu haqida muallifning o'zi quyidagicha yozgan:

*Aqiyda so'zlarin qildim isbot
Anga qo'ydim "Sabotul - ojiziyn" ot.*

Ya'ni ushbu kitobda aqoid masalalarini turkiy o'zbek tilida bayon qildim va unga "Sabotul ojiziyn" (ojizlar matonati) deb nom qo'ydim.

Asarda aqoid ilmini o'rganish zarurligi shunday bayon qilingan:

*Aqiyda bilmagan shaytona eldur
Agar ming yil amal deb qilsa eldur*

Ya'ni zaruriy aqoidni bilmagan kishilar har qancha ibodat qilsalar ham sof aqiydani bilmaganlari sababli qilgan ibodatlari ularga naf bermaydi.

⁴ To'ra xo'ja ibn mulla Soriy xo'ja, *O'zgandiy SHarhu sabotul ojiziyn*, O'zbekiston musulmonlari idorasi kutubxonasi. Qulyozma: 1427. -b.

Aqoid masalalarini o`rganish zarurligi jihatidan uch qismga ajratish mumkin:

1. Zaruriy aqoid. Islom aqoidining asoslari bo`lgan Allohga, farishtalariga, kitoblariga, payg`ambarlariga, oxirat kuniga, qadarning yaxshisi ham yomoni ham Allohdan ekaniga iymon keltirishni dinda ko`rsatilganidek o`rganish har bir mukallafga farzi ayn bo`ladi.

2. To`ldiruvchi aqoid. Farzi ayn bo`lgan zaruriy aqoidlarning naqliy va aqliy tafsilotlarini o`rganish farzi kifoya bo`ladi.

3. Qo`shimcha aqoid. Bilib qo`yish foydadan xoli bo`lmaydigan, lekin bilmaslik ayb ham bo`lmaydigan aqidaviy masalalarni o`rganish muboh bo`ladi. Masalan “bo`linmas juz” haqidagi bahslarni o`rganish.

Mazkur baytda zaruriy aqoid ko`zda tutilgan. Ya`ni zaruriy aqoidni bilmasdan qilingan amal bandaga naf bermasligi ta`kidlangan.

Sabotul Ojizin asarini moturidiya mazhabidagi eng mo`tabar matnlardan biri Najmiddin Nasafiyning *Aqoidun Nasafiya* matni asosida yozilgan deyish mumkin.

Ma`lumki moturidiya va ash`ariya mazhablari orasidagi ixtilofli masalalardan biri iymonning ziyoda va kamayishi joiz yo joiz emasligi to`g`risidagi masaladir. *Sabotul Ojizin* asarida ushbu masala moturidiya ta`limotiga asosan shunday bayon qilingan:

*Yaqin bilgilki iymon bo`lmag`ay kam,
Ɖrur birdek, ziyoda bo`lmag`ay ham*⁵.

Ya`ni hech bir shaksiz bilginki iymon ziyoda va kam bo`lmaydi. Ushbu qarash *Aqoidun Nasafiya* asaridagi quyidagi matnga mos keladi:

*Iymon ziyoda bo`lmaydi, kamaymaydi ham*⁶.

الْإِيمَانُ لَا يَزِيدُ وَلَا يَنْقُصُ

Iymonning ziyoda va kam bo`lmasligi asardagi “Iymonning bayoni” bobida sharhlab tushuntirilgan:

*Amal qilmog`din ahli istifoda
Dedilar: “Nuri iymondur ziyoda”
Va gar na bo`lmas iymon zoyidu kam
Aqida buldur, ey farzandi odam .*

Ya`ni ahli ilmlar amal qilish bilan iymonning nuri ziyoda bo`ladi, ammo iymonning o`zi aslo ziyoda va kam bo`lmaydi, deganlar.

SHuningdek iymon maxluq yo maxluq emasligi to`g`risidagi masala ham moturidiya mazhabiga ko`ra bayon qilingan:

⁵ Sufi Allohpor, *Sabotul Ojiziyn*, Chulpon, Toshkent 1991, b. 13.

⁶ Mas`ud bin Umar bin Abdillahir bin Saduddin at-Taftazoniy (792/1389), *Sharhu Aqoidin-Nasafiyy*, Maktabatul Azhariyaturo litturos, Misr 2000, b. 114.

*Yana iymonda aydi ahli tahqiq:
“Xudodindur hidoyat birla tavfiq”
Xudoning fe`li ul maxluq emasdur,
Kishi hargiz ani maxluq demasdur .*

“Ya`ni iymon bahsida mohir bo`lgan muhaqiq olimlar aytdilarki, hidoyat va tavfiq berish - Allohning O`zidandir. Bu ikki narsani bandalar kasb qilib topa olmaydilar. Bular Xudoning fazlidandir. Xudoyi toaloning fe`li maxluq emasdir. Shuning uchun tavfiq va hidoyat maxluq bo`lmaydi”⁷.

Ushbu masala haqida Abu Shakur Muhammad ibn Abdulloh Solimiy Keshiy quyidagilarni yozgan: “Mendan bir kishi iymon haqida, ya`ni uning maxluq yoki maxluq emasligi haqida so`radi. Undan iymon nima, deb so`rasam, u bunga” La ilaha illalloh” deb javob berdi. Bu maxluq emas, dedim. Undan boshqa bir kishi mendan ushbu savolni so`rganida, undan ham iymon nima deb so`radim. U til bilan iqror bo`lish va qalb bilan tasdiqlash, dedi. Bu maxluq, dedim”⁸.

Demak Moturidiya va ash`ariya mazhablari orasidagi mazkur masaladagi farq iymonga ikki xil ta`rif berilishidan kelib chiqqan, deyish mumkin.

Takviyn sifati haqida ham moturidiya va ash`ariya mazhablari orasida ixtilofli qarashlar bor. Bu haqida moturidiya mazhabidagi eng mo`tabar kitoblardan biri bo`lgan *Aqoidun Nasafiy*’da shunday deyilgan:

التَّكْوِينُ صِفَةُ اللَّهِ تَعَالَى لَيْتَهُ

“Takvin Alloh taoloning azaliy sifatidir”⁹.

Ash`ariya mazhabida esa “takvin” hodis deb qaralgan va uning hodisligiga shunday dalil keltirilgan: “takviyn” azaliy bo`lganida “mukavvan”ning mavjudligi ham unga azalda bog`langan bo`lardir. Agar mukavvanning borligi azalda bog`langanida mukavvan ham azalda bor bo`lgan deyish vojib bo`lib qolgan bo`lar edi. Chunki “Takviyn” bo`lganu lekin “mukavvan” bo`lmagan deyish xuddi zarba bo`lganu lekin zarba urilgan narsa bo`lmagan deyishga o`xshab qoladi. Bu esa muhol narsadir”¹⁰. SHuning uchun takviynni hodis deb e`tiqod qilishimiz kerak.

Moturidiylar bu qarashlariga shunday javob berganlar: Agar fe`liy sifatlar hodis bo`lganida Alloh taoloning zoti azalda bu sifatlardan xoli bo`lib, so`ngra ular bilan sifatlangan bo`lar edi. Bu narsa esa U zotda o`zgarish bo`lganiga dalolat qilib qoladi. U zotda o`zgarish bo`lishi esa mumkin emasdir. SHuning uchun “takviyn” qadimdir, u taalluq topadigan narsa ya`ni mukavvan hodisdir, deb e`tiqod qilishimiz kerak, deganlar.

Sabotul Ojizin’da “takviyn” sifati borasidagi ushbu ixtilofli masala shunday bayon qilingan:

⁷ Tojuddin Yolchiqul oqli, *Risolai Aziza Sharhu Sabotul Ojiziyn*, Toshkent 2000, b. 39.

⁸ Abu Shakur Muhammad ibn Abdulloh Solimiy Keshiy, *At-Tamhid fi Bayanit Tavhid*, Movarounnahr Nashriyoti, Toshkent 2014, b. 193.

⁹ at-Taftazoniy, *Sharhu Aqoidin-Nasafiy*, b. 68.

¹⁰ Abu Muhammad Nuriddin Ahmad ibn Mahmud ibn Abu Bakr Sobuniy Buxoriy (580/1184), *Kifaya fil Hidaya*, Istanbul Markazul Buhusil Islamiya, 8(2012), b. 138.

Subutidur aning sakkiz sifoti
Sifoti zoti ermas, na g'oyri zoti
iroda-yu, kalom, takvindur, ey sham
hayotu, ilmu, qudrat ham basar, sam.

Ya`ni sakkizta sifat subutiy bo`lib, ular Alloh taoloning zotining ayni ham emas, zotidan boshqa ham emasdir. Keyingi baytda mazkur sakkizta sifat birma-bir sanalgan. Bayt oxirida kelgan “ey sham” so`zi “ey chirog`im” ya`ni “ey bolaginam” ma`nosida ishlatilgan.

Mazkur sakkizta sifat haqida Jamoliddin Ahmad G`aznaviy hanafiyning (593/1097) *Usulud Din* kitobini tahqiq qilgan doktor Umar Vafiq Da`uq shunday yozgan: “ma`oniy sifatlar quyidagilardir: Qudrat, iroda, ilm, hayot, basor, sam` va kalom. Moturidiylar takviynni sakkizinchi sifat qilib qo`shganlar”¹¹.

Sabotul Ojizin asarida aqidaviy masalalar bilan birgalikda jamiyatdagi bid`at xurofotlardan ham ogoh bo`lishga chaqirilgan:

Bu ummatlar ajab zisht etti holin
Yopar bid`at bilan sunnat jamolin

Ya`ni Muhammad alayhissalomning ummatiman deb turib turli noshar`iy ishlarni sodir etayotganlar va u zotning sunnatlarini bid`at pardasi bilan yopayotgan kimsalar ham bor. Bularning qilmishlaridan hazir bo`linglar.

Shuningdek asarda mehribon otaning farzandiga nasihat qilishi timsolida turli pandu nasihatlar ham bayon qilingan:

Yaratqon Tangriga qilg`il tavakkul
Tama` qilma kishidin birgina pul.

Ya`ni sen doimo seni yo`qdan bor qilgan Zotga tavakkul qilgin. hech kimdan aslo ta`ma qilmagin.

Urug`lig`man dema, tongla urug`bor
Hisobu, nomavyu, vaznu, so`rug`bor.

Ya`ni “ nasl-nasabing bilan maqtanib yurma, chunki erta qiyomat kunida urug` ya`ni alamli zarbalar bor. U zarbalar oldida sening nasabingning zarracha qiymati yo`qdir. SHunday ekan nasabing bilan faxrlanib yurmaginda, hisob-kitob qilinish

¹¹ Shayx Jamoliddin Ahmad ibn Muhammad ibn Mahmud ibn Saiyd Gaznaviy Hanafiy, *Kitabu usulid Din*, Bashairil Islamiya, Bayrut-Lubnan 1998, b. 59.

uchun, nomang o`ng tarafdin berilishi uchun, amallaring o`lchanishiga savoblaringni ko`paytirish uchun dunyoda qilgan har bir ishingga javob berishni his qilgan holda amal qilgin.

Xulosa qilib aytganda uch ming misradan ortiq hajmdagi *Sabotul Ojizin* asari etiqodiy masalalarni moturidiya talimoti asosida bayon qilgan hamda odob-axloq va turli pandu nasihatlar jamlangan mutabar manzumadir. Shunga ko`ra ushbu ilmiy merosning mazmun-mohiyatini sharhlab o`quvchilarga taqdim etish moturidiya mazhabini yasxshi tushunishga hamda jamiyat taraqqiyotining asosiy omili bo`lgan iymon e`tiqodli va odob axloqli shaxslarni tarbiyalashga xizmat qiladigan muhim bir qo`llanma bo`ladi.

Adabiyatlar

Gaznaviy, Shayx Jamoliddin Ahmad ibn Muhammad ibn Mahmud ibn Saiyd Hanafiy, *Kitabu Usulid Din*, Bashairil Islamiya, Bayrut-Lubnan 1998.

Keshiy, Abu Shakur Muhammad ibn Abdulloh Solimiy, *At-Tamhid fi Bayanit Tavhid*, Movarounnahr nashriyoti, Toshkent 2014.

Shofeyi, Hasan Mahmud, *Idarotul Quran va Ulumil Islamiya*, Pokiston 1988.

Sobuniy, Abu Muhammad Nuriddin Ahmad ibn Mahmud ibn Abu Bakr Buxoriy (580/1184), *Kifaya fil Hidayah*, Markazul Buhusil Islamiya, Istanbul 2012.

So`fi Allohyor, *Maslakul Muttaqiyn*, Movarounnahr, Toshkent 2007.

Soriy xo`ja, To`ra xo`ja ibn Mulla, *O`zgandiy Sharhu Sabotul Ojiziyn*, O`zbekiston Musulmonlari Idorasi Kutubxonasi. Qulyozma Nu: 1427.

Sufi Allohyor, *Sabotul Ojiziyn*, Chulpon, Toshkent 1991.

at-Taftazoniy, Mas`ud bin Umar bin Abdillahir bin Saduddin (792/1389), *Sharhu Aqoidin-Nasafiy*, Maktabatul Azhariyatul litturos, Misr 2000.

Qozoniy, Saloiddin ibn Rovil Salimiy, *Irshodul Oiziyn*, O`zbekiston Respublikasi Fanlar Akademiyasi Abu Rayhon Beruniy Nomidagi Sharhshunoslik Institutini, Toshbosma Nu: 9320.

Yolchiquq ogli, Tojuddin, *Risolai Aziza Sharhu Sabotul Ojiziyn*, Toshkent 2000.

МАТУРИДИЛІК ІЛІМІНІҢ ҚАЗАҚ ОЙ-САНАСЫНА ЫҚПАЛЫ

Филос.ғ.к., доцент Қымбат Қаратышқанова

*Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық
қазақ-түрік университеті, Гуманитарлық
ғылымдар факультеті, Дінтану кафедрасы*

Әбу Мансур Мұхаммед б. Мухаммед ал-Ханафи ас-Самарқанди (870-944) - кәламда мектеп негізін салушы ретінде танғымал тұлға болды. Ол Самарқанд маңындағы Матурид қаласында дүниеге келіп, алғаш осы қалада ханафилік құқықтанушылардан ғықхты үйренеді. Матуриди ілімі Мауараннахр ханафилері арасында кеңінен танымал болды. Алғаш еңбектері қаррамирлерді, рафидилерді және мутазилилерді терістеуге арналған.¹ Алайда ашарилерден айырмашылығы Матуриди мен матуридилік ізбасарлары Алланың зати сипаттарының мәңгілігін ғана мойындамай, әрекет сипатын да мәңгі көрді және мутазилилер сипаттаған адамда таңдау еркін (ихтияр), соның ішінде қарама-қарсылықтар арасынан таңдай білу қабілетінің барына басымдылық берді.

Матуридилік ілімін зерттеп жүрген түркиялық ғалым Сөнмез Кутлу Матуридидің ұстаздары мен шәкірттері турасында былай дейді: «Самарқандта Әбу Ханифаның сенім мен ғықхи көзқарастарының фәлсафалық және теологиялық негіздерін тартысқа салған «Дарул-Жүзжания» атымен танылған білім беру орталығы болған. Осы білім ордасында білім алған Матуриди ұстазы Әбу Насыр ал-Ийязиден кейін орталықты басқаруды қолға алады. Білім алған ұстаздарының ішінде танымал болғандары Әбу Насыр Ахмед б. Аббас б. Хусейн ал-Ийязи (4 ғ. басы), Әбу Бакр Ахмед б. Исхақ б. Салих ал-Жузжани (3 ғ. орталары), Нусарир б. Яхйа ал-Балхи (268/881) және Мухаммед б. Муқатил ар-Рази (248/862). Бұлар өкілі болған ғылыми дәстүрдің негізі Әбу Ханифадан бастау алып, тізімдегілердің маңызды еңбектері болған, алайда бұл кісілердің еңбектерінің бірқатары бізге келіп жетпеді. Келіп жеткендері жаңадан шығарылып жатыр. Бұлардан біреуі Әбу Бакр ал-Ийязидің «Ашр масаил мин аслид-дин» деп аталатын еңбек... Матуридидің ұстаздары сияқты аздаған шәкіртінің ғана есімдері белгілі. Олардың арасында таныла алғандары Әбул Қасым Исхақ б. Мухаммед б. Исамил ал-Хакам ас-Самарқанди (340/951), Әбул-Хасан Али б. Саид ар-Рустуғфани (345/956), Әбу Ахмед б. Әбу Наср

¹ *Ислам: Энциклопедический словарь*, Наука, Москва 1991, б. 161.

Ахмед б. Аббас ал-Ийази мен Әбу Мухаммед Абдулкерим б. Муса ал-Паздауи (390/1000)»².

Қазақ қоғамының қай саласын алмайық дінмен айқындалып жатуы кез-келген маман иесін діни білім алуға итермелейді. Тарихи оқиғалар, әдеби мәдениетіміз діни астарлы үкімдерге, жорамалдар мен сипаттамаларға тұнып тұр. Сондықтан, өткен мен қазіргіні ойлау, араларындағы сабақтастықты айқындау, рухани құндылықтарымызды жаңғырту мен болашаққа сеніммен қарауды негіздеу керек.

Ортағасырлық мұсылмандық әдебиетте илм ал-калам деп діни беделге емес, пікірталастарда ақылға негіделген ғылым саласын кәлам деп атау қабылданған. Салафшыларға ұнамсыз келген кез-келген тақырыпта ақылға жоғары баға беру ісі кәламшыларды фәлсафамен біріктіріп, салафшыларға қарсы келтірді. Алайда кәламшылар мен фәлсафашылар арасының жақындауы шартты еді, себебі кәламшылар тартыстарда исламдық үкімдерге сүйенсе, фәлсафашылар тек ақыл принциптеріне жүгенді. Кәлам мектептерінен алға шығатындары – Абу-л-Хасан ал-Ашари (873-935) негізін салған ашарилік мектебі мен Абу Мансур ал-Матуриди (944 дүн. өткен) негізін қалаған матуридилік мектебі. Ашарилік шафилер арасында тараса, матуридилік сенімі ханафилер арасында кең танымал болды. Мұның себептерін ғалым Ханифи Өзжан былай көрсетеді: «Себебі, Әбу Ханифаның әдісі кейіннен мұсылмандықты қабылдағандардың діни түсінігіне ыңғайлы келді. Басқаша айтқанда, тіпті Әбу Ханифаның өзі де араб емес-ті және кейіннен мұсылмандықты қабылдаған жанұядан болғандықтан да, дінді кейіннен қабылдағандардың қиыншылықтарына қанық болды. Бірақ ол бұл қиыншылықтардан ақылды көп қолданып, қияс (салыстыру) пен ижтихад (діни-құқықтық мәселелерде пікір білдіруде басқаларынан жоғары бедел) арқасында шығып отырды. Өйткені жанадан мұсылман болған ұлттардың мәдениеттері әр түрлі болғандықтан да олардың қажеттіліктері де соншалық әр түрлі болып келді және уақыт өте келе бұл қиыншылықтар нақыл арқылы шешімін таппай келген болатын. Әсіресе, Әбу Ханифаның мәдени ортасы болған Ирақ ежелден бері ғылым мен фәлсафаның дамыған, түрлі дін өкілдері бас қосқан мәдениет орталығы болды. Жаңа дін мен ескі мәдениеттерді сабақтастырудың жалғыз ғана жолы қияс пен ижтихад бола алды. Осы себептен, Әбу Ханифаның жолымен жүрген Матуриди де Ирақтық жұрттың ақылшылығы мен қиясшылығын қабылдады. Хиджаз, яғни Медине жұрты нақылды негізге алды. Өйткені олар ештеңесін де жоғалтпас еді; Ислам дәл солардың мәдени ортасынан келіп шықты. Осы себептен, Медине жұрты үшін дінді түсініруде ең дұрыс келген әдіс «Сүннетпен» біте қайнасқан Араб мәдениетін құрып, қуатты араб ұлтшылдығының негізін салу еді. Бұл кейіннен мұсылман болғандар үшін өз мәдениеттерін тастап, араб мәдениетін қабылдау, яғни арабтану түсінігін берді. Өз мәдениеттерін тастамастан, мұсылмандықты қабылдау және онда қалып қоюды қалағандар үшін жалғыз қалған жол ол жаңа қабылдаған діндерін ежелден ие болып келе жатқан мәдениеттің ішінде ерітіп

² Sönmez Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî”, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Haz.: Sönmez Kutlu, 2. Baskı, Kitâbiyât, Ankara 2007, б. 18-19.

жіберу еді. Әйтпегенде, жақсы мұсылман болу үшін арабтанып кетер еді. Мәселен, Мысыр жұрты арабтануды таңдады»³.

Қалам мектептерінің кең тарауы арқасында діни пікірлердің еліктеуге емес, зерттеуге негізделуі керектігі үлкен ой-сана белсенділігін өмірге келтірді. Діни үкімге қатысты зерттеу қажеттігі көптеген ойшылдардың ой-пікірлеріне арқау болады. Ғазали сенім кезеңдерін айқындағанда да рационалды танымды алға тартады. Алланың барына сену көп жағдайда еліктеуден туындайды деген Ғазали, екінші кезең ғылым дәрежесін одан жоғары қояды. Бұл жерде адам сенімін дәлелденген ақиқаттарға сүйендіруге тырысады. Үшінші орында, Ғазалидің сөзімен айтқанда, «ризалық» дәрежесі, яғни терең тәжірибе тақырыбына құрылған сеніммен өмір сүру кезеңі тұр. Дәлел іздеу барысында діни өмір терең мағынаға ие болады. Басқаша айтқанда, дәлел іздеу, егер бұл іс ой-пікірмен шектелмесе, «талғам халін» орнықтырады. Ой-пікірдің (ақылды пайдаланудың) кейде ғибадат ретінде қаралуының себебі осында (мәселен, Ибн Рушд ғибадат және аса қажетті міндет деп санаған).

Түркі халықтары ханафи мазхабында болғандықтан, олардың ой-пікір тарихының тікелей матуридилік сенімі ықпалымен құрылғандығы олардың шығармашылық тарихын зерделегенде көрінеді. Имам Матуриди ақида саласында және дінді түсіндіруде аят пен ақылды қажетті қағида ретінде қолданды. Матуридиліктер алғашқы ғұламалардың әдіс-тәсілін басшылыққа алғанымен, ашариліктерге қарағанда ақылға көбірек мән берді. Бірақ ақылды өз орнымен, яғни шектен шығушылыққа орын берместен қодануды ұсынған. Ақыл тіпті адам іс-әрекетінің жүзеге асуының басты сипаты ретінде көрінеді. Түркілік дін білгірі ретінде Матуриди «дінді түсіну әдісіне» қатысты «Дін - ақыл мен зерденің ісі», яғни адам ақылы мен санасы қабілетімен дінді түсініп ұғына алады деген тұжырымда болды. Матуриди бойынша, адамдардың түсіну мен ұғыну дәрежелері әр түрлі болғандықтан, олардың қоғамда жауапкершіліктерін арттыруға алып баратын қанағаттандырарлық деңгейде ашық білім берілу керек. Матурийдің дұрыс сенім мен ғибадат арасындағы қатынасын Х.Өзжан былай берді: «Теория мен практика, сенім мен ахлақи әрекет пен ғибадат арасында тығыз байланыс бар, өйткені, саналы негізі болмай бірде бір әрекетті ойлау мүмкін емес. Бұл әрекет әрекетке айналу бұрын алдымен сананың үкімі деген сөз. Қысқасы, іске асқан әрекеттің «сана іші» және «сана сырты» деген екі бастамасы бар. Пікір мен ұғымға байланысты эпистемологиялық құралға айналмай әрекет «сана іші» дәрежесін бастан кешірмей, «сана сыртына» шыға алмайды, яғни іске асырылып көзге көрінетіндей деңгейге жетпейді. Яғни біріншісі екіншісінің шарты болып отыр, басқаша бола алмайды. Басқаша айтар болсақ, адам алдымен ойланады, содан кейін ойын іске асырады не асырмайды. Бұдан келіп шығатыны, Матуриди бойынша, иман ету міндетті түрде ғибадатты қажет етпейді, бұлар мүлде басқа нәрселер. Ол мұны «амал иманға тәуелді емес» деген танымал классикалық формуламен берді⁴.

³ Hanifi Özcan, “Türk Din Anlayışı: Mâtürîdîlik”, *İmam Mâtürîdî ve Maturidîlik*, Haz.: Sönmez Kutlu, 2 baskı, Kitâbiyât, Ankara 2007, б. 286.

⁴ Hanifi Özcan, “Türk Din Anlayışı: Mâtürîdîlik”, *İmam Mâtürîdî ve Maturidîlik*, Haz.: Sönmez Kutlu,

Бұл ретте қазақтың классикалық поэзиясының асқар шыңы болып саналатын – Абай Құнанбайұлының ақылды бағалауы ерекше орынға ие және Матуридидің пікірімен үндестік тауып тұр. Матуриди ақылдың қажеттілігін былай бағалайды: «Ақылды қолдану жолымен білімге қол жеткізудің қажеттілігі бірнеше негізге сүйенеді. Мұның бірі, сезіммен не жеткізу жолымен болсын, қорытынды жасауға деген зәрулік. Оның сезімге қатыстылығы болмағанмен, өлшемсіз не өте аз өлшенетін нәрселерге қатысы бар. Әсіресе, келген хабардың жаңылыс не жаңылыс емес екендігін анықтауда, пайғамбарлардың мужизаларының сиқыршылықтан айыратын белгілерін анықтауда, тіпті мужизаларды толықтай айқындауда, яғни ерекше жағдаяттарды түсінетін адами қабілеттерді қолдану сияқты ерекшеліктерде ақылды қолдануға деген қажеттілік сонша, шындық бүкіл тазалығымен, жамандық атаулы зұлымдықтарымен айқын болсын. Айрықша, Алла өз тарапынан ерекше дәлелдермен тұрақты болған нәрселерді ақыл қолдану әдісі арқылы негіздеген; мысалға, адамдар мен жындардың ұқсастықтарын бермеген Құран сияқты»⁵.

Ең көп имандылық пен ақыл туралы жазған «қара сөздері» маңызды орын алады. Қырық бесінші қара сөзінде Абай «Бұл ғадалет, махаббат сезім кімде көбірек болса, ол кісі – ғалым, сол – ғақил. Біз жанымыздан ғылым шығара алмаймыз, жаралып, жасалып қойған нәрселерді сезбекбіз, көзбен көріп, ақылмен біліп», деуімен⁶ ойшыл әрбір қаланып істелген әрекеттің міндетті түрде зерделеніп, ақылға сәйкес жасалатынын көрсетіп тұр. Бұл матуридиліктегі «саналы негізі болмай бірде бір әрекетті ойлау мүмкін емес» сипаттамасына сәйкес келеді. Абайда бұған нақты сипаттама бар: «Кімде-кім сырттан естіп білу, көріп білу секілді нәрселерді көбейтіп алса, ол – көп жиғаны бар адам: сынап, орындысын, орынсызын – бәрін де бағанағы жиған нәрселерінен есеп қылып қарап табады. Бұлай етіп бұл әрекетке түсінген адамды ақылды дейміз»⁷. Жиырма сегізінші сөзінде: «Әрбір ақылы бар кісіге иманы бар кісіге ғибадат парыз екен. Жә, енді біз ақылды еркіне жібермесек, Құдай тағаланың ақылы бар кісіге иман парыз дегені қайда қалады. «Мені таныған ақылменен таныр» дегені қайда қалады?», деуімен имандылық болмысын ақылмен байланыстырады⁸. Және де қоғамның болашақ көрінісін ақыл мен ғылым жеңісімен байланыстырады: «Тегінде адам баласы, адам баласынан ақыл, ғылым, ар, мінез деген нәрселермен озбақ. Онан басқа нәрселермен оздым ғой демектің бәрі де – ақымақтық»⁹.

Имам Матуридидің сенімде, күпірде, қажет болса жақсылық жасағанда, не жамандықты жасағанда адамға еркіндік берілу керек деуі осы пікірді қуаттап тұр. Адам өзі қалап жасаған істе Тәңірдің қалауы болмауы мүмкін емес. Адам Тәңірмен арасында байланыс орнатқысы келсе, тек өзі мұны шешеді. Бұлай болмаған жағдайда адам амалдарын мәжбүрлі түрде жасайтын болып шығады.

2. Baskı, Kitâbiyât, Ankara 2007, б. 290.

⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mansûr el-Mâtürîdî (333-944), *Kitâbü 'l-Tevhîd Tercümesi*, Çev.: Bekir Topaloğlu, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002, б. 13.

⁶ Абай Құнанбаев, *Қара сөздері*, Алматы 2006, б.118.

⁷ Құнанбаев, *Қара сөздері*, б.112.

⁸ Құнанбаев, *Қара сөздері*, б.55.

⁹ Құнанбаев, *Қара сөздері*, б. 36.

Яғни, жаратылыста адамға ақылдың берілуі арқылы адамға ғана жауапкершілік жүктеліп отыр. Осы себептен, Матуриди дұрыс амалға бағыштайтын ақыл Тәңірдің мақсат еткен нәрселеріне лайық келген таңдауларды ғана жасайды. Дегенмен, ақыл сенім тақырыбында маңызды болғанымен, амалда ол тек тәсіл болып қалатынын айтқан Матуриди амалда нақылдың қажеттілігін де айтып өтеді.

Қазақ акын-жыраулар поэзиясында талантты акын Ұлжан Бекенқұлқызының (1869-1953) жастарды оқу-білуге шақырғанынан көруге болады:

...Білім қуған жастарға ақыл керек,
Сонан соң ой көрігі – нақыл керек.
Жас жігіт - өз елімнің болашағы
Жаңа бөрткен жайқалған жасыл терек...¹⁰.

Қазақтың маңдай алды ақыны, Жүсіп Көпейұлы Алланың ақ жолымен жүретіндер еріктің Аллада екендігін қабылдағандар екенін түсіндіреді:

Алланың ақ жолымен жүретұғын,
Ерік Аллада екенін білетұғын.
Қызылшыл, жемтікшілді жібермеңдер,
Ит секілді жетекке еретұғын,
Дініңді кім қорласа – сол өш, қасың,
Қорлықтан ақпап па еді көзден жасың,
Үйде өлген мың шіріктің бірі болмай,
Жұрт үшін арманың не кетсе басың...¹¹.

Қазақтың дарынды ақыны, сопы-ойшыл Шәкәрім Құдайбердіұлының (1858-1931 жж.) заманы қаншалықты аласапыранды қиын болса, оның бай шығармашылық мұрасының соншалықты күрделі, сан-салалы әрі жаңашылдығы мол болды. Сонымен қатар Шәкәрім Құдайбердіұлы қазақтың ұлы ақыны Абайдың қан жағынан ғана емес, сондай-ақ шығармашылық жағынан да жақын туысы болды. Адам үшін ақыл мен ғылым маңыздылығын ақын «Ғылымсыз адам - айуан» өлеңінде сипаттап кетеді:

Ғылымсыз адам – айуан,
Не қылсаң да ғылым біл.
Ғылымға да керек жан,
Ақылсыз болса, ғылым тұл.

Ақылға еркін ой керек,
Матудан ойды азат қыл.
Әдеттеніп ертерек,
Өрісін кеңіт жылма-жыл¹².

Исламда сенімді «итикад», сенім жүйесін «ақида», ал осы салаға қатысты

¹⁰ М.Әбілұлы, *Қазақ әдебиетіндегі діни-исламдық поэзия (монография)*, Тараз 2003, б. 170.

¹¹ Әбілұлы, *Қазақ әдебиетіндегі діни-исламдық поэзия (монография)*, б. 195.

¹² Шәкәрім Құдайбердиев, *Шығармалары: Өлеңдер, дастандар, қара сөздер*, Құраст.: М.Жармұхамедов, С.Дәуітов, (А.Құдайбердиев), Алматы 1988, б. 251.

мәселелерді зерттейтін ғылымдар «кәлам» делінсе, сенім жүйесінің шарттары «әмәнту билла» делінеді. «Алланың өзі де рас, сөзі де рас» деген Абай Құнанбайұлы, - Әмәнту айтпаған кісі бар ма, Уә кутубихи дегенмен ісі бар ма? – деп дұрыс иман қажеттілігін айтады.

Мұсылмандардың мазхабтарға бөліну уақиғасы орын алғанда, сыртқы ықпалдың күшейіп, сананы улаған тұста исламда иман негіздерін сақтау үшін ақылды қолдану қажеттігі туғаны хақ. Осы жағдайда кәламдық әдісті ұсынған Имам Матуридидің жұлдызы жарқырап шықты. Матуридидің иман, амал және үлкен күнә тақырыбына қатысты көзқарастары оның кәламдық көзқарастары арасында ерекше көзге түседі. Оның көзқарастарын қысқаша былай сипаттауға болады:

1) Үлкен күнә: бір мұсылманның жасаған үлкен күнәсі себебімен иманнан шыға алмайды және күпірге де кірмейді. Ол – бұл дүниеде шынайы мумин. Тек жасаған күнәсі үшін фасық, яғни ахлақсыз мумин. Алла қаласа күнәсін кешіреді, қаласа жазалайды¹³. Адам кешірілуден үмітсізденіп, қорқынышта болуы не кешірілу үмітімен өмір сүреді. Адам қорқыныш пен үміт арасындағы жағдайда болады.

2) Амал-иман қатынасы: амалдар иманның бір бөлшегі болмайды, иманның сыртындағы парыз болады¹⁴.

3) Имандағы ерекшелік /истисна/: шартты және күмәнді иман болмайды. Бір мумин иманын және мумин болғанын шүбә келтірместен ұғынады. Яғни, «мен – шынайы муминмін» деуі керек¹⁵.

4) Иман дегеніміз – сенімділік: иманның шынайылығы жүректің сенімділігімен орнығады¹⁶. Адам Алланың бір екенін және Әз.Мұхаммедтің пайғамбар екенін көңілімен ұнатып мумин және мұслим сипатына ие болады.

5) Иманның артуы және кемуі: Амалдар иманның бір бөлшегі болмағандықтан, амалдарды істеумен иман көбеймейді; оларды тастаумен не күнә істеумен кемімейді¹⁷. Тек күнәхар болады және жазасын тартады.

6) Иманда теңдік: Барлық мұсылмандар және иман келтіргендердің имандары тең¹⁸. Бірінің иманы басқасынан артық не кем емес. Айырмашылық тек амалдарда көрінеді.

7) Иман-ислам байланысы: Иман сипатына ие болған адам, сол уақытта ислам сипатына ие болады¹⁹. Яғни, барлық мұминдер мұсылман, барлық мұсылмандар мумин болады.

8) Уәде және уәде беруші: Алла кейбір аяттарда жақсылық жасағандарға сыйлық беретінін уәде еткен, кейбірінде күнә жасағандарды жазалайтынын не

¹³ el-Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd Tercümesi*, б. 417-425.

¹⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd Tercümesi*, б. 439-447.

¹⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd Tercümesi*, б. 505-510.

¹⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd Tercümesi*, б. 487-496.

¹⁷ el-Mâtürîdî, *Te 'vilâtu 'l-Kur 'ân*, Thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., I-XVIII, Mizan Yayınevi, İstanbul 2005-2011, II/478-480, IV/47, VI/170-172, 214-215, 477, VII/169, XI/ 325, XV/142-143.

¹⁸ el-Mâtürîdî, *Te 'vilâtu 'l-Kur 'ân*, Thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., IV/47.

¹⁹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd Tercümesi*, б. 487-490, 511-520.

мәңгі жаханнамдық ететінін баяндаған. Егер Алла жақсылықты сыйлықпен қарсылайтынын білдірсе, Ол сөзінен айнымайды, сыйлығын береді. Егер мәңгі тозақтық ететінін айтып қорқытса, Алла қорқытып-үркітуінен жаны ашып, кешіруі де мүмкін²⁰.

Иман негіздерін өлең-жырларымен бекіткен қазақ ақындары бұл мәселенің маңыздылығын түсінген. «Он екінші қара сөзінде» Абай Құнанбайұлы иман тақырыбына маңыз береді де, иманды өмір бойы оқумен жүрекпен сенімін бекітіп отыру керектігін, онсыз ғибадат толық болмайтынын, тіпті иманы берік болмай ғибадатын тастаудың келеңсіздігін баса айтады. Мына жолдарда бұл ойларын бекіте түседі: «Ләкин сондай адамдар толымды ғибадатқа ғылымы жетпесе де, қылса екен. Бірақ оның екі шарты бар, соны білсе екен. Әуел – иманның иғтихатын махкамлемек керек, екінші – үйретіп жеткенше осы да болады ғой демей, үйрене берсе керек. Кімде – кім үйреніп жетпей жатып, үйренгенін қойса, оны құдай ұрды, ғибадаты ғибадат болмайды. Уа ләкин, кімде-кім иман неше нәрсе бірлән кәмелет табатұғынын уа неше жерден бұзылатұғынын білмей, басқа шалма орап, бірәдар атын көріп, рузашыл, намазшыл болып жүргені көңілге қалың бермей тұрып жыртысын салғанға ұқсайды»²¹. Матуридидің амал-иман қатынасында «амалдар иманның бір бөлшегі болмайды, иманның сыртындағы парыз болады» деуі мен Абайдың «кімде – кім үйреніп жетпей жатып, үйренгенін қойса, оны құдай ұрды, ғибадаты ғибадат болмайды» деуінде адамның қашанда Құран мен Сүннетке қажеттілігі тоқтамайтынын, ілім үйренуге маңыздылық беруде сабақтастық табады.

Және он үшінші қара сөзінде: «Иман деген – алла табарака уатағаланың шәриксіз, ғайыпсыз бірлігіне, барлығына уа һәр неге бізге пайғамбарымыз саллала Аллаһуһалайһи уа саллам арқылы жіберген жарлығына, білдіргеніне матын сұнып, инанмақ. Енді бұл иман дерлік инануға екі түрлі нәрсе керек. Әуел не нәрсеге иман келтірсе, соның хақтығына ақылы бірлән дәлел жүргізерлік болып ақылы дәлел испатқыларға жараса, мұны яқини иман десек керек. Екінші - кітаптан оқу бірләл яки молдалардан есту бірләл иман келтіріп, сол иман келтірілген нәрсесіне сынулық, бірліктік керек. Біреу өлтіремін деп қорқытса да, мың кісі мың түрлі іс көрсетсе де, соған айнып көңілі қозғалмастай берік боларға керек. Бұл иманды иман тақлиди дейміз»²². Мұнда Абай адамдардың санасына байланысты дінді түсінуіне, яғни ақыл дәрежелеріне нұсқап тұр. Бұл Матуридидің «Дін - ақыл мен сананың ісі» деген қағидасына лайық келіп тұр. Естумен, еліктеумен, үйренумен, жүрекпен сенумен болатын иманның негізінде ақылдың ерекше орын алатынын сипаттап тұр.

Шәкәрім Құдайбердіұлының «Мұсылмандық шарты» атты еңбегі 1911 жылы Орынбор қаласының баспасынан алғаш жарық көрген. «Мұсылмандық шарттарын» жазу үшін Шәкәрім ұзақ жылдар бойы араб, парсы тілдердегі әдебиеттерді зерттейді. Шәкәрімнің осы еңбегіндегі басты тақырыптар мыналар болды: әлемді жаратушы Алла және оның пайғамбары Мұхаммед

²⁰ el-Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd Tercümesi*, б. 429-430, 442-443.

²¹ Құнанбаев, *Қара сөздері*, б. 27.

²² Құнанбаев, *Қара сөздері*, б. 28.

(с.а.с.), әсіресе, иманның мағынасын ашылады: «Иман деген Алла тағаланың барлығына, бірлігіне, онан басқа Алла жоқтығына, Құран сөзінің бәрі шындығына анық ықылспен нанбақ».

Шәкәрім Құдайбердіұлы 1926 жылы жазған «Адамның еркі қайда, деп ақылдан сұрағаным» деген өлеңіндегі жолдарда ойланбастан істің болмайтынын айтады, ой-санадан өтпеген, себепсіз амалдың Тәңірге де лайық еместігін мысалға алады:

Салмақта ойлан,
Себебі жоқ бір іс қайда бар?
Бәрі Соған байланар,
Ерік жоқ, атқан оқ.
Бір мен емес, барша әлемге жол.

«Ақылдан бойға сыр тарап» деген өлеңінде Ш.Құдайбердіұлы былай дейді:
Ақылдан бойға сыр тарап,
Үміттің шамы жанған күн.
Жар есіркеп, бері қарап,
Нұрына жүрек қанған күн.

Ескі иманды отқа өртеп,
Асыл иман алған күн.
Асық жарды таптым деп,
Хақиқатқа нанған күн²³.

ХҮІІІ-ХІХ ғғ. маңғыстаулық қазақ ақыны Абыл Тілеуұлы Өтембеттегі (1777-1864) төсек тартып жатқанда көңілін сұрауға келген ауыл молдасы: «Абылеке, жақсымысың?» – деп сұраса ақын оған былай деп жауап қайырыпты:

«Лә иләһә иллалла» – иманымыз,
Бір имандай болмады жиғанымыз.
«Кун» деген бір әмірге жолыққасын,
«Фаякун» енді міне, болғанымыз!²⁴

Халықтың терең ойлы ұлы армандарын жырлаған ақын-жыраулары туралы айта келіп, “Олардың ішінде түрікмен классигі Мақтымқұлының замандастары Адай Абыл мен Бұқар жырау, Нұрым, Марабай, Жанақ ХҮІІІ-ғасырдың айтулы ақындары ретінде ерекше орын алады” деп академик-жазушы Мұқтар Омарқанұлы Әуезов жазғандай, Абыл ақпа-төкпе ақберен сөз зергерлерінің, Қазақстанның батыс аймағындағы өнер ортасының көрнекті өкілдерінің бірі

²³ Құдайбердиев, *Шығармалары: Өлеңдер, дастандар, қара сөздер*, б. 250.

²⁴ *Тіл Таңбалы Адайдың ақындары*, (ХҮІІІ-ғасыр мен ХІХ-ғасырдың алпысыншы жылдарына дейін өмірге келген Маңғыстау ақын-жырауларының шығармалары), Алматы 2006, 1-кітап, б. 27.

болды. Ол Маңғыстау елі арасында өз дәуірінің “Бес жүйірінің” бірегейі ретінде халқының ерекше қадір тұтқан перзенті болып мәңгі есте қалды²⁵. Имам Матуриди «Китабут-Таухид» еңбегінде адам танымы жаратылыстың мәнін ұғынуы мүмкін емес, бұл мәселеде дәлелді түрде ұғыныла алатын бір нәрсе ғана бар, ол әрбір нәрсенің «бол» (қун) әмірімен бар болуы ғана дегенді айтады. Абыл ақынның айтпағы да сол, иманымыз да, жиған амалымыз да жаратылысты түсінуге қауқарсыз.

Қара сөздерінде Абай ақын Алланың жаратушылық хикметін былай суреттейді: «Ғақлия дәлелін құдай тағала бұл ғаламды ақыл жетпейтін акли ісі бірлән жаратқан анан басқа бірінен – бірі пайда алатұғын қылып жаратты. Жансыз жаратқандарынан пайда алатұғын жан иесі хайуандарды жаратып, жанды хайуандардан пайдаланатұғын ғақылды инсанды жаратыпты²⁶.

Абай ақын қара сөздерінде Алла тағала болмысы мен сипаттары турасында ой жүгіртеді: «Біз Алла тағала «бір» дейді «бар» денекілік те – ғақылымызға уәплениң бір тиянағы үшін айтылған сөз. Болмаса ол «бір» демекілік те алла тағалаға лайықты келмейді. Аның үшін мүликті аттың ішінде не нәрсенің ужуді бар болса, ол бірліктен құтылмайды. Әрбір хадиске айтылатұғын бір хадимге теғриф болмайды. Ол «бір» деген сөз ғаламның ішінде, ғалам тағы ішінде құдай табарака уа тағала кітаптарда сегіз субутия сипаттары бірлән, уа тоқсан тоғыз ғаман хусналар бірлән білдірген. Бұлардың һәммәсы алла тағаланың затия субутия уа фиглия сипаттары дүр²⁷. Абай Алланың бір және бар сипаттары төңірегіндегі тиянақты ойлары Матуридидің «Алланы ақылмен тану уәжіп» деуіне келеді. Адамға уахи келмеген тұста, адам Алланы ақылмен тани алады, ал уахи келген болса, ақылдың күші еш терістелмейді, маңызды қосымша әдіс болады.

Қазақ ақыны Абыл Тілеуұлы «Алланың ыйланыңыз бірлігіне» өлеңінде Алланың бірлігі мен жарату күдіреті туралы былай деп кеткен:

Алланың ыйланамыз бірлігіне,
Көңілдің күйінеміз кірлігіне.
«Құдай бір, Құран шын» деп хақ білмесе,
Бейғапыл сол пенденің тірлігі де.
Алланың атасы жоқ, анасы жоқ,
Өзімен бірге туған ағасы жоқ.
Жаратқан жұмла жанды жалғыз өзі –
Ешкімнің оныменен таласы жоқ.
Алланың ғажап етем шеберіне,
Пенденің ойы жетпес өлеріне.

²⁵ *Тіл таңбалы Адайдың ақындары, б. б.*

²⁶ Құнанбаев, *Қара сөздері, б. 81.*

²⁷ Құнанбаев, *Қара сөздері, б. 77.*

Жұмла жан «Не бол» десең сол болады,
Хақ-кәміл, пендесінің көнеріне²⁸.

Қазақ ақыны Мыңбай «Алланың аялы алақаны» деген өлеңінде Алланың жаратушылық күдіретін былай дәріптейді:

Бар адам Алланың балапаны,
Тек Алла адамды жаратады.
Мұсылман мөмінді аялайды,
Алласыз батпайды әр күнің де,
Алласыз шықпайды әр үнің де²⁹.

Байқап отырсақ, қазақ ойшылдарының шығармалары түгелімен Матуридилік ақидасына үндес болып тұр. Сенім тақырыбының басты мәселелері, яғни Алланың бары мен бірлігі, Оның күдіреттілігі, болмысты жаратуы, амал мен иман қатынасы, т.б. қазақ ойшылдарының еңбектерінде жан-жақты көрініс тапқан.

Имам Матуриди мұсылманның ажалы тақырыбын қаза-тағдыр және илм-и илахи мәселелерімен байланыста қарастырады. Ол бойынша адамдардың Алланың өлшеп берген белгілі өмірі бар. Ажал дегеніміз «өлшенген уақыттың бітуі», яғни «адам өмірінің уақыт тұрғысынан аяқталуы» деген сөз³⁰.

Шәкәрім Құдайбердіұлы «Қобызым неге сарнайды?» өлеңінде бұл туралы былай деген:

Қобызым неге сарнайды?-
Ажалдан хабар береді.
Сыбызғым неге зарлайды?-
Деп тұр ием өледі³¹.

Қазақ ақыны Аралбай Оңғарбекұлы (1857-1918) баласы Берекеттің мазарының басында шығарып айтқан өлеңінде осы тақырыпқа тікелей қатысты жолдар бар:

Он сегіз мың ғаламнан
Өлмей қалмас туған жан.
Ғұмырың озбас сызғаннан.
Базарында дүниенің
Кімдердің тауы шағылып,
Кімдердің сағы сынбаған?
Пенделіктің күшімен
Көңілің көшіп қозғалған.

²⁸ *Тіл таңбалы Адайдың ақындары*, б. 27.

²⁹ Әбілұлы, *Қазақ Әдебиетіндегі Діни-Исламдық Поэзия (монография)*, Тараз 2003, б. 153.

³⁰ М. Saim Yereim, *İrade Hürriyeti ve İmam Matüridi*, İstanbul 1984, б. 322.

³¹ Құдайбердиев, *Шығармалары: Өлеңдер, Дастандар, Қара Сөздер*, б. 252.

Жапырағы ұшса жайқалған
Бәйтерек солып қураған³².

Имам Матуриди «Иман келтірушілердің іс-әрекеттерінің жаратылуын қарастырғанда иман келтірушілердің іс-әрекеттері жаратылудан бұрын Алланың қалауы мен құдіреті арқылы жаратылатынын, адам көп түрліліктен біреуін ықтиярымен таңдайтынын» айтады³³. Матуридидің «Китабут-таухид» еңбегінің төрттен бір бөлігі осы тақырыпқа арналғанын айтқан Х.Өзжан «Матуриди бойынша, зұлымдық пен тәртіпсіздіктің жамандық екенін, әділдік пен даналықтың жақсылық екенінде күмәні жоқ. Бір адам жақсылықтың жақтасы, біреуі жамандықтың жақтасы болатыны сияқты. Тіпті кейбір нәрселердің қарама-қарсылықтардан құрылуы да мүмкін. Яғни, илахи әрекеттер даналықтан алыс еместігін түсінумен қатар, адам үшін жақсылық не жамандық қасиеттерді тану мүмкін еместігі алға тартылады»³⁴.

Бұл тақырып Абайда адамға жақсылық пен жамандыққа қатысты білім берілгені, соған орай ойы мен қабілетін жұмсау керектігі түсіндіріледі: «Құдай тағала саған еңбек қылып мал табарлық қуат берді. Ол қуатты адал кәсіп қыларлық орынға жұмсаймысың? Жұмсамайсың. Ол қуатты орнын тауып сарып қыларды білерлік ғылым берді. Оны оқымайсың»³⁵.

Қазақ ойшыл-ақыны Шәкәрім Құдайбердіұлының шығармашылығы сопылық сарында жазылғандықтан, исламдық қағидалар да кей тұстары сопылық терминология ауқымында берілген. Алла тағалаға ғашықтығын сипаттағанда бұл «дерттің» өзі жаратылудан бұрын оған берілгенін айтып, Имам Матуридидегі тағдыр қалыбындағыдай «ықтиярымен» бұл дертті қабылдағанын, ешбір емші бағытынан қайтара алмайтынын баяндайды:

Жарға ғашық болғаныма
Таңданатын түк те жоқ.
Жер жаралмай тұрғанында
Менде асықтың нұры бар.
Жан денеме кіргенінде,
Бірге кірген осы дерт.
Жан беретін дәрігерің де
Ем таба алмай қор болар³⁶.

Шәкәрім Құдайбердіұлы 1926 жылы жазған «Адамның еркі қайда, деп ақылдан сұрағаным» деген өлеңінде жақсылық пен жамандық Алладан екенін айтады:

³² *Тіл Таңбалы Адайдың Ақындары*, б. 356.

³³ М. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdi*, б. 318.

³⁴ Bekir Topaloğlu, “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî”nin Kelami Görüşleri”, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, Naz.: Sönmez Kutlu, 2 baskı, Kitâbiyât, Ankara 2007, б. 191.

³⁵ Абай Құнанбаев, *Қалың Елім Қазағым: Шығармалары*, Алматы 1995, б. 290.

³⁶ Ақбота Ахметбекова, *Қазақ Әдебиетіндегі Сопылық Поэзия*, Алматы 2011, б. 253.

Жақсылық, жамандық

Бәрін себеп билеп алған зат.

«Мен білдім, іс қылдым өзім билеп», дегеніңіз, тіпті ұят!³⁷.

Сөз соңында, матуридилік ілімінің қазақтардың рухани ой-санасына ықпалы терең болғанын көруге болады. Қазіргі аумалы-төкпелі заманда қазақтардың ұлттық ой-танымына қарсы келетін ұстанымдары бар ағымдар тарала бастаған тұста, шынайы келбетімізді ұмыттыратын, тұтастығымызға зарар беретін пікірлердің таралатыны да хақ. Сондықтан, санамызды уландырар көзқарастарға тойтарыс беретін бірден-бір жол – Имам Матуридидің жолын жан-жақты танытып, тарихымыздағы орнын анықтау маңызды болып отыр. Өйткені, қазіргі заманның көптеген мәселелері діни мәдениетімізге немқұрайдылықпен қараудан болып отыр. Ғылым үйренудің қазіргі күніміз бен болашағымыз үшін бағасыз қазына екендігі халқымыздың дана сөздерінде нақтыланған.

Пайдаланылған Әдебиеттер Тізімі

Ахметбекова, Ақбота, *Қазақ Әдебиетіндегі Сопылық Поэзия*, Алматы 2011.

Әбілұлы, М., *Қазақ Әдебиетіндегі Діни-Исламдық Поэзия (Монография)*, Тараз 2003.

Ислам: Энциклопедический Словарь, Наука, Москва 1991.

Kutlu, Sönmez, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî”, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Haz.: Sönmez Kutlu, 2. Baskı, Kitâbiyât, Ankara 2007.

Құдайбердиев, Шәкәрім, *Шығармалары: Өлеңдер, дастандар, қара сөздер*, Құраст.: М. Жармұхамедов, С.Дәуітов, (А.Құдайбердиев), Алматы 1988.

Құнанбаев, Абай, *Қара сөздері*, Алматы 2006.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mansûr (333-944), *Kitâbü 'l-Tevhîd Tercümesi*, Çev.: Bekir Topaloğlu, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mansûr (333-944), *Te'vilâtu 'l-Kur'ân*, Thk.: Bekir Topaloğlu ve dğr., I-XVIII, Mizan Yayınevi, İstanbul 2005-2011.


Özcan, Hanifi, “Türk Din Anlayışı: Mâtürîdîlik”, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Haz.: Sönmez Kutlu, 2 baskı, Kitâbiyât, Ankara 2007.

Тіл Таңбалы Адайдың Ақындары, (XVIII-ғасыр мен XIX-ғасырдың алпысыншы жылдарына дейін өмірге келген **Маңғыстау ақын-жырауларының шығармалары**), Алматы 2006.

Topaloğlu, Bekir, “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Kelami Görüşleri”, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Haz.: Sönmez Kutlu, 2. Baskı, Kitâbiyât, Ankara 2007.

Yeprem, M. Saim, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi*, İstanbul 1984.

³⁷ Құдайбердиев, *Шығармалары: Өлеңдер, дастандар, қара сөздер*, б. 223.



Dokuzuncu Oturum

БҮГІНГІ МАТУРИДИЛІК ЗЕРТТЕУЛЕРІ

ÇAĞDAŞ MATURİDİLİK ARAŞTIRMALARI

MODERN STUDIES ON MATURIDISM

Доц. Док. Шавасыл Зиядов / Doç. Dr. Şovosil Ziyadov

**Имам Бухари Халықаралық Ғылыми Зерттеу Орталығы Самарқан/
ӨЗБЕКСТАН**

İmam Buhari Uluslararası Merkezi Müdürü, Semerkand/ ÖZBEKİSTAN

“Moturidiylikga Oid Tadqiqotlarda Yangi Tizgilar”

“Maturidilik ile İlgili Yeni Araştırmalar”

“New Researches on Maturidiya”

Док. Рамиль Адыгамов /Dr. Ramil Adygamov

Қазан Ислам Университеті, Қазан/ТАТАРСТАН

Kazan İslam Üniversitesi, Kazan/TATARİSTAN

“Татар ғалымдарының зерттеулерінде Матуриди танымы”

“İdil-Volga Bölgesinde Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Doktrini (Tarih ve Moder Dönem)”

“The Doctrine of Ebû Mansûr el-Mâturîdî in the Volga Region (History and Modernity)”

Проф. Док. Өзжан Ташшы /Prof. Dr. Özcan Taşçı

**Шанаккале Он Сегіз Март Университеті Илахият Факультеті, Шанаккале/
ТҮРКИЯ**

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Çanakkale/TÜRKİYE

“Бүгінгі Германияда Матуридилік туралы зерттеулердің даму үдерісі”

“Günümüz Almanya’sında Maturidilik Üzerine Yapılan Çalışmaların Gelişim Süreci”

“The Development Period of Studies on the Maturidis in Modern Germany”

MOTURDIYLIKGA O'ID TADQIQOTLARDA YANGI TIZGILAR

Doç. Dr. Şovosil Ziyadov

İmam Buhari Uluslararası İlmî Merkez Müdürü, Özbekistan

Movarounnahrda kalom ilmining rivojlanishida *Imom al-huda* (Hidoyat yo'li imomi) va *Imom al-mutkallimiyn* (Mutakallimlar imomi) kabi laqablar bilan ulug'langan alloma Abu Mansur al-Moturidiy (333/944 yy.) ning o'rni nihoyatda katta bo'lgan. U yashagan davrga kelib (IX asrning oxiri - X asrning birinchi yarmi) bu hududda to'g'ri yo'ldan adashgan turli guruh va firqalar ko'payib, ularning aksariyati imon-e'tiqod masalalari bo'yicha bahsu munozaralar tufayli vujudga kelgan edi. Mana shunday murakkab sharoitda ulug' mutakallim Abu Mansur Moturidiy yetishib chiqdi va ularning noto'g'ri fikrlariga asosli raddiyalar berdi. Hanafiy mazhabi asoschisi Abu Hanifaning (150/767) ta'limotiga suyangan holda o'ziga xos kalom maktabini yaratdi.

U asos solgan *moturidiylik* ta'limoti keyinchalik Samarqand kalom maktabi doirasidan chiqib, butun islom olamiga tarqalib, sunniylikdagi ikki yirik maktabning biri (boshqasi – *ash'ariya*) sifatida tanildi.

Al-Moturidiyning hayoti (333/944) asosan Somoniylar hukmronlik qilgan davrga to'g'ri keladi. Davlatning poytaxti dastlab Samarqand bo'lib, IX asrning oxirlarida Buxoroga ko'chirilsa-da, har ikki shahar Movarounnahrning iqtisodiy va madaniy markazi sifatida alohida o'ringa ega edi.

Moturidiylik ta'limoti XI asrdan boshlab keng ommaga tanila boshladi va Moturidiy shaxsiga bo'lgan qiziqish o'sha davrdan kuchaydi; buyuk alloma vafotidan so'ng u haqidagi ma'lumotlar biografik adabiyotlarda qayd etila boshladi.

Manbalarda ko'rsatilishicha, Abu Mansur Muhammad ibn Muhammad ibn Mahmud al-Hanafiy al-Moturidiy as-Samarqandiy Samarqandning Moturid qishlog'ida tavallud topgan. U Samarqanddagi al-Ayoziy madrasasida o'qidi, mahalliy hanafiy faqihlardan ta'lim oldi. Abu Bakr al-Juzjoni, Abu Nasr al-Iyodiy, Nusayr ibn Yahyo al-Balxiy, Muhammad ibn Muqotil ar-Roziy kabi taniqli olimlar uni ustozlari bo'lganlar. Al-Moturidiyning ilk ustozlari Abu Bakr al-Juzjoniyning Samarqandda hanafiy maktabining rivojlantirishdagi roli beqiyos bo'lgan. Xatto Abul-Mu'in an-Nasafiy (508/1115) Abu Bakr al-Juzjoniyni mazkur maktabning asoschisi deb ta'kidlaydi.

Abu Mansur al-Moturidiyga ustozlari Abu Nasr al-Iyodiyning ta'siri ham katta bo'lgan. U olimdan an'anaviy islom mezonlarini o'rganish bilangina cheklanib qolmasdan, uni mukammal tarzda o'zlashtirib, izchil tahlil qilishni ham o'rganagan.

Al-Moturidiy vafotidan so'ng Samarqand chekkasida joylashgan Chokardiza qabristoniga dafn etiladi. O'sha davrdagi taomulga ko'ra bu qabristonga shahar ahli orasida e'tiborga molik taniqli olimlar, ulamolar dafn etilardi. Moturidiyning ko'plab safdoshlari va shogirdlari ham shu joyga dafn etilganlar. Binobarin o'rta asrlarda faoliyat ko'rsatgan ko'plab olimu ulamolar hayotini o'rganish uchun bu qabriston va u bilan bog'liq bo'lgan ma'lumotlar muayan ahamiyat kasb etishi shubxasizdir.

XX asr boshlarida akad. V.V.Bartold Samarqand safari paytida Chokardiza qabristonida bo'lgani va u joyda Moturidiy maqbarasini ko'rgani haqida ma'lumotlar beradi. Bundan keyingi manbalarda Moturidiy maqbarasi xususida boshqa ma'lumotlar deyarli uchramaydi. Bir necha asrlar davomida taniqli faqihlar, shayxlar, ulamolar dafn etilgan ushbu qabriston sho'ro davrida aholi yashaydigan mahallaga aylantirilgani ham sobiq tuzumning mafkuraviy siyosatidan bir ko'rinish deyish mumkin.

Din sun'iy ravishda mafkuraviy kurashning o'ta qizg'in jabhalaridan biriga aylantirib qo'yilgan edi. Islom dinining o'n minglab mo'tabar ruhoniylari qatag'on qilindi. Minglab masjidlar va yuzlab madraslar buzib tashlandi. Bu obidalarining ko'pchiligi xalqimiz uchun, insoniyat tsivilizatsiyasi uchun bebaho me'moriy va tarixiy qadriyat hisoblanar edi.

O'zbekiston mustaqillikka erishgandan so'ng o'z milliy-diniy qadriyatlarni tiklanishi va uzoq o'tmishda yashab o'zlarining sermahsul ijodlari bilan islom dinining turli sohalariga bag'ishlab ko'plab asarlar yozib qoldirgan allomalarning hayotlari va boy ilmiy meroslarini har tomonlama chuqur o'rganish eng dolzarb masalalardan biriga aylandi.

O'zbekiston Prezidenti Islom Karimov ta'kidlaganidek "Imom Moturidiy bobomizning o'rta asrlardagi g'oyat xatarli va taxlikali bir vaziyatda o'z hayotini xavf ostiga qo'yib, avlodlarga ibrat bo'ladigan ma'naviy jasorat namunasini ko'rsatib, islom olamida *Musulmonlarning e'tiqodini tuzatuvchi* degan yuksak sharafiga sazovor bo'lgani bu nodir shaxsning ulkan aql-zakovati va matonatidan dalolat beradi¹.

2000 yil Vazirlar Mahkamasining qarori bilan al-Moturidiy tavalludiga bag'ishlab o'tkazilgan tantanalar arafasida Samarqandda Chokardiza qabristoni o'rnida 3,5 gektarlik majmua barpo etildi. Majmua markazida Abu Mansur al-Moturidiy maqbarasi bunyod etildi.

Moturidiy maqbarasini tiklash jarayonida ko'plab faqih va ulamolarga mansub qabrtoshlar (*qayroq toshlar*) topilgani e'tiborga molikdir. Ularning aksariyati qoraxoniylar davriga oid bo'lib, ko'plab yangi ma'lumotlar berishi tabiiy. Hozirda mazkur qayroq toshlar islomshunos olimlar B. Bobojonov, A. Mo'minov, U. Rudolf tomonidan o'rganilmoqda. Chokardiza qabristonidan topilgan ba'zi epigrafik yodgorliklarini o'rganish jarayonida X asr ulamolari qabrtoshlaridan bir qismi bizgacha yetib kelganligi aniqlanmoqda. Ular orasida Abul-Hasan ar-Rustug'faniy, Abu Salama as-Samarqandiy kabi yirik olimlarga oidlari ham aniqlandi.

¹ I. A. Karimov, *Yuksak Ma'naviyat – Yengilmas Kuch*, Ma'naviyat, Toshkent 2008, b. 39.

Moturidiy sof diniy aqida doirasidan chiqmagan holda aql-idrokni ulug'laydi va mantiqan asoslangan bilimning ahamiyatini alohida ta'kidlaydi. U o'sha davrda adashgan firqalar qarashlarining haqiqatdan yiroq ekanligini asoslab: "Din yo'lidagi barcha adashuvlarning sababi – riyokor kimsalarga ko'r-ko'rona ergashishdadir", – deb ta'kidlagan edi.

Abu Mansur Moturidiy sermahsul olim hisoblanib fiqh, kalom va tafsir sohalariga oid ko'plab asarlar ta'lif etgan. Abul Muin Nasafiy uning quyidagi asarlarini sanab o'tadi:

Fiqhga oid: *Ma'xaz ash-Shari'a* hamda *Kitob al-Jadal fi Usul al-Fiqh*'lar.

Tafsirga oid – *Ta'vilot Ahl-i Sunna*. Moturidiyning ilmiy-ijodiy faoliyati asosan, kalom ilmiga bag'ishlangani sababli uning mazkur tafsirida aqidaga oid oyatlarni sharhlashga keng o'rin berilgan. Muallif tafsirda o'z zamonasidagi mo'tazila, xavorij, karromiya, jabariya kabi oqimlarni zikr etib, ularning Qur'on oyatlariga bergan talqinlarini, shuningdek mushabbiha, munajjima, folbin va boshqalar fikrini chuqur tahlil qilgan va ularga asosli raddiyalar bergan. Demak, o'zining dalillarga tayangan, dunyoqarashiyu sog'lom tafakkuri bilan turli firqalarga qarshi keskin kurash olib borib, to'g'ri sof islomiy aqidani saqlab qolishga beqiyos hissa qo'shgan.

Allomaning *Kitob at-Tavhid*, *al-Maqolot*, *Bayonu Vahmil-Mo'tazila*, *Raddu Tahzibil-Jadal lil-Ka'biy*, *Raddu Vaidil-Fussoq lil-Ka'biy*, *Raddu Avoilil-Adilla lil-Ka'biy*, *Raddul-Usulil-Xamsa li Abi Umar al-Bohiliy*, *ar-Raddu alal-Qaromita*, *Radd al-Imoma li Ba'z ar-Ravofiz*, *Sharh al-Jome'as-Sag'ir* kabi asrlari ham kalom ilmining turli masalalariga oid qimmatli manbalardir.

Moturidiyning kalomga oid asarlari ichida ayniqsa *Kitob at-Tavhid* muhim ahamiyatga ega bo'lib, asar allomaning aqidaviy qarashlari batafsil bayon etilgani bilan moturidiy ulamolari nazdida g'oyatda mo'tabardir. Abu Mansur al-Motruidiydan keyin o'tgan taniqli olimlardan Abul Muin Nasafiy² va Abul Yusr Pazdaviylar³ asarni mazkur nom bilan, Hoji Xalifa⁴ va Bag'dodiy⁵ esa *Kitob at-Tavhid* va *Isbot as-Sifat* nomi bilan zikr etishgan.

Bizgacha asarning faqat yagona nusxasigina yetib kelgan bo'lib, u Kembrij universiteti kutubxonasida saqlanadi. 1970 yili misirlik olim Fathulloh Xulayf uzoq yillar davom etgan izlanishlari natijasida Bayrutning "Dor al-mashriq" nashriyatida *Kitob at-Tavhid*'ni nashrini amalga oshirdi. Nashrda bir talay kamchiliklarga yo'l qo'yilganiga qaramay, u o'zidan keyingi tadqiqotlar uchun manba sifatida xizmat qiladi. Shundan so'ng ham *Kitob at-Tavhid* yana bir necha marotaba nashr etildi⁶.

Moturidiy har bir insonning taqdiri Alloh tomonidan belgilab qo'yilganiga qaramay, u o'z xatti-harakatlari uchun ma'suldir, deb hisoblaydi. Unga ko'ra, inson hayotiy imtihonlar uchun yaratilgan. Shu bilan bir vaqtda unga ushbu sinovlardan

² an-Nasafiy, Abul Muin Maymun ibn Muhammad (508/1115), *Tabsira al-Adilla fi Usul ad-Din*, Qohira 1990, I/359.

³ Qarang: Abul Yusr Muhammad bin Husayn Abdulkarim al-Pazdaviy (493/1100), *Usul ad-Din*, Qohira 1963, b. 3.

⁴ Hoji Xalifa, Mustafa b. Abdullah (1067/1657), *Kashf az-Zunun*, Istanbul 1941-1943, II/1406.

⁵ Bag'dadi, Ismoil Poshsho (1338/1920), *Hediyetü-l-Ârifin*, Istanbul 1951-1955, 2/487.

⁶ el-Mâtürîdî, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mansûr (333/944), *Kitâbü'l-Tevhîd Tercümesi*, Çev.: Bekir Topaloğlu, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002, b. 718.

muvaqqiyatli o'tish va to'g'ri yo'lni topish uchun keng imkoniyatlar ham berib qo'yilgan. Inson o'z xatti-harakatlarida ixtiyordir.

Abu Mansur al-Moturidiy o'z ta'limoti va ilmiy asarlari bilan Movarounnahr ilohiyot maktabining rivojlanishiga katta hissa qo'shdi. Ilohiyot ilmlarining to'la shakllanib, takomilga yetishida ularni qayta ishlab chiqib, ma'lum tizimga solishda katta bir ishni amalga oshirdi. Buyuk alloma o'z qarashlari bilan hanafiylik ta'limotining O'rta Osiyo xalqlari an'analariyu urf-odatlarini bilan chambarchas bog'liqligini ko'rsatib berdi. Buyuk vatandoshimiz yaratgan ta'limot islom dinining buyuk aqidaviy maktablaridan biri sifatida keng ko'lamda tan olindi. Sunniylikning hanafiylik mazhabiga e'tiqod qiluvchilarning barchasi aqida bobida imom Moturidiy va uning shogirdlari hamda izdoshlari yozib qoldirgan qimmatli asarlarga tayanib ish ko'radilar. Eng e'tiborlisi islom olamining aksariyat mintaqalarida, Suriya, Iroq, Turkiya, Pokiston, Hindiston, Shimoliy Afrikada moturidiylik ta'limoti hozir ham o'rta va oliy diniy o'quv yurtlarida mustaqil fan sifatida o'qitib kelinadi.

Yevropa va Turkiya olimlari⁷ tomonidan kalom ilmi tarixiga oid ko'plab tadqiqotlar amalga oshirilgan bo'lsada, Markaziy Osiyoda hududida ushbu soha bo'yicha hali yetarli ishlar amalga oshirilgani yo'q edi. 2000 yil Imom al-Moturidiy tavalludining 1130 yilligi O'zbekistonda keng nishonlanishi ushbu sohada o'zbekistonlik tadqiqotchilarning faoliyati rivojiga turtki bo'lgan bo'lsa, ikkinchidan 2000 yilda olmon sharqshunosi Ulrix Rudolfning Abu Mansur al-Moturidiy ilmiy merosiga oid tadqiqoti rus va o'zbek tiliga tarjima qilingani⁸ unga bo'lgan qiziqishni yanada oshirdi. O'tgan 10-15 yil ichida kalom ilmi tarixi, xususan, moturidiya ta'limotiga bag'ishlab O'zbekistonda Shovosil Ziyodov, U. Uvatov, S. Oqilov, I. Daminov, A. Mo'minov tomonidan va yana bir qator olimlar tomonidan tadqiqotlar yaratildi.

Hozirda Toshkent Islom universiteti hamda Imom Buxoriy xalqaro markazi Markaziy Osiyoda hanafiy mazhab ta'limotini o'rganuvchi asosiy markaz darajasiga ko'tarilib boryapti. Moturidiy va uning maktabi namoyondalari borasidagi qator tadqiqotlar amalga oshirilib kelmoqda. Moturidiy borasidagi dastlabki akademik (fundamental) tadqiqot ushbu maqola muallifi tomonidan oshirilgan bo'lib, u "Abu Mansur al-Moturidiy yozma merosi va uning *Kitab at-Ta'vilot* asari. (2003 y.)⁹ deb nomlangan nomzodlik dissertatsiyasidir. Shu bilan bir qator Moturidiy ta'imoti borasida bir qator maqolalar ham nashr etildi, bularning hammasi ozmi ko'pi yurtimizda Moturidiyning ta'limotini tanilishiga sabab bo'ldi¹⁰.

⁷ Wilferd Madelung «The Spread of Māturīdism and the Turks», *Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos*, Coimbra-Lisboa 1968, Leiden, E.J. Brill 1971, b. 109-168; M. Gotz, «Māturīdī und sein Kitāb Ta'wīlāt al-Qur'ān», *Der Islam*, (41)1965, b.79.

⁸ Ulrich Rudolph, *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand*, Brill, Leiden, New York, Köln 1997.

⁹ Shovosil Ziyodov, *Abu Mansur al-Moturidiy Yozma Merosi va Uning «Kitab at-Ta'vilot* Asari: Tar. f. nom. dis... avtoref, O'zFA SHI, Taşkent 2003, b. 21.

¹⁰ «Abu Mansur al-Moturidiy va uning «Ta'vilot ahl as-Sunna» Asari Haqida Yangi Ma'lumotlar», *Sharqshunoslik*, 9(1999), b. 66-73; Shovosil Ziyodov, *Al-Moturidiy Hayoti va Merosi*, A. Qodiriy, Taşkent 2000, b. 27 va boshqalar. Bu haqida avvaligi tadqiqotimizda batafsil to'xtalib o'tganimiz qarang: Shovosil Ziyodov, «Ebü Mansûr el- Mâturîdî'ye Nispet Edilen Eserlerin Taşkent Yazmalari ve Mâturîdî Üzerine Yapılan Bazı Araştırmalar», *İmam Mâturîdî ve Maturidilik: Tarihi Arka Pılan, Hayati, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi*, Haz.: Sönmez Kutlu, Ankara 2003, b. 271-281.

Sayidmuxtor Oqilov. *Abul Mu'in an-Nasafiy va Uning Moturidiya Ta'limoti Rivojiga qo'shgan Hissasi (Tabsirat al-Adilla Asari Asosida)*¹¹ nomli nomzodlik dissertatsiyani himoya qilgan (2005). Oqilov o'z dissertatsiyasi doirasida bir qator monografiyalar va maqolalarni chop etdi¹². Hamda Toshkent Islom Universitetida kalom fanidan dars berib, *Kalom Ilmi* nomli o'quv qo'llanma ham tayyorlagan¹³.

Shu sohada ilmiy akademik tadqiqotlar bir qatorida ilmiy-ommabop maqola va kitoblar nashrga tayyorlanmoqda.

O'zbekiston musulmonlari muftiysi Usmonxon Alimov. *IX-XI Asrlarda Samarqandda Kalom Ilmining Rivojlanishi*¹⁴ nashrga tayyorlandi (2008).

So'nggi yillarda sharqshunos olim Ubaydulla Uvatov ham kalom ilmiga, xususan Moturidiy hamda Abul Mu'in an-Nasafiy ijodiga oid bir qancha maqola va risolalar nashrdan chiqargan: Imom al-Moturidiy va uning ta'limoti. (2000); Abul Mu'in an-Nasafiy hayoti va merosi (2003)¹⁵.

Shayx Muhammad Sodiq Muhammad Yuusuf bu borada qator risolalar chop ettirgan ulardan *Sunniy Aqidalar; Din nasihatdir; Ixtiloflar Haqida* e'tirof etish lozimdir.

Imom Buxoriy xalqaro markaz xodimlari ham mazkur sohada qator tadqiqotlar olib boryaptilar:

Shovosil Ziyodovning O. Qoriev, I. Bekmirzaev bilan ham mualliflikda yozilgan monografiyasi *Movarounnahr Islom Ilmlari Rivojida Hanafiy Ta'limoti*¹⁶.

I. Daminov, *Abu Mu'in Nasafiy ilmiy monografiya*¹⁷, *Diniy Mutaassiblikka Qarshi Kurashning Manbaviy Asoslari*¹⁸; *Kalom Ta'limoti: Mu'taziliya Risolasi*¹⁹.

B. Bobojonov, A. Mo'minov, A. Fon Kyugelgen *20 Asrda Markaziy Osiyoda Katta E'tiborga Ega Bo'lgan Musulmon Ulamlarining Bahsilari* (2007) kabi tadqiqotlarni aytib o'tish mumkin²⁰.

¹¹ S. Oqilov, *Abul Mu'in an-Nasafiy va Uning Moturidiya Ta'limoti Rivojiga Qo'shgan Hissasi (Tabsirat al-Adilla Asari Asosida)*, Tarix Fanlari Nomzodlik Dissertatsiyasi Avtoreferati, Toshkent islom universiteti, 2005, b. 28.

¹² S. Oqilov, *Abul-l-Mu'in an-Nasafiy Ilmiy Merosi va Moturidiya Talimoti*, Muharrir, Toshkent 2008, 191 bet; *Movarounnahrda Moturidiya Ta'limotining Shakllanish Tarixi*, Movarounnahr, Taşkent 2012, 181 bet.

¹³ S. Oqilov, *Kalom Ilmi (o'quv qo'llanma)*, Toshkent Islom Universiteti, Toshkent 2011, 160 bet.

¹⁴ Usmonxon Alimov, *IX-XI asrlarda Samarqandda Kalom Ilmining Rivojlanishi. O'zbekiston milliy ensiklopediyasi* Davlat Ilmiy Nashriyoti, Movarounnahr nashriyoti, Toshkent 2008, 192 bet.

¹⁵ U. Uvatov, *Imom al-Moturidiy va Uning Ta'limoti*, Fan, Toshkent 2000; U. Uvatov, *Abul Mu'in an-Nasafiy Hayoti va Merosi*, Ma'naviyat, Toshkent 2003.

¹⁶ Shovosil Ziyodovning, O. Qoriev, I. Bekmirzaev, *Movarounnahr Islom Ilmlari Rivojida Hanafiy Ta'limoti*, O'z FA SHI, ToshDShI, Fan va texnologiya, Toshkent 2012, 232 bet.

¹⁷ I. Daminov, *Abu Mu'in Nasafiy Ilmiy monografiya*, Imom Buxoriy Xalqaro Markaz Nashriyoti, 2013, 220 bet.

¹⁸ I. Daminov, *Diniy Mutaassiblikka Qarshi Kurashning Manbaviy Asoslari*, Imom Buxoriy Halqaro Markaz Nashriyoti, 2013, b. 240.

¹⁹ I. Daminov, *Kalom Ta'limoti: Mu'taziliya Risolasi*, Imom Buxoriy Halqaro Markaz Nashriyoti, 2014, b. 130.

²⁰ B. Bobojonov, A. Mo'minov, A. Fon Kyugelgen, *Disputy Musulmanskix Religioznych Avtoritetov v Sentralnoy Azii v XX veke*, Dayk-Press, Almaty 2007.

Rus olimlari tomonidan Moturdiylik oid tadqiqotlari

Rus tadqiqotchilarining Moturidiy va moturdiya borasida izlanishlari salmoqli deb bo'lmaydi. Bu boradagi tadqiqotlarni ikki qismga jaratish mumkin. Birinchi bu aynan rus tadqiqotchilarning Moturidiy borasidagi ma'lumotlari bo'lsa, ikkinchisi esa g'arb yoki boshqa tadqiqotchilarni rus tilida amalga oshirgan tadqiqotlar.

O'z navbatda rus olimlar tomonidan yozilgan tadqiqotlarni shartli ravishda ma'lumotlar uch yo'nalishga bo'lish mumkin:

1. Enitsklopedik ma'lumotlar
2. Tarixiy asarlardagi ma'lumotlar
3. O'quv qo'llanmalardagi ma'lumotlar

Moturidiy borasidagi xabarlar entsiklopedik ma'lumot shakilda T. Ibragim va A. Sagadeevning *Islom: Entsiklopedik Lug'ati*²¹ hamda T. Ibragimning *Yangi Falsafa Entsiklopedik Lug'ati* da biobibliografik ma'lumot shaklida uchaydi²².

Moturidiy borasidagi dastlabki ma'lumotni rus sharqshunosi XX asr boshlarida V.V. Bartold (1920 yil) Samarqand safarida Chokardiza qabristonida bo'lgani va u yerda al-Moturidiy maqbarasini ko'rganini haqida bayon etadi²³. Shundan so'ng al-Moturidiy maqbarasi xususida boshqa ma'lumotlar uchramaydi.

Hozirgi kunda Rossiya o'quv ta'lim muassasalarida ta'lim olayotgan islomshunos uchun R. K. Adigamovning *Islom Ilohiyoti (mutun) Xrestomatiyasi*²⁴ va D.A. Shagaviev *Islom Ilohiyoti* deb nomlangan xrestomatiyalari²⁵ aytib o'tish lozim.

G'arb yoki boshqa tadqiqotchilarni Moturidiy borasida rus tilida amalga oshirgan tadqiqotlar ham o'z navbatida rus sharqshunos va islomshunoslar tomonidan mutaola qilinmoqda. Bir qator sharqshunos va islomshunoslarning Moturidiy ta'limotiga oid tadqiqotlari rus tiliga tarjima qilinganligini ko'rshimiz mumkin.

Rudolfning *Al-Moturidiy va Samarqand Sunniylik Ilohiyoti*²⁶ asari rus tiliga tarjimasini bilan rus tadqiqotchilari voqif bo'lganlar.

Shuningdek 2010 yil Qozonda nashr bo'lgan *Imom Moturidiy* deb nomlangan kollektiv monografiya ham bir qator turk olimlari tomonidan chop etilgan bo'lib Gulsara Axmetzyanova tomonidan rus tiliga tarjima qilindi²⁷.

Tadqiqotlarni tahlil etadigan bo'lsak ularni aksariyati Moturidiy Samarqandda hanafiy fiqhidan ta'lim olgani, hamda keyinchalik fiqh va kalom ilmlardan dars berganligi keltiriladi. Uni fiqh olimi, kalom ilmining moturidiylik oqimi asoschisi deb e'trof etadilar.

Moturidiyning keng yoyilishiga uning mo'tadillik yo'lini tutgani, aqidaviy ma-

²¹ T. K. Ibragim, A. V. Sagadeev, «al-Maturidi», *Islom: Entsiklopedicheskiy Slovar*, Otv. red.: S. M. Prozorov, Nauka, Moskva 1991, b. 161.

²² T. K. Ibragim, «Maturidi», *Novaya Filosofskaya Entsiklopediya*, v 4 t., pred. nauch.-red.: soveti V. S. Stepin, 2-e izd., ispr. i dop, mysl, Moskva 2010, 2816 bet.

²³ V.V. Bartold, «Sochineniya», *Raboty po Istochnikovedeniyu*, Izd. Vost. Lit, Moskva 1973, 8/392.

²⁴ R. K. Adigamov, *Islamskoe Verouchenie* (mutun), XRYeSTOMATIYa., Kazan 2008.

²⁵ D.A. Shagaviev, *Islamskoe Verouchenie*, (ilaxiyat), XRYeSTOMATIYa. Kazan 2008.

²⁶ U. Rudolf, *Al-Maturidi i Sunnitskaya Teologiya v Samarkande*, Fond « XXI vek», Almaty 1999, 286 bet.

²⁷ *Imom Moturidiy*, Iman, Kazan 2010.

salalarda Qur'on, hadis va aql idrok, mantiq hamda haqiqatga eng yaqin turgani sabab bo'ldi. Imom Moturidiy tarafdorlari bilishda faqat aqlga suyanish kerak, dagan mu'taziliylardan farqli o'laroq, aql bilan naqlni qo'shib foydalanish zarur, deb hisoblaganlar. Mu'taziliylar Qur'onni yaratilgan desalar, moturidiylar uni qadim, azaliy, deb biladilar. Imon-e'tiqod xususida moturidiya ta'limoti, ayniqsa, diqqatga sazovor. Moturidiyada har bir insonning taqdiri Alloh tomonidan belgalab qo'yilganiga qaramay, u o'z xatti-harakatlari uchun javobgardir, deb biladi. Inson imtihonlar uchun yaratilgan. Shu bilan bir vaqtda unga ushbu sinovlardan muvaffaqiyatli o'tish va to'g'ri yo'lni topish uchun keng imkoniyatlar berib qo'yilgan. U o'z xatti-harakatlarida ixtiyorlidir deb baho beradilar.

Lekin shunga qaramasdan ayrim o'quv-qo'llanmalarda Moturidiy ta'limotiga u qadar qo'p e'tibor berlmagnini va ayrim yerlarda esa kamchiliklar ham bor. Bu kamchiliklar tadqiqotchilarni moturidiya kalom maktabi haqida to'liq ma'mulotlari yo'qligi deb o'ylaman. Bu o'z navbatida ayrim yanglish ma'lumotlarni o'rta qadimga chiqshiga sabab bo'ladi.

Umuman olganda g'arb va Turk dunyosida chop etilayotgan moturidiya ta'limotiga oid asarlarni rus tiliga tarjima qilinishi maqsadga muvofiq bo'lar edi.

Shuni alohida ta'kidlash lozimki yurtimizda qaror topa boshlagan ijtimoiy adolat, ayniqsa mustaqillik tufayli islom tarixi va madaniyatiga, diniy-madaniy merosimiz, ma'naviy qadriyatlarimizga munosabat batamom o'zgardi. Darhaqiqat Movarounnahr o'lkasi o'tmishda islom madaniyatining bir qismi bo'lgan, hozirgi kunda dunyodagi barcha musulmonlar diniy va dunyoviy sohada ajdodlarimiz qoldirgan boy merosni o'zlariniki deb his qiladilar. Xususan diniy sohada yaratilgan asarlar musulmonlarning mushtarak merosi hisoblanadi.

Xullas, mashhur olim Abu Mansur al-Moturidiy - Hanafiyya mazhabidagi moturidiyya ta'limotining kalom ilmi tarixidagi o'rni juda beqiyosdir. Shunday ekan, bu kalom maktabining boy va qimmatli ilmiy-ma'naviy merosini keng ommasi ayniqsa yoshlar qalbiga singdirish hozirgi davrning dolzarb masalalaridan biri hisoblanadi.

Ilova:1

1. Dissertatsiyalar

Abdurashid Abdullaev, *Abu Lays Samarqandiyning Movarounnahr Tafsiyshunosligida Tutgan O'rni*, Doktorlik Dissertatsiya²⁸, Toshkent Islom Universiteti, Toshkent 2007.

Abdulatif Allokulov, *Abu Hafis Umar an-Nasafiyning 'Aqo'id an-Nasafiy asari va Unga Yozilgan Sharhlarning Zamonaviy Tahlili*, Doktorlik Dissertatsiya, Toshkent Islom Universiteti, Toshkent (Tadqiqot davom etmoqda).

Ashirbek Mo'minov, *Hanafiyy ulamolarning Markaziy Movarounnahr Shaharlari Hayotida Tutgan O'rni va Roli (II-VII/VIII-XIII asrlar)*, Doktorlik Dissertatsiya, Toshkent Islom Universiteti, Toshkent 2003.

Davron Maqsudov, *Abu-l-Barakot an-Nasafiyning Tafsiyshunosligida Tutgan O'rni*,

²⁸ Абдуллаев Абдурашид, *Абу Лайс Самарқандийнинг Мовароуннаҳр Мафсиришунослигида Мутган Ўрни*, Тарих Фанлари Номзодлик Диссертацияси, Тошкент Ислом Университети, 2008. – 28 б.

Doktorlik Dissertatsi²⁹, Toshkent Islom Universiteti, Toshkent 2008.

Durbek Rahimjanov, *VIII-XII asrlarda Samarqandda hadis ilmi taraqqiyoti (Abu Hafis an-Nasafkning «Kitob al-qand fi ma'rifat 'ulamo' Samarqand» asari asosida)*³⁰, Doktorlik Dissertatsiya, Toshkent Islom Universiteti, Toshkent 2003.

Lola Ergasheva, *Movarounnahrda Hanafiylik Mazhab Rivoji va Unda al-Moturidiy Maktabining O'rni*, Magistrlik Dissertatsiya, Toshkent DSHI. 2006.

Mohgul Aslaxo'jaeva, *Movarounnahr Diyorida Moturidiya Kalom Ta'limotida Bilish va Borliq Masalasini O'rni*, Bakalavr Dissertatsiya, Toshkent DSHI. 2007.

Muzaffar Komilov, *Movarounnahr Fiqh Ilmi Rivojida 'Alo' ad-Din as-Samarqandiyning O'rni va «Tuhfat al-Fuqaho» Asarining Ahamiyati*³¹, Doktorlik Dissertatsiya, Toshkent Islom Universiteti, Toshkent 2000.

Nasiba Atabaeva, *Usman O'shiyning "Ba'dul A'moli" Asari Moturidiya Ta'limoti Rivojidagi Ahamiyati*, Bakalavr Dissertatsiya, Toshkent Islom Universiteti, Toshkent 2015.

No'mon To'raev, *Moturdiyning "Kitob Tavhid" Asarida Oqim va fFrqalarga Berilgan Raddiyalarning Zamonaviy Tahlili*, Magistrlik Dissertatsiya, Toshkent Islom Universiteti, Toshkent 2014.

Odil Alimov, *Abu Mansur al Moturidiyning Tafsir Qilish Uslubi («Ta'vilotul-Qur'on» asosida)*, Magistrlik Dissertatsiya, Toshkent Islom Universiteti, Toshkent 2007.

Palvanov Uktam, *Sa'duddin Taftazoniy va uning "Sharh al-Aqoid an-Nasafiya Asari*, Bakalavr Dissertatsiya, Toshkent Islom Universiteti, Toshkent 2015.

Ruxsora Ro'zieva, *Faxr al-İslom al-Pazdaviyning "Usul" Asari XI Asrga Aid Fiqhiy Manba*, Magistrlik Dissertatsiya, Toshkent Islom Universiteti, Toshkent 2008.

Saidakbar Muhammadaminov, *Abu Hafis an-Nasafiyning «Matla' an-Nujum va Majma' al-Ulum» Asari Islom va Uning Markaziy Osiyo Islom Ilmlari Rivojida Tutgan O'rni (XI Asr Oxiri XII Asr O'rtalari)*, Doktorlik Dissertatsiya, O'zbekiston Respublikasi Fanlar Akademiyasi Abu Rayhon Beruniy Nomidagi Sharqshunoslik Instituti, Toshkent 2012.

Saidmuxtor Oqilov, *Abul Mu'in an-Nasafiy va Uning Moturidiya Ta'limoti Rivojiga Qo'shgan Hissasi ("Tabsirat al-Adilla" Asari Asosida)*, Doktorlik Dissertatsiya, Toshkent Islom Universiteti, Toshkent 2005.

Siddiqov Salohiddin, *Abu Mansur al-Moturidiyning "Kitob at-Tavhid" Asarida Firqa va Oqimlarga Qarishi Raddiya Berish Uslubi*, Bakalavrlik Dissertatsiya, Toshkent Islom Universiteti, Toshkent 2007.

²⁹ Мақсудов Даврон, *Абу-л-Баракот ан-Насафийнинг Тафсири Илмида Тутган Ўрни*, Тарих Фанлари Номзодлик Диссертацияси, Тошкент Ислам Университети, Тошкент 2008, 26 б.

³⁰ Раҳимджанов Д., *VIII-XII Асрларда Самарқандда Ҳадис Илми Тараққиёти (Абу Ҳафс ан-Насафkning «Kitob al-Qand fi Ma'rifat 'Ulamo' Samarqand» asari asosida)*, Тарих Фанлари Номзодлик Диссертацияси, Тошкент Ислам Университети, Тошкент 2003, 26 б.

³¹ Комилов М., *Мовароуннаҳр Фiqҳ Илми Ривожида Алоуддин ас-Самарқандийнинг Ўрни ва «Тухфат ал-фуқаҳо» Асарининг Аҳамияти*, Тарих Фанлари Номзодлик Диссертацияси, Тошкент Ислам Университети, Тошкент 2000, 26 б.

Soatmurot Primov, *Abu SHakur as-Solimiyning "at-Tamhid fi Bayani-t-Tavhid"* Asari Moturidiya Ta'limoti Bo'yicha Muhim Manba, Magistrlik Dissertatsiya, Toshkent Islom Universiteti, Toshkent 2008.

Shovosil Ziyodov, *Abu Mansur al-Moturidiy Yozma Merosi va Uning «Kitob at-Ta'vilot» Asari*³², Doktorlik Dissertatsiya, O'zbekiston Respublikasi Fanlar Akademiyasi Abu Rayhon Beruniy Nomidagi Sharqshunoslik Instituti, Toshkent 2003.

2. Kitoblar

Abdullaev I. va Hikmatullaev H., *Samarqandlik Olimlar*, Fan, Toshkent 1969, 104 b.

Alimov U., *IX – XI Asrlarda Samarandda Kalom İlmining Rivoji*, O'zbekiston Milliy Ensiklopediyasi, Davlat İlmiy Nashriyoti, Movarounnahr, Toshkent 2008, 192 b.

Daminov I., *Abu Muin Nasaftiy" (Hajmi 13.2 Bosma Taboq, 220 bet) İlmiy Monografiya*, Imom Buxoriy Nashriyoti, Toshkent 2013.

Daminov I., *Kalom Ta'limoti: Mu'taziliya" Risolasi*, Imom Buxoriy Nashriyoti, Toshkent 2013.

Juzjoniy A., *Islom Huquqshunosligi. Hanafiy Mazhabi va O'rta Osiyo Faqihlari*, Toshkent Islom Universiteti, Toshkent 2002, 255 b.

Ziyodov Shovosil, *Abu Mansur al-Moturidiy va Uning "Kitob at-Ta'vilot" Asari*, Fan Toshkent 2009, 139 b.

Ziyodov Shovosil, *Moturidiy Hayoti va Merosi*, A. Qodiriy Nomidagi Xalq Merosi Nashriyoti, Toshkent 2000, 28 b.

Ziyodov Shovosil, Qoriev O. va Bekmirzaev I., *Movarounnahr Islom İlmlari Rivojida Hanafiy Ta'limoti*, Fan va Texnologiya Toshkent 2012, 27 b.

Islomiy H., *Alisher Navoiy Moturidiy To'g'risida Moturidiy Ta'limoti va Uning X-XII Asrlarda Movarounnahr Madaniyatida Tutgan O'rni: Ma'ruzalar To'plami*, O'zFA SHI, Toshkent 1999, b. 30-32.

Islomov Z., *Olmon Olimining Muhim Tadqiqoti Imom Moturidiy va Uning Ta'limoti*, Toshkent 2000, b. 45-48.

Islomov Z., *Imom Moturidiyning Ustoz va Shogirdlari Moturidiy Ta'limoti va Uning Sharq Xalqlari Madaniyatida Tutgan O'rni*, Toshkent 2000, b. 106-112.

Mamatxunov N., *Iyodiylar Oilasining Kalom İlmiga Qo'shgan Hissasi*, Imom al-Buxoriy Saboqlari, 4(2003), b. 190-191.

Moturidiy Ta'limoti va Uning X-XII asrlarda Movarounnahr Madaniyatida Tutgan O'rni. Ma'ruzalar To'plami, Mas'ul Muharrir: M. Xayrullaev, Toshkent 1999, 106 b.

Mo'minov A., *Imom A'zam Abu Hanifa*, Muloqot 1994, s. 78.

Mo'minov A., *Movarounnahr Ulamolari: Hanafiyilar*, Sharqshunoslik 1999, 9 b.

³² Зиёдов Ш., *Абу Мансур ал-Мотуридий Ёзма Мероси ва Унинг «Китаб ат-Та'влот» асари*, Тарих Фанлари Номзодлик Диссертацияси, Тошкент Ислом Университети Автореф, ЎзФА ШИ, Тошкент 2003, 21 б.

Mo'minov A. va Kyugelgen A., *X Asr Samarqand Ilohiyotchilari*, Imom al-Buxoriy Saboqlari, Toshkent 2003, 1/15-20.

Mo'minov A. va Mamatxunov N., *Ikki Muxim Matn*, Imom al-Buxoriy Saboqlari, 4 (2003), b. 192-193.

Oqilov S., *Abul Mu'in an-Nasafiy Moturidiya Ta'limotining Davomchisi*, TIU Ilmiy Tahliliy Axboroti, Toshkent 2004, 1/13-19.

Oqilov S., *Abul-l-Mu'in an-Nasafiy Ilmiy Merosi va Moturidiya Talimoti*, Mu-harrir, Toshkent 2008.

Oqilov S., *Abu-l-Muin an-Nasafiy-Moturidiy Ta'limotining Davomchisi, Il-miy-Tahliliy Axborot*, Toshkent Islom Universiteti, Toshkent 2004/1.

Oqilov S., *Abu-l-Muin an-Nasafiy Ilmiy Merosi va Moturidiya Ta'limoti*, Mu-harrir, Toshkent 2008, 181 b.

Oqilov S., *Kalom Ilmi (Aqoid)*, O'quv Qo'llanma, TIU, Toshkent 2011, 154 b.

Oqilov S., *Movarounnahrda Moturidiya Ta'limotining Shakllanish Tarixi*, Mo-varounnahr, Toshkent 2012.

Prozorov S.M., "K voprosu o «Pravoveriya» v Islame: Ponyatie Axl as-Sunna (Sunnity)", *Problemy Arabskoy Kultury*, Pamyati Akademika I. YU. Krachkovskogo, Nauka, Moskva 1987, b. 213-218.

Rahimjonov D., "Abu Hafs an-Nasafiyning «Kitob al-Qand» Asari Hadis Ilmi Bo'yicha Muhim Manba", *Sharqshunoslik*, DSHI, Toshkent 1997, 3/27-32.

Rudolf Ulrich, *Al-Maturidi i Sunnitskaya Teologiya v Samarkande*, Fond "XXI vek, Almaty 1999, 286 b.

Rudolf Ulrich, *Moturidiy va Samarqand Sunniylik Ilohiyoti*, Rus Tilidan Tarji-ma, Imom al-Buxoriy Xalqaro Jamg'armasi, Toshkent 2001, 398 b.

Uvatov U., "Abu al-Muin Nasafiy", *Ma'naviyat Yulduzlari*, Abdulla Qahhor No-midagi xalq Merosi Nashriyoti, Toshkent 2001, b. 130-132.

Uvatov U., *Abu-l-Muin Nasafiy Hayoti va Merosi*, Ma'naviyat, Toshkent 2003, 38 b.

Uvatov U., *Imom Moturidiy va Uning Ta'limoti*, Fan, Toshkent 2000, 48 b.

Shayx Abdulaziz Mansur, *Kalom Ilmi Tarixidan Bir Lavha*, Imom al-Buxoriy Saboqlari, Toshkent 2004, 4/2004.

Shayx Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf, *Sunniy Aqiydalar*, SHARQ, Tosh-kent 2008.

3. Tarjimalar

Abu Shakur as-Solimiy, Muhammed b. Abdisseyid b. Shuayb (460/1068'den sonra), *at-Tamhid fi Bayon at-Tavhid*, Tarjimon va Izohlar Muallifi: Soatmurod Pri-mov, Movarounnahr, Toshkent 2014, 628 b.

Abu Hanifa (Imomi A'zam), Numan b. Sabit (150/767), *Al-Fiqhu-l-Akbar*, Tarji-ma va izohlari: Sayyid Mahmud Oltinxonto'ra, Adolat, Toshkent 2003.

Aqoid Matnlari, Nashrga Tayyorlovchi va Tarjimon: Shayx Abulaziz Mansur, Toshkent Islom Universiteti, Toshkent 2006, 56 (80) b.

Bursaviy Muhammad Zohid Qutqo‘ ibn Ibrohim, *Ahli Sunnat va-l-Jamoat Aqo-idi*, Ikkinchi Kitob, Movarounnahr, Toshkent 1999, 223 b.

Bursaviy Muhammad Zohid Qutqo‘ ibn Ibrohim, *Ahli Sunna va al-Jamo‘a Aqo-idi*, Tarjimasi: Mirza Kenjabek Toshkent 1998, 1-jild; Toshkent 1999, 2-jild)³³, *Jomiy ul-Mutun*, Tarjimalari: Shayh Ahmad Kumushxonav.

Nasafiy Abu Muti‘ Makhul ibn Fazl (318/930), *Bid‘atchi, Adashgan va Adash-tiruvchi Firqalarga Raddiyalar Kitobi*, Tarjima va İzohlar: A. Muhiddinov, TIU, Toshkent 2012, 143 b.

an-Nasafiy, Abul Muin Maymun ibn Muhammad (508/1115), *At-Tamhid li-Qa-voidi-t-Tavhid*, Elmurod Hoji Xolmurod Hoji O‘g‘li Tarjimasi, Movarounnahr, Tos-hkent 2006, 198 b.

an-Nasafiy, Abul Muin Maymun ibn Muhammad (508/1115), *Kalom İlmidā So‘zlar Dengizi*, Arab Tilidan Tarjimasi: I. Daminov, A.Ibragimov, Imom Buxoriy Xalqaro Markazi, Toshkent 2013.

Adabiyatlar

Адыгамов, Р. К., *Islamskoe Verouchenie* (mutun), XRYeSTOMATIYa., Kazan 2008.

Bartold, V.V., «Sochineniya», *Raboty po İstochnikovedeniyu*, Izd. Vost. Lit , Mosk-va 1973.

Bobojonov, B., Mo‘minov A. v A. Fon Kyugelgen, *Disputy Musulmanskix Religioz-nyx Avtoritetov v Sentralnoy Azii v XX veke*, Dayk-Press, Almaty 2007.

Bağdadî, Ismoil Poshsho (1338/1920), *Hediyetü-l-Ârifin*, İstanbul 1951-1955.

Daminov, I., *Abu Muin Nasafiy İlmiy Monografiya*, Imom Buxoriy Xalqaro Markaz Nashriyoti, 2013.

Daminov, I., *Diniy Mutaassiblikka Qarshi Kurashning Manbaviy Asoslari*, Imom Buxoriy Xalqaro Markaz Nashriyoti, 2013.

Daminov, I., *Kalom Ta‘limoti: Mu‘taziliya Risolasi*, Imom Buxoriy Xalqaro Markaz Nashriyoti, 2014.

Gotz, M., «Mâtürîdî und sein Kitâb Ta‘wîlât al-Qur‘ân», *Der Islam*, 47(1965).

Hoji Xalifa, Mustafa b. Abdullah (1067/1657), *Kashf az-Zunun*, İstanbul 1941-1943.

Ibragim, T. K. i Sagadeev A. V. «al-Maturidi» *Islam: Entsiklopedicheskiy Slovar*, otv. red.: S. M. Prozorov, Nauka, Moskva 1991.

Ibragim, T. K., «Maturidi», *Novaya Filofofskaya Entsiklopediya* : v 4 t., pred. nauch. red.: sojeta V. S. Stepin, 2-e izd., ispr. i dop, mysl, Moskva 2010.

Karimov, I.A., *Yuksak Ma‘naviyat – Yengilmas Kuch*, Ma‘naviyat, Toshkent 2008.

Madelung, Wilferd, «The Spread of Mâturidism and the Turks», *Actas do IV Congresso de Etudos Arabes e islamicos*, Coimbra-Lisboa 1968, Leiden, E.J. Brill 1971, s. 109-168.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mansûr (333/944),

³³ Бурсавий Мухаммад Зоҳид Кутку ибн Иброҳим, *Аҳли Сунна ва ал-Жамоъа Ақоиди*, Тарж.: М. Кенжабек, Шарк, Ташкент 1998, 144 б. 1 жилд 2 жилди 1999 й. (Мовароуннахр нашриёти).

Kitābū't-Tevhīd Tercūmesi, Çev.: Bekir Topaloğlu, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002.

an-Nasafiy, Abul Muin Maymun ibn Muhammad (508/1115), *Tabsira al-Adilla fi Usul ad-Dīn*, Qohira 1990

Oqilov, S., *Abul Mu'in an-Nasafiy va Uning Moturidiya Ta'limoti Rivojiga Qo'shgan Hissasi*, (*Tabsirat al-adilla Asari Asosida*, Tarix Fanlari Nomzodlik Dissertatsiyasi Avtoreferati, Toshkent İslom Universiteti, Toshkent 2005.

Oqilov, S., *Abul-l-Mu'in an-Nasafiy İlmiy Merosi va Moturidiya Talimoti*, Muharrir, Toshkent 2008, 191 bet.

Oqilov, S., *Movarounnahrda Moturidiya Ta'limotining Shakllanish Tarixi*, Movarounnahr, Toshkent 2012.

Oqilov, S., *Kalom İlmi (o'quv qo'llanma)*, Toshkent İslom Universiteti, Toshkent 2011.

al-Pazdaviy, Abul Yusr Muhammad bin Husayn Abdulkarim (493/1100), *Usul ad-din*, Qohira 1963.

Rudolph, U., *Al-Māturīdī und die Sunnitische Theologie in Samarkand*, Brill, Leiden, New York, Köln 1997.

Rudolf, U., *Al-Maturidi i Sunnitskaya Teologiya v Samarkande*, Fond « XXI vek», Almaty 1999.

Shagaviev, D.A., *Islamskoe Verouchenie*, (ilaxiyat). XRYeSTOMATIYA. Kazan 2008.

Alimov, Usmonxon, "IX-XI Asrlarda Samarqandda Kalom İlmining Rivojlanishi", *O'zbekiston Milliy Ensiklopediyasi*, Davlat İlmiy Nashriyoti, Movarounnahr Nashriyoti, Toshkent 2008.

Uvatov, U., *Imom al-Moturidiy va Uning Ta'limoti*, Fan, Toshkent 2000.

Uvatov, U., *Abul Mu'in an-Nasafiy hayoti va merosi*, Ma'naviyat, Toshkent 2003

Ziyodov, Shovosil, «Abu Mansur al-Moturidiy va Unnig «Ta'vilot Ahl as-Sunna» Asari Haqida Yangi Ma'lumotlar», *Sharqshunoslik*, 9(1999), b. 66-73.

Ziyodov, Shovosil, *Abu Mansur al-Moturidiy Yozma Merosi va Uning «Kitabat-Ta'vilot Asari*, Tar. f. nom. dis... avtoref, O'zFA ShI, Toshkent 2003.

Ziyodov, Shovosil, *Al-Moturidiy Hayoti va Merosi*, A. Qodiriy, Toshkent 2000.

Ziyodov, Shovosil, «Ebû Mansûr el- Mâturîdî'ye Nispet Edilen Eserlerin Taşkent Yazmaları ve Mâturîdî Üzerine Yapılan Bazı Araştırmalar», *İmam Mâturîdî ve Maturidilik: Tarihî Arka Pılan, Hayati, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi*, Haz.: Sönmez Kutlu. Ankara 2003.

Ziyodov, Shovosil, Qoriev, O., Bekmirzaev, I., *Movarounnahr Islom İlmlari Rivojida Hanafiy Ta'limoti*, O'z FA ShI, ToshDShI, Fan va texnologiya, Toshkent 2012.

THE DOCTRINE OF ABŪ MANSŪR AL-MĀTURĪDĪ IN THE VOLGA REGION (HISTORY AND MODERNITY)

Dr. Ramil Adygamov

Kazan Islamic University, Kazan/TATARISTAN

The Hanafi doctrine of al-Māturīdī came to the Volga-Ural region from Central Asia. The Bulgars, and later their descendants the Tatars, were educated in the madrasas of Bukhara, Samarkand, Kābul, and so on. Returning from there, they became mentors and began to teach students based on the same programs.

Because there are few several versions regarding the spread of Islām in the Volga region, it is impossible to pinpoint the start of the establishment of the al-Māturīdī school of the region. But, of course, it chronologically precedes the official adoption of Islām. This fact is proved by the travel notes of Ibn Fadlān in which he wrote about his polemics with one of the local scholars on various theological issues which indicates existence of the region's own theological school. The Mongol invasion also didn't change the religious orientation of the Volga region because the conquerors were very tolerant and, as a result, adopted Islām themselves.

The conquest of Kazan and the Kazan Khanate in the XVI century was a great tragedy for the people. Statehood was lost, and a large number of material and cultural items of value were destroyed and significant damage was caused to the written spiritual heritage as well.

With the fall of Kazan in 1552 the struggle of the Tatar people for their independence continued until 1570. Even after the suppression of the national liberation movement, from time to time there were uprisings in separate settlements. Moreover, Tatars took part in major uprisings that broke out in various parts of the Russian Empire. Also, there were attempts to find the political solution for the independence problem. Tatars and Bashkirs sent their representatives to Turkey. Because of the fact that during the uprisings of the 50 - 60s of the XVI century Tatar feudal society was completely destroyed, and the resistance movement was led by religious leaders who often became instigators of revolts of the later period. A striking example was the uprisings organized by Mullah Seit in 1681-1684 and Mullah Batyrsha in 1755-1756. All these initiatives were driven by the desire to preserve the spiritual identity of the Tatars, including Māturīdī doctrine.

Being the leader of the nation the clergy also played a significant role in identifying the main trends in the development of the Tatar society. Despite the external influence, Tatar society became more and more isolated as it sought to preserve its ethnic and religious identity. The means of preservation of the nation were, above all, religion, language and different kinds of folk art often based on religion. People

withdrew into themselves and everything that was outside of the Tatar society was perceived as alien and rejected. This played a key role in the preservation of the ethnic and religious identity of the people. These trends in particular accelerated with the beginning of Christianization policy. It was quite natural that the people led by the clergy provided the Christian missionaries active ideological and sometimes even armed resistance.

Restoration of the position of Islām and its teachings in the region began after the visit of Empress Catherine II to Kazan in 1767, when she personally removed all previous restrictions on the construction of stone mosques and Tatar public buildings. Subsequently, the historic decree “On the tolerance of religion” signed by the empress in 1773 marked the emergence of religious tolerance in Russia, which also became a prerequisite for the revival of Islām.

Later in 1788 the Orenburg Muslim Assembly was established to control the Muslim population of the state which put an end to the period of confrontation with Islām and stopped Christianization for about 250 years. Taking into account the religious traditions, the official structure of the Muslim clergy was formed which had the following hierarchy: Muftī - Qādī (religious judges) - Akhuns (muhtasibs) - Imam-khatibs (mullahs) - muazzins (azanchy). The Orenburg Muslim Assembly successfully worked until the collapse of the Russian Empire. It should also be noted that during the reign of Empress Catherine II the Koran was published for the first time in the history of Islām.

It should be noted that Volga Islam predominantly has Central Asian roots and this region is a homeland to people ethnically close to Tatars. This connection was very important for Tatars and it continued after the loss of their statehood. This relationship even strengthened after the Tatar settlement (Seitovsky Posad) near Orenburg was established in 1744. It helped to facilitate the trade between the Central Asian states, which served as an additional incentive for the Tatars education in ancient religious centers of Bukhara, Samarkand, and others. After the decree on religious tolerance issued by Catherine II in 1773, Tatar youth began to obtain education in the madrasas of Central Asia. The most famous mentors of that region were Faizhan al-Kābulī (died in 1802) and al-Niyazkul Turkmānī (died in 1820/21). They were sheikhs of Naqshbandiyya-mudzhaddidiya brotherhoods and bearers of the Māturīdī doctrine. These scholars had a significant influence on the formation of the views of young people from the Volga region that later formed the basis of the Tatar clergy up to the revolution in 1917.

The activities of the famous Tatar theologian S.Mardzhanī who wrote his own commentary on Imam al-Nasafi’s *al-Hikma al-Bāliḡa* should be considered the apogee of the pre-revolutionary development of the Māturīdī teachings in the Volga region. In the late 19th – beginning of the 20th centuries the Salafī ideology began to penetrate into the region. This ideology was presented in the works of M. Bigiyev, R. Fakhrutdinov and others. The works of Z. Kamalī who made an attempt to rational and philosophical explanation of the basics of Islam are also worth mentioning¹.

As you know, Islām in the Soviet Union was persecuted like other religions in

¹ Z. Kamalī, *The History of Islamic Thought in the Volga-Ural Region*, Textbook, Kazan 2011, 372 p.

the region. The practice of Islām was condemned, and many mosques and Muslim schools were closed or even destroyed². In Tatarstan by 1930 more than 10,000 of 12,000 mosques were closed, and between 90-97% of the mullahs and muazzins were unable to perform their duties. Many spiritual leaders were persecuted, executed and sent to labor camps while some of them migrated abroad. Despite the fact that the materialist ideology was not able to completely eradicate the religious outlook of the people, it has changed the course of history for many decades and formed in the Tatars cautious and sometimes even contemptuous attitudes towards religion. However, part of the Tatars remained faithful to their traditions following the instructions of the so called “unofficial” national clergy, who was forced to meet the religious needs of the people secretly. It was that clergy who became the bearer of the Māturīdī ideas in the region. These were mostly informal spiritual leaders who were educated in madrasas and had pre-revolutionary qualifications to the position of imams. However, under the new conditions they had to conduct their research and teaching activities underground, teaching only the most reliable believers.

The attitude towards religion was changed during the war, and since 1944 four independent centers began to implement the Muslim policy of the USSR: the first is the Muslim Spiritual Board of Central Asia and Kazakhstan located in Tashkent, the second is Muslim Spiritual Board of the Caucasus in Baku, the third is the Muslim Spiritual Board of the North Caucasus in Makhachkala and the fourth is the Muslim Spiritual Board of the European part of the USSR and Siberia in Ufa³. In 1945 the famous Bukhara madrasa “Mir Arab” resumed its work and continued to educate the clergy.

In the postwar period (the 1960s) until the collapse of the Soviet Union, Abdulkhak Hazrat Sadykov and Ahmadzaki Hazrat, who were experts in the fundamentals of Islām not only in Kazan but in the whole of Tatarstan, played a significant role in spreading the teachings of al- Māturīdī Educational work was conducted secretly in family’s homes and involved only the most reliable people⁴.

Ahmadzaki - Sheikh Ahmad Zaki Hazrat Ibn Al-Safiullah Alishi Al-Murasavī was born in 1898 in the Murasa village of Chistopol County. His father died when he was 5 and his mother sent him to the famous “Kizlyavi” madrasa located close to Chistopol. This madrasah, which still functions, featured a good education system. After his successful graduation from the madrasa, Ahmad Zaki Hazrat was appointed as imam of the mosque in his native village by the Orenburg Muslim Assembly. After the revolution, he was forced to emigrate to Central Asia for a short period of time and after his return to Tatarstan settled in Kazan and worked in various companies, but still remained loyal to his faith. He continued his preaching work only in the early 1960s. In 1978 he was appointed as the second imam of the “al-Marjani” mosque and worked there until his death in June 1995⁵.

² R.M. Mukhametshin, *Tatars and Islam in the XX Century*, Kazan 2003, p. 58.

³ See the publishing the book of the mufti Gabdrahman Rasulev, “*The Islam*” which published in Moscow in 1945. Look G. Rasulev, *The Islam*, Chelyabinsk 2014, 75 p.

⁴ Oral evidence: Rector of KHMM “Muhammadiya” Yarullin N. muhtasib of Kazan Zalyaletdinov M., imam of the mosque “Sultan” Bikchantaev K.

⁵ The newspaper “New word”, October 1995, №7 (15).

Abdulkhak Hazrat Sadikov was born in December 1895. He was educated in the madrasa at Tuntar village. He participated in the First World War and the Second World War and thereafter worked as a blacksmith and a carpenter in different organizations until the 1960s when he began to preach. He died on January 28 in 1990.

Ahmadzaki Hazrat and Abdulkhak Hazrat are the mentors of such well-known Muslim leaders as Talgat Tajuddin, Abdulkhak Hazrat Samatov and Kamil Bikchantaev.

In the last years of the Soviet Union which marked the era of “glasnost” (freedom of speech) and “perestroika” (political renovation) Islām began to develop. The significant event of this period was the 1100th anniversary of adoption of Islām in Russia celebrated in 1989.

After the collapse of socialism and the Soviet Union the extraordinary revival of Islām started in Tatarstan. The pre-revolutionary mosques were restored in many districts of the Republic as well as new mosques were built and madrasas started their educational activities⁶. However, at the same time, because of the spiritual vacuum, non-traditional Salafī doctrine preached by representatives of various foreign funds began to enter the region. As a result, the reviving Māturīdī doctrine had to compete with the Salafī ideology that had strong financial support.

The madrasa in Chistopol headed by Gabdulhak Hazrat Samatov became a pioneer of Muslim professional education. At that time Samatov worked as the main muhtasib of Tatarstan and at the same time held the position of Imam-Khatib of Chistopol mosque. It was the mosque where at the end of the 1990-s the first group of muslim students of 20 people was formed. The madrasa moved to Kazan a year later and since 1993 was officially registered as the madrasa at the Mosque of the thousandth anniversary of adoption of Islām⁷.

The madrasa “Yoldyz” in the city of Naberezhniy Chelny became the second educational institution initiated and headed by Idris Galyautdinov⁸.

The third madrasa called “Muhammadiya” was registered on the 20th of August 1993 and became the largest Muslim educational institution. It was the first Muslim educational institution that provided education for women as well as full-time education and education by correspondence⁹.

The stage of extensive development of the Muslim educational system was completed with the opening of the Russian Islamic University in July 1998, which was established by the Council of Muftis of Russia, Muslim Religious Board of the Republic of Tatarstan and the Institute of History at the Academy of Sciences of Tatarstan.

The year 2006 became the turning point in the study and dissemination of the teachings of al-Māturīdī as Professor Rafik Mukhametshin was elected as the rector of the Russian Islamic University. That year the research on the commentary on the

⁶ R. M. Mukhametshin, *Tatars and Islam in the XX century*, Kazan 2003, p. 162-163.

⁷ V. Yakupov, *Islam in Tatarstan in the 90th.*, Publishing “Iman”, Kazan 2005, p.106-107.

⁸ Yakupov, *Islam in Tatarstan in the 90th.*, p. 107.

⁹ Yakupov, *Islam in Tatarstan in the 90th.*, p. 108.

text of aqida by Imam an-Nasafi began. Later that commentary was included in the curriculum of the madrasa “Muhammadiya”.

In 2011 when Ildus Hazrat Faizov was elected as a new mufti and head of the Muslim Religious Board of the Republic of Tatarstan, the Maturidi teaching was declared as the traditional doctrine of all Muslims in Tatarstan¹⁰. Since then it has been made compulsory in all madrasas controlled by the Spiritual Board of Muslims of the Republic of Tatarstan.

An invaluable contribution to the revival of the teachings of al-Maturidi during the post-Soviet period was made by Waliullah Hazrat Yakupov who headed the publishing house “Iman” for years, though he was assassinated in 2013. His publishing house was the first that published scientific articles devoted to the Maturidi teaching as the traditional teaching of the Tatars. In 1999 the book of the German researcher Ulrich Rudolph *Al-Maturidi and Sunni theology in Samarkand* was republished. Later in 2006, the translation of the commentary on Imam Nasafi’s text of aqida by the Iraqi theologian ‘Abd al-Malik’ Abd al-Rahman al-Sa’di was published. Later in 2008, the translation of the commentary by S.Mardzhanī on the same text was produced by the S.Mardzhanī Institute of History.

Today these teaching aids and works are included in the curriculum of the Muslim educational institutions of Tatarstan. The publishing house “Huzur” founded by the Muslim Spiritual Board of Muslims of the Republic of Tatarstan is now working on the translation of *Kitāb al-Tawhīd* and *Ta’vilāt Ahl Sunnah*. There are also electronic and print media engaged in the promotion of al- Maturidi’s teaching.

Name	Period	Language	Publisher
Informational and analytical federal portal islam-today.ru	Daily	Russian	Muslim Spiritual Board of Muslims of the Republic of Tatarstan
E-library darul-kutub.com		Russian	Muslim Spiritual Board of Muslims of the Republic of Tatarstan
Internet portal for muslim women annisa-today.ru		Russian	Muslim Spiritual Board of Muslims of the Republic of Tatarstan
E-madrassa baytalhikma.ru		Russian	Muslim Spiritual Board of Muslims of the Republic of Tatarstan
Website on Islamic education in the Republic of Tatarstan magariift.ru		Russian, Tatar	Muslim Spiritual Board of Muslims of the Republic of Tatarstan

¹⁰ http://islam-today.ru/veroucenie/veroubezdenie/polnyj_spisok_knig_po_akyde_imama_azama_i_imama_maturidi/

Website of Russian Islamic University kazanriu.ru		Russian	Russian Islamic University
Islamic portal islam-portal.ru		Russian	Russian Islamic University
Website of Russian Islamic University kazanriu.ru		Russian	Russian Islamic University
Information agency «Info-Islam» info-islam.ru		Russian	Ildar Bayazitov
Information agency «Tatar-Islam» tatar-islam.ru		Tatar	Ildar Bayazitov
Website moslem.ru		Russian	“Iman” Center of Islamic Culture
Website islamrt.ru		Russian, Tatar	“Iman” Center of Islamic Culture
Website imancentre.ru		Russian	“Iman” Center of Islamic Culture
Informational and analytical portal e-umma.ru		Russian	Rishat Hamidullin
Islam at Naberezhnie Chelny islamtatar.ru		Russian	Muslim Spiritual Board of Muslims of the Republic of Tatarstan, mukhtasibat of Naberezhnie Chelny
Nursaba.ru		Russian	Muslim Spiritual Board of Muslims of the Republic of Tatarstan, mukhtasibat of Saba
The website of «Fanis» madrasah medrese-fanis.ru		Russian	Muslim Spiritual Board of Muslims of the Republic of Tatarstan, mukhtasibat of Yutazy
aznislam.ru		Tatar	Muslim Spiritual Board of the Republic of Tatarstan, mukhtasibat of Aznakaevo

islamreview.ru		Russian	
«Azan» radio radioazan.ru			Muslim Spiritual Board of Muslims of the Republic of Tatarstan
«Deen wa Magyshat» newspaper	weekly	Tatar	Muslim Spiritual Board of Muslims of the Republic of Tatarstan
«Umma» newspaper	weekly	Russian	Muslim Spiritual Board of Muslims of the Republic of Tatarstan
Theological literary miscellany «Shura»	quarterly	Tatar	Muslim Spiritual Board of Muslims of the Republic of Tatarstan
«Moselmannar» newspaper	monthly	Russian/ Tatar	Muslim Spiritual Board of Muslims of the Republic of Tatarstan, mukhtasibat of Bugulma
«Iman» newspaper	twice a month	Tatar	Center of Islamic Culture «Iman»
«Belief» newspaper	twice a month	Russian	«Mahammadiya» madrasa
«Muslim World» magazine	monthly	Russian	Apanay Mosque
«Bua madrasah» newspaper	monthly	Tatar	Muslim Spiritual Board of Muslims of the Republic of Tatarstan, mukhtasibat of Buinsk
«Islam nury» newspaper	twice a month	Tatar	Muslim Spiritual Board of the Republic of Tatarstan, mukhtasibat of Naberezhnie Chelny
«Muslima» newspaper	monthly	Tatar	«Iman» Center of Islamic Culture

But at the same time Salafis also are quite active today. This fact can be proved by the website <http://abuhanifa.ru>, which allegedly promotes Abū Hanifa's doctrine, but at the same time, contains critics of al-Māturīdī's doctrine.

Summing up, we can conclude that al-Māturīdī's doctrine in Tatarstan has more

than a thousand-year history. It rapidly developed during the pre-Mongolian and Mongolian periods. However, it didn't develop after the fall of Kazan in 1552 and until the end of the 18th century. Starting from the late 18th century until the first quarter of the 20th century the Māturīdī doctrine experienced a revival that was followed by decline during the Soviet period. The post-Soviet period can be described as the period of the spiritual quest and comprehension of the legacy. The spiritual quest resulted in the spread of the Salafī doctrine in Tatarstan, while comprehension of the legacy lead to the revival of the Hanafi- Māturīdī tradition. As for the present state of the Māturīdī tradition, we can see that it is actively promoted, analyzed and studied.

Sources And Literature

http://islamtoday.ru/veroucenie/veroubezdenie/polnyj_spisok_knig_po_akyde_imama_azama_i_imama_maturidi/

Materials based on statements of the Rector of Kazan higher muslim madrasa "Muhammadiya", Yarullin N., muhtasib of Kazan Zalyaletdinov M., imam of the "Sultan" mosque Bikchantaev K.

Mukhametshin, R.M. *Tatars and Islam in the XX Century*, Kazan 2003. 303 p.

"New word", October 1995, №7 (15).

Rasulev, G., *Islam*, Chelyabinsk 2014. 75 p.

Rasulev, Gabdrahman, *The Islam*, Moscow 1945.

Valiev, H.M., *The legacy of Ugary Chygaday*, compiler Abdelganieva M.H., Kazan 2014 - 318 p.

Yakupov, V., *Islam in Tatarstan in the 1990-s*, Publishing House "Iman", Kazan 2005. 144 p.

Yakupov, V., *Islam Today*, Kazan 2011. 392 p.

Yarullin, G., *Friday and Holiday Sermons*, Kazan 2005. 448 p.

Z. Kamalī, *The History of Islamic Thought in the Volga-Ural Region*, Textbook, Kazan 2011, 372 p.

GÜNÜMÜZ ALMANYA'SINDA MATURİDİLİK ÜZERİNE YAPILAN ÇALIŞMALARIN GELİŞİM SÜRECİ

Prof. Dr. Özcan Taşcı

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Giriş

el-Mâtürîdî ve Maturidilik üzerine yapılan çalışmalar sadece İslam dünyasında değil, aynı zamanda Batı ilim dünyasında da oldukça ilgi görmekte, hatta teşvik bile edilmektedir. Bunun en önemli nedeni Batı'da Müslüman nüfusun hızla artması dolayısıyla İslam'ın Batının bir parçası haline gelmesidir. Bu durumun doğal bir sonucu olarak ta, Doğu'da inanç bağlamında meydana gelen her türlü gelişme ve değişim doğrudan Batılı ülkeleri de etkilemektedir. İşte bu yüzden ki Batılı ülkeler Müslümanların uyum içerisinde yaşadıkları ülkelere entegre olmaları için Eş'ariliğe nazaran daha ılımlı gördükleri Maturidilik üzerinde yoğunlaşmaktadırlar. Bu ülkeler içerisinde eskiden olduğu gibi günümüzde de Maturidilik üzerinde araştırmaların en yoğun yapıldığı Batılı ülke olarak Almanya ilk başta dikkatleri çekmektedir. Zira Müslümanların en yoğun olarak yaşadığı ülke Almanya'dır. Bu bakımdan da selefî akımların sebep olabileceği menfî hadiselerden zarar görebilecek ülkelerin başında bu ülke gelmektedir. Aslında Almanya'da Mâtürîdî ve Maturidilik üzerine yapılan çalışmaların bizden çok daha önce yapıldığını söylememiz mümkün gözükmemektedir. Zira el-Mâtürîdî'nin *Te'vilâtu'l-Kur'ân* adlı eseri ülkemizde daha yeni tanınırken Manfred Götz bu eser hakkında 1965 yılında bir makale yayımlamıştır.¹

Maturidiliğin çıkışı ve gelişimini Semerkant merkezli olarak geniş bir tahlile tabi tutan ilk eser Ulrich Rudolph'un "Al-Mâtürîdî und die Sunnitische Theologie in Samarkand" (el-Mâtürîdî ve Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı) adlı eseridir. Eser, 1997 yılında Leiden'da basılmış olup Rusça, İngilizce ve Özbekçe'ye de çevrilmiştir. İkinci ve son olarak ele alacağımız eser Osmanlı döneminde el-Mâtürîdî ile el-Eş'arî kelamcılarının karşılaştırıldığı ve Edward Badeen tarafından yazılan eserdir. Eserin tam adı "Sunnitische Theologie in Osmanischer Zeit" (Osmanlı Döneminde Ehl-i Sünnet Kelamı) olup 2008 yılında basılmıştır.

Almanya'da el-Mâtürîdî ve Maturidilik üzerine yapılan çalışmaların konu ile ilgilenen araştırmacılar açısından önemli olduğu kanaatindeyiz. Tebliğimizde Almanya'da el-Mâtürîdî ve Maturidilik üzerine Almanca yapılan çalışmalarını tarihi sırasıyla analiz etmeye çalışacağız.

¹ Manfred Götz, "Mâtürîdî und sein Kitâb Ta'wîlât al-Qur'ân", *Der Islam*, (41/1 (Jan 1965), s. 27-70.

Ulrich Rudolph: *Al-Mâtûrîdî und die Sunnitische Theologie in Samarkand* Genel Değerlendirme

Şu ana kadar uzunca bir süre Maturidî öğretisine dair kaynaklarda ve bu kaynaklar temelinde inşa edilmiş ikinci el kaynaklarda yerleşik iki düşünce tarzı hakim olmuştur.*² Bunlardan birincisi El-Mâtûrîdî'nin Ebu Hanife'nin sadık bir takipçisi diğeri ise onun Eş'ari'nin Doğu'daki benzeri (öğretiye sahip) olduğudur (Rudolph'a göre el-Mâtûrîdî Eş'ari'nin Doğu'daki benzeri değil rakibidir). Günümüzde bu büyük kelamcı hakkında her ne kadar çok sayıda kaleme alınmış eser olsa da, onun öğretisi ile ilgili monografik bir eserin maalesef eksikliği hissedilmektedir. İşte bu eserle yazar bu eksikliği kapattığını düşünmektedir.³

Yazarın (Ulrich Rudolph) bu eserle amacı, Maturidî öğretisini karakterize etmek ve onu İslam teolojisi (kelam) disiplinine dahil etmektir. Bundan dolayı da yazar kendisini zor bir süreç içerisinde görmektedir.⁴ Zira Eş'ari'ye kıyasla el-Mâtûrîdî'nin gerek yaşadığı dini ve kelami çevre gerekse onun zamanında tartışılan kelami konular hakkında herhangi bir tasavvur mevcut değildir. Oysa bu her ikisi El-Mâtûrîdî ve öğretisi hakkında değerlendirmelerde bulunmak ve onu belli bir yere yerleştirmek için olmazsa olmaz hususlardandır.⁵ Bundan dolayı da yazar kitabının birinci bölümünde el-Mâtûrîdî öncesi Kuzeydoğu İran'daki dinî ve kelamî/teolojik çevreyi tanıtmaya çalışmaktadır. Bunu da elimizde o bölgeye ait mevcut olan metinleri kronolojik bir sırayla incelemek suretiyle yapmaktadır. İkinci bölümde el-Mâtûrîdî'nin dinî çevresi, hocaları, öğrencileri, eserleri zamanındaki dinî fırkalar (religiöse Gruppen) ve fikir hareketleri (Strömungen) ele alınmaktadır. Yazar ancak üçüncü bölümde asıl konu olan el-Mâtûrîdî'nin kelam sistemine (Theologie Maturidi's) değinmeye başlamaktadır.⁶ O bunu iki kısımda yapmaktadır. Birinci kısımda el-Mâtûrîdî'nin öğretisi hakkında genel bir kanaat kazanabilmek amacıyla eseri *Kitâbu t-Tevhîd*'in yapısını analiz etmektedir. Bunun sonucunda Rudolph, el-Mâtûrîdî'nin kendi kelam sistemini nasıl kurduğunu ve bu kurma sürecinde hangi saiklerden etkilendiğini ortaya çıkarır.⁷ Yazar ikinci kısımda ise el-Mâtûrîdî kelamında önemli bir yer tutan konu ve sorunları incelemeye kendisini vakfetmiştir. Müellif kitabının sonuç bölümünde Maturidî düşüncesinin ön plana çıkan özelliğini özetlemektedir. Burada Maturidî ekolünün gelişim sürecine ilişkin bir değerlendirme yapılmak suretiyle görünüm tamamlanmaktadır. Rudolph, eserinde Maturidî Kelam sistemine ilişkin genel bir değerlendirme yapılmasının sorunsallığının farkındadır. Örneğin dünyanın ontolojik/varlıksal yapısı (Struktur) gibi bazı durumlarda Maturidî metninin verdiği bilgiler muğlak kalmaktadır. Büyük bir dikkatle yazar Maturidî düşüncesini (Maturidi's Denken) çeşitli örneklerden yeni bir sentez oluşturma hususunda tekil/ferdî bir çaba olarak tanımlamaktadır.⁸ Rudolph El-Mâtûrîdî'nin Doğu İran'da inanç

² Irene Schneider, "Al-Mâtûrîdî und die sunnitische Theologie in Samarkand. Islamic Philosophy, Theology and Science. Text and Studies. Bd. 30 by Ulrich Rudolph" *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 87. Bd., (1997), s. 338.

³ Schneider, "Al-Mâtûrîdî...", s. 338.

⁴ Schneider, "Al-Mâtûrîdî...", s. 338.

⁵ Schneider, "Al-Mâtûrîdî...", s. 338.

⁶ Schneider, "Al-Mâtûrîdî...", s. 338.

⁷ Schneider, "Al-Mâtûrîdî...", s. 338.

⁸ Schneider, "Al-Mâtûrîdî...", s. 338.

öğretisinin gelişiminde bir dönüm noktasını oluşturduğu sonucuna varmaktadır.⁹ Yazara göre el-Mâtürîdî her ne kadar belli bir kelim geleneği içerisinde bulunmuş ve bu geleneği sonuna kadar kabul etmiş olsa da, yaptığı katkılarla bu kelim geleneğinin kalitesini değiştirmeyi bilmiştir.¹⁰ Zira el-Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'inde Maverunnehr'de ilk defa sadece mutlak anlamda resmedilen bir inanç sistemi değil aynı zamanda nazarî kelim (Spekulative Theologie) söz konusu olmuştur.¹¹ Şu halde Rudolph'a göre Maverunnehr'de Kelim Tarihi el-Mâtürîdî ile başlamıştır.¹² Daha önceki Hanefilerin hiçbir şekilde dile getiremedikleri sorunları el-Mâtürîdî cesaretle ele almış ve bu sorunların çözümü konusunda kendi özgün konseptini hem de diğer fırkaların düşünceleriyle karşılaştırmak suretiyle geliştirmiştir. Rudolph Maverunnehr Hanefiliğine meydan okuyan grup olarak Mu'tezile'ye atıfta bulunur. Bu bağlamda yazar el-Mâtürîdî'yi (Maverunnehr'e) yabancı görüşlerini inceleyen ve kendisine uygun gibi görünenleri kabul eden açık görüşlü ve dirayetli birisi olarak takdim etmektedir.¹³ İşte tam da bu noktada el-Mâtürîdî daha önceki Hanefilerde (in der frühen Hanefiya) geçerlilik kazanmış/kabul görmüş olan bir prensibe yönelmektedir. Bu da ihtilafli olan kelim sorunlarda sürekli olarak orta bir yol takip edilmesi ve bu ihtilafli sorunlara ilişkin çözüm önerileri ileri sürenler (vahiy-akıl, Tanrı-insan ve Tanrı-dünya) arasında belli bir mantıklı dengenin gözetilmesidir.¹⁴ Bu ilke Rudolph'a göre el-Mâtürîdî'de büyük önem arz etmektedir el-Mâtürîdî, bilgi teorisinde (Epistemologie) bu hususa binaen üç bilgi kaynağına da (duyular, akıl ve haberler) kullanım bağlamında eşit bir düzeyde geçerlilik kazandırmıştır. Rudolph, el-Mâtürîdî'nin açıklamaları bağlamında onun öğretisinin Ebû Hanife'nin bir yorumu olduğunu söylemenin hatalı ve yanlış bir davranış olacağı sonucuna varmaktadır. Ona göre el-Mâtürîdî'yi Doğu'daki el-Eş'arî olarak tanımlamak ta aynı şekilde hatalı ve yanlış bir tutumdur.¹⁵ Bu ikisi arasında her ne kadar görünüşte benzerlikler olsa da temel düşüncelerinde uyumluluktan bahsetmek söz konusu değildir. Yazar burada daha ziyade el-Mâtürîdî ve el-Eş'arî arasındaki yönteme dair temel ihtilafa dikkat çekmektedir: el-Eş'arî, kelim sistemini radikal bir teori üzerine tesis etmek isterken, el-Mâtürîdî ise orta bir yol bulmak ve mümkün olduğunca farklı görüşleri meşru gören bir sentez oluşturma çabası içerisinde olmuştur.¹⁶

Bundan başka Rudolph eserinde el-Mâtürîdî'nin eseri *Kitâbu't-Tevhîd* ile neredeyse aynı döneme ait olan Hakim es-Semerkanî'nin *es-Sevâdu'l-A'zam*'ı da ele almakta ve onunla ilgili önemli bir hususu ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu da *es-Sevâdu'l-A'zam*'ın adeta bir Samanoğulları resmî akide kitabı tarzında olması (Samanid credo)¹⁷ buna karşın *Kitâbu't-Tevhîd*'in ise özgür ve bağımsız olarak ya-

⁹ Schneider, "Al-Mâtürîdî...", s. 339.

¹⁰ Schneider, "Al-Mâtürîdî...", s. 339.

¹¹ Reinhard Eisener "Al-Maturidi und die Sunnitische Theologie in Samarkand New York - Leiden - Köln, Brill Academic Publishers, 1997, 396 p., indexes (proper names, religious and political groups, Arabic terms)", *Abstracta Iranica*, 22 (1999), s. 2.

¹² Schneider, "Al-Mâtürîdî...", s. 339; Eisener, "Al-Maturidi...", s. 2.

¹³ Schneider, "Al-Mâtürîdî...", s. 339.

¹⁴ Schneider, "Al-Mâtürîdî...", s. 339.

¹⁵ Schneider, "Al-Mâtürîdî...", s. 339.

¹⁶ Schneider, "Al-Mâtürîdî...", s. 339.

¹⁷ Eisener "Al-Maturidi...", s. 2.

zılmış bir eser olmasıdır.¹⁸ Rudolph'un eserinde *Kitābu 'i-Tevhîd'* in bundan başka yeni bir Hanefî model oluşturmak için farklı fırkaların modellerinden faydalanacak kadar açık görüşlü bir düşünür tarafından yazıldığı söylenmektedir.¹⁹ Ayrıca eserde el-Mâturîdî'nin bazı önemli konularda (Tanrı'nın tabiatı ve sıfatları gibi) orta bir yol takip etmesi dolayısıyla Maveranunehr Hanefî inanç/kelam öğretisinde sadece bir ilerleme değil aynı zamanda bir dönüm noktası da teşkil ettiği belirtilmektedir.²⁰

Rudolph'un bu eseri zor ve kompleks bir konuyu okuyucuya kolaylaştırdığı için takdire şayan olarak görülmüştür.²¹ Zira onda el-Mâturîdî'nin düşünce sisteminin nereden kaynaklandığı detaylı bir şekilde açıklanmaktadır.²² Onun el-Eş'arî ve Mu'tezile'den farklı olan yönlerini Rudolph eserinde açıkça ortaya koymaktadır. Rudolph'un bu eseriyle okuyucu, insanın fiillerinde özgür olması, Tanrı'nın akıl ile bilinebilmesi ve diğer ana konularda Maturidî öğretisinin duruşuna dair kapsamlı bir tasavvur edinmektedir. Rudolph'un eseri bundan başka Arapça kavram, kelime ve terminolojiyi (kelamî istilahlar bağlamında) geniş ve detaylı bir tarzda ihtiva etmesi sebebiyle de büyük ilgi çekmiştir. Yazar bu eserle uzun zamandan beri zorunlu bir ihtiyaç olan el-Mâturîdî'ye ilişkin derinlikli bir monografi sunmuştur.²³ Rudolph, buna ilave olarak Maturidilik sahasında kapsamlı bir araştırma yapmayı başarmış görünmektedir. Bundan dolayı da günümüzde Kelam (Islamische Theologie) ile ilgilenen her araştırmacı için bu eserin temel bir referans durumunda olduğu iddia edilmektedir.²⁴

Eserin Ana Hatlarıyla İçeriği²⁵

Bu noktada hemen şunun altını çizmemiz gerekir ki, Rudolph'un bu eseri eklerle birlikte neredeyse 400 sayfaya ulaşmaktadır. Bundan dolayı da eserin tümünü tahlil etmek bu tebliğ için mümkün gözükmemektedir. Bundan dolayı da bize göre oldukça önemli bilgiler ihtiva ettiğinden eserin Giriş kısmını genişçe ele alıp incelemeyi uygun gördük. Bu bölüm kitabın ortaya koymaya çalıştığı düşünceleri özetler mahiyettedir.

Ulrich Rudolph önsöz kısmında eserinin yazılış amacının Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin düşünce sistemini karakterize etmek ve onu İslam kelam tarihindeki konumuna yerleştirmek olduğunu açıklamaktadır (s. xi). Bundan dolayı da, sadece Maturidî öğretisi için değil aynı zamanda, onun da içerisinde hareket ettiği dinî geleneği tanımlamaya ve kavramaya çalışan bir köprü kurmaya çalışmaktadır. Zamansal olarak bakıldığında incelemenin çerçevesi 2./8. yüzyıl ile 4./10. yüzyıllar aralığındadır. Coğrafi olarak ise bu inceleme, Maveranunehr bölgesi ve bu bölgenin Semerkant şehri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu bölgenin özelliği, çok erken devirlerde diğer

¹⁸ Eisener "Al-Maturidi...", s. 2.

¹⁹ Eisener "Al-Maturidi...", s. 2.

²⁰ Eisener "Al-Maturidi...", s. 2.

²¹ Schneider, "Al-Mâturîdî...", s. 339.

²² Schneider, "Al-Mâturîdî...", s. 339.

²³ Schneider, "Al-Mâturîdî...", s. 339.

²⁴ Schneider, "Al-Mâturîdî...", s. 340..

²⁵ Eserin içindekiler kısmı için bkz.: Özcan Taşçı, "Kitap Tanıtımı ve Örnek Tercüme: "Ulrich Rudolph: Maturidî ve Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı (al-Maturidî und die Sunnitische Theologie in Samarkand)", Kelam Araştırmaları Dergisi (On-line Hakemli Dergi "www.kelam.org"), 9/1 (2011), s. 401-410.

tüm İslamî cereyanlar üzerinde hakimiyet kuran bir Hanefî kelamının oluşmasıdır. Bu kelam ekolünün temsil ettiği düşünce, bölgenin resmî inanç sistemini (Credo) belirlemekteydi. Bu sistem aynı zamanda el-Mâturîdî'nin de yaşadığı dönemde kendisini bağımlı gördüğü bir ölçü durumundaydı. Bununla birlikte, onun öğrettiği bu geleneksel kelamla pek de uyuşmayacaktır. Onun düşüncesi, araştırmanın da ortaya koyacağı gibi, bu geleneksel kelam sistemini değiştirmiştir. Zira onun öğretisi, 4./10. yüzyılı ve Maveranunehr bölgesini kat kat aşır değişik çağlarda ve bölgelerdeki Müslümanlar için uzun asırlar boyunca yön belirleyici olarak kalan başlı başına bir paradigma haline dönüşmüştür.

Rudolph kitabının Giriş kısmında el-Mâturîdî'nin ünü ile bizlerin günümüzde onun hakkında bildiklerimiz arasında bir uçurumun olduğundan bahsetmektedir. Bundan dolayı da “Bilinmeyenin şöhreti” adlı bir başlığı bu hususa ayırmıştır (s. 1). Ona göre bu durum onunla ilgili günümüzdeki tarih araştırmasına bağlanamaz. Sorun daha ziyade, daha önce yani bizzat ortaçağ Arap kaynaklarında başlamaktadır. İslam kelamının ekolleriyle alakalı bir dizi anlatımların yer aldığı bu eserlerde, ilk önce zikredilmesi beklenen el-Mâturîdî'den, sürpriz bir şekilde tek bir kelime bile edilmemesi gerçeğiyle karşılaşmaktayız. Bunun nedeni, bilinçli bir dikkate alma olmayıp, aksine tarihsel ve coğrafi konumlardır. Zira el-Mâturîdî, Irak'ta ya da İslam coğrafyasının merkezi bir bölgesinde yaşamış biri değildir. O, Semerkant'ta, yani cihanşümül hilafetin en doğu köşesinde öğretisini yaymış ve orada nüfuz sahibi olmuştur. Oraya her ne kadar diğer bölgelerden düşünce ve fikirler ulaşıyorsa da, bu bölgede esasen ne düşünüldüğü, Batı'daki bölgelerde ve Bağdat'ta kimseyi ilgilendirmiyordu. Bunun neticesinde, el-Mâturîdî önceleri bilinmemiş, etkisi ise uzun bir zaman tamamen Semerkant ve Maveranunehr'le sınırlı kalmıştır.

Bu durum, 5./11. yüzyılın ortalarında, Selçuklular'ın kuzeydoğudan gelerek, başarılı bir şekilde İslam'ın ana merkezine doğru yayılmalarıyla değişmiştir. Selçuklular, Maveranunehr'in kendilerince benimsenen kelamî sistemi ilerlemeleri sırasında beraberlerinde götürmüşler ve bu sistemin İslam'ın merkezinde tanınması için de her zaman insanların tercihlerine bırakmamışlardır. Bu durum, başlangıçta her şeyden önce İran'da karışıklığa yol açmış ve şimdi el-Mâturîdî ve Eş'arî taraftarları olarak karşı karşıya gelen Hanefî ve Şafîiler arasındaki eski defterlerin açılmasına neden olmuştur. Ancak, daha sonra Suriye'de dikkate değer bir şekilde bir uyuşmanın olduğu gözlenmektedir. Nureddin Zengi (541/1146-569/1174), Ehl-i Sünnet'i bir bütün olarak güçlendirme, yani Ehl-i Sünnet ekolleri arasındaki farklılıklara müsamaha etme yolunu açmıştır (s. 1-2). Onun başlattığı bu tutum, Eyyubiler zamanında (564/1169' dan itibaren) ve onlardan sonra öncelikli olarak Memlukler idareyi ele aldıktan sonra (648/1250'den itibaren) yankı ve taraftar bulmuştur. Bu ikisi hakim oldukları bölgede tüm Ehl-i Sünnet firkalarının-mezheplerinin eşitliği prensibini kesin olarak hayata geçirmişlerdir. Sözü edilen bu prensiple her şeyden önce dört büyük fıkıh ekolü kastedilmiş olsa da, bu prensibin kelamda da uygulandığı tespit edilmiştir. Zira tam da, 8./14. yy. Suriye'sinde bugün bize oldukça normal gözükən şu seslerin dile getirilmesi şüphesiz rastlantı değildir: Ehl-i Sünnet İslam'ında kabule şayan iki kelamî ekol mevcuttur: el-Eş'arî öğretisi ve uzak Maveranunehr'den gelmiş olan Maturidî öğretisi (s. 3).

Rudolph, bunun ardından el-Mâturîdî'nin Ebû Hanife'nin sadık bir takipçisi olup

olmadığına ilişkin tartışmayı açmaktadır. Yazara göre bu konudaki tasavvur oldukça açıktır: el-Mâtürîdî, “Ebû'l-Yusr el-Pezdevî (493/1100) ve daha genç çağdaşı Ebû'l-Mu'in en-Nesefî (508/1114)” gibi önemli sayılabilecek takipçileri de onun Semerkant ve bölgesinde Ebû Hanife'ye bağlı en büyük kelim şahsiyeti olduğunu söylemektedirler (s. 4). Buradan çıkan en önemli sonuç bunların her ikisinin de el-Mâtürîdî'nin Maveranunehr'de Ehl-i Sünnet kelamının kurucusu olduğu görüşünde değillerdir. O, onlara göre, daha ziyade, Ehl-i Sünnet'in bu bölgedeki çok önemli bir temsilcisi, yani çok eski bir geçmişe sahip olan bir öğretiyi ustaca ortaya koyup yorumlayan bir 'düşünür' durumundadır (s. 5). Şu halde bunların her ikisi de, uyumlu bir şekilde, ekolün kurucusu olarak Ebû Hanife'yi görmektedirler. Bu bakış açısı el-Pezdevî'de iki yönden kendisini ifade etmektedir: Bir defa o bağlı olduğu ekolü, örneğin 'Maturidiye' olarak değil, bilinçli olarak 'Ashâb-u Ebî Hanife' şeklinde isimlendirmektedir. Diğer tarafta o, okuyucunun dikkatini devamlı olarak, bu doktrinin daha önce Ebû Hanife tarafından temsil edildiği düşüncesine yönlendirmeye çalışır. Ancak en-Nesefî'nin bu konuda yaptığı işaretler daha sistematik ve açıklayıcıdır. Onun için, Kuzeydoğu İran'da büyük Kufeli'nin zaman zaman ismen zikredilmiş olmasını belgelemek değildir; Onun asıl amacı, Ebû Hanife'nin öğretisinin tamamen ve hiçbir kesintiye uğramaksızın nesilden nesile aktarıldığını ispatlamaktır (s. 5). en-Nesefî, bunun için Maveranunehr'de hangi imamların Ebû Hanife'nin takipçileri olarak anlaşılması gerektiğine dair bir not düşer. Bu silsile Ebû Hanife'yle başlamakta, Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybaniy'le devam etmekte ve bir çok duraktan sonra el-Mâtürîdî'ye ve ondan sonraki zaman dilimine ulaşmaktadır. el-Mâtürîdî şu halde -onlar arasında önemli de olsa- homojen bir mütekellimler sıralamasında bir üye durumundadır. Ancak onun başarısı ve katkısı herkesin takip etmiş olduğu bir öğreti için mükemmel ve keskin bir zekayla mücadele etmesidir (s. 6). Bundan dolayı da en-Nesefî, el-Mâtürîdî'nin Kufeli ekol kurucusunun görüşlerine bağlı kaldığını tekrarlar. O el-Mâtürîdî hakkındaki övgüsünü, Eb Hanife'nin görüşlerini en iyi kavrayan kişi olarak ortaya koymakla, en üst seviyeye çıkartır (a'rafun-nas bi-mezahib Ebî Hanife). Burada ilginç olan, gerek el-Pezdevî gerekse en-Nesefî'nin sunumlarında apolojik bir tutum sergilediklerinin tespit edilmesidir. Bu tutumun, Nişabur'da yerleşik olan ve Maveranunehrlilerin sahip oldukları kelim görüşleri bid'at olarak nitelendiren Eş'ariler'e karşı olduğu açıktır. Bu eleştirinin ekseninde elbette, Semerkant ve çevresinde beyan edilen sıfatlar öğretisi yer almaktadır. Semerkant ve çevresindeki bu konuyla ilgili öğreti, Eş'arilerce 5./11. yüzyılda ortaya çıkarılmış Rafizî bir bid'at olarak görülmüş ve bunun öncükler (selef) tarafından hiçbir şekilde savunulmadığı iddia edilmiştir. Ancak bu iddiaya kolay bir şekilde kronolojik bir ikaz gelmektedir; sonuçta el-Mâtürîdî de el-Eş'arî gibi 300'lü yıllarda yaşamıştır. Ancak argümanların el-Mâtürîdî'yi aşması yani ondan sonra yapılması, oldukça dikkat çekicidir. (s. 6).

Rudolph, bu şekilde el-Mâtürîdî ve öğretisinin Eş'ariler tarafından benimsenmesi için uzun ve meşakkatli bir sürecin geçmesi gerektiğinin altını çizmektedir. O bunun ardından Ehl-i Sünnet'i teşkil eden Eş'ari ve Maturidî okullarının birleşmelerinin de uzun bir süreçte gerçekleştiğini bildirmektedir. Bunu da “İkinci İzlenim: Eş'ari'nin Doğu'daki Rakibi Olarak Maturidi” başlığı altında ele almaktadır (s. 7). Yazar bu hususu eserinin 7. ve 12. sayfaları arasında tahlil etmektedir.

Rudolph, bir sonraki aşamada el-Mâtûrîdî hakkında özellikle Osmanlı döneminde yapılan çalışmalarda/eserlerde Maturidiliğin sürekli olarak Eş'arilik açısından değerlendirildiğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Osmanlı dönemi kelamcılarının bu şekildeki bir hareket tarzının doğal olduğu, ancak modern dönemdeki yazarların da aynı bakış tarzını devam ettirmeleri yazara göre oldukça tuhaftır. Ancak bunun önemli bir nedeni de mevcuttur. Bu da el-Mâtûrîdî hakkında ulaşılan bilgilerin muhtevasıyla doğrudan bağlantılıdır: İslamî literatürde el-Mâtûrîdî hakkında karşılaştığımız haberler, bağımsız bir teolojik tarih hakkındaki belli tasavvurları oluşturmaktadır. Onun kaynağı kısmen 5./11. kısmen de 8./14. yüzyıllara dayanmaktadır. Onun temayülleri-teolojisinin gelişim süreçleri ise, bunların «Sünnî-Maturidî» bir bakış açısı ile mi, yoksa, el-Beyadî örneğinde olduğu gibi, bağlayıcı bir düşünce perspektifinden mi yazıldıklarıyla irtibatlıdır (s. 12). Oysa bu bağlantıları keşfetmek, modern araştırmalar için pek de kolay olmamıştır. Zira yukarıda zikredilen bu eserler, bugün bizim ulaşabildiğimiz şekilde elde mevcut değildiler; bunlar el yazmalarının bir bir ortaya çıkarılması ve tedricen basılması sonucu bilinebilmişlerdir. Talihsiz bir şekilde en önce en geç döneme, yani Osmanlı ve Memluklu dönemine ait eserlere ulaşılmıştır. Daha sonra 5./11. yüzyıldaki Maturidiliğe ait eserler ve en sonunda ise el-Mâtûrîdî'nin bizzat kendi bıraktığı eserler ortaya çıkarılmıştır. Bu eserler kapalı olan bazı noktaları öyle aydınlatmıştır ki, o döneme kadar olan ilgi ekseninin ters-yüz olmasına, yani başka yönlere kaymasına neden olmuşlardır. Rudolph bu noktadan hareketle Batıda el-Mâtûrîdî üzerine çalışma yapan müsteşriklerin el-Mâtûrîdî ve Maturidilik hakkında yazdıklarının ulaşabildikleri kaynaklara göre değiştiğini belirterek bunları detaylı bir şekilde sunmaya çalışmaktadır. Ona göre Maturidilik ile ilgili tarihsel araştırma tek bir çizgide devam etmemiş; bundan daha ziyade o üç büyük merhalede gerçekleşmiştir. Bu merhalelerden her biri kendi ulaşabildiği eserlere dayanmak suretiyle bilinçli ya da bilinçsiz bazı kanaatleri yansıtmışlardır (s. 13).

Yüzyılımızın ortalarına kadar devam eden ilk safhaya, tam anlamıyla el-Eş'arî ile el-Mâtûrîdî arasındaki karşılaştırma damgasını vurmuştur. Bu dönemin başlıca temsilcisi, el-Eş'arî üzerine yazdığı kitapta Ebû Uzbe'nin *Ravdu'l-Behiye* adlı eserini öne çıkartıp tanıtan, böylece de sonraları ona büyük önem verilir hale gelmesini sağlayan Spitta'dır (1876). Spitta, Ebû Uzbe'yi takip etmek suretiyle, iki mütekellim arasındaki bilinen 13 farklılık noktalarını sıralamıştır. Ancak o, bu 13 noktayı sıralarken aynı zamanda da, bu ikisinin sadece detaylarda birbirlerinden ayrıldıklarını, temelde ise aynı tezi temsil ettikleri savını da kabullenmiş olmaktadır. O, bu iki sistemin karşılaştırılması (analoji) düşüncesinin ondan önceki bir dönemde yaşamış olan es-Subkî'ye yani 8./14. yy'a dayandığını ispatlamayı başarabilmiştir. İşte bu şekilde, Sünnî İslam'da birbirine oldukça yakın iki kelam ekolünün geliştiği düşüncesi kesin bir şekilde kabul edildi. Goldzieher, bunu şu şekilde formüle etmektedir: “Bu iki, birbirine oldukça benzer öğreti düşüncesinin önemsiz-küçük farklılıklarına girmeye lüzum görülmedi.” Ondan sonra da sayısız yazar benzer yargıları dile getirdi. Bu yargılara ulaşmada dayandıkları nokta, hep bu 13 düşünce farklılığına dair sıralama olmuştur. Horten (1912), Mc Donald (1936), Klein (1940) ve Triton (1947) bu konuda her biri bazı hususlarda konuya farklı yaklaşmışlarsalar da, Gadret-Anawati'ye (1948) göre bunların hepsi temelde aynı temayülde birleşmektedirler.

Rudolph'a göre el-Mâtûrîdî'nin bizzat kendi yazdığı eserler bu ilk dönemde araş-

tırmacılar için henüz ilgi odağı olmamıştır. Her ne kadar o dönem için Avrupa’da bir çok el yazması bulunan *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*” ve Goldzieher (1904) ile Brown’un (1922) da kendisine atıfta buldukları *Kitâbu’t-Tevhîd*”in varlığı bilinmekle birlikte, bunlar incelenmemiştir; bu da el-Mâturîdî’nin el-Eş’arî’nin gölgesinde kaldığına dair bir izlenimin oluşmasına yol açmıştır (s. 14).

Yazar bu durumun yüzyılın ortası ile 60’lı yılların sonu arasındaki bir zaman dilimine denk düşen bir dönemde, yani araştırmanın ikinci safhasında değişmeye başladığını bunun sonucunda da el-Mâturîdî ile Hanefî geleneği arasındaki sıkı ilişkinin belgelendiğini belirtmektedir (s. 14). Rudolph’a göre bunu her şeyden önce her biri farklı biçimlerde de olsa, üç müellif başarmıştır. Schacht (1953) daha önce hiç dikkat-i nazara alınmayan, üstadımızın (el-Mâturîdî) düşüncelerine ilişkin tarihî arka plana dikkatleri yönlendirmiştir. O, 3./9. yy’da popüler bir Hanefî teolojisinin mevcut olduğunu, bunun da el-Mâturîdî’nin düşünceleriyle büyük bir paralellik arz ettiğini öne sürmüştür. et-Tancî (1955) ise buna karşın, sonraki yüzyıllardaki Maturidî mütekellimlerin tarihini bizlere tanıtmıştır. Ebû’l-Mu’in en-Nesefî’nin Semerkant ekolünü tavsif edip, onu Ebû Hanîfe’ye dayandırdığı *Tabsiratü’l-Edille*’deki bir çok bölüme yaptığı açıklayıcı işaretleri ona borçluyuz. Bu araştırmalar neticesinde, ekol içi başka bir el-Mâturîdî görüntüsü-resmî ortaya çıktı. Bu resim ise kelamcımızı ünlü Kufelî selefinin sadece bir yorumcusu ve açıklayıcısı olarak tespit etmiştir. Bu anlayış Ortaçağ boyunca Sünnî bakış açısını yansıtmıştır. Bu ikinci dönemde yapılan araştırmalar sayesinde Maturidî kelamının ve gelişme sürecinin Hanefî öğretisi ile ne derece ciddi bağıntısının olduğu, artık bilinmektedir. Bu sonuncu, ancak kolay olmayan böyle bir bakış açısını, Madelung (1968), yukarıda da zikredilen “The Spread of Maturidisim and The Turks “ adlı eserinde ortaya koymuştur. O bu eserde, el-Mâturîdî’nin etkisinin uzun süre Maverannehr’le sınırlı kaldığını, Türklerin Batı’ya göçleriyle de İslam’ın merkezine doğru yayıldığını iddia etmiştir (s. 15).

Rudolph’a göre Madelung bu iddialarını, el-Mâturîdî’nin eserlerine dayandıramamıştır. Zira uzun zamandan beri bilinen bu eserler henüz o dönemde neşredilmiş durumda değildiler. Ancak buna rağmen bu eserlerin içerikleri kısmen halka mal olmuştu; zira birçok yazar el-Mâturîdî’nin görüşlerini bizzat birinci elden öğrenme amaç ve arzusuyla bu eserlerin el yazmalarını kullanmışlardı. İşte bu şekilde, örneğin Götz (1965) *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*’yi İstanbul el yazmalarını tanıtmak ve eserin çeşitli öğretilerini açıklamak suretiyle tanıtmıştır. Schacht’ta bundan daha önce (1953), yukarıda bahsedilen makalesinde, *Kitâbu’t-Tevhîd*’in ne kadar önemli olduğunu ve bizzat kendisinin onun edisyon-kritiğini yapma arzusunda olduğunu ifade etmiştir. Ancak o, bu planını maalesef gerçekleştirememiştir. Buna karşın metne olan ilgi oldukça yüksek seviyede olmuştur. Öyle ki, 60’lı yıllarda, *Kitâbu’t-Tevhîd*’in tamamının tanıtıldığı (Allard 1965) , ya da onun belli mesele ve konularla ilgili ortaya koyduğu ifadeler bağlamında incelenmiştir (Brunschvig 1965, Vajda 1966 ve 1967 gibi).

Rudolph, el-Mâturîdî üzerine yapılan çalışmaların 1970’de başlayıp günümüze kadar devam eden üçüncü safhasında el-Mâturîdî’nin bizzat kendi yazdığı eserlerin artık istenen seviyede ilgi odağına çıktığını bildirmektedir (s. 15). Bu safha, Huleyf’in *Kitâbu’t-Tevhîd*’i neşretmesiyle başlamaktadır. Bunu bir yıl sonra (1971) İbrahim ve Seyyid Avadzin, elimizde hala tek bir cilt olarak bulunan *Te’vilât*’ı neş-

retmeleri takip etmiştir. Hemen hemen aynı dönemde (onun) Kur'an yorumu da Londra'da yapılmış bir doktora tezinin konusu olmuştur (Rahman 1970). Bu çalışmada her ne kadar (*Te'vilât*'ın) metin kritiği (edisyon) de amaçlanmışsa da, eser ancak, eksik olmakla birlikte, 1982'de Dakka'da basılabilmektedir (s. 15).

Yazar, *Te'vilât*'ın çok fazla ilgi görmediğini buna karşın Kelam tarihi açısından çok daha fazla bir öneme sahip olan *Kitâbu't-Tevhîd*'in ise daha büyük bir yankı bulduğunu iddia etmektedir (s. 16). Ona göre her iki eserin neşredilmesiyle sonuçlanan ilk reaksiyonların detayları, bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Ancak el-Mâturîdî'nin bu eserinin çeşitli yönlerden ele alınıp incelendiği çalışmalar ve makaleler sayıca daha fazladır. Frank (1974) Maturîdî kelamında "Tabiatlar"ın rolünü incelemiş; ilk olarak Watt 1973 ve 1974'te eserdeki konuların sistematik olarak düzenlemesiyle uğraşmış, buna ilave olarak, düşünürümüzün yaşadığı çevrenin tam olarak tavsif edileceği bir dizi doktora çalışmasını da yönetmiştir. Bunları, kısa bir süre sonra, *Kitâbu't-Tevhîd*'in Dualizm'le ilgili tasavvuruyla ilgilenen Monat (1977); insan fiilleri teorisine yaptığı analizlerle Gimaret (1980) ve Tanrı'nın varlığıyla ilgili delilleri eserden ortaya çıkarıp bir araya getiren İbrahim (1980) takip etti. Aynı zamanda Pessagno eserin tümünü İngilizce'ye tercüme etti. Ayrıca Akıl ve İman (1979), İrade'nin anlamı (1984) Teodesi-Kötülük (1984) ve Muhammed b. Şebib'in öğretisinin röproduksiyonu (1984) gibi bir dizi makale çalışması da yapılmıştır. Bu arada Doğu'da da (el-Mâturîdî'ye) olan ilgi oldukça fazlaydı (s. 16). Bunlardan özellikle, Kemal Işık (1980) ve M. Said Yazıcıoğlu (1985 ve 1988) gibi Türkçe eserler ve Belqâsım al-Ğâlî tarafından yapılan özetleyici mahiyetteki sunumu (1989) gibi Arapça eserler zikretmeye değer olanlardır (s. 17). 1991 yılında yeni *İslam Ansiklopedisinde* (*Encyclopaedia of Islam*) yayınlananlar ise şu ana kadar el-Mâturîdî ve Maturidiyye üzerine yazılan son makaleleri oluşturmaktadır. Bunların her ikisi de, Madelung tarafından, el-Mâturîdî ve ondan sonra kendisine nispet edilen ekolün gelişimiyle ilgili olarak günümüzde söylenenlerin değişik bir tarzda ifade edilmesidir.

Ulrich Rudolph, tüm bunların el-Mâturîdî hakkında devam eden bir ilgiyi kanıtladığını söylemektedir. Ayrıca o, yapılan tüm bu çalışmalar sonucu, yirmi yıl öncesine nazaran el-Mâturîdî hakkında bugün çok daha fazla bilgi sahibi olduğumuzun kesinlikle söylenebileceğini düşünmektedir (s. 17). Ancak ona göre şunu da aynı kesinlikle vurgulamamız gerekir ki, henüz daha yapılacak birçok analiz ve sunumlara ihtiyaç vardır. Zira ne onun düşüncesi, yani sadece onun tarafından ele alınan problemler, bir monografi şeklinde ortaya konulmuş ne de onu etkileyen ve şekillendiren kültürel ve dinî çevresi ya da hayat şartları hakkında tam bir bilgiye sahibiz. Zira şayet herhangi biri, el-Mâturîdî dışında, çeşitli Maturîdî mütekellimlerini incelemek istediğinde, bununla ilgili sadece araştırmaların yeterli olmadığını değil, aynı zamanda, el yazmalarının kullanılabilir olmasını sağlayan edisyon-kritiğin de yeterli olmadığını görecektir. Bu da göstermektedir ki el-Mâturîdî'ye gözleri çevirmek sürekli olarak, başlı başına bir başlangıç şansına sahip olmak anlamına gelmektedir. Ancak bu aynı zamanda, büyük bir yön verme-oryantasyon sahasına da ihtiyaç duyma anlamına da gelmektedir. Zira Semerkantlı mütekellime yaklaşmak için birçok yol-metot olmasına karşın, bunlardan hangisinin mevcut koşullarda en iyisi olduğu kararlaştırılmış değildir (s. 17).

Ulrich Rudolph, yukarıdaki açıklamalarından çıkan sonuçlar bağlamında eserinde nasıl bir yöntem takip ettiğini şu şekilde ortaya koymaktadır:

Bu bağlamda, araştırmamızın ilk bölümünde, Maveraunnehr’de el-Mâturîdî öncesi Hanefî kelamı ele alınmaktadır. Bu dönem Ebû Hanife’nin düşüncelerinin Doğu’da yayılmaya başladığı 2./8. yy’da başlayıp, çeşitli duraklardan sonra, bilginimizin çağdaşı ve görüşleri, önceki dönemlerde geleneksel inanç öğretisinde çok daha fazla kök salmış olan Hâkim el-Semerkindî’ye (ö. 342/953) kadar uzanmaktadır (s. 19). Böyle bir genel değerlendirmenin amacı, 2./8. yy’dan 4./10. yy’a kadarki Hanefî kelamını her yönüyle kavramak değildir. Bu, el-Mâturîdî’yi anlamakta fazla bir katkı sağlamayabilir. Kaldı ki böyle bir girişimi detaylı bir şekilde Van Ess daha önce yapmıştır. Bizim amacımız bundan daha ziyade, elde mevcut olan kelamî metinlerdir. Bunlar kronolojik sıraya göre tek tek ele alınıp, bölgedeki teolojik öğretinin ne şekilde ve nasıl oluştuğu değerlendirilecek, dolayısıyla da kelamcımızın düşüncelerini, delillerini hangi temel üzerinde ortaya koyduğu tespit edilecektir.

Bu tarihsel arka plan analizini, ikinci bölümde senkronize bir kesit takip etmektedir. Orada, el-Mâturîdî’nin yaşadığı dönemde Semerkant’ta karşılaştığı dinî çevre ve onun bu çevreyle olan ilişkisi söz konusu edilmektedir. Ancak burada konunun ekseninde artık Hanefiler bulunmamaktadır. Daha çok bizzat el-Mâturîdî, hocaları, öğrencileri ve eserleri hakkında sorular yöneltilmektedir. Aynı zamanda da, Semerkand’da ortaya çıkmış olan ve Hanefî-Maturidiliği tartışmaya davet eden diğer Müslüman mezhepler ve yabancı dinler ile ilgili de sorular sorulacaktır (s. 20).

Bu sürecin detaylarda nasıl gerçekleştiği konusu araştırmanın üçüncü bölümü ortaya koyacaktır (s. 20). Bu bölümün konusunu esasen el-Mâturîdî’nin, birbirinden bağımsız iki mütâlada tanımlanmaya çalışılan öğretisi oluşturmaktadır. İlk kısım, kelamcımızın görüşleri hakkında genel bir kanaat edinme amacına hizmet etmektedir. Bu kısımda *Kitâbu’l-Tevhîd* analiz edilmekte olup, bunun yanında el-Mâturîdî’nin kelam sisteminin gelişim sürecinde takip ettiği yöntem ve bu süreçte hangi koşulların etkili olduğu ortaya konulmaktadır. İkinci kısımda ise bazı hususî konu ve sorunların ele alınmaktadır. Ancak burada el-Mâturîdî’nin hakkında bazı fikirler ileri sürdüğü benzer konular üzerinde durulmamaktadır. Zira bu durum, onun öğretisinin en ince teferruatıyla ele alınmasını gerektiren bir başka araştırmayı beraberinde getirebilir. Oysa bizim ulaşmayı hedeflediğimiz amacımız, onun en önemli öğretilerini ve karakteristik yöntemlerini içeren bir portre elde etmektir. Bundan dolayı da sunum için özellikle, el-Mâturîdî kelamında merkezî bir yer tutmalarının yanı sıra, onun Hanefî kelamını ortaya çıkan muhalefet karşısında savunmak ve gerektiğinde sağlam bir yapıda formüle etmek için hangi yollara başvurduğunu gösteren konular seçilmiştir. Bu yöntemin özel anlamdaki önemi, el-Mâturîdî’nin şu ya da bu görüşleri savunmasından daha ziyade, onun tesis ettiği düşünce yapısının, çok sonraları Müslümanların ana eksenini oluşturan cereyan tarafından, onların temsil ettikleri teolojik tasavvurlara en uygun olarak benimsenmesinde yatmaktadır. İşte bu faktör öğretisine el-Mâturîdî’yi aşan bir boyut kazandırmıştır. Bu da bizim, Sünnî kelamının tümü çerçevesinde, onun bulunduğu yerin tekrar ele alınıp incelenmesini zarurî hale getirmektedir (s. 20). Eserimizin sonuç bölümü bu yüzden, başlangıçtaki düşüncelerimize köprü vazifesi görecektir (s. 20). Bu bölüm el-Mâturîdî düşüncesini farklı kılan yönleri ve onun Ebû Hanife ve el-Eş’ari ile olan ilişkisinin gerçekte nasıl

görüldüğünü inceleyecektir. Bu konulara ilişkin araştırmamızın sonunda birtakım sorular yöneltmek oldukça anlamlı olacaktır.

Edward Badeen: *Sunnitische Theologie in Osmanischer Zeit*

Genel Değerlendirme

İslam Bilimci Edward Badeen *Osmanlı Döneminde Ehl-i Sünnet Kelamı* adlı eseriyle Almanca'da bilinmeyen yeni Arapça el yazmalarına ulaşılmasına katkı sağlamayı amaçlamıştır.²⁶ Bundan başka o, el-Mâturîdî ve el-Eş'arî kelam sistemlerinin karşılaştırılmasını konu edinmek suretiyle şu ana kadar ihmal edilen kelam öğretisi daha doğrusu genel kabul görmüş (resmi) Kelam'ın değerlendirilmesine dikkatleri çekmiştir.²⁷ Yazar Osmanlı döneminde neredeyse birbiriyle özdeş iki kelam ekolünün varlığına dair genel kanaati ele almaktadır. Badeen, bu eserde her iki ekol arasındaki farklılıkları açıkça göstermek için şu ana kadar kullanılmayan malzemeleri kullandığını belirtmektedir.²⁸ Bunun için de o bu iki ekol arasındaki farklılıkları konu edinen ve şu ana kadar hiç edisyon yapılmamış beş el yazmayı edisyon yapmıştır. Kemalpaşazade ve en-Nev'i'nin iki eseri, el-İspirî ve en-Nabulîsî'nin temel kelam problemlerinin ele alındığı iki eseri, son olarak ta Akhisarî akidesi. Badeen, ek olarak es-Subkî ve Ebû Uzbe'nin kaleminden çıkmış iki risalenin yeni bir edisyon kritiğini sunmaktadır.²⁹ Badeen'in eseri Almanca ve Arapça olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Arapça kısımda edisyon kritiği yapılan metinlerin detaylı bir indeksi verilmektedir. Almanca bölümde yazar ilk önce edisyonu yapılan el yazmalarını tanıtmaktadır. İkinci alt bölümde kelam metinlerin yazarlarının biyografilerini, eserlerini sunmaktadır.³⁰ Yazarın bunu yapmaktaki amacı eserinde asıl ele aldığı metnin önemini ortaya koymaktır. Örneğin o, es-Subkî'nin en-Nûniyye'sinin, el-Eş'arî ve el-Mâturîdî kelamı söz konusu olduğunda (onların) küfürle itham edilmesine karşı çıkmak için yazıldığını tespit etmiştir.³¹ Badeen, bu bağlamda metin içeriklerini ve müelliflerin temel tezlerini özetlemekte ve onların her birinin temel tezlerini sonuç olarak sunmaktadır.³² O yine bu eserlerin oluşmasında hangi faktörlerin rol oynadığını ön plana koyar. Bir sonraki alt bölümde Badeen (bu eserlerin oluşumunda) genel bir amaç ortaya koymak, daha doğrusu Sünnî kelamı formüle etmek/şekillendirmek maksadıyla bu eserlerin tümünü karşılaştırır.³³ Bunun için o karşılaştırmalı bir tablo oluşturmuştur. Bu tabloda es-Subkî'nin delillerini (yazarların tümü için) kelamî meselelere bakışlarında genel bir temel tutum-bakış tarzı oluşturmada temel hareket noktası alır. Daha sonra da diğer yazarların es-Subkî'den ayrıştıkları ya da uzlaştırdıkları hususları ortaya koyar.³⁴

Badeen son bölümde Sünnî kelmacıların Sünnî fikhî mezhepler arasında tolerans

²⁶ Tonia Schüller, "Rezension von: Edward Badeen: Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit", Würzburg: Ergon 2008, in: sehepunkte 9 (2009), Nr. 6 [15.06.2009], URL: <http://www.sehepunkte.de/2009/06/16257.html>

²⁷ Schüller, a. y.

²⁸ Schüller, a.y.

²⁹ Schüller, a.y.

³⁰ Schüller, a.y.

³¹ Schüller, a.y.

³² Schüller, a.y.

³³ Schüller, a.y.

³⁴ Schüller, a..y.

harmoni istek ve dileklerini ön plana çıkarmaktadır.³⁵ O sonuç olarak, ele alıp incelediği eserlerde mevcut olan farklılıkların detaylarda olduğunu ancak bunların Sünnî ekoller içerisinde herhangi bir ayrılığa-bölünmeye yol açmadığı sonucuna varmıştır.³⁶ Badeen'in eseri şu ana kadar ulaşılamayan kaynakları araştırmacılara sunması açısından oldukça önemli bir çalışmadır.³⁷

Eserin Ana Hatlarıyla İçeriği

Ulrich Rudolph'un bir önsöz yazdığı (s. 1-3) eser indeks dahil 89 sayfadan oluşmaktadır. Rudolph bu önsözde Osmanlı dönemi kelamı üzerinde çalışmaların oldukça yetersiz olduğunu, ancak son zamanlarda Türk araştırmacıların bu açığı kapatmak için oldukça fazla gayret sarf ettiklerini bundan dolayı da kendilerine müteşekkir olduğunu bildirmektedir.

Yazar kitabın Giriş kısmında (Einleitung), Ulrich Rudolph'un *Al-Mâturîdî und die sunnitische Theologie in Samarkand* adlı eserinde es-Subkî'nin *en-Nuniyye* adlı eserinin Eş'ariye ve Hanefî-Maturidî ekollerini birbirine eşit bir muameleye tabi tuttuğunu ön plana çıkardığını belirtmektedir (s. 5). Rudolph'un yazarın ele aldığı risalelerden de bahsettiğini zikretmektedir. Badeen, burada Rudolph'un da kendisinin incelediği metinlere bir başka açıdan temas ettiğini belirtmektedir (s. 6).

Badeen, eserin yazılış amacının Eş'arilik ve Maturdilik arasındaki farkları ortaya koyan eserlerin bir listesini vermekten daha ziyade bu farkları ele alan ancak şu ana kadar sadece el yazması halinde bulunan eserleri incelemek olduğunu bu yüzden de 7 eserin merkezî noktasını teşkil ettiğinden bahsetmektedir (s. 7). O, bu 7 eserin Eş'arî ve Maturidî ekolleri arasındaki farkları değişik tarzlarda ele aldığından bahsetmektedir. Yazar daha sonra zikredilen 7 risalenin el yazmalarını sayfa ebatlarıyla, hangi kütüphanede bulunduğu hakkında bilgiler sunmaktadır (s. 7-9).

Badeen, kitabının 2. kısmını Taceddin es-Subkî'nin hayatı ve eserlerine ve özellikle de *en-Nuniyye*'sine ayırmıştır (s. 10-19). es-Subkî'nin doğrudan kelam ile ilgisi olmayan *Tabakâtu's-Şafiyyeti'l-Kübrâ* adlı eserini de ele alıp incelemektedir (s. 12-14). Kelamla ilgili olan *en-Nuniyye* ise 14. -18. sayfalarda işlenmektedir. Burada yazar şu hususlara dikkat çekmektedir:

es-Subkî'nin *en-Nuniyye*'yi *Tabakât*'na dahil etmesinin *en-Nuniyye*'yi ezberleme geleneğine sahip Hanefî mensuplarınca büyük kabul gördüğünü belirtmektedir (s. 14). es-Subkî, bu noktada *en-Nuniyye*'ye dört mezhebin kurucusunun adını zikretmekle başlamaktadır. Daha sonra İmam Ebû Yusuf, Ebû Hamza Muhammed b. İbrahim el-Bağdadî(ö. 289/902)'yi, bundan başka Hanefîlerin kitaplarını *Kütübü'l-Hanefiyye*, yine bizzat kendisi tarafından yazılan *Şerhu Akîdeti'l-Üstâz Ebî Mansûr* adlı eseri ve el-Mâturîdî'yi zikretmektedir (s. 15). es-Subkî, bir sonraki aşamada okuyucularına bir yerde kendisi tarafından kabul edilen düşünce sistemlerini göstermek istercesine bir grup mutasavvıfın isimlerini sıralamaktadır (s. 15-16).³⁸

³⁵ Schüller, a.y.

³⁶ Schüller, a.y.

³⁷ Schüller, a.y.

³⁸ Bu listede 40 isim yer almaktadır. Süfyan es-Sevrî (161/778), Davud et-Taî (165/771-772), Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (324/935), Haris el-Muhasibî (243/857-858), Zünnun el-Mısri (246/861), Ebû Yezîd Tayfur el-Büstâmî (Bâyezîd-i Bistâmî) (261/875 ya da 264/877) ve el-Cüneyd (Cüneyd-i Bağdadî) (298/910) dikkat çeken meşhur isimlerdir.

es-Subkî, Müslümanlar arasında sürekli dönüp dolaşan fitnenin temel sebebinin tekfir olgusunda yattığını düşündüğünden *en-Nuniyye*'de Sünniler, daha doğrusu Eş'arî ve Maturidiler'in birbirlerini tekfir etmekten sakındırmak için bu iki ekol arasında mevcut olan ihtilaf noktalarını bir liste halinde verir ki bu noktalar her iki ekolün birbirlerini tekfir etme hususunda delil teşkil etmeyen küçük lafzî unsurlardan oluşmaktadır.³⁹ O, *en-Nuniyye* adlı şiirinin son kısmında Ehl-i Sünnet mezhepleri arasındaki bu ihtilafların bir kısmının bid'at derecesinde olmasına karşın bunun tekfir etmek için bir sebep teşkil etmediğini dile getirmektedir (s. 16). Zira, Mu'tezile'ye bağlı olanlar dışında Hanefilerin büyük kısmı (itikadî) hükümlerde el-Eş'arî'ye dayanmaktadır (sie orientieren sich in ihren Überzeugungen an Aş'ari). Yine Hanbelilerin faziletli ilk temsilcileri de (Fudala mütekaddimihim) Eş'arî idiler. Hanbelilerin sadece müşebbihe olan mensupları el-Eş'arî'yi benimsememişlerdi. es-Subkî, Hanefî eserlerden yola çıkarak Şafiî/Eş'ariler ile Hanefiler arasındaki ihtilafların on üç tane olduğunu belirtmektedir. Bunlardan 7 tanesi lafızda diğerleri ise içerik ve derinliği olan meselelerdedir (s. 17).

Yazar es-Subkî'den sonra İbn Kemalpaşa ile ilgili anlatımlarına geçmektedir. Onunla ilgili anlatımları eserinin 19. ile 24. sayfaları arasındadır. Ona göre Kemalpaşa 16. Yüzyılın et-Taftazanî ve es-Suyutî gibi önemli alimlerden birisidir. Bu yüzden ona, Birinci Öğretici (el-Muallimu'l-Evvel) lakabı verilmiştir. O, sadece felsefe değil aynı zamanda da kelim uzmanıydı. Tasavvufun Şeriatten ayrılmasına şiddetle karşı çıkmıştır. Bu yüzden örneğin bir takım tasavvuf gruplarının adeti olan Sema'yı haram olarak (verboten) görmüştür (s. 19). Kemalpaşa Türkçe, Farsça ve özellikle de Arapça ve eserler veren oldukça üretken birisidir (s. 20). 200 den fazla eseri olan Kemalpaşa daha ziyade kısa eserler (*Risale*) tarzında yazmıştır.

Yazar, İbn Kemalpaşa hakkında detaylı malumat verdikten sonra onun Maturidiler ile Eş'ariler arasındaki ihtilaf noktalarını ele alan *Risâletü'l-İhtilaf beyne'l-Eş'ariyye ve'l-Maturidiyye fi isnetey aşrâta mes'eleten* adlı eserine değinmektedir (s. 22-24). Ona göre İbn Kemalpaşa bu risalesinde ihtilaflar hususunda Nureddin es-Sabunî'nin (580/1184) *el-Bidâye*'si ile *Bidâyetü'l-Kelâm* adlı eserlerini zikretmeye değer bulmaktadır. İbn Kemalpaşa bu risalede el-Eş'arî'nin Sünnilerin imamı ve öncüsü (mukkaddem) olduğunu ortaya koymaktadır (s. 22). Ondandan sonra ise el-Mâturîdî gelmektedir (Nach ihm komme Ebû Mansûr el-Mâturîdî). Kemalpaşa daha sonra, Badeen'e göre Eş'ariler ile Maturidiler arasında mevcut olan 12 ihtilaflı noktayı sıralamaktadır (s. 22-24).

Yazar, İbn Kemalpaşa'dan sonra Malkaralı en-Nev'î (940/1533-1007/1600) ve eserini incelemeye başlar. Bu inceleme ve değerlendirmesi eserin 24. İle 27. sayfalarını kapsamaktadır. Badeen en-Nev'î'nin hayatı hakkında bilgiler sunduktan sonra (s. 24-25), onun Eş'ariler ve Maturidiler arasındaki ihtilaf noktalarının ele alındığı *Risâle fi'l-Fark beyne Mezhebi'l-Eşâ'ira ve'l-Mâturîdiyye* adlı eserine geçmektedir (s. 25). Yazar bu eser hakkında ana hatlarıyla şunları zikretmektedir:

en-Nev'î, eserine veciz bir sözle başlamaktadır: "Bil ki kurtuluşa ermiş fırka (firka-i naciye) Eş'arî ve Maturidilerdir. Müellif daha sonra ilk olarak birkaç Maturidî alimin eserini zikreder. Bunlar Ömer en-Nesefî'nin *Metnu'l-Akâid*'i, es-Sabunî'nin

³⁹ Bunun için bkz.: Ulrich Rudolph, *Al-Mâturîdî und die sunnitische Theologie in Samarkand*, s. 8-12.

Metnu'l-Bidâye'si, Ebû'l-Mu'in en-Nesefî'nin *Metnu't-Tabsira'sı* ve et-Tahavî'nin *Metnu't-Tahavî'si*'dir. Daha sonra da birkaç Eş'arî eseri sunmaktadır. Bunlar da *Metnu't-Tavâli'*, *Şerhu'l-Mevâkıf*, *Şerhu'l-Makâsıd*, *el-Mevâkıf* ve *el-Makasıd* dır (s. 26). Bunun ardından en-Nev'î kendisine göre Eş'ariler ile Maturidiler arasında mevcut olan 10 ihtilafı sıralar (s. 26-27).

Badeen, en-Nev'î ve görüşlerini açıkladıktan Akhisarlı Kafî Hasan Efendi (1025/1616) ve eserine geçmektedir. Akhisarî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verdikten sonra (s. 28-30) iki ekol arasındaki hususların işlendiği *Ravdâtu'l-Cennât fî Usûli'l-İ'tikâdât* adlı eserin tahliline geçmektedir (s. 31). Badeen'e göre Akhisarî'nin bu eseri popüler bir konumdur (s. 31). Badeen, Akhisarî'nin eserinde işlenen konu açısından en özlü ve en iyi eserleri zikrettiği görüşündedir (s. 31). Bunlar Ebû Hanife'ye atfedilen *Fıkhu'l-Ekber*, *Akâidu't-Tahavî*, *Akâ'idu Ömer en-Nesefî*, *Akâ'id es-Senûsî* ve *Akâ'idu Nukayât es-Suyutî*'dir (s. 32).

Badeen, daha sonra Akhisarî'nin Eş'ariler ve Maturidiler arasındaki ihtilafları konulara göre (örneğin, "Birinci Bahçe: İmanın Hakikati") ele alıp incelemektedir. Her bahçede (cennet) o bahçe ile ilgili konudaki ihtilaflar hakkında bilgiler sunulmaktadır: Birinci bahçe (s. 32-33), ikinci bahçe (s. 33-35), üçüncü bahçe ((s. 35-36), dördüncü bahçe (s. 36-37), beşinci bahçe (s. 37-39), altıncı bahçe (s. 39-41), yedinci bahçe (s. 41) ve sekizinci bahçe ise (s. 41-43) sayfalar arasındadır.

Yazar, Akhisarî hakkındaki yorumunda ise şunları belirtmektedir: Akhisarî konuyu Eş'ariler ile Maturidiler arasındaki farkların belirtildiği diğer eserler gibi ele alıp incelemektedir. Ancak onun metodu biraz farklıdır. Zira o, bir tarafta el-Mâturîdî ile Hanefî diğer tarafta ise Şafiî, Malikî ve Evzai'yi karşılaştırmaktadır. Karşılaştırma daha ziyade amellerin imandan bir cüz olup olmadığı hususundadır (s. 43).

Badeen, eserinde Akhisarî'nin ardından İspirî Kadızadey'i ele almaya başlar (s. 45). Kadızade'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgiler sunduktan sonra (s. 45) ihtilaflar hususundaki eseri *Risâle Mümeyyize* ye geçmektedir (s. 45). Badeen, Kadızade'nin eserinin başından itibaren sadece "ihtiyari fiillerin kazanılması" (Erwerbs freie gewählter Handlungen) konusunu işlediğini belirtmektedir (s. 45). Dolayısıyla da eserde bu konuda iki ekol arasında vuku bulan ihtilaflar ortaya konulmaktadır. Badeen'e göre, Kadızade'nin eserinin başlığını *Mumeyyizâtu'l-Mezhebi'l-Mâturidiyye an Mezâhibi'l-Gayriyye* olarak vermesinden onun Maturidiliği Ehl-i Sünnet'le özdeş gördüğü anlaşılmaktadır (s. 46). Ancak onun yine eserinde Ehl-i Sünnet içerisine Eş'ariliği de dahil ettiğini de söylemektedir (s. 46). Badeen, daha sonra eserdeki konuları işlemektedir (s. 47-49). Bunlar neredeyse tamamen ihtiyarî fiiller ve onunla ilgili konulardan oluşmaktadır.

Badeen Kadızade'nin eseriyle ilgili yorumunda, onun kesb hususunda Maturidilerin metotları ile Eş'arilerin metotlarının aynı olduğunu bundan dolayı da arada fark bulunmadığını iddia ettiğini bildirmektedir. Onun Mu'tezile ve Cebriyye'nin görüşlerini aktardığını ancak bu görüşleri reddettiğini belirtmektedir. Bununla birlikte kesbin tanımı hususunda Maturidiler ile Eş'ariler arasında farklılığın olduğunu da müellifin kabul ettiğini belirtmektedir (s.50).

Badeen'in iki ekol arasındaki ihtilafı noktalar hususunda ele aldığı bir başka müellif Abdü'l-Kani en-Nabulusî'dir (1143/1731). en-Nabulusî'nin hayatı, hocaları, öğrencileri ve eserlerini açıkladıktan sonra (s. 51-56), onun ihtilafların konu edildiği *Tahkîku'l-İntisâr fî İttifâki'l-Eş'arî ve'l-Mâturîdî ala Halki'l-İhtiyâr* adlı eseri

hakkında bilgiler vermeye geçmektedir (s. 57). Badeen, müellife göre el-Eş'arî ve el-Mâturîdî'nin insanın özgürce fiil işleminin yaratılması hususunda aynı görüşte olduğu kanaatinde olduğunu belirtmektedir (s. 57). Badeen, daha sonra en-Nabulusî'nin daha çok ihtiyarî fiillerin ele alındığı kitabındaki detayları kısaca ortaya koyar (s. 57-58).

Badeen, bu eserle ilgili yorumunda eserde ele alınan hususları özetlemektedir. Buna göre, her iki ekolde insan fiillerinin yaratılması hususunda ihtilaf bulunmazken, insanın Şeriat'ten önce iyi ya da kötüyü aklıyla bilip bilemeyeceği hususunda ise ihtilaf söz konusudur. En-Nabulusî'ye göre Eş'arîlerin görüşüne göre akıl şeriat olmadan hiçbir şekilde bunu bilemez, zira ihtiyarî fiiller konusunda iyi ya da kötü emr ya da nehy ile bilinebilmektedir. Maturidilerin görüşüne göre ise akıl vahiy gelmeden önce ihtiyarî fiillerde iyi ya da kötüyü bilebilmektedir (s. 60).

Badeen'e göre, en-Nabulusî ihtiyar, kasd, kesb, sarf ve istita'a hususlarında el-Mâturîdî ve Eş'arîler'in görüşlerini birleştirmek ve uzlaştırmaya çalışmaktadır (s. 60).

Badeen, ihtilafli konularda son olarak Ebû Uzbe (1172-1759) ve eserini ele almaktadır (s. 61). Onun hayatı ve eserleri hakkında bilgiler sunduktan sonra (s. 61) *er-Ravdâtu'l-Behiyye fîmâ beyne'l-Eş'âira ve'l-Mâturidiyye* başlıklı ihtilaflar hususundaki eserini tanıtmaya geçmektedir (s. 62-64). Badeen Ebû Uzbe'nin eserinin öne çıkan hususlarını iki noktada toplamaktadır. Bunlardan birincisi, onun eş-Şirazî'nin ismini zikretmiş olması, ikincisi ise es-Subkî'nin *Tabakât* ve *en-Nûniyye*'sinin eserde zikredilmesidir. Badeen, eserde zikredilen Eş'arî kelamcılarının isimlerini vermektedir: Seyfeddin el-Amîdî, Fahreddin er-Razî, el-Îcî ve et-Taftazanî (s. 62). Badeen daha sonra eserde ele alınan ihtilaf noktalarının sayısının on üç olduğunu belirterek bunları kısaca Ebû Uzbe'nin sunumuna göre anlatmaktadır (s. 63-64).

Badeen, Ebû Uzbe'nin eserinin ihtilaflar konusunda es-Subkî'den farklı ve fazla bir şey söylemediği kanaatinde (s. 64). Ona göre bu eserin farkının içinde zikredilen müellif ve eserleridir (s. 65).

Badeen, ihtilaflar konusunda müellif ve eserlerini ortaya koyduktan sonra bu eserler hakkında genel bir karşılaştırma yapmaktadır (s. 65). Eserlerin 8./14. ile 12./18. yüzyıllar arasında yazıldıklarını ve bunların en belirgin özelliklerinin Eş'arî ve Maturidiler arasında mevcut olan ihtilafları minimize etmek ve onların *Usûl*'den değil de *Fürû*'dan ibaret olduklarını, dolayısıyla da bunların hepsinin iman açısından bir sorun ortaya koymadığını okuyucuya kabul ettirmek olduğunu ileri sürmektedir (s. 65-66).

Yazar daha sonra ele aldığı yedi kitaptaki ihtilafli noktaları bir tablo halinde vermektedir (s. 67-77).

Badeen kitabında son bölüm olarak “tolerans ve harmoni çabası” (Töleranz und Harmoniestreben) başlığı altında Hanefî, Malikî, Şafîî ve Hanbelilerden oluşan dört mezhebin aralarında uzlaşma çabalarını tarihsel süreç içerisinde ele almaktadır (s.78) Bunun gibi Ehl-i Sünnet'in kelamî ekolleri arasında da bu tür bir uzlaşma çabasının olduğunu belirtmekte, böylece de eserinin amacının da bunu ortaya koymak olduğuna işaret etmektedir (s. 79).

Sonuç

Almanya’da Maturidilik üzerine yapılan güncel çalışmalar dikkatle izlendiğinde bu konu üzerine yapılan iki eser dikkatimizi çekmektedir. Esasen bunlardan birisinin diğeri üzerine bina edilmiştir demek daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Bunlardan ilki Ulrich Rudolph’un 1997 yılında yayınlanan *Al-Mâtûrîdî und die Sunnitische Theologie in Samarkand (El-Mâtûrîdî ve Semerkant’ta Ehl-i Sünnet Kelamı)* ikincisi ise Edward Badeen’in 2008 tarihinde yayınlanan *Sunnitische Theologie in Osmanischer Zeit (Osmanlı Döneminde Ehl-i Sünnet Kelamı)* adlı eseridir. Her iki eser de ortaya koydukları tespitlerle Maturidiliğin gerek Batı’da gerekse Doğu’da, yani Müslüman ülkelerde henüz daha tanınma aşamasında olduğuna dikkatlerimizi çekme amacındadır.

Tebliğimizde ele alıp incelediğimiz bu eserler örneğinde Batı’da Maturidilik üzerine yapılan çalışmaların iki yönlü fonksiyonu olduğunu belirtmemiz mümkündür: Bunlardan ilki bilimsel diğeri ise, siyasal amaçlara hizmet etmektir. Bilimsel olanı yukarıda belirtmeye çalıştığımız gibi sırf el-Mâtûrîdî ve Maturidiliği tanıma çaba ve uğraşlarıdır. Siyasal olanı ise Batı toplumlarında farklı din mensuplarının bir arada yaşayabilecekleri uygun model arayışlarında Maturidilik üzerinden bir çözüm geliştirme umutlarıdır. Bundan dolayıdır ki son dönemlerde Maturidilik üzerine yazılan eserlerde el-Mâtûrîdî’nin dini konularda ılımlı bir yol takip ettiğinin altı kalın çizgilerle çizilmektedir.

EK:1

Maturidilik Üzerine Yapılan Almanca Çalışmalar (Kronolojik Liste)

1. Kitaplar

Bernd Radtke, *Al-Ḥakīm at-Tirmidī : ein islamischer Theosoph des 3./9. Jahrhunderts*, Schwarz Verl., Freiburg 1980.

Ulrich Rudolph, *Al-Mâtûrîdî und die Sunnitische Theologie in Samarkand*, E.J. Brill, Leiden 1997.

Lloyd V. J. Ridgeon, *‘Azîz Nasafî*, Richmond, Curzon 1998.

Edward Badeen, *Sunnitische Theologie in Osmanischer Zeit*, Würzburg 2008.

Angelika Brodersen, *Der unbekannte kalām. Theologische Positionen der Frühen Mâtûrîdîya am Beispiel der Attributenlehre*, Berlin 2014.

2. Kitap Tercümelere

‘Umar ibn Muḥammad Nasafî, *Die Rechtslehre des Imām an-Nasafî in türkischer Bearbeitung vom Jahre 1332*, Çev., Milan Adamović, Stuttgart Steiner, 1990

Abū’l-Yusr Muḥammad al-Bazdawî, *Probleme der islamischen Dogmatik, das Kitāb uşūl ad-dīn des Abū’l-Yusr Muḥammad al-Bazdawî*, Çev., Hans Peter Linss Essen, Thales 1991

Muhammad ibn Ali Al-Tirmidhi, *Drei Schriften des Theosophen von Tirmid. Das Buch vom Leben der Gottesfreunde/Ein Antwortschreiben nach Saraḥs/Ein Antwort-*

schreiben nach Rayy, Teil 2, Übersetzung und Kommentar (Notlarla Çev.), Bernd Radtke, Beirut, Stuttgart 1996.

Abu'l-Muin an-Nasafi, *Das Meer der Worte-Eine Maturidi Glaubenslehre (Originaltitel: Bahr al-Kalām)*, Übersetzt von (Çev.): Abdullah von Blumenthal, Astec Verlag 1. Auflage 2013.

3. Makaleler

Fritz Meier, "Die Schriften des 'Azīz-i Nasafi", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 52(1953/55), s. 125-182.

Manfred Götz, "Māturīdī und sein Kitāb Ta'wīlāt al-Qur'ān" *Der Islam*, 41(1965), s. 27-70.

Heinz Halm, "Der Wesir Al-Kunduri und die Fitna von Nīšāpūr", *Die Welt des Orients*, 6(1971), s. 205-233.

Hans Daiber, "Zur Erstausgabe von Al-Maturidī, Kitāb at-Tauhīd", *Der Islam* 52(1975), s. 299-313.

Bernd Radtke, "Theologen und Mystiker in Hurasan und Transoxanien", *ZDGM (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft)*, 136(1986), s. 538-549.

Ulrich Rudolph, "Ratio und Überlieferung in der Erkenntnislehre al-As'ari's und al-Maturidī's", *ZDGM*, 142(1992), s. 72-89.

Ulrich Rudolph, "Das Entstehen der Māturīdīya", *ZDGM.*, 147(1997), s. 393-404.

Angelika Brodersen, "Der Schlaf ist der Bruder des Todes. Einige Traditionen über Schlaf und Traum und ihre Funktion in der Argumentation Aṣ-Ṣaffār al-Buḥārī's", C. Gilliot/T. Nagel (Hg.), *Das Prophetenḥadīth. Dimensionen einer islamischen Literaturgattung, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, I. Philologisch-historische Klasse*, 1(2005), s. 98-107.

Edward Badeen, "Al-Aṣ'ariyya wa-l-Maturīdīyya wa-t-tabdī' wa-t-takfīr", *Historical Articles in Honor of Professor Butrus Abu-Manneh*. Compiled and Edited by: Atallah Qubti, Johnny Mansour and Mustafa Abbasi, Beirut 2011, s. 29-57.

Angelika Brodersen, "Göttliches und menschliches Handeln im māturīditischen kalām", *Jahrbuch für Islamische Theologie und Religionspädagogik*, 2(2013), s. 117-139.

Kaynakça

Badeen, Edward, *Sunnitische Theologie in Osmanischer Zeit*, Würzburg 2008.

Eisener, Reinhard, “Al-Maturidi und die Sunnitische Theologie in Samarkand. New York - Leiden - Köln, Brill Academic Publishers, 1997, 396 p., indexes (proper names, religious and political groups, Arabic terms)”, *Abstracta Iranica*, 22(1999), Document 347, (<http://abstractairanica.revues.org/36783>)

Rudolph, Ulrich, *Al-Māturīdī und die Sunnitische Theologie in Samarkand*, E.j. Brill, Leiden 1997.

Schneider, Irene, “Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand. Islamic Philosophy, Theology and Science. Text and Studies. Bd. 30 by Ulrich Rudolph”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, 87 (1997), s. 338-340

Schüller, Tonia, “Rezension von: Edward Badeen: Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit”, Würzburg: Ergon 2008, in: *sehpunkte* 9 (2009), Nr. 6 [15.06.2009], URL: <http://www.sehpunkte.de/2009/06/16257.html>

Taşcı, Özcan, “Kitap Tanıtımı ve Örnek Tercüme: “Ulrich Rudolph: Maturidi ve Semerkant’ta Ehl-i Sünnet Kelamı (al-Maturidi und die Sunnitische Theologie in Samarkand)”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* (On-line Hakemli Dergi “www.kelam.org”), 9/1 (2011), s. 401-410.



Оңуңсу
Отұрұм

**МАТУРИДИЛІКТИҢ ӨЗЕКТІЛІГІ
МЕН ҚҰНДЫЛЫҒЫ**

MATURİDİLİĞİN AKTÜEL DEĞERİ

THE ACTUAL VALUE OF MATURIDISM

Проф. Док. Хулья Алпер/Prof. Dr. Hülya Alper
Мармара университеті, Илахият факультеті, Стамбул/ТҮРКИЯ
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul/TÜRKİYE

“Матуриди Рационализмінің бүгінгі күн тұрғысынан маңызы”
“**Mâtürîdî Akılcılığının Günümüz Açısından Önemi**”
“The Importance of Mâtürîdî’s Rationality from the Contemporary Perspective”

Асқар Ақымжанов / Askar Akimkhanov
Нұр-Мүбарак Египет ислам мәдениеті университеті, Алматы, Қазақстан
Nur Mübarek İslam Medeniyeti Üniversitesi Almatı/KAZAKİSTAN

“Имам Матуридидің «иман» мен «амал» арақатынасы мәселесіне қатысты ұстанымы және аталмыш мәселенің бүгінгі таңдағы маңызы”
“İmam Mâtürîdî’nin İman-Amel İlişkisine Yaklaşımı ve Günümüz Açısından Önemi”
“İmam Mâtürîdî’s Principles Concerning “İman” and “Duties” Relations and the Importance of This Issue Nowadays”

Даурен Дариябек/Davran Dariyabek
Қазақстан Республикасы Білім және Ғылым министрлігі, Ғылым комитеті,
Философия, саясаттану және дінтану институты, Алматы/ ҚАЗАҚСТАН
Kazakistan Cumhuriyeti Bilim ve İlim Bakanlığı, İlim Kurulu, Felsefe, Siyaset ve Din Bilimleri Enstitüsü, Almatı/ KAZAKİSTAN

“Матуриди дүниетанымындағы діни толеранттылық мәселелері”
“The Problems of Religious Tolerance in Mâtürîdî Teachings”
“Mâtürîdî’nin Sisteminde Dinî Hoşgörü İle İlgili Meseleler”

MÂTURÎDÎ AKILCILIĞININ GÜNÜMÜZ AÇISINDAN ÖNEMİ^{1*}

Prof. Dr. Hülya ALPER
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Giriş

Bütün bir İslâm ilim ve fikir geleneği, tarih boyunca ortaya çıkan ve devam ede gelen farklı ekoller ve yaklaşımlar arasında akli düşünce ve yönetime verdiği yüksek değer bakımından özellikli bir konuma sahiptir. İmam el-Mâturîdî ve onun tarafından kurulan kelâm okulu bu gelenek içinde Ehl-i Sünnet adı altında birleşen düşünce sistemleri arasında ‘akılcılığıyla’ temayüz etmektedir. Genelde kelâm geleneğinde Mu‘tezile düşünürleri akılcılıkları ile meşhur ve maruf olduğu gibi; çağdaş İslâm düşüncesi içindeki tartışmalarda İmam el-Mâturîdî başta olmak üzere Maturidilik mensupları akılcılığı ve akli yöntemi kullanmalarıyla meşhur ve maruftur.

İslâm’ın aşırılıklardan uzak ölçülü ve dengeli (*vasat*) bir din oluşuyla uyumlu bir şekilde her konuda mutedil bir anlayışı benimseyen İmam el-Mâturîdî’nin, akılcılığıyla şöhret bulmasının elbette çeşitli nedenleri vardır. Ancak her halükârda el-Mâturîdî’nin düşünce sisteminin temelini akli yerleştirmesi; vahyin emri doğrultusunda akli hakem kılarak ona üst bir otorite yetkisi vermesi ‘akılcılıkla’ anılmasında başlı başına etkilidir.

Tabii genel ifadelerin gerisine gidilerek onun akıl teorisi açıklandığında akılcı yöntemin ona izafe edilerek anılmasının sebepleri daha iyi anlaşılacaktır. Böyle bir amaçla devam eden kısımda öncelikle el-Mâturîdî’nin ‘akıl nedir?’ sorusuna verdiği cevap üzerinde durulacak ve onun akıl teorisi ortaya konulacaktır. Bu yapılırken el-Mâturîdî’nin yaklaşımları modern felsefeyle karşılaştırmalı olarak değerlendirilecektir. Zira bu gün akıl ve akılcı düşünüş biçimi denildiğinde kastedilen ile el-Mâturîdî’nin akılcılığının aynı olup olmadığı tartışılması gereken bir sorundur. Açıkçası modern dönemde peşinden gidilen rasyonalizm ile el-Mâturîdî’nin akletmesi acaba aynı şey midir? Dolayısıyla el-Mâturîdî’nin akli dediği ve akli delile dayanarak ortaya koyduğu bir husus modern insanın akli dediği ile uyuşmakta mıdır? Kendini akılcı olarak tanımlayan Aydınlanma felsefenin ürettiği insan gerçekten akılcı mıdır? Yoksa akıl adı altında akıldan sapma mı yaşanmaktadır? Bu ve benzeri soruların cevapları da düşünülerek burada el-Mâturîdî merkezinde konu ele alınacak, böylece hem el-Mâturîdî’nin durduğu yer belirginleştirilecek hem de onun akılcı yaklaşımına niçin ihtiyaç duyulduğu açığa çıkarılmış olacaktır. Nitekim bu maksada binaen tebliğ başlığı “Mâturîdî Akılcılığının Günümüz Açısından Önemi” şeklinde belirlenmiştir.

^{1*} Bu tebliğ büyük ölçüde *İmam Mâturîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi* adlı kitabıma dayanılarak hazırlanmıştır.

Aklın Anlamı ve Eylemi

el-Mâturîdî akılcılığını tartışabilmek için öncelikle el-Mâturîdî'nin akıl deyince ne anladığını, bir başka ifade ile 'akıl nedir?' sorusuna nasıl cevap verdiğini ortaya koymak gerekmektedir. Kuşkusuz bu soruyla bilinmek istenen aklın mahiyetinin ne olduğu; akli akıl yapan şeyin 'ne'liğidir.² İmam el-Mâturîdî'nin bir kelâm klasığı olan *Kitâbü't-Tevhîd*'i ve de zengin ve geniş tefsiri *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ı incelendiğinde aklın mahiyetinin ne olduğuna dair açık bir ifadenin bulunmadığı görülmektedir.

Yaşadığı çağda ve öncesinde bir 'mesele' olarak ele alınan farklı değerlendirmelere ve tanımlara konu edilen³ aklın mahiyeti hakkında İmam el-Mâturîdî'nin açıklama yapmaması bilinçli bir tercihin ürünü olmalıdır. Kanaatimce sistemini akılla temellendirmesine rağmen el-Mâturîdî, aklın mahiyeti bilgisine, dayandığı epistemoloji ile ulaşılmamasını mümkün görmediğinden olsa gerek bu konuda sessiz kalmayı yeğlemiştir.⁴ Daha açık bir ifadeyle Mâturîdî'nin aklın mâhiyeti üzerinde söz sarf etmemesi, kendisi tarafından benimsenen epistemolojik anlayışının tabii bir sonucu

² Sözlük anlamıyla akıl "devenin ayağına bağlanan ip" anlamına gelen ikâl kelimesinden türemiş olup "bağlamak, tutmak" manasına gelmektedir. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut 2000, "akl" md.; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü'elfâzi'l-Kur'ân*, Nşr.: Safvân Adnân Dâvûdî, ed-Darü's-Şamiyye/Dârü'l-Kalem, Dimaşk/Beyrut 1412/1992, "akl" md.

³ Meselâ Mu'tezile'nin temel prensiplerini sistematik hale getiren Ebü'l-Hüzeyl al-Allâf (ö. 235/849) akli üç ayrı açıdan ele almıştır. (1) Akıl, insanın kendisi ile diğer varlıklar arasındaki; yine yeryüzü ile gökyüzü arasındaki farkı ayırmasını sağlayan zaruri bilgidir. (2) Akıl bilgi elde etme gücüdür. (3) Akıl duyudur ki akledilenler anlamında bu şekilde isimlendirilir (el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Nşr.: Hellmut Ritter, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden 1400/1980, s. 480; krş. Hüsnî Zeyne, *el-'Akl 'inde'l-Mu'tezile tasavvuru'l-'akl 'inde'l-Kâdî Abdülcebbar*, Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1978, s. 19; Osman Aydın, İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mutezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allâf, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001, s. 213). Câhîz'a (ö. 255/869) gelince o anlama ve zararlı şeylerden kaçınmanın akli gücü ile olduğunu belirterek akla eleştiri gücü vermiştir. Ayrıca o aklın "hüccet" olduğunu da ifade etmiştir (Hüsnî Zeyne, *el-'Akl 'inde'l-Mu'tezile*, s. 21). Ebû Ali Cübbâî (ö. 303/916) ise akli olgunluğa ermeden insanın sorumlu tutulamayacağı düşünmekte ve bununla bağlantılı olarak akli ilim elde etme kuvveti değil, ilim şeklinde açıklamaktadır. Buna göre insan, akıyla mecnûnun kendisini engelleyemediği şeyden kendini alkoyar (el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 480-481). Yukarıdaki tariflere göre erken dönem bir kısım Mu'tezile âlimlerinin akli bir araz olarak kabul ettiği söylenebilir (Bkz.: el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, Nşr.: Hans Peter Linss, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs Kahire 2006, s. 212; İlyas Çelebi, İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadî Abdulcebbar, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002, s. 26).

⁴ Mâturîdî'nin açtığı yoldan giden Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) de aklın tanımını üzerinde durmak yerine, onun bilgi edinme yolu olduğuna vurgu yaparak bu hususun zarurî bir şekilde bilindiğini belirtir (en-Nesefî, *Tebssiratü'l-edille*, Nşr.: Claude Salamé, Institut Français de Damas, Dimaşk 1990-93, I, 17). Mâverâünehir âlimlerinden Alâeddin el-Üsmendî (ö. 552/1157) ve Nüreddin es-Sâbü'nî (ö. 580/1184) de aynı yolu izleyerek aklın nazarının (*nazaru'l-akl*) bilgi edinme yöntemi olduğunu ifade ederler (Alâeddin el-Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm* (nşr. M. Sait Özervarlı), İSAM Yayınları, İstanbul: 2005, s. 37 vd. Nüreddin es-Sâbü'nî, *el-Bidâye fi Usûli'd-dîn*, Nşr.: Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları Dimaşk 1399/1979, s. 17 vd.).

İmam Mâturîdî'nin aklın mâhiyetinin bilinemezliği düşüncesi muhtemelen en-Nesefî ve es-Sâbü'nî'de benzer bir açıklama biçiminin doğmasına yol açmış ve her ikisi de bu tür tartışmalara girmemişlerdir. Bununla birlikte daha sonra Mâturîdî ekolü içinde yer alan âlimler içinde farklılaşmalar da vaki olmuştur. Meselâ Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1099) *Usûlü'd-Dîn* adlı eserinde aklın insanların eşyayı tanımaları için yaratılmış bir alet olduğunu belirtmekte ve Ehl-i sünnet'e göre aklın parlak-latîf bir cisim olduğunu ifade etmektedir (el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 212). Osmanlı âlimi Beyâzîzâde (ö. 1098/1687), aklın düşünen nefis (nefs-i nâtika) veya onun kuvveti olduğu şeklinde iki görüş nakletmektedir (Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*, Nşr.: Yûsuf Abdürrezzâk, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1368/1949, s. 77).

olarak açığa çıkmaktadır. Şöyle ki el-Mâtürîdî ‘akılların keyfiyetini ve mâhiyetini (*keyfiyyetü’l-ukûl ve mâhiyyetuhâ*) idrak etme noktasında akılların, ‘âciz ve câhil’ olduğunu belirtmektedir.⁵ O halde el-Mâtürîdî’ye göre akıl nedir?’ sorusunun cevabı akla dayanılarak verilemez. Duyu konusu olmadığı için aklın mâhiyetine onlarla ulaşılamayacağı da bellidir.⁶ Aklın mahiyeti bilgisine ulaşma amacıyla haber bilgisine yani vahye müracaat edildiğinde de her hangi bir cevap bulunamamaktadır. Zira Kur’ân, aklın ne olduğunu beyan etmediği gibi fiil halini sıkça zikretmesine rağmen, akıl kelimesine yer vermez.

el-Mâtürîdî’nin, akli mâhiyeti bakımından tanımlamayışının haklı gerekçeleri vardır. Ancak o, mahiyet açısından olmasa da fonksiyonları açısından aklın anlaşılmasını sağlayacak açıklamalar yapmaktadır. el-Mâtürîdî aklın “birleşebilenleri bir araya getirme ve ayrılması gerekenleri de ayırabilme” işlevi olduğunu beyân ederek,⁷ kavramların oluşumunun akıl tarafından gerçekleştiğine işaret etmektedir. el-Mâtürîdî’nin bu ifadelerine göre akıl, dış dünyada algılanan eşyada bulunan aynı nitelikleri bir araya getirmekte; aynı zamanda onların birbirlerinden farklı olan yönlerini de belirleyerek tek tek tikel nesnelere kavramlara gitmektedir. Tabii olarak akıl tefekkür ve nazar yolunu kullanarak bunu gerçekleştirmektedir.⁸ el-Mâtürîdî, yaptığı bütün açıklamalarda akli faaliyeti açısından konu edinmiştir. Böyle bir yaklaşım Kur’ân’ın anlatım çizgisini devam ettirmek anlamına gelir. Zira Kur’ân-ı Kerîm’de de akıl, mâhiyeti açısından değil ama fonksiyonları açısından konu edilmiştir.⁹ Bu durumda aklın ne olduğunu tanımanın ancak onun fiillerinden hareketle mümkün olduğu söylenebilir.¹⁰ el-Mâtürîdî bilgi kaynakları üzerinde yaptığı açıklamalarda buna dikkat çekmekte, ‘eyleyen’ bir akla vurgu yapmaktadır. O, bilgi kaynaklarının neler olduğunu belirtirken akıl yerine aklın bir tür faaliyetini ifade eden “*nazar*”¹¹ kelimesine yer vermektedir.¹² Çünkü insanda aklın bulunması yeterli değildir, önemli olan onun

⁵ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, İlmî Kont.: Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul: 2005-2011, VIII/251.

⁶ el-Mâtürîdî’den önce el-Muhâsibî (ö. 243/857), beş duyu ile bilinen cisimlik, uzunluk, genişlik, tat, koku, dokunma ve rengi zikrederek, aklın bu şekilde nitelenemeyeceğini vurgulamakla aklın duyuyla bilinmeyeceğine işaret etmektedir. (el-Muhâsibî, *Şerefü’l-akl*, Nşr.: Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1406/1986, s. 19)

⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, Nşr.: Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, TDV Yayınları, Ankara 2003, s. 5; a.mlf., *Kitâbü’l-Tevhîd Tercümesi*, Çev.: Bekir Topaloğlu, TDV Yayınları, Ankara 2002, s. 4. (Müteakip dipnotlarda tercümedeki sayfa numaraları parantez içinde verilecektir).

⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 426 (341).

⁹ Kur’ân-ı Kerîm’de işlevsel aklın yeri ve önemi hakkında detaylı açıklama için bk. Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Yayınları, İstanbul 2003, s. 37, 75 vd.

¹⁰ Nitekim el-Muhâsibî, akli bilme yolunun kalp ve diğer organlardaki fiiller olduğunu bu fiiller bulunmadığında hiçbir kimsenin ne kendisini ne de başkasını akılla niteleyemeyeceğini ifade etmektedir (el-Muhâsibî, *Şerefü’l-Akl*, s. 19). Dolayısıyla el-Muhâsibî’ye göre de akli tanıma yolu ancak onun fiilleri sayesinde gerçekleşir. Sanki el-Mâtürîdî, el-Muhâsibî’nin akli bilme yolu hakkındaki açıklamalarını, akli tanımına uygulamıştır.

¹¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 12, 15 (9, 13).

¹² Aslında bilgi edinme yolu olarak akıl kelimesi yerine “*nazar*”ı tercih etmek, sadece el-Mâtürîdî’yle sınırlı bir özellik olarak kalmamış, kendisinden sonra pek çok âlim de aynı tercihte bulunmuştur. Bu kullanımın örnekleri için msl. bkz.: İbn Fûrek, *Mücerredü Makalâti’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*, Nşr.: Daniel Gimaret, Dârü’l-Maşrık, Beyrut 1986, s. 17; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü’l-Dîn*, Nşr.: Ahmed Şemsuddîn, Dâr’ül-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1423/2002, s. 22; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1421/2000, XXVII, 58.

kullanılması dolayısıyla ondan faydalanılmasıdır. Şu halde el-Mâtürîdî'ye göre etkin hale gelmeyen, kendisinden istifade edilemeyen akıl, bilgi kaynağı olma özelliğini de kaybeder şeklinde bir sonuca varılabilir.¹³ Dolayısıyla insan düşünmedikten, aklını kullanmadıktan sonra akla sahip olması bir değer ifade etmez.

el-Mâtürîdî'nin inkâr edenlerin sağır, dilsiz ve akletmez olduğunu ifade eden âyetler hakkındaki yorumu da bu düşüncesini yansıtır. O bu âyetleri iki şekilde yorumlamaktadır: (1) “Akletmezler”, “akıllarından faydalanmazlar” anlamına gelmektedir. İşıtmeye ve görme onları faydalı olana iletmediği, akıllarını da kullanmadıkları için bu şekilde nitelenmişlerdir.¹⁴ Diğer bir tefsire göre ise ışıtmeye, görme ve akıldan kaynaklanan bilgi, garîzî ve mükteseb şeklinde ikiye ayrılır.¹⁵ Bunlar sonradan kazanma yoluyla elde edileni (*mükteseb*) terk ettiklerinden dolayı bu şekilde isimlendirilmişlerdir.¹⁶ Diğer taraftan el-Mâtürîdî, aklın ontolojik bir varlığı bulunduğunu da belirtmektedir. Ona göre akıl, âlemin içinde bulunup onun bir cüz'üdür.¹⁷ Dolayısıyla el-Mâtürîdî sistemi içinde akıl sadece zihni bir kavram değildir. Onun zihnin dışında da bir varlığı vardır. Ancak akıl kendi kendini tanımlayamamakta; 'ne'liğini bilme imkânına sahip bulunmamaktadır. Bunun yanında el-Mâtürîdî metinleri incelendiğinde onun Kur'ân-ı Kerîm terminolojisine paralel bir şekilde “kalp” kelimesine geniş bir anlam yüklediği¹⁸ ve ona akletme fonksiyonu da verdiği görülmektedir. Dolayısıyla el-Mâtürîdî düşünce sistemi içinde akıl, kalp olarak da tanımlanmaktadır.¹⁹ Nitekim el-Mâtürîdî dünya menfaatleri (*el-menâfi' fi dünyâ*) yanında âkîbetler (*avâkıb*) hakkında akılla bilgi edinebileceğini belirtmekte²⁰ ve bu iki konunun, kalp nuru (*nûru'l-kalb*) veya kalb gözüyle (*basaru'l-kalb*) bilineceğini de ifade ederek²¹ kalbi, akıl ve anlayış şeklinde açıklamaktadır.²² Onun Kur'ân-ı Kerîm'de geçen *ulû'l-elbâb* ifadesini akıl ve anlayış sahibi olanlar (*zû'l-fehm ve'l-akl*) şeklinde te'vil etmesi de buna bir delildir.²³ Yine Kur'ân'da zikredilen “kalplerin perdeli”²⁴ oluşu

¹³ Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1993, s. 70-71.

¹⁴ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I/208.

¹⁵ Bilgi bu şekilde sınıflandırıldığına göre, onların sebepleri de aynı şekilde ayrılabilir. Böyle bir mantıkla el-Mâtürîdî'nin aklı “yaratılıştan olan” ve “kazanılan” şeklinde ikiye ayırdığı sonucuna ulaşılabilir. Zaten bu ayırım, İslâm kelâmında genelde kabul edilmektedir. Sadece farklı âlimlerin eserlerinde aynı anlama gelen değişik ifadelerle yer almaktadır. Meselâ Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1108), aklı garîzî ve müstefâd şeklinde bir ayırma tâbi tutmakla birlikte (Râgıb el-İsfahânî, *Kitâbü'z-Zerî'a ilâ Mekârimi's-Sherî'â*, Nşr.: Ebû Yezîd el-Acemî, Dârü's-Sahve, Kahire 1405/1985, s. 169) “matbû” ve “mesmû” şeklinde bir sınıflandırma da yapmaktadır (Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “akl” md.). Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) de aynı isimlendirmeye katılmakta ve “akletmezler” ifadesiyle kastedilenin “iktisabî akıl” olduğu şeklinde bir açıklama yapmaktadır. (Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, V/8).

¹⁶ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VII/61.

¹⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 5 (4); *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, V/368.

¹⁸ Kur'ân-ı Kerîm'de akletme ve fikhetme fiillerinin kalbe nisbet edilerek zikredilişi için bk. 7. el-A'râf, 179; 22. el-Hacc, 46.

¹⁹ Sönmez Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî”, İmam Mâtürîdî ve Maturidilik Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi, (Haz.: Sönmez Kutlu), Kitâbiyât, Ankara 2003, s. 31.

²⁰ el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 20 (17).

²¹ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I/54-55.

²² el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IX/391.

²³ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II/190; krş. II/248.

²⁴ 2. el-Bakara, 88.

ifadesini “tefekkür ve tedebbürü terk etmek” olarak yorumlaması²⁵ da bunu göstermektedir.

el-Mâturîdî, *Te'vilât*'ta bilgi edinme yolları (*esbâbu'l-ilm*) içinde “kalb”i zikrederken, *Kitâbü't-Tevhîd*'de kalp yerine “nazar” terimini tercih etmektedir. Onun kalp yerine nazarı kullanması da,²⁶ kalp ile akılı kastettiğini ortaya koyan bir başka delildir. Zaten Arap dilinde aklın kalp, kalbin de akıl anlamına geldiğini dil bilginleri de açıklamaktadır.²⁷ *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da “Allah hiçbir şey bilmezken sizi annelerinizin karnından çıkardı, size işitme (duyusu), gözler ve kalpler (*el-ef'ide*) verdi”²⁸ âyetinin tefsirinde el-Mâturîdî *fuâd*ı bilgi edinme yolları arasında saymaktadır²⁹ ki bu da kalbin akıl anlamında kullanıldığının bir başka delilidir. Nitekim kalp, el-Mâturîdî tarafından *fuâd* olarak da isimlendirilmektedir.³⁰ Üstelik el-Mâturîdî, kalplerin işi (*amelü'l-kulûb*) içine tefekkür ve nazarı dâhil etmekte ve imanı oluşturan şeyin hakikatının bilinmesinin bu yolla gerçekleşeceğini beyan ederek iman etme sorumluluğunu akla bağlamaktadır.³¹ Bu bağlamda vurgulamak gerekir ki yukarıdaki bilgilere göre, bu gün sıkça duyduğumuz şekilde akılcı yaklaşımların eleştirilerek ‘iman bir gönül işidir’ şeklindeki bir savunu, el-Mâturîdî açısından temelsiz bir iddiadır. Zira iman insan aklından kopuk ve ona rağmen gerçekleşen duygusal bir olay değildir. İman konuları bir hakikattir ve bu hakikatin bilgisine akılla ulaşılır.

el-Mâturîdî ‘gerçeğin akılla idrak³² edildiğini’ vurgulamakta,³³ böylece hakikate ulaşma yolunda akla vazgeçilmez bir konum vermektedir.³⁴ Buna göre akıl gerçek din ile bâtil din arasındaki ayrımın yapılmasında da dayanılacak tek merci olmaktadır. Dolayısıyla insan düşünmek ve aklını kullanmakla sahte olan ile gerçeği ayırt etmekte ve hakikatin bilgisine ulaşabilmektedir. Esasen akli yöntemle hakikate ulaşılabileceği düşüncesi hakikatin tek olduğu fikriyle de bağlantılıdır. el-Mâturîdî'ye göre tek bir hakikat vardır ve bu hakikate düşünme yoluyla ulaşılabilir. Hatta bu husus el-Mâturîdî'ye göre, içtihad konusu olan fikhî hükümler için de geçerlidir. Bu sebep-

²⁵ el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I/174.

²⁶ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 11-12 (9).

²⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “akl” md.

²⁸ 16. en-Nahl, 78.

²⁹ el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VIII/161, 162.

³⁰ el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, V/180; XI/273.

³¹ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 608 (493).

³² el-Mâturîdî'ye göre ise idrak: “Tanımlananı ihâta etmek” veya “bir şeyin tanımlarına vâkıf olmak anlamına” gelir. Bkz.: el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 126, 127 (103-104); *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VI/52, 53.

³³ “*Yudraku bihi'l hak*” Bkz.: el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I/234.

³⁴ Onun bu yaklaşımı Mu'tezile âlimi Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 131/749) “hakikatin akıl hüccetiyle bilinebileceği” (Hüsnî Zeyne, *el-'Akl 'inde'l-Mu'tezile*, s. 18-19; Nâyif Mahmûd Ma'rûf, *el-İnsân ve'l-'Akl*, Dâru Sebîlü'r-Reşad, Beyrut 1415/1995, s. 53) düşüncesini hatırlatmaktadır. Gerçekten el-Mâturîdî'nin akli yerleştiği konum Mu'tezile'nin akılcı yöntemiyle temelde uyumaktadır. Bununla birlikte Mâturîdî gerçeğin akıl ile bilinebileceğini belirtmesine rağmen, akli, kendisiyle ulaşılan sonuçla birleştirmemekte ve bazı Mu'tezile ve Eş'arî mezhebi mensupları gibi, akli ilim olarak tanımlamamaktadır. Meselâ İmam el-Eş'arî, aklın ilim olduğunu belirtmekte ancak ikisi arasında kullanım farkının bulunduğu, birinin diğerinin yerine mutlak olarak kullanılmadığına dikkat çekmektedir (İbn Fûrek, *Mücerredü Makalât*, s. 31, 284). el-Eş'arî'nin bu görüşü mezhebin daha sonraki önde gelenleri tarafından “akıl, idrak aleti kemale erdikten sonra insandan ayrılmayan ve hiç bir canlının insanla paylaşması söz konusu bulunmayan zarurî bilgilerdir” şeklinde özelleştirilerek de açıklanmıştır (Bkz.: el-Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, Nşr.: Ahmed Muhammed el-Mehdî, Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâıkü'l-Kavmiyye, Kahire 1423/2002, I, 134). Hâris el-Muhâsibî'nin de belirttiği gibi, ilim akıl değildir aksine “mârifet akıldan meydana gelir.” (Bkz.: el-Muhâsibî, Şerefü'l-akl, s. 20.)

le el-Mâturîdî, “her müçtehid isabet etmiştir” şeklindeki görüşe karşı çıkar. Ona göre Allah katında hak tektir ve O, insanları bu hakkı bulmakla yükümlü tutmuştur. Eğer kişi içtihadı ile bu gerçeğe ulaşamazsa, o takdirde yaptığı bu içtihadının başında da sonunda da hatalıdır.³⁵ Bu sebeple el-Mâturîdî, farklı düşünce ve alternatiflerin bulunduğu durumlarda tercih yapılabilmesi için araştırmaya ihtiyaç duyulduğunu temel bir prensip olarak belirtmektedir.³⁶

Günümüzde ise postmodern felsefe ve yaklaşımlar arasında hakikatin çokluğu veya göreliliği yaygın olarak kabul edilmektedir. Aydınlanma filozoflarının dine ve metafiziğe yönelik yaptıkları eleştiriler, aklın eşyanın hakikatini idrak edebileceği, evrensel bir anlam ve değeri kavrayabileceği düşüncesinin bir ‘*hurafe*’ olduğu sonucuna götürmüştür. Dolayısıyla bilme ve düşünmenin içerikleri artık bilen ve düşünen öznenin kendi iç yapısına bağlı bir şekilde açıklanmaktadır. Böyle bir durumda ise her alanda bir öznellik ve görecelik doğmuştur.³⁷

el-Mâturîdî düşüncesi içinde hiçbir şekilde böyle bir öznelliğe ve görece doğrulara yer yoktur. Her türlü şartlar altında farklı alternatifler arasında doğruyu seçen akıl, insanı gerçeğin bilgisine götürür. el-Mâturîdî aklın kullanımı ve etkinliğine vurgu yaparken yine pozitivist ve pragmatik yaklaşımların aksine sadece ‘hakikate’ ulaşma hedefini gözetir.

Burada el-Mâturîdî akılcılığının Aydınlanma felsefesinin aklından bütünüyle farklılaştığını ve ayrıldığını hatta tamamen aykırı olduğunu belirtmek gerekir. Zira aydınlanma her ne kadar rasyonel bir yapılanma imajı uyandırsa da Frankfurt Ekolü filozoflarının eleştirileriyle de daha açık görüleceği üzere bu rasyonalite ile el-Mâturîdî’nin akılcılığı arasında hiçbir ilişki yoktur.

Aydınlanmacı rasyonalite hakikat arayışında olan bir akılcılık değil artık “araçsallaştırılmış” bir akıldır. Araçsal akıl hakikat arayışında olmayı bırakın “dünyaya ve kuşkusuz başka insanlara, onları nasıl sömürebileceğimiz temelinde bakmakta, olgu ile değeri birbirinden ayırmakta ve değerleri, bilgi ve yaşam açısından önemsiz bir role indirmektedir. Bu düşünce tarzı sanayi toplumunun tipik bir özelliğidir ve tahakküm yapılarıyla doğrudan bağlantılıdır.”³⁸ Böyle bir rasyonalizm ise Larrain’in tespitiyle yabancılaşmaya yol açmış ve “Araçsal akıl tarafından gündeme sokulan bu yeni tür yabancılaşma, bilime de nüfuz ederek her şeyi teknik yararlılık ve kişisel çıkara indirgemıştır.”³⁹

Dolayısıyla el-Mâturîdî ve bütün bir İslâm düşünürlerinin felsefesinin aksine günümüzde tabiat Allah Teâlâ’nın varlığının bir âyeti olarak keşfedilmeye çalışılmaz. Bunun için bilim yapılmaz. “Bilimin amacı artık doğru değil performans artırımıdır -yani, olabilecek en iyi girdi/çıkıtı dengesi. Bilim adamları, teknisyenler ve araç ge-

³⁵ el-Semerkindî, *Mizânu'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl*, Nşr.: Abdülmelik Abdurrahman es-Sa’dî, Vezâretü'l-Evkâf ve’ş-Şuûnü’d-Dîniyye, Bağdad 1987/1407, II/1051; Aron Zysow, “Mu’tazilism and Maturidism in Hanafi Legal Theory”, *Studies in Islamic Legal Theory*, (Ed.: Bernard G. Weiss), Brill, Leiden/Boston/Köln 2002, s. 242.

³⁶ el-Mâturîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, I/349-350.

³⁷ Ömer Mahir Alper, “Araçsal Akıldan Aşkın Akla: Düşünmeyi Yeniden Düşünmek”, *Eskişeni*, XVII (2010), s. 29.

³⁸ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev.: Osman Akınhay-Derya Kömürçü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999, s. 180.

³⁹ Jorge Larrain, *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*, Çev.: N. Nur Domaniç, Sarmal Yayınları, İstanbul 1995, s. 80.

reçler doğruyu bulmak adına değil, iktidarı büyötmek adına satın alınırlar. Performans kanıt üretme potansiyelini artırdıkça aynı zamanda haklı olma payını da artırır; teknik ölçüt doğruluk ölçütünü etkilemeden yapamaz.”⁴⁰ Bu durumda da “öğrenci, devlet ya da üniversite tarafından günümüzde sorulan soru artık «Doğru mu?» sorusu değil, «Ne işe yarar?» sorusudur. Bilginin ticarileşme sürecinde çoğunlukla bu soru «satılabilir mi?» sorusuna, iktidarın büyüme sürecinde ise «etkili mi?» sorusuna karşılık gelir.”⁴¹ Böyle bir faydacı ve çıkarıcı anlayış, hakikatin aşikâr kılınmasını hedefleyen el-Mâturîdî düşüncesiyle elbette uyuşmaz.

Akıl: Metafizîğe Açılan Kapı

el-Mâturîdî düşünce sistemi içinde akıl, duyulur ve görünür alanın bilgisine değil, onlar üzerinde istidlâl ederek duyulur ve görünür ötesinin (metafizîğin) bilgisine de ulaşır. Bu bakımdan Mâturîdî açısından akıl, metafizîğe açılan bir kapı olarak nitelenebilir.

el-Mâturîdî’ye göre “*insan nesnelere (âlem) hakkında fikir yürötmek suretiyle aklını kullandığında, bu sayede onların başlangıç ve sonuçlarıyla ilgili olarak gizli kalan yönlerini ve ayrıca sonradan vücut bulup bir yaratıcının varlığına delil oluşturduklarını tespit eder*”.⁴² Yani akıl nesnelere üzerinde yaptığı istidlâl ile bunların bir Yaratıcısı olduğu bilgisini kazanır. Esasen kelâm âlimlerinin duyulur olanların hepsinin teemmül ve nazar yoluyla gayba ulaştıran bir delil olduğunu ifade etmeleri⁴³ Mâturîdî’nin bu yaklaşımını doğrulamaktadır.

el-Mâturîdî sistemi içinde akıl yoluyla; âlemin delâlet etmesi yöntemiyle Allah’ın varlığını bilme imkânı vardır. Şöyle ki duyular vasıtasıyla O’nun varlığının bilgisine ulaşılamayacağı açıktır. Bu durumda insanın elinde akli istidlâlden başka bir seçenek kalmamaktadır. el-Mâturîdî bunu şöyle ifade eder: “*Yine meşgul olduğumuz kelâm alanında akli istidlâl (kıyas) ya kullanılır veya kullanılmaz. Eğer kullanılmayacaksa kâinatın yaratıcısının bilinmesi konusunda karşıt fikirlilerimizin de benimsediği yöntem geçersiz hale gelir; çünkü Allah’ın duyularla idrak edilmesi mümkün olmadığından O’nun varlığı sadece kıyasla bilinebilir, buradaki kıyas da duyulur âlemlerle istidlâlde bulunmaktan ibarettir.*”⁴⁴

el-Mâturîdî yukarıdaki ifadelerinden de anlaşıldığı gibi, akıl yoluyla metafizik bilgiyi insan için mümkün kılmaktadır. Ancak “akıl, yetenekleri belirlenmiş bir varlık olup kendisi için çizilen alanı aşamaz.”⁴⁵ cümlesinin de işaret ettiği üzere, bu imkân alanının, sınırlarını da çizmektedir. Nitekim akıl, âlemin yaratılmış olduğuna dayanarak Tanrı’nın varlığı hükmüne ulaşmasına rağmen, O’nun mâhiyetine dair herhangi bir bilgi edinemez. Yine Allah’ın sıfatları hakkında da benzer bir durum geçerlidir. Akıl Allah’ın belirli sıfatlarının bulunması gerektiği bilgisine ulaşabilir.

⁴⁰ Madan Sarup, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, Çev.: A. Baki Güçlü, Ark Yayınları, Ankara 1995, s. 166.

⁴¹ Sarup, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, s. 167.

⁴² el-Mâturîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 208 (172).

⁴³ el-Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, VIII/174; Özellikle mütekaddimîn dönemi kelâmcılarının en önemli akıl yürütme yöntemlerinden birisi “*istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib*” metodudur. (Bkz.: Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, s. 281).

⁴⁴ el-Mâturîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 372 (298).

⁴⁵ el-Mâturîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 179 (146).

Meselâ akıl açısından Tanrı'nın hikmet sahibi olması bir zorunluluktur. Akıl açısından hem bedihî hem de istidlâlî çerçevede Allah'ı sefeh olarak nitelemek kötüdür.⁴⁶ Ama insan akli Yaratıcı'nın sıfatlarının da mâhiyetini bilme imkânından yoksundur.

el-Mâturîdî'nin sınırlı da olsa akli metafizik alanda söz sahibi kılması modern dönemde akılcılık adına ileri sürülen tezlerle yine ayrılmaktadır. Özellikle akli olgusallaştırarak aklın ideallerini şeyleştirilen pozitivist yaklaşımlara tamamen aykırı düşmektedir. Zira her ne kadar pozitivism akla duyduğu güvenden beslenmekteyse de akli sadece nesnel gerçekler alanına hapseder ve nesnel hakikatler olarak konumlandığı gerçeklik algısının da tek ve yanılmaz bir postula olduğu üzerinden gider. Dolayısıyla akla sadece görünen âlemi bilme imkânı tanıyan, bilgiyi de deney ve gözlem verilerine indirgeyen her türlü felsefe el-Mâturîdî düşüncesine göre akli kısırlaştırmış olmaktadır. Esasen el-Mâturîdî ile birlikte İslâm düşünürlerinin geneli açısından, akletmeyi sadece duyulur âlem içine hapseden yaklaşımlar akla kendi kemalini gerçekleştirme imkânı vermediğinden dolayı akılcı olmak bir kenara akli âtil kılmaktadır. Zira metafizik dünyaya açılmayan bir akılcılık her zaman eksik kalmaya mahkûmdur. Dahası akli düşünceye böyle bir sınır biçmek akli bir temele dayanılarak yapılamaz. el-Mâturîdî bu gerçeği şöyle ifade etmektedir: “Akıl yürütmeyi inkâr eden kimsenin elinde onu reddetmek için akıl yürütmekten başka bir kanıt yoktur. Bu da istidlâlin gerekliliğinin bir delili olmuştur, demek ki kendisini bertaraf etmenin yolu yine kendisidir.”⁴⁷ Çünkü akıl yolunu kullanarak akli yöntemi reddetmede, en-Nesefî'nin de açıkça belirttiği gibi tefekkür metodunun olumsuzlanması değil, ispat edilmesi söz konusudur.⁴⁸ Çok daha sonraları Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1209) bir şeyin kendisiyle iptal edilmesinin imkânsız olduğunu ifade etmesi⁴⁹ de aynı anlama gelmektedir.

Akıl: İyi ve Kötünün Müdriki

el-Mâturîdî, iyi ve kötünün ne olduğunun bilinmesi noktasında akla yine geniş bir alan vermektedir. Onun ifadelerine göre “*aklın iyi ve güzel bulunduğu her şey hiçbir şekilde kötü ve çirkin olmaz, akıl açısından kötü ve çirkin olanın da güzel olmayışı aynı durumdadır.*”⁵⁰ Zira insanın akli idraklerine, kınanmayı hak eden davranışlar kötü, övgüyü hak eden davranışlar da iyi gösterilmiştir.⁵¹ Yine akıl açısından kötüyü iyiye tercih etmek, yergiye lâyık olanı övgüye değer bulunana üstün tutmak kabul edilemez kılınmıştır.⁵² Dolayısıyla akıl, fiillerin iyi ve kötüsü ile nesnelere insana faydalı ve zararlı olanının ne olduğunu bildiği gibi iyinin yapılması, kötünün de terk edilmesi gerektiğini bilir. Aynı şekilde “akıl sahibinin”, davranışlarıyla hikmet yo-

⁴⁶ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 348 (279).

⁴⁷ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 17 (14).

⁴⁸ el-Nesefî, *Tebîrâtü'l-Edille* I/18; a.mlf., *Tevhidin Esasları Kitâbü't-Tevhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, Çev.: Hülya Alper., İz Yayıncılık, İstanbul: 2007, s. 24.

⁴⁹ Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn*, Nşr.: Ahmed Abdürrahim es-Siyah-Sâmî Afifî Hicâzî, Merkezü'l-Kitâb li'n-Neşr, Kahire 1421/2000, s. 9.

⁵⁰ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 312 (252); krş. Bekir Topaloğlu, “Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Kelami Görüşleri”, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi* (Haz.: Sönmez Kutlu), Kitâbiyât, Ankara 2003, s. 181.

⁵¹ Mustafa Ceric, *Roots of Synthetic Theology in Islam*, International Institute of Islamic Thought and Civilization, Kuala Lumpur 1995, s. 226.

⁵² el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 351 (282).

lundan çıkmasını da akıl, kötü görür.⁵³

el-Mâturîdî'nin de açıkça ifade ettiği üzere, duyuların bir şeyin iyi veya kötü oluşuna hükmetmesi söz konusu değildir. Burada sadece akıl, düşünme ve araştırma ile bir değerlendirme yapabilir. Zira İmam el-Mâturîdî, aklın “her türlü işin konum ve düzenlenmesinin kendisine dayandırılması gereken bir temel olduğunu”⁵⁴ belirtmektedir. Hatta ona göre akıl değişikliğe uğramayan ve herhangi bir bilinmezlik sebebiyle geçersiz hale getirilemeyen duyu bilgisi gibidir; duyu bilgisi bütün gizli ve kapalı hususları tanımada temel durumundadır. Bunun gibi aklın konumu ve kanıtlandığı husus da, onun eşyanın tabiatını bilmede asıl olduğudur.⁵⁵

Şüphesiz aklın dış dünyadaki tek tek eşya ve olayların değeri üzerinde bedîhî olarak değil ama ya tefekkür yolunu kullanarak veya bir peygamberin getirdiği habere dayanarak hakikate erişme imkânı mevcuttur. Şems Sûresi'nde insana fücûrun ve takvânın ilham edildiğini bildiren âyette de insan aklının bu ikisinin arasını ayırma yeteneğine sahip kılınması kastedilmiştir.⁵⁶

el-Mâturîdî, hüsün ve kubhu bilme noktasında akla temyiz kudreti vermekle birlikte, aklın iyi ve kötüyü bedîhî bir şekilde bileceği iddiasında da değildir. Aksine aklın bu konudaki bilgisinin teemmül ve nazar ile elde edileceğini belirtmektedir.⁵⁷ Onun açıklamalarına göre insan nefsi tarafından sadece önünde hazır bulunandaki fayda ve zarar tanınırken, düşünme yoluyla bunların ötesine geçilerek görülmeyen fayda ve zararlar bilinir.⁵⁸

el-Mâturîdî'nin vurguladığı üzere işitme ile görülmeyen ve uzakta olan hakkında bilgi edinilir, görme ile önünde bulunan nesnelere görülür ve bunlardan hareketle faydalı ve zararlı ya da pis ve temiz olan tanınırken *fuûd* ile şeylerin hakikati, işlerin başlangıcı ve sonu; helal ve haram olan idrak edilir.⁵⁹ Burada el-Mâturîdî'nin akılla haramın idrak edildiği düşüncesi üzerinde durmak gerekir. Nitekim Mâturîdî “onları bırak dalsın oynasınlar”⁶⁰ âyetinin zâhirî anlamının hikmete uygun düşmediğini belirterek böyle bir durumun akıl açısından da haram olduğunu (*harâmun fi'l-akl*) ifade eder. Dikkat edilirse el-Mâturîdî “haram” kelimesini akla nispet etmektedir.⁶¹ el-Mâturîdî bir başka yerde Allah'a şirk koşmayı da aklen haram şeklinde nitelemiştir.⁶²

el-Mâturîdî Allah'a şirk koşmayı akıl açısından haram olarak nitelemekle kalmaz aynı zamanda şirkin akıl açısından “münker” olduğunu da belirtir. Ona göre şirkin zıddı konumunda bulunan tevhid ise akıl açısından “vâcip” olup, akıl tevhidi

⁵³ el-Mâturîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 5 (4).

⁵⁴ el-Mâturîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 356 (285).

⁵⁵ el-Mâturîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 356 (285).

⁵⁶ el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XVII/222.

⁵⁷ el-Mâturîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 17 (14).

⁵⁸ el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XIV/203.

⁵⁹ el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XV/319.

⁶⁰ 43. ez-Zuhuruf, 83.

⁶¹ Ebü'l-Muîn en-Nesefî de nimet verene şükrün akıl nezdinde iyi ve vâcip olduğunu, aksine nimete verene nankörlük etmenin ise akıl açısından kötü ve haram olduğunu beyan etmekle bir bakıma el-Mâturîdî'nin yaklaşımına katılmaktadır (el-Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, I/458).

⁶² el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, V/251.

“ma‘rûf” olarak görmektedir.⁶³ el-Mâturîdî ma‘rûfun akıl ve tab‘ açısından her iyi, hayırlı ve güzel; münkerin ise akıl ve tab‘a göre münker olan her şer, kötü ve çirkin olan için kullanıldığını da vurgulamaktadır. Üstelik bunların teemmül ve tefekkür yoluyla bilineceğine dikkat çekmektedir.⁶⁴

O halde aklın ma‘rûf ve münkeri bilme gücü bulunduğu fikri ile dinde ma‘rûfun helal; münkerin haram kılındığı gerçeği birlikte düşünüldüğünde el-Mâturîdî’nin maksadı anlaşılır. Buna göre akıl, dinde emredilen hiçbir şeyi kötü kabul etmez, aynı şekilde yasaklananı da iyi görmez denilebilir.

Sonuç olarak el-Mâturîdî’nin akıl teorisinde akıl ile vahiy arasında herhangi bir karşıtlık bahsetme imkânı yoktur. Vahyin getirdiklerinin bir kısmı aklın ulaştıkları iken, diğer bir kısmı ise aklın onayladıklarıdır. Dahası el-Mâturîdî vahiyle tespit edilen hukukî düzenlemeleri toplumsal hayatta insanlar arası ilişkilerde adaletin hâkim olabilmesi için gerekli görmekte ve bunların akılla çelişmediğini düşünmektedir.

Akıl: İnsanın Onuru

el-Mâturîdî akli insandaki en yüce (*azîz*) şey olarak nitelemekte⁶⁵ dolayısıyla insanın onuru ile akıl arasında doğrudan bir ilişki kurmaktadır. Ancak el-Mâturîdî insanın onurunu sadece aklın varlığına indirgememektedir. İnsanoğlu bu kendisindeki en yüce şeyi ihmal eder, görmezden gelirse yücelme imkânını da kaybeder. Aynı zamanda emanet⁶⁶ şeklinde de açıklanan akıl, insanın şerefini yükseltmekle kalmakta sorumlu kılınmasında da en temel etken olmaktadır. O halde insanın sorumluluğunun hakkını verebilmesi ve onuru hak etmesi ancak iyiyi ve kötüyü ayırma kabiliyeti olan akli kullanmasıyla gerçekleşir.

İnsan sadece akıl sahibi bir varlık değildir. İnsanoğlunun “*tab*”ında temelde kendisine zevk veren, hoşuna giden ve ağır gelmeyen şeylere karşı meyil; kendisine zarar ve ıstırap veren şeylerden ise kaçınma vardır. Allah Teâlâ, insanı böyle bir tabiat üzere yaratmıştır.⁶⁷ Yani insanoğlunun tabiatı, aslen iyi olmasa dahi zevk veren, hoşuna giden şeylere karşı yönelecek bir biçimde, akli ise aslen iyi veya kerîh olan şeyleri tanıyacak bir yapıda yaratılmıştır.⁶⁸ Dolayısıyla el-Mâturîdî açısından, modern yaklaşımlarda görüldüğü gibi “insan tabiatı, kişinin iyi ve güzeli bulması noktasında tek başına yeterlidir” sonucuna varılamaz. Zira böyle bir yeterlilikten bahsedebilmek için insan tabiatının iyi ve güzel gördüğünün hakikaten iyi ve güzel niteliklere sahip olması gerekir. Halbuki insan tabiatının bir şeyi iyi ve güzel görmesi onunla kurduğu ilişkiye göre belirlenir. Bu sebeple insan, sadece tabiatının yönlendirmesine uyarsa, her zaman iyiye ve güzele ulaşma imkânı kalmaz. Zira insan doğasının bu noktadaki değerlendirmeleri, içinde bulunduğu konuma göre değişim gösterir. O halde insan, doğası itibarıyla mutlak iyi bir varlık olarak tanımlanamaz.

İnsan sûreti, hem kendi kendine Allah’ın birliği ve rubûbiyeti konusunda delil olmasıyla, hem de bu konuda istidlâl edebilecek bir yaratılışa sahip kılınmasıyla

⁶³ el-Mâturîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, VI/410.

⁶⁴ el-Mâturîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XI/234.

⁶⁵ el-Mâturîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, II/23.

⁶⁶ el-Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 208 (172).

⁶⁷ el-Mâturîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, II/255.

⁶⁸ el-Mâturîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, II/255; el-Semerkandî, Şerhu *Te’vilâtü’l-Mâturîdî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, nr. 176, vr. 104a-104 b.

diğer varlıklardan ayrılmıştır. Onun en güzel şekilde yaratılması⁶⁹ ve insanın fitrat üzere yaratılmış olması böyle yorumlanabilir. Nitekim insanoğlunun yaratılışında vahdâniyyetin ve rubûbiyyetin delilleri mevcuttur. Her çocuğun fitrat üzere olduğunu bildiren hadisin⁷⁰ anlamı da budur. Eğer insan aklıyla baş başa bırakılsa bunu idrak eder. Ancak el-Mâturîdî'ye göre insanın yaratılışında, Allah'ın varlığı ve birliğini bulabilecek bir yapı olması, onun her zaman iyiye yöneleceği anlamına gelmemektedir. Peki, insan nasıl iyiye yönelir ve iyi olur? Bu sorunun cevabını el-Mâturîdî, akli insan üzerinde otorite kılarak vermektedir. Yani iyiye yönelmek ancak akla uymakla söz konusu olur. Bu noktada insan tabiatı ile akıl arasında bazen uyum varken bazen de zıtlık söz konusudur. Nitekim “Cennet hoş görülmeyenlerle, cehennem ise şehvetler ve hoş görülenlerle kuşatıldı” meâlindeki hadisin⁷¹ anlamı “tab'ın hoş görmediği” demektir.⁷² Yine “hoşunuza gitmese de savaş size farz kılındı”⁷³ meâlindeki âyette de tab'ın hoşuna gitmemesi kastedilmiştir.⁷⁴

Aklın iyi veya kötü hükmünü verdiği bir şeyin bu niteliğinin yok olması veya bir halden başka bir hale geçmesi söz konusu değildir. Ama tabiatın iyi veya kötü bulunduğu hem tersine çevrilebilir hem de başka bir hale dönüşebilir. Böyle bir dönüşüm ve değişim ise temelde alışkanlık sağlayacak bir eğitim ile gerçekleşir. Belirli bir eğitimle canlılara tabii eğilimlerinin aksi yönünde yeni davranışlar edindirilebilir. Öyle ki tab'an kaçındığına meylederken, yine tab'an meylettiğinden kaçınır hale gelebilir.⁷⁵ Bu takdirde insan tabiatının güzel veya çirkin görmesinden hareketle insanın tercihlerde bulunması onu hakikate götürmez. İnsan tabiatının bu yapısının aksine akıl ancak haddi zâtında iyi olanı iyi, kötü olanı da kötü görür. Neticede kişiyi doğruya götürecektir olan, hiçbir zaman kötüyü iyi, iyiyi kötü görmeyecek olan akıl yoludur.⁷⁶ Çünkü aklın bir şeye “kerih” hükmünü vermesi, tab'ın kaçındığı değil, tercih sonucu verilen bir hükümdür. Aynı şekilde aklın hoşlandığı da kendisinde tercih ve seçim bulunan, yani iradenin fonksiyoner olduğu bir hoşlanmadır.⁷⁷

el-Mâturîdî bu açıklamaları yaparken aklın kerih gördüğünü *kerâhetü'l-ihhtiyar* ve yine aklın rağbet ettiğini *rağbetü'l-ihhtiyâr* şeklinde ifade etmekle, insanın özgür

⁶⁹ el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XV/190.

⁷⁰ Hadis metni şöyledir: “Dünyaya gelen her insan fitrat üzere doğar. Sonra ebeveyni onu Yahudi, Hıristiyan, veya Mecûsî yapar. Tıpkı bir hayvanın yavrusunu sapa sağlam, organları yerli yerinde doğurması gibi. Siz onda bir eksiklik görüyor musunuz?” Sonra hadisin râvisi Ebû Hüreyre şu meâldeki âyeti (30. er-Rûm, 30) okumuştur: Sen yüzünü Hanîf olarak dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmışsa ona çevir! Allah'ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur.” (Bkz.: Ahmed b. Hanbel, II/275; Buhârî, “Cenâiz”, 80, 93; Müslim, “Kader”, 22-25; ayrıca bkz.: Ahmed b. Hanbel, II/393, 410.

⁷¹ Ahmed b. Hanbel, II/260; Müslim, “Cennet”, 1.

⁷² Burada el-Mâturîdî'nin akıl ve hevâ şeklinde ortaya koyduğu karşıtlığın bazı âlimler tarafından benzer bir biçimde akıl ve hevâ olarak değerlendirildiğine işaret etmek gerekir. Nitekim el-Mâturîdî'nin naklettiği aynı hadis, Râgıb el-İsfahânî tarafından akıl ve hevâ zıtlığını izah ederken zikredilmiştir. İsfahânî, aklın her zaman başlangıçta insana ağır ve meşakkatli gelse de, sonuç itibarıyla en faziletli ve en uygun olanı tercih ettiğini; halbuki hevânın, ardından zarar gelecek dahi olsa, o anda kendisine eziyet verene mâni olmayı tercih ettiğini belirtmekle el-Mâturîdî ile paralel düşmektedir. Râgıb el-İsfahânî, *Kitâbü'z-Zerî'a*, s. 106.

⁷³ 2. el-Bakara, 216.

⁷⁴ el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II/255.

⁷⁵ el-Mâturîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 354-355 (284-285).

⁷⁶ el-Mâturîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 312 (252); *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VI/51.

⁷⁷ el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II/255.

iradesi sonucu vereceği kararlara işaret etmektedir. İnsan sadece tabiatının meyline uyarak hareket ettiğinde burada herhangi bir seçim ve tercihten bahsetmek söz konusu değildir. Ancak aklın hükümleri kriter alındığında irade devrededir. Bu da insanın, insanlaşması ve onur kazanması demektir.

el-Mâturîdî insanın toplum içinde ve diğer canlılar üzerinde hâkimiyet kurmasının da yine akılla gerçekleştiği belirtilmektedir. el-Mâturîdî'ye göre akılla iyiliği ve kötülüğü tanıyan insan, onunla diğer canlılardan üstün olduğunu bilir ve bunlarla bütün mahlûkatı yönetebilmek için gerekli bilgiyi edinir.⁷⁸

Esasen her konuda düşünmenin gerekliliğini savunan el-Mâturîdî bu gerekliliği akıl ile insanın diğer organları arasında kıyas yaparak ortaya koymaktadır. el-Mâturîdî'ye göre her organın vereceği yarara engel olmak veya onu fonksiyonlarından uzaklaştırmak doğru değildir. Sadece insan varlığı değil, evrendeki her şey yaratılışına uygun bir şekilde yararlı işlerde kullanılmalıdır. Çünkü bir şeyin kemâlî bi'l-kuvve bulunanın bi'l-fiil hâle gelmesiyle gerçekleşir. Bu hüküm, akla uygulandığında onun da faal olması gündeme gelmekte, bu da ancak düşünme ve tefekkür yoluyla gerçekleşmektedir.⁷⁹ Dolayısıyla el-Mâturîdî'ye göre nazarın terk edilmesini insana güzel gösteren şey, mutlaka şeytandan gelen bir vesvesedir (*hâtır*). İnsan bundan etkilenirse, aklın ürünü (*semeretü'l-akl*) asla devşiremez ve aslında nihaî arzusuna ulaşmasına vesile olacak ilâhî emaneti kullanmaktan da korkar.⁸⁰

el-Mâturîdî'ye göre çeşitli etkenlerden dolayı aklın pratik hayatta doğruya ulaşmasına engel olan haller de mevcuttur. Bu ahval, genelde nefsânî isteklerin aklın doğru çalışmasını engellemesiyle ortaya çıkar. Özellikle insandaki nefsânî duygular (*hevâ*) âdeta aklın rakibi konumundadır. Üstelik bu duygu, insana özgü arzu ve şehvetler ile bunları cazip gösteren şeytanlardan oluşan yardımcılarla desteklenmiştir.⁸¹ Diğer taraftan dünya meşgalelerinin yoğunluğu da aklî karışıklığa sebep olmaktadır. Aynı şekilde insanın duygusal durumu da aklın işlevini yerine getirememesinde etkilidir. Bilhassa keder, üzüntü, acı gibi insanı sıkıntıya sokan duygular ve sayılamayacak kadar çok çeşitli etkenler akli meşgul eder. Yine kin, kıskançlık gibi olumsuz duygular da insanın, bilgiye ulaşmasında engeldir.⁸² Aynı olumsuz etki, nefsânî arzular baskın geldiği, dünyevî emel ve lezzetler çoğaldığında da görülür.⁸³ Bu durum sonunda insana şehvet galip gelir ve insan hevâsına tâbi olur. O zaman nazar ve teemmülü terk eder. Hevâyâ tâbi olmak ise riyâsete olan düşkünlük veya dünyevî genişlik ve rahatlık arzusuyla irtibatlıdır. Bu durum düşünmeye mâni olmaktadır.⁸⁴ Açıkçası dünyaya dalmak, hevâyâ uymak, insanın âhireti tefekkür ve nazar etmesine mâni olur.⁸⁵ Aslında burada karşılıklı bir etkileşimden bahsedilebilir. İnsan düşünmeyi terk ettiğinde arzuların egemenliğine girmekte, bunların egemenliğine girmek de, düşünme önünde bir engel oluşturmaktadır. Böyle bir durumda ise insan, kendindeki en yüce şeyi atıl bırakması sonucu onurunu da yitirmektedir.

⁷⁸ el-Mâturîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 207 (171).

⁷⁹ el-Mâturîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 209 (172-173).

⁸⁰ el-Mâturîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 208 (172).

⁸¹ el-Mâturîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 284 (231).

⁸² el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IV/262.

⁸³ el-Mâturîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 280 (228).

⁸⁴ el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, III/173.

⁸⁵ el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VII/19.

el-Mâtürîdî'nin insan onurunu bir başka ifadeyle, insan denen varlığın gerçekten de insanlığını gerçekleştirmesini, düşünme şartına bağlaması esasen insanın 'düşünen canlı' (*hayvân-ı nâtik*) şeklindeki tanımına dayanmaktadır. Zira düşünme insanı diğer canlılardan ayıran tek özsel niteliktir. Ancak bu gün Martin Heidegger'in de ifade ettiği üzere kaygı verici bir boyuta varan bir düşünme problemi bulunmaktadır. Ömer Mahir Alper'in de vurguladığı gibi "Gerçekten de bugün, sadece bölgesel değil, küresel olarak da büyük bir 'düşünme problemi'yle karşı karşıya kaldığımız aşikârdır. Hatta denilebilir ki, böyle bir problem, insanlığımızı doğrudan tehdit eder bir konumda bulunmaktadır. İnsan oluşumuz, düşünme eylemi karşısındaki sorunlu tavrımıza bağlı olarak tehlikeli bir mecraya sürüklenmiştir."⁸⁶

Bu gün insanı diğer varlıklar arasında seçkin kılan bir nitelik olarak akıl, insandan alınarak 'akıllı telefon', 'akıllı ev', hatta 'akıllı vida' gibi her türlü nesneyi nitelemek için kullanılır olmuştur. Burada açıkça aklın değersizleştirilmesi; hesap yapmaya, menfaat elde etmeye indirgenmesi söz konusudur. Aklını kullanmayan insanların olduğu bir dünyada maalesef böyle bir sorgulamaya gidilme imkânı da kalmamaktadır. Akıl böyle basit bir düzeye indirgendiğinde de artık insanın akla ihtiyacı kalmamıştır. 'Akla Veda' edilmesi tabii bir durumdur. Bu açıdan insanlık Max Horkheimer'in kitabının İngilizce basımında verilen ismin açıkça gözler önüne serdiği üzere *Akıl Tutulması* (*Eclipse of Reason*) içindedir.

Horkheimer aynı kitabında aklın değeri düştüğünde insanın da düşüş halini şu ifadelerle tasvir etmektedir: "Akıl kavramı ne kadar düşerse, ideolojik manipülasyona, hatta en kaba yalanların yayılmasına o kadar elverişli duruma gelir. Aydınlanmanın ilerlemesiyle nesnel akıl düşüncesi, dogmatizm ve boş inanlar dağılıp gider: ama çoğu zaman gelişmeden en kazançlı çıkan gericilik ve cehalet savunucuları olur. Geleneksel insancı değerlere karşı olan yerleşik çıkarlar, her zaman "sağduyu" adına, hadım edilmiş, iktidarsız akla başvuracaklardır."⁸⁷

Sonuç

Bu gün modern hayat tarzı içinde yaşayan insanoğlunun düşünmesi önünde onlarca engel bulunduğu; bir bakıma insanın varoluşsal bir tehdiye maruz kaldığı gerçeği karşısında İmam el-Mâtürîdî'nin 'nazar ve istidlâl' temelinde yükselen akılcı yöntemini izlemeye ne kadar ihtiyacımız olduğu açıktır. İnsanın hayvanî düzeyden yükselerek, Erich From'un ifadesiyle sahip olma değil 'olma'yı önceleyerek insanî varlığını ayağa kaldırabilmesi için düşünmeyi düşünmek gerekmektedir. Zira her ne kadar düşünme insanın özsel bir niteliği ise de, kendiliğinden sudur eden bir şey değildir. Özellikle doğru bir düşünme ve akletme bilinçli bir çabanın sonucu açığa çıkabilir. Bu sebeple İmam el-Mâtürîdî'nin akılcılığı sadece akli doğru yere konumlandırmak açısından değil, aynı zamanda doğru düşünme yoluna girebilme açısından da önemlidir.

Dinin hak ve gerçek olduğunu insanlara anlatılabilmesi de ancak düşünme yoluyla gerçekleştirilebilir. Düşünmeyen ve akletmeyen bir insana hiçbir iman konusunun

⁸⁶ Ömer Mahir Alper, "Araşsal Akıldan Aşkın Akla: Düşünmeyi Yeniden Düşünmek", *Eskiyeni*, XVII (2010), s. 28.

⁸⁷ Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, Çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul 2013, s. 70.

anlatılamayacağı açıktır. Bu sebeptendir ki düşünme imanı zorunlu kılmaya da mümkün kılar. Bu durumda her halükârda düşünmenin ve düşündürmenin öncelenmesi gerektiği açıktır.

el-Mâturîdî dinin temeline aklî düşünceyi yerleştirmekle, aklın yok sayıldığı bir yerde dinin de yok sayılacağı sonucuna gidilebileceğine işaret etmektedir. Dahası Mâturîdî sistemi içinde insanoğlu aklını kullanarak gerçek ve sahte din arasını ayırıp gerçek olanı benimsediği gibi din içinde de dini emir ve yasakları anlama ve yorumlamada yine aklını kullanma durumundadır. Bu bakımdan gerek dine Girişte, gerekse dinin içinde her zaman düşünme faaldir. Böyle bakınca el-Mâturîdî akılcılığını tekrar aktif hâle getirmek, hem modernitenin tek yanlı rasyonalizasyonu sonucunda Frankfurt okulu teorisyenlerinin ifade ettiği gibi ‘çelik kafes’ içine hapsedilen insanın özgürleşerek tekrar insanîyetine dönmelerini; hem de Müslümanların her türlü sorgulamayı reddeden kabulcü ve sathî-nakilci yaklaşımların baskısından kurtularak insan olma onuruna uygun bir hayat sürmesini mümkün kılması bakımından önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî (241/855), *el-Müsned*, I-VI, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992.
- Alper, Hülya, *İmam Mâturîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2008.
- Alper, Ömer Mahir, “Araşsal Akıldan Aşkın Akla: Düşünmeyi Yeniden Düşünmek”, *Eskiye*, XVII (2010), s. 28-32.
- Altıntaş, Ramazan, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Yayınları, İstanbul 2003.
- el-Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa’lebî (631/1233), *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, Nşr.: Ahmed Muhammed el-Mehdî, I-V, Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâikü'l-Kavmiyye, Kahire 1423/2002.
- Aydınlı, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci Mutezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001.
- el-Bağdâdî, Abdülkâhîr Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr et-Temîmî (429/1037-38), *Usûlü'd-Dîn*, Nşr.: Ahmed Şemsuddîn, Dâr'ül-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1423/2002.
- Beyâzîzâde, Ahmed Efendi (1098/1687), *İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*, Nşr.: Yûsuf Abdürrezzâk, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1368/1949.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil (256/870), *el-Câmi 'u's-Sahîh*, I-VIII, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992.
- Ceric, Mustafa, *Roots of Synthetic Theology in Islam*, International Institute of Islamic Thought and Civilization, Kuala Lumpur 1995.
- Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002.

- el-Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil b. Ebû Bişr (324/936), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Nşr.: Hellmut Ritter, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden 1400/1980.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. el-Hasan (606/1209), *Mefâtihu'l-Gayb*, I-XXXIII, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2000.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. el-Hasan (606/1209), *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, Nşr.: Ahmed Abdürrahim es-Siyah-Sâmî Afifî Hicâzî, Merkezü'l-Kitâb li'n-Neşr, Kahire 1421/2000.
- Horkheimer, Max, *Akl Tutulması* (çev. Orhan Koçak), Metis Yayınları, İstanbul 2013.
- Hüsni Zeyne, *el-'Akl 'inde'l-Mu'tezile Tasavvuru'l-'Akl 'inde'l-Kâdi Abdülcebbar*, Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, Beyrut 1978.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan (406/1015), *Mücerredü makalâti's-Seyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Nşr.: Daniel Gimaret, Dârü'l-Maşrik, Beyrut 1986.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem (731/1311), *Lisânü'l-'Arab*, I-XV, Dâru Sâdir, Beyrut 2000.
- Kutlu, Sönmez, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî", İmam Mâturîdî ve Maturidilik Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi (haz. Sönmez Kutlu), Kitâbiyât, Ankara 2003, s. 17-55.
- Larrain, Jorge, *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*, Çev.: N. Nur Domaniç, Sarmal Yayınları, İstanbul 1995.
- Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev.: Osman Akınhay-Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (333/944), *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, İlmî Kont.: Bekir Topaloğlu, I-XVIII, Mizan Yayınevi, İstanbul 2005-2011
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (333/944), *Kitâbü't-Tevhîd*, Nşr.: Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, TDV Yayınları, Ankara 2003.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (333/944), *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, Çev. Bekir Topaloğlu, TDV Yayınları, Ankara 2002.
- el-Muhâsibî, Ebû Abdullah Hâris b. Esed (243/857), Şerefü'l-akl, Nşr.: Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1406/1986.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc (261/875), *el-Câmiu's-Sahîh*, I-III, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992.
- Nâyif Mahmûd Ma'rûf, *el-İnsân ve'l-'akl*, Dâru Sebilü'r-Reşad, Beyrut 1415/1995.
- el-Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhûl (508/1114), *Tebssiratü'l-Edille*, Nşr.: Claude Salamé, I-II, Institut Français de Damas, Dimaşk 1990-93.
- el-Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhûl (508/1114), *Tevhidin Esasları Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, Çev.: Hülya Alper, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.
- Özcan, Hanifi, *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1993.
- el-Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin b. Abdülkerim (493/1099), *Usûlü'd-dîn*, Nşr.: Hans Peter Linss, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire 2006.

- Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed b. Râgıb (502/1108), *el-Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, Nşr.: Safvân Adnân Dâvûdî, Dârü'l-Kalem/ed-Darü's-Şamiyye, Beyrut/Dımaşk 1412/1992.
- Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed b. Râgıb (502/1108), *Kitâbü'z-Zerî'a ilâ Mekârimi's-Şerî'a*, Nşr.: Ebû Yezîd el-Acemî, Dârü's-Sahve, Kahire 1405/1985.
- es-Sâbûnî, Nûreddin (580/1184), *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, Nşr.: Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Dımaşk 1399/1979.
- Sarup, Madan, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, Çev.: A. Baki Güçlü, Ark Yayınları, Ankara 1995.
- es-Semerkindî, Ebû Bekr Alâeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed (539/1144), *Mizânu'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, Nşr. Abdülmelik Abdürrahman es-Sa'dî, I-II, Vezaretü'l-Evkaf ve's-Şuûnü'd-Dîniyye, Bağdad 1987/1407.
- es-Semerkindî, Ebû Bekr Alâeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed (539/1144), *Şerhu Te'vilâti'l-Mâturîdî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, nr. 176.
- Topaloğlu, Bekir, "Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Kelami Görüşleri", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi* (Haz.: Sönmez Kutlu), Kitâbiyât, Ankara 2003, s. 177- 202.
- el-Üsmendî, Alâeddin Muhammed b. Abdülhamîd (552/1157), *Lübâbü'l-Kelâm*, Nşr.: M. Sait Özervarlı, İSAM Yayınları, İstanbul 2005.
- Zysow, Aron, "Mu'tazilism and Maturidism in Hanafî Legal Theory", *Studies in Islamic Legal Theory*, (Ed.: Bernard G. Weiss), Brill, Leiden/Boston/Köln 2002, s. 235-265.

ИМАМ МАТУРИДИДІҢ ИМАН МЕН АМАЛ АРАҚАТЫНАСЫ МӘСЕЛЕСІНЕ ҚАТЫСТЫ ҰСТАНЫМЫ ЖӘНЕ АТАЛМЫШ МӘСЕЛЕНІҢ БҮГІНГІ ТАҢДАҒЫ МАҢЫЗЫ

Әкімханов АСҚАР

*НұрМұбарак Егинет ислам мәдениеті
университеті «Исламтану» (PhD) докторанты*

Діндегі ең өзекті де, негізгі мәселе – иман/сенім мәселесі екені белгілі. Өйткені дін бәрінен бұрын сенімге негізделеді. Міне, сондықтан да, Ислам дінінің ойсана тарихы мен мазхабтар тарихына зер салсақ діннің іргетасы болып табылатын иман мәселесіне ерекше мән беріліп, иман ұғымы, сондай-ақ оның діндегі ғибадаттар және өзге де ізгі амалдармен арақатынасы жайлы көптеген пікірлер мен тұжырымдардың алға тартылғанын көреміз. Осыған орай мұсылмандар арасында нақтырақ айтқанда, белгілі ғалымдардың іліміне негізделген мазхабтар арасында ең көп талас тудырған мәселелердің ең негізгісі иман мәселесі және оның діндегі ізгі амалдармен арақатынасы болды.

Сол себепті, Ислам тарихынан ойып тұрып орын алған имам Ағзам Әбу Ханифа және имам Матуриди сынды біртуар ғұламалар да сан ғасырлар бұрын осы иман мәселесіне және оның діндегі ізгі амалдармен арақатынасына қатысты өз тұжырымдарын алға тартты.

Сунниттік кәләм ілімінің негізін қалаушы ғалымдардың бірі хәм бірегейі имам Матуриди сенімге қатысты мәселелер төңірегіндегі діни тұжырымдарын Әбу Ханифаның теологиялық тұжырымдарына сүйене отырып айтқан. Ол өзінің рухани ұстазы Әбу Ханифаның теологиялық тұжырымдарын эпистемологиялық тұрғыдан негіздей отырып, нақыл мен ақылға негізделген дәйекті дәлелдермен қуаттап, одан әрі жүйелі түрде дамыта білді.

Осыған орай Матурийдің маңдайалды ізбасары Әбу Му'ин әнНәсәфидің шәкірті шейх, имам Әбу Бәкр Ала әдДин әсСамарқанди *Китаб әтТәуиләтқа* жазған түсіндірмесінің кіріспесінде былай деген: «Шейх, имам, тура жолдың байрағы Әбу Мансур Мұхаммед ибн Мұхаммед ибн Махмуд әлМатуридиге (Алла оған разы болсын) тиесілі *Китаб әтТәуиләт* – сунниттік бағыттың таухид/сенім негіздерін, сондайақ Әбу Ханифа және оның ізбасарларының (Алла оларды рақымына бөлесін) мазхабының фикһ негіздері мен тармақтарын Құранға сай баяндайтын аса қадірлі де, өте пайдалы еңбек».¹

Матуриди Әбу Ханифаның теологиялық тұжырымдарымен өзінің ұстаздары арқылы танысқан. Мысалға, Мауараннахр ханафи кәләм мектебінің

¹ Әбу Бәкр Ала әдДин Мухаммад ибн Ахмад әсСамарқанди, *Шәрх Тәуиләт әлМатуридия*, Сулеймания кітп. Есад Ефенди бөл. қолжазба № 297.1, v.1a.

ең маңызды қайнар көздерінің бірі саналатын *Китаб әл-‘Алим уә-л-мута ‘аллим* атты еңбекті жеткізген ғалымдар тізбегінде Матуриди және оның ұстаздары аталған. Бұл тізбекті сенімді деуге толық негіз бар.² Аталмыш тізбекте былай делінген: «Бұл мәтін Мухаммад ибн Муқатил әр-Разиден (және Әбу Сулейман әл-Жузжаниден) Әбу Бәкр әл-Жузжаниге жеткен, ал одан Әбу Мансур әл-Матуридиге жеткен».³

Сондайақ әлҚадый Хусам әдДин әлБаядый өз еңбегінде имам Матуридидің имам Ағзам Әбу Ханифаның *әлУасыйя* атты өсиетнамасын жеткізген ғалымдар тізбегінде бар екенін тілге тиек етіп, артынша былай деген: «Матуриди өз еңбектерінде (Әбу Ханифадан жеткен) негізгі теологиялық тұжырымдарды (الأصول) кесімді де, дәйекті дәлелдермен қуаттаған және тармақ мәселелерді анық әрі айқын дәлелдермен шебер түсіндірген». Сондайақ әлБаядый имам Матуридидің сунниттік сенімді имам Әшғаридан әлдеқайда бұрын қорғағанын меңзеп, былай деген: «Матуриди біреулер ойлағандай имам Әшғаридің ізбасары емес. Матуриди сунниттік мазхабты Әшғаридан әлдеқайда бұрын қолдап, қорғаған Имамның (Әбу Ханифа) және оның ізбасарларының мазхабын/ілімін тарқатып түсіндірген/(яғни жүйелі түрде талдап, дамытқан) ғалым».⁴

Имам Ағзам Әбу Ханифа *әлУасыйя* атты өсиетнамасында сунниттік сенім тұрғысынан иман ұғымына анықтама бергенде былай деген: «Иман – ауызбен (кәлима) айту (إقرار باللسان), жүрекпен сену (تصديق بالجنان) және жүрекпен/ақылмен таныпбілу (معرفة بالقلب). Дегенмен, құр ауызбен (кәлима) айту иман саналмайды. Егер құр ауызбен (кәлима) айту иман саналса, онда мұнафықтардың барлығы мүмін болар еді. Сондайақ тек қана таныпбілу де иман саналмайды. Егер ол иман саналса, онда кітап иелерінің барлығы мүмін болар еді».⁵ Әбу Ханифаның бұл анықтамасынан иман ұғымының діндегі мағынасы бәрінен бұрын жүректегі Аллаға деген кіршіксіз, шынайы сенім екенін түсінеміз.

Ал жүректегі сенімді тілмен бекітуге келсек, ол Әбу Ханифаның пікірінше, иманның шарты болып табылады.⁶

Міне, сондықтан да, имам Матуридидің де пікірі бойынша, иман – бәрінен бұрын, жүрекпен сену,⁷ ал жүректегі сенімді тілмен растау болса, бұл дүниедегі шариғи үкімдердің жүзеге асырылуы үшін қажетті шарт.⁸ Яғни,

² Ульрих Рудольф, *Аль-Матуриди и Суннитская Теология в Самарканде*, Пер.: Людмила Трутанова, Фонд «XXI век», Алматы 1999, б. 31.

³ Әбу Ханифа Нуман бин Сабит әл-Куфи (150/767), *Китаб әл-‘Алим уә-л-Мута ‘аллим*, Ред.: Мухаммад Захид әл-Кәусари, Каир 1949, б. 22.

⁴ әлҚадый Хусам әдДин әлБаядый, *Ишарат әлМарам мин ‘Ибарат әлИмам*, Ред.: Юусуф Абдураззақ, – Каир 2008, б. 23.

⁵ Мулла Хусейн ибн Искандар әлХанафи, *әлЖауһара әлМәнифә фи Шархи Уасыйят әлИмам әлА‘зам Әби Ханифа*, Умму әлҚура унив. әлМәлик Абдуллаһ ибн Абдулазиз кітп. Қолжазба бөл. № : 226, v. 2.

⁶ Yusuf Ziya Yörükán, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler*, İstanbul 2006, б. 246.

⁷ Әбу Мансур Мухаммад бин Мухаммад бин Мансур әлМатуриди (333/944), *Китаб әтТаухид*, Ред.: Б. Топалоглу, М. Аручи, Анкара 2003, б. 334. Әбу Мансур Мухаммад бин Мухаммад бин Мансур әлМатуриди (333/944), *Тәуилат Әһл әсСуннә*, Ред.: Мәжди Бәсәллум, 1/373-374. *Китаб әтТәуилатта* иманның негізгі мағынасының жүрекпен сену екенін білдіретін басқа да тәпсірлер үшін қараңыз: 1/377 б.; 1/385 б.; 1/587; II/3.

⁸ Нур әдДин Ахмад бин Мухаммад бин Әи Бакр әсСабуни (580/1184), *әлБидая фи Усул әдДин*,

жеке тұлғаның бұл дүниеде мұсылман ретінде қабылдануының және соған байланысты белгілі құқыққа ие болуының ең басты шарты болып табылады.

Матуридидің *Китаб әтТаухид* және *Китаб әтТәуилат* атты еңбектеріндегі теологиялық тұжырымдарының дені иман және амал ұғымдарына қатысты екенін көреміз. Бұл аталмыш ұғымдар және олардың арақатынасы төңірегіндегі пікірталастардың имам Матуридидің кезеңінде де, тіпті одан бұрын да мұсылмандар арасында орын алғанын көрсетеді. Осыған орай имам Матуриди өз еңбектерінде осынау ұғымдардың мәнмағынасын Құран және Пайғамбар сүннеті негізінде ашып түсіндіруге тырысқан. Сондайақ аталмыш ұғымдарға қатысты пікір білдірген муғтазилиттер, харижиттер, каррамиттер және жаһмиттер сынды діни топтар өкілдерінің пікірлерін сынға алып, оларды нақылға және ақылға негізделген дәйекті дәлелдермен терістеген.

Осы сөзіміз дәйекті болу үшін Матуридидің аталмыш еңбектерінен тақырыпқа қатысты бірнеше үзінді келтірейік:

Матуриди *Китаб әтТаухид* атты еңбегінде иман ұғымына қатысты былай деген: «Бір қауым: Иман – тек тілмен (иман) айту ғана, оған жүректің ешқандай да қатысы жоқ, – деген.⁹ Ал біз болсақ, (жетістік бір Алланың қолдауымен) бұл мәселеге қатысты былай дейміз: Һәм нақыл Һәм де ақыл бойынша иманның ең лайықты орны жүректер».¹⁰ Артынша Матуриди бұл пікірін дәлелдеу үшін алдымен нақылға, содан кейін ақылға негізделген дәйекті дәлелдер келтіреді.¹¹

Сондайақ Матуриди *Китаб әтТәуилатта* Құранның: «Адамдар арасында (жүрекпен сенбесе де): Біз Аллаға және акирет күніне иман келтірдік, – дейтіндер бар, бірақ олар шынайы мүмін емес»¹² және «Уа, ардақты расул! Жүректері иман етпесе де, құр ауызбен: иман еттік, – деп, күпірлікте өзара жарысатындар көңіліңе қаяу түсірмесін»,¹³ – деген аяттарын тәпсірлеу барысында былай дейді: «Бұл аяттар каррамиттердің сөзін теріске шығарады. Өйткені олар: Иман – құры тілменен (кәлима) айту ғана, жүрекпен сену иман емес, – дейді. Мұнафиқтар жүрекпен сенбегендіктен Алла тағала олардың мүмін емес екенін білдірген. Ендеше бұл иманның жүрекпен сену екенін көрсетеді».¹⁴

Матуриди Бақара сүресінің: «Оларға: Мына иман келтірген ел сияқты сендер де иман етіндер, – делінсе...»,¹⁵ – деген аятын тәпсірлегенде былай деген: «Бұл аят кітап иелеріне қарата айтылған болуы мүмкін. Егер бұл аят кітап иелеріне қарата айтылған болса, онда бұл аят оларға иман етуді бұйыруда. Бұл жердегі иман – (жүрекпен) сену/растау дегенді білдіреді. Біздің көзқарасымыз бойынша иман – жүректегі сенім. Мұның дәлелі барлық тәпсірші ғалымдар мен тіл білгірлерінің Құрандағы آمنوا (олар иман етті) деген сөздің бәрін «олар сенді/иланды/растады» деп тәпсірлеуі».¹⁶

Ред.: Б. Топалоглу, 5 басылым, Анкара 1995, б. 87.

⁹ әлМатуриди бұл жерде «бір қауым» деп каррамиттерді меңзеген.

¹⁰ әлМатуриди, *Китаб әтТаухид*, б. 601.

¹¹ Қар. әлМатуриди, *Китаб әтТаухид*, б. 601-611.

¹² 2. Бақара, 8.

¹³ 5. Мәйда, 41.

¹⁴ әлМатуриди, *Тәуилат Әһл әсСунна*, I/377.

¹⁵ 2. Бақара, 2-3.

¹⁶ әлМатуриди, *Тәуилат Әһл әсСунна*, I/385.

Сондайақ Матуриди аталмыш сүренің: «Міне, (мұғжиза) Кітап. Онда еш күмән жоқ, тақуа жандарды тура жолға бастаушы. Міне, солар ғайыпқа кәміл сенеді, намазды кемеліне жеткізіп, үзбей әрі уақытылы оқиды және өздеріне ризық етіп берген нығметтерімізден жұмсайды»,¹⁷ – деген аятының «міне, солар ғайыпқа кәміл сенеді», деген бөлігінің тәпсірінде былай деген: «Бұған қатысты екі түрлі пікір айтылған: біріншісінде – олар Аллаға ғайыптан (яғни, көрмесе де) иман келтіреді...делінсе, екіншісінде – олар Құранның өздеріне ғайыптан жеткізген хабарларына кәміл сенеді. Әсілі иман тек қана ғайыпқа қатысты мәселелермен байланысты болады. Өйткені ол сену/растау дегенді білдіреді. Ал сену/растау мен сенбеу/жалғанға шығару мәселесі тек қана хабарға қатысты болмақ. Сондықтан да, хабар өз кезегінде көзбен көрілетін нәрселерге емес, тек қана ғайыпқа қатысты болмақ. Негізі бұл аят құлшылыққа қатысты амалдардың бәрін иман деп санайтындардың сөзін жоққа шығарады. Өйткені Хақ тағала мұнда намаз бен зекет сынды құлшылықтардың атқарылуынан бұрын аталмыш жандардың иман иесі болғандықтарын нақты білдірген».¹⁸

Имам Матуридидің еңбектеріндегі иман мәселесіне қатысты осындай тұжырымдарына зер салып қарасақ, оның негізінен «кімге немесе неге иман ету керек?», деген сұрақтан бұрын, «иман деген не?», деген сұраққа жауап бергенін көреміз. Яғни ол иман проблемасын тілге тиек еткенде, негізінен аталмыш ұғымның субъектілерінен гөрі оның мәнмағынасы мен табиғатын/болмысын ашып түсіндіруге тырысқан.

Ал Құранға, пайғамбарымызға (с.а.с.) және сахабаларға келсек, олар иман мәселесі қозғалғанда көбінекөп иманның субъектілерін тілге тиек еткен. Осыған байланысты Жебірейіл хадисінде Жебірейіл періштенің «иман деген не?», деген сұрағына пайғамбарымыздың (с.а.с.) не деп жауап қатқаны бәрімізге мәлім.¹⁹ Сондайақ бірде пайғамбарымыздан (с.а.с.) иман жайлы сұралғанда, жауап ретінде: «Шынайы ізгілік – жүздерінді шығысқа немесе батысқа қаратуда емес. Шынайы ізгілік – Аллаға, ақирет күніне, періштелерге, иләһи Кітапқа және пайғамбарларға сенген жандардың ісі...», деп, басталатын Бақара сүресінің 177-аятын оқыған. Әйгілі сахаба Абдуллаһ ибн Мас'удтан да иман жайлы сұралғанда, осы аятты оқыған.²⁰

Мұның себебін сахабалар дәуірінен кейін пайда болған бірқатар саяси факторлар мен құбылыстардың нәтижесінде көтеріліп, кейінгі уақыттарда теологиялық проблемаға айналған әрі мұсылмандардың санасезімі мен дүниетанымына едәуір ықпал еткен теологиялық мәселерден іздеген жөн. Өйткені әрбір ғалым өз заманының төл перзенті немесе әрбір кітап өз заманының айнасы екені даусыз. Міне, сондықтан да, имам Матуридидің еңбектеріне зер салсақ, иман мәселесін өз заманының шарттары мен талаптарына сай талдауға және түсіндіруге тырысқанын анық көреміз. Осыған орай Әбу Ханифа мен имам Матуридидің иман ұғымына, сондайақ иман мен амал арақатынасына

¹⁷ 2. Бақара, 13.

¹⁸ әлМатуриди, *Тәуилат Әһл әсСуннә*, I/373.

¹⁹ Имам әнНәуәуи, *Хадистер жинағы (Рияд әсСалихин)*, Ауд.: Асқар Болатбекұлы, Алматы 2011, б. 37-38.

²⁰ әлМатуриди, *Тәуилат Әһл әсСуннә*, II 3 б.

қатысты көзқарастары Ислам тарихының алғашқы кезеңдерінде дінді жаңа қабылдаған мұсылмандарға өте қолайлы болғанын айта кеткен жөн. Мұны әсіресе, Мауараннахр аймағына Ислам діні жаңадан келіп, жайыла бастаған кезеңдердегі (хижри II-III ғғ.) орталық биліктің Ислам дінін жаңа қабылдаған жергілікті халықтарға деген қарымқатынасынан әрі соның нәтижесінде орын алған тарихи оқиғалардан анық байқауға болады.²¹ Міне, сол бір сындарлы кезеңде имам Ағзам Әбу Ханифа мен имам Матуридидің иман мен амал арақатынасына қатысты теологиялық тұжырымдары Хорасан, Мауараннахр және Түркістан аймақтарын ежелден мекен еткен көптеген халықтардың Ислам дінін қабылдауына едәуір ықпал еткені белгілі.

Имам Матуриди еңбектерінде иман мәселесіне қатысты ең көп каррамиттерді, жахмиттерді, харижиттерді және муғтазилиттерді қатаң сынға алған. Өйткені аталмыш топтар Матуридидің кезеңінде өте ықпалды болған. Олардың алғашқысы иман сөзінің діндегі терминдік мағынасының құры тілменен (иман) айту (إقرار باللسان) екенін алға тарқан.²² Жахмиттер болса, иман сөзінің терминдік мағынасының таным/білім (معرفة) екенін айтқан.²³ Ал соңғы екеуі болса, иман ұғымына жүрекпен сену, тілменен (иман) айту және парыз амалдарды орындау (تصديق بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان) деп анықтама берген.²⁴

Матуриди еңбектерінде аталмыш топтардың иман ұғымына қатысты көзқарастарын қатаң сынға алып, алдымен нақылға, содан кейін ақылға негізделген дәйекті дәлелдермен теріске шығарған.

Осыған орай Матуриди алғашқы топтың көзқарасына қатысты былай деген: «Бір қауым: Иман – тек тілмен (иман) айту ғана, оған жүректің ешқандай да қатысы жоқ», – деген. Ал біз болсақ, (жетістік бір Алланың қолдауымен): «Һәм нақыл, һәм ақыл бойынша иманның ең лайықты орны жүректер, дейміз». Нақылға келсек, Алланың мұнафықтар жайлы айтқан мына сөзі: «Жүректері иман етпесе де, тек қана тілменен: иман еттік, – дегендер....»,²⁵ сондайақ «Бәдәуилер: Біз де иман еттік, – дейді. Оларға: Жоқ, сендер әлі иман етпедіндер. Алайда (Аллаға мойынсұнып) мұсылман болдық, – дендер. Өйткені иман жүректеріңе әлі ұялай қойған жоқ, – деп айт». ²⁶ Міне, бұл аяттар олардың жүректері сенбесе де, тек қана тілменен айтқан сөздерінің иман болмайтындығын айтуда.²⁷ Сондайақ Алла тағала: «Адамдар арасында (жүрекпен сенбесе де): Біз Аллаға және ақирет күніне иман келтірдік, – дейтіндер бар, бірақ олар шынайы мүмін емес», – деген. Осылайша олардың ауызбен айтқан сөзі жүректеріндегіге қайшы келгендіктен Алла оның иман еместігін білдірген».²⁸

²¹ Қар. Муминов, Ә. Қ. докторлық диссертация, *Роль и место ханафитских 'улама' в жизни городов Центрального Мавараннахра (II-VII/VIII-XIII вв. Глава III. Сложение и развитие ханафитской школы Маваннахре (III-IV/IX-X вв.)*, Ташкент ислам университети, Ташкент 2003, б. 1.

²² Әбу Бәкр Мухаммед Ибн Фурек (406/1015), *Шарх әл'Алим уә әлМута'аллим*, Ред.: Ахмед Абдуррахим әсСаих, Каир 2009, б. 106.

²³ Әбу-л-Му'ин Маймун бин Мухаммад әнНәсәфи (508/1114), *Табсират әлӘдиллә*, Ред.: Хусейн Атай, Анкара 1993, II/406.

²⁴ Ибн Әби Шәриф Камалуддин Мухаммад, *әлМусамара*, Бейрут 2002, б. 274.

²⁵ 5. Мәйда, 41.

²⁶ 49. Хужурат, 14.

²⁷ әлМатуриди, *Китаб әтТаухид*, б. 471; әл-Матуриди, *Тәуилат Әһл әсСунна*, III/520.

²⁸ әлМатуриди, *Китаб әтТаухид*, б. 472.

«Ал ақыли дәлелге келсек, иман деген дін, ал діндер мызғымас сенімге негізделеді. Діни сенім атаулының бәрі жүректерде болады. Оның үстіне иман сөзінің тілдік мағынасы сену/растау (تصدیق) дегенді білдіреді. Ал сенімнің зорлық пен мәжбүрлеуге келмейтін хақиқи болмысы жүректегі нәрсе (дін). Өйткені иманның бұл тұсына (яғни, жүректің түкпіріндегі сенімге) бірдебір жаратылыстың әмірі жүрмейді. Мәселе мынада, адам баласы тілсіз, мылқау болуы да мүмкін. (Мұндай жағдайда оған кәлима айту міндетті емес). Ал хақ дінге, Алла тағала және пайғамбарларға деген иман ешбір жанның мойнынан түспейді (яғни, иман барлық адамға бірдей парыз). Олай болса, иманның орны жүрек екені өзінен өзі дәлелденеді».²⁹

Матуриди екінші топтың да иман ұғымына қатысты көзқарасын сынға алып, теріске шығарады. Осыған байланысты ол Құранның: «(Уа, Мұхаммед) өзіне бұдан бұрын жайкүйлерін баяндап берген пайғамбарларымызға уахи түсіргеніміздей, жай-күйлерін саған баяндамаған басқа да көптеген пайғамбарларымызға да (уахи түсірдік)»,³⁰ – деген аятын тәпсірлерегенде былай дейді: «Расында иман таным/білім (معرفة) емес. Иман – сену/растау (تصديق) дегенге саяды. Өйткені аятта оған (Мұхаммедке с.а.с.) кейбір пайғамбарларды білмегені үшін айып тағылмаған. Керісінше, оларға жалпылама түрде сенуге әрі иман етуге міндетті екендігі білдірілген».³¹ Яғни жоғарыдағы аятта пайғамбарымызға және мүміндерге бұрынғы пайғамбарлардың бәрін бірдей білу міндетті емес екендігі, тек Хақ тағаладан келген пайғамбарлардың бәріне жалпылыма түрде ғана иман ету керектігі меңзелген. Сондықтан да, бұл аят Матуриди айтқандай иманның таным немесе білім еместігін көрсетеді».

Сондайақ Матуриди Құранның: «Бұл да Перғауын әулеті мен олардан бұрынғылардың жағдайындай, олар Раббыларының аяттарын жалғанға шығарған еді»,³² – деген аятының тәпсірінде былай деген: «Бұл аятта иманның сену/растау екеніне қатысты дәлел бар. Себебі, онда иманға қарамақарсы жалғанға шығару (تكذيب) сөзі қолданылған. Мұнда иманның таным/білім емес екеніне қатысты анық дәлел бар. Өйткені таным/білімнің антонимі жалғанға шығару (تكذيب) емес, надандық/Алланы танымау (جهل) болып табылады. Дегенмен, таным/білімнің, (яғни Алланы танудың) сенімге жол ашатыны, ал надандықтың сенбеуге/жалғанға шығаруға жол ашатыны белгілі».³³

Матуриди аталмыш топтар арасынан ең көп соңғы екі топтың иман мен амал мәселесіне қатысты көзқарастарын сынға алған. Мұның себебі, муғтазилиттер мен харижиттер сынды радикалды топтардың әсіресе, иман мәселесіне қатысты ұстанымдары мен алға тартқан пікірлерінің қауіптілігі еді. Өйткені олардың иман мен амал мәселесі төңірегіндегі әсіре радикалды көзқарастары мұсылмандардың өзін кәпірге шығаруға және соның табиғи нәтижесі ретінде олардың қанын төгіп, дүниемүлкін қанауды адал көруге дейін алып барған еді.³⁴

²⁹ әлМатуриди, *Китаб әтТаухид*, б. 475.

³⁰ 4. Нисә, 164.

³¹ әлМатуриди, *Тәуилат Әһл әсСуннә*, III/419.

³² 8. Әнфәл, 54.

³³ әлМатуриди, *Тәуилат Әһл әсСуннә*, V/242.

³⁴ Мухаммед Халид әнНүәйһи, *әлУасит фи 'Ақәйд әлИмам әлМатуриди*, Амман 2013, б. 250.

Осыған орай әсіресе, харижиттер иман мәселесіне негізінен иман объектісінің яғни, мұсылманның амалы/ісәрекеттері арқылы қарауға тырысқан. Басқаша айтқанда олар мүміннің мүміндігін сеніміне қарап емес, сыртқы амалы мен ісәрекеттеріне қарап бағалауға тырысқан. Осындай қате ұстанымның нәтижесінде олар діндегі ғибадаттар және өзге де ізгі амалдармен тәрк еткен немесе үлкен күнә жасаған мұсылманның дереу тәубеге келмеген жағдайда кәпір болатынын алға тартқан.

Изутсудың айтуынша харижиттер діндегі ең негізгі әрі ең маңызды мәселе саналатын иман мәселесіне келгенде, «иман деген не?» немесе ең болмаса, «күпірлік деген не?» деген сұрақпен емес, керісінше, «кім кәпір?» деген сұрақпен жолға шықты.³⁵ Әсілі бұл әсіре діншілдіктің табиғи нәтижесі және содан туындаған үлкен қателік еді. Нәтижеде, мұндай әсіре радикалды ұстаным Ислам тарихында көптеген қақтығыстар мен қанды оқиғалардың орын алуына түрткі болғаны белгілі.

Сонымен қатар бұл ұстанымның кейінгі буын мұсылмандарға да азды-көпті әсер еткені сөзсіз. Тіпті, бүгінгі күннің өзінде кейбір топтарға «неохарижиттер» деген ат қойылып, айдар тағылуда. Мұның ең басты себебі олардың сенім мәселесіне келгенде алғашқы харижиттер сынды «кім кәпір?» деген сұрақпен әрекет етіп, өздерімен пікірлес болмаған мұсылмандардың бәрін жаппай кәпірге шығаруы, сондайақ оларды өз беттерінше мұсылмандық құқықтан айырып, қаны мен малдүниесін өздеріне адал санауы еді. Өкінішке орай бүгінгі таңда мұндай жаңсақ сенім мен ұстанымды құп көріп, өздерін ғана кәміл мұсылман санайтын радикалды көзқарастағы жекелеген тұлғалар мен топтардың әр жерде лаң салып, бұзғыншылық жасап жүргеніне куә болудамыз. Тіпті олардың кейбір саяси күштердің ойыншығы болып жүргенін де айтушылар бар.

Ислам тарихының алғашқы кезеңдерінде пайда болған діни радикализм негізінен бірқатар саяси себептерден туындаса, бүгінгі таңда бұл құбылыстың саяси себептерден басқа да бірқатар себепсалдары бар. Атап айтсақ олардың ең негізгілері: 1) Діни сауатсыздық немесе жалпы надандық, 2) Көптеген мұсылман елдеріндегі әулеуметтік теңсіздік және кедейлік 3) Мұсылмандар арасында ауызбіршіліктің болмауы 4) Тәлімтәрбиенің ақсауы. Сондықтан, бүгінгі таңда қайта бас көтерген діни радикализммен күресудің ең тиімді жолы соған түрткі болып отырған аталмыш себепсалдармен күресу болып табылады. Бұл мәселеде діни радикализмге жол ашатын теологиялық мәселелерге қатысты радикалды көзқарастарды қатаң сынға алған имам Матуридидің ілімі мен теологиялық тұжырымдарының маңызы зор екені сөзсіз.

Харижиттер мен муғтазилиттер иман мен амал мәселесіне қатысты радикалды пікірлерін алға тарқанда көбінекөп соғыс жағдайында немесе белгілі себептерге қатысты түскен Құранның әр жеріндегі жекелеген аяттарына сүйенетін еді. Сол себепті, Матуриди де аталмыш екі топтың көзқарастарын теріске шығарғанда, солардың әдісін қолданып, негізінен Құран аяттарына

³⁵ Тошихико Изутсу, *Ислам дүшүнжесінде иман каврамы*, Ауд.: Селахаддин Аяз, Ыстамбұл 1984, б. 14.

жүгінді. Алайда, Матуридидің олардан ең айқын ерекшелігі – Құранға сүрелері мен аяттары арасында тығыз байланыс болған бір тұтас иләһи кітап ретінде қарайтындығы еді.

Аталмыш радикалды топтардың тағы бір жаңсақ ұстанымы күнә жасаған мұсылманның бірден тәубеге келмеген жағдайда діннен шығатындығын алға тартуы еді. Әсілі мұның да иман мен амал арақатынасы мәселесіне тікелей қатысы бар екені даусыз. Осыған орай Матуриди Құранда мұсылмандарға қарата айтылған: «Сендерге не көрінген?! Жазықсыз жапа шеккен қауқарсыз, шарасыз бірқауым ер, әйел және бала-шаға үшін Алла жолында неге соғыспайсыңдар?!»³⁶ және «Уа, иман еткендер, сендерге не көрінген?! Сендерге: «Алла жолында (Тәбукке) жаппай аттаныңдар», – делінгенде, дүниеге бой алдырып, бейне бір жерге жабысып қалғандай отырған жерлерінен қозғалмадыңдар. Әлде ақиреттен гөрі дүниенің қу тіршілігіне разы болып, соны артық көрдіңдер ме?!»,³⁷ – деген сияқты қатаң сөгісті білдіретін аяттардың тәпсірінде былай деген: «Әсілі мұндай аяттар мұсылмандар тарапынан белгілі бір мәселеге қатысты немқұрайлық танытылғанда сөгіс ретінде түсірілген. Дегенмен, мұндай қатаң сөгісті қамтитын аяттар оларды мүмін деген аттан айырмаған. Оларға Алла жолында соғысу парыз еді. Міне, бұл (аят) үлкен күнә жасаған кісіні бірден иманнан/діннен шығаратындардың сөзін терістейді».³⁸

Жоғарыдағы аятта мүміндер Алланың алдында қанша жерден айыпты болса да, Хақ тағала оларға «уа, иман еткендер», деп үн қатқан. Егер амалдар иманның ажырамас бір бөлігі болғанда, оларға аяттағыдай «мүмін» деген ат берілмес еді. Өйткені олар күнә жасау арқылы иманның бір бөлігін тәрк еткен әрі соның ойсырап қалған орнын күпірлікпен толтырған болар еді. Себебі, сауапты істерді иманның ажырамас бөлігі деп қабылдау, күнә атаулыны да күпірліктің ажырамас бір бөлігі ретінде қабылдау дегенді білдіреді.

Матуриди «кімде-кім толық иман келтірген мүмін ретінде игі істер істейтін болса», деп басталатын «Таһа» сүресінің 112 аятының тәпсірінде де иман мен амалдың бірбірінен бөлек ұғымдар екенін меңзеп былай дейді: «Бұл аятта адам баласының игі істер істемейақ мүмін деген атқа ие бола алатындығын көрсететін дәлел бар».³⁹

Расында бұл аятта игі істің мүмін деген сипаттан кейін орын алғандығын көреміз. Демек бұл амалдардың иманның ажырамас бір бөлігі еместігін білдіру үшін.⁴⁰

Сондайақ Матуриди «уа, иман еткендер, рукуғ жасаңдар, сәждеге бас қойыңдар, Раббыларыңа толыққанды құлшылық етіңдер және жақсылық жасаңдар»,⁴¹ – деген аяттың тәпсірінде былай дейді: «Бұл аятта иманның жалқы әрі өз алдына бөлек нәрсе екенін, сондайақ жақсылық атаулының (игі істердің) атауы емес екенін көрсететін дәлел бар. Ол (иман) – сену/растау деген сөз. Өйткені Алла оларды әу бастанақ мүмін деп атап, содан кейін оларға рукуғ жасауды, сәждеге бас қоюды және игі істер істеуді бұйырған. Себебі,

³⁶ 4. Ниса, 75.

³⁷ 9. Тәубә, 38..

³⁸ әлМатуриди, *Тәуилат Әһл әсСунна*, III/256 б.

³⁹ әлМатуриди, *Тәуилат Әһл әсСунна*, VII /13 б.

⁴⁰ әнНуэйһи, *әлУасит фи 'Ақайд әлИмам әлМатуриди*, б. 251.

⁴¹ 22. Хаж, 77.

бұл аяттың нақты кімдерге қаратыла айтылғаны белгілі. Егер иман жақсылық атаулының бәрін қамтитын жалпылама атау болғанда, онда бұл аяттың нақты кімге қатысты айтылғаны белгісіз болар еді. Себебі, жақсылық атаулының бәрін бірдей орындауға ешкімнің шамасы келмейді. Міне, бұл иманның жалпы емес, жалқы әрі белгілі нәрсе, яғни өз алдына бөлек нәрсе/ұғым) екенін көрсетеді. Сондықтан, оның иесі де белгілі әрі мәлім болмақ. Ең дұрысын Алла біледі».⁴²

Матуридидің бұл сөзінен мынаны түсінеміз, аятта Алла тағала әуелі пенделеріне «уа, иман еткендер», деп үн қатып, содан кейін оларға белгілі ғибадаттар және өзге де ізгі амалдармен және басқа да игі істерді атқаруды бұйырған. Міне, осының өзі жүректегі иманның амал атаулыдан бөлек өз алдына дербес ұғым екенін көрсетеді. Егер иман мен амал біртұтас ұғым болғанда немесе амал иманның құрамдас бөлігі болғанда, онда пайғамбарлардан өзге адамдардың бірдебіреуі толыққанды мүмін бола алмас еді. Өйткені ондай иманға қол жеткізу үшін аятта бұйырылғандай ғибадаттар және өзге де ізгі амалдармен қатар жақсылық атаулының бәрін бұлжытпай әрі үздіксіз орындау, сондайақ күнәкәтелік атаулының бәрінен ада, пәк болу шарт болар еді. Бұған ешбір пенденің шамасы жетпесі анық.

Міне, имам Матуридидің иман мен амал мәселесіне қатысты осынау тұжырымдарынан аталмыш ұғымдардың бірбірінен бөлек екенін, яғни, олардың әр қайсысының өзіндік сипатқа және табиғатқа ие екенін түсінеміз.

Дегенмен бұл Матуридидің діннің негізгі талаптарының бірі болып табылатын амалдарға, яғни парыз құлшылықтар мен өзге де игі істерге немқұрайлы қарайтынын білдірмейді. Өйткені Матуридидің еңбектері мен өмірбаянынан, сондайақ оның пікірлерін құп көрген ізбасарларының еңбектері мен өмірбаяндарынан да діндегі ғибадаттар мен өзге де ізгі амалдарға, бұйрықтар мен тыйымдарға немқұрайлы қараушылықты көрмейміз. Керісінше, имам Матуридидің діндегі амалдарды былай қойғанда, нәпіл құлшылықтардың өзіне асқан жауапкершілікпен қарағанын көреміз. Осыған орай *Тәуилатта* былай делінген: әлФақиһ Әбу Мансур былай деген: «Әр нәрсенің/әрбір істің кемелдігі оның сәнін келтіретін нәрселердің тұтастығымен болмақ. Егер намаз оқушы намаздың парыздарын орындаумен ғана шектелсе, құлшылығы толық болмайды емес пе?!».⁴³ Негізі Матуриди бұл сөзін Бақара сүресінің 177-аятының⁴⁴ тәпсірінде айтқан. Негізінен бұл аят иман мәселесіне қатысты, өйткені онда иманның барлық шарттары мен талаптары яғни, ғайыпқа

⁴² әлМатуриди, *Тәуилат әһл әсСунна*, VII/445.

⁴³ әлМатуриди, *Тәуилат әһл әсСунна*, II/3-6.

⁴⁴ Аяттың толық мәтіні: «Шынайы ізгілік һәм нағыз кемелдік – жүздеріңді шығысқа немесе батысқа қаратуда емес. Шынайы ізгілік һәм нағыз кемелдік – Аллаға, ақирет күніне, періштелерге, иләһи Кітапқа және пайғамбарларға сенген жандардың, сондай-ақ (адал жолмен тапқан) мал-мүлкінен – оны қанша жерден жақсы көрсе де – (Алла разылығы үшін) жақын туыстарына, жетімдерге, міскіндерге, елінен жырақта жүрген яки жолда қалған ғаріп жолаушыға, тарыққаннан (қарыз немесе қайыр-садақа) сұрағандарға және азатыққа қауышқысы келген құлдар мен тұтқындарға берген, намазды кемеліне жеткізіп, үзбей әрі уақытылы оқыған, зекетті толық берген, уәделескенде уәдеде тұратын, сондай-ақ таршылық көргенде, дертке шалдыққанда әрі соғыс жағдайында (шариғат жүктеген міндеттерді толық орындауға тырысып) сабырлылық һәм табандылық танытқан жандардың ісі. Туралықтан айнымай (сөздерінде, істерінде, құлшылықтарында һәм имандарында) шынайылық танытқан жандар міне, солар. Олар Аллаға тиісінше тағзым ететін һәм күнә атаулыдан барынша сақтанатын нағыз тақуалар».

сеніммен қатар амалдар да қамтылған. Осыған орай Матуриди аталмыш аяттың тәпсірінде белгілі табиғин 'Амр ибн Шурахбилдің мына сөзін де келтірген: «Кімдекім осы аятпен толық амал етсе, оның иманы кәміл демек».

Дегенмен, Матуриди рухани ұстазы Әбу Ханифаның пікірін құптап, иманның бәрінен бұрын жүрекпен сену және растау екенін айтады, сондай-ақ иман мен амалдың біртұтас ұғым емес, бірбірінен бөлек өзіндік табиғатқа екенін білдірген. Яғни оның пікірінше, діндегі ғибадаттар мен өзге де ізгі амалдар иманның құрамдас бөлшегі емес. Аллаға иман ету қалай өз алдына бөлек парыз болса, намаз, ораза сынды амалдар да дәл солай әр қайсысы өз алдына бөлек бірер парыз әрі иманның заңды нәтижесі болып саналады. Өйткені иман діндегі ең негізгі парыз болып табылады. Иман болса ғана өзге амалдардың мәні мен қадірі болады. Осыған байланысты Матуриди «Әли Иман» сүресінің (22) «Міне, солар дүниеде де, ақиретте де істеген барлық істері зая кеткендер...», – деген аятының тәпсірінде былай деген: «Бұл аяттың тағы бір мағынасы – олардың жақындарына жасаған жақсылықтары, Аллаға жақындау мақсатында істеген құлшылықтары, берген садақалары сынды игі істері зая кетеді дегенді білдіреді. Зая кетеді, өйткені амалдар тек қана иманға негізделеді. Сондықтан, олар иман етпегендіктен амалдары зая кетеді».⁴⁵ Иман діндегі ең негізгі парыз болғандықтан, имам Матуридидің пікірінше сенімнің орны Алладан басқа ешкімнің әмірі жүрмейтін жүректерде болуға тиіс.⁴⁶

Міне, имам Матуриди осы тұжырымы негізінде, Аллаға иман келтіргеніне қарамастан шарифатта бұйырылған ғибадаттар мен өзге де ізгі амалдарды орындамаған кісіге, сондай-ақ үлкен күнәға батқан мұсылманға кәпір деп айып тақпаған. Яғни, ол діндегі талассыз әрі міндетті мәселелерді жоққа шығармау шартымен шын жүректен иман еткен кісіні мұсылман деп санаған. Ендеше, имам Матуридидің бұл пікірінен діндегі парыз амалдарға иман ету бір бөлек, ал парыз екенін мойындай отырып, оларды орындау немесе орындамаудың мүлдем басқа мәселе екенін түсінеміз.

Әсілі иман мен амал арақатынасы мәселесі бүгінгі таңда да діндегі өзекті мәселелердің бірі екені даусыз. Жоғарыда айтылғандай, Ислам тарихынан оқып білгеніміздей бүгінгі күнде де бұрынғы харижиттер, және мұғтазилиттер сынды иман мен амалдың бірбірінен ажырамас бір тұтас ұғым екенін алға тарту арқылы, діндегі ғибадаттар мен өзге де ізгі амалдарды түгелдей немесе кейбірін тәрік етуші мұсылмандарды күпірлікпен айыптаушы топтар пайда болуда. Міне, осы жағдай бүгінгі таңда имам Матуридидің ілімін жанжақты зерттеуді әрі оның діндегі иман, амал, дін, шарифат сынды маңызды ұғымдарды қалай пайымдап, қалай түсіндіргенін зерделеуді қажет етеді. Бүгінгі таңда мұсылмандар арасында талас тудырған діни мәселелердің оң шешімін табу үшін дінді және діндегі негізгі ұғымдарды дұрыс пайымдап, дұрыс түсіндіре білген имам Матуриди сынды ойөрісі кең ғалымдардың ілімі мен құнды мұраларын әр қырынан зерттеп, зерделеп, елге кеңінен насихаттаған жөн.

⁴⁵ Қар. әлМатуриди, *Тәуилат Әһл әсСуннә*, II/341.

⁴⁶ әлМатуриди, *Китаб әтТаухид*, б. 607.

Әдебиеттер Тізімі

- Әбу Ханифа, Нуман бин Сабит әл-Куфи (150/767), *Китаб әл-‘Алим уә-л-мута‘аллим*, ред. Мухаммад Захид әл-Кәусари, Каир 1949.
- әлБаядый, әлҚадый Ахмад ибн Хасан ибн Синан әдДин (1098/1687), *Ишарат әлМарам мин ‘Ибарат әлИмам*, Ред.: Юусуф Абдурраззақ, Каир 2008.
- Ибн Әби Шәриф Камалуддин Мухаммад, *әлМусамара*, Бейрут 2002
- Ибн Искандар, Мулла Хусеин әлХанафи (1084/1695), *әлЖауһара әлМәнифә фи Шархи Уасыйят әлИмам әл‘зам Әби Ханифа*, Умму әлҚура унив. әлМәлик Абдуллаһ ибн Абдулазиз кітп. Қолжазба бөл. №: 226.
- Ибн Фурек, Әбу Бәкр Мухаммед (406/1017), *Шарх әл‘Алим уә әлМута‘Аллим*, Ред.: Ахмед Абдуррахим әсСаих, Каир 2009.
- Изутсу, Тошихико, *Ислам Дүшүнжесинде Иман Каврамы*, Ауд. : Селахеддин Аяз, Ыстамбұл 1984.
- Иөрүкан, Юусуф Зия, *Ислам акайд системинде гелишмелер*, Ыстамбұл 2006.
- әлМатуриди, Әбу Мансур Мухаммед ибн Мухаммед инб Махмуд (333/944), *Китаб әтТаухид*, Ред.: Б. Топалоғлу, М. Аручи, Анкара 2003/ Бейрут 2001.
- әлМатуриди, Әбу Мансур Мухаммед ибн Мухаммед инб Махмуд (333/944), *Тәуилат Әһл әсСуннә*, Ред.: Мәжди Бәсәллум, Лубнан 2005.
- Муминов, Ә. Қ. докторлық диссертация, *Роль и место ханафитских ‘улама’ в жизни городов Центрального Мавараннахра (II-VII/VIII-XIII вв. Глава III. Сложение и развитие ханафитской школы Маваннахре (III-IV/IX-X вв.)*, Ташкент ислам университеті, Ташкент 2003.
- әнНәсәфи, Әбу Му‘ин Мәймун ибн Мухаммад (508/1114), *Табсират әлӘдиллә*, Ред.: Хусеин Атай, Анкара 1993.
- әнНәуәуи, имам Әбу Зәкәрия Йахя инб Шәрәф (631/1233), *Хадистер Жинағы (Рияд әсСалихин)*, Ауд.: Асқар Болатбекұлы, Алматы 2011.
- әнНуәйһи, Мухаммед Халид, *әлУасит фи ‘Ақайд әлИмам әлМатуриди*, Амман 2013.
- Рудольф, Ульрих, *Аль-Матуриди и Суннитская Теология в Самарканде*, неміс тілінен ауд: Людмила Трутанова., Фонд «XXI век», Алматы 1999.
- әсСабуни, Нур әдДин Ахмад ибн Махмуд ибн Әби Бәкр (580/1184), *әлБидая фи Усул әдДин*, Ред.: Б. Топалоғлу, Анкара 1995.
- әсСамарқанди, Ала әдДин Әбу Бәкр Мухаммад ибн Ахмад (538/1144), *Шәрх Тәуиләт әлМатуридия*, Сулеймания кітп. Есад Ефенди бөл. қолжазба №: 297.1, v.1a.

МАТУРИДИ ДҮНИЕТАНЫМЫНДАҒЫ ДІНИ ТОЛЕРАНТТЫЛЫҚ МӘСЕЛЕЛЕРІ

Дәурен Сейілбекұлы ДАРИЯБЕК,

*Қазақстан Республикасы Білім және Ғылым министрлігі
Ғылым комитеті, Философия, саясаттану және дінтану
институты PhD докторанты.*

Ислам тарихында толеранттылықтың пайда болу жөнінде көптеген құнды мысалдар келтіруге болады. Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбардың әртүрлі сенімдегі ру, тайпалармен жасаған келісімі исламдағы толеранттылықтың бір көрінісі. Осындай келісімдердің бірі – 622 жылы мұсылмандар мен өзге сенімдегілер арасындағы Мәдина келісімі немесе Мәдина конституциясы. Енді бір зерттеушілер 628 жылы Худайбийе алқабында болған мұсылмандар мен меккелік пұтқа табынушылар арасындағы бұдан былайғы қарым-қатынастың негізін анықтайтын келісімді де алғашқы толеранттылыққа бастау алған жол деп қарайды. Мәдиналық келісім онда тұратын барлық қауымның тең құқығын және діни сенім бостандығының құқығын белгіледі. Мұсылмандар, Мәдинадағы діни көпшілікті құрайтындардың бірі ретінде яхудилердің тең құқығы мен міндеттеріне кепілдік берді.

Исламның әлемдегі ең бейбіт дін екендігіне Құран аяттары мен пайғамбар хадистеріндегі төзімділікке қатысты айтылған сөздер айғақ бола алады. Сондықтан Ислам дінінің кең қанат жайып, тез арада әлемдік дінге айналуы жүзеге асты. Хадистердегі төзімділікті аңғартатын пікірлер мен пайғамбардың кеңестері кейіннен ислам әлеміндегі ғұламалардың еңбектерінен де орын алып, діннің мызғымас тірегі ретінде қызмет етті. Мұның бәрі Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбардың насихат еткен сөздерінің арқасында жүзеге асты деп ой қорытуға негіз бар.

Ислам паш еткен осындай толеранттылық дәстүр – халықтар мен мәдениеттердің рухани көкжиегін айқындап, адамзат бірлігін паш ететін құндылықтар әлемін қалыптастырды. Ислам шарифатында құқықтық тұрғыдан алғанда бөгде діндегілерге деген төзімсіздік көрсету қағидалары жоқ. Керісінше, жоғарыда келтірілген Құран мен сүннет қағидалары негізінде қоғамдық тұрақтылық пен рухани келісімнің игі дәстүрі дамыған. Ортағасырлардағы өлшем тұрғысынан алғанда халықтар бірлігі мен бейбіт өмірдің мәнді тұжырымы дәл осы Ислам елдерінде көрініс тапты.

Ислам діні кең таралған аумақ түркілер топырағы болды. Исламнан бұрынғы түркілік дәстүрлер мен мәдениет түркі қоғамындағы кең мәдени және діни

толеранттылықтың іргетасын қаласа, бір жағынан, түркілердің ислам дінін қабылдағаннан кейінгі исламдық ұстанымдардың негізгі қағидалары оның толысуына әсер етті.

Түркілер ерікті толеранттылық ұстанымдары мен Ислам дінінің мәдени плюралистік ұғымдарын өзінің мәдени құрылымдарына тоғыстыра білді және мұны әлемдік өлшемде қалыптастырып, адамзатқа жол көрсетті. Осылай түркілерге ғана тән толеранттылықтың әлемдік үлгісі жоғарыда көрсетілген екі жолдың негізінде дамып жетілді. Каспий теңізіне Қытай мен Үндістанға дейін созылып жатқан кең аумақта өте көп діндер мен мәдениеттер тоғысында тіршілік кешкен түркілер, алдымен, тегі бөлек халықтармен бірлікте болуды, ортақтасуды және ұғынысуды жолға қойды. Бұған, бір жағынан, көшпелілік мәдениет те ықпал етті, екінші жағынан ол жергілікті мәдениеттің арқасында жүзеге асты. Үндістаннан, Қытайдан, Ақтеңізге дейін жалғасқан Жібек жолының Орта Азияны басып өтуі түркілердің материалдық және рухани үлкен мәдениетке қол жеткізуіне себеп болды. Түркі әлемінің тарихтың қай белесінде де сан түрлі мәдениеттер мен діндердің өзара тығыз алыс берісі, барыс – келісі белсенді жүріп жатты. Сан қилы мәдени дәстүрлер мен сыртқы қарым – қатынастардың нәтижесінде көшпелі қоғамдардың дәстүрлі құрылымдық негізі трансформацияға түсті, мұның өзі бұл ұлттар мен ұлыстардың тарихи дамуының сипатына, мазмұнына және ерекшелігіне әсер етпей қойған жоқ.

Исламның діни толеранттылық принципі болып танылған «Сіздің дініңіз өзіңізге, Менің дінім өзіме!» мағынасындағы Құранның аяты еді. Ислам діні бұл аятпен әрқайсысының өзінің сенімі мен мәдениетімен болам десе, еркінде екендігін көрсетеді. Алайда Ислам дініндегі құндылықтардың насихатталуы кері қалмауы керек. Бірақ бұл шақыруды жүзеге асырған кезде де «Адамдарды Раббыңның жолына хикметпен, көркем үгітпен шақыр» иләһи әмірінің аясында, бағытында әрекет етуге міндетті.

Исламды жүрекпен қабылдаған түркілер ислам дінінің бұл нәзік те жіңішке мақсатын кеш түсініп қалған жоқ. Шындығында жүректеріне қонған бұл қасиеттерді исламның осы ұғымдағы түсініктермен шұғылландырды. Өйткені Құранда баяндалған жайттар түркілердің замандар бойы сеніп келген жорамалдарына сүйеніш болды. Мәселен, Құран Кәрімде «Адамдарды бір-бірін танып-білулері үшін ұлттарға және қауымдарға бөлгендігі?» айтылады. Құрандағы бұл сөз Алланың қалауының плюралистік бағытта көрініс тапқандығын айғақтайды. Адамдардың әртүрлі мәдениетке, әртүрлі тілдер, әдет-ғұрыптар ішінде бір-бірлерін пайдаға асыру жолдарын іздеуі қажет. Аяттан түсінілген мағына осы сипатта болуы тиіс.

Осылайша, түркілер замандар бойы өз еріктерін және салт-дәстүрін толеранттылық ішінде таныта білді. Исламдағы діни толеранттылық қағидаларына адамзатты иландырды³. Хз. Пайғамбар дәуіріндегі діни толеранттылықтың асыл үлгісі одан кейін бүкіл Ислам мемлекеттеріне

¹ 109. Кафирун, 6.

² 16. Нахл, 125.

³ Ünver Günay, «Türklerin Dini Tarihinde ve Kültüründe Çoğulculuk ve Hoşgörü», *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (1998), б. 49-68.

жайылды. Бір-екі саяси және әскери ережені қоспағанда, ғайр-и муслимдерге («мұсылман еместерге») ешқандай әділетсіздік жасалған жоқ. Ғайр-и муслимдер діни, экономикалық, мәдени және тіпті хұқықтық жеңілдіктерді иеленді.

Түркі топырағынан шыққан ғұламалар да Ислам дінінің негізгі құндылықтарын насихаттап, зерттеу үшін еңбек етті. Өз дәуірінің данышпан ойшылы, кәлам, тәпсір саласында аса танымал болған Имам Әбу Мансұр әл-Матуриди өзінің *Китабу-т Таухид*, *Тәуилату-л Құран* еңбектерін жазып қалдырды. Имам Матуриди *Тәуилату-л Құран* кітабында тәуил методын қолданды, яғни Құранның ішкі мәнін ақыл мен нақыл, амал мен ой бірлігіне негіздеді. IX ғасырдың соңы мен X ғасырдың басында Мәуереннаһрда Матуриди мазхабы қалыптасты.

Матуриди еңбектеріндегі біздің назарымызды аударған мәселе – оның Исламнан басқа да діндерге көзқарасы, сонымен бірге Ислам ішіндегі ағымдар мен мазхабтарға қатысты ұстанымы. *Тәуилату-л Құран* еңбегінде әртүрлі діндер мен мазхабтарға қатысты пікірлерін келтіріп, олар жөнінде толеранттылық қағидасын ұстанатындығын аңғартады.

Имам Матуриди уахиға негізделген діндердің, яғни шарифаттардың өз арасында «таухид» пен «ықылас» сияқты ортақ мәселелерде тоғысқандығына қарамастан, бұл діндердің ұстанушылары өздерін басқа діндерден аулақ ұстауға және өз діндерінің ғана «ақиқат» қалғандарының «жалған» екендігін дәлелдеуге тырысатындығын айтады. Бұл бір діннің ішіндегі мазхабтар арасында да байқалатын құбылыс. Бір мазхаб өкілдері тек өз жолдарының ғана шынайы, басқа мазхабтардың қате екендіктерін алға тартып, оларды үнемі шеттетуге талпынады⁴.

Имам Матуриди осы құбылыстарға сын көзімен қарай отырып, мұндай көзқарасты өте ертеден бері адамдардың бойында жалғасып келе жатқан психологиялық кемшілік және еш өзгеріссіз қалған мінез болмысы ретінде бағалайды. Әр дін мен мазхаб өкілдері өз жолдарының дұрыс немесе жаңылыс жақтарын білмесе де, оларды жақтап, мақтауға әуес, басқа адамдардың да дұрыс немесе бұрыс жақтарын айқын көз жеткізбей тұрып, жамандап, ғайбаттауға құмар болып келеді. Олар бұл әрекеттерін ұстанымдарындағы иман қағидасына сәйкес деп иланады және өздерін иман тазасын ұстанғандар деп сипаттап, қателіктерін ақтауға шебер. Алайда иман тұрғысынан келгенде де, қандай да бір кісіні асыра мақтау немесе ғайбаттау дұрыс емес. Өйткені иманның өзегіне, яғни шынайы сенім мәйегіне бұл мүлдем жат. Матуриди иманның кіршіксіз тазалықта, мінсіз мінез-құлықта ғана тұрақтайтын ең асыл, саф қасиет екендігіне мән бере отырып, жоғарыда айтылған жайттардың иманға қайшы келетіндігін алға тартады. Басқасы туралы жаман ойға беріліп, оған жала жабу кімнің болмасын, жүрегін кірлетіп, иманын әлсіретеді. Ондай адам шайтанның азғыру-арбауына оңай ереді, сөйтіп көңіліндегі дертін қалыңдатып алады. Осыған қарамастан, дін өкілдері бір нәрсеге құлай сене тұрып, бір нәрсені

⁴ Әбу Мансур Мухаммад бин Мухаммад бин Мансур әл-Матуриди (333/944), *Тәуилатул Құрған*. Рағып паша кітапханасы, № 35, 67а, 309а, 338а, 667b, 748b.

терістеуге бейім тұрады. Басқаша айтар болсақ, барлығының «иманы» бір-біріне ұқсайды, өз бағытын жақтайды, басқа ағымдарды даттайды. Сондықтан Имам Матуриди иманды желеу етіп, өздерінің Құдай сүйген қауым екенін айтудан жалықпайтындардың бұл әрекеттерін сынай отырып, бұл таластың діндер арасына түскен жіктің одан сайын тереңдеуіне жеткізетіндігін тілге тиек етеді. Бұл жағдай көптеген қасіреттердің себебіне айналуы ықтимал. Демек, әрбір ағым мен мазхабтың өз қағидаларын «Алланың діні» немесе «Алланың жолы» ретінде ақиқат деп бағалауы, қалғандарын «адасқан ағымдар» деп көрсетуі ынтымақ пен бейбітшіліктен шалғай жатқан түсінік. Бұл мәселеде олардың кемшін қалып жатқан тұстары – терең ой мен таза ақыл. Егер әркім біраз ойланып, Құран мен хадисте айтылған мәселелерге ақыл жүгіртсе, ағымдар мен мазхабтар арасындағы қайшылықты соншалықты шығандап кетпес еді. Матуриди бұл мәселеде діннің қайнар бастауларындағы айғақтар мен дәлелдерді барынша түсініп, қай дін мен мазхабтың тура екендігін ақыл күшімен айыруды ұсынады⁵.

Матуриди таухид дінінің бір болғанына қарамастан, адамдардың неліктен әртүрлі дін мен мазхабтарға бөлінетіндігін, соның салдарынан алуан түрлі сенімді ұстанатындықтарын талдай келіп, психологиялық параллелизм шеңберінде төмендегідей аналогияны ұсынады:

«Хақ дін» көктен түскен суға ұқсайды. Яғни дәл көктен аққан судың бірдей болатындығы сияқты негізінде Алланың адамдарға жіберген дінінің де тегі бір. Алайда адамдар алуан діндер мен мазхабтарды ұстанады. Көктен жауған нөсер тап-таза және біртекті болғанымен, ол түскен жердегі ортаның түр-түсі, дәмі мен иісі әртүрлі сапаға ие. Сол себептен кейбір сулардың дәмі ащы, кейбірі тұщы болып келеді. Судың пайдалануға жарайтыны да, тұтынуға жарамайтын қасиеті де осыдан шығады. Бұл жер бетіндегі жауһарлардың түрлі-түрлі болуына байланысты. Егер жер жүзінде барлық аймақта да табиғи орта бірдей болса, көктен аққан судың барлығы тұщы және мөлдір болар еді.

Дін де осындай. Яғни барлық діннің асылы бір діннен бастау алады. Адамдардың өміріне мән беріп, шынайы сенімді ұстануға негіз болған діннің шарифат жүйесі бір, қалғандары жоғарыда айтылған ащы судың сапасына ұқсайды. Демек, діннің шынайы тегі барлық адам баласы пайдаланып, өмірінің қажетіне жарататын мазмұнда түскен. Алайда ол жер бетіне тарағаннан кейін алуан жағдайларға қарай өзгерістерге ұшырайды. Бұл адамды тура жолға бастай алмаған діндегі о бастағы дұрыс қағидаларды мүлдем басқаша етіп өзгерткен тек адамдардың ұстанымдары, мінез-құлықтары, дүниетанымдары болатындығын айғақтай түседі⁶.

Имам Матуриди өз кезегінде әрбір дін өмір сүрген кезеңінде «таухидты» жер бетінде жүзеге асыруға міндетті болып табылады. Сондықтан кез келген дін өкілінің бұл жағдайды білуі және пайғамбарлардың келуіне орай өзгерген дін, шарифат ұстанымдарына қарсылық көрсетпеуі, төкаппарлық пен менмендікке түспеуі маңызды. Матуридидің көзқарасы бойынша, адамдар үшін мұның

⁵ әл-Матуриди, *Тәуилатұл Куръан*, п. 189^a, 338^a

⁶ әл-Матуриди, *Тәуилатұл Куръан*, п. 309^a, 309^b.

идеал болғанына қарамастан, көптеген дін ұстанушылар алуан әлеуметтік, саяси және мәдени факторлардың ықпалымен шынайы дінге өтуді қаламайды, керісінше өз дінінің нағыз тура жол екендігін айтып, алған бетінен қайтпайды.

Барлық дін өкілдері де діндерін ақыл мен дәлел діні саналатын, уахиға сүйенетін «Ибраһим дінінің», яғни «хақ діннің» жалғасы ретінде сипаттайды. Өйткені Хз. Ибраһим тақлидқа (еліктеу) емес, ақыл мен дәлелге мән беріп, адамдарға, дінде ақылды қолдану және айғақ келтіру мәселесінде үлгі болған пайғамбар. Осы тұрғыдан алғанда, «Ибраһим діні» ақыл мен дәлелге сүйенген «таухид діні» және қайнары уахи болған «ханиф діні» болып танылған.

Имам Матуриди «Ибраһим дінінің» жалғасы деген ұғым бір діннің дұрыстығы немесе шынайылығы, яғни «хақ дін» мәнін білдіретіндіктен, барлық діннің өкілдері өз ұстанымдарының «Ибраһим дінінің» жалғасы екендігін, немесе Хз.Ибраһимнің өз діндерінен шыққандығын айтып таласып келе жатқандығын айтады. Мәселен, яһудилер Хз.Ибраһим пайғамбардың діні Яхуди діні болған деп жорамалдайды, ал христиандар болса, Ибраһим пайғамбардың христиан екенін айтып таласады.

Матуриди Хз.Ибраһимнің діні мәселесінде яхуди мен христиандардың таластарын түкке тұрғысыз, мәнсіз, тіпті сандырақ деп бағалайды. Өйткені Хз. Ибраһим пайғамбардың діні барлық діндерден бұрын дүниеге келген. Яғни Тәурат пен Інжіл де Хз.Ибраһим пайғамбардан кейін түсірілген. Демек, олар бұл жаңсақтыққа білместікпен ұрынған, немесе біле тұра, қасақана өз діндерін көтермелеу мақсатында осылай жасап отыр. Алайда Матуридидің пікіріне қарағанда, олар тегінде, Хз.Ибраһимнің «ханиф» және «мүслим» сипатты пайғамбар болғанын біледі, бірақ оны мойындауға дәттері бармай, тәкаппарлық пен қырсықтық себебінен жалған сөйлейді.

Сол себептен Имам Матуриди «Хз. Ибраһим біздің дінімізден» деген жаңылыс, «Біз Ибраһим пайғамбардың дініндеміз» деу дұрыс деп есептейді. Алайда «Ибраһим дінін» ұстанатын адам оның қойған шарифаты мен қағидаларына сәйкес амал қылып, сол жөнмен пікір етуі тиіс⁷.

Демек, жоғарыда айтылғандай, уахи негізіндегі діндердің барлығында «таухид» қағидасы бар. Дегенмен бұл діндердің ішіндегі ең дұрысы да «таухид» ұстанымына амал етіп, Құдайдың бірлігін шынайы мойындайтын дін. Яхуди мен христиандар себеп болған бұл дауды теріске шығара отырып, Имам Матуриди мұсылмандардың өздерін шынайы «таухид діні» өкілдері көрсетуін әділ әрі шынайы деп көрсетеді. Өйткені Құранда айтылғандай, Ислам діні соңғы кемел дін, әрі соңғы толық шарифат, яһудилер мен христиандар өздерінің діни дәстүрлерін сақтау және Ислам діні алдында өз діндерін қорғау сылтауымен бұл ақиқатты мойындамайды.

Матуриди болса, бұл мәселеге былай талдау жасайды, иманның мақсаты – ақиқат қай жерде болмасын, қай жерге түспесін оған иман ету болып табылады. Ал еврейлер пайғамбарымыз Мұхаммедтің (саллаллаһу аләйһи уә сәлләм) миссиясын өздеріне қатысы жоқ миссия ретінде қарады⁸.

⁷ әл-Матуриди, *Тәуилатұл Қуръан*, п. 22^а, 67^б, 173^б, 388^б, 412^а, 413^а, 507^а.

⁸ Қалмахан Ержан, *Матуриди Ақидасы (Пайғамбарларға иман)*, Көкжиек – Б баспасы, Алматы

Мысалы, өздерінен шықпаған ғалымға ғұлама, пайғамбарға пайғамбар деп қарамады. Пайғамбарлығына сенсе де, «Біздің пайғамбарымыз емес» деді. Соңғы пайғамбар хазірет Мұхаммедке (саллаллаһу аләйһи уә сәлләм), оған түскен қасиетті Құранға да сенбей, ол біздің тілде жазылмаған, арабтардың пайғамбары және арабтарға келген кітап деп қабылдады. Біз, тек қана бізге келген «Тәуратқа» сенеміз деді. Алайда, Тәурат пен Құранның иесі бір Алла тағала болатын⁹.

Бүкіл иләһи кітаптарға сену деген сөз барлық қасиетті кітаптар мен пайғамбарларды мойындау дегенді білдіреді.

Имам Матуриди осы тұрғыда Хз.Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбардың дінінің нағыз «таухид діні» екендігін алға тарта отырып, басқа пайғамбарларға қарағанда, Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбардың дәрежесінің жоғарылығына дәлелдер келтіреді. Хз.Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбар әрі жындарға, әрі адамдарға пайғамбар болып жіберілген. Құранда да оның есімі тікелей емес, «Ей, нәби!», «Ей, расул!», «Ей, Алланың расулы болған Мұхаммед» деп айтылады. Оның үмбетінің де басқа үмбеттерден қадірлі екендігі Құрандағы «Ей, иман еткендер!», «Ей, мүминдер!» деген қаратпа сөздерден аңғарылады¹⁰.

Матуриди «әһлі кітап» өкілдерімен диалог мәселесіне де еңбегінде барынша орын береді. Имам Матуриди «әһлі кітап» ішінде де бұзылмай сақталған және классикалық діни түсініктерін жалғастырған адамдардың және әртүрлі топтардың бар екендігіне, сонымен бірге кітаптарын өзгертіп, жаңылыс жолға түскен, шоқыну т.б. рәсімдер қосқандардың саяси-әлеуметтік және мәдени факторлардың ықпалында болғандығына күмән келтірмейді. «Әһлі кітап» өкілдерімен байсалды қарым-қатынаста болу керек екендігіне назар аударады. Мәселен, Матуридидің көзқарасы бойынша «Сіздің дініңіз сізге, менің дінім маған» аяты «әһлі кітап» үшін емес, ешқашан Алланың бірлігі мен Исламды қабыл етпеген және ешқашан Аллаға құлшылық қылмаған, әрі одан кейін де қылмайтыны нақты белгілі болған, тіпті Хз. Исаны да мойындамаған қауым үшін айтылған.

Матуриди «әһлі кітаптың» үлкен бөлігін басында иман келтірген, соңында әртүрлі себептерге байланысты иманынан бас тартқан, бірақ кейін тәубе қылып, бұрынғы сенімдеріне қайтуға бейім тұрған діни топ ретінде сипаттайды. Олардың бір бөлігі, бастапқыда Мұхаммед пайғамбардың пайғамбарлығын және Құранның хақтығын қабыл еткен болатын. Сондықтан Имам Матуриди «әһлі кітап» өкілдерімен әдепті қарым-қатынаста болуды, діни сұхбаттарда ақыл мен жаратылысқа үйлесімді, кітаптар мен пайғамбарлардың жіберілу мақсатына сәйкес тәсілдердің қолданылуын жөн көреді. Өйткені дінде жаңсақ жолға тіпті күпірге ұрынған адамдармен диалогты үзбеу, олармен байланысты жалғастыру әрі көктен түскен кітаптар, әрі ақыл мақұлдаған мінез болмысы болып табылады. Тек осы тұрғыдан ғана «дін өкілдерінің бірлігі» жүзеге асырылады.

2011, б. 176.

⁹ әл-Матуриди, *Тәуилатүл Қуръан*, п. 15а

¹⁰ Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Dîni Çoğulculuk*, İstanbul 1995, s. 140

Имам Матуриди классикалық дерек көздерінде «адасушылар қауымы», «адасқан ағым» сияқты ұғымдармен сипатталып келген Мутазила, Хауариж, Шиа сияқты ағымдарды мұсылман ретінде қабыл етіп, оларды көпір деп көрсетпеген.

Имам Матуриди Сабиилерге қатысты пікірінде «Оларға кітап түспеген. Біз олардың кім екендігін білмейміз. Олар жайында біліміміз аз» деп, бұл ағымды танып-білмей жатып, қаралаудан, жала жабудан сақтандырады. Сонымен қатар «Діннен бөлінгендер жайында көпірлер, әһлі далал, Харурийе, яхудилер мен христиандар деп айтылғанымен, біз оларды жете танымаймыз және бұл тақырыпта айғақ болатын мәліметіміз де жоқ» дейді¹¹. Бұл сөздерге қарап отырсақ, Имамның өзі жете білмейтін мәселеде үндемеуді артық көргендігін аңғарамыз. Бұл да төзімділіктің бір көрінісі екендігі айқын.

Қорыта келгенде, Имам Матуриди өз еңбегінде басқа діндер мен Ислам діні ішіндегі ағымдарға қатысты құрмет пен төзімділікті маңызды санағандығын байқауға болады. Ол, бір жағынан, діндер мен ағымдар арасында терең жік пайда болудан сақтандырады, екіншіден, танымайтын, білмейтін мәселеде жалған айтып, жала жабудың алдын алады. Имам Матуридидің толеранттылық ұстанымының осы тұрғыдан бүгінгі күн үшін де өте маңызды екендігі анық.

Пайдаланылған Әдебиеттер Тізімі

Ержан, Қалмахан, *Матуриди ақидасы (Пайғамбарларға иман)*, Көкжиек – Б баспасы, Алматы 2011.


Günay, Ünver, «Türklerin Dini Tarihinde ve Kültüründe Çoğulculuk ve Hoşgörü», *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (1998) .

эл-Матуриди, Әбу Мансур Мухаммад бин Мухаммад бин Мансур (333/944), *Тәуилатұл Қуръан*. Рағып паша кітапханасы. № 35.

Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî`de Dînî Çoğulculuk*, İstanbul 1995.

Sarıkaya, M.Saffet, « Maturîdî`nin Din Anlayışında Hoşgörü», *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, III /2 (Güz 2010), s. 145-164 . (www.emakalat.com 20.03.2015) .

¹¹ M.Saffet Sarıkaya, « Maturîdî`nin Din Anlayışında Hoşgörü», *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, III /2 (Güz 2010), s. 145-164 . (www.emakalat.com 20.03.2015)



On birinçi
Otürüm

МАТУРИДИЛІКТИҢ ҚАЙТА ЖАҢҒЫРУЫ

MATURİDİLİĞİN YENİDEN KEŞFİ

THE REDISCOVERY OF MATURIDISM

Док. Филип Доррол /Dr. Philip Dorroll
Уоффорд діни колледжі профессоры, АҚШ
Assistant Professor of Religion Wofford College, USA

“Түрік діни танымы: Қазіргі Туркиядағы Матуридинің қайта жаңғыруы”
“ ‘The Turkish Understanding of Religion’: Rediscovering Mâtūrîdî in Modern Turkey”
“ Türk Din Anlayışı: Modern Türkiye’de Mâtūrîdî’nin Yeniden Keşfi”

Док. Филип Брукмейер /Dr. Philipp Bruckmaier
Вена университеті, Вена/ АВСТРИЯ
University of Vienna, Vienna/ AVUSTURYA

“Салафиликтің шабуылы және Матуридиліктің қорғануы: Каламның заңдылығы туралы бүгінгі пікірталастар”
“Salafi Challenge and Mâtūrîdî Response: Contemporary Disputes over the Legitimacy of *Kalām*”
“ Selefî Meydan Okuma ve Maturidî Tepki: Kelâm’ın Meşruluğu İle İlgili Çağdaş Tartışmalar”

Док. Зайлабиддин Ажимаматов /Dr. Zaylabidin Acımamatov
Ош мемлекеттік университеті Теология Факультеті
Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Oş/KIRGIZİSTAN

“Қырғызстандағы салафия ағымына қарсы күресте Матуридиліктің орны”
“Kırgızistan’da Selefî Akımlar İle Mücadelede Maturidiliğin Önemi”
“The Importance of Maturidism in the Struggle against the Selefî Movements in Kyrgyzstan”

‘THE TURKISH UNDERSTANDING OF RELIGION’: REDISCOVERING MĀTURĪDĪ IN MODERN TURKEY

Phil Dorroll

Wofford College, USA

This presentation will attempt to describe the revival and rediscovery of Māturīdī’s theology in modern Turkey, a movement that I refer to as “Turkish Neo-Māturīdism.” This movement has its roots in a number of important theological and institutional developments in the late Ottoman Empire and the early Turkish Republic. These roots, which I will discuss in turn, include: 1) late Ottoman-era *kalām* debates, 2) the rise of Islamic modernism¹ throughout the Muslim world in the late 19th and early 20th century, 3) the transition to a modern state just before and during the republican period, and 4) the growth of Islamic theology as an academic project in 20th and 21st century Turkey. In fact, it is probably best to describe the modern Turkish theological interest in Māturīdī as one important strain of Islamic modernism among many examples in modern Turkey. Turkish Neo-Māturīdism is a broad movement across modern Turkish history that began in the search for a distinctively Turkish national Islamic heritage. As a part of this search, Muslim theologians in Turkey identified Māturīdī as a key part of a distinctively Turkish heritage of Islam and Islamic thought. I argue that the modern Turkish rediscovery of Māturīdī is not just significant for modern Turkish history, but for the history of Islamic theology as a whole. In my view, it can be considered a part of the history of the Māturīdī school of thought in general, and it grows from powerful and persuasive interpretations of Māturīdī’s theological ideas.

Historical roots of Turkish Neo-Māturīdism

The roots of this revival of Māturīdī theology stretch to *kalām* debates in the 18th century Ottoman Empire. Numerous scholars have pointed out that Ottoman medreses were distinctively eclectic, and included both Ash‘arī and Māturīdī works in their curricula.² The Ottoman state and the medrese system that it patronized emphasized a broad Sunni theological consensus, and held that both Ash‘arī and Māturīdī theological doctrines were equally acceptable and orthodox. This doctrine of theological synthesis first appeared in the Mamluk period with the work of Tāqī al-Dīn al-Subkī (d. 1355), who authored the first example of what would later become a large genre

¹ The term “modernist” (or “reformist” or “progressive”) is used here in English to refer to theological projects often referred to by the terms *yenilik* or *yenilikçi* in Turkish (not usually *reformcu*, which has much stronger political connotations).

² See for instance Philipp Bruckmayr, “The Spread and Persistence of Māturīdī Kalam and Underlying Dynamics”, *Iran and the Caucasus* 13 (2009), p. 66; Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, Dergah Yayınları, İstanbul 1983, p. 77-100.

of short *ikhtilāf* treatises that stressed the fundamental agreement of Ash‘arī and Māturīdī doctrine on important doctrinal points; all other disagreements were therefore considered to be minor, or simply semantic, and thus not deserving of mutual accusations of heresy.³ Other examples of these treatises became extremely popular in the Ottoman period, and numerous examples of them, dating from the 16th to 18th centuries, are extant in manuscript libraries throughout Turkey.⁴

There was, however, an important group of Ottoman theologians in the 18th century who argued that Māturīdī’s theology was, at least in some respects, superior to that of Ash‘arī. These authors were distinctive in that they evinced an exclusive preference for Māturīdī, which must have seemed out of place in the pluralistic Ottoman theological environment. During this period, one group of Ottoman theologians argued that only Māturīdī’s understanding of human action was acceptable and they implied that Ash‘arī’s understanding of this issue was tantamount to fatalism. According to these Ottoman theologians, Māturīdī’s assertion that human beings can, at least in some sense, choose their actions (*ikhtiyār*; or *al-ikhtiyār al-juz’ī* or *al-irāda al-juz’iyya*) was a far superior assertion to the traditional Ash‘arī doctrine that described divine omnipotence and human choice as mutually exclusive concepts. These theologians included most notably Muḥammad ibn Muṣṭafā Ḥamīd al-Kefevī Akkirmānī (d. 1760)⁵, Muḥammad ibn Aḥmad al-Gümülcinevī (ca. mid. 18th century)⁶ and the famous scholar Davūd al-Karsī (d. 1756)⁷ whose work was approved by Akkirmanī himself upon the former’s arrival in Istanbul to complete his studies.⁸ These debates represent perhaps the last example of a significant Sunnī *kalām* debate conducted in exclusively classical terms, i.e., focusing on traditional theological problems using traditional methods of argumentation. These scholars’ work helped preserve the influence of Māturīdism in late Ottoman intellectual culture. Only a century or so later, other Ottoman theologians would turn to Māturīdī in the context of modernization debates, as will be discussed below.

³ Bruckmayr, “The Spread and Persistence of Māturīdī Kalam and Underlying Dynamics”, p. 60; Ulrich Rudolph, *Al-Māturīdī and the Development of Sunni Theology in Samarqand*, Trans.: Rodrigo Adem, Brill, London 2014, p. 4-11; a critical edition of Subki’s *Nuniyya* can be found in Edward Badeen, *Sunnitische Theologie in Leiden: osmanizcher Zeit*, Oriental-Institut Istanbul, Würzburg 2008, p. 2-18.

⁴ See for instance: Ḥasan ibn Abī ‘Udhba’s *Rawḍat al-Bahīyya fīmā bayna al-Ash‘arī wa al-Māturīdīyya*, (ed. Badeen 2008 and ‘Alī Farīd Daḥrūj, 1996). Other examples include: *Risālat al-Ikhtilāf bayna al-Ash‘arī wa al-Māturīdīyya fī ithnatay ‘ashara masa’la* by Ibn Kamal Pasha (d. 1534) (ed. Badeen 2008); *Risāla fī al-farq bayna madhhab al-Ash‘arī wa al-Māturīdīyya* by Yahyā Efendi ibn ‘Alī al-Nawā’ī (1533-1598) (ed. Badeen, 2008); *al-Masālik fī bayān al-madhāhib li al-Ḥumamā’ wa al-Mutakallimūn wa al-Ash‘arīyya wa al-Māturīdīyya* by ‘Abdullāh ibn Osmān ibn Mūsā Mesteizāde (d. 1737) (Süleymaniye Kütüphanesi İstanbul, Hekimoğlu Ali Paşa 402); *Sharḥ al-Khilāfiyyāt bayna al-Ash‘arī wa al-Māturīdī* by Muḥammad ibn Velī ibn Resūl al-Kırşehirī (d. 1752) (Süleymaniye Kütüphanesi İstanbul, Şehit Ali Paşa 1650); and *Risāla Tata’allaqa bayna Kalām al-Māturīdī wa al-Ash‘arī* by Abū al-‘Abbās Aḥmad ibn Ḥasan al-Jawharī (d. 1768-1769) (Topkapı Sarayı Müzesi, İstanbul, 2004).

⁵ His treatise *Af‘āl al-‘Ibād wa al-‘Irādāt al-Juz’iyya* is described in detail by Şamil Öçal. See “Osmanlı Kelamcıları Eş‘ari miydi?: Muhammed Akkirmanı’nın İnsan Hürriyet Anlayışı”, *Dini Araştırmalar*, 2/5 (September-December 1999), p. 225-234.

⁶ *Risāla fī Baḥth al-‘Irādāt al-Juz’iyya*, Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul, Esad Effendi 01180.

⁷ *Risāla fī Bayān Mas’alat al-Ikhtiyārāt al-Juz’iyya wa al-‘Idrākāt al-Qalbiyya*, Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul, Serez 1422.

⁸ See: Cemil Akpınar, “Davud-i Karsi.”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 1994, IX/29-32.

In its broad theological outlines, Turkish Neo-Māturīdism can be classified as an heir of late 19th and early 20th century Islamic theological modernism, a theological movement traced usually to the works of Jamaluddin al-Afghani (d. 1897), Sayyid Ahmad Khan (d. 1898), Afghani's disciple Muḥammad 'Abduh (d. 1905), and Muhammad Iqbal (d. 1938). The most prominent representative of this school of thought in the mid-20th century was Fazlur Rahman (d. 1988). Islamic modernism refers to the general theological premise that there is an important distinction between 1) the eternal theological truths of Islam and 2) how these truths are actualized in actual practices and institutions. Thus, according to modernist theology, concrete practices and institutions can and sometimes need to be changed in order to better actualize and serve the actual truths of religion, which are understood to be distinct from changing social conditions. This theological project grew out of a number of important social and intellectual concerns in the late 19th and early 20th centuries, such as the need to define Islamic identity over and against Western imperialism and missionary activity, or the desire to reform certain social arrangements, most especially gendered social norms, in Muslim societies.⁹ Islamic theological modernism became very influential among many late Ottoman *ulema* and maintained its influence in the Turkish divinity faculties through the great popularity of works by Fazlur Rahman, who was widely read in Turkish divinity faculties toward the middle and end of the 20th century.¹⁰

Only a century after the Ottoman *kalām* controversy over Māturīdī's theory of human action, Ottoman interest in Māturīdī was again revived, but this time it took place in the context of the utilization of Islamic theology in broader Ottoman debates on modernization of the state and society. Due to its respect for human freedom and human reason, Māturīdī's theology was thought to contain the potential to solve many of the current intellectual problems afflicting the Ottoman Empire.¹¹ Many Ottoman intellectuals felt that Māturīdī's rationalist approach to theology would serve as an ideal theological framework for modernist reform in Ottoman society. During this same period, some Ottoman intellectuals and political activists such as Ali Suavi (d. 1878) and Mehmed Seyyid Bey (d. 1925) also argued that Māturīdī himself was ethnically Turkish, and therefore part of the religious heritage of the Turkish nation.¹² In other words between the mid-18th and mid-19th century in the Ottoman Empire, Māturīdī went from being studied in a classical *kalām* intellectual context to being a part of debates over modernization of the Ottoman state and society and debates over how to define Turkish national identity. Māturīdī came to be seen as

⁹ For important summaries of Islamic theological modernism, see Fazlur Rahman, "Islamic Modernism: Its Scope, Method, and Alternatives", *International Journal of Middle East Studies* 1/4 (October 1970), p. 317-333; Muhammad Khalid Masud, "Islamic Modernism", in *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*, ed. Muhammad Khalid Masud, Armando Salvatore, and Martin van Bruinessen, Edinburgh University Press, Edinburgh, UK 2009, p. 237-260; and on Islamic Modernist hermeneutics, see Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*, Oxford University Press, Oxford, UK 2014, p. 27-36.

¹⁰ Recep Şentürk, "Islamic Reformist Discourses and Intellectuals in Turkey: Permanent Religion with Dynamic Law", in *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity*, ed. Shireen T. Hunter, M.E. Sharpe, Armonk, NY 2009, p. 236.

¹¹ Rıdvan Özdiñç, *Akıl, İrade, Hürriyet: Son Dönem Osmanlı Dini Düşüncesinde İrade Meselesi*, Dergah Yayınları, İstanbul 2013, p. 108.

¹² Özdiñç, *Akıl, İrade, Hürriyet: Son Dönem Osmanlı Dini Düşüncesinde İrade Meselesi*, p. 110.

both theologically valuable to modern Muslim thought, and as an integral member of the cultural heritage of Turkish Islam. These two developments paved the way for Māturīdī's important role in the development of Turkish Islamic theology in the 20th and 21st century.

The first writer in the modern Turkish language to classify Māturīdī as a Turk was probably Mehmed Şerefettin Yaltkaya (d. 1947), a highly influential and politically progressive member of the late Ottoman *ulema* and the early administration of the Ministry of Religious Affairs under the Turkish Republic. In 1932, just a few years after the alphabet reform that abolished the Ottoman script, Yaltkaya published an article titled simply "Turkish Theologians" (*Türk Kelamcıları*).¹³ Yaltkaya included Māturīdī in his list of Muslim religious thinkers who he classified as being "Turkish." Though it is unclear exactly how Yaltkaya understood Māturīdī's "Turkishness," i.e., whether he was part of a certain ethnic community or whether he was a part of an historical religious heritage that was formative in the development of the Islamic practice of Turkic peoples, the understanding of Māturīdī as in some sense "Turkish" has increased the visibility and perceived legitimacy of his work among modern Turkish Islamic intellectuals.

Finally, Māturīdism became a key component of modern Turkish theology due to important institutional changes that occurred at the end of the 19th and beginning of the 20th century. As with a number of other social institutions in the late Ottoman Empire, higher educational institutions became a major site of reform. Reformed Islamic educational institutions in the late Ottoman period were, however, eventually supplanted by divinity faculties founded at modern Turkish universities, most especially the divinity faculty at Ankara University (founded 1949). Due to these faculties' connection with late Ottoman theology (in the case of Ankara, for instance, their founding faculty members were simply transferred from late Ottoman institutions such as the *Darülfünun*), the earliest systematic theologians to write in modern Turkish inherited the late Ottoman interest in Māturīdī. Thus, divinity faculties, now part of the national education system, became the home of systematic Islamic theological projects that often included detailed consideration of Māturīdī's theology.

Turkish Neo-Māturīdism in the 20th and 21st Century

One of the most influential figures in the history of the divinity faculty system in Turkish universities, Yusuf Ziya Yörükan (d. 1954), was deeply interested in Māturīdī and considered his theology to be an important component in both the elaboration of Turkish national identity and the development of modern Turkish Islamic practice.¹⁴ Like Yaltkaya, Yörükan was a prominent example of the progressive wing of late Ottoman Muslim intellectuals who also taught at the first divinity faculty in Turkish history, the divinity faculty at the *Darülfünun* (which was closed in 1933). Yörükan was also an important member of the first group of faculty at the divinity faculty at

¹³ Mehmed Şerefettin Yaltkaya, "Türk Kelamcıları," *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 23 (1932), p. 1-19.

¹⁴ For a general summary of Yörükan's life and work, see: Hilmi Ziya Ülken, "Yusuf Ziya Yörükan," *AÜİF*, 3/1 (1954), p. 88-95; Zekariya Akman, "Yusuf Ziya Yörükan'ın Hayatı, Eserleri, ve İslam Tarihiçiliği", *Turkish Studies- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 82/2 (2013), p. 1-17.

Ankara University, the first of its kind to be established in the Turkish Republic. His ideas, therefore, had a lasting impact on academic theology in the modern Turkey.

Yörükan's theology is in general very pan-Sunni and Qur'an-focused. He argued for the necessity of reorienting Islamic toward the Qur'an and also emphasized the broad unity of Sunni Muslim Islamic identity.¹⁵ His theological method is also highly rationalist. In his view, human reason is the primary method used to elaborate Islamic thought and interpret revelation: "in Islam, human reason is counted as the proof of proofs."¹⁶ Like many other progressive Muslim theologians of the late Ottoman and early Republican period, he advocated religious reform and *ijtihad*:

The principles that religion is facilitating [*kolaylatıcı*-i.e., that it is meant to facilitate positive benefits and not be simply a burden], that it is a wide and lenient road, demonstrate the importance that is given in religion to the general good, custom, and needs of the time. These general needs (*maslahatlar*) ensure that rules are changed according to the needs of the time and the conditions of the environment.¹⁷

Yörükan sees the essential truth of Islam as distinct from its implementation in the world: while the former is not subject to change over time, the latter can be reformed in order to better express and protect the former in ever-changing social circumstances.

Yörükan also saw the study of Māturīdī as very important to the development of Islamic thought in modern Turkey. He cited Māturīdī as one of his most important theological influences, and he argued that Māturīdī was more theologically rationalist and more in harmony with the tradition of the *salaf* than Ash'arī.¹⁸ He also identified the Ḥanafī-Māturīdī school as an important component of Turkish Islamic heritage, and argued that Abū Ḥanīfa combined faithfulness to the sacred texts with a rationalist approach to their interpretation.¹⁹ Yörükan's legacy is thus very important for the development of Neo-Māturīdism in Turkey. Yörükan was the first Muslim theologian writing in modern Turkish who combined an appreciation for Māturīdī with theological modernism and progressivism. His interest in theological rationalism, Turkish Islamic religious heritage, and the theological value of Māturīdī laid the ground work for the development of the rediscovery of Māturīdī in modern Turkey. His combination of ideas and interests began the process of the elaboration of a distinctly Turkish interpretation of Māturīdī in the following decades.

The one disadvantage of studies of Māturīdī in the early Republican period (from roughly the 1930s-the 1960s) was their inability to access Māturīdī's original writings. Commentators on Māturīdī such as Yalçınkaya and Yörükan of necessity based their opinions of his theology on the vast commentary literature on Māturīdī's works and other systematic texts of the Māturīdī school that were popular in the Ottoman period. Following Fethullah Kholeif's pioneering edition of Māturīdī's *Kitāb al-Tawḥīd* in the 1970s, however, Muslim theologians for the first time in perhaps centuries gained access to the words of Māturīdī himself. This caused a renewed

¹⁵ Yusuf Ziya Yörükan, *Müslümanlık* (1957), Doğu Matbaacılık, Ankara 1993, p. 11, 42.

¹⁶ Yörükan, *Müslümanlık* (1957), p. 38.

¹⁷ Yörükan, *Müslümanlık* (1957), p. 147.

¹⁸ Yusuf Ziya Yörükan, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler* (1952), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2006, p. 173.

¹⁹ Yörükan, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler* (1952), p. 131.

interest in Mātūrīdī in Turkey in the 1970s. Articles and books written during this period by scholars such as Ahemet Vehbi Ecer (d. 2014), a professor at Kayseri Erciyes University, urged Muslim thinkers in Turkey to reexamine Mātūrīdī and his works as part of Turkish Islamic history.²⁰

At the same university, another professor in the same divinity faculty, Hasan Şahin, published important systematic theological reflections on Mātūrīdī's thought in his 1987 book *Mātūrīdī'ye Göre Din* (Religion According to Mātūrīdī).²¹ In this text, Şahin began to explore some of the key themes that would later become part of more fully developed systematic theological projects in the 1990s and 2000s. Şahin stressed the importance that Mātūrīdī could have for thinkers in the contemporary Muslim world.²² Perhaps most significantly, Şahin detected in Mātūrīdī's theology a distinction between *din* (religion) and *şeriat* (Sharia), and argued that the former term refers to the timeless theological truths of Islam (the doctrine of *tevhid* and its corollary propositions such as prophecy) while the latter term refers to systems of practice that are subject to change over time. Again, this theological proposition is following in the footsteps of the theological modernism and progressivism of late Ottoman and early Republican thinkers such as Yörükân. It is also based on a distinction made in works attributed to Abū Ḥanīfa himself, most notably the 9th century text *Kitāb al- 'ālim wa-l-muta 'allim*.²³

Beginning in the early 1990s and continuing to the present day, interest in Mātūrīdī's works as the basis for systematic theological projects has increased dramatically in Turkey. Hanifi Özcan's works have explored the theological implications of Mātūrīdī's epistemology. Through an analysis of Mātūrīdī's combination of rationalism and empiricism, and his insistence on grounding religion in knowledge and evidence, Özcan insightfully describes Mātūrīdī as a kind of "moderate realist" (*orta bir realist*).²⁴ Özcan also builds on Mātūrīdī's distinction between *din* and *şeriat* as a way to make an argument for the Islamic acceptability of religious pluralism and for changes in religious practice over time.²⁵ Özcan uses these theological insights to outline a powerful religious philosophy of change. As he wrote in 2007, "today's true will be tomorrow's false. Every generation is responsible for the period in which they live."²⁶

Hülya Alper's theology has explored the details and consequences of Mātūrīdī's epistemology. Her studies provide the most thorough available evaluation of Mātūrīdī's discussion of the relationship between reason and revelation. She points to the complex and mutually constructive relationship between human reason and the sanctity of revelation:

²⁰ Ahmet Vehbi Ecer, "Ebu Mansur el-Matürîdî," *İslam Medeniyeti*, (March 1973), p. 10; Mehmed Aydın, "Türk Kelamcılarında İmam Matürîdî," *İslam Medeniyeti*, (August 1973), p. 28; *Büyük Türk Alimi Matürîdî* (1978), Yesevi Yayıncılık, İstanbul 2007, p. 31-34.

²¹ Hasan Şahin, *Mātūrīdī'ye Göre Din*, Yeni Matbaa, Kayseri 1987.

²² Şahin, *Mātūrīdī'ye Göre Din*, p. 46.

²³ See: Zāhid al-Kawtharī's edition of *Kitāb al- 'Ālim wa-l-Muta 'allim*, al-Maktaba al-Azhariyya, Cairo 2001, p. 14.

²⁴ Hanifi Özcan, *Matürîdî'de Bilgi Problemi*, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakıf Yayınları, İstanbul 1993, p. 68.

²⁵ Hanifi Özcan, *Matürîdî'de Dini Çoğulculuk*, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakıf Yayınları, İstanbul 1999, p. 65-66.

²⁶ Hanifi Özcan, "Modern Çağda Dinin Birey ve Toplum için Anlamı," *Akademik Araştırmaları Dergisi*, 32 (2007), p. 139.

Reason, which at first certifies the truth of religion as a whole, when it enters into the domain of the religious, is able to speak authoritatively on the understanding and evaluation of religious laws. Revelation gives new existence to reason, as it were, through the meeting of reason and religion after the existence of revelation is established with reason.²⁷

Alper's works are important for the nuance they introduce into the contemporary understanding of Māturīdī's epistemology. She demonstrates that Māturīdī's epistemology operates in multiple directions that proceed from the complex relationship between human reason and the absolute truth claims that are a natural part of divine revelation.

Sönmez Kutlu's writings have contributed to the integration of Māturīdī's theological legacy into discussions of Turkish religious Islamic identity. He points out that Māturīdī's theological elaboration of Ḥanafism helped establish Ḥanafī theological concepts as crucial components of the Turkish religious heritage. In this way, Kutlu demonstrates that the classical Ḥanafī flexible, rationalist approach to *fiqh* and the classical Ḥanafī distinction between *din* and *şeriat* have helped enable the modernist approach to Islamic thought that has been so influential in modern Turkey.²⁸ Kutlu, like Özcan and other proponents of a progressive theological modernism, also argues for reform in religious practice in accordance with changing social circumstances. This argument is, again, rooted in the basic theological and epistemological distinctions found in Māturīdī's work.²⁹ Constructive theological projects based on Māturīdī's works are also being pursued by many other important academics in Turkey, including Saffet Sarıkaya, Mehmet Evkuran, and Şükrü Özen. Indeed, this conference itself seems to be an important step in furthering these promising theological projects.

Directions in Neo-Māturīdism

As a final example of the importance of these theological projects, I would like draw attention to a point made by Kutlu in a number of his writings. One of the most important contributions of Turkish Neo-Māturīdī writings is that they call attention to specific passages in Māturīdī's work that hint at highly significant theological premises often overlooked by other scholars. One example of this is Kutlu's meditations on Māturīdī's discussion of Sūrat al-Tawba 60 in his *Tā'wīlāt al-Qur'ān*.³⁰ This verse prescribes payments to groups hostile to the Muslims at the time in order to "conciliate their hearts." However, it is widely attested that the Caliph 'Umar abolished this command due to the expiration of the conditions that originally produced the rule: this payment was necessary when the Muslims were a weak and small

²⁷ Hülya Alper, "Matürīdī'nin Akıl ve Vahiy Algısı," in Şaban Ali Düzgün, ed., *Matürīdī'nin Düşünce Dünyası* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2011, p. 179.

²⁸ Sönmez Kutlu, *Türkler ve İslam Tasavvuru*, İSAM Yayınları, İstanbul 2011, p. 144-145.

²⁹ Sönmez Kutlu, "Matürīdī Akılcılığı ve Bunun Günümüz Sorunları Çözmeye Katkısı", in *Büyük Türk Bilgini İmam Matürīdī ve Matürīdilik: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı, 22-24 Mayıs 2009*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, İstanbul 2012, p. 570-575.

³⁰ See: Kutlu, "Matürīdī Akılcılığı ve Bunun Günümüz Sorunları Çözmeye Katkısı", p. 562; and his article "The Differentiation Between Religion (Diyanet) and Politics (Siyaset) According to Al-İmam Al-Maturīdī", in *Secularity and Religion in Muslim Countries: Searching for a Rational Balance*, ed., Z.I. Munavvarov and R.J. Krumm Friedrich Ebert Foundation, Tashkent 2005, p. 4.

group, and was no longer necessary once they became strong and numerous. This incident is a rather striking example of one of the Companions, even one of the Rightly Guided Caliphs, contextualizing explicit rulings in the Qu'an. This incident implies that some commands in the Qur'an may no longer be valid since they were based on past historical conditions. This incident is attested in such reliable sources as Ibn Sa'd (d. 845), al-Jaṣṣaṣ (d. 981), al-Bayhaqī (d. 1066), and as-Suyūṭī (d. 1505).³¹

As Kutlu points out, Māturīdī also discusses this incident in some detail and derives a theological and practical principle from it: "In this verse is evidence for the permissibility of abrogation by means of *ijtihād* (*an-naskh bi-l-ijtihād*), due to the cessation of the [original] reason due to which [the original rule] came to be."³² Kutlu rightly explains that Māturīdī's interpretation suggests a number of important theological distinctions upon which might be built an impressive systematic project. These include a distinction between Quranic verses and their context, a distinction between the general principle of Quranic injunctions and their application in practice, and a general distinction between theological principles and social conditions. The implications of Māturīdī's argument might form a strong theological basis for rethinking religious practice based on these distinctions.³³ One of the major contributions of modern Turkish theologians' discussions of Māturīdī is this kind of rediscovery and development of such important, but under-researched, potentialities in Māturīdī's theology.

I would like to conclude this presentation by asking a few questions that I think might be important for the study of Māturīdī in general, and for the future directions of Turkish Neo-Māturīdism specifically. According to Mehmet Zeki İşcan, "It may be necessary to develop the system of thought that belongs to Māturīdī, which is suitable for implementation today, as 'the New Māturīdism.'"³⁴ I would like to ask: is it possible to have a New/Neo-Māturīdism? Is this an important task for Turkish Muslim theologians today? Further, is this a project that is important for the wider Muslim world? What is the significance of *kalām* in Muslim thought in Turkey today? I believe that the sophisticated engagement with Māturīdī's theology that has grown out of Turkey's experience of modernization is an overlooked, but extremely important, moment in the history of Islamic thought in general. I think perhaps the most important question now is: if we take Māturīdī's theological insights seriously, what impact might it have on Muslim society? And what is the current relevance of Māturīdī in Turkey today, and the Turkish understanding of religion?

³¹ Ahmad Hasan, "Early Modes of Ijtihād: Ra'y, Qiyās and Istihāsān," *Islamic Studies* 6/1 (March 1967), p. 50, n. 14 and 15; Abū Maṣṣūr al-Māturīdī, *Tā'wīlāt al-Qur'ān*, ed. Bekir Topalođlu, Dar al-Mizan, İstanbul 2005, VI/392, n. 3.

³² Abū Maṣṣūr al-Māturīdī, *Tā'wīlāt al-Qur'ān*, VI/392, n. 3.

³³ Kutlu, "Matüridi Akılcılığı ve Bunun Günümüz Sorunları Çözme Katkısı", p. 22-24.

³⁴ Mehmet Zeki İşcan, "Türk Basımında Matüridi ve Matüridilik," in *Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik: Milletlerarası Tartışmalı İlimi Toplantı, 22-24 Mayıs 2009*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, İstanbul 2012, p. 492.

Bibliography

‘Abdullāh ibn Osmān ibn Mūsā Mesteizāde (d. 1737), *al-Masālik fī bayān al-madhāhib li al-Humamā’ wa al-Mutakallimūn wa al-Ash‘arīyya wa al-Māturīdīyya*, Süleymaniye Kütüphanesi İstanbul, Hekimoğlu Ali Paşa 402.

Abū al-‘Abbās Aḥmad ibn Ḥasan al-Jawharī (d. 1768-1769), *Risāla Tata‘allaqa bayna Kalām al-Māturīdī wa al-Ash‘arī*, Topkapı Sarayı Müzesi, İstanbul 2004.

Abū Ḥanīfa, Nu‘mān b. Sābit (150/767), *Kitāb al-‘Alim wa-l-Muta‘allim*, ed.: Zāhid al-Kawtharī, al-Maktaba al-Azhariyya, Cairo 2001

Akman, Zekariya, “Yusuf Ziya Yörükân’ın Hayatı, Eserleri, ve İslam Tarihçiliği”, *Turkish Studies- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 82/2 (2013), p. 1-17.

Akpınar, Cemil, “Davud-i Karsi.”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 1994, IX/29-32.

Alper, Hülya, “Matüridi’nin Akıl ve Vahiy Algısı,” in Şaban Ali Düzgün, ed., *Matüridi’nin Düşünce Dünyası* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2011.

Atay, Hüseyin, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, Dergah Yayınları, İstanbul 1983.

Aydın, Mehmed, “Türk Kelamcılarında İmam Matüridi,” *İslam Medeniyeti*, (August 1973). Ecer, Ahmet Vehbi, *Büyük Türk Alimi Matüridi* (1978), Yesevi Yayıncılık, İstanbul 2007.

Badeen, Edward, *Sunnitische Theologie in Leiden:osmanizcher Zeit*, Oriental-Institut Istanbul, Würzburg 2008.

Bruckmayr, Philipp, “The Spread and Persistence of Māturīdī Kalam and Underlying Dynamics”, *Iran and the Caucasus* 13 (2009).

Ecer, Ahmet Vehbi, “Ebu Mansur el-Matüridi,” *İslam Medeniyeti*, (March 1973).

Fazlur Rahman, “Islamic Modernism: Its Scope, Method, and Alternatives”, *International Journal of Middle East Studies* 1/4 (October 1970), p. 317-333.

Ḥasan ibn Abī ‘Udhba, *Rawḍat al-Bahīyya fīmā bayna al-Ashā‘ira wa al-Māturīdīyya*, (ed, Badeenm 2008 and ‘Alī Farīd Daḥrūj, 1996).

Hasan, Ahmed, “Early Modes of Ijtihād: Ra’y, Qiyās and Istihāsān,” *Islamic Studies* 6/1 (March 1967).

Hidayatullah, Aysha A., *Feminist Edges of the Qur’an*, Oxford University Press, Oxford, UK 2014, p. 27-36.

İşcan, Mehmet Zeki, “Türk Basınında Matüridi ve Matüridilik, ” in *Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, 22-24 Mayıs 2009*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, İstanbul 2012.

Kutlu, Sönmez, “The Differentiation Between Religion (Diyanet) and Politics (Si-yaset) According to Al-İmam Al-Maturidi”, in *Secularity and Religion in Muslim Countries: Searching for a Rational Balance*, ed., Z.I. Munavvarov and R.J. Krumm Friedrich Ebert Foundation, Tashkent 2005.

Kutlu, Sönmez, “Matüridi Akılcılığı ve Bunun Günümüz Sorunları Çözmeye Katkısı”, in *Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, 22-24 Mayıs 2009*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, İstanbul 2012, p. 570-575.

Kutlu, Sönmez, *Türkler ve İslam Tasavvuru*, İSAM Yayınları, İstanbul 2011.

- Masud, Muhammad Khalid, "Islamic Modernism", in *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*, ed. Muhammad Khalid Masud, Armando Salvatore, and Martin van Bruinessen, Edinburgh University Press, Edinburgh, UK 2009, p. 237-260
- al-Māturīdī, Abū Mansūr Muhammad b. Muhammad b. Mahmud (d. 333/944), *Tā'wīlāt al-Qur'ān*, ed. Bekir Topaloğlu, Dar al-Mizan, İstanbul 2005.
- Muhammad ibn Velī ibn Resūl al-Kırşehirī (d. 1752), *Sharḥ al-Khilāfiyyāt bayna al-Ash'arī wa al-Māturīdī*, Süleymaniye Kütüphanesi İstanbul, Şehit Ali Paşa 1650.
- Öçal, Şamil, "Osmanlı Kelamcıları Eş'ari miydi?: Muhammed Akkırmani'nin İnsan Hürriyet Anlayışı", *Dini Araştırmalar*, 2/5 (September-December 1999), p. 225-234.
- Özcan, Hanifi, "Modern Çağda Dinin Birey ve Toplum için Anlamı," *Akademik Araştırmaları Dergisi*, 32 (2007).
- Özcan, Hanifi, *Matüridi'de Bilgi Problemi*, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakıf Yayınları, İstanbul 1993.
- Özcan, Hanifi, *Matüridi'de Dini Çoğulculuk*, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakıf Yayınları, İstanbul 1999.
- Özdiñç, Rıdvan, *Akıl, İrade, Hürriyet: Son Dönem Osmanlı Dini Düşüncesinde İrade Meselesi*, Dergah Yayınları, İstanbul 2013.
- Risāla fī Bayān Mas'alat al-Ikhtiyārāt al-Juz'īyya wa al-İdrākāt al-Qalbiyya*, Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul, Serez 1422.
- Risāla fī al-farq bayna madhhab al-Ash'arī wa al-Māturīdiyya* by Yahyā Efendi ibn 'Alī al-Nawā'ī (1533-1598) (ed. Badeen, 2008).
- Risāla fī Bahṭh al-İrādāt al-Juz'īyya*, Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul, Esad Efendi 01180.
- Risālat al-Ikhtilāf bayna al-Ash'arī wa al-Māturīdiyya fī ithnatay 'ashara masa'la* by Ibn Kamal Pasha (d. 1534) (ed. Badeen 2008)
- Rudolph, Ulrich, *Al-Māturīdī and the Development of Sunni Theology in Samarqand*, Trans.: Rodrigo Adem, Brill, London 2014.
- Şahin, Hasan, *Māturīdī'ye Göre Din*, Yeni Matbaa, Kayseri 1987.
- Şentürk, Recep, "Islamic Reformist Discourses and Intellectuals in Turkey: Permanent Religion with Dynamic Law", in *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity*, ed. Shireen T. Hunter, M.E. Sharpe, Armonk, NY 2009
- Ülken, Hilmi Ziya, "Yusuf Ziya Yörükân," *AÜİF*, 3/1 (1954), p. 88-95.
- Yaltkaya, Mehmed Şerefettin, "Türk Kelamcıları," *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 23 (1932), p. 1-19.
- Yörükân, Yusuf Ziya, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler* (1952), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2006.
- Yörükân, Yusuf Ziya, *Müslümanlık* (1957), Doğu Matbaacılık, Ankara 1993.

SALAFI CHALLENGE AND MĀTURĪDĪ RESPONSE: CONTEMPORARY DISPUTES OVER THE LEGITMACY OF *KALĀM*

Dr. Philipp BRUCKMAYR

University of Vienna, Vienna / AVUSTURYA

Introduction

It has of course been widely recognized that recent years witnessed the emergence of a new form of global Salafism throughout the Muslim World, which manifests itself in a variety of strands, ranging from apolitical and quietist currents such as the *al-salafiyya al-'ilmiyya*, chiefly represented among others by the Ethiopian Muḥammad Amān al-Jāmī (b. 1930), to the horrific Jihadi-Salafism of the so-called Islamic State (IS)¹. Despite its marked internal diversity and disunity, global Salafism exhibits a shared outlook as far as its denunciations of various widespread religious practices, doctrines and intellectual traditions within mainstream Sunni Islam are concerned. In this respect, Salafism's attacks on key ritual practices such as *mawlid* celebrations are most widely acknowledged. Indeed, the contest over the legitimacy of *mawlid* celebrations² has clearly emerged as a major catalyst for conflicts – intellectual, verbal as well as physical – between Salafis and their opponents across the Muslim World as well as in Muslim minority contexts, with remarkable repercussions and side-effects. Three instructive examples may suffice to illustrate this point. In Cambodia, the local Muslim community has been virtually bifurcated into a pro-*mawlid* majority and an anti-*mawlid* Salafi minority³. Interestingly, the former group is increasingly dominated by the local Tablīghī Jamā'at (TJ), who came to fully champion the *mawlid*'s cause, despite the ambivalent – and at times even explicitly negative – position towards the practice by certain prominent figures of the Deobandi and TJ spectrum⁴. In Kenya, Salafi criticism of *mawlid* has brought about an unlikely alliance of Sunni and Shi'i defenders of the practice against their detractors⁵. In Egypt, *mawlid*s served as occasions for intra-Muslim violence already in

¹ Roel Meijer (ed.), *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, (New York: Columbia University Press, 2009).

² For an overview of the debate since the 18th century see: Marion Holmes Katz, *The Birth of the Prophet Muhammad. Devotional Piety in Sunni Islam*, (New York: Routledge, 2007), p. 169-207.

³ Philipp Bruckmayr, *The Contentious Pull of the Malay Logosphere: Jawization and Factionalism among Cambodian Muslims (late 19th to early 21st centuries)*, (Vienna: unpublished PhD. Dissertation, University of Vienna, 2014), p. 433 f.

⁴ Thomas Gugler, *Mission Medina. Da'wat-e Islāmī und Tablīgī Ġamā'at*, (Würzburg: Ergon, 2011), p. 73f.

⁵ Kai Kresse, "Debating *maulidi*: Ambiguities and Transformations of Muslim Identity along the Kenyan Swahili Coast", in Roman Loimeier & Rüdiger Seesemann (eds.), *The Global Worlds of the Swahili*:

the late 1970s as the more explicitly Salafi and radical wing of the *al-Jamā'at al-Islāmiyya* began to target the practice⁶.

Just as fundamental for the non-Salafi Sunni mainstream, however, is the fact, that also the adherence to particular schools of Sunni law and theology has been the subject of Salafi criticism and charges of *bid'a* (i.e. reprehensible innovation). Whereas most scholarly attention has so far been focused on the debates surrounding the legitimacy of the four Sunni schools of law, the present paper will contrarily concentrate on Salafi attacks on the Sunni schools of scholastic theology, and on Māturīdism in particular. Indeed, the traditionally Ḥanafī-Māturīdī spheres of Turkey and South and Central Asia have all turned into major arenas for the conflict between proponents and opponents of *kalām*. This new predicament to *kalām* and its established schools has, however, in many places resulted in a backlash represented *inter alia* by greater theological *madhhab* consciousness and pronounced affirmation, besides also precipitating growing interest in Māturīdism in overwhelmingly Shāfi'i-Ash'ari Southeast Asia. Thus, the present paper will present and analyze selected contemporary cases of Salafi condemnations of Māturīdism and the responses they have engendered.

The nature of Salafi criticism to Māturīdism

It is perhaps in order to initially make a few comments on the nature of Salafi criticism to Māturīdism, which can be said to operate on five different levels. Firstly, on the most general plane, Māturīdism is denounced for being a doctrinal orientation within the science of *kalām* or dialectic theology, which endeavors to delineate and rationally defend religious doctrines concerning the nature of the divine, creation, Islam and belief. It is hereby plainly the fact that *kalām* is a science only developed after the days of the righteous forefathers (*al-salaf al-ṣāliḥ*), which makes it warrant the label *bid'a* from the Salafi viewpoint, in addition to its purported debt to (Greek) philosophy⁷. Whereas studying the foundations of religion (*uṣūl al-dīn*) is accepted and deemed crucial for the believer, *kalām* is rejected as a whole. Moreover, Māturīdīs (and Ash'aris) are charged for conflating the two⁸.

Secondly, on the next level, Māturīdism is rejected for representing a specific *madhhab* or school of thought. As the emergence of *madhhabs* is similarly regarded as an innovation of later Islam, Māturīdism and any notion of complying with established school opinion (*taqlīd*) is rejected as such, together with the four Sunni

Interfaces of Islam, Identity and Space in 19th and 20th-Century East Africa, (Berlin: LIT, 2006), p. 209-228.

⁶ Roel Meijer, "Commanding Right and Forbidding Wrong as a Principle of Social Action. The Case of the Egyptian al-Jama'a al-Islamiyya", in *ibid.* (ed.), *Global Salafism*, p. 196.

⁷ On Greek philosophy as a cause for Māturīdī deviance in doctrine and even *shirk* in practice see, for instance, Khālīd b. 'Alī al-Mardī al-Ghāmīdī, *Naqd 'aqā'id al-Ashā'ira wa l-Māturīdiyya*, (al-Riyād: Dār Aṭlas al-Khaḍrā', 1429/2008), p. 240f.

⁸ See for example the discussion of the issue by Ṣāliḥ b. 'Abd al-'Azīz Āl al-Shaykh in Maḥmūd 'Alī 'Abd al-Raḥmān (ed.), *Sharḥ al-'Aqīdat al-Ṭaḥāwīyya. Sharḥ al-sādat al-'ulamā'*, 2 vols. (n.p.: Dār 'Ālim al-Fawā'id, n.d.), I, p. 17f. On the divergent understandings of *uṣūl al-dīn* separating Ibn Taymiyya and the contemporary Ash'aris see M. Sait Özerverli, "The Qur'ānic Rational Theology of Ibn Taymiyya and his Criticism of the *Mutakallimūn*", in Yossef Rapoport and Shahab Ahmed (eds.), *Ibn Taymiyya and His Times* (Karachi: Oxford Univ. Press, 2010), p. 79f.

schools of law and Ash'arism, as the second major Sunni school of theology. As has been noted, the issue of the legitimacy of the institution of the *madhhab* and the practice of *taqlid* represents – in contrast to theological thought - a main point of internal differentiation of the Salafi movement, separating the traditional Wahhābis, who are commonly followers of the Ḥanbaliyya, from what Haykel has dubbed the “*ijtihād*-minded Salafis”⁹. It must be noted in this regard, that the Salafī critics of the *madhāhib* – be they legal or theological schools – denounce them not only for representing innovations, but also for causing factionalism (*ta'aṣṣub*), and thus weakening Islam¹⁰. Additionally, their teachings are routinely presented as departing from the original legal and theological thought of their eponymous founders, who are commonly absolved from the failings of their latter day followers. As far as Māturīdism is concerned, which is often described by its adherents as representing nothing less than the teachings of Abū Ḥanīfa, something most forcefully argued in later times by Kamāl al-Dīn al-Bayāḏī (d. 1098/1687) and Muḥammad Zāhid al-Kawtharī (d. 1951)¹¹, it is hereby claimed that its doctrine actually differs from that of Abū Ḥanīfa¹². One author puts forward three main reasons for this Ḥanafī-Māturīdī departure from the creed of Abū Ḥanīfa, who is heralded – together with his disciples - as an early representative the *ahl al-sunna*: 1) the view of Abū Ḥanīfa as a towering figure engaging in *kalām*; 2) the fact that many Ḥanafis had been among the leaders of the allegedly heretical Jahmiyya and Mu'tazila before the emergence of the Māturīdiyya; and 3) the fact that – then and now – the majority of Ḥanafis had supposedly only rarely immersed themselves in the sciences of hadith¹³.

Thirdly, and closely related to the first two points, fundamental assumptions and methods of reasoning and demonstration attributed to Māturīdism (and the *mutakallimūn* as a whole) – such as *ta'wīl* (interpretation), *tanzīh* (abstraction) and *tafwīd* (lit. delegation, i.e. leaving knowledge of the actual meaning of the anthropomorphic expressions in the Qur'ān to god, while at the same time rejecting their literal meaning) - are criticized as deficient and dismissed as both unsound as well as insufficiently derived from authoritative texts (i.e. Qur'ān and canonical hadith)¹⁴.

Fourthly, Māturīdism finds itself denounced on the grounds of certain of its specific doctrines and approaches, including among others its teachings about the on-

⁹ Bernard Haykel, “On the Nature of Salafī Thought and Action”, in Roel Meijer (ed.), *Global Salafism*, p. 42f.

¹⁰ The poetically inclined Shams al-Salafī al-Afghānī, for example, speaks of the “spitefulness of the grave-worshippers and extremist factionalist imitating school followers”, (*khubth al-qubūriyya wa l-ghulāt al-muqallidat al-muta'aṣṣibat al-madhhabīyya*). Shams al-Salafī al-Afghānī, ‘*Adā' al-Māturīdiyya li l-'aqīdat al-Salafīyya*, 3 vols. (al-Ṭā'if: al-Ṣa'iq, 1419/1998), I, p. 37.

¹¹ Kamāl al-Dīn al-Bayāḏī, *Ishārāt al-marām min 'ibarāti l-imām Abī Ḥanīfa al-Nu'mān fī uṣūl al-dīn* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2007); Muḥammad Zāhid al-Kawtharī, *Ta'nīb al-khaṭīb 'alā mā sāqahū fī tarjamat Abī Ḥanīfa min al-akāḏīb* (n.p.: n.p., 1410/1990). This view was, however, also held by early Māturīdī scholars such as Abū l-Yusr al-Pazdawī (d.493/1100) and Abū l-Mu'in al-Nasafī (d. 508/1114). Ulrich Rudolph, *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand* (Leiden: Brill, 1997), p. 4-7.

¹² al-Afghānī, ‘*Adā' al-Māturīdiyya*, I, p. 11, 193-200.

¹³ *ibid.*, I, p. 199f.

¹⁴ Aḥmad b. 'Awād Allāh b. Dākhlī al-Luhaybī al-Ḥarbī, *al-Māturīdiyya. Dirāsatan wa taqwīman*, (al-Riyād: Dār al-'Āsima, 1413/1992-1993), p. 133-185; al-Afghānī, ‘*Adā' al-Māturīdiyya*, I, p. 501-582; II, p. 5-401; al-Ghāmīdī, *Naqd*, p. 137-180.

theological structures of the world and existence, the divine attributes (*al-ṣifāt*), the anthropomorphic depictions of god in the Qurʾān, human agency, the nature of belief, and eschatology. In the briefest of treatments, these points of doctrinal conflict are broken down to three general issues, namely *tawḥīd*, *ṣifāt* and *īmān*¹⁵. The for Salafis seemingly most disturbing Māturīdī doctrines are hereby those concerning the divine names and attributes and the nature of belief, which are accordingly also taking up the greater part of Salafī refutations of Māturīdism. Thus, Shams al-Salafī al-Afghānī’s work (to be discussed in more detail below), which represents the most elaborate anti-Māturīdī text to date, is above all concerned with the Māturīdiyya’s allegedly deviant teachings on the oneness of the names and attributes (*tawḥīd al-asmāʾ wa l-ṣifāt*)¹⁶. Similarly, the longest chapters in al-Kharbī’s earlier work on the Māturīdī school as well as in al-Ghāmīdī’s recent refutation of Ashʿarism and Māturīdism are the ones on the attributes¹⁷.

Discussions of the nature of belief, however, figure almost as prominently in Salafī critiques of Māturīdism. Mainly revolving around the crucial questions whether works are forming part of belief and whether it is accordingly subject to increase or decrease as a result of one’s behavior, the respective sections are evidently more concise, but nevertheless deemed to be of central importance by the authors¹⁸. Indeed, the present Saudi minister of Islamic Affairs, Ṣāliḥ b. ʿAbd al-ʿAzīz Āl al-Shaykh, for instance, bases his swift exclusion of the Māturīdīs from *ahl al-sunna wa l-jamāʿa* on their *murjiʿī* definition of faith as consisting of pronouncement through the tongue and affirmation through the heart only¹⁹. From the other end of the Saudi Salafī spectrum, the oppositional theologian Safar al-Ḥawālī (b. 1950) likewise rejects Māturīdī doctrine as *murjiʿī*, and links this denunciation to his larger religio-political agenda, including his collective labelling of Muslims, who accept being subjected to regimes not based on Islamic law, as *Murjiʿīs*²⁰.

Finally, Māturīdism is – as a living tradition - at times summarily attacked for its perceived association to Sufism and shrines, and the deviant behavior and superstitions Salafism routinely attributes to it. It is hereby noteworthy that the Salafī critiques of Sufi practices inserted in refutations of the Māturīdiyya are not only expressed in theological terms on a general level, but are indeed explicitly identifying adherence to Māturīdī creed, among other things, as a specific reason for the emergence and persistence of practices and religious ideas – ranging from the building of domes and mosques over graves, to their visitation (*ziyāra*) and to the notions of *tawassul*

¹⁵ Cf. Ibn ʿAbd al-Raḥmān Muḥammad Āl al-Khamīs, “al-Māturīdiyya rabībat al-Kullābiyya“, in id., *Ḥiwār maʿa Ashʿarī* (al-Riyāḍ: Maktabat al-Maʿārif li l-Nashr wa l-Tawzīʿ, 1426/2005), p. 161-164.

¹⁶ al-Afghānī, ‘Adāʾ al-Māturīdiyya, II, p. 407-654; III, p. 7-250.

¹⁷ al-Ḥarbī, *al-Māturīdiyya*, p. 217-375; al-Ghāmīdī, *Naqd*, p. 263-364.

¹⁸ *ibid.*, p. 367-414; al-Ḥarbī, *al-Māturīdiyya*, p. 451-484; Āl al-Khamīs, “al-Māturīdiyya rabībat al-Kullābiyya“, p. 163f.

¹⁹ ʿAbd al-Raḥmān (ed.), *Sharḥ al-ʿAqīdat al-Taḥāwīyya*, p. 17.

²⁰ Safar b. ʿAbd al-Raḥmān al-Ḥawālī, *Zāhirat al-Irjāʾ fī l-fikr al-islāmī*, (n.p.: Dār al-Kalima, 1420/1999), esp. chs. 3-4. Cf. Daniel Lav, *Radical Islam and the Revival of Medieval Theology*, (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2012), p. 86-119 (esp. p. 99ff.). Al-Ḥawālī is, besides Salmān al-ʿAwda (b. 1956), one of the leaders of the *Ṣaḥwa* (Awakening) trend within Saudi Arabian Salafism, which is characterized by its criticism of the Saudi government. Cf. Madawi Al-Rasheed, *Contesting the Saudi State. Islamic Voices from a New Generation*, (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2006), esp. ch. 2.

and *shafā'a* (intercession) - amounting to *bid'a*, heresy and even *shirk* (polytheism). Indeed, it is in this regard the label *shirk*, which is most commonly employed. Its usage for the religious phenomena in question is hereby at times legitimized through reference to history, for example by stressing the fact that also at the time of the prophet Nūḥ, it had been the veneration of righteous ancestors, which gave way to *shirk*²¹. Moreover, in line with Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb's approach towards saint worship²², it is emphasized that *shirk* most frequently involved the worshipping of angels, prophets, saints (*awliyā'*), righteous people (*ṣāliḥūn*), jinn and the stars, rather than that of stones, trees and actual idols²³. It is the Māturīdis perceived lack of understanding of *tawḥīd al-ulūhiyya* (i.e. the oneness of the worship of god), which – according to their Salafi critics – lies at the root of all these deviant (or better yet, *shirkī*) practices ascribed to them²⁴. Far from being a primarily historical discussion for the Salafis, however, they are paying a significant amount of attention to modern so-called *Qubūriyya* (“grave-worshippers”) currents within the Māturīdiyya, namely the followers of al-Kawtharī, the Barelwis (i.e. the Indian Ahl-i Sunnat movement), Tablīghis and parts of the Deobandi school²⁵.

The decisive word of Ibn Taymiyya

As far as antecedents are concerned, it has to be emphasized that modern Salafi criticism of *kalām* and Māturīdism is to a significant degree informed by the thought of the controversial Mamluk scholar Ibn Taymiyya (d. 1328), a comparatively marginal figure during his day, but a towering giant in present Islamic thought²⁶. Ibn Taymiyya had routinely denounced the Ash'aris, who always constituted his main target among the accepted Sunni schools of theology, as Jahmis, after Jahm b. Ṣafwān (d. c. 745) and his followers, hence the title of his massive refutation *Bayān talbīs al-Jahmiyya fī ta'sīs bida'ihim al-kalāmiyya*²⁷. He charged them *inter alia* with obscuring and misrepresenting the divine attributes and the ontological structures of existence, and of subscribing to the Jahmi definition of belief, which is – in basing belief solely on affirmation in the heart - even more reductive than the *murjī'ī* one²⁸. In all three cases Ibn Taymiyya's pejorative Jahmi label must be regarded as implicitly also extending to the Māturīdis, who have of course actually commonly refuted Jahmi teachings in their writings. Accordingly, present Salafi authors are likewise keen to

²¹ al-Afghānī, 'Adā' al-Māturīdiyya, III, p. 255f.

²² Cf. Patricia Crone, “The Religion of the Qur'ānic Pagans: God and the Lesser Deities”, *Arabica* LVII (2010), p. 177.

²³ al-Afghānī, 'Adā' al-Māturīdiyya, III, p. 257f.

²⁴ *ibid.*, III, p. 251-304; al-Ghāmīdī, *Naqd*, p. 191-243.

²⁵ al-Afghānī, 'Adā' al-Māturīdiyya, I, p. 198; al-Ghāmīdī, *Naqd*, p. 202-208. Exhibiting a broad perspective, al-Ghāmīdī (*Naqd*, p. 208), for example, also includes Hüseyin Hilmi Işık (d. 2001), the Turkish publisher and editor of - particularly Naqshbandi - Sufi texts, who was a fervent opponent of modern Islamism and Salafism as well as of modernist thinkers such as Muḥammad 'Abduh (d. 1905), in this category. Cf. Hüseyin Hilmi Işık (ed.), *The Annotated Translation of I'tiqād-nāma by Mawlānā Diyā' ad-Dīn Khālid al-Baḡhdādī*, (Istanbul: Ihlās Vakfı, 1976), p. 48-50.

²⁶ Yossef Rapoport and Shahab Ahmed (eds.), *Ibn Taymiyya and His Times*, (Karachi: Oxford Univ. Press, 2010).

²⁷ Aḥmad b. 'Abd al-Halīm b. Taymiyya, *Bayān talbīs al-Jahmiyya fī ta'sīs bida'ihim al-kalāmiyya*, 10 vols. (Medina: Majma' al-Malik Fahd li-Ṭibā'at al-Muṣḥaf al-Sharīf, 1426/2005).

²⁸ Abū l-Faṭḥ Muḥammad b. 'Abd al-Karīm al-Shahrastānī, *Al-Milal wa l-Niḥal*, 2 vols. in one (Beirut: al-Maktabat al-'Aşriyya, 1426/2006), I, p. 69.

emphasize that Ash'aris and Māturīdis are, despite their many differences, actually representing just one group (*firqā*)²⁹.

Yet, it must be emphasized that Ibn Taymiyya's works appear to be characterized largely by an overall ignorance of Māturīdism and its exponents. *Bayān talbīs al-Jahmiyya*, for instance, in which the author's prime interlocutor is clearly the Ash'ari luminary Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 1209), never refers to any Māturīdī work³⁰. Also Abū Ḥanīfa's *Fiqh al-akbar* is only mentioned once, namely in connection with the critical issue of the transmitted attribute (*ṣifat al-khabariyya*) of *istiwā'* (i.e. the seating on the throne)³¹. The only reference to al-Māturīdī that I have so far been able to locate in the vast opus of Ibn Taymiyya, however, explicitly associates him with the Jahmiyya. Thus, al-Māturīdī and his follower Nūr al-Dīn al-Ṣābūnī (d. 580/1184), about whom the author had probably become aware due to the latter's debates with Fakhr al-Dīn al-Rāzī, are listed among a number of scholars from among the later followers of the four schools of law, whom he regards as having followed the Jahmiyya and the Mu'tzila in their positions on the origination of accidents and bodies as basic elements of creation and (consequently also of) human existence³².

Present Salafi appropriation of the legacy of Ibn Taymiyya as major critic of Ash'arism and Māturīdism can be said to be of two kinds. Certain currents within Salafism have at times generally deemed engagement in debates with the adherents of the Sunni schools of theology as futile, by virtue of their conviction that Ibn Taymiyya has already refuted their teachings in a decisive and definitive manner³³. On the other hand, present Salafi authors of works directed against the Māturīdiyya have evidently fully endorsed his ideas, discourse and categories, and have built upon them to also address doctrinal developments among later Māturīdī scholars as well as the positions defended by present adherents of the school. One most obvious element of this endorsement is the common usage of the derogatory *murjī'ī* and, particularly, *jahmī* labels in reference to Māturīdism, which pervades the entirety of texts perused for this study³⁴. Whereas al-Ḥawālī relies on Ibn Taymiyya to also

²⁹ al-Ghāmīdī, *Naqd*, p. 99. In this respect, the author also invokes Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī's (d. 792/1390) frequent straddling of the lines between the two schools.

³⁰ Cf. the index of books in Ibn Taymiyya, *Bayān talbīs al-Jahmiyya*, X, p. 241-262.

³¹ *ibid.*, I, p. 193. Salafi-Māturīdī discord on the matter revolves around the Māturīdis' understanding of *istiwā'* as an action and not as a divine attribute. The Māturīdiyya in therefore charged with *ta'īl* or divesting the divine of his attributes (another feature associated with the Jahmiyya) as well as with engaging in anthropomorphism, whereby the Māturīdī position is also linked to their doctrine of the attribute of *takwīn* (bringing into existence). al-Afghānī, 'Adā' al-Māturīdiyya, III, p. 7-31. Cf. Ibn Taymiyya, *Bayān talbīs al-Jahmiyya*, I, p. 154-218; id., *Majmū' fatāwā Shaykh al-Islām Ahmad ibn Taymiyya*, 37 vols. (Medina: Majma' al-Malik Fahd li-Ṭibā'at al-Muṣḥaf al-Sharīf, 1425/2004), V, p. 365-396.

³² *ibid.*, XVI, p. 268f.; cf. al-Ghāmīdī, *Naqd*, p. 255.

³³ Haykel, "Nature of Salafi Thought", p. 40.

³⁴ Additionally, the *kullābī* label appears in connection with the Māturīdiyya, though less frequently, hence the title of the work of Muḥammad Āl al-Khamīs, Āl al-Khamīs, "al-Māturīdiyya rabībat al-Kullābiyya". Its usage seems to owe a lot to Ibn Taymiyya's ambivalent position towards al-Ash'ari. Whereas he at times refers to the latter in fully positive terms, thereby absolving him from the errors of his later followers, he appears to seek to discredit him at other times through his association with Abū Muḥammad Ibn Kullāb al-Qaṭṭān (d. 855). Cf. Racha el Omari, "Ibn Taymiyya's 'Theology of the Sunna' and his Polemics with the Ash'arites" in Rapoport and Ahmed (eds.), *Ibn Taymiyya and His Times*, p. 102f.

refute later Māturīdis such as Kamāl al-Dīn b. (al-)Humām (d. 861/1457) and Aḥmad b. Muṣṭafā Ṭashkōprüzāda (d. 968/1561), the prime object of Salafi loathing from among the modern Māturīdis are clearly Muḥammad Zāhid al-Kawtharī, an ardent defender of Ḥanafism and Māturīdism and former adjunct to the last Ottoman *shaykh al-islām* Muṣṭafā Ṣabrī (d. 1954)³⁵, and certain South Asian Muslim groups. This state of affairs is, however, closely connected to the influential work of one particular South Asian Salafi exponent of anti-Māturīdism.

Shams al-Salafī al-Afghānī: South Asian doyen of anti-Māturīdism

Even though it is Saudi Arabia, which is commonly primarily associated with the spread of Salafism in general, and anti-*kalām* thought and literature in particular, it has to be noted that the most prolific modern writer of Salafi refutations of the Māturīdiyya hails from South Asia, where he had initially studied under Māturīdi theologians and Naqshbandiyya-Mujaddidiyya Sufis associated with the Deobandi school. After being educated in Pakistan in a scholarly milieu strongly opposed to the pioneering South Asian spearhead of Salafism, the Ahl-i Ḥadīth movement, the Afghan Pashtun scholar Abū ‘Abdallāh Shams al-Dīn (b. 1372/1952-3) came to adopt Salafism after his exposure to it at the Islamic University of Medina (IUM), under the likes of Bin Bāz (d. 1999), Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī (d. 1999) and the latter’s South Asian successor as chair of *ḥadīth* al-Ḥāfiẓ Muḥammad al-Jūndlāwī (Gundlavi). Now calling himself Shams al-Salafī al-Afghānī, he authored several refutations of Ḥanafism and Māturīdism³⁶, among whom his three-volume ‘*Adā’ al-Māturīdiyya li l-‘aqīdat al-salafiyya*, which is based on his M.A. thesis at the IUM submitted in 1989, represents his opus magnum. Fully endorsing Ibn Taymiyya’s line of thought and terminology, he likewise characterizes his opponents the Māturīdis and Sufis as *jahmiyya* and *qubūriyya* (“grave-worshippers”) respectively.

His work, although – at least in published form - predated by similar efforts of the 1990s by the Saudi scholars Aḥmad b. ‘Awaḍ Allāh al-Ḥarbī and Muḥammad b. ‘Abd al-Rahmān Āl al-Khamīs³⁷, arguably constituted one of the first full-fledged Salafi refutations of *kalām* focused specifically on the Māturīdiyya, and was, moreover, to prove highly influential in Salafi circles both in Saudi Arabia, its initial place of publication³⁸, and on a global scale. Whereas al-Ḥarbī had ended his survey of

³⁵ Already al-Kawtharī’s Naqshbandiyya-Khālidiyya master Aḥmad Ḍiyā’ al-Dīn al-Kumushkhānawī (Gümüshanevi, d. 1894) appears to have attached considerable importance to adherence to Māturīdism. Cf. Aḥmad Ḍiyā’ al-Dīn b. Muṣṭafā al-Kumushkhānawī, *Kitāb jāmi’ al-mutūn fī ḥaqq anwā’ al-ṣifāt al-ilāhīyah wa-al-‘aqā’id al-Māturīdiyya wa al-falz al-kufr wa taṣḥīḥ al-a-‘māl al-‘ajībiyya* ([Istanbul]: n. p., 1273/1856-7).

³⁶ Abū ‘Umar al-Manhajī, “Kunt māturīdiyyan wa sūfiyyan fa-hadānī Allāh ilā l-‘aqīdat al-salafiyya“, *Ṣayd al-Fawā’id* (website), <http://saaaid.net/feraq/el3aedoon/13.htm> (last accessed July 20th 2014). Also Safar al-Ḥawālī cannot be regarded as a pure product of Arab Salafism, as he also studied, among others, under the India-born Ahl-i Ḥadīth scholar ‘Abd al-Ghaffār Ḥasan al-Hindī (d. 2007), another South Asian teacher at the IUM. Mariam Abou Zahab, “Salafism in Pakistan. The Ahl-e Hadith Movement”, in Meijer (ed.), *Global Salafism*, p. 130.

³⁷ al-Ḥarbī, *al-Māturīdiyya*. The earlier work of Muḥammad Āl al-Khamīs (*Minhāj al-Māturīdiyya fī l-‘aqīda*) has been inaccessible to me, but is cited both by al-Afghānī as well as in a later book by the author. al-Afghānī, *‘Adā’ al-Māturīdiyya*, I, p. 11; Āl al-Khamīs, “al-Māturīdiyya rabībat al-Kullābiyya”, p. 168.

³⁸ South Asian expert knowledge has earlier already been in demand in Saudi Arabia concerning the Ahmadiyyah movement. Thus, Ihsān Ilahī Zāhir (d. 1987), the son-in-law of al-Afghānī’s teacher

Māturīdī history with Mullā ‘Alī al-Qārī (d. 1014/1606), it was al-Afghānī, who identified a number of Islamic currents – most of them of South Asian origin - as representing the modern Māturīdiyya (*al-Māturīdiyyat al-hāditha*)³⁹. Firstly, the Barelwis, or more precisely the Sufi-oriented Ahl-i Sunnat movement, which was founded by Aḥmad Riḍā Khān of Bareilly (d. 1921), and constitutes, besides the Deobandis and the Salafī Ahl-i Ḥadīth, one of South Asia’s three major Sunni *maslaks* (“sects”, or rather orientations). Secondly, the Kawtharis, that is, the followers of Muḥammad Zāhid al-Kawtharī, among whom he includes the former Syrian Muslim Brotherhood leader ‘Abd al-Fattāḥ Abū Ghudda (d. 1997) as well as the Deobandi scholar Muḥammad Yūsuf al-Banūrī (d. 1978), who first popularized al-Kawtharī’s works within the *maslak*⁴⁰. Thirdly, the Deobandis, among whom the Tablighī Jamā‘at and the Deobandis of Panj Pīr (*al-Jamā‘at al-Fanjfīriyyat al-Diyūbandiyya*, i.e. his former teachers with Deobandi, Māturīdī and Naqshbandi pedigrees in Panj Pīr, Khyber Pakhtunkhwa, Pakistan) are discussed separately⁴¹.

Most Salafī refutations of Māturīdism published after al-Afghānī’s work appear to have been influenced by his heavy focus on al-Kawtharī and the mentioned South Asian groups. A later work by Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥmān Āl al-Khamīs, which lists ‘*Adā’ al-Māturīdiyya* as a chief source, provides information on four “famous men” from among the Māturīdiyya: Abū l-Yusr al-Pazdawī (d.493/1100), Abū l-Mu‘īn al-Nasafī (d. 508/1114), *Nūr al-Dīn al-Ṣābūnī* (d. 580/1184) and *al-Kawtharī*. In a brief overview of the evolution of Māturīdism until the present day, he jumps from Ibn al-Humām directly to Muḥammad Qāsim al-Diyūbandī (i.e. *al-Nanawtawī* [d. 1297/1877], one of the two founders of the *Dār al-‘Ulūm Deoband*), Aḥmad Riḍā Khān *al-Barīlwi* and *al-Kawtharī*⁴². Khālīd al-Ghāmīdī, another student of Bin Bāz writing after al-Afghānī, enumerates 62 Māturīdis, including many Ottoman and South Asian scholars, and ending with al-Banūrī’s Deobandi teacher Muḥammad Anwar Shāh al-Kashmīrī (d. 1933) and, unsurprisingly, al-Kawtharī⁴³. Moreover, he characterizes the Barelwis as “one of the major currents of *mushrikūn* of our day”⁴⁴.

The influence of Shams al-Salafī al-Afghānī’s work, however, extends well beyond the academic and more scholarly spheres of Salafī writing into the Jihadi spectrum, the realm of fatwas by popular web muftis, and the area of polemics disseminated chiefly via blogs. This is exemplified by the fact that also the Jordan-born but Lon-

Gundlavi, had his study-cum-refutation of the movement published with heavy backing by Bin Bāz in 1967. *Iḥsān Ilahī Zāhir*,

Al-Qādiyāniyya. Dirāsa wa taḥlīl (al-Riyād: Idārat al-Buḥūth al-‘Ilmiyya wa l-Iftā’ wa l-Da‘wa wa l-Irshād, 1984). I am indebted to Simon Wolfgang Fuchs (Princeton) for this information.

³⁹ al-Afghānī, ‘*Adā’ al-Māturīdiyya*, I, p. 288-293; III, p. 308-343.

⁴⁰ Cf. Philipp Bruckmayr, “Past and Present Aspects of Māturīdism in South and Southeast Asia”, in Ahmet Kartal (ed.), *Uluḡ Bir Çınar İmām Māturīdī Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı* (Istanbul: Ofis Yayın Matbaacılık, 2014), p. 128.

⁴¹ Likewise, the stature of the founder of the Indian Nadwat al-‘Ulāmā’, Abū l-Ḥasan al-Nadwī (d. 1999), although generally receiving a much more positive assessment due to his partial Salafī leanings, is in the author’s eyes tarnished by his preference of al-Māturīdī’s thought and writings over those of al-Ash‘arī. al-Afghānī, ‘*Adā’ al-Māturīdiyya*, I, p. 293.

⁴² *Āl al-Khamīs*, “al-Māturīdiyya rabībat al-Kullābiyya”, p. 157, 164-168.

⁴³ al-Ghāmīdī, *Naqd*, p. 39-44.

⁴⁴ *ibid.*, p. 207.

don-based Palestinian Abū Qatāda al-Filasīnī (b. 1959), one of the central figures in the late 20th century fusion of Salafism and Jihadi-Takfirism⁴⁵, relied on it in his *Jum'at al-muṭayyibīn*⁴⁶. Also a fatwa by the director of the extremely popular Salafi website www.islamqa.info, Muḥammad Ṣāliḥ al-Munajjid (b. 1960), to the effect that the Deobandis should be regarded as misguided due to their adherence to Māturīdism, was most probably informed by Shams al-Salafī's work, although it is only Ibn Taymiyya who is explicitly cited⁴⁷. Additionally, the two polemical webpages www.maturidis.com and www.asharis.com are clearly drawing on Shams al-Salafī's classifications in identifying the Deobandi, Barelwi and Kawthari schools as the major present-day carriers of Māturīdism⁴⁸.

The Salafī Ḥanafism of al-Ṭaḥāwī and Ibn Abī al-‘Izz al-Ḥanafī

It must further be noted that Salafi groups are also prominently deploying a classical Ḥanafī catechism in their attacks on Māturīdism. Thus, Salafi treatises, forums and blogs on matters of *'aqīda* are frequently referring to the creed of Abū Ja'far al-Ṭaḥāwī (d. 933)⁴⁹, and particularly to the commentary to it by Ibn Abī al-‘Izz al-Ḥanafī (d. 1390), a student of Ibn Taymiyya's disciple Ibn Kathīr (d. 1373). The latter *sharḥ* is regarded by them as free from the deviations and misrepresentations of the numerous Māturīdī commentaries to the work, just as *al-'Aqīdat al-Ṭaḥāwīyya* itself is – in contrast to Māturīdī catechisms – presented as an authentic representation of the true beliefs of the *ahl al-sunna wa l-jamā'a*, except, for instance, concerning the definition of belief, where al-Ṭaḥāwī's position fully accords with anathematized Māturīdī teaching⁵⁰. Accordingly, editions, forewords, commentaries and glosses to the original and/or the *sharḥ* of Ibn Abī al-‘Izz have also been produced by al-Albānī and major figures of the Saudi Arabian religious establishment such as Ṣāliḥ b. Fawzān al-Fawzān (b. 1933), a well-known Wahhābi scholar and member of the Permanent Committee for Research and the Issuance of Legal Opinions (*al-Lajnat al-Dā'ima li l-Buḥūth al-'Ilmiyya wa l-Iftā'*), and the Minister of Islamic Affairs, Ṣāliḥ b. ‘Abd al-‘Azīz Āl al-Shaykh. Notable examples are the edition of the *sharḥ* of Ibn Abī al-‘Izz produced and introduced with an extensive foreword by al-Albānī, and a more recent edition, which includes glosses by al-Albānī, al-Fawzān and Ṣāliḥ Āl al-Shaykh⁵¹. It is also in this framework that the latter emphasizes, as mentioned above, that Māturīdis are not to be considered as forming part of the *ahl al-sunna wa l-jamā'a*⁵². Shams al-Salafī pictures al-Ṭaḥāwī and Ibn Abī al-‘Izz as rare cases of quasi-Salafī Ḥanafism⁵³.

⁴⁵ Thomas Hegghammer, “Jihadi-Salafis or Revolutionaries? On Religion and Politics in the Study of Militant Islamism”, in Roel Meijer (ed.), *Global Salafism*, p. 251.

⁴⁶ Lav, *Radical Islam*, p. 180.

⁴⁷ This fatwa has evidently been translated into several languages, including German. <http://www.fataawa.de/Fatawaas/14.Sonstiges/1.Gruppierung%20&%20Sekten/6.Deobandies/0149.pdf> (last accessed 15th July 2015).

⁴⁸ Cf., for example, <http://www.asharis.com/creed/articles/mbeif-muhammad-anwar-shah-al-kashmiri-al-deobandi-al-maturidi-on-abu-hanifah-al-bukhar.cfm> (last accessed July 10th 2014).

⁴⁹ As far as forums and blogs are concerned see, for example, the entries at <http://salaf-us-saalih.com/?s=tahawiyyah> (last accessed 16th July 2015).

⁵⁰ ‘Abd al-Raḥmān (ed.), *Sharḥ al-'Aqīdat al-Ṭaḥāwīyya*, p. 12f. (from the glosses of Ṣāliḥ Āl al-Shaykh).

⁵¹ Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī (ed.), *Sharḥ al-'Aqīdat al-Ṭaḥāwīyya*, (Amman: al-Dār al-Islāmī, 1419/1998); ‘Abd al-Raḥmān (ed.), *Sharḥ al-'Aqīdat al-Ṭaḥāwīyya*.

⁵² *ibid.*, p. 17.

⁵³ al-Afghānī, *'Adā' al-Māturīdiyya*, I, p. 307f.

A natural consequence of this configuration is that Ḥanafis and Māturīdis, who are generally likewise highly regarding al-Ṭaḥāwī's 'aqīda, are found issuing warnings to avoid the commentaries of Ibn Abī al-'Izz and al-Albānī⁵⁴. The controversy, however, already dates back to al-Kawtharī's time, who disparaged Ibn Abī al-'Izz, in his biography of al-Ṭaḥāwī, by merely noting that "a commentary has been published, authored by an obscure figure misleadingly associated with the Ḥanafī *madhhab* and betraying himself through his work as ignorant of this science and as an anthropomorphist beyond all measure" (*wa ṭaba'a sharḥ li-majhūl yansubu ilā al-madhhab al-ḥanafī zawaran yunādī san' yadhi bi-annahū jāhil bi-hādā l-fann wa annahū ḥashwī muḥtall al-'iyār*)⁵⁵.

Māturīdi and other responses to the Salafi challenge

In general, the Salafi attacks on Māturīdism, and on *kalām* as a whole, have led to a strengthening of theological *madhhab* consciousness, growing networking and connectivity between Māturīdi scholars (and defenders of the Sunni legal and theological *madhāhib* in general) on a global scale and a reconfiguration of structures and modes of organization among its adherents. Beginning already in the first half of the 20th century with the cooperation of al-Kawtharī and the Indian Deobandi school, in the face of the Wahhābi and Ahl-i Ḥadīth challenges in the Middle East and South Asia respectively⁵⁶, this process has gained new momentum from the 1990s onwards. In Egypt *Maktabat al-Azhariyya li l-Turāth*, which has recently republished a number of relevant works authored or edited by al-Kawtharī, has embarked on a series on the legacy of the Māturīdi school (intriguingly not referred to as a *madhhab* but as a *madrasa*) in 2011, which has so far exclusively consisted of publications of rare commentaries to classical Māturīdi catechisms⁵⁷.

In South Asia, the otherwise strongly competing Barelwis and Deobandis have both exerted efforts at affirming and re-emphasizing their attachment to Māturīdism and the legitimacy of both Sunni schools of theology, *inter alia* by the production of new works of 'aqīda responding to Salafi denunciations and the circulation of brief doctrinal clarifications and lists of Māturīdi books, which commonly also include works of *tafsīr* such as Abū l-Barakāt al-Nasafī's (st. 1310) *Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqā'iq al-Ta'wīl* and Ismā'īl Ḥaqqī's (d. 1725) *Rūḥ al-Bayān*⁵⁸. Similarly, the

⁵⁴ <http://www.sunniforum.com/forum/showthread.php?3602-Maturidi-Aqeedah-Books>; <http://www.sunniforum.com/forum/showthread.php?68391-The-relation-between-the-Maturidi-and-Tahawiyah-Aqeedah-and-the-Hanafi-Madhhab> (both last accessed 16th July 2015).

⁵⁵ Muḥammad Zāhid al-Kawtharī, *al-Hāwī fī šīrat al-Imām Abī Ja'far al-Ṭaḥāwī*, (n. p.: Maṭba'at al-Anwār al-Muḥammadiyya, n. d.), p. 40 n. 1.

⁵⁶ Bruckmayr, "Past and Present Aspects", p. 128; Muḥammad Yūsuf al-Banūrī, "Muqaddima" in Muḥammad Zāhid al-Kawtharī, *Maqālāt al-Kawtharī*, (Cairo: Maṭba'at al-Anwār, n.d.), [p. 85-95]; Sa'ūd ibn Šālīḥ al-Sarḥān (ed.), *Rasā'il al-Imām Muḥammad Zāhid al-Kawtharī ilā al-'Allāmah Muḥammad Yūsuf al-Banūrī fī al-sanawāt min 1358 H ḥattā 1371 H*, (Amman: Dār al-Faḥḥ li l-Dirāsāt wa l-Nashr, 2013).

⁵⁷ *Mīn turāṭ al-madrasa al-Māturīdīya*: Muḥammad Ibn Abī Bakr al-Maqdisī, *Ghāyat al-marām fī sharḥ Baḥr al-kalām* (Cairo: Maktabat al-Azhariyya li l-Turāth, 2011); Abū l-Barakāt 'Abdallāh b. Aḥmad al-Nasafī, *Sharḥ al-'Umda fī 'aqīdat ahl al-sunna wa l-jamā'a* (Cairo: Maktabat al-Azhariyya li l-Turāth, 2012).

⁵⁸ Cf., for instance, <https://friendsofdeoband.wordpress.com/2012/11/13/the-ashariyyah-and-maturidiyyah/> (last accessed 19th July 2015) and the first blog entry given in n. 54.

increased connectivity between these two groups and their counterparts in Turkey and the Arab World, as well as a growing sense of shared intellectual histories, are reflected in these endeavors for international audiences. Thus, for instance, we find a bilingual (English translation and Arabic original) version of the comparably obscure *Risāla fī l-ikhtilāf bayn al-Ashā'ira wa l-Māturīdiyya* of Kamālpāshāzāde (d. 1534) on the *Friends of Deoband* site, albeit without acknowledgment of the author⁵⁹. The recently resumed publication and translation of al-Kawtharī's works in India and renewed interest in the Urdu translation of Ismā'īl Haqqī's *tafsīr* by the Bareilwi scholar Fayḍ Aḥmad Uwaysī⁶⁰ likewise need to be viewed in this perspective, just as is the case – at the other end of the traditional Ḥanafi world – with the publication of a *kalām* gloss by Aḥmad Riḍā Khān, the founder of the Bareilwi school, in Istanbul in the 21st century⁶¹.

In this regard also the efforts at countering the Salafiyya by major scholarly figures of global significance in the USA, Syria and Pakistan must be mentioned. Although himself a Shāfi'i-Ash'ari, the major refutations of the Salafis by the eminent Syrian cleric Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī (d. 2013), entitled *al-Salafiyya marḥala zamaniyya mubāraka lā madhhab islāmī* (“The Salafiyya was a blessed epoch, not an Islamic *madhhab*”) and *al-Lā-Madhhabīyya akḥṭar al-bid'a tuḥaddid al-sharī'at al-islāmiyya* (“The Anti-Madhhabīyya is the greatest threat to the Islamic Sharia”)⁶², which was intriguingly quite likely inspired to some degree by an earlier epistle by al-Kawtharī⁶³, have also aided the Māturīdis' cause. Indeed, in his *al-Salafiyya*, al-Būṭī's expositions on the historical emergence and development of the science of *kalām*, which he describes – by quoting from Ibn Khaldūn's (d. 1406) *Muqaddima* – as rationally delineating and defending the beliefs of the schools of thought of the *salaf* and the *ahl al-sunna*, are taking Abū Ḥanīfa's *al-Fiqh al-akbar* and *al-'Ālim wa l-muta'allim* as their starting point, before he moves on to a critique of Ibn Taymiyya's opinions on *kalām*⁶⁴.

Similarly, also the first volume of the *Encyclopedia of Islamic Doctrine* (1998) of Hisham Kabbani (b. 1945), a Lebanese-American Shāfi'i scholar and presently the

⁵⁹ <https://friendsofdeoband.wordpress.com/2012/05/24/the-differences-between-the-asharis-and-maturidis/> (last accessed 19th July 2015).

⁶⁰ Muḥammad Fayḍ Aḥmad Uwaysī (trans.), *Fuyūḍ al-raḥmān. Urdū tarjuma-yi Ruh al-Bayān* (Bahawalpur: Maktaba-yi Uwaysiyyah Riḍwiyya, 1983). That Haqqī's *tafsīr* was and still is – especially in South Asia – considered to be of relevance also far beyond the field of Qur'ānic commentary, to the inclusion of matters of *kalām*, can be gleaned from statements to this effect as well as from respective citations in the works of foundational figures as diverse as Abū l-Ḥasan al-Nadwī (cf. n. 41), Aḥmad Riḍā Khān of Bareilly and Tahir ul-Qadri (see below). Abū l-Ḥasan 'Alī al-Nadwī, *Purānē Āiragh*, 3 vols. (Lucknow: Maktaba-yi Firdaws, 1414/1994-1419/1998), I, p. 137f.; Aḥmad Riḍā Khān al-Barīlwī, *al-Mustanad al-mu'tamad*, on the margin of Faḍl-i Rasūl b. Shāh 'Abd al-Majīd al-Badāyūnī, *al-Mu'taqad al-muntaqad* (Istanbul: Hakikat Kitābevi, 2003), p. 96; Muḥammad Ṭāhir al-Qādirī, *Kitāb al-tawḥīd* (Lahore: Minhaj-ul-Quran Publications, 2006), p. 864.

⁶¹ al-Barīlwī, *al-Mustanad al-mu'tamad* (full reference in preceding note).

⁶² Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *al-Salafiyya marḥala zamaniyya mubāraka lā madhhab islāmī* (Damascus: Dār al-Fikr, [1988] 1431/2010); id., *Al-Lā-Madhhabīyya akḥṭar al-bid'a tuḥaddid al-sharī'at al-islāmiyya* (Damascus: Maktabat al-Fārābī, 1426/2005).

⁶³ Muḥammad Zāhid al-Kawtharī, “Al-Lā-Madhhabīyya qanṭara al-lā-dīniyya” in id., *Maqālāt al-Kawtharī* (Cairo: Maṭba'at al-Anwār, n.d.), p. 129-137.

⁶⁴ al-Būṭī, *al-Salafiyya*, p. 152f., 159-161.

most important Khālidi-Naqshbandi shaykh in the USA, represents a major defense of the Sunni schools of theology and spirited refutation of its Salafi critics from Ibn Taymiyya down to al-Albānī for the English-speaking world. While his section on al-Māturīdī - albeit placing great stress on the significant role he accords to human reason - is comparably brief, he untiringly emphasizes that he considers Ash‘arism and Māturīdism as equally representing true Sunni ‘aqīda⁶⁵.

Whereas less developed counterattacks on the Salafis from Māturīdī side routinely return the *jahmi* charge by referring to the former by the similarly historically charged derogatory label *hashwiyya* (i.e. those who stuff texts etc., charged by al-Māturīdī *inter alia* for considering works as forming part of belief – a position vigorously upheld by Salafi critics of Māturīdism), more sophisticated Māturīdī scholarly rebuttals focus in a systematic manner on turning their opponents steady recourse to Qur‘ān, *ḥadīth* and the writings of Ibn Taymiyya against themselves. Apart from al-Būṭī and Kabbani, another noteworthy case in point is Muḥammad Ṭāhir al-Qādrī (Tahir ul-Qadri, b. 1951) with his Urdu *Kitāb al-Tawḥīd* (2006), which likewise engages itself directly with Ibn Taymiyya’s works, while emphasizing Māturīdī doctrine and citing, among others, the writings of Najm al-Dīn and Abū l-Barakāt al-Nasafī and Ismā‘īl Ḥaqqī⁶⁶. Kabbani’s *Naqshbandi-Haqqani Sufi Order of America* and *As-Sunna Foundation of America* as well as Tahir ul-Qadri’s *Minḥāj al-Qur‘ān* organization have also sought to confront Salafi groups by developing organizational structures and modes of operation, including websites and educational schemes, resembling and rivalling those functioning as main conduits for successful Salafi expansion among the young⁶⁷.

Concerning more general and traditional expressions of Muslim culture on the subcontinent, it might be added that even *Bahishī Zīwar*, the work by the famous Ashraf ‘Alī Thanvī (d. 1943), which still serves as the traditional wedding gift for brides in the Deobandi spectrum and beyond in South Asia, has retained and emphasizes a number of key elements of Māturīdī ‘aqīda, such as the eternity of all divine attributes, human free will (*ikhtiyār*), and the nature of belief, which are naturally reiterated in the opening sections of the book⁶⁸.

On a side note, it may be mentioned that even in predominantly Shāfi‘i-Ash‘ari Southeast Asia, the Salafi challenge has resulted in a notably increased awareness and identification also with Māturīdism as the second school of Sunni theology, among those wary of growing Salafi influence. An extreme case of this development is arguably represented by the Malaysian *Almaturidiah* blog, which features a blacklist of supposed domestic Salafi opponents of *kalām*, including their occupational details⁶⁹.

⁶⁵ Shaykh Muhammad Hisham Kabbani, *Encyclopedia of Islamic Doctrine*, 8 vols. (Mountain View, CA.: As-Sunna Foundation of America, 1998), I, p. 30-32, 45f., *passim*.

⁶⁶ al-Qādirī, *Kitāb al-tawḥīd* (cf. n. 60).

⁶⁷ Cf. Sadek Hamid, “The Attraction of ‘Authentic Islam’: Salafism and British Muslim Youth” in Meijer (ed.), *Global Salafism*, p. 397.

⁶⁸ Ashraf Ali Thanvi, *Heavenly Ornaments (Bahishi Zewar). A Classical Manual of Islamic Sacred Law* (Karachi: Zam Zam Publishers, 2005), p. 22f., 26f.

⁶⁹ <http://almaturidiah.blogspot.co.at/> (last accessed 20th July 2015).

Conclusion

Since the late 1980s Māturīdism, as a theological schools hitherto largely ignored by Salafism, has drawn an increasing number of Salafi refutations, which are readily extending Ibn Taymiyya's critique of the Ash'ariyya also to the Māturīdi school. The expansion of this kind of polemical literature, often appearing in academic garb in the form of dissertations and theses submitted at Saudi Arabian universities, was initially most decisively propelled by the work of the Pakistani author Shams al-Salafī al-Afghānī. In conclusion, however, it can be said, that the Salafi attack on Māturīdism appears to have, despite Salafism's obvious gains at the expense of more traditional forms of Islam, specifically among the young, indeed resulted in a re-flowering of theological *madhhab*-consciousness and a renewed interest in the history and doctrines of the school as well as in a certain degree of "lived Māturīdism", whereby attachment to it – of little to no relevance just a few decades ago - again moves more into the forefront of religious identity construction among those affirming it.

ҚЫРҒЫЗСТАНДАҒЫ САЛАФИЯ АҒЫМЫНА ҚАРСЫ КҮРЕСТЕ МАТУРИДИЛІКТІҢ ОРНЫ

Ажимаматов Зайлабидин Касымович

Теология илимдеринин доктору (PhD),

ОшМУнун доценти, Ош/Кыргызстан

1. Маварауннахирдин улуу аалымдарынын бир Имам Матуридий жана матуридилик

Абу Мансур Мухаммад ибн Махмуд аль-Матуридий аль-Самаркандий Самаркандтын «Матурит» деген жеринде туулган. Анын «Самаркандий» жана «Матуридий» деп аталышы туулуп, өскөн жерине байланыштуу. Абу Мансур аль-Матуридийдин канчанчы жылы туулгандыгы туурасында так маалымат жок. Ал эми 944-жылы каза болгондугу маалым. Анын сөөгү Самаркандка коюлгандыгы айтылат.¹ Абу Мансур аль-Матуридий илимий жактан өтө жогорку деңгээлге жетишкендиктен «Захид», «Имам», «Шейх», «Устаз», «Имам-у-Худа», «Имам-у-Мутакаллимин» жана «Аламул-Худа» деген лакабтарга ээ болгон.² Ал мына ушундай чоң аалым болгонуна карабастан өмүр баяны, чөйрөсү туурасында маалыматтар өтө чектелүү.³

Ислам агымдары туурасында жазылган эски классикалык булактарда башка мазхаптар жана мазхаб башчылары туурасында баяндалган. Ал эми, Матуридий туурасында маалымат жок. Мисалы, Багдадинин аль-Фарк Байнал Фирак жана Усулуддин, Абул-Музаффар Исфараининин ат-Табсира фид-Дин, Шахристанинин аль-Милал ван-Нихал, Ибн Хазмдин аль-Фасл аттуу чыгармасында Матуридий туурасында маалымат берилген эмес.⁴ Ошондуктан Матуридинин жеке жашоосу туурасындагы маалымат жетиштүү эмес.

Имам Матуридий Ханафий аалымдарынан илим алган. Ал ошол аймактагы белгилүү аалымдар Абу Наср аль-Иязий, Абу Бақр Ахмад аль-Жузжаний жана Мухаммед бин Мукатил ар-Раазиден сабак алган.⁵ Матуридий ислам дининдеги итикадий (ишеним) маселелерин куран, хадис жана акылга таянып калам илими абалына келтирип, ушул тармакта Матуридий калам мектебинин түптөлүшүнө чоң салым кошкон. Анткени, Абу Мансур аль-Матуридий тирүү

¹ Ahmed Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, Ankara 1990, б. 31.

² Şerafettin Yaltkaya, “Türk Kelamcıları”, *DFİFM.*, 23 (1932), б. 3.

³ Mustafa Sait Yazıcıoğlu, “Mâturidî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansur Maturidî ve Ebû'l-Muin en-Nesefî”, *AÜİFD.*, 27 (1985), б. 281-283.

⁴ Muhammed b. Tavî et-Tancî, “Ebû Mansur el-Maturidî”, *AÜİFD.*, I-II (1955), б. 1.

⁵ *Ибн Кутлубога, Таажут-таражим фи табакатил ханафия*, Багдад 1968, б. 59.

мезгилинде «Матуридий» аталышындагы калам мектеби болгон эмес. Ал каза болгондон кийинки жылдарда калыптангандыгы үчүн муътазила, ашария жана асхабул-хадис чөйрөсүндө билинген эмес.⁶

Диний жана философиялык далилдер келтирип каршылаштарынын пикирлерин четке каккан имам Матуридий бир канча чыгрмаларды жазган. Анын чыгармаларынын кээ бирлери аты билинип азыркы күнгө жеткен эмес. Матуридинин көпчүлүккө белгилүү болгон чыгармалары Таъвилатул-Куран, Китабут-Тавхид, Баян вахмул Мутазила, Рисалатун фима алаа Йажузул-Вакф алай фил-Куран ва Рисалатун фил-акаид болуп эсептелет.⁷

Ахли сунна вал-жамааттын итикадий пикирлеринин системалуу абалга келүүсүндө Абу Мансур аль-Матуридинин салымы зор болгон деп айтсак болот.⁸ Имам Матуридинин Абу Ханифанын (767-ж.) акаид (ислам ишенимдери) туурасындагы пикирлерин системалуу абалга келтирүүсү матуридиликтин Маварауннахирде жайылышына себеп болгон.⁹ Абу Ханифа көбүрөөк фикх илимин тереңдетип, өзүнүн атына негизделген ханафийлердин имамы болгон. Ал төрт фикхий мазхабдын биринчиси болгондугу үчүн ага «Имам Аъзам» деген наам берилген.

Матуридия итикадынын (ишениминин) түрктөр арасында жайылышы Саманиттер (875-999-жж.) мезгилинде башталган. Балх шаарына жакын аймакта жайгашкан Саманиттер ханафий аалымдарын колдошуп, аларды расмий кызматтарга коюшкан.¹⁰ Саманиттер суннит тарапкерлеринен болушкан. Риваяттар боюнча Амир Исмаил бин Ахмад (892-907-жж.) Самарканд, Бухара жана Маварауннахирдин башка шаарларындагы аалымдарды чогултуп туура эмес багыттагы агымдарга каршы суннит агымынын ишеним принциптерин камтыган бир китеп жазууларын буйрук кылган. Аалымдар бул тапшырманы ханафий аалым Исхак бин Мухаммед аль-Хаким ас-Самаркандийге (953-ж.) ыйгарышкан. Хаким ас-Самаркандий ушул тапшырмага ылайык ас-Савадул-Азам деген чыгарманы даярдаган. Бул чыгарма Саманиттер мезгилинде негизги диний адабият катары колдонулган.¹¹ Саманиттер мезгилинде да тефсир, хадис жана фикх сыңары ислам илимдери тармагында бир топ белгилүү аалымдар өсүп чыгып, чоң эмгектерди жаратышкан. Көбүнесе фикх илими боюнча алектенген Самаркандий да өз мезгилинде ханафий аалымдары ичинде өзгөчө бааланган.¹²

Абу Ханифанын акыйда туурасындагы пикирлерин системалуу абалга келтирген Матуридилик IV/X кылымдан баштап Маварауннахирде таасирдүү боло баштаган. Аббасит бийлиги күчтөн тая баштаганда Багдад мурдагыдай жалгыз илимий борбор өзгөчөлүгүн жоготуп, IV/X жана V/XI кылымдарда

⁶ Wilfred Madelung, “Mâturidîliğin Yayılışı ve Türkler”, Çev. Muzaffer Tan, (*İmam Mâturidî ve Mâturidîlik*, Ed.: Sönmez Kutlu) китептин ичинде), Ankara 2003, б. 306.

⁷ A. Vehbi Ecer, *Türk Din Bilgini Mâturidî*, Ankara 1978, б. 47-49.

⁸ Караңыз: Sönmez Kutlu, *Türkler ve İslam Tasavvuru*, İstanbul 2011, б. 139-140.

⁹ Ebû Seleme es-Semerkindî, *Akaid Risalesi (Cümelu Usûli'd-Din)*, Haz. ve Çev.: Ahmed Saim Kılavuz, İstanbul 1989, б. 13-14.

¹⁰ Wilfred Madelung, *Religions Trends in Early Islamic Iran*, Bibliotheca Persica, London 1988, б. 247.

¹¹ Madelung, *Religions Trends in Early Islamic Iran*, б. 247.

¹² İshak Yazıcı, *Ebû'l-Leyis es-Semerkindî Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*, Erzurum 1982, б. 38.

Орто Азиядагы Самарканд, Бухара жана Фергана өрөөнү илимий борборго айлана баштаган. Ал мезгилде Сирия, Ирак жана Египетте тефсир, хадис жана адабият сыяктуу илимдер өнүккөн болсо, Орто Азияда болсо философиялык илимдер өнүгө баштаган.¹³ Ошентип Орто Азия элдеринин шарттарына ылайык философиялык көз караштар менен толукталган матуридилик Маварауннахир аалымдарынын мазхабы абалына келген.¹⁴

Матуридий Абу Ханифанын акыйда жана фикхий көз караштарын кабыл кылгандыгы үчүн ханафилик менен матуридилик ортосунда өтө тыгыз байланыш түзүлгөн. Ошондуктан бул аймактын эли негизинен итикадда матуридиликти, фикхта ханафиликти кабыл кылышкан.

Ханафиликтин Маварауннахирдин башка аймактарында жайылуусуна кандай таасирдүү болгон болсо, Фергана өрөөнүндө да жайылуусуна Имам Абу Мансур аль-Матуридий жана шакирттеринин ролу чоң болгон. Матуридиликтин Маварауннахирде мындай чоң аймакка жайылуусунун негизги фактору катары анын Түркүстан аймагында туулуп, билим алуусу, ханафий мазхабын кармануусу жана акылга өзгөчө маани бергендигин айтсак болот.¹⁵ Ханафиликтин жайылуусунда матуридиликтин таасири канчалык болгон болсо, матуридиликтин калыптануусунда жана көпчүлүк тарабынан кабыл кылынуусунда ханафиликтин да таасири чоң болгон деп айтсак болот.

Ошентип, матуридилик IV/X кылымдан баштап азыркы күнгө дейре түрк тектүү элдер тарабынан кабыл кылынган мазхаб абалына айланды. Азыркы учурда Азербайжанды эске албаганда түрк тектүү элдердин 90%ы ушул мазхабды карманышат. Ошондуктан Матуридий башында турган бир канча анын жолундагы аалымдар ахли суннадан башка шиит, андан таркаган исмаилия, зайдия, дурзилик сыңары фыркалардын пикирлерин четке кагуу максатында бир топ эмгектерди жазып калтырышкан.

2. Матуридиликтин тарыхтан азыркы күнгө чейинки Кыргызстан аймагындагы орду

Кыргызстан аймагында орто кылымдардан бери итикадда негизинен эң көп кабыл кылынган мазхаб матуридилик болгон. Өзгөчө, географиялык жактан Фергана өрөөнүнө караштуу Ош,¹⁶ Өзгөн¹⁷ сыңары эң эски учурларга таянган тарыхый, маданий шаарлардын азыркы күндө Кыргызстандын түштүк

¹³ Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Mâturidî ve Neseî'ye Göre Hürriyetin Kavramı*, Ankara 1988, б. 11.

¹⁴ Ahmet Ocak, *Selçuklular'ın Dini Siyaseti ve İslam Alemi*, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, Malatya 1999, б. 27.

¹⁵ Ocak, *Selçuklular'ın Dini Siyaseti ve İslam Alemi*, б. 27.

¹⁶ Караңыз: Абу Касым Убайдуллах бин Абдиллах бин Хурдазбих (913-ж.), *Китабул Масалик вал Мамалик*, Лейден 1967, б. 208; Шамсуддин Абу Абдиллах Мухаммед бин Ахмад бин Аби Бақр аль-Бана аш-Шами аль-Макдусий (990-ж.), *Ахсанут Такасим фи Маърифатил Акалим*, Лейден 1967, б. 262.; Аби Саъд Абдулкерим бин Мухаммед бин Мансур ат-Тамимий ас-Саманий (1167-ж.), аль-Ансаб, Бейрут 1988, I/228; Иззуддин Абул Хасан Али бин Мухаммед ибнул Аасир (1233-ж.), аль-Лубаб фи Тахзибил Ансаб, Бейрут (Басылган жылы белгисиз), I/75; Абу Абдиллах Шихабуддин Якут бин Абдиллах Якут аль-Хамавий (1229-ж.), *Китабу Муъжамул Булдан*, Франкфурт 1994, I/404.

¹⁷ Караңыз: Ибн Хурдазбих, *Китабул Масалик вал Мамалик*, б. 208; аль-Макдусий, *Ахсанут Такасим фи Маърифатил Акалим*, б. 262; Якут аль-Хамавий, *Китабу Муъжамул Булдан*, II/405.

аймагында орун алуусу өтө маанилүү. Матуридий каламын адабий негизде ыр түрмөгүнө айландырган жана жалпы ислам дүйнөсүнө кеңири жайылган «Бадул-амалий» аттуу эмгектин автору Али бин Осмон аль-Ошийдин (1173-ж.) бул аймактарда туулуп, өсүүсү жогоруда айтылгандарга далил болот деп айтсак жаңылышпайбыз.

Ош, Өзгөн шаарлары Караханиттер (840-1212-жж.) мезгилинде борбордук шаар статусунда болчу. Орто кылымда жашап өткөн мусулман географы Макдисий (990-ж.) Ош шаарын Куба жана Ахсыкеттен кийинки чек арадагы үчүнчү шаар экендигин жана ар тараптан дин аалымдары жыйыла турган чоң имараттын болгондугун билдирет. Ошол эле булакта Ош шаарындагы тоодон (Сулайман тоо) жергиликтүү элдин кыймыл-аракеттери көзөмөлдөнгөндүгү да айтылат.¹⁸ Бирок, Макдисий тоонун ысымын берген эмес. Ал эми, ошол учурдун белгилүү мусулман географтарынан Ибн Хурдазбих (913-ж.) болсо Ош шаарын Түрк өкүмдарынын борбору болгондугун жана Куба шаарына он фарсах (50-60 км.) узакта жайгашкандыгын билдирет.¹⁹

Ош шаары азыркы күндө да Кыргызстандын түштүк аймагында жайгашып, расмий түрдө экинчи борбор статусуна ээ. Ошто этникалык жактан басымдуу кыргыздар болуп, экинчи орунду өзбектер түзөт.

Орто кылымда Ош шаары Фергана өрөөнүндөгү басымдуу түрк тектүү элдер жайгашкан чек арадагы шаар болуп, саясий жана илимий жактан да орду чоң болгон. Матуридий калам мектеби Самаркандда негизделди, Насафта чечмеленип системалуу абалга келтирилди. Ош шаарында болсо Али бин Осмон аль-Оший (1173-ж.) тарабынан адабий негизде ыр түрүндө көркөмдөлдү.²⁰ Ошентип, Ош калам илиминин бул аймактагы эң маанилүү борборлорунан бирине айланган. Фергана, Маргалан жана Наманган шаарлары фикх илиминин борбору болгон болсо, Ош шаары фикх илиминде да, калам илиминде да ысымы билине баштаган.²¹

Өзгөн шаары дагы Фергана өрөөнүнүн маанилүү борборлорунан болгон. Ибн Хурдазбих Өзгөн шаарынын Оштон үч эсе чоң шаар болгондугун билдирип, эки шаар ортосундагы аралыктын жети фарсах (42 км.) болгондугун билдирет.²² Бартольддун берген маалыматы боюнча IV/X кылымда Караханиттер Фергана өрөөнүн каратып алгандан соң Өзгөндө акча чыгарып, борбор шаар кылышкан.²³ Азыркы күндө Өзгөн шаары Кыргызстан аймагында Ош областына карыштуу район.

Жалпы ислам дүйнөсүнө белгилүү факих жана мужтахид, *аль-Фатава* аттуу эмгектин автору Кады Хан аль-Узгендий (1196-ж.) ушул шаарда туулуп

¹⁸ *аль-Макдисий, Ахсанут Такасим фи Маърифатил Акалим*, б. 272.

¹⁹ *Ибн Хурдазбих, Китабул Масалик вал Мамалик*, б. 30.

²⁰ Караңыз: Sönmez Kutlu, “Ali b. Osman el-Oşi Cönünde (Ali b. Osman el-Oşi Üzerine)”, *Ala-Too Curnalı, Atayın Cıgarılışı (Özel Sayı)*, Bişkek 2000, s. 78-86.

²¹ Kutlu, “Ali b. Osman el-Oşi'nin Oş'un Orta Çağdaki Kültürel ve Dinî Düşünce Sisteminin Teşekkülündeki Rolü”, б. 5.

²² *Ибн Хурдазбих, Китабул Масалик вал Мамалик*, б. 30.

²³ V.V. Barthold, “Fergana”, *İ.A.*, İstanbul 1988, IV/561-562.

өскөн.²⁴ Атасынын жана чоң атасынын да аалым болгондугу билинет. Анын атасы туурасында тарыхый булактарда маалымат жок болуп, чоң атасы Махмуд бин Абдилазиз уль-Узгендий (XII к.)²⁵ жөнүндө өтө аз маалымат берилген. Мындан сырткары эң көрүнүктүү ханафий аадымдарынан бири «Шамсул-аимма» (Имамдардын күнү) деген лакабы менен белгилүү Имам Сарахсий (483/1090-ж.) дагы Караханиттер мезгилинде белгилүү себептерден улам Өзгөндөгү зынданга он беш жылга камалып, отуз томдук *аль-Мабсут* деген эмгегин жазган.

Караханиттер мезгилинде да Маварауннахирде суннилик басымдуу болгон.²⁶ Бул учурда дээрлик көпчүлүк түрк тектүү элдер ислам динин кабыл кылышкан. Караханиттердин курамына кирген Теңир тоо, Памир тоо этектериндеги жана Ысыккөл, Талас дарыяларынын жээктеринде жашаган²⁷ кыргыздардын ислам динин кабыл кылгандыктары тастыкталууда. Демек, ушул аймактарда жашаган ислам динин кабыл кылган кыргыздардын фикхта ханафий, акыйдада матуридий мазхабын кабыл кылгандыктарын эч ким тана албайт.

Ошондуктан матуридиликтин кыргыздардын ислам дининин кабыл кылуусунда да таасири болгондугун айтсак болот. Анткени, ал мезгилде Маварауннахир аймагында ислам дини илимий жактан да бир топ өнүгө баштаган жана үгүттөөчүлөр да алыскы аймактарга чейин исламды жайылтуу иштерин жүргүзгөн. Мындан сырткары матуридий чөйрөсүндө пайда болгон Ясавия суфий окуусу да Орто Азиянын дээрлик басымдуу аймактарында таасирдүү болгондугун айтсак болот.

3. Азыркы күндө Кыргызстан аймагында Салафиликтин таасири жана салафий агымдары менен күрөшүүдө матуридиликтин орду

Кыргызстан эгемендик алган жылдардан баштап башка диний агымдардын өкүлдөрү өз иш-аракеттерин жүргүзө башташты. Өзгөчө, акыркы мезгилдерде салафия агымынын Кыргызстан аймагында таасирдүү боло баштаганы белгилүү болууда. Салафиликтин таасири 1980-жылдардан баштап Орто Азия аймагында билине баштаган. Орто Азия өлкөлөрү ичинде Өзбекстан орто кылымдардан бери дин кеңири өнүгүп, жайылган мамлекет болгондуктан салафиянын/вахабилдиктин таасири да ушул аймактын Фергана өрөөнүнө караштуу Андижан, Маргалан, Фергана сыңары шаарларында көрүлгөн. Союз мезгилинде Кыргызстанда жогорку диний билим берүүчү мекеме болбогондуктан, Кыргызстандык жаштар диний билим алуу үчүн Бухарадагы «Мир Араб» жогорку диний билим берүүчү медресеге жана Фергана өрөөнүнүн Өзбекстан территориясында орун алган жогоруда аты аталган шаарлардагы медреселерде, хужраларда сабак алышкан. Мир Араб медресеси тарыхый жактан түптүү окуу жай болгондуктан, мурунку муундардан традициялык негизде калыптанып келе жаткан фикхта ханафилик, итикадда матуридилик

²⁴ аль-Кураший, Мухйиддин Аби Мухаммед Абдулкадир бин Мухаммед бин Мухаммед бин Насруллах бин Салим бин Аби Вафа аль-Ханафий (1295-1373-ж.), *Жавахирул Мазиййа фи Табакатил Ханафия*, Рияд 1993, II/93.; *Ибн Хурдазбих, Китабул Масалик вал Мамалик*, б. 82.

²⁵ аль-Кураший, *Жавахирул Мазиййа фи Табакатил Ханафия*, III/446.

²⁶ Осак, *Selçuklular 'ın Dini Siyaseti ve İslam Alemi*, б. 27.

²⁷ Анвар Байтур, *Кыргыз тарыхынын лекциялары*, Бишкек 1992, II/14.

түшүнүгүнө өтө чоң маани берилген. Ал эми, Фергана өрөөнүнүн Андижан, Маргалан шаарларында салафий/вахабий итикадынан таасирленген кээ бир билимдүү дин адамдары диний сабактарды хужраларда, үйлөрүндө беришкен. Өзбекстандын Андижан, Маргалан, Фергана шаарлары Кыргызстандын түштүк аймагына чектеш болгондуктан кээ бир өзбек, кыргыз жаштары ошол шаарлардагы хужраларда сабак алышкан. Эң алгачкы Кыргызстандагы салафий/вахабий таасирлери Өзбекстан аркылуу болгондугун айтсак болот. Союз учурунда мамлекеттин динге болгон мамилеси өтө катуу болгондуктан коомдо салафиликтен таасирленген жаштардын саны да аз болгон.

Кыргызстан эгемендик алгандан баштап салафиликтин/вахабийликтин таасири түздөн-түз Сауд Арабия аркылуу боло баштады. Сауд Арабиянын диний окуу жайларында билим алып келген жаштардын да таасири бир кыйла экендигин айтсак болот. Арабтардын кайрымдуулук фонддорунун материалдык жардамдары, жүргүзгөн иш-аракеттери да бир кыйла таасирдүү болууда.

Союз учурунда Кыргызстандын түштүк аймагы салыштырмалуу диндар болгон болсо, түндүк аймактагы инсандар динден бир топ узакташып кетишкен. Союздун акыркы он жана эгемендиктин алгачкы он жылында Кыргызстандын түштүк аймагында салафилик таасирдүү болгон болсо, акыркы он жылда түндүк аймакта, өзгөчө Чүй аймагында (Бишкек шаары басымдуу) таасири жаштар арасында аябагандай күч алууда. Башкача айтканда, Бишкек шаарында жана жака белинде жашаган жаштар арасында салафилик кенен жайылууда. Негизинен салафиликти кабыл кылган жаштардын басымдуу бөлүгү орус мектепти бүтүргөн кыргыз жаштары. Алар негизинен орус тилинде сүйлөшөт. Арасында кыргыз болуп, кыргыз тилинде сүйлөй албагандар да көп. Бул аймактагы кыргыз жаштарынын салафиликтен таасирленгенинин бир канча себептерин айтсак болот. Биринчиден, алар өздөрүн мусулман эсептегени менен исламды жаңыдан таанышкан жаштар. Алар итикададагы айрымачылыкты билишпейт. Ошондуктан алар үчүн салафилик/вахабийлик жат көз караш эмес. Экинчиден, жаштар арасында динге болгон кызыгуу өтө күч алган. Шаардык жаштардын деңгээлинде исламды жеткиликтүү түшүндүргөн мусулмандар жетиштүү эмес. Ошондуктан алар интернет аркылуу да көп диний маалыматтарды алышат.

Кыргызстанда салафилер эки багытта таасирдүү боло баштады десек болот. Биринчиси, итикада салафий, фикхта ханбалий. Экинчиси болсо, итикада салафий, фикхта ханафий.²⁸ Алар салафиликтин негизги принциби болгон накилде акылды колдонбоого үндөшүп, Алланын сыпаттары, ыйман-амал, ширк, бидат маселесине көбүрөөк басым жасашууда. Мындан сырткары мазхаб карманууну да четке кагышып, салафиликти мазхаб катары түшүнбөө керектигин, жөн гана салафи салихиндин жолу катары түшүнүү керектигин айтышат. Мисалы, Кыргызстандагы «Азаттык» радиосуна аты атабастан интервью берген адам салафиликти мазхаб катары эмес, идеология катары түшүнүү керектигин айткан.²⁹

²⁸ Караңыз: *Шамсуддин Абдыкалык уулу, Сабил жана Субул*, Бишкек 2014, б. 323-324.

²⁹http://www.presskg.com/islam/11/0225_10.htm (25-февраль, 2011-ж.)

КМДБнын акыркы уставы 2012-жылы болуп өткөн курултайда бекитилип, муфтият фикхта ханафилик, акыйдада матуридилик боюнча иш алып бара тургандыгы ачык-айкын жазылган.³⁰ Мурдагы уставда болсо ханафилик гана жазылып, матуридилик жөнүндө сөз болгон эмес. Мунун себеби матуридилик ханафиликтин ичинде көрүлгөндүгү үчүн, өзүнчө матуридилик деп жазууга муктаждык болгон эмес. КРнын Коргоо Кеңеши тарабынан 2014-2020-жылдаргы Кыргыз Республикасынын диний чөйрөдөгү мамлекеттик саясатынын концепциясы иштелип чыгып, Кыргызстандагы элдердин биримдиги жана коопсуздугу үчүн ханафий жана матуридий мазхаптарыныны негизинде мамлекет иш жүргүзө тургандыгы баса белгиленген.³¹

Ханафилик жана матуридиликтин жогорудагы КМДБнын акыркы уставында жана КРнын Коргоо Кеңеши тарабынан иштелип чыккан концепцияда жазылуусуна Кыргызстандагы кээ бир салафи өкүлдөрү каршы чыгышууда. Алар: «Абу Ханифанын эмгектери акыйда туурасында болсо да, эмне үчүн акыйдада матуридий деп айтып жатасыңар. Ханафилик менен матуридилик бири-бирине туура келбейт. Ошондуктан акыйдада матуридиликти кабыл кылгандардын «ханафийбиз» деп айтканга акылары жок»³²-деп айтышууда.

Бирок, салафилердин айткандары эч кандай негизсиз. Анткени, жогоруда да токтолгонубуздай Имам Матуридий Абу Ханифадан илим алган Абу Бакр аль-Жузжаний, Абу Наср аль-Иязий сыңары Маварауннахир аалымдарнын силсиласынан (чынжыр) сабак алган.

Кыргызстанда салафилер «Ислам Нуру» аттуу гезит аркылуу салафий акыйдасына байланыштуу материалдарды чыгарып келишкен.³³ Акыркы жылдары кандайдыр себептен улам бул гезит чыга элек. Мындан сырткары салафилер фейсбукта «Салафлар хикмати» деген адрес менен өзбек тилинде салафий акыйдасын жайылтышууда.

Салафиликтин коомчулугубуздагы кыйыр түрүндөгү да тассирлерин байкаса болот. Мисалы, өзү салафий эмес, бирок салафий көз караштарын колдогон учурларды кездештирүүгө болот. Мисалы, Алланын сыпаттарын чечмелөөдө акылды колдонбоо, амал менен ыймандын бир бүтүн деп билүү, ыймандын азайып-көбөйө тургандыгы, куран жана сүннөттө болбогон бардык нерсени бидат катары көрүү ж.б.

Орто Азия, анын ичинде өзгөчө Фергана өрөөнүндөгү дин багытындагы илимий потенциал өз күчүн жоготкондон баштап, матуридилик дагы унутулуп кеткен. Бул да болсо Кыргызстанда салафиликтин жайылуусуна чоң бир мүмкүнчүлүк болду деп айтсак болот. Өзгөчө, салафилик жана башка диний агымдарга каршы фикхта ханафилик, итикадда матуридиликти жандандыруу аракеттери мамлекет башчы тарабынан да, Кыргызстан мусулмандар дин башкармалыгы тарабынан да колго алынууда.

³⁰ *Кыргызстан мусулмандарынын Дин Башкармалыгынын Уставы (2012 –ж.),* 1-жалпы жоболордун 5-пункту.

³¹ *2014-2020-жылдарга Кыргыз Республикасынын Диний Чөйрөдөгү Мамлекеттик Саясатынын Концепциясы,* Бишкек 2014, б. 19.

³² *Абдыкалык уулу, Сабил жана Субул,* б. 323.

³³ «Ислам Нуру» диний-илимий, таалим-тарбиялык гезит, №10, (Сентябрь) 2005-ж.

3.1. Накилди (куран жана сүннөт) түшүнүүдө акылды колдонуу жана таъвил (чечмелөө)

Медреселерде көбүнесе фикх китептери басымдуу окутулгандыгы үчүн, диний окуу жайларды бүтүргөндөр акыйда боюнча жетиштүү билим албагандыктары жана матуриделик туурасында маалыматтары жокко эсе болгондугун айтсак болот. Ошондуктан коомдо негизинен акыйда боюнча маселелер актуалдуу болууда. Анткени, салафиликке /вахабилекке көпчүлүк каршы болгону менен пикир жагынан таасирленүү күч алууда. Мисалы, накилде акылды колдонбоо, таъвил кылбоо сыяктуу. Ал эми, матуриделикте болсо акылга өтө чоң маани берилип, калам темалары истидлал (ой жүгүртүү, акыл калчап далил келтирүү) аркылуу талданат. Мындан сырткары Матуридий вахий келбесе да Алланын бар жана жалгыз болгондугу туурасында инсандардын жооптуу экендигин билдирет. Анын пикиринде динди үйрөнүүдөгү негизги булак **Куран жана** акыл болуп эсептелет.³⁴

Матуридий көбүнчө мутакаллим катары билингени менен ошол эле учурда факих жана муфассир болгондугу да анын азыркы күнгө дейре жеткен *Таъвилатул-Куран* аттуу эмгегинен билсек болот. Ал тефсир илими боюнча да куранды оригиналдуу негизде түшүнүү методун пайда кылган. Матуридий ошол мезгилге чейин бир маанини туюнткан тефсир жана таъвилди бири-биринен ажыратып, экөөнө башка башка маанилерди берген.³⁵ Башкача айтканда, ал тефсирдин сахабаларга, таъвилдин болсо кийинки муундарга тиешелүү экендигин айтып, тефсирдин бир жактуу, таъвилдин болсо бир канча маанилерди камтыганын билдирген.³⁶ Мындан сырткары Матуридий пайгамбардын (с.а.в) «Куранды жеке көз карашы менен тефсир кылууга аракет кылган адам (тозоктогу ордуна) даярдансын.»³⁷ деген хадисинин негизинде рай (пикир, көз караш) менен тефсир кылууга болбой тургандыгын, бирок таъвил кылууга боло тургандыгын айткан.³⁸ Матуридинин пикиринде куран аяттарын тефсир кылуу үчүн ошол аят түшкөн шарттарды жана абалды көрүү керектигин, таъвил кылууда ал мезгилде жашоо шарт болбогондугун баса белгилейт. Ал Куран аяттарын таъвил кылууда жалпы негизде карап, Куран аяттарынын бири-бирине карама-каршы келбегендигине өзгөчө басым жасап, Куранды эң жакшы түшүнүүнүн жолу Куранды Куран менен тефсир жана таъвил кылуу экендигин билдирген.³⁹ Ошентип, Матуридинин курандагы көбүнчө кыйыр (мажазий) же сөздүк маанилерди камтыган аяттарды башка аяттар менен ачыктоосу, андай аяттарды түшүнүүдөгү эң туура метод болгондугун айгинелейт. Матуридий *Таъвилатул-Куран* аттуу эмгегинде булак катары сүннөт-хадис, сахабалардын жана табииндердин көз караштары, тарыхый материалдар, рай (акылга таянган пикир, көз караш), аалымдардын

³⁴ el-Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud (333/944), *Kitâbu 'l-Tevhîd Tercümesi*, Çev.: Bekir Topaloğlu, Ankara 2003, б. 3-5.

³⁵ Ali Karataş, *İmam Mâturidî Kur'an'ı Kur'an'la Te'vili*, İstanbul 2014, б. 83-88.

³⁶ el-Mâturîdî. Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud (333/944), *Te'vilâtü 'l-Kur'an'dan Tercümeleri*, Çev.: Bekir Topaloğlu, İstanbul 2003, 3-4.

³⁷ et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünen*, (II. Baskı), İstanbul 1992, V/199-200.

³⁸ el-Mâturîdî. *Te'vilâtü 'l-Kur'an'dan Tercümeleri*, , б. 3.

³⁹ Karataş, *İmam Mâturidî Kur'an'ı Kur'an'la Te'vili*, б. 106-107.

көз караштары, тил жана адабият, кырааттын айрымачылыктары, поэзия жанры да колдонулган.⁴⁰

3.2. Алланын аршка (Асмандын эң үстүңкү катмары) жайгашуусу маселеси

Алланын аршка жайгашуусу маселеси дагы салафийлердин эң көп сөз кылган маселелерден. Салафийлердин белгилүү имамдарынын бири Ибн Таймия (1263-1328) арш маселесинин белгилүү болгондугун, анын кандай экендиги билинбей тургандыгын, ага ыйман келтирүү важиб экендигин жана Алланын аршка жайгашуусу туурасында суроо суроонун бидат боло тургандыгын билдирет.⁴¹ Абу Мансур аль-Матуридий ислам аалымдарынын арш маселеси боюнча ар кандай көз карашта болгондугун белгилеп, кээ бир аалымдардын пикиринде Алланын жайы арш экендигин баса белгилеген.⁴² Матуридий салафийлердин бул маселеде далил катары колдонгон аяттарды көрсөтүп,⁴³ андан кийин ал аяттардын маанилеринин Алланын улуулугун жана Ага баш ийүүнү чагылдыргандыгын айтып, Курандагы «Асман жана жердеги өкүмдарлык Аллага таандык»⁴⁴ деген аят менен асман жана жердин Рабби,⁴⁵ бардык нерсенин жаратуучусу бир гана Алла⁴⁶ болгондугун, бардык ааламдардын Рабби⁴⁷ жана Анын бардык нерседен жогору⁴⁸ экендигин билдирген башка аяттар менен да бул маселеге ачыктоо киргизген.⁴⁹ Матуридий «истива» жана «арш» сөздөрүн мындайча чечмелейт: «Истива сөзү «көзөмөлүнө алуу» маанисинде, арш болсо мүлк (табият, аалам) маанилеринде түшүнүлгөндө жыйынтыгы мындай болот: Алла бардык жараткандарын көзөмөлүнө жана башкаруусуна Алуучу.»⁵⁰ Башкача айтканда, белгилүү матуридий калам аалымдарынан Абул Муин ан-Насафий (1114-ж.) бул жердеги «истивадан» максат «ээлик кылуу»⁵¹ деп мындайча чечмелейт: «Алла Тааланын аршка жайгашуусунун физикалык жактан мүмкүн эместигинин башка бир далили дагы Анын аршты жаратуудан мурун да бар болуусу. Алланын арш жаратылгандан кийин ал жерге жайгашуусун айтуу да туура болбойт. Анткени, бир жерден башка бир жерге өтүү, жайгашуу маанисиндеги интикал (которулуу) жаратылгандарга таандык өзгөчөлүк. Алла Таала мындан оолак.»⁵² Мына ошентип матуриделикте Алланын аршка жайгашуусу маселеси курандын башка аяттары менен да жалпы негизде каралып, акылга сыйарлык мааниде чечмеленүүгө аракет кылынган.

⁴⁰ Karataş, *İmam Mâturidî Kur'an'ı Kur'an'la Te'vili*, б. 90.

⁴¹ *İbn Teymiyye, Tevhid Risalesi*, Çev.: Ulvi Murat Kılavuz, İstanbul 2005, б. 39.

⁴² el-Mâturidî. *Kitâbu'l-Tevhîd Tercümesi*, б. 86.

⁴³ Караңыз: 69. Хакка, 17; 39. Зумар, 75; 40. Гаафир, 7; 20. Тоха, 5; 7. Аъраф, 54.

⁴⁴ 2. Бакара, 107; 25. Фуркан, 2.

⁴⁵ 13. Рад, 16; 37. Саффат, 5.

⁴⁶ 6. Анъам, 102; 7. Аъраф, 54.

⁴⁷ 1. Фатиха, 2.

⁴⁸ 6. Анъам, 18.

⁴⁹ el-Mâturidî. *Kitâbu'l-Tevhîd Tercümesi*, б. 86-88.

⁵⁰ el-Mâturidî. *Kitâbu'l-Tevhîd Tercümesi*, б. 93.

⁵¹ Ebû'l-Muin en-Nesefî, *Mâturidî Akaidi (Bahrü'l-Kelam Tercümesi)*, Çev. Ramazan Biçer, İstanbul 2010, б. 46.

⁵² Ebû'l-Muin en-Nesefî, *Mâturidî Akaidi (Bahrü'l-Kelam Tercümesi)*, б. 46.

Мындай маселелер басымдуу теориялык негизде болгондуктан бардык инсандардын муну терең түшүнүүсү оор. Ошондуктан мындай темалар аалымдар арасында талкууланып, чечмеленген.

3.3. Ыйман маселеси

Салафийлер боюнча ыйман- тил менен айтып, дил менен тастыктап, амал кылуу болуп эсептелет. Алланын буйруктарын аткаруу менен көбөйөт, буйруктарын аткарбай коюу менен азаят.⁵³ Башкача айтканда, алардын көз карашында бир инсандын мусулман болуусу үчүн (калимаи шахадатты) тил менен айтып, дил менен тастык кылуусу жетиштүү болбостон, амалды да аткаруусу шарт. Бул темада тарыхтагы салафийлер менен кийинки мезгилдердеги салафийлердин ортосунда айрымачылыктар бар экендигин айтсак болот. Мисалы, Ахмад бин Ханбал (780-855) боюнча ыйман –тил менен айтып, дил менен тастыктап, амал кылуу. Көбөйүп азаят жана инсан жаман иштерди кылуусу менен ыймандан чыгат. Бирок, тообо кылса ыйманына кайра кайтат. Арамзачылык кылып парздардан бирөөн калтырган жана аткарбай койгон инсандын абалын Алла билет.⁵⁴ Ибн Таймия (1263-1328) жана анын жолун улаган Мухаммад бин Абдилваххаб (1703-1792) боюнча амал-ыймандын бир бөлүгү болуп, парз амалдардан бирөөн калтырган же арамзалык кылып аткарбай койгон инсан - капыр жана мал-мүлкү, жаны адал эсептелет.⁵⁵ Мухаммад бин Абдилваххаб муну дагы да терендетип амалдарды тавхиддин бир бөлүгү абалына айланткан. Ошентип, амалдарды аткарбагандарды куфурга теңеп, жыйынтыгында мусулмандарды такфир (куфур менен күнөөлөө) кылып, көптөгөн мусулмандардын канынын төгүлүүсүнө себеп болушкан.⁵⁶

Имам Матуридий ыйманга «дил менен тастыктоо» деп аныктама берип, аклий (логикалык) жана Куран негизинде далилдер менен ачыктоого аракет кылган.⁵⁷ Абу Ханифа боюнча болсо ыйман –тил менен айтып, дил менен тастыктоо болуп эсептелет.⁵⁸ Абу Ханифа тил менен айтуунун бул дүйнө үчүн керектигин айтып, негизинен дил менен тастык кылуунун жетиштүү экендигин билдирет.⁵⁹ Анткени, эң негизгиси дил менен тастык кылуу. Эгерде, дили менен тастык кылбаган инсан тили менен мусулман экендигин айтса, инсандар арасында мусулман эсептелсе да Алланын алдында мусулман эмес, мунафык. Имам Матуридий болсо Абу Ханифанын итикадий пикирлерин кабыл кылуу менен системалуу абалга келтирген. Ошондуктан Матуридинин пикири боюнча да амалдар ыймандын бир бөлүгү болбогондуктан, азайып көбөйбөйт.⁶⁰ Абул Муин ан-Насафий амалдар ыймандын бир бөлүгү болбогондуктан мындайча

⁵³ Abdulaziz b. Abdullah İbn Baz, *Doğru İnanç ve Bu İnanca Aykırı Olan Şeyler*, Çev.: Muhammed Harrani, Yrз., Trз., б. 34-35.

⁵⁴ Ethem Ruhi Fiğlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, 8. Baskı, Ankara 1980, б. 104.

⁵⁵ Fiğlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, б. 103.

⁵⁶ Sönmez Kutlu, “Vahhabilik”, *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, ed.: Hasan Onat-Sönmez Kutlu, Ankara 2012, б. 496.

⁵⁷ el-Mâturîdî. *Kitâbu 'l-Tevhîd Tercümesi*, б. 487.

⁵⁸ Ebû Hanîfe. Numan b. Sâbit (150/767), *el-Fıkhü 'l-Ekber*, Çev.: M. Öz. (İmam Azam'ın Beş Eseri аттуу китептин ичинде), İstanbul 1992, б. 58.

⁵⁹ Ebû Hanîfe. Numan b. Sâbit (150/767), *el-Fıkhü 'l-Ekber*, Çev.: M. Öz. (İmam Azam'ın Beş Eseri аттуу китептин ичинде), İstanbul 1992, б. 14.

⁶⁰ el-Mâturîdî. *Te'vilatü 'l-Kur'an'dan Tercümeleri*, б. 332.

чечмелейт: «Улуу Алла кулдарына ыйман ысымы менен кайрылып, андан соң амалдарды важиб кылган. Себеби, Улуу Алла «Оо ыйман келтиргендер! Орозо силерге парз кылынды.»⁶¹-деп буюрган. Бул болсо ыйман жана амалдын айрымачылыгына, ыйман ысымынын тастык менен жетиштүү экендигинин далили.»⁶²

Салафий түшүнүгү боюнча амалдар ыймандын бир бөлүгү катары уланып келген болсо, матуриделикте амалдар ыймандын бир бөлүгү катары көрүлбөй келет. Ошондуктан матуриделикте амалдарды аткарбагандар да мусулман катары көрүлүп, куфур менен күнөөлөнгөн эмес. Ушунун негизинде матуридий акыйда түшүнүгү кенен жайылган аймактарда негизинен бөлүнүү-жарылуу деген нерсе болгон эмес. Мисалы, Имам Матуридиден азыркы күнгө дейре матуриделик өз ара бөлүнүп-жарылуу, майда фыркаларга ажыроо, карама-каршылыктарга себеп болбостон жашап келүүдө. Ал эми, салафий акыйда түшүнүгүндөгү мусулмандар болсо өз ара суудий, жихадий, такфирий сыңары топторго бөлүнүү менен башка топторго да таасирин тийгизип, жалпы ислам дүйнөсүнө зыян келтиришүүдө.

Жыйынтык

Матуриделик Орто Азиянын башка мамлекеттеринде болгондой эле кыргыз коомчулугунда да тарыхтан азыркы күнгө чейин элибиздин үрп-адат, каада-салты менен биргеликте дини-маданий мурас катары жашап келүүдө. Салафиликтеги наста (кураан, сүннөт) болбогон жана пайгамбар (с.а.в) мезгилиндеги жок бардык нерселердин бидат болгондугу пикири, улуттук үрп-адат, каада-салттарды жана салттык майрамдарды да бидат катары көрсөтүү пикирлери салафий көз карашынын таасири болуу менен бирге, кээ бир терс көрүнүштөргө жол ачууда. Эки жыл мурун (2013-жылы апрель айында) Баткен областына караштуу Кадамжай районундагы жана Кызыл-Кыя шаарына жакын жердеги эл зыярат кылган мазар-күмбөздөрдүн дубалдарынын кимдир бирөөлөр тарабынан талкаланышы, улуттук майрам эсептелген нооруз майрамын жана сүмөлөктү бидат катары таанытуу дагы ханафий-матуридий акыйда түшүнгүнө туура келбеген нерсе. Тарыхтан бери уланып келе жаткан түшүнүктөргө туура келбеген түшүнүктөрдүн коомчулукта жайылуусу, өзгөчө элдин улуттук жана маданий баалуулуктарына зыяны тийүүдө.

Ушул нерсени да айтып коюу керек, матуриделик орто кылымдагы калам илиминдеги жогорку деңгээлдеги ийгилигин азыркы күндө көрө албайбыз. Кыргызстандагы диний окуу жайларда матуриделик жетишерлик деңгээлде окутулбай келүүдө. Матуриделикти диний окуу жайдын бүтүрүүчүсү жетиштүү деңгээлде билбесе, башка инсандардан муну күтүүнүн зарылчылыгы жок. Ансыз да матуридий каламы өтө терең теорориялык негизде болгону үчүн бардык инсандардын түшүнүүсү кыйын. Ошондуктан диний окуу жайларда матуридий каламы тереңдетилип окутулуп, теология боюнча илимпоздорду өстүрүү азыркы күндө коомчулуктун эң оорчундуу талаптарынан. Анткени, жалпы коомчулукка диний маселелерде багыт берүүчүлөр - билимдүү дин илимпоздору жана дин кызматкерлери.

⁶¹ 2. Бакара, 183.

⁶² Ebû'l-Muin en-Neseîfî, *Tevhidin Esasları*, Çev.: Hülya Alper, İstanbul 2013, 6. 144.

Колдонулган Адабияттар

2014-2020-жылдарга Кыргыз Республикасынын Диний Чөйрөдөгү Мамлекеттик Саясатынын Концепциясы, Бишкек 2014.

Абдыкалык уулу, Шамсуддин, Сабил жана Субул, Бишкек 2014.

Байтур, Анвар, Кыргыз Тарыхынын Лекциялары, Бишкек 1992.

Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit (150/767), *el-Fıkhu'l-Ekber*, Çev.: M. Öz. (İmam Azam'ın Beş Eseri аттуу китептин ичинде), İstanbul 1992.

Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit (150/767), *el-Fıkhu'l-Ekber*, Çev.: M. Öz. (İmam Azam'ın Beş Eseri аттуу китептин ичинде), İstanbul 1992.

Ebû Seleme es-Semerkindî (Хижрий IV кылымдын экинчи жарымы), *Akaid Risalesi (Cümelu Usüli'd-Din)*, Haz. ve Çev.: Ahmed Saim Kılavuz, İstanbul 1989.

Ecer, Ahmet Vehbi, *Türk Din Bilgini Mâturidî*, Ankara 1978.

Fığlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, 8. Baskı, Ankara 1980.

аль-Хамавий, Абу Абдиллах Шихабуддин Якут бин Абдиллах Якут (626 /1229), *Китабу Муъжамул Булдан*, Франкфурт 1994.

http://www.presskg.com/islam/11/0225_10.htm 25-февраль, 2001-ж.

İbn Baz, Abdulaziz b. Abdullah, *Doğru İnanç ve Bu İnanca Aykırı Olan Şeyler*, Çev.: Muhammed Harrani, Yrз., Trz.

İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Takiyuddin Ahmed bin Abdulhalim (728/1328). *Tevhid Risalesi*, Çev.: Ulvi Murat Kılavuz, İstanbul 2005.

Ибн Кутлубога, Аби Адл Зайнуддин Касым (879/1474) *Таажут-таражим фи табакатил ханафия*, Багдад 1968.

Ибн Хурдазбих, Абу Касым Убайдуллах бин Абдиллах (300/913), *Китабул Масалик вал Мамалик*, Лейден 1967.

Ибнул Асир, Иззуддин Абул Хасан Али бин Мухаммед (630 /1233), аль-Лубаб фи Тахзибил Ансаб, Бейрут (Басылган жылы белгисиз.)

«Ислам Нуру» диний-илимий, таалим-тарбиялык гезит, №10, (Сентябрь) 2005-ж.

Karataş, Ali, *İmam Mâturidî Kur'an'ı Kur'an'la Te'vili*, İstanbul 2014.

Кыргызстан мусулмандарынын Дин Башкармалыгынын Уставы (2012 –ж.), 1-жалпы жоболордун 5-пункту.

аль-Кураший, Мухйиддин Аби Мухаммед Абдулкадир бин Мухаммед бин Мухаммед бин Насруллах бин Салим бин Аби Вафа аль-Ханафий (1295-1373-ж.), *Жавахирул Мазиййа фи Табакатил Ханафия*, Рияд 1993.


Kutlu, Sönmez, *Türkler ve İslam Tasavvuru*, İstanbul 2011. Kutlu, Sönmez, “Vahhabilik”, *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, ed.: Hasan Onat-Sönmez Kutlu, Ankara 2012.

Kutlu, Sönmez, “Ali b. Osman el-Oşî Cönünde (Ali b. Osman el-Oşî Üzerine)”, *Ala-Too Curnalı, Atayın Cıgarılışı (Özel Sayı)*, Bişkek 2000, s. 78-86.

Madelung, Wilfred, “Mâturidîliğin Yayılışı ve Türkler”, Çev. Muzaffer Tan, (*İmam Mâturidî ve Mâturidîlik*, Ed.: Sönmez Kutlu) китептин ичинде), Ankara 2003.

Madelung, Wilfred, *Religions Trends in Early Islamic Iran*, Bibliotheca Persica, London 1988.

- аль-Макдисий, Шамсуддин Абу Абдиллах Мухаммед бин Ахмад бин Аби Бакр аль-Бана аш-Шаами (380 /990), Ахсанут Такасим фи Маърифатил Акалим, Лейден 1967.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud (333/944), *Kitâbu 'l-Tevhîd Tercümesi*, Çev.: Bekir Topaloğlu, Ankara 2003.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud (333/944), *Te'vilâtü'l-Kur'an'dan Tercümeleri*, Çev.: Bekir Topaloğlu, İstanbul 2003.
- en-Nesefî, Ebû'l-Muin Meymun b. Muhammed (508/1114), *Mâturidî Akaidi (Bahrü'l-Kelam Tercümesi)*, Çev. Ramazan Biçer, İstanbul 2010.
- en-Nesefî, Ebû'l-Muin Meymun b. Muhammed (508/1114), *Tevhidin Esasları*, Çev.: Hülya Alper, İstanbul 2013
- Ocak, Ahmet, *Selçuklular'ın Dini Siyaseti ve İslam Alemi*, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Malatya 1999.
- Özel, Ahmed, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, Ankara 1990.
- ас-Саманий, Абу Саъд Абдулкерим бин Мухаммед бин Мансур ат-Тамимий (562 /1167), аль-Ансаб, Бейрут 1988, I/228.
- et-Tancî, Muhammed b. Tavit, “Ebû Mansur el-Maturidî”, AÜİFD., I-II(1955) , s. 1-12.
- Yaltkaya, Şerafettin, “Türk Kelamcıları”, DFİFM., 23 (1932).
- Yazıcı, İshak, *Ebû'l-Leys es-Semerkandî Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*, Erzurum 1982.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, “Mâturidî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansur Maturidî ve Ebû'l-Muin en-Nesefî”, AÜİFD., 27 (1985).
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, *Mâturidî ve Nesefî'ye Göre Hürriyetin Kavramı*, Ankara 1988.



On ikinci
Oturum

МТАУРИДИЛІКТІҢ КЕЛЕШЕГІ

MATURİDİLİĞİN GELECEĞİ

THE FUTURE OF MATURIDISM

Проф. док. Хасан Онат/Prof. Dr. Hasan Onat
Анкара университеті Илахият факультеті, АНКАРА
Түркия/Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara/TÜRKİYE

“Жаңа Ислам Өркениетінде Қалыптастыруда Мутаридидің Және Матуридиліктің Маңызы”

“Yeni Bir İslam Medeniyetinin İnşasında Mâtürîdî ve Maturidliğin Önemi”

“The Importance of Mâtürîdî and Maturidism in The Formation of New Islamic Civilisation”

Проф. док. Досай Кенжетай /Prof. Dr. Dosay Kenjetay, Л.Гумилев атындағы Евразия Ұлттық университеті дінтану кафедрасы, Асатана /Қазақстан /L. Gumilev Avrasya Milli Üniversitesi Dintanu Bölümü, Astana/KAZAKİSTAN

“Матуриди Мұрасының Қазақстанның Болашағы Тұрғысынан Маңызы”

“Maturidiliğin Kazakistan’ın Geleceği Açısından Önemi”

“The Importance of Maturidi’s Heritage in The Future of Kazakhstan”

Док. Бакыт Мурзараимов/Dr. Bakıt Murzaraimov
Кыргыз- Түрк Манас Университеті Теология Факультеті, Бишкек /
KYRGYZSTAN

Kırgız-Türk Manas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Manas/ KIRGIZİSTAN

“Әбу Мансұр ал Матуридидің «ахли кітапқа» Болгон көзқарасы”

“Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Ehl-i Kitâb’a Bakışı”

“Ebû Mansûr el-Mâturidi’s Point of View on Ahl al-Kitâb (People of The Book) ”

YENİ BİR İSLAM MEDENİYETİ İÇİN MÂTURÎDÎ VE MÂTURÎDİLİĞİN ÖNEMİ

Prof. Dr. Hasan ONAT

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

“İnsan şunu da bilir ki kendisine düşünmemeyi telkin eden his şeytanî vesveseden başka bir şey değildir; çünkü böyle bir davranış ancak şeytanın işi olabilir, amacı da kişiyi aklının ürününe toplamaktan alıkoymak, fırsatları değerlendirmesine ve arzusuna ulaşmasına vesile olan bu ilahî emaneti kullanmak konusunda onu korkutmaktır.”¹

Giriş

İnsanlığın tarihsel akışı, her zaman doğrusal bir çizgi izlememiştir; iniş- çıkışlar, yüksişler, çöküşler olmasına rağmen, muhtemelen insan belleğinin yaşanan tecrübeleri ve çıkarılan dersleri de kaydetmesi sebebiyle, gittikçe gelişen bir birikim ve anlaşılabilir bir gelişme bir şekilde varlığını sürdürmüştür. Tarihsel akışta oluşan bilgi ve tecrübe birikiminde temel belirleyicinin güvenilir bilgi, bilim, özgürlük ve yaratıcılık olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda insanoğlunun tabiatta hazır bulduklarına yaptığı her türlü katkı en genel anlamda kültür olmaktadır. Her ne kadar kültür ve medeniyeti, aynı anlamda kullananlar var ise de, İngilizce ve Fransızca lügatlardaki haliyle “civilisation”, Türkçe’deki medeniyet ya da uygarlık, zihinlerde makes bulmuş olan; insanlığın geçmişteki ve günümüzdeki bazı durumlarını anlamak ve açıklamak için vazgeçilemeyecek veya görmezlikten gelinemeyecek kadar önemli bir kavramdır. “Medeniyet”, insanın tarih boyunca yapıp ettiklerini, beşeri yaratmanın arka planındaki zihniyeti, insanı insan yapan değerleri, san’atı, teknolojiyi ve beraberinde gelen “güç” artışını kapsayabilen bir kavramdır. “Civilisation” veya “medeniyet / uygarlık” kavramı, kültürde ve bellekte yer etmiş ve bilebildiğimiz kadarıyla tanımı bakımından olmasa da, gerekliliği ve geçmişi anlama konusundaki işlevi üzerinde bir tür uzlaşma sağlanmış gibidir. Lügatlardan bu kavram çıktığı zaman, insanla ilgili pek çok şeyi anlamak da, anlatabilmek de pek mümkün olmayacaktır.

“Kültür”, “medeniyet” gibi kavramları anlamaya çalışırken, onların, tıpkı bir ağacın kökleri ve dalları gibi geçmişe ve geleceğe doğru çift yönlü, dinamik bir yapı olarak inşa edildiğini ve anlaşıldığını belirtmekte fayda vardır. Aslında hangi alanda olursa olsun, “anlama” geçmişe dönük bir faaliyettir. Her şeyi, “an”ın ekranından gittikten sonra anlamaya başlarız. “Geçmiş”te kalanları anlayabildiğimiz kadar gelecek tasarımı yapma imkanımız vardır. Gelecek, geçmişten sızma imkanı bulabilen birikimle inşa edilmektedir. Bu bakımdan, medeniyetle ilgili her anlayış biçimi, insanoğlunun geçmişte yapıp ettiklerinin, medeniyet perspektifinden yapılan

¹ el-Mâturîdî, *Kitâbü’l-Tevhid Tercümesi*, Çev.: Bekir Topaloğlu, TDV Yayınları, Ankara 2002, s. 172

bir tür okuma biçiminden başka bir şey değildir. Kendi bulunduğumuz yerden, kendi ürettiğimiz kavramlarla, geçmişten bize uzanan bilgi, belge ve bulgulardan hareket ederek, insanlık tarihinde derin izler bırakan oluşumların arkaplanını anlamaya çalışmak; kültür ve değerlerin arkasındaki kök ilkeleri tespit etmek, o medeniyeti, medeniyete vücut veren zihniyeti bir anlamda yeniden inşa etmek demektir. Bu bakımdan, medeniyetle ilgili söylemler, daima geçmişe dayalı olmak durumundadır. Yapılan iş, esas itibarıyla bugünden, bulunduğumuz yerden, sahip olduğumuz birikimle geçmişe anlamaya çalışmaktan ibarettir. İşin ilginç yanı, medeniyetle ilgili anlama çabası, ağırlıklı olarak bilim, tarih, edebiyat, san'at gibi alanlardaki birikimi oluşturan, inşa edilmiş söylemler üzerinden gerçekleştirilmek durumundadır. Mevcut tespitler, insanlık tarihi boyunca pek çok medeniyetin inşa edilmiş olduğunu göstermektedir.

Müslümanların, enerjilerini etkin kullanabilmeleri için, toparlayıcı, birleştirici, bütünleştirici nitelik taşıyan, somut ancak süreklilik arz eden, toplumun bakışını daima daha yükseklerle yöneltecek, anlam düzeyi yüksek bir amaca ihtiyaçları vardır. Bütün insanlığın “varoluşsal anlam boşluğu”nun ürettiği, oldukça derin bir krize düştüğü bir dönemde, hem evrensel boyutta anlam ihtiyacına cevap verebilecek, hem de insan olma bilincini tazeleyecek “yüksek amaç” ancak yeni bir medeniyet iddiası olacaktır. Maalesef, İslam'ın insan hayatına anlam kazandıran boyutu unutulmuş görünmektedir. İslam'ın Kur'an'ın kurucu ilkeleri ışığında yeniden anlaşılması, hatta imkanlar dahilinde yeniden inşası, doğal olarak beraberinde yeni bir medeniyet hamlesini getirecektir. Bu, bir ihtiyaç olmaktan öte, bir zorunluluk olarak anlaşılmalıdır. Bu bağlamda Maturidi'nin, özellikle bilgi, özgürlük ve din anlayışı ile ilgili düşüncelerinin yeni medeniyet tartışmaları için uygun bir başlangıç noktası olacağını düşünmekteyiz.

el-Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Yeni Bir İslam Uygarlığı İçin Kurucu İlkeler

Müslümanların, her ne kadar bugün mazinin derinliklerinde kalmış olsa da, muazzam bir medeniyet yarattıkları her türlü tartışmanın ötesindedir. Bu tecrübenin önemli bir kısmı mevcut Batı uygarlığının alt yapısını oluşturmuştur. Ancak bu medeniyet birikimden yeterince istifade edildiğini söylemek pek mümkün değildir. Hala yararlanılabilecek pek çok şey vardır. Hala keşfedilmeyi bekleyen el-Mâtürîdî gibi büyük kafalar, kendilerini anlayacak bilim adamlarını beklemektedir. Biz, sadece yeni bir medeniyet perspektifinden el-Mâtürîdî'nin düşünce sistemini okumak, yeni oluşumlara destek olabilecek kurucu fikirleri tespit ederek, onların bize nasıl yol gösterebileceğini düşünmek ve tartışmak istiyoruz.

Yeni Bir Bilgi Kuramı ve Bilim Anlayışı

İslam Düşünce Tarihi'nde bilgi kuramı ile ilgili görüşlerini sistematik bir şekilde ilk ortaya koyan el-Mâtürîdî'dir. Hüseyin Atay'ın şu ifadeleri dikkat çekicidir: “Benim tespitime göre İslam bilim ve felsefe tarihinde bilgi kuramının temelini Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Ebu Mansur el-Maturidi (333/944) atmıştır. Türk milleti, İslam dünyasına dünya çapında beş büyük ilim ve felsefe adamı vermiştir: Ebû Hanife (150/767), el-Buharî (256/868), Ebû Cafer et-Taberi (310/922), el-Farabî (399/950) ve el-Mâtürîdî (333/944). Kalam'da el-Mâtürîdî

insan iradesine önem vermiş, insanın gerçek anlamda içinde, düşüncesinde özgür olarak sorumlu olması kuramını öğretmiştir. İnsan, hür olunca sorumluluğunun gereği olan ilme, ilim nazariyesine ve onun sonucu olan medeniyetin kurulmasına büyük katkıda bulunmuştur. Bilginin oluşması ve düşüncenin gelişmesi açısından ve İslam kültürünü, medeniyetini iyi anlamamız için el-Mâturîdî gibi büyük düşünce adamlarının fikirlerinden faydalanmak doğru yoldur.”² Atay’ın bu tespitine el-Birunî’nin ve İbn Sina’nın da katılması gerektiğini düşünüyoruz. Eğer yeni bir İslam medeniyeti inşa edilebilecek ise, bunun teolojik ayağını el-Mâturîdî, Felsefi ayağını el-Farabî ve İbn Sina ve Bilimsel ayağını ise el-Birunî oluşturabilir. Bu gerçekten seçkin kafaların daha önceki İslam medeniyetine yapmış oldukları katkının yeterince araştırılmamış olması bile, İslam medeniyetinin niçin ölü medeniyetler safında yerini aldığını anlamayı kolaylaştıracak bir husustur.

el-Mâturîdî’nin içinden geldiği düşünce geleneğinin köklerini birinci hicri asırda bulmaktayız. O zaman diliminde Müslümanları yoran “büyük günah” meselesi, Araplar’ın hem Kureyş’ten olmayanlara, hem de Mevali denilen gayr-ı Araplara yönelik tahkir edici tutum ve tavırları, Emevî iktidarının ağır baskısı, sosyolojik açıdan yeni oluşumları, düşünsel açıdan da yeni arayışları adeta kaçınılmaz hale getiriyordu. Kureyş’in merkezi otoritesine tepki, bedevî hayattan yerleşik hayata geçişin sancıları, hızlı kültür değişimi gibi bazı faktörler, “tepkisel-kabilevi din anlayışı”nın temsilcisi olan Haricileri ve Hariciliği hazırlamıştı. Sadece kendi yaşadıkları yerleri “darul-İslam” (İslam toprağı) olarak gören, kendileri gibi düşünmeyenleri, kolayca İslam dışına iten, amel ve imanı özdeşleştiren, büyük günah işleyenleri müşriklikle itham eden Hariciler, Müslümanların yaşam alanlarını daralttıkları gibi, şiddeti meşrulaştıran görüşleriyle İslam’ın fitratla uyumuna da zarar veriyorlardı. Emevî iktidarı da bir yandan Haricî isyanlarıyla başa çıkmak için çaba sarf ederken, diğer yandan da kendi yapıp ettiklerini meşrulaştırmak için, daha sonra “Cebirci” anlayışın çekirdeğini oluşturacak eğilimleri destekliyorlardı. İşte “büyük günah” tartışmaları, Emevîlerin ve Haricilerin özgürlük karşıtı söylemleri, Mevali denilen Arap olmayan Müslümanların Müslüman olarak hayata tutunma çabaları, bazı insanları, ister istemez daha özgürlükçü ve eşitlikçi, İslam’ın evrensel ilkelerine vurgu yapan arayışlara sevk etti. Bu doğrultuda özellikle amel-iman ayırımına vurgu yapan, imanda eşitliği savunan, büyük günah işleyen durumunu Allah’a bırakmanın doğru olduğu iddia eden kimseler Mürcie adıyla anılmaya başlandılar. İşte bu tür arayışlar, Maturidî düşüncesinin beslenme kaynakları olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hüseyin Atay’ın da dikkat çektiği gibi el-Mâturîdî’nin İslam düşüncesine en mühim katkısı bilgi kuramı, aklı esas alan yaklaşımı ve aklın ve vahyin birlikte etkin olacağı, iman ve amelin özdeşleştirilemeyeceği üzerine kurulu olan din anlayışı noktasında ortaya çıkmaktadır. Ancak bütün bunlardan daha mühim olan bir husus vardır: el-Mâturîdî, insanı ve insan gerçeğini esas alarak, insanın öz varlık yapısından hareket ederek insanı, dini, olay ve olguları anlamaya ve açıklamaya çalışmıştır. Bunun en açık kanıtı, insan bilgisinin odağına duyular bilgisini yerleştirmesi, “bu tür bilginin zıddı olan cehli benimseyene gelince, evet bilgiyi inkar eden birinden

² Hüseyin Atay, “Ebû Mansur el-Mâturîdî ve Bilgi Kuramı”, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, ed. S. Kutlu, Kitabiyat, Ankara 2007, s. 174)

haberdar olan herkes onu inatçı olarak isimlendirir.”³ diyerek, çözümün ona kendi varlığının farkında olacak şekilde davranılmasında yattığını belirtmesidir. “Böyle inatçı birine yapılması gereken şey, anlamsız müşkülpesentliğini bırakması için organ kesme türünden şiddetli bir eyleme eziyete maruz bırakmaktır. Çünkü biz, onun, zarurî ilim statüsünde bulunan duyu bilgisinin şuurunda olduğundan eminiz, ne var ki sadece inat ve güçlük çıkarma uğruna iddiasını sürdürmektedir.”⁴ Burada el-Mâtürîdî’nin amacının insana eziyet etmek değil, ona kendi varlığının farkında olması için katkı sağlamak olduğunu açıkça görebiliyoruz. el-Mâtürîdî, için başlangıç noktası insanın kendi varlığının farkında olmasıdır.

Daha önce de dikkat çektiğimiz gibi el-Mâtürîdî’nin en özgün yönlerinden birisi epistemoloji konusunda öncülüğü ve bütün sistemini doğru bilgi üzerine inşa etmeye çalışmış olmasıdır. İnsan bir akıl ve bilgi varlığı olduğuna göre, bildiklerimiz, bilebileceklerimizi ve yapabileceklerimizi belirlemektedir. Aklı etkin kullanmak da, doğru kararlar almak, doğru olanı tercih etmek ve yapmak da bildiklerimizin doğru, sağlam ve güvenilir olmasıyla doğru orantılıdır. Müslümanların medeniyet yarışının dışında kalması, son iki asırdır yaşanan olumsuzluklar, başımıza gelen felaketler bizim tercihlerimizin sonucu ise, bunun bilgi boyutu mutlaka tartışılmalıdır. Bilginin itibarsızlaştırıldığı süreçlerden geçtiğimiz, kolayca yapılabilecek bir tespittir. Ne kadar okuduğumuz, bilimde nerede olduğumuz, inanç ve davranışlarımızın bilgi temellerine ne kadar vakıf olduğumuz konusunda yüzeysel bir düşünme bile, bize kendi açmazlarımızı gösterebilir. Bilginin itibarsızlaştırıldığı, cehaletin teşvik edildiği ortamlarda bırakın medeniyeti, insanlıktan bile söz etmek biraz zordur.

el-Mâtürîdî, *Kitâbu’l-Tevhîd*’i kaleme alırken, işe “bilgi” ile başlamıştır. Kendi varlığının farkında olan bir insan, öncelikle neyi ne kadar bildiğini, bildiklerinin ne kadar doğru ve güvenilir olduğunu sorgulamak zorundadır. el-Mâtürîdî’ye göre “nesne ve olayların gerçeklerinin (hakaiku’l-eşya) bilinmesine götüren yollar idrak, haberler ve istidlalden ibarettir.”⁵ Bu tespit analiz edildiğinde, gerçekten de insanın bütün bilgisinin bu üç yoldan temin edildiği açıkça görülebilmektedir. el-Mâtürîdî’nin “ıyan” ve “havas” kavramlarıyla ifade ettiği, “idrakin duyular yoluyla oluştuğu”⁶, beş duyu ile elde edilen “duyular” bilgisinin, insanın bütün bilgi sisteminin temelini oluşturduğu şeklindeki tespitleri, noder bilim anlayışı tarafından da doğrulanmaktadır. el-Mâtürîdî’ye göre; “Duyular ötesinde olanı bilmek ancak duyular aleminin kılavuzluğu ile mümkündür.”⁷ İnsanın belleğinde yer alan bilgiler, sadece dış dünyada karşılığı olan, beş duyu kanalıyla oluşan “duyular” bilgisinden ibaret değildir. Kullandığımız bazı kelime ve kavramlar bizden öncekiler tarafından üretilmiştir. el-Mâtürîdî bu tür bilgilerin tamamına “ahbar” (haberler) demektedir ve “haberlerin bilgi vasıtalarından kabul edilmesi”nin aklî bir zorunluluk olduğu kanaatinde dir.⁸ Ancak haberin “doğru veya yalan oluşu da akıl yoluyla tespit edilebilir.”⁹

³ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 10.

⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 10.

⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 9.

⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 10.

⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 38.

⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 11.

⁹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 17.

el-Mâturîdî'ye göre “nesne ve olayların gerçekliklerinin” bilinmesini sağlayan bir diğer yol “istidlal”dir. İşin gerçeği, insan, beş duyu vasıtasıyla elde edilen bilginin de, haberlerin de doğru ya da yanlış olduğunu ancak akıl sayesinde, akıl yürütme ile bilebilir. el-Mâturîdî bu görüşlerini şu şekilde temellendirmektedir: “Akıl yürütme yoluyla bilgi edinmenin gerekliliği birkaç esasa dayanır. Onlardan biri gerek duyu gerek haber yoluyla bilgi edinirken istidlale olan zaruri ihtiyaçtır. Bu da duylardan uzak bulunan yahut da hacimsiz veya çok küçük hacimli olan nesnelere söz konusudur. Ayrıca gelen haberin yanılmaya ihtimali bulunan veya bulunmayan türüne dahil olduğunun belirlenmesi, bundan başka peygamberlerin mucizeleriyle sihirbaz ve diğerlerinin göz bağıcılığının ayırt edilmesi ve bir de mucizelerin tam anlamıyla tanınması, yani gösterilen fevkaladeliklerde düşünülebilecek beşerî yeteneklerin hesaba katılması ve onları gösterenlerin göz önünde bulundurulması gibi hususlarda akıl yürütmeye ihtiyaç vardır; ta ki gerçek bütün aydınlığı ile, batıl da bütün zulmetiyle ortaya çıksın.”¹⁰

el-Mâturîdî, insan bilgisinin “göreceli” olduğunun farkındadır. Bu durum, bir yandan aklın “yetenekleri belirlenmiş bir varlık olup kendisi için çizilen alanı” aşamayan¹¹ sınırlı oluşuyla, diğer yandan da duylardaki arıza ile irtibatlı olabileceği gibi, daha çok da insanın varlık yapısından kaynaklanmaktadır. İnsan belleği her şeyi yorumlayarak kaydetmektedir. Anlama faaliyeti, belleğimizde daha önceden mevcut olan anlam çerçevelerine göre şekillenmektedir.¹²

el-Mâturîdî'nin hayatın bütün alanlarında doğru bilgiyi esas alan yaklaşımından hareketle yeni medeniyetin omurgasını oluşturacak yeni bir bilim anlayışına ulaşmak mümkündür. Yeni bilim anlayışı, sadece bilginin değil, birikimli ve sistematik bilgi olan “bilim”in de insan ürünü ve göreceli olduğu esasları üzerine kurulmak durumundadır. el-Mâturîdî'nin “haberler” kategorisini ortaya koyması, içinde, eleştirel yaklaşımı barındırmaktadır. Her türlü bilginin doğru olup olmadığını akıl yoluyla belirleyecek olduğumuza göre, bu akli etkin kılma faaliyetine en çok da bilim alanında ihtiyaç olmalıdır.

Varoluşsal Farkındalık: İnsanın Kendi Varlığının Farkında Olması

İnsanla ilgili her şey, öncelikle insanın kendi varlığının farkında olması ile ilgilidir. Ashında insanı diğer canlılardan farklı kılan, daha doğrusu insanı insan yapan insanın, kendisinin, evrendeki yerinin, düşündüğünün ve bilgi ürettiğinin farkında olmasıdır. Sadece insanın soyut düşünebildiğini, madde üzerinde tasarruf gücüne sahip olduğunu, kültür ve medeniyet yaratabildiğini bilmekteyiz. İnsan, çevresinde olup bitenleri, olay ve olguları algılamakla, anlamakla ve açıklamakla yetinmemekte, bildiklerinden hareketle yeni bilgiler ve teknoloji üretebilmektedir. Bilgi üretme, bilgiyi kayıt altına alarak birikim oluşturma ve bunu daha sonraki nesillere aktarabilme sadece insana özgüdür. İnsan, kendi varlığının farkında olduğu ölçüde, bu söylediklerimizin de daha iyi farkına varma imkanına sahiptir. “Kendini bilmek”, kendi varlığının farkında olmakla birlikte başlayan bir bilgilenme ve

¹⁰ el-Mâturîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 13.

¹¹ el-Mâturîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 146.

¹² el-Mâturîdî, bu gerçeği şöyle ifade eder: “Şu da belirtilmelidir ki yaratıklar içinde hakkında söz söylenen bir hususun manasını birinin anlayabilmesi, bu sözün duyulmasından önce o hususta (zihninde) bir bilginin bulunmasına bağlıdır.” (Bkz.: el-Mâturîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 94-5)

bilinçlenme sürecidir. İnsan, hem hayatın her anında yeni bir varlıktır, hem de kendisi ile ilgili algısını, kendilik bilincini sürekli yenileyen bir varlıktır. el-Mâturîdî'nin, düşünce sistemini “insan”ı esas alarak inşa etmiş olması, kendi çağı bakımından çok ileri bir durum olduğu gibi, bugüne ışık tutması açısından da son derecede önemlidir. İçinden geçtiğimiz zorlu süreçlerde insanın, kendi varlığının farkında olmaya ve yüksek insanî değerlere her zamankinden daha fazla ihtiyacı vardır.

Varoluşsal farkındalık, öncelikle insanın kendisinin “var” olduğunun bilincinde olmasını gerektirmektedir. Bir başka ifadeyle insan, kendisinin ve içinde yaşadığı evrenin varlığının gerçek olduğunu bilmek durumundadır. Bilginin imkanı, öncelikle insanın mümkün bir varlık olduğunun kabul edilmesine bağlıdır. “Alem” ve insan, insan farkında olmasa bile mevcuttur. İnsana düşen sorumluluk, ilgi alanına giren ve girmesi gereken olay ve olguları anlamaya ve açıklamaya çalışmak; yaratılıştan hareketle Yüce Yaratıcı ile ilgili sağlıklı bir Tevhid bilincine ulaşmaktır. Kendi varlığının farkında olan insan, etrafında olup bitenin de farkına varmaya başlar ve yaratılıştan kaynaklanan merakla, ilgi alanına giren her şeyi anlamaya ve açıklamaya çalışır. el-Mâturîdî'nin ifadesiyle “nesne ve olayların gerçeklerini (*hakâiku'l-eşyâ*)” bilmeye götüren yolları araştırır. İşte bu yollar “idrak, haberler ve istidlalden ibarettir”¹³

Kendi varlığının farkında olan bir kimse, öncelikle sahip olduğu bilginin dış dünyadaki gerçeklerle ne kadar örtüştüğünü, ürettiği kavramların ve bilgisinin ne kadar güvenilir olduğunu sorgulamak ihtiyacı hissedecektir. Bu doğrudan insanın varlık yapısından kaynaklanmaktadır. Çünkü insan varlığını sürdürebilmek için, bildiklerine güvenmek, onlardan akıl yürütme ile doğru sonuçlar elde etmek, bilgiye dayalı doğru kararlar vermek zorundadır. Her ne kadar pek çok şeyi tecrübe ederek öğreniyor isek de, her şeyi tecrübe etmek mümkün olmayacağı gibi, el-Mâturîdî'nin “haberler” dediği kategoride bizden öncekilerin tecrübesinin ve ürettiği bilginin olduğunu bilmek ve yararlanmak da akıllıca bir davranıştır. “Haberler”in bilgi kaynağı olarak görülmesi, ister istemez hangi haberin ne kadar doğru olduğu, ne kadar gerçeği yansıttığı sorusunu gündeme getirmektedir. Kendi varlığının farkında olan, sahip olduğu bilginin de farkında olmak, onun ne kadar gerçek, ne kadar doğru olduğunu bilmek durumundadır. Bu ise eleştirel düşüncenin ta kendisidir. el-Mâturîdî, haberlerin değişerek, dönüşerek daha sonraki nesillere intikal ettiğinin farkındadır.

el-Mâturîdî, dış dünyanın gerçekliği ve her şeyin temeli kabul ettiği duyular bilgisinin yanılma ihtimali olmasına rağmen güvenilebilir olduğunu¹⁴, “duyular ötesinde olanı bilmek ancak duyular aleminin kılavuzluğu ile mümkündür”¹⁵ diyerek ortaya koymaktadır. Maturidi, her insanın duyu bilgisinin şuurunda olduğundan emindir; bu tür bilgiye karşı çıkan kimseye, biraz canı acıtılarak kendi varlığının farkında olma imkanı sağlanmalıdır.¹⁶ Aynı şekilde her insan, kendisine ulaşan “haberler”in “bilgi vasıtalarından kabul edilmesi akli bir zorunluluk” olduğunu, kendi varlığından, soyundan, adından hareketle bilebilir. Şayet aksini iddia ediyor

¹³ el-Mâturîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 9.

¹⁴ el-Mâturîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 12.

¹⁵ el-Mâturîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 38, 39.

¹⁶ el-Mâturîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 10.

ise, inadından, “zoraki problem” çıkartmak istemesinden dolayı olabilir. Ona da kendi varlığı, canı acıtılarak hatırlatılabilir.¹⁷

İnsan sadece sahip olduğu bilgi konusunda değil, alemin yaratılmışlığı ve Allah’ın varlığı gibi hususlarda da, kendi varlığından, varoluşsal bilinçten hareketle, birtakım bilgilere ulaşabilir. Her insan, kendisinin yaratılmış bir varlık olduğunun farkındadır. “İnsanlardan hiçbiri ne kendisinin kadim olduğunu iddia etmiş, ne de kідemini kanıtlayacak bir noktaya işarette bulunmuştur. Şayet insan böyle bir şey ileri sürecek olsa, bunun gerçeğe aykırılığını kaçınılmaz bir şekilde hem kendisi hem de onu küçüklüğünde gören ve dünyaya gelişinden haberdar edilen herkes açıkça bilecekti. Şu halde canlıların yaratılmışlığına hükmetmek gerekli hale gelmiştir. Ölüler ise yaşayanların tasarrufu altında bulunduğuna göre yaratılmışlığa daha layık bir durum arzeder.”¹⁸

el-Mâtürîdî, delillere dayalı olarak her konuyu tartışmaya çalışır. İnsanın fiilleri, hürriyeti ve kesb meselesini ele alırken de görüşlerini nakille, akılla ve “inkar edenin gerçeğe karşı bile bile direnen kimse durumuna düşeceği zaruri bilgi ile”¹⁹ temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre herkes “kendisini yaptıklarında hür, fail ve kasip olarak hisseder.”²⁰ Bir başka ifadeyle her insan, kendini tanıdığı kadar, kendisinin hür irade sahibi bir varlık olduğunu bilir. Özgürlük meselesi, insanın kendisi ile ilgili algısına göre şekillenir. Her insan, geliştirebildiği özgürlük bilinci kadar özgür olabilir.

İnsanın kendini tanımasından söz açılınca akla gelen ifadelerden birisi kökleri Hermes’e kadar uzanan “men arafe nefsehu fekad arefe Rabbehu” (kendini /nefsini bilen rabbini bilir) ifadesidir. İşin gerçeği en genel anlamda “anlama” faaliyeti de, insanın kendini tanıması ile birlikte başlamaktadır. “Anlama”nın kendini tanıma ile irtibatına işaret eden el-Mâtürîdî, şöyle demektedir: “Evet, o, duyularıyla algılayabildiği alanda yaratıklar içinde en tedbirli ve becerikli olduğunu, karşılaştığı gerçekleri en yüksek derecede idrak edebildiğini, bilinip ifade edilen (zihni ve harici) hususlara en süratli bir şekilde vakıf olabildiğini anlar. Yine o, yaratılış serüvenini düşünür: Önce kendi yapısını, yani ibtidaen oluşturulması ve bazı yönlerinin yok edilip diğerlerinin sürdürülmesi şeklindeki yönetilişini, sonra bütün nesne ve olayların idrakine sunuluşunu; çünkü sonuncular kendi tasarrufu altında kendi ihtiyaçlarının şuarsuz ve uysal hizmetçileri gibidir. Bu insan şunu bilir ki taşıdığı çeşitli zaaf ve ihtimallere rağmen bazı hususlara vakıf olan ve bazı sebepleri kavrayabilen kendisi gibi birinin mevcudiyeti, ancak kendi nefsini sarıp hiçbir şekilde aşamadığı bütün yaratılmışlık özelliklerinden münezze bulunan bir varlık sayesinde mümkündür.”²¹ Kendini tanıyan, anlayan insan, her şeyin yaratıcısı olan Yüce Allah’ın var ve bir olduğu gerçeğini kolayca anlayabilir.

el-Mâtürîdî’ye göre “iman”ın yeri/ yatağı kalptir²²; bu durum, imanın “herhangi bir yaratığın tahakkümü”nün²³ nüfuz edemeyeceği bir noktasını işaret etmektedir.

¹⁷el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 10-11.

¹⁸el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 20.

¹⁹el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 287.

²⁰el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 288.

²¹el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 130.

²²el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 490.

²³el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 492, 493.

İnsan, istemediği bazı şeyleri zor karşısında söyleyebilir. “Allah, ‘kalbi imanla dolu olduğu halde inkara zorlananlar hariç’²⁴ buyururken, kalbin ifadesi olmamak şartıyla dille sarf edilen inkar söylemlerini sahipleri için bir küfür sebebi kılmamış, böyle bir sonucu kalbin imanı sayesinde geçerli kabul etmemiştir. Şu halde kalbin iman yatağı olduğu ortaya çıkmaktadır.”²⁵ Bu tespitler, imanda esas belirleyicinin, bir kimsenin kendi hür iradesiyle, varlığının farkında olarak, hiçbir baskı altında kalmaksızın inanmış olmasıdır. el-Mâtürîdî imanın kalple alakası konusundaki akli delilleri zikrederken şöyle demektedir: “İmanla mükellef olmak ancak aklın mevcudiyetiyle gereklilik kazanır, bunun yanında imanı oluşturan hususların mahiyetinin bilinmesi de yine aklın tefekkür ve istidlali ile imkan dahiline girer; bu ise zihnin (kalp) bir fonksiyonundan ibarettir; iman da aynı statüye dahildir. Şu da var ki dil, vücudun diğer organları gibi cebir altında tutularak başkaları tarafından kullanılabilir. Halbuki Allah Teala, ‘dinde zorlama yoktur’²⁶ buyurmuştur. Şu halde imanın gerçek manada oluşumunun cebir altında tutulabilen bir organa nisbet edilmesi mümkün değildir.”²⁷ İmanın esas itibarıyla bireysel olması ve bilincin en üst seviyesinde “kalble tasdik” sayesinde gerçekleşmesi, onun, doğrudan insanın kendi varlığının farkında olması ile irtibatlı olduğunu da göstermektedir. İman varoluşsal bilincin zirvesinde ortaya çıkan bir “cesaret”i gerektirir.

Diğer taraftan, her ne kadar daha sonraki Maturidî gelenek mukallidin imanı konusunda daha esnek bir tutum geliştirmiş ise de, el-Mâtürîdî, “Mü’minin bilgisinin kesin bilgi olması gerektiğini düşündüğü için”, onun “sisteminde taklide dayanan bilgi ve imana itibar edilmemektedir. Çünkü onların doğruluğunu ve sağlamlığını gösterir kriterleri yoktur.”²⁸ el-Mâtürîdî, “taklit”in hiçbir şekilde mazur görülemeyeceğini *Kitâbu’l-Tevhîd*’in ilk satırlarında şöyle ifade etmektedir: “İnsanların mezheplere ve dinlere bağlanma hususunda farklı tutumlar sergilediklerini, din benimsemekte ayrılığa düştükleri halde herkesin kendi tuttuğu yolun hak, diğerinin ise batıl olduğu noktasında ittifak ettiğini görmekteyiz. Ayrıca onların tamamı, yollarından yürünmesi gereken geçmiş büyüklerinin bulunduğunu da ittifakla kabul ederler. Bu realite karşısında körü körüne başkasına uymanın (taklit), sahibinin mazur görülemeyeceği hareketlerden biri olduğunu kanıtlamaktadır.”²⁹ Taklit, hem insanın kendi varlığının farkında olmasını güçleştirmekte, hem de kendisi olmasını, kendini inşa etmesini engellemektedir. Kur’an’ın “ataların dini” adı altında eleştirdiği de, insanın hazır bulduklarını, atalarından gördüklerini körü körüne kabul etmesinden, onların doğruluğuna sorgulamaksızın inanmasından başka bir şey değildir. Din alanında doğru bilginin öne çıkabilmesi ve eleştirel düşüncenin gelişebilmesi, öncelikle insanın kendi varlığının farkında olmasına bağlıdır.

İnsan-evren ilişkisinin temelinde insanın kendisi ile ilgili algısının ve el-Mâtürîdî’nin ifadesiyle “duyular” bilgisinin yattığı bilinen bir husustur. Kanaatimize göre beşerî yaratıcılığın zirvesi olan bilim ve san’at medeniyetin de omurgasını oluşturmaktadır. Bu manada medeniyetin belirleyici unsuru da insanın yaratıcı

²⁴ 63. Münafıkûn, 8.

²⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 490.

²⁶ 2. Bakara, 256.

²⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 493.

²⁸ Hanifi Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1993, s. 139.

²⁹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 3.

yetilerini etkin kullanarak değer üretebilmesidir. Bunun için insanın kendilik bilincinin, Tanrısal yaratmanın genel bütünlüğüne uygun olarak şekillenmesi gerekmektedir. Kur'an'ın en güzel şekilde yaratıldığını söylediği insan, yaratmada da bir "kemal" noktasını işaret etmektedir. el-Mâturîdî,'ye göre; "İnsanın yaratılmasıyla ilahi mülk ve hükümlerlik kemale ermiş ve doruk noktasına ulaşmıştır. Çünkü her şey onlar için, onlar da Allah'a kulluk etmek için icat edilmiştir...Fakat yaratılışın amacı insandır..."³⁰

Yeni bir medeniyet tasavvuru, insanın evrendeki yerinin, koordinatlarının fitrata uygun olarak yeniden belirlenmesine, insanın kendisi ile ilgili varoluşsal bilincin yeniden diriltilmesine bağlıdır. Kendi varlığının farkında olmayan bir kimsenin, yaratıcı yetilerini bilinçli ve etkin kullanmasını beklemek ne kadar doğru olabilir? İnsan, insan olmanın "var olma"dan daha fazla bir şey olduğunu, bunun da ancak emekle, değer üretmekle mümkün olabileceğini bilerek kendini inşa etmeye başlarsa, yeni bir medeniyet hamlesinin ilk adımları da atılmış olur. Kendi varlığının farkında olmayan, "kendini unutan" "Allah'ı da unutmuş" olacağı için, insanı insan yapan bütün süreçlerin dışında kalmaya başlar ve ya tanrılık iddiasına kalkışır, ya da kelimenin tam anlamıyla nesneleşir. Belki de tanrılık iddialarının nesneleşmenin zirvesinde ortaya çıktığını söylemek bile mümkün olabilir.

Aklı Yeniden Keşfetmek

Aklın Tanrı'nın insana verdiği en büyük nimettir. İçinde yaşadığımız koşullarda, bir kimsenin çıkıp, tıpkı Kant gibi, "Kendi aklını kendin kullanma cesareti göster" diye haykırmasına ihtiyaç vardır. Müslümanların son iki asırdır yaşadığı bütün olumsuzlukların temelinde aklın etkin kullanılmamasının ötesinde, aklın itibarsızlaştırılmasının yattığını söylemek abartı sayılmasa gerektir. Yolunu kaybeden insanın rastgele ve daha hızlı koşmaya başlaması gibi, Müslümanlar da, başlarına gelen her musibetin kendi tercihleri olduğunu, aklı etkin kullanmamanın sorunların ana kaynağı olduğunu unutup, hızla akıldan ve akılcılıktan uzaklaşmaya başlamışlardır. Son iki asırdır, çıkış yolu arayanların cılız da olsa akli hatırlamalarına rağmen, yaygın din anlayışının akli temellerinden gittikçe daha fazla uzaklaştığını söylemek mümkündür. Özellikle Batı tipi tepkisel modernitenin akli ve bilimi dinin yerine ikame etmeye çalışması, İslam dünyasındaki akıl karşıtı duruşların beslenme ve meşruiyet kaynağı olmuştur. Batı'da postmodern süreç de, akıl karşıtlarına yeni malzemeler sağlamıştır.

Postmodern arayışlar, yaygın din anlayışının başat belirleyicisi olan mistik damarın yeniden canlanmasına yol açmıştır. 1925'te Tekke ve Zaviyeler'in kapatılmasıyla yeraltına çekilen tarikat faaliyetleri, 2000'li yıllarda, tarikat cennetine dönen Türkiye'de, modern teknolojiyi ve iletişim araçlarını kullanarak yeni bir dil oluşturmuş; farklı bir görünürlük ve belirleyicilik kazanmıştır. Bu doğrultuda akli ve bilgiyi değil, imanı ve teslimiyeti önceleyen bir anlayış biçimi, sadece tarikat çevrelerinde değil, toplumun dini hassasiyetleri öne çıkan bütün kesimlerinde hakim olmaya başlamıştır. Postmodernitenin akli küçümseyen, bilimi eleştirerek göreceliliği esas alan yaklaşımı, Müslüman kültürün içinde zaten mevcut olan Batıni zihniyetle buluşarak, akla ve bilimsel bilgiye yönelik her türlü arayışın daha doğmadan öldürülmesini kolaylaştırmıştır.

³⁰ el-Mâturîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd*, s. 94.

Diğer taraftan şiddeti yaşam biçimine dönüştüren Selefi zihniyet de, insanları gözü kapalı ölüme sürükleyebilmek, öldürmeyi meşrulaştırmak için geçmişini idealize edip, eleştirel süreçleri akamete uğratarak, akli devre dışı bırakıp ölümü kutsamaya başlamıştır. Bu durum, gittikçe yaygınlaşan İslamofobyayı güçlendirdiği gibi, şiddet ve terörü yaşam biçimi gibi gören bir anlayışın toplumda taban bulmasına vesile olmaktadır.

Müslümanların her şeyden önce insanca yaşayabilmek için akli yeniden keşfetmelerine ihtiyaç vardır. Batı'ya, Batı kültür ve medeniyetine yönelik haklı tepki, doğrudan akılcı olan söylemlerin anlaşılmasını adeta imkansız kılmaktadır. Mevcut koşullarda geleneğin içinden bir akıl ve akılcılık çağrısının başlatılması gerekmektedir. el-Mâtürîdî'nin din dilini kullanarak yapmış olduğu şu tespit iyi bir başlangıç noktası olacaktır:

“İnsan şunu da bilir ki kendisine düşünmemeyi telkin eden his şeytanî vesveseden başka bir şey değildir; çünkü böyle bir davranış ancak şeytanın işi olabilir, amacı da kişiyi aklının ürününe toplamaktan alıkoymak, fırsatları değerlendirmesine ve arzusuna ulaşmasına vesile olan bu ilahî emaneti kullanmak konusunda onu korkutmaktır.”³¹

Bu sözler din dili ile ifade edilmiştir. Öyleyse, hem “düşünmemeyi telkin eden her his”, Kur'an'ın ifadesiyle “her türlü vesvese”, her türlü görüş, düşünce ve tutum şeytan işi olduğu gibi, her türlü akıl düşmanlığı, akli itibarsızlaştırıcı her türlü yaklaşım biçimi de ya şeytan işi, ya da şeytanın kulu kölesi olan, şeytanlaşmış kimselerin işi olmak durumundadır. Bir başka ifadeyle bir akıl varlığı olan insan akli etkin kullanır, düşünür; ilgi alanına giren her şeyi anlamaya ve açıklamaya çalışır. Kendi varlığının, insan olduğunun farkında olan hiç kimse, hiçbir şekilde akıl düşmanlığı yapamaz. Akıl düşmanlığının bile yine akılla yapıldığını bilmeyen, görmek istemeyen Müslümanları anlamak gerçekten hiç de kolay değildir...

Akıl, Allah'ın insana vermiş olduğu en büyük nimet, el-Mâtürîdî'nin ifadesiyle “en aziz” şeydir. Böyle bir nimetin verilmiş olmasının bir sebebi, hikmeti ve buna bağlı olarak da sorumluluğu olmalıdır. el-Mâtürîdî aklın tefekkür, tedebbür, taakkul için yaratıldığına şöyle dikkat çeker: “Akıllar yemek ve içmek için düzenlenip yaratılmış değildir. Çünkü yeme içme konusunda akılsız canlılar akıllı olanlardan çok daha güçlüdür; bir de yemekten içmekten el çekmiş zümrenin –ki onlar meleklerdir-gönüllerdeki yüksek mevki düşünülmalıdır. Demek ki akıllar ibret almak ve tefekkür etmek için yaratılmıştır, zira burada övgü ve değer vesileleri vardır. Gerçek bu olunca ibret yönteminin isabetli olması ve tefekküre hakkının verilebilmesi için zararlı ve faydalı cevherlerin yaratılması hikmet açısından gerekli hale gelmiştir.”³²

el-Mâtürîdî'ye göre, Allah'ı ve O'nun emirlerini bilmek ancak akılla ve akli etkin kullanmakla mümkün olabilecektir. İnsan ancak akli yerli yerince kullanarak mutlu olabilir ve düzenli bir hayata kavuşabilir. el-Mâtürîdî, akli kullanmanın getireceği yararları ve kullanmamaktan doğacak zararları şu şekilde analiz etmektedir: “Gerek Allah'ı gerek O'nun emrini bilmek ancak istidlalle idrak edilebilecek kesbî-iradî bir olgudur. Allah kendi kulunun yapısına akıl yürütmesi için esas alacağı aynı

³¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 172.

³² el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 208.

zamanda varlığının bel kemiğini oluşturan muhtelif fizyolojik ve psikolojik haller tevdi etmiştir. Bir de hayatın zaruretleri insanı istidlale yöneltip tefekküre sevk eder, mesela müşahede ettiği için çeşitli halleri, kendi organları, yarar ve zararları gibi. Öyle ki bunları bilmemesi mahvolmasını, bilmesi de dirlik ve düzenini sonuçlandırır. Bunlar sayesinde dirlik ve düzen elde etmesiyle de şunu bilmiş olur ki hem kendini hem de mevcudiyetine sebep teşkil eden varlığı bilmesine onu mecbur eden söz konusu halleri bizzat kendisi yaratıp yönetmiş değildir.”³³ Allah, pek çok ayette “istidlali” emretmiştir³⁴; Kur’an’ın bir benzerinin yaratılamayacağı örneğindeki gibi “kendi katından olduğu harikulade delillerle sabit olmuş şeyleri bu akıl yürütme yöntemine bağlı olarak delillendirmiştir.”³⁵

Bilimin ve her türlü bilimsel faaliyetin temelinde de insan aklı yatmaktadır. İnsan, yaratılışı gereği, ilgi alanına giren her şeyi anlamak, anlamlandırmak ve açıklamak ister. Bunun için de öncelikle doğru, sağlam ve güvenilir bilgi ve belgeye ihtiyaç vardır. Doğru, sağlam, güvenilir bilgiye sahip olduğumuz zaman, akıl sayesinde bilmediğimiz şeyleri de bilmeye başlarız. Doğru bilgi, insana madde üzerinde tasarruf gücü verir. Bilim, ancak akıl sayesinde var olabilir. Bilim, insan ürünüdür. Bilimsel bilgi, bilimsel bir yöntemle ve aklın etkin kullanılması sayesinde elde edilebilir. el-Mâtürîdî bu gerçeği şöyle ifade eder: “İnsan yaratılmışları yönetmek yeteneği ile sivrilmiş, bu uğurda güçlülere göğüs germek, onlar için aklen en elverişli bulunana araştırmak, iyi ve güzel olanları tercih edip bunlara aykırı düşenlerden sakınmakla mümtaz kılınmıştır. Bu hususları bilmenin yolu ise nesne ve olayları incelemek suretiyle akli kullanmaktan ibarettir, başka bir yöntem de mevcut değildir.”³⁶

el-Mâtürîdî, iyi ve kötü haber ve duyular yoluyla bilinse bile, bu konudaki nihaî bilginin akıl çerçevesinde, tefekkür ve istidlal yoluyla ulaşılabileceğini şöyle temellendirir: “Aslında nesne ve olayların meşru oluşu veya olmayışı, kötü fiillerle iyi fiiller, bütün bunlar hakkında duyuların algılayışı ve haberlerin gelişinden sonra bile –şayet algı ve haber her yönüyle irdelenecekse- elde edilebilecek nihai bilgi sadece akıl çerçevesindedir ve bir de sadece tefekkür ve istidlalle ulaşılabilecek hususların ortaya çıkarılmasıyla mümkündür. Zararlı ve yararlı olan insan emeği ürünü şeyler de aynı durumdadır. Son olarak şu da kaydedilmelidir ki insan fizyolojik bir yapıya ve bir de akla sahip kılınarak yaratılmıştır. Aklın güzel bulduğu tabiatın istemediği, çirkin gördüğü de onun nefret etmediği bir şey olabilir ya da akıl ile tabiat arasında bir defasında uyumsuzluk, diğerinde ise uygunluk bulunabilir. Şu halde isabetli olanın, söz konusu ettiğimiz grup ve türlerden hangisinin statüsünde bulunduğu gerçeğinin açığa çıkarılabilmesi için her konuda akıl yürütmek ve tefekkür etmektir.”³⁷

Aklın insana her zaman doğruyu gösterir. Bu sebeple el-Mâtürîdî, akli, “her türlü işin konum ve düzenlenmesinin kendisine dayandırılması gereken bir temel”³⁸ olarak görür. Hatta o, bilgi kaynaklarından birisi olarak gördüğü “ahbar”ın “doğru veya yalan oluşu da akıl yoluyla tespit edilebileceğini”³⁹ savunur. Çünkü “insan aklında

³³ el-Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd*, s. 174.

³⁴ Bkz.: (41. Fussilet, 53-54, 88. Gâşiye, 17-20, 2. Bakara, 164, 51. Zâriyât, 20-21.

³⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd*, s. 13.

³⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd*, s. 14.

³⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd*, s. 14-15.

³⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd*, s. 285.

³⁹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd*, s. 17.

her güzel olanı güzel telakki etme ve her çirkinini de çirkin görme yeteneği vardır.”⁴⁰ Bir başka ifadeyle; “Akılın güzel bulduğu her şey hiçbir şekilde çirkin olmaz, aklen çirkin olanın güzel olmayışı da aynı durumdadır.”⁴¹

el-Mâtürîdî, Kur’an’ın yolunu takip ederek, etkin, faydalı ve doğru kullanılabilirdiği ölçüde aklın önem kazanacağı, tefekkür, tedebbür, teemmül, teakkul için kullanılmadığı takdirde aklın yitimi olduğunu” ortaya çıkarır.⁴²

Müslümanların sağlıklı düşüncelerini güçleştiren, hatta zihin yarılmasına yol açan akıl-vahiy, bilgi-iman, akıl-duygu, akıl-gönül / kalp gibi, Kur’an bağlamında tam karşılığı olmayan, ancak geleneğin ürettiği, etki gücü çok yüksek birtakım ikilemler vardır. Mesela, aklın ve gönlün birbiri ile irtibatlı, hatta eş anlamlı olduğu pek akla gelmez. İşin ilginç yanı bu tür kavramlar, çoğu zaman birbirinin alternatifi gibi algılanmaktadır. Oysa insanı ilgilendiren her türlü duygunun da, algının da temelinde insan beyni vardır. Akıl beynin fonksiyonlarından birisi olduğu gibi, duygular da, zeka da yine beynin fonksiyonudur. Her insan başlı başına bir dünya, özgün, biricik bir varlık olduğu için, her insanda öne çıkan yetilerin etki gücü de farklı olmaktadır. Konunun bir de öğrenilebilen, eğitimle geliştirilen boyutu vardır. İnsanın özgünlüğü, beraberinde insanî bir bütünlük de getirmektedir. Bizler istesek de, istemesek de akıl, insanî yetilerin hepsiyle mutlaka bir şekilde irtibatlı olmaktadır. Sorun akılda değil, akli etkin kullanılmaktadır. Akıl, kalp ve gönül birbirinden bağımsız olarak düşünüldüğünde insanî bütünlük kendiliğinden parçalanmış olmaktadır.

Akıl, kalp ve Gönül birbirinin alternatifi değildir. Akıl, kalp ve gönül akletmenin, tefekkürün, anlamamanın, kavramanın farklı dereceleri olarak düşünülebilir; bilinçlilik hali, anlama ve kavrama tek düzey değildir. İnsanın kendini inşa edebilmesi için, insanın kendisi ile ilgili “insanî bütünlük” algısının sağlıklı olması gerekmektedir. Aklın ve gönlün birbirinin alternatifi gibi algılanması, insanı, hem bilgilenme süreçleri bakımından, hem de tutum ve davranışlar açısından çelişkilere, hatta kişilik bölünmesine sürükleyebilir. Bu durum, insanların birbirlerini doğru anlamalarını engellediği gibi, din temelli “ötekileştirme”yi de kolaylaştırmaktadır. Müslümanların özne olabilmesi, bilgi, bilim ve değer üretmeye yönelik sinerjinin ortaya çıkmasına bağlı olduğu için, emeğin rasyonel kullanılmasını engelleyen, güç kaybına yol açan bu tür yanılsamaların tespiti ve tahlili bir tür zorunluluktur. Bu doğrultuda el-Mâtürîdî’nin en özgün tespitlerinden birisi Türkçe anlamı “gönül” olan “fuad” ve kalp kavramlarının da “akıl” anlamına geldiğini belirtmiş olmasıdır. Aslında el-Mâtürîdî, bu kavramların Kur’anî bütünlük içindeki anlamını çok iyi okumuş ve te’vil etmiştir.⁴³ Diğer taraftan el-Mâtürîdî’nin ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul etmemesinin bir sebebinin de, onun akıl, kalp ve gönlün birbiri ile irtibatını görmesi olduğu söylenebilir. Mevcut yaygın İslam anlayışında ilham, keşf ve kerametın alternatif bir epistemoloji olarak işlev görmesi, “Batini zihniyet”ın Ehl-i

⁴⁰ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 127.

⁴¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 252.

⁴² Bkz.: Hülya Alper, “Mâtürîdî’nin Akıl ve Vahiy Algısı”, *Mâtürîdî’nin Düşünce Dünyası*, ed. Ş. Ali Düzgün, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2014, s. 156.

⁴³ (Bkz.: Alper, “Mâtürîdî’nin Akıl ve Vahiy Algısı”, s. 155 vd.). Kur’an’da kalbin akıl anlamında, aklın bir fonksiyonu olarak kullanıldığı görülmektedir: “Andolsun ki, kalpleri olup düşünmeyen, gözleri olup görmeyen, kulakları olup dinlemeyen cinleri ve insanları cehennem için yarattık. Bunlar hayvan gibidirler, hatta daha da aşağıdırlar. İşte gafil olanlar böyle kimselerdir.” (7. En’âmî, 179)

Sünnet içinde meşrulaştırılmasını kolaylaştırmasının ötesinde, tarikat çizgisinde şekillenen birtakım anlayış biçimlerinin dinin yerine ikame edilmesine de zemin hazırlamaktadır.

Özgürlük Bilinci, Sorumluluk ve Yüksek Güven Kültürü

Müslümanların ekonomik, sosyo-kültürel, politik vb. pek çok sorunları var. Bu tür sorunların hepsi çözülebilir niteliktedir. Üretim artırılabilir. Toplumun sosyo-kültürel düzeyi yükseltilebilir. En zor olan, din dilini kullandığı için toplumu ayırıştırın siyasi sorunların bile üstesinden gelmek mümkündür. Bütün sorunları çözecek, refah düzeyini yükseltecek, adaleti sağlayacak olan “insan”dan başkası değildir. Kur’an, “bir toplum kendisini değiştirmedikçe Allah onları değiştirmez”⁴⁴ ifadesiyle, toplumsal değişimin “insan”ın tercihlerine bağlı olduğunu hatırlatmıştır. Toplum iyilik, güzellik ve doğruluk yolunda, toplumsal değişimi sağlayacak “karar yeter sayısı”nı bulduğu zaman, olumlu değişiklikler kendiliğinden başlamış olur. Toplum bireylerden oluşmaktadır. Öyle ise, değişim de bireyden başlayacaktır. Bir başka ifadeyle, bir toplumda yaygın “insan” algısı sağlıklı değilse, o toplumda sağlıklı değişimden söz etmek pek mümkün olmaz.

Mevcut Müslüman kültürde, başta din ve devlet olmak üzere, insan için, insanın mutluluğu için var olan her şey insanın önüne geçmiş bulunmaktadır. Daha açık bir deyişle, “insan” buharlaşmıştır. Bu bakımdan eğer yeni İslam medeniyetinden söz edilecekse, işe “insan”dan başlamak gerekmektedir. İnsani bilinç yeniden inşa edilmeden, insanla ilgili hiçbir şey insana mutluluk getirmez. İçinden geçtiğimiz süreçler, sadece İslam dünyasında değil, ihtiyar dünyamızın her yerinde “insan”ı nesneleştirmeye başlamıştır. İnsanın kendi yarattığı kültür, teknoloji; kendi oluşturduğu kurumlar, içinde yaşadığı toplum insanı esir almıştır. İnsan, tam anlamıyla bir “dijital kuşatma” altındadır. İnsanoğlu, insanı insan yapan yüksek insanî değerleri yavaş yavaş unutmaya başlamıştır. En mühimi de, insanın kendi varlığının farkında olması gittikçe daha zor hale gelmektedir. Oysa insanla ilgili bütün süreçler, insanın kendi varlığının farkında olmasıyla ilgilidir. Bu varoluşsal farkındalık da ancak özgürlük bilinci ile birlikte mümkün olabilmektedir. Her insanın, Tanrı’nın özenle, en güzel şekilde, biricik, özgün bir varlık olarak yarattığı; akıl ve hür irade gibi üstün nimetlerle donattığı; bizatihi değer olduğu bilinmeden özgürlük bilincinin gelişeceğinden söz etmek biraz zordur. Özgürlük bilinci, doğrudan insanın sorumluluğu ile de ilgilidir. İnsanın yapıp ettiklerinden sorumlu tutulabilmesi için, özgür olması, farklı alternatifler karşısında tercih hakkının bulunması gerekmektedir. Üstelik özgürlük ve sorumluluk bilinci insanın kendi varlığının farkında oluşu ile birlikte fark edilir; bireysel çabalarla gelişebilir ve toplumun gelişmişlik düzeyine bağlı olarak kurumsal yapıların oluşmasında belirleyici olabilir. Yaratılışı itibarıyla özgür olduğunun farkında olmayan, bu bilinci geliştirmek istemeyen kimseye hiç kimse yardımcı olamaz.

el-Mâturîdî insanın sorumluluğunu temellendirebilmek için insanın fiillerini esas almıştır. İnsanın yapıp ettikleri insan istediği için Allah tarafından yaratılmış olmaktadır. İnsan fiillerinin Allah’a ve insana ait olmak üzere iki yönü vardır. el-Mâturîdî bu konuda şöyle demektedir: “Fiiller, mahiyetleri itibarıyla Allah

⁴⁴ 13. Ra’d, 11.

tarafından yaratılmaları ve bir zamanlar yokken O'nun tarafından icat edilmeleri açısından Cenab-ı Hakk'a, kesbedilmeleri ve işlenmeleri (kesb, fiil) açısından da insanlara aittir."⁴⁵ Allah her şeyin yaratıcı olduğuna göre, insanı da Allah yaratmıştır. İnsana hür iradeyi veren de Allah'tır. "Kulların fiilleri konusunda isabetli olan görüş, fiilleri hakikat manasında hem Allah'a hem de kula nisbet etmektir. Ta ki Allah 'her şeyin yaratıcısı'⁴⁶ ve 'her şeye gücü yeten'⁴⁷ şeklindeki beyanlarında görüldüğü gibi kendi zatını vasıflandırdığı kavramlarla nitelendirilmiş ve bunlarla övülmüş olsun... Kulların fiilleri içinde tasavvurlarının ulaşamadığı ve akıllarının takdir edemediği haller bulunduğu gibi hedef ve planlarının ulaştığı, akıllarının idrak ettiği haller de mevcuttur. Demek ki bu fiiller birinci açıdan kendilerine ait değildir, ikinci açıdan ise onlara aittir."⁴⁸ el-Mâtürîdî ve Maturidilerin insan özgürlüğü konusundaki görüşlerini analiz eden Yeprem, şu tespitlerde bulunmaktadır: "İnsan gerçek manada fiil işleyen bir faildir. Fiili olduğuna göre gerçek manada iradesi ve kudreti vardır. Bu kudretin kaynağı Allah'tır. İnsandaki kudret fiil ile birlikte bulunur ve fiilin her iki şikkına da geçerlidir. İrade de böyledir. İnsanın fiili, kulun irade ve kudretine bağlı olarak Allah'ın irade ve kudretiyle yaratılır. Burada insanın sorumluluğu, fiilin yaratılmasında amil olan iradesidir ki 'ihtiyar' demek olan hür irade 'kasıd' ve 'meyil' manasında kullanılmaktadır."⁴⁹

Günümüzde Müslümanların daha çok insan iradesini görmezlikten gelen bir anlayışa doğru savrulduğunu tespiti pek yanlış olmasa gerektir. Anlam ve ifade düzeylerinde farklılık olsa da, insan hürriyetini önemsemeyen, yok sayan zihniyetin Müslüman gelenekteki ortak adı "Cebircilik"dir. İslam dünyasındaki ataletin en mühim sebeplerinden birisinin kör kadercilik olduğunu söylemek mümkündür.

Toplumda özgürlük ve sorumluk bilinci geliştiği zaman "adalet" sadece hukuk alanında değil, hayatında bütününde etkin olan kurucu bir ilke haline gelir. Adaletin içselleştirilmesi ve yaşam biçimine dönüştürülmesi, İslam'ın özünde var olan "güven" in açığa çıkmasını ve yüksek güven kültürünün yaratılmasını beraberinde getirir. Medeniyetin en çok ihtiyaç duyduğu şey, adalet ve yüksek güven kültürüdür. Medeniyeti inşa edecek olan yüksek yaratıcılık, özgür ve güvenli ortamlarda gelişebilir. Bu bağlamda el-Mâtürîdî'nin sorumluluk üzerinden temellendirdiği insan özgürlüğü anlayışı hem geliştirilmeye, hem de yaratıcı yetileri harekete geçirerek yeni bir medeniyet hamlesi başlatmaya müsait görünmektedir.

Yeni Bir Din Anlayışı

Din, insanlık tarihi boyunca insanla birlikte hep var olmuştur. Tanrıtanımaz bireyler olmasına rağmen, bütünüyle dinden ve dinî değerlerden uzak bir toplumun var olduğu konusunda elimizde herhangi bir veri yoktur. Din, kültürün yaratılmasında en belirleyici etken olduğu gibi, uygarlıkların ruhunda da her zaman var olmuştur. Tarih bize, her medeniyetin arka planında mutlaka dinin, inanç sisteminin ve dini değerlerin mevcut olduğunu göstermektedir. Din olmadan ne kültürden, ne de medeniyetten söz etmek mümkün olabilir. Din-medeniyet ilişkisini Gustave Le Bon çok veciz bir şekilde şöyle dile getirmektedir:

⁴⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd*, s. 287.

⁴⁶ 6. En'âm, 102.

⁴⁷ 6. En'âm, 17.

⁴⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd*, s. 292.

⁴⁹ Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, M.Ü.İlahiyat Fakültesi Vakfı, İstanbul 1984, s. 332-3.

“Dinsel inançlar ulusların yaşamında ve dolayısıyla da tarihinin daima en önemli unsuru oldular. Tarih olaylarının, en etkili sonuçları olan belli başlıları tanrıların doğumu ve ölümü olmuştur. Yeni bir dinsel fikir ile yeni bir uygarlık doğar. İnsanlığın bütün dönemlerinde, eski çağlarda olduğu gibi modern çağlarda da temel problemler her zaman dinsel sorunlar olmuşlardır. Eğer insanlık tanrılarını yitirseydi, böylesi bir olay sonuç olarak ilk uygarlıkların doğuşundan beri dünyamız üzerinde meydana gelmiş olayların en önemlisi olacaktı. Gerçekten de unutmamak gerekir ki tarihî çağların başlangıcından beri bütün siyasî ve sosyal kurumlar dini inançlar üzerine kurulmuşlar ve tarih sahnesinde daima tanrılar baş rolü oynamışlardır.”⁵⁰

Konuya dinin temel işlevleri açısından baktığımızda, İslam’ın mevcut anlaşılma biçiminin toplumu birleştirmek yerine ayırtırdığını; dinin sadece meşrulaştırma işlevinin, gücü elinde bulunduranlar tarafından çok iyi kullanıldığını söylemek mümkündür diye düşünüyoruz. Dinin sembolik birleştiricilik işlevi bile anlamını yitirmeye başlamıştır. Bazı ayrılıkçı duruşlar, dinden meşruiyet bularak varlıklarını idame ettirmeye çalışmaktadırlar. Bizim tespitlerimize göre İslam’ın mevcut anlaşılma biçiminin en olumsuz yanlarından birisi de, bilgiden ve Kur’an’daki kurucu ilkelerden uzak, şifahî kültüre dayalı, rasyonalitesini yitirmiş olmasıdır. Kısaca özetleyecek olursak, İslam’ın mevcut anlaşılma biçimi, gittikçe Kur’an’la ve fitratla irtibatını yitirmektedir. Müslümanların öncelikle insanca yaşayabilmek ve Müslüman kalabilmek için, daha sonra özne haline gelerek yeni bir medeniyet hamlesi başlatabilmek için yeni bir din anlayışına ihtiyaçları vardır. Bu konuda el-Mâtürîdî’nin anlayış biçimi gerçekten bize ışık tutabilir.

el-Mâtürîdî’nin görüş ve düşüncelerinden yararlanılarak yeni bir medeniyet hamlesini başlatacak ve Müslümanları özne konumuna taşıyacak yeni bir din anlayışı geliştirilebilir. Bu doğrultuda hemen akla gelebilecek hususları ana hatları ile şöyle sıralamak mümkündür:

1. el-Mâtürîdî’ye göre dinin özünü Tevhid oluşturur. “Allah, düşünme yeteneği olan bütün insanlara umumi bir tevhid anlayışı ve tevhid inancı vermiş” fakat insanlar muhtelif yorumlarla ondan uzaklaşmışlardır.⁵¹

İman bütünüyle bireyseldir; dileyen inanır, dileyen inkar eder. el-Mâtürîdî’ye göre “iman bir dini davranıştır, dinler de inanılan ilkelerden ibarettir.”⁵² imanın yeri de onun oluşabilmesi için hiçbir cebrin, zorlamanın, baskının etkin olamayacağı tek yer olan insanın akladır, kalbidir.⁵³ el-Mâtürîdî’nin şu ifadeleri onun dinden ne anladığını anlamamızı kolaylaştırmaktadır: “İman akıl ve nasların Allah’ın birliği ilkesinin doğruluğuna tanıklık etmesinin adıdır; ayrıca yaratmanın da yaratıklara hükmetmenin de kendisine ait olup bu konuda ortağının bulunmadığına tanıklık edilmesi. İslam ise kişinin bütünüyle varlığını ve her şeyini tam bir kulluk statüsü içinde Allah Teala’ya teslim etmesi ve bu konuda O’na hiçbir ortak koşmamasıdır.”⁵⁴

⁵⁰ Gustave Le Bon, *Ulusların Yücelişlerinin Psikolojik Yasaları*, Çev.: M. Demirezer, İstanbul 1998, s. 120-121.

⁵¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd Tercümesi*, s. 150)

⁵² el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd Tercümesi*, s. 292);

⁵³ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd Tercümesi*, s. 492, 493)

⁵⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd Tercümesi*, s. 513.

“İman” ve “İslam”ın aynı olduğunu söyleyen el-Mâturîdî “iman tasdiktir.” diyerek, imanın en temelde bireysel olduğunu açıkça ortaya koymuş olmaktadır. el-Mâturîdî dini akılla temellendirirken, imanın bilgi boyutundan hareketle, insanın hiçbir baskı altında kalmadan gerçekleşebileceğini ortaya koymaktadır. İman birtakım ön kabullere körü körüne inanmak değildir. Müslüman insan, önce bilir, aklına yattığı için inanır.

2. el-Mâturîdî’ye göre amel ve iman birbirinden ayrıdır. Bu görüş, İslam’ın erken döneminde yaşayanlardan, amel ve imanı bir bütün olarak gören Haricilerin hem kendilerine, hem de diğer Müslümanlara yaşattıklarından esinlenilerek geliştirilmiştir. Geçmişte olduğu gibi, bugün de amel ve imanı birbirinden ayırmadan insanlar elbette mevcuttur. el-Mâturîdî, Kur’an’ın ve insanın varlık yapısından hareketle Kur’an’da belirtilen iman esaslarına kendi hür iradesi ile inanan insanların, ameldeki eksikliklerinin onları İslam dairesinin dışına çıkartamayacağı kanaatini açıkça ifade etmiştir.

3. Düşünce sisteminin temeline insan gerçeğini alan el-Mâturîdî, İslam dünyasında büyük tartışmalara ve görüş ayrılıklarına yol açan büyük günah meselesinde de yine insandan hareket eder. İnsan varlık yapısı gereği hata edebilir, isteyerek veya istemeyerek birtakım kötü davranışlarda bulunabilir. el-Mâturîdî’ye göre, “Küçük günahlardan ve sürçmelerden uzak kalabilen hiçbir insan mevcut değildir.”⁵⁵ Diğer taraftan büyük günah işleyenleri şirkle veya küfürle itham eden Haricî ve Mu’tezilî grupların “Allah’ın rahmetini daraltmış”⁵⁶ olduklarını belirterek “günah işleyenlerden iman vasfının kalkmadığını söyleyen görüşün” isabetli olduğunu söyler.⁵⁷ Ona göre iman “tasdik”ten ibaret olduğu için, şirk hariç hiçbir günah insanı İslam dairesinden çıkartmaz.

4. el-Mâturîdî’nin din anlayışı bakımından en özgün görüşlerinden birisi de din-şariat ve diyanet-siyaset konusundaki görüşleridir. Ona göre diyanet ayrı, siyaset ayrıdır. Din değişmez; ancak şartlar değişebilir. Sönmez Kutlu el-Mâturîdî’nin din-şariat ayrımı konusundaki görüşlerini çok güzel özetlemiştir: “Geçmişte gönderilen bütün peygamberler ve nebiler, tek bir din üzere idiler, yani Allah katında mutlak ve değişmeyen İslam dini üzere gönderilmişlerdir. Bu itibarla mutlak yol, Allah’ın yolu; mutlak din, Allah’ın dini; mutlak kitap Allah’ın kitabıdır. Bu din, tevhid dini, hak din, hanif dini, fitrat dini, gerçek ve bürhanla kaim, delil ve hüccetlerle ayakta duran akıl dini ve mutlak dindir. Şariat ise peygamberden peygambere değişen şeydir. Mutlak din, tevhid, inanç esasları, ibadetin sadece Allah’a ait olması, Allah’a şükürün zorunluluğu ve ahlakî ilkeler içermektedir. Akılla bilinmelerinin zorunlu olması sebebiyle bunlara *akliyat* da denmektedir. Çünkü bunlara, taklit, eğitim ve öğretim, müşahede veya zorunlu bilgi yoluyla inanılmaz. Bunları bilmek ve bunlara inanmak, kişinin kendi akıl yürütmesi ve istidlali sonucu elde ettiği kesbî ve kesin bilgiyle olur.”⁵⁸

5. el-Mâturîdî’nin din anlayışının kurucu unsurlarından birisi de diyanet-siyaset konusundaki görüşleridir. el-Mâturîdî’nin dikkat çektiği “diyanet-siyaset” ayrımı,

⁵⁵ el-Mâturîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd Tercümesi*, s. 424.

⁵⁶ el-Mâturîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd Tercümesi*, s. 433.

⁵⁷ el-Mâturîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd Tercümesi*, s. 432.

⁵⁸ Sönmez Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Maturidi”, *İmam Maturidi ve Maturidilik*, ed. S. Kutlu, Kitabiyat, Ankara 2003, s. 40.

günümüz İslam dünyasının en yakıcı sorunu olan “dini siyasal bir ideolojiye indirgenmesi” ile ilgili yanlısamanın fark edilmesini, hatta üstesinden gelinmesini kolaylaştırabilir. İslam dini aslında siyasî meseleleri insanın sorumluluğuna bırakmıştır. Hz. Muhammed’in Medine döneminde üstlendiği siyasî liderlik onun peygamberliğinin tamamlayıcı bir unsuru değildir. İslam’ın bir din olarak egemenlik iddiası yoktur; fakat Müslümanlar için hukukun üstünlüğü bilinciyle adaleti hakim kılmak, hatta yaşam biçimine dönüştürmek bir sorumluluktur.

Dinin desteğini almadan ne yeni bir medeniyetten, ne de insanların insan onuruna yaraysır bir hayat sürmesinden söz edilebilir. Din, insanlığın geçmişinde olduğu gibi, geleceğinden de etkin olmaya devam edecektir. Öyle ise din ve bilimi, akıl ve imanı karşı karşıya getirmeden, dinin insana kazandırdığı yüksek insanî değerlerden ve insanlığın tarihsel süreçte elde ettiği tecrübe kazanımlardan hareket ederek yeni bir medeniyet inşa etmek gelecek için en akla uygun seçeneklerden birisi olmak durumundadır. Din karşıtlığı da, bireysel ateist eğilimler de, dinin etki gücünü azaltmadığı gibi, din anlayışındaki akıldışı oluşumları beslemekten başka bir işe yaramamaktadır.

Sonuç ve Değerlendirme

Yeni bir medeniyet hamlesi için yeni bir bilgi, yeni bir değerler sistemi ve yeni bir din anlayışına ihtiyaç olduğunu söyledik. Bunun için illa da el-Mâtürîdî’den, Maturidilik’ten söz edilmesi gerekmediği bilinen bir husustur. Ancak madem ki Müslümanlar maziye mahkum olmuşlardır, madem ki geleneği din gibi algılamak ciddî bir açmaz haline gelmiştir, öyle ise, bazı gerçekleri anlatabilmenin yolu bugün ihtiyaç gibi görünen hususların geçmişte de var olduğunu, hatta geçmişin tecrübelerinin bugüne değil, yarınlara bile ışık tutabileceğini göstermekten geçmektedir. Kaldı ki, el-Mâtürîdî, uzunca bir süre bilinçli olarak görmezlikten geldiği için, belki de yeterince anlaşılmamış olduğundan, kirletilememiş ve tüketilememiştir. el-Mâtürîdî’nin, her ne kadar Hz. Muhammed’in hak peygamber olduğunun kanıtı olarak gösterdiği, “kendisinin dünyaya gelişine kadar nesilden nesile intikal eden nur, iki omuzu arasında bulunan mühür, orta boylu diye nitelendirilmekle birlikte uzun boylularla yan yana geldiğinde boyunun onları aşması, vahye mazhar kılınmadan önce bulutun kendisini gölgelendirmesi”⁵⁹ gibi hususları, kendi yöntemini esas alarak doğru kabul etmek pek mümkün olmasa da, onun yöntem konusundaki ufuk açıcı tavrını ve çağını aşan bazı düşüncelerini görmezlikten gelmek elbette mümkün değildir. el-Mâtürîdî’nin sadece bilgi kuramı ile ilgili görüşleri, dini akılla temellendirmeye çalışması bile, onu anlamak için gösterilecek her türlü çabayı fazlasıyla hak etmektedir. el-Mâtürîdî’yi anlamaya çalışmak, her şeyden önce bir kadir şinaslık olacaktır. Kaldı ki, yeterince bilinmemesine rağmen, onun İslam’ın anlaşılması yaptığı katkı, Müslümanların medeniyet bilincinin köklerinde kendisine yer bulmuştur. Bugün eğer yeni bir medeniyet hamlesinden söz etme cesaretini bulabiliyorsa, bunu bile el-Mâtürîdî’ye borçlu olduğumuzu söylemek durumundayız

Yeni bir medeniyet için, önce bunun varoluşsal bir ihtiyaç olduğunun fark edilmesi gerekmektedir. Günümüzde insanın en ciddî problemi, gittikçe kendinden daha fazla

⁵⁹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd Tercümesi*, s. 239.

uzaklaşmasıdır. İnsan, adeta kendisinden kaçır hale gelmiştir. Bizi boğmaya başlayan dijital kuşatılmışlık, öncelikle kendimizle ilgili kök bilincimizi, insan olduğumuz, Tanrı'nın en güzel şekilde yarattığı biricik, özgün bir varlık olduğumuzla ilgili bilincimizi buharlaştırmaktadır. İnsanın kendine gelmesine, insan olma bilincinin yeniden diriltilmesine gerçekten ihtiyaç vardır. Yeni bir insan anlayışı, yeni bir din anlayışını ve yeni bir medeniyet hamlesini düşünmemizi mümkün kılabilir. İşte el-Mâtürîdî'nin bize göre yapabileceği en ciddi katkı, “insan”ı, “insan gerçeğini” merkeze alan, bir başka ifadeyle insandan hareket eden, evrensel nitelikli arayışlar için öncülük noktasında olacaktır. İnsan kendi varlığının farkında olduğu kadar insan olabilir. Aklının, bilgisinin ve düşünmenin bir sorumluluk olduğunun farkında olduğu kadar yaratıcı yetilerini etkin kullanabilir. Kendini bildiği kadar Tanrı'yı bilebilir. O zaman, bildiklerimizin ne kadar doğru bilgi olduğu hususu da, özel bir anlam kazanmış olur.

Doğru, sağlam ve güvenilir bilgi olmadan ne gelişmeden, ne de kültür ve medeniyetten söz edilebilir. Aslında her insan, belki de insan olmanın gereği olarak, bildiklerinin ne kadar doğru ve güvenilir olduğunu bilmek ister. Çünkü insan, insan olabilmek, kendini inşa edebilmek için sadece bilmek değil, neyi ne kadar bildiğini de bilmek durumundadır. el-Mâtürîdî, insanın varlık yapısından hareketle, insan bilgisinin temelinde “duyular bilgisi”nin yattığını çok iyi görmüştür. Ancak, algıların bilgiye dönüşmesi de, her türlü bilginin doğru olup olmadığı da, nihai aşamada akılla belirlenebilecek bir husustur. Şayet Müslümanlar akli yeniden keşfetmeyi başarır, doğru bilginin peşine düşerek eleştirel düşünceyi geliştirebilirler ise, bu ister istemez yeni, akılcı bir din anlayışını beraberinde getirecektir. Fitrata uygun sağlıklı bir din anlayışı, içe kapanan Müslümanların dikkatini geçmişten geleceğe yönlentmelerini sağlayabilir. Daha sonra medeniyetin teşekkül süreci olarak okunacak olan oluşumların ilk adımı, bilinçli bir gelecek tasarımı ve bilgi üretim süreçlerinin harekete geçmiş olmasıdır. Yeni din anlayışı, din bir tür paradigma işlevi gördüğü için, başta üretim ve yaşam tarzı olmak üzere, hayatın bütün alanlarında etkisi hissettirecektir. Böylece Müslümanların tekrar özne olmaları, insanlığın geleceğinde belirleyici konuma gelmeleri mümkün olabilecektir. Eğer bilgi üretim süreçleri sağlıklı işlemeye başlarsa, insanlığın başını ağrıtan birtakım sorunlara evrensel ölçekte çözümler üretilebilir. İnsanlığın ihtiyacı olan yeni bir üretim ve tüketim tarzı, daha insani bir teknoloji yaratılabilir; demokrasi, laiklik, hukukun üstünlüğü gibi yüksek insani değerler hayata geçirilebilir.

Medeniyeti ancak özgürlük bilinci yüksek toplumlar kurabilmektedir. Kurulacak yeni medeniyetin dini boyutunda el-Mâtürîdî, Felsefi boyutunda el-Farabi-İbn Sina ve bilimsel boyutunda el-Birunî'nin olması, mimarının da yine Türkler olabileceğini akla getirmektedir. Bunun hayali bile heyecan vericidir. Bu medeniyet haysiyet, adalet ve merhamet medeniyeti olacaktır.

Kaynakça

- Ak, Ahmet, *Büyük Türk Alimi Mâtürîdî ve Maturidilik*, İstanbul 2008.
- Alper, Hülya, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2010.
- Alper, Hülya, "Mâtürîdî'nin Akıl ve Vahiy Algısı", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed. Ş. Ali Düzgün, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2014.
- Atay, Hüseyin, "Ebû Mansur el-Mâtürîdî ve Bilgi Kuramı", *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, ed. S. Kutlu, Kitabiyat, Ankara 2007.
- Düzgün, Ş. Ali, "Mâtürîdî'de Din, Siyaset ve Yönetim Erki", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed. Ş. Ali Düzgün, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2014.
- Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eş'arilik-Maturidilik İlişkisi*, Ankara Okulu, Ankara 2013.
- Kutlu, Sönmez, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Maturidi", *İmam Mâtürîdî ve Le Bon, Gustave, Ulusların Yücelişlerinin Psikolojik Yasaları*, Çev.: M. Demirezer, İstanbul 1998.
- Maturidilik*, ed. S. Kutlu, Kitabiyat, Ankara 2003.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (33/944), *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, Çev. Bekir Topaloğlu, TDV Yayınları, Ankara 2002.
- Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1993.
- Özcan, Hanifi, "Maturidi'ye Göre Dinde Birlik Dini Gelenekte (Şeriat) Çokluk", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed. Ş. Ali Düzgün, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2014.
- Özdeş, Talip, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- Topaloğlu, Bekir, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Kelamî Görüşleri", *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, ed. S. Kutlu, Kitabiyat, Ankara 2003.
- Toynbee-Ikada, *Yaşamı Seçin Diyalog*, çev. U. Arık, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1992.
- Yazıcıoğlu, M. Sait, *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Akid Yayınları, Ankara 1988.
- Yeprem, Saim, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, M.Ü.İlahiyat Fakültesi Vakfı, İstanbul 1984.

МАТУРИДИ МҰРАСЫНЫҢ ҚАЗАҚСТАННЫҢ БОЛАШАҒЫ ТҰРҒЫСЫНАН МАҢЫЗЫ

Проф. док. Досай КЕНЖЕТАЙ

Л.Гумилев атындағы Евразия Ұлттық университеті

Матуриди дәуірінде, негізінде тіл білу мен дін білу екі түрлі мәселе болғанымен араб тілі ғылым тілі болып қалыптасып қойған болатын. Орта Азиядан шыққан түрік ғалымдардың арабша сайраған бәдәуилерден басты айырмашылығы дін ғылымдарының мәні, ұстанымы, идеясы, оған жетудегі методологиялық теориялық кескіндерінің нақты көрініс табуы басты ерекшелік еді. Бұл мәселе ғылым жіктемесі, түрлері мен тектері туралы еңбектерден ақ белгілі. Ислам ғылым тарихында ақыл мен нақылды яғни Алла, адам мен әлемді біртұтас танып, түсіндіретін таухидтік принцип негізіндегі тұжырымдар да осы Орта Азиялық ғалымдардың еншісінде. Таухидтік принцип деген тұжырым Матуридидің тауил теориясынан келіп шығады. Себебі бұл ұстанымға психологиялық, онтологиялық және аксиологиялық моральдық тұрғыдан ең алдымен Орта Азиядан шыққан ғалымдар өздері зәру болатын. Шексіздікті шектеп, уақытпен қақтап, кеңістікпен қоршап, ақиқатты «тоқтатып» қойып тафсир жазып, онда адамның өзінің кеңістік пен уақытқа зәру екенін сезінбейтін, яғни адамды, өзін ұмытып кетіп жататын Аллатану мектептерінен ығыры шыққан ел, өз ұлдарын ислам ғылым сахнасына алып шықты. Бүгінгі тілмен айтқанда ақиқаттың эпистемиологиясы, гносеологиясы, онтологиясы туралы рационалды ой қорыту мектебі де ислам ғылым тарихында түрік халықтарынан бастау алды. Әрине бұл салдар мен жеміс өз бастауын адамзат тарихындағы пайғамбарлық салған тәжірибе мен хикметтен алады. Міне бұл нағыз даналардың ғасырлар өтсе де өзіне таң қалдырып, артына өшпес мұра қалдырып, бүгінгі ғылыми кеңеске, мәжіліске арқау болуы осының айғағы. Бүгін Матуриди мұрасы өзінің өзектілігін сезіндіріп отыр. Матуридидің мұрасына әлем мұқтаж.

Қазақ мұсылмандығы үшін діни танымның мазмұны Матуриди ақидасы арқылы қалыптасқан. Діни таным мәдениетіміздің де орталығы. Ал енді неосалафизм идеологиялық қысымы мен ақидасы біздің қазақ мұсылмандығының өзегіне шабуыл жасауда. Бірінші құдайлық теологиялық танымдары, нақли негіздегі адамдық ақылды жоққа шығаратын тенденциясы арқылы, дүниетанымымызда қалыптасқан болмыс туралы түсініктерімізді жоққа шығаруда. Иман мен амал қабаттарын автономды құбылыс ретінде діни сана мен танымның тұтастығына негізделген қазақ мұсылмандығының

толеранттылығының орнына діни фанатизм, күпірлікті егіп елді жікке бөлуде. Еркіндік және тағдыр мәселесі де адамның ықпалынан тыс, құдайлық детерминизмге негізделіп түсіндірілуде. Бұл адамның еркі мен жігерін, тақлиди мұсылмандыққа, ойсыздыққа итермелеп жатқан негізгі идеялық фактор.

Бүгінгі діни ахуалды реттеудің тетігіне діни тәжірибеміздегі танымыздың негізі болған Матуриди мұрасына оралу арқылы қауышамыз. Себебі адам, қоғам, мәдениет пен мемлекет баяндылығы да осы Матуриди мұрасы арқылы тарихи сабақтастық арнасы түседі. Дін және мемлекет байланысында мұқият болуы тиіс нәрсе – әрбір ой, теория және практиканың артында құндылықтар жүйесі мен рационалды шындық базасының жатқандығы. Сондықтан мемлекетіміздің аксиологиялық негіздері де Матуриди мұрасымен тығыз байланысты.

Матуриди мұрасының ең басты маңыздылығы ол адам мәселесі. Адамның кісілігі, жауапкершілігі, еркіндігі, рухани моральдық тұлға болуынан туындап отырғандығын көреміз. Бүгін қоғамдағы барлық мәселе адам мәселесі. Мысалы біз көбіне әдет ғұрып туралы өткен шақта, болып өткен бір тәжірибе, алыс елес ретінде қарастырамыз да, онымен байланысымыз үзіліп қалған яки ұмыттық деп бәрін өткенге жаба саламыз. Өзінді өзің таны! Сонда сенде дәстүр де, салт та, ұлт та, діл де, дін де болмысқа айналып шыға келеді. Міне сонда ғана сен қазақсың! Сен үшін біреу дәстүріңді сақтамайды, сен үшін біреу құндылықтарыңды қорғамайды... Сен өзің үшін осыларды өзіңмен бірге алып жүруің керек екен... Егер қазақ болып қаламын десең, басқа жол жоқ... Міне сол сияқты Матуриди мұрасы да Қазақ мәдениеті мен мемлекеттілігіндегі зерттеліп, танылуы тиіс аса қажетті қабаттардың басында келеді. Себебі діни таным деген түсініктің мазмұнында осы Матуриди ақидасы жатыр.

Таным қабаттары қатпарлы, көпқырлы. Қазір көп жастарымыз таным дегенге пысқырып та қарамайды. Мұнда уахабилік діни танымның ықпалы терең. Себебі таным көптеген ауыр шарттардан тұрады. Оның ең бастысы өзінді өзің тану. Ал қазіргі қоғамда адам өзін тануға құлқы жоқ. Неге себебі өзіндегі ақылды жұмыс істетуге деген ынта мен жігер, қайрат жетіспейді. Сол ынта мен жігерді де беретін орта ол да басты шарт. Ол орта бүгінде элеуметтік желілерде болсын, жалпы қоғамдық қабаттарда болсын нақылшылықтың шектен шыққан бағытының әсері болса керек.

Исламда танымның ең абзалы мағрифатуллаһ. Құдайды тану. Мұның жолы да шарты да ауыр. Біздің мұсылмандық діни тәжірибемізде құдайтануды ар ілімі деп атайды. Ол үшін Иасауи жетпіс мақамдық моральдық өлшем қойыпты. Арлы болу оңай емес екен. Бұған үлкен жүрек керек. Терең оймен ақылмен тану бұл да оңай емес. Ол үшін теориялық білім керек. Не? Не үшін және қалай? Яғни Мәніне, мақсатына және әдісіне ие болу керек. Ал мәні мен мақсатын айқындау үшін де дәстүрлі ақиқатқа негізделген тәжірибелер салыстыруларды жүзеге асыратын ойлау әдісі керек.

Осы платформалар осыдан он бір ғасыр бұрын Фараби атамызды қатты мазалапты. Нақыл мен ақылдың (Алла мен адам), білу мен сезінудің (қал мен хәлдің) тұтастығы арқылы деген ұстанымды алға тартыпты. Осындай адам ғана танымға жетеді онда да «белсенді сана» (Алланың құты, хикметі, хидаяты) жәрдемі шарт депті.

Мұнда бір шарт тағы бар. Құдай болмысы, ақиқаты төңірегінде шарт туралы айта алмаймыз. Ал адам туралы шарт болмаса ештеңені де түсіндіре алмаймыз. Құдайлық жаратылыстың сырына қарасаңыз кез келген құбылыс яғни жаратылыс өлшемнен тұрады. Өлшем де шарт. Демек жаратылыстың өзінде шарт бар. Алла шексіз, адам шектеулі. Бірақ адамға Шексіздіктен берілген бір құрал бар. Ол ақыл Алла қарсысында шектеулі, ал адам қарсысында шексіз. Бұл тану, білу яғни теориялық болмыстық гносеологиялық тұрғыдан, ал сезіну, татуда ақыл шексіз, бірақ тілмен, мантықпен ол шексіздікті түсіндіру мүмкіндігінен ада. Олай болса таным шартпен, ол шарт та өлшемнен, өлшем де гносеологиялық, психологиялық қабаттардан тұрады екен.

Яғни. «Ақыл» мен «жан» мен «Өзім» Абайдың жұмбағы, бүгінгі күнде де өзекті болып тұр. Енді «Өзім» деген не? Мен деген не? Мұның мәні маған не үшін керек? Міне бұл сұрақтар Имам Матуридидің *Китаб ат Таухид*інде жан жақты талқыланған мәселелер.

Абайдың аузына «Шығысым Батыс болып кетті» деген сөзді салдырған бір ішкі шындық бар. Білу мен сезу қатынасы. Ол мынада, Ислам ақиқатын мұсылмандар біледі. Ал Батыс оны сезеді..Батыс бірақ оны дін ретінде сыртқа шығармайды. Батыс, ислам өркениеттік негізін сезінген, өзінің бұрынғы Батыстық негіздерін жылан қабығындай сыйырып тастай білген өркениет. Мұсылмандар Батыстың өркениетінің мазмұнына үңіліп зерттесе, өздерін табар еді. Бұл жерде айтайын дегенім басқа мәселе: «Білу мен сезіну», «болу мен көріну». Бар мәселе осы жерден басталады. Алланың ақиқатын өркениетіне негіздей білген ел ғана бүгінгі уақыт пен түрлі қысымдардан шынығып шығады. Бұлар әрі ақиқатты біліп, әрі сезінгендер... Ал Алланы тек діни шеңберде «сағызша доғмаға» айналдырғандар әрдайым жоғарыдағы қысымдардан өлімші болып шығады. Онда да барынан айрылып, астында алтын басып отырса да құл болғаны болған. Бұлар Алланың ақиқатын біледі. бірақ сезінбейтіндер. Бұған бүгінгі ислам әлемінің ахуалы мысал бола алады деп ойлаймын. Бүгінгі исламдағы лютерандықтар яғни, уахабилер қазақ елінің барлық қабаттарына ықпалын жүргізіп үлгеріпті. Бар саласына «әмірін» жүргізіп отыр. Алланың ақиқатын тану Алланы дұрыс Құрандық негізде танудан басталады. Ал Алланың сөзін Алламен өлшемейінше, Алланың ақиқаты қалай сезіледі, қалай танылады? Уахабилер Алланы адамға жақындату емес, қайта адамды Алламен қорқытып оны аспандағы «тағына» отырғызып, өздері жердегі «такқа» әрекет жасауда. Дін саясиланып кетіпті. Ал саясиланған дін ол елді баянды қылмайды. Бізде Алланың ақиқатын Алламен тану тәжірибесі бар. Ол да осы Матуриди ілімінде жатыр.

Діни таным - діни сананың эпистемологиялық қоры. Діни сана ол мәдениетіміздің мазмұны, өзегі. Қазақ мәдениетінің мазмұны болған діни сана да Матуриди ілімі арқылы қордаланған. Сондықтан мемлекетіміздің аксиологиялық негіздері де Матуриди мұрасымен тығыз байланысты.

Матуриди мен Фараби арасындағы кеңістік пен уақыттық жағынан жақындығы өз алдына бір тақырып. Екі ойшылдың ойлау жүйесіндегі принциптік және идеялық жақындық туралы осы жерде тоқталмай кетуге

болмайды. Фараби атамыз былай дейді: «көздің өз функциясын жүзеге асыруы үшін» шарт керек. Ол шарт жарық. Жарық болмаса, көз көру функциясын жүзеге асыра алмайды. Сол сияқты адам да Алланың хидаясы болмаса қанша тырысқанымен Алланы тани алмайды. Ол да Алланың қалаған адамына берілетін «хикмет». «Белсенді сана» яғни діни терминология тұрғысынан қарағанда Жабраил ролін атқарады. Сол сияқты ислам да өзінің дін ретінде «көру» функциясын жүзеге асыру үшін сол жолдағы сенушілерінің жахди илм ақылына байланысты. Уахи мен ақыл егіз болса, тұтас болса ғана ислами өркениет рухы оянады. Бүгін Матуриди негіздемесі сол кездегі «Таухидте» берген жауабы, оның ұстанымдық, идеялық, методологиялық тұғырнамасы арқылы маңыздылығын жоғалтпақ емес. Осы ұстанымдық тұтастық тұғыры бүгінгі қазақ мұсылмандық түсінігінің универсалдық ерекшелігі мен ұлттық болмыс табиғатын қалыптастырудағы орнын анықтауға мүмкіндік береді. Бұл қазақты кеше ғана мұсылман болған немесе таза ислам емес деп жүрген неосалафилерге тойтарыс беретін қорған. Сондықтан қазақ мұсылмандығы «қорғансыз емес». Сонымен қазақ мұсылмандығы үшін діни танымның мазмұны, батсы қорғаны ол Матуриди ақидасы. Діни таным мәдениетіміздің де орталығы болған санамыздың қорғаны екен. Бұл қорған, біріншіден құдайлық теологиялық танымдары, нақли негіздегі адамдық ақылды жоққа шығаратын тенденциясы арқылы, дүниетанымымызда қалыптасқан болмыс туралы түсініктерімізді жоққа шығарып жатқан идеологияға қарсы тұра алады. Иман мен амал тұтастығына негізделген діни фанатизм, күпірлікті егіп елді жікке бөліп жатқан діни танымға да діни санаға да Матурди діни танымы қарсы тұра алады. Имам Матуриди өз дәуірінің перзенті. Оның дүниетанымдық діни көзқарастары сол өзі өмір сүген кезеңдегі каррамиттер, шийттер мен мұғтазилиттердің танымдық платформаларына жауаптан тұрады. Бұл деген сөз барлық ислам ағымдары мен мәдени топтардың ортақ негіздері бір, Құран мен Сунна болғанменен олардың сол мәтінді түсіну, ұғыну, жору және тану методологиялары әртүрлі еді деген сөз. Осылардың ішіндегі Матуриди салған жолы өзектілігін бүгінгі күнге дейін сақтап келе жатқандығын оның танымдық, эпистемиологиялық мұрасының өміршең екендігін көрсетеді.

Матуриди мұғтазилиттерге қарсы болды себебі, олар грек философиясынан енген методқа сай «Бірінші ақыл сосын нақыл, яғни алдымен болмыс содан соң сана деген Демокриттің metodyна сүйенді». Бұл метод бойынша түпкі идеяда адам материалистік тенденцияға ауытқып кетеді. Мұны Матуриди жақсы түсінді. Ислам дінінің мәні таухидте, жан мен тәннің бірлігінде, ақыл мен нақылдың бірлігінде. Адам мен Алланың тұтастығында деген идеяны алға тартты. Мұғтазилиттердің ақыл бірінші деген ұстанымын түсіндірер болсақ, ол кешегі позитивистер мен гуманистердің құдайды жоққа шығаруына алып келетін жол еді. Нақылды екіншілік дәрежесінде қабылдауы олардың «уахидің» қадір салмағын төмендететін еді де ақылды абсолюттік ақиқат дәрежесіне шығаратын еді. Матуриди осы ұстанымға қарсы болды. Онда да Имам Матуриди Ислам негіздерін дұрыс тануда ақыл мен адамның терең ойлау қабілетіне сенуді, сүйенуді жоққа шығарған жоқ. Ол діни мәтіндерді (нақылды) тура мағынасында қабылдайтын кейбір буквалистердің әдістеріне

қарсы шықты. Олар «Адам ақылы, ойлау қабілеті абсолютті ақиқат емес, ол қателеседі, сондықтан Құран аяттары мен хадистерді сол қалпында, сөзбе-сөз түсіну керек» деген пікірді алға тартты. Бұл жердегі Матуридидің ұстанымы мынау еді, өзінің «Таухид» кітабында келтіргеніндей, Алла мен адам сұхбатында ақылдан басқа көпір жоқ. Егер ақыл адасады, қателеседі деп, ақылдың функциясынан бас тарту, ислам рухына, Алланың қалауына да қайшы. Адам нақылды өз ақыл елегімен өткізгенде ғана одан үлес алады, пайдалы болады, адам да әлем де өзгереді. Ал ақылсыз, ойсыз нақылды сыртқы пішінімен жаттап сол қалпында тілмен айту, адамның ділін өзгертуге әсер етпеуі мүмкін. Бұл бүгінгі дін психологиясы тұрғысынан да өте маңызды ұстаным еді. Ислам да адамның ижтихад қабілетінің маңыздылығын, Алланың адамдарды ойлауға шақыруының өзегіндегі ақиқатты көрсетіп отыр. Адамның Алла және әлеммен байланысының орталығы да осы ақыл. Бірақ ақыл абсолюттік ақиқат емес, ол Алланың адамға берген құралы, оны әркім әрқалай қолданады, сондықтан Мұғтазилиттер сияқты Алланы нақылсыз ақ тек ақылыммен таба аламын деуі дұрыс емес еді. Себебі илахи тұтастық бұзылады. Ақылды аспандатып, нақылды төмендетіп, олардың біріншілігі мен екіншілігі арасында диалектикалық жарыс басталатын еді. Бұл жағдай Батыс философтарының арасында кешегі күнге дейін жалғасып келді. Нақылдағы аяттар мен хадистерді құжат ретінде алудан бас тартып, ақыл ала алмайтын, тани алмайтын ақиқаттарды да сол ақыл қалыбына салып зорлау ол да ақылға деген қиянат болар еді. Алланың хикметі мен сырларын аралауға тамашалауға ақыл қабілетті, бірақ тануға келгенде шектеулі. Сондықтан Матуриди «шектеулі мен Шексіздікті, яғни адам мен Алланы, ақыл мен нақылды бірінсіз бірі болмайтын, тұтастық негізінде ғана түсіну қажеттілігін шарт ретінде танытады. Орта жол орта тепе теңдік ол саналы болу керек. Матуриди заманында кейбір ғұламалар ақыл адасады деп, тек нақылмен шектелетін болған. Ақиқатты тек нақылдан іздеген адам, ешқашан өзін өзі тани алмайды. Кім өзін таныса, ақиқатты таниды.

Сондықтан Матуриди туралы бүгін ол муржи еді, мутазилит еді дегендер қателеседі. Мұғтазилиттер пен Матуриди танымы арасында ақыл құбылысы төңірегінде методологиялық айырмашылық бар. Муташабах (антропофты) аяттарды тура мағынасында қабылдау Алла туралы Құрандағы таухидтік анықтамаға, танымға қиянат болар еді. Осы танымға қарсы шыққан Мұғтазилиттер сенімге байланысты аяттар мен хадистерді қате түсінген, Алланы адам бейнесінде танып, жорығандарға, адам ақылын жоққа шығарған ағымдарға қарсы шықты. Нәтижеде өздері нақылды екінші сатыға түсіріп жіберді де ақылды ақиқаттың абсолютті өлшеміне айналдырды. Олар Каррамиттер мен Мужассимдерге қарсы пікірлерде болды бірақ, орта жолды таба алмады. Орта жол Матуриди ақидасында нақыл мен ақыл, Алла мен адам тұтас қабылданғанда ғана таухид санасы орнығатындығын идея ретінде ұсынды. Ақылдың да нақылдың да өз орны бар. Мынау бірінші мынау екенші деп дәрежелендіру ол грек философиясынан келген шаблон болатын, ислам рухына сай емес еді. Құранда «ақылын пайдаланбағандарға, өзін бағаламағандарға нәжіс жауатындығы»¹ анық айтылған. Бірақ Матуриди ақылды ойыңа не келсе

¹ 10. йунұс, 100.

(зани) сонымен жүр деп емес, ақылды Құранмен, құжатпен қоса қолдануды ұсынады. Ақыл ойлану үшін де құжат, шеңбер, танымдық шеңбер, ислам платформасы керек. Алла ақылы жоқ, жындылардан ешқандай жауапкершілік талап етпейді. Ал енді ақылын қолданбағандарға да «нәжіске» малынып, қор болатындығын ескертеді.

Абайша айтқанда «жақсы менен жаманды айырмадың, Бірі май, бірі қан боп екі ұртың» Адам жақсы мен жаманды ақылымен ажыратады. Ол үшін оны қолдану керек. Матуриди де ақылды жақсылық пен жамандық танып, ажыратып, адамды Алла алдындағы жауапкершілікке бағыттайтын қуат ретінде қабылдайды. Адам таухидті ақылымен, қолдану яғни ойланумен, терең пайымдаумен меңгереді.

Қазіргі жағдайда, сыртқы жат идеологиялық қабаттар, еркіндік және тағдыр мәселесі де адамның ықпалынан тыс, құдайлық детерминизмге негізделіп түсіндіріліп жатыр. Бұл адамның еркі мен жігерін, тақлиди мұсылмандыққа, ойсыздыққа итермелеп жатқан негізгі идеялық фактор. Қазақтың дәстүрлі отбасы-шаңырағы, діни сенім тұрғысынан жікке бөлініп, жанұя ішінде үлкен әлеуметтік, танымдық проблема туа бастады. Бұл жай ғана отбасы мәселесі емес, отбасы – Қоғамның, Мемлекеттің негізгі тірегі отбасының жікке бөлінуі қоғамның бірлігіне, мәдениеттің тұтастығына, қауіп тудырып отыр. Енді, егер біз қоғамдағы бүгінгі болып жатқан процестің ертеңгі салдарынан үміт етіп, оң нәтиже күтер болсақ, бұл іске бүгін өз бағытымыз бен ұлттық позициямызды нақтылап, болып жатқан процестің ең басты компоненті ретінде енгізуіміз қажет.

Біз кеше ғана мұсылман болған ел емеспіз. Қазақ елі өз тәуелсіздігін алғалы да біраз жылдың жүзі болды. Құдайға шүкір, еліміз жыл санап нығайып, әлемдік қауымдастықта өз орнын белгілеп те алды. Қазіргі күні Қазақ мемлекетінің мемлекеттік тұтастығына басты қауіп осы ағымдар әрекетінен туындап отыр. Қазақ халқының ғасырлар бойына қалыптасқан діни-рухани көзқарасы мен мәдени мұралары осы ағымдар тарапынан аяусыз соққы көруде. Қазіргі күні қазақ халқы өздерінің діни көзқарастарына қарай әртүрлі топқа жіктеле бастады. Бұл кеселдің алдын алып, әрекет етпесек, тарихтағы қателікті тағы да қайталауымыз мүмкін. Өйткені, кез-келген сырттан келген рухани ағымның басты нысанасы қазақ халқының ғасырлар бойына тірнектеп жинаған рухани мұрасы мен мәдениеті болмақ. Ал, мәдениетінен, рухани тірегінен айрылған халық өз мемлекеттілігін ұстап тұра алмайтындығы дәлелдеуді қажет етпейтін аксиома. Бұл жолда бізге тағы да Матуриди мұрасын игеру қалып отыр.

Пайдаланылған Әдебиеттер:

İmam Mâtürîdî ve Maturidilik, Haz.: Sönmez Kutlu, 2 baskı, Kitâbiyât, Ankara 2007.

Кенжетай, Досай Тұрсынбайұлы, *Түркі ислам философиясы тарихындағы Иасауи дүниетанымының орны*, Түркістан 2012.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mansûr (333/944), *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, Çev.: Bekir Topaloğlu, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mansur (333/944), *Kitâbu't-Tevhîd*, Thk.: Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Dâru's-Sadr, İSAM, İstanbul 2007.

Рудольф, Ульрих, *Аль-Матуриди и Суннитская Теология в Самарканде*, неміс тілінен ауд: Людмила Трутанова,: Фонд «XXI век», Алматы 1999.

Сейтулы, Қалмахан, *Имам аль-Матуриди Ақидасы*, Алматы 2011.

es-Sâbûnî, Nûreddin, *Matüridiye Akaidi*, Nşr.: Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Dımaşk 1399/1979.

Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı, Haz.: Ahmet Kartal, 28-30 Nisan 2014, Eskişehir, 1. Baskı, İstanbul 2014.

ӨБУ МАНСУР АЛ МАТУРИДИДИН «АХЛИ КИТАПҚА» БОЛГОН КӨЗҚАРАСЫ

Док. Бакыт МУРЗАРАИМОВ

*Кыргыз-Түрк Манас Университети Теология Факультети,
Бишкек / KYRGYZSTAN*

Киришүү

Матуридинин Ахли китепке болгон көз карашы деген макалабызда, Матуридинин Ахли китеп жана Ахли китеп болуп эсептелген Жөөттөр менен Христиандардын диний ишенимдерине карата айткан көз караштарын талдаганга аракет жасадык. Бул боюнча Имам Матуридинин эң негизги эмгектери болуп эсептелген *«Тевилатул Куран»* жана *«Китабу Тавхид»* аттуу китептери негизги булак катары каралды.

Бул макалабызда Матуридинин Жөөттөрдүн жана Христиандардын айрым бир ишенимдерине карата айтылган сын пикирлери чагылдырылды. Айрыкча Жөөттөрдүн Кудай түшүнүгү, Кудайга уул таңуулашы, музоого сыйынуулары жана Жөөт дин аалымдарына карата айткан сын пикирлери, ошондой эле, Христиандардын Иса пайгамбар жана Ыйык Рух боюнча айткан ишенимдерине болгон көз карашы иликтенди.

«Ахли китеп» түшүнүгү

Арабча «а-х-л» сөзүнөн келип чыккан «ахл» же «ахли» сөзү кыргызча которгондо эл, калк, журт жана коом деген маанилерге келет. «Ахли китеп» дегенде диний мааниде Алла Таала тарабынан пайгамбарлар аркылуу ыйык китептер берилген коомдор түшүнүлөт. Бул боюнча Муса пайгамбарга аркылуу Тоорат китеби берилген Жөөт калкы жана Иса пайгамбар аркылуу Инжил берилген, кийинчерээк Христиандар деп аталып калган коом «ахли китеп» же «китеп ээлери» деп аталат.

Кураны Каримде бир нече аятта «Ахли китеп» сөзү аркылуу Жөөттөр менен Христиандар айтылгандыгы маалым. Мисалы Кураны Каримде «*Китеп берилгендер*»¹, «*биз китеп бергендер*»² «*Китептен бир үлүш берилгендер*»³ деп агуу менен Жөөттөр жана Христиандар түшүндүрүлгөн. Мындан тышкары «ахли зикр» жана «ахли илим» деген сөздөр да Жөөттөр менен Христиандар түшүндүрүлгөн. Бирок Ахли зикр жана ахли илим делгенде Тоорат менен Инжилдин алгачкы учурдагы өзгөрбөгөн негизги нускана баш ийип амал кылган дин аалымдары аталган.

¹ 2. Бакара, 101.

² 2. Бакара, 121.

³ 3. Али Имран, 23; 4. Ниса, 44.

Имам Матуридинин «Ахли китеп» түшүнүгү

Матуридинин көз карашы боюнча Ахли китепке, башкача айтканда китеп ээлерине жөөттөр менен христиан динин тутунгандар гана кирет. Анын ою боюнча Мажусилер кээ бир маселелерде ахли китеп менен бирге айтылса да негизинде алар ахли китепке киришпейт. Матуриди буга Кураны Каримдеги: «*Эй! Китеп берилгендер, колуңардагы китепти тастыктаган бул китепке (Куранга) ыйман келтиргиле.*» деген аятты мисал келтирип, бул Мажисилердин ахли китептин тышында калгандыгын айтат.⁴ Сабилер боюнча айткан көз караштары боюнча ал, алардын жөөттөр менен мажусилердин ортосунда бир жерде экендигин айтып, периштелерге жана жылдыздарга сыйынгандарына токтолот. Андыктан Сабилердин ахли китепке кирбей тургандыгына баса белгилейт.⁵

Ахли китепке болгон көз карашы

а. Жөөттөрдүн Кудай ишеними боюнча Матуридинин көз карашы.

Матуриди боюнча Ахли китеп бардык нерсенин жаратуучусу катары Алла Тааланы кабыл алышканы менен, Алла Таалага жакындатат деген себептер менен айкелдерге сыйына баштаган. Башкалары болсо ибадат маселесинде Алла Таалага ширк келтиришкен. Айрыкча жөөттөр Алла Тааланы Муса пайгамбар аркылуу таанып турушса да текерберлигинин айынан Алла Таалага татыктуу ыйман келтиришкен эмес.⁶ Алла Тааланы инсан келбетине орогон жөөттөр аны чыныгы мааниде тааный алышкан жок. Матуриди жөөттөрдүн бул ишенимин «марифатуллах» көз карашында токтолот.

Жөөттөрдүн ишениминде Кудай өзү жараткан адамдар сыяктуу бир ишти аткаргандан кийин эс алышы мүмкүн. Матуриди жөөттөрдүн китебиндеги Алла Тааланын: «Ай асманды алты күндө жараткандыгын жана алтынчы күнү чарчап эс алгандыгын айткан ишенимдерине⁷ Кураны Каримдеги: «*Ал тынымсыз жаратуучу...*»⁸ жана «*Ант болсун биз асманды жана жерди жана ал экөөнүн ортосундагыларды алты күндө жараттык жана бизге эч кандай чарчоо да болгон жок.*»⁹ аяттары менен жокко чыгарат.

Тооратта Жөөттөр кудайды чарчады деп айтуу менен биргеликте түрдүү инсандык сыпаттарды таңуулашкан. Күндүн ысыгынан качып, салкын жерде сейилдеген адамдар сыяктуу Кудай да бакчада серүүндөп, сейил курат.¹⁰ Яхудилер ишенген Кудай өзү жараткан адамдар менен күрөшүп, жеңилип калат. Тооратта Кудай Жакып пайгамбар менен таң атканча күрөшүп, жеңилип калганы айтылат.¹¹ Кудай Тооратта өзүнүн өтө кызганчаак жана бабалардын

⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mansûr el-Mâturîdî (333/944), *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Thk.: Bekir

Topaloğlu, Mizan Yayinevi, İstanbul 2005, III/254.

⁵ el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I/111, 147; IX/355.

⁶ el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I/133.

⁷ Тоорат, *Жаратылыш*, 2/2-3.

⁸ 55. Рахман, 29.

⁹ 50. Каф, 38; 7. Араф, 54.

¹⁰ Тоорат, *Жаратылыш*, 3/8.

¹¹ Тоорат, *Жаратылыш*, 32/24-27.

күнөөсүн урпактарына тарттырарын айтат.¹² Яхудиелер ишенген Кудай адамдар сыяктуу кээде өзү кылган иштерине бушайман болот. Бушайман болгон зат ката кетириши да мүмкүн. Жаңылган жандуу эч качан Кудай боло албайт. Жаңылуу Кудайдын эмес, адамдардын сапаты. Кудай Тооратта: «Өз элине кыла турган жамандыгын айтканы үчүн бушайман болду...»¹³ жана «Саулду падыша дайындаганыма бушайман болдум...»¹⁴ деп айтат. Кудай бири-бири менен ажилдашкан, жөнү жок нерселерди ойлонгон жана падышалар менен Масихке (куткаруучу) каршы чыккан адамдарды жогорудан карап тамаша кылат жана аларды көрүп күлөт.¹⁵ Тооратта Кудай адамдар сыяктуу уктайт жана ойгонот. Тооратта: «Ошондо Кудай адам сыяктуу уктап, шараптан бакырган жигит сыяктуу ойгонду»¹⁶ деп айтылат. Тоораттын кээ бир бөлүмдөрүндө жогоруда аталгандарга кошумча Кудайдын унутчаак экени,¹⁷ куйкум-күйүк жыттан ырахат алары,¹⁸ улутчул экени¹⁹ жана падыша сыяктуу экени айтылат. Яхудиелердин Кудай түшүнүгү ар кандай өзгөрүүлөргө жана бузулууларга тушуккан.

Жогоруда айтылгандар боюнча Матуриди Жөөттөрдүн жалгыз кудайды тааныганы менен ага инсандык сыпаттарды таңуулоо аркылуу шир кылгандыгын айтат.²⁰

Алла Таалага ишенүү боюнча Мусапайгамбарга ар кандай кыйынчылыктарды чыгарган жөөттөр, Муса пайгамбарга: «Биз ачыктан ачык Алла Тааланы көрмөйүнчө кудайга ишенбейбиз деп айтышты.» Кураны Каримда бул боюнча мындай делет: «*Эй! Муса, биз Алла Тааланы ачыктан ачык көрмөйүнчө кудайга ишенбейбиз деп айтышканда аларды чагылган урду.*»²¹ Матуриди бул аят менен жөөттөргө жооп кылат. Алар бул сөздү айтуу менен өздөрүнүн текебердигин көрсөтүшкөн. Алардын бул сөзүндө жакшы ниеттин жок экендигин даана байкоого болот.²²

Жөөттөрдүн музоого сыйынышы

Жөөт элинин музоого сыйынышы боюнча Кураны Каримдин Бакара сүрөөсүндө кеңири баяндалат. Матуриди жөөттөрдүн уйду курмандык чалуу боюнча Алла Тааладан келген буйрукту орундатуу боюнча пикирине да сын айтат. Анда жөөттөр буйрукту орундатуу учурунда «*Эгерде Алла Таала каалса биз туура жолдо болобуз*» деген сөздөрүн сабатсыздык деп баалап, Бул сабатсыздыктан Алла Таалага тообо келтирүү керектигин айтат.²³

Матуриди мындан тышкары жөөттөрдүн уйга сыйынуу, дин кызматкерлерин

¹² Тоорат, *Кайталоо*, 4/23-24; Тоорат, *Кайталоо*, 5/8.

¹³ Тоорат, *Чыгыш*, 32/14.

¹⁴ Тоорат, I. *Самуел*, 15/10.

¹⁵ Тоорат, *Мазмурлар*, 2/1-4.

¹⁶ Тоорат, *Мазмурлар*, 29/ 65.

¹⁷ Тоорат, *Жаратылыш*, 20/29.

¹⁸ Тоорат, *Левеликтөр*, 3/5.

¹⁹ Тоорат, *Кайталоо*, 7/1-2; Тоорат, *Кайталоо*, 20/10-12.

²⁰ el-Mâtûrîdî, *Te 'vilâtü 'l-Kur 'ân*, II/324.

²¹ 2. Бакара, 55.0

²² el-Mâtûrîdî, *Te 'vilâtü 'l-Kur 'ân*, I/133.

²³ el-Mâtûrîdî, *Te 'vilâtü 'l-Kur 'ân*, I/157.

«раб» деп айтуу, Исраил уулдарынын кызыл деңизден мужиза аркылуу өтүшү, деңизден өткөндөн кийин аялдардын зийнаттарынан уйдун айкелин жасап сыйынышы сыяктуу маселелерде да жөөттөрдү катуу сынга алат. Муса пайгамбар өзүнүн элин белгилүү бир убакытка калтырып, Тур тоосуна чыккан учурда аркада эли Самиринин сөзүнө кирип уйдан айкел жасап ага табына баштайт. Алла Таала бул окуяны Муса пайгамбарга билдирет. Муса пайгамбар буга абдан ачууланат. Тоодон кайтып келгенде коомуна карап: «Эй! Калайык калкым, Раббибиз силерге жакшы нерселерде убада кылбады беле? Мага берген сөзүңөргө турбадыңар, же Жараткандын азабына кабылууну кааладыңарбы?»²⁴ – деп ачууланат.

Бул окуя боюнча Матуриди, сүйлөй албаган жана өзүнө да пайда кыла албаган бир бутка сыйынуу менен жөөттөр акылсыздык жана жаратканга чоң акарат кылышкан болду деп түшүндүрөт.²⁵

Матуридинин ою боюнча жөөттөрдүн бутпарастык түшүнүгү араб мушриктеринин бутпарастык түшүнүгүнө шайкеш болгон. Бирок жөөттөр Муса пайгамбардан Алла Таала менен өздөрүнүн ортосунда бир ортомчу талап кылышат. Алла Таала бул маселени Кураны Каримде мындайча баяндайт: «Исраил уулдарын деңизден өткөрдүк. Аларга ла жердле бутпарас бир коомго дуушар болушту. Исраил уулдары, эй Муса! Алардын өздөрүнүн теңирлери бар, сен да бизге бир теңир жаса»- деп айтышты. Анда Муса, шексиз силер сабатсыз бир коомсуңар. Шексиз күмөнсүз бул коом жок болууга дуушар болот. Алар жасап жаткан нерселердин баары камтык.»²⁶

Матуриди жөөттөрдүн Муса пайгамбардан бут жасап берүүсүн талап кылышын мындайча иреттейт:

1. Исраил уулдары карапайым элдин падышаларга кызмат кылуулары сыяктуу бизда Кудайга кызмат кылышыбыз үчүн бизге буттан айкел жаса деп талап кылды. Бул маселеде жөөттөр түздөн түз Кудайды жана пайгамбарды четке какпаса да, кылган иштери араб мушриктерин эч кандай айырмаланбайт.

2. Исраил уулдарынын түшүнүгүнө караганда падышаларга же өкүмдарларга мукатаж болгон учурда же падыша буйрук кылган учурда гана кылынган болсо, алар, Алла Таалага да кызмат кылууну ушул сыяктуу иүшүнүшкө. Бул иштеринде алар, Алла Тааланын эч нерсеге муктаж эмес экендигин унутуп калышкан. Алар Кудай менен өздөрүнүн ортосунда бир ортомчу талап кылуу менен түздөн түз ширкке киришкен.

3. Исраил уулдары буттарга сыйынууну мурунку пайгамбарлардын буйругу катары кабыл алышып, Муса пайгамбардан да ошол нерсени талап кылышкан.²⁷

в. Алла Таалага уул таңуулашы

Алла Таалага ар кандай инсандык сыпаттарды жалаа кылуу менен чектелбеген жөөттөр, Алла Тааланын уулу бар, анын баласы бар деп айтуудан

²⁴ 20. Таха, 86.

²⁵ Necmettin Öztürk, *Mâtürîdî'nin Kelam Sisteminde Ehl-i Kitap Anlayışı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2010, s. 27.

²⁶ 7. Араф, 138-139.

²⁷ Öztürk, *Mâtürîdî'nin Kelam Sisteminde Ehl-i Kitap Anlayışı*, s. 28.

кайткан эмес. Жөөттөр колдорундагы Тоорат китепти ар кандай өзгөртүүлөргө дуушар кылып, андагы буйруктарды да так аткарбастан Тоорат сандыгы менен кошо сүргүн жашоосунда ташып жүрүшкөн. Бир мезгилдерде ошол Тоорат китеби салынган сандыкты жоготуп алышат. Шарият жасоошуна катуу маани берген Жөөттөр ошол учурлары ар кандай диний баш аламандыктарга кабылышат. Мына ошондой мезгилде Алла Таала аларга Узайр пайгамбарды Жөөт элин кайрадан ыйман жолуна келтирүү үчүн жиберет. Узайр пайгамбар Алла Тааланын амири менен жана андан келген вахий аркылуу Жөөт элине кайрадан тоорат китебин тикелеп берет. Мына ушул кылган иши үчүн Жөөттөр Узайр пайгамбарды Кудайдын уулу деп айтышат. Кураны Каримде Жөөттөр: «*Жөөттөр Узайрды Кудайдын уулу дешти...*»²⁸ дегендиги баяндалат.

Бул түшүнүк бүт бардык кемчиликтерден узак болгон Алла Таалага эң чоң акарат болуп эсептелет. Алар бул ишенимдери менен чыныгы тавхиддин жолунан алыстады. Матуриди муну кыскача мындайча баяндайт: Жөөттөр Алла Таалага уулду болду деп айтуу менен Алла Тааланын чексиз кудуретине шек келтиришти. Ошондой эле логикалык жактан Алла Тааланын уулу бар деп айтуу, Алла Тааланын да өз уулу сыяктуу башка бир кудайдын уулу экендиги түшүнүгү келип чыгат. Мындай учурда эзелдик сыпатка ээ болгон бир нече заттын болушу талашсыз.²⁹ Матуриди Узайр пайгамбарды кудайдын уулу деген Жөөттөр Мухаммед пайгамбарыбыз учурундагы Жөөттөр эмес ага чейинки Жөөттөр экендигин да белгилеп өтөт.³⁰

Матуриди бул пикир боюнча жөөттөр менен христиандардын бирдей көз карашка ээ экендигин айтат. Алар Алла Тааланын чексиз кудуретин четке кагып ага уулду болду деп айтуу менен эле чектелбестен, өздөрүн эң туура жолдо экендигин айтышып, акыретте бейишке чыга тургандыгына да ишенишет.³¹

Матуриди диний ишенимдер боюнча жөөттөрдүн жана христиандардын дин аалымдарын, адамдарды өздөрүнө кулга айлантканга жана алардын мал мүлкүн жалган жолдор менен тартып алганга аракет кылдары үчүн, Кураны Каримдин сөзү менен «Сефихтер» деп атайт. Сефих сөзү адамдык сапатка ээ болбогон жана кылган иштеринде эч кандай жакшы ниети болбогон кишилерге карата колдонулган сөз. Матуриди жөөттөрдүн жана христиандардын дин аалымдарына ушул сөздү колдонуу ылайык экендигин айтат. Бул боюнча Кураны Каримде да Ахли китеп аалымдарына «сефих»³² деген сөздүн колдонооруна токтолот.³³

Матуридинин ою боюнча Жөөттөрдүн дин аалымдары диндештеринин мусулман болуп кетүү коркуусунан улам, ыйык китептеги шарият мыйзамдарын бурмалоо аркылуу карапайым элдин мал мүлкүнөө ээлик кылганга аракет кылышкан. Ушул жол аркылуу адамдарды өздөрүнө кулга айлантууну каалап аларга кудай катары мамиле жасанга урунушкан.³⁴

²⁸ 9. Тообо, 30.

²⁹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mansûr el-Mâtûrîdî (333/944), *Kitâbu 'l-Tevhîd Tercümesi*, Trc.: Bekir Topaloğlu, İSAM Yay., İstanbul 2014, s. 185.

³⁰ el-Mâtûrîdî, *Te 'vilâtü 'l-Kur 'ân*, VI/344-345.

³¹ el-Mâtûrîdî, *Te 'vilâtü 'l-Kur 'ân*, VI/188-189.

³² 2. Бакара, 13, 142.

³³ el-Mâtûrîdî, *Te 'vilâtü 'l-Kur 'ân*, I/38.

³⁴ el-Mâtûrîdî, *Te 'vilâtü 'l-Kur 'ân*, VI/351.

Христиандардын кудай ишенимине карата Матуридинин көз карашы.

а. Христиандардын кудай түшүнүгү

Христиан диндеги акыйда маселесинин так эместиги ар кандай талаш тартыштарга жол ачкан. Мунун натыйжасында христиандар тарых боюнча ар кандай агымдарга, жамааттарга жана мазхабтарга бөлүнүп келишкен. Христиан динин эң негизги көз карашы жана христиан динин негизги өзөгүн түзгөн «*Училтик*» (Үч Кудай, Троица) түшүнүгү дайыма талаш тартышмаларга жол ачып, мазхабтардын жана диндердин отросунда түрдүү көз караштарды жараткан. Түрдүү диндердин өкүлдөрү жана айрыкча Ислам аалымдары христиандардын бул ишенимине философиялык жана логикалык жактан түрдүү сын пикирлерди айтып келишкен.

Христиан дининин негизинде «*үч Кудай*» (тринита) түшүнүгү бар. Ага карабастан христиандар өздөрүн монотеист, башкача айтканда, бир Кудайга ишенгендер катары таанытышат. Христиандар кудайды үчөө деп айтуу менен чындыгында анын жалгыз экендигин айтабыз дешет. Бул жерде айтылган «үч» санын математикалык сандан сырткары түшүнүү керек дешет. Аныгында Инжилдердин эч жеринде «*үч бирдиктүү Кудай*» жөнүндө эч нерсе айтылбайт. Матфей Инжилинде гана «*үч бирдиктүү Кудай*» түшүнүгү көмүскө түрдө берилет. Анда: «*Баргыла да бүт элди Атасынын, Уулунун жана Ыйык Рухунун урматына чөмүлдүргүлө...*»³⁵ делинет. Байкалгандай эле бул сүйлөмдө Кудай үчөө делбейт. Ошондой эле Кудайдын үч бирдиктүү экендиги да түшүнүлбөйт. Үч бирдиктүү Кудай түшүнүгү азыркы христиандар айткан мааниде эң алгачкы жолу 180 – жылы Антакиялык Теофил тарабынан колдонулган. Үч кудай түшүнүгүндөгү негизги куйдайлар төмөндөгүлөр:

Ага Кудай – христиан ишениминде эң биринчи кудай. Ал Кудайлардын улуусу жана эң жогоркусу. Кемчиликсиз жана чексиз зат. Баардык нерселердин жаратуучусу жана ээси. Атага бүт дилинди берип сыйынуу керек. Ага Ата деген атты Иса ыйгарган. Иса окуучуларына үйрөткөн дубасында: «*Асмандагы Атабыз! Сенин ысмың бийик болсун!*»³⁶ деп айтат. Бул ишеним боюнча Кудай асманда.

Христиан ишениминде бул Кудай Уул Кудай жана Ыйык Рух катары көрүнсө да, чындыгында ал бөлүнбөйт жана ал жалгыз. Христиандарда бул кудай «Сүйүү» деп да түшүнүлөт. Сүйүү Кудайын эч ким көргөн эмес. Бирок ал адамдарды өтө сүйгөндүктөн Иса келбетинде адамдарга көрүнгөн.

Бул ишеним азырга чейин христиандардын өздөрүнүн ортосунда талаш-тартыштарды жаратып келет. Христиан дининин негизги өзөгүн түзгөн «Кудай ишеними» кылымдар бою теологдор тарабынан логикалык жактан ар кандай сынга алынган. Алар бул сындоолорго каршы кээде бири-бирине карама-каршы келген аныктамаларды да беришкен.

Уул Кудай – Христиан дининдеги экинчи Кудай. Бул Кудайды Ата кудай жараткан. Ата Кудай төрөгөн жана төрөлгөн эмес. Бирок Уул кудай төрөлгөн.

³⁵ 28. Матфей, 19.

³⁶ 6. Матфей, 9.

Инжилдерде Иса «Кудайдын уулу»³⁷, «Алланын уулу Масих»³⁸ деп айтылат. Мындан тышкары Иса Мариям уулу, Адам уулу, Алланын кулу, Масих, Рабб, Инсан уулу, Кудайдын сөзү деп да айтылат. Христиандардын 431 – жылындагы Эфес курултайында Мариям Кудайдын апасы, Кудайды төрөгөн жана Иса чыныгы Кудай деген чечим кабыл алынган. . Энеси инсан, атасы Кудай делинген Иса андыктан теңирдик жана инсандык эки табиятка ээ. Демек Иса да адам келбетиндеги Кудай. Сүйүү Кудай Иса кейпинде келип, эл арасында жашаган. Исага сыйынуу кудайга сыйынуу. Анткени ал Атанын заты менен бир. Христиан ишеними боюнча Иса чыныгы Кудай жана чыныгы инсан.

Христиандар Исанын Кудай экендигине төмөндөгү нерселерди мисал кылышат: «Иса сөз жана кыймыл-аракети менен Кудай сыяктуу мамиле кылды. Ал Кудайлыгы менен күнөөлөрдү кечирди. Өзүнүн Кудай экендигин кереметтери менен далилдеди. Мен жана атам бирбиз деди. Ушундан улам жөөттөр аны каапырлык менен күнөөлөп, ташбараңга алгысы келди. Понтий Пилаттын сотунда ишенимдүү түрдө «Мен Кудайдын уулумун» деп айтты. Ушул так жана таамай сөзүнөн улам аны айкашкан жыгачка асышты».

Ыйык Рух – Христиан дининдеги үчүнчү Кудай. Ал 381 – жылы Стамбулда өткөрүлгөн курултайда Кудай деп кабыл алынган. Христиандар Ыйык Рухтун Ата кудай менен даражасы бир, бирок башкача түзүлүштө экендигин айтышат. Алардын оюнда Ата, Уул жана Ыйык Рухтун даражасы бир. Үчөө тең түбөлүктүү үч башка зат.

Ыйык Рух Иса чокунган учурда анын Кудай экенин билдирүү үчүн көгүчкөн абалында ага конгон. Ыйык Рух да Алла сыяктуу баардык жерде бар. Бирок ал Христиан динине ишенген жана адам өлтүрүү сыяктуу чоң күнөөлөрдөн алыс адамдардын арасында гана болот. Ал дайыма жакшы ойлорду берет. Тообо жана дуба кылганды үйрөтөт. Анын символу – ак көгүчкөн. Ыйык Рух Атадан чыгат, Уулда сакталат жана Уулдан адамдарга өтөт. Ата баардык иштерин Ыйык Рух аркылуу аткарат жана дайыма аны менен өзүнүн кудуретин көрсөтөт. Ошондуктан Ыйык Рух – бул, аткаруучу Кудай. Ал түз жүргөн жакшы кишилерге Пайгамбарлардын жана апостолдордун үндөрүн илхам кылат (сездирет). Чиркөөнү Алланын ниматы менен толтуруп, аны каталардан коргойт. Христиан дининде Ата жогорку, Иса Масих (Машайык) куткаруучу, ал эми Ыйык Рух кыймыл-аракетти жаратуучу Кудай болуп эсептелет.

Матуридинин Христиандардын кудай түшүнүгүн сынга алышы

Матуриди Китабут – Тавхид эмгегинде Христиан дининдеги Аз. Исага байланышкан көз карашты сынга алат. Ал өз эмгегинде Аз. Исага байланышкан пикирлерин, *Пайгамбарлык* бөлүмүндө талкууга салат. Матуриди бул маселе боюнча келтирген мисалдарына караганда жөөттөрдүн Тоорат китеби жана Христиандардын Инжил китеби боюнча кеңири маалыматка ээ экендигин байкоого болот.

Матуриди пайгамбарлык көз карашы боюнча адамдарды эки категорияга бөлүп карайт. Алардын бири пайгамбарларды кабыл кылгандар жана

³⁷ 3. Матфей, 17.

³⁸ 3. Марк, 11.

пайгамбарларды кабыл кылбагандар. Пайгамбарларды кабыл албагандарды өз ичинде дагы беш категорияга бөлөт. Алар, Алла Тааланы тангандар, Алла Тааланы кабыл кылышса да анын буйруктарын кабыл албагандар, Алла Тааланын буйруктарын кабыл алгандар, акылды жетиштүү деп кабыл алышып, пайгамбарлыкты жокко чыгаргандар. Калган эки категориядагылар пайгамбарларды кабыл эткени менен алардын мужизаларын кабыл кылбаганр. Алар пайгамбарлардын мужизаларын адаттагы эле иш катары кабыл алышат.³⁹

Адамдар пайгамбарларды кабыл кылуудан мурда Алла Таалага толук кандуу ишенүүлөрү керектигин айткан имам Матуриди Китабу Тавхидде мындай дейт: «Жаратканды жокко чыгаргандарды алгач анын бар экендигин далилдөөдөгө чакыруу керек. Анткени пайгамбарларга жана алардын мужизаларына ишенүү Алла Тааланын бар экендигине ишенүүгө байланыштуу. Алла Таалага ишенбеген кишилерге пайгамбарлардын жана алардын мужизаларынан кеп кылуу туура эмес. Алла Таалага ишенген кишилердин да пайгамбарлага каршы чыгуусу туура эмес.»⁴⁰

Матуриди китебинин бул бөлүмүндө христиандардын Иса пайгамбар боюнча айткан «инсандык» жана «теңирдик» сыпатын түрдүү мисалдарды келтирүү менен жокко чыгарат. Ал, Аз. Исаны кудай жана кудайдын уулу деп айткан христиандардын бул түшүнүгүн, Исаны кудай жана кудайдын уулу кылган өзгөчөлүк эмне? деген суроону суроо менен жолго чыгат. Мындан кийин ал Аз. Иса пайгамбардын кылган иштерин жана өзүнүн пайгамбар экендигин далилдеш үчүн көрсөткөн мужизаларын кудайдын жардамы аркылуу көргөзгөндүгүн айтат. Мындай мужизаларды андан мурда келген пайгамбарлар да көрсөткөндүгүн айтып, ушундан улам пайгамбарларды кудай деп айтуу туура эмес экендигине токтолот⁴¹.

Матуриди Иса пайгамбарды кудайдын уулу деп айтылышы менен кудайдын уулу деп ишенүүнүн ортосунда айырмачылыктар бар экендигине да токтолот. Бул айырмачыктар боюнча Исанын кудай же кудайдын уулу болушу мүмкүн эмес. Матуриди, атасы жок дүйнөгө келген Исаны алгачкы инсан Адам атанын абалында түшүнүү керектигин айтат. Ал буга Кураны Каримдеги: «*Шексиз түрдө Исанын абалы Адамдын абалы сыяктуу. Аны топурактан жаратты. Кийин ага, бол! деген буйрук берди. Ал, ошол замат болуп калды*»⁴²- деген аятты мисал келтирет.

Матуриди Иса пайгамбарды кудай деп айткандарга карата акылга салып жөнөкөй бир суроо узатат. Эгрде Иса пайгамбар кудай боло турган болсо анда, мындай сыпатка эң ылайыктуу болгон жана Исадан мурда бул дүйнөгө келген энеси болмок эмеспи? Матуриди бул көз карашын «алгач келген, кийин келгенден да татыктуу» деген негизге таянып, «Исадан мурда Энеси

³⁹ Kenan Gilgil, *İmam Maturidi Ve Nübüvvet Anlayışı*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Elazığ 2008, s. 24.

⁴⁰ el-Mâturîdî, *Kitâbu 'l-Tevhîd Tercümesi*, s. 222.

⁴¹ el-Mâturîdî, *Kitâbu 'l-Tevhîd Tercümesi*, s. 323.; Salime Leyla Gürkan, «Matürîdî'nin *Kitâbu 'l-Tevhîd* 'inde Hıristiyanlık Ve Teslis Eleştirisi», *Büyük Türk Bilgini İmam Matürîdî Ve Matürîdilik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantısında Sunulan Tebliği*, 22 - 24 Mayıs, İstanbul 2009, s. 3.

⁴² 3. Али имран, 59.

кудай болуш керек болчу. Бирок алар, алгач Исанын кудай экендигин айтып жатышат»- деп сындайт.⁴³

Матуриди Алла Таала тарабынан жиберилген диндин негизи бир экендигин айтып, бул динди бардык пайгамбарлар бирдей милдет аткаргандыгына токтолот. Бул боюнча азирети Иса пайгамбардын жашоосунан да мисалдар келтирет. Адамдар Иса пайгамбардын жашоосу боюнча кайчы пикирге кабылышкан. Анткени алар Исанын асманга кеткендиги же кетпегенди туурасында так маалыматка ээ эмес. Бирок Матуриди Иса пайгамбар жер жүзүнө экинчи жолу кайтып келгенде Мухаммед пайгамбарыбыздын жолунда кетээрин, Хасан Басри жана Ибн Масуд сыяктуу аалымдардын көз караштарына таянып айтат.⁴⁴

Матуриди Инжилдерге таянып Аз. Исанын инсан катары туулгандыгын, чоңойгондугун жана башка адамдар сыяктуу эле жеп – ичип жашагандыгын, андыктан анын кудай катары кабыл алынбай тургандыгын айтат.⁴⁵ Исанын кудайдын уулу деген маселе боюнча, матуриди эң алгач ал жердеги сөздүн маанисине токтолууну туура көрөт. Аз. Исага «Уул» деген сыпаттын берилишинде «Уул» деген сөздү салыштырма маанисинде түшүнүү керектигине токтолот. Буга исламдагы Аз. Пайгамбарыбыздын аялдарын «момундардын энеси» деп айтылганын мисал келтирет. Ошондуктан христиандардын Аз. Исаны кудайдын уулу деп айтканын салыштырмалуу түрдө түшүнүү керек. Бирок христиандар бул маселени салыштырмалуу түрдө эмес, акыйкат түрүндө түшүнүп тавхид акыйдасынан алыстап кеткендигин айтат.⁴⁶

в. Ыйык Рух боюнча көз карашы

Мындан соң Имам Матуриди Китабут Тавхид эмгегинин ошол эле «Нубувват» бөлүмүндө Ата, Уул жана Ыйык Рух түрүндөгү үч кудай маселесин да сынга алат. Анда ал, эгерде, Ата, Уул жана Ыйык Рух үчөө тең зат жана сыпат жагынан бирдей болсо, анда, кайсыл өзгөчөлүктөрүнө карап аларга Ата, Уул жана Ыйык Рух деп айтылды? Башкача айтканда, эмне себептен Ата кудай деп айтылды? Эмне себептен Уул кудай деп айтылды, ошондой эле Ыйык Рух деп айтылды? Эмнеге карап алар бөлүндү? Алардын чеги кайсыл жерде?⁴⁷ деген суроону узатат.

Матуриди христиандардын кудай түшүнүгүн логикалык жактан түрдүү суроолорду туюнтканын, бирок, берилген жооптордун эч кандай акылга жана логикага туура келбестигин баса белгилейт.

г. Пайгамбарлык түшүнүгү жана Исанын айкашкан жыгачка асылышы

Бул маселеде христиандар Аз. Исанын табияты боюнча айткан көз караштарында карама каршылыктардын бар экендигине токтолот. Мисалы Аз. Иса элдерге көрсөткөн мужизалары менен кадыр баркка ээ болуп, элдин алдында улуу инсанга айланган болсо анда, ага душмандары тарабынан

⁴³ el-Mâturîdî, *Te 'vilâtü 'l-Kur 'ân*, IV/1, 18.

⁴⁴ Gilgil, *İmam Maturidi Ve Nübüvvet Anlayışı*, s. 84.

⁴⁵ Öztürk, *Mâtürîdî'nin Kelam Sisteminde Ehl-İ Kitap Anlayışı*, s. 46.

⁴⁶ el-Mâturîdî, *Kitâbu 't-Tevhîd Tercümesi*, s. 321.

⁴⁷ Gilgil, *İmam Maturidi Ve Nübüvvet Anlayışı*, s. 6.

көрсөтүлгүн кордуктардын жана крестке асылып өлтүрүлүүнүн натыйжасында шылдыңга кабылган деген маани чыгат.⁴⁸ Мындай карама каршылыктардын дагы бири, аз. Иса тирүү кезинде эч ким аны пайгамбар катары да тааныбаган болсо, өлгөндөн кийин же көккө көтөрүлгөндөн кийин баары аны кудай катары кабыл ала башташат.

Христиандардын эң негизги ишенимдеринин дагы бири Иса пайгамбардын айкашкан жыгачка асылып өлтүрүлүшү болуп эсептелет. Матуриди бул боюнча Христиандар Иса пайгамбарды айкашкан жыгачка асылып өлтүрүлдү деген көз карашы, Иса пайгамбардын улуулугуна эмес тескерисинче кудайдын абройунун кеткендигине далалат кылат. Башкача айтканда Христиандар Иса пайгамбарды айкашкан жыгачка асып өлтүрүлдү деп айтуу менен кудайга акарат кылышты.⁴⁹

Имам Матуриди бул маселе боюнча христиандарды өздөрүнүн ичинде карама каршылыктуу ишенимге ээ экендигин айтат. Аз. Иса пайгамбардын көрсөткөн мужизаларын башка пайгамбарлар сыяктуу эле көрсөткөндүгүн, андыктан анын кудай экендигин айтуу туура эмес көз караш деп эсептейт. Эгерде андай болбогондо бардык пайгамбарларды кудай деп атоого туура келмек. Бул болсо тавхид акыйдасына ширк катары бааланмак деп көз карашын билдирет.

Ошондой эле ал, христиандардын Аз. Исаны кудайдын уулу деп айтууда, түздөн түз эмес сый урмат катары кароо керек деген көз караштары да жокко чыгарат. Анткени Ата менен Уулдук сыпат бир түрдүн ортосунда гана болушу мүмкүн. Жараткан менен жаратылгандын ортосунда мындай нерсенин болушу туура эмес. Мисалы биз инсан катары жаныбардын баласын сүйүктүү уулум деп айта албайбыз. Анткени жаныбар инсан түрү эмес. Ошондой эле Алла Таала Аз. Исаны «сүйүктүү уулум» деп айтышын туура кабыл алуу инсандык чектен чыккан болуп эсептелет⁵⁰.

Корутунду

Матуриди Ахликитеп боюнча көз карашында жөөттөр менен христиандардын ишеним негиздерин талдап чыгат. Анда алгач жөөттөрдүн кудай түшүнүгүн жана жөөттөрдүн кудайга карата айткан көз караштарын катуу сынга алат. Жөөттөр кудайга инсандык сыпаттарды ыйгаруу менен Узайр пайгамбарды кудайдын уулу деп айтышын тавхид ишениминин чегинен чыккандык деп белгилейт. Ошондой эле жөөттөрдүн Муса пайгамбар менен болгон окуясынан кеп кылып, Муса пайгамбарга «Кудайды көрмөйүнчө ишенбейбиз» деп айтуу аркылуу катуу каршылык көрсөткөн жөөт элин сынга алат. Матуриди жөөттөр менен христиандардын чыныгы тавхид ишенимин бузган дин аалымдарына карата өз көз караштарын Куран аяттарына таянуу аркылуу билдирет.

Матуриди жогоруда келтирилген мисалдардын соңунда христиандардын үч кудай ишеними толугу менен акыл жана логиканын тышында калгандыгын

⁴⁸ Öztürk, *Mâtürîdî'nin Kelam Sisteminde Ehl-İ Kitap Anlayışı*, s. 50.

⁴⁹ el-Mâtürîdî, *Kitâbu 'l-Tevhîd Tercümesi*, s. 335.

⁵⁰ el-Mâtürîdî, *Kitâbu 'l-Tevhîd Tercümesi*, s. 325.

айтаг. Исанын бир эле учурда кудай, ошол эле учурда уулу болушу акылга сыйбагандыгына токтолот. Матуриди бул нерсени сынга алып, жогоруда келтирилген мисалдар менен кошо бир нече мисалга дагы токтолот.

Матуриди Ахли китепке кирген Жөөттөр менен Христиандардын ишеним негиздери боюнча маанилүү бир маселеге токтолот. Анын көз карашы боюнча ахли китеп өзүнүн ичинде бир нече топко бөлүнөт. Алардын бир бөлүгү азирети Мухаммад пайгамбарыбызга келген аят жана далилдерди кабыл кылса, бир тобу да ар кандай саясий жана социалдык себептерге байланышкан текеберликтеринен улам кабыл алышкан эмес. Аларды Матуриди «текебер коому» деп атайт.

Жогоруда айтылгандарга караганда матуриди бир нече маселеде сынга алган агымдар, жалпысынан сабатсыздыктын же билбегендиктин айынан эмес, текеберликтин айынан акыйкат нерсени четке кагышкан. Матуриди өзүнүн эмгектеринде мына ошолорду сынга алган. Натыйжада Имам Матуриди христиандар менен жөөттөргө сын пикир айтууда өзүнчө китеп жазбаса да, өзүнүн эмгектеринде кез – кези менен мындай сындоолорго токтолгон.

Колдонулган адабияттар

Gilgil, Kenan, *İmam Maturidi Ve Nübüvvet Anlayışı*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Elazığ 2008.

Gürkan, Salime Leyla, «Matüridi'nin *Kitâbu 'l-Tevhîd* 'inde Hıristiyanlık Ve Teslis Eleştirisi», *Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi Ve Matüridilik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantısında Sunulan Tebliği*, 22 - 24 Mayıs, İstanbul 2009.

Инжил

Кураны Карим

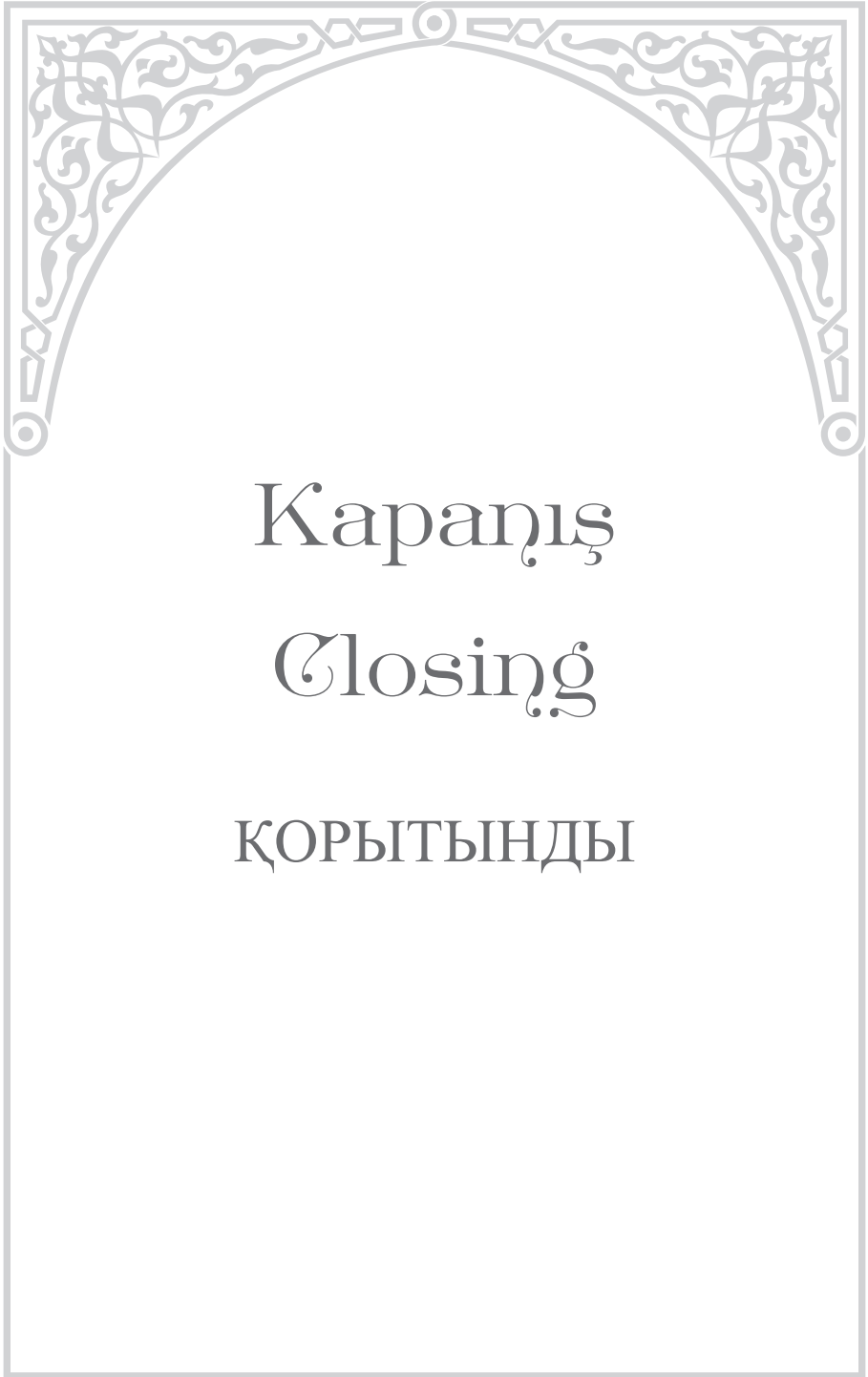
el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mansûr (333/944), *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, Thk.: Bekir

Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul 2005.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mansûr (333/944), *Kitâbu 'l-Tevhîd Tercümesi*, Trc.: Bekir Topaloğlu, İSAM Yay., İstanbul 2014.

Öztürk, Necmettin, *Mâtürîdî'nin Kelam Sisteminde Ehl-İ Kitap Anlayışı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2010.

Тоорат.



Қараңыш

Closing

ҚОРЫТЫНДЫ

ULUSLARARASI MATURİDİLİK SEMPOZYUMU
(DÜNÜ, BUGÜNÜ VE GELECEĞİ)
KAPANIŞ KONUSMASI

Prof. Dr. **Osman HORATA**

Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi
Mütevelli Heyeti Başkanı,
Ankara/TÜRKİYE

Değerli Meslektaşlarım ve Sevgili Öğrenciler,

Öncelikle Uluslararası Maturidîlik Sempozyumu vesilesiyle, farklı ülkelerden değerli bilim insanlarını üniversitemizde misafir etmekten duyduğumuz memnuniyeti ifade ediyor, toplantımızı bildirimleri ve katılımlarıyla onurlandıran siz değerli konuklarımızı saygıyla selamlıyorum.

Konu son derece güncel ve önemli. Bu sebeple böyle bir konunun üniversite olarak gündeme getirilmesinde emeği geçen değerli mesai arkadaşlarıma sempozyum koordinatörü Sayın Prof. Dr. Sönmez KUTLU'nun şahsında en içten tebrik ve teşekkürlerimi sunuyorum.

Değerli Dinleyiciler,

Her türlü siyasi, ekonomik yükselişin ardında sağlam, evrensel fikrî ve sosyal temeller vardır. Sağlam sosyal ve fikrî temeller üzerine yükselmeyen bir oluşum kalıcı olamamaktadır. Tarih bunun sayısız örnekleriyle doludur.

Türk halklarının 10. yüzyılda tarihî Türkistan topraklarında İslamiyet'le tanışması, sadece Türk tarihi açısından değil İslam tarihi açısından da önemli bir dönüm noktası olmuştur. Türkler, bilim, kültür, sanat, düşünce ve siyaset alanında yetiştirdiği önemli isimlerle, bir taraftan İslam Medeniyetini insanlığın zirvesine taşırlarken, bir taraftan da Batı'daki Rönesans ve Reform hareketlerinin fitilini ateşlemişlerdir.

Bu yükselişin ardındaki temel dinamiği, bilim adamları siyasi ve askerî yapıdan ziyade sosyal ve fikrî yapıda ararlar. Bu dinamiklerden biri, İslâm düşüncesinin Maverâünnehir, yani Seyhun ve Ceyhun, bir başka adıyla Amuderya ve Sirderya arasındaki düşünürlerle buluşmasıdır. Bu bölgede yetişen Ebu Hanife, İmam Maturidî, Zemahşerî, Fahreddin Razî gibi dîn âlimleri, eserleriyle, fikirleriyle, yetiştirdiği öğrencileriyle, başta Türk halkları olmak üzere farklı kültürlerden geniş kitleleri, mistik girdapların tuzaklarından uzak, İlahî vahye ve akla dayalı din anlayışıyla buluşturarak İslam medeniyetinin yükselişindeki önemli saç ayaklarından

birini oluşturmuşlardır. Onların düşünceleriyle yoğrulan sosyal zemin, akla, İlahî aşka ve hoş görüye dayalı din anlayışını İslamiyet'in gittiği her yere yayan Ahmed Yesevi'den Seyyid Muhammed Nakşibendî'ye, Yunus Emre'den Mevlana'ya kadar İslam Medeniyetinin manevi mimarlarını yetiştirerek istikrarlı, büyük birlikteliklerin mayasını oluşturmuştur.

Değerli Konuklar,

Allah tarafından insanlar için gönderilen dinlerin anlaşılması, yaşatılması ve kurumsallaştırılması insanların çabasıyla gerçekleşir. Asıl amacı hakikî dinle buluşmak olan arayışlar, içinde bulunduğu zaman ve zeminden kişilik özelliklerine kadar birçok faktörün etkisinden kendisini kurtaramaz. Mezheplerin, tarikatlerin, cemaatlerin hepsinin ortaya çıkışı bu tür arayışların eseridir. Kur'an-ı Kerim'deki "Dinde ayrılığa düşmeyin" ayetine karşılık, dinin asli kaynaklarından uzaklaşıldıkça bu tür farklılaşmalar, tefrikalar artmış, inançlar çoğu zaman beşerî ve siyasi hırslara kurban edilir hâle gelmiştir. Tarih bunun acı tecrübeleriyle doludur.

Orta Asya Müslümanları ise, inanç ayrışmalarının getirdiği acıların yanında, binçli bir şekilde tarihlerinden, kültürlerinden, inançlarından koparılmanın eşiğine getirilmişlerdir. Âdeta toplumsal mühendisliğin bir laboratuvarı hâline getirilen Orta Asya Türk halkları, son çeyrek asırlık süreçte ise ortaya çıkan bu boşluğun çoğu dış kaynaklı dinî ve siyasi amaçlı girişimlerle doldurulma tehlikesiyle karşı karşıya kalmışlardır. Bu sebeple günümüzde, Orta Asya Müslümanlığının İslam dünyasının büyük çoğunluğunun amel ve itikat dünyasının şekillendiren Ebu Hanife ve Maturidî geleneğiyle yeniden organik bağlarının tesisi ve bu tecrübe ışığında dinî kimliğin yeniden inşası öncelikli meselelerden biri olmalıdır.

Atayurt'un kalbinde, bu geleneğin doğduğu ve oradan bütün İslam coğrafyasına yayıldığı bir mekânda bu konunun gündeme getirilmesini, bu açıdan son derece anlamlı ve önemli buluyor; bu anlamlı çabaya değerli bildirimleri ve katılımlarıyla desteklerini esirgemeyen değerli bilim insanlarına en içten teşekkürlerimi sunuyor, bu toplantının yeni arayışlara, girişimlere vesile olmasını temenni ediyorum.

ULUSLARARASI MATURİDİLİK SEMPOZYUMU (DÜNÜ, BUGÜNÜ VE GELECEĞİ) KAPANIŞ KONUŞMASI

Prof. Dr. Nevzat ŞİMŞEK

*Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi
Avrasya Araştırmaları Enstitüsü Müdürü,
Almatı/KAZAKİSTAN*

Saygıdeğer Sempozyum Katılımcıları ve Çok Değerli Konuklar,

Çok verimli geçen oturumlar sonrasında sempozyumumuzun sonuna gelmiş bulunuyoruz. 11 oturumda birbirinden değerli 47 tebliğ dinleme fırsatı bulduk. Bununla birlikte ben, konunun uzmanı akademisyen hocalarımızın karşısında konuşmanın ve Maturidilik hakkında kapanış konuşması yapmanın her ne kadar haddimi aşmak olduğunu düşünsem de, birkaç hususa dikkat çekmek ve Uluslararası Maturidilik Sempozyumu'nun neden önemli olduğunu belirtmek istiyorum. Fakat yine de konuşmamı bir kapanış konuşması olarak değil, bir teşekkür konuşması olarak, bir iyi niyet ve bundan sonraki projelerimiz için yapabileceklerimizin tartışıldığı bir zihin jimnastiği platformu olarak değerlendirirseniz memnun olurum.

Sempozyumun zamanlaması da oldukça önemli oldu diyebiliriz. Geçmişte olduğu gibi özellikle son dönemlerde İslam coğrafyasını çok rahatsız eden ve zarar veren akımların olduğunu biliyoruz. Eğer tarih boyunca İslam düşünce anlayışını şekillendiren Akıl Taraftarları diye adlandırabileceğimiz, amelde/fıkıhta Ebû Hanife'nin içtihadlarını, ahlakta/tasavvufta Ahmet Yesevi'nin seyr-i sülükünü ve itikatta İmam el-Maturidi'nin mezhebini okuyup öğrenmez ve öğretmezsek, bu konulardaki bilgi boşluğu, başta ideolojik Selefilik ve dışlayıcı Vahhabilik tarafından doldurulacaktır.

Şunu çok iyi biliyoruz ki, Vahhabiler vakti zamanında gayrimüslimler ile işbirliği yaparak Müslümanların koruyucusu durumundaki Osmanlı devletine saldırmışlar ve Araplar ile Türkleri karşı karşıya getirmişlerdi. Osmanlı ordusunu Arabistan'dan süren, onların yerlerine Fransız ve İngiliz güçlerini Arap ve İslam memleketlerinde yerleştiren de onlar olmuşlardır. Tarihte olduğu gibi, bugün de Vahhabiler sadece Müslümanlara zarar vermişler, gayrimüslimlere dokunmamışlardır. Kendileri gibi düşünmeyen Müslümanlara karşı saldırılarını, hep İslamiyet'i koruma kisvesi altında yapmışlardır. Ayrıca acımasız şiddet eylemleri ve insan hakları ihlalleriyle İslam ve Müslümanlar hakkındaki algıya büyük zarar vermişlerdir.

İslam tarihinden çok iyi bildiğimiz gibi, Hz. Ali'nin itaatinden çıkarak, İslam'da ilk ayrışmayı meydana getiren Hariciler, Hz. Talha, Hz. Aişe, Hz. İbn Abbas gibi önde gelen sahabilerin dahi küfrüne fetva vermişlerdi. Şu anda Arap ülkeleri ve diğer ülkelerde Haricî zihniyeti temsil eden Vahhabiler, onların yolunu izleyerek Müslümanları tekfire devam etmektedirler. Bunların İslam'ın ruhuna aykırı olan görüşlerinin tartışılarak akli eleştiri süzgecinden geçirilmesi gerekmektedir. Çünkü onların görüşlerinin her birinin hem akıl ve hem de nakil ile reddi mümkündür. Kısaca bu düşünce çizgisi, insanlar arasında kendilerini Müslüman, hatta gerçek İslam sahibi göstermekte, fakat fiske ve küfürle nifak perdesi altında İslam'ı istismar etmeye çalışmaktadırlar. Onlardan olmayan tüm Müslümanların çocuklarının kanını, malını ve ırzını helal bilmektedirler. İşte tarihte olduğu gibi günümüzde de İslam'ın naslarını söz be söz yorumlayan ve onlardan şiddet üreten bir zihniyetin İslam'a, Müslümanlara ve insanlığa verdiği zararın önüne geçebilmek için, İslam'ın akılcı yorumlarından birisi olan Maturidiliğin dünü, bugünü ve geleceğinin uluslararası bir sempozyum Ahmet Yesevi Üniversitesi'nin bulunduğu Türkistan'da organize edilmesi ve pek çok sorunun dünyaca ünlü uzmanlar tarafından tartışılması hayati bir önem taşımaktadır.

Esasında Avrasya Araştırma Enstitüsü (AAE) olarak biz bu kadar önemli bir konunun bilimsel çerçeve içinde gündeme getirilip tartışılmasına vesile olan bir oluşum içinde yer almayı bir sorumluluk olarak düşündük. Diğer yandan çok sayıda sempozyum düzenleyen bir birim olmamız ve bu konuda önemli bir tecrübe elde etmiş olmamız nedeniyle belirtmeliyim ki; hazırlık süreçleri bildiğiniz gibi çok stresli ve yoğun bir süreçtir. Biz bu sempozyuma bu tecrübelerimizle ve ilgi alanımızın örtüşmesi vesilesiyle ortak olduk. Ama sempozyumun esas yükü Türkistan'daki arkadaşlarımızın omuzlarındaydı. Ben burada özellikle sempozyum koordinatörü olan hocamız sayın Prof. Dr. Sönmez Kutlu'ya bir teşekkür borç biliyorum. Kendisinin ne kadar yoğun çalıştığını bizzat biliyorum. Bu durum, işi sahiplenmeyle ve konunun önemiyle ilgili bir durumdur. Kendisine gerçekten çok teşekkür ediyoruz. Diğer bir teşekkürümüz de düzenleme komitesindeki diğer arkadaşlarımıza olacaktır. Görüyorum ki bölüm öğretim elemanları, rektörlük ve öğrenciler sempozyumu sahiplendiler. Bu sempozyum onların ortak eseri oldu. Kendilerine teşekkür ediyorum. Bu noktada Ragıp Hocamıza özellikle teşekkür etmek istiyorum. Her sempozyumda iyi niyetle bir sempozyum uzmanı olarak çalışmaktadır.

Ayrıca bu süreçlerde rektörlüğün bu etkinlikleri sahiplenmesi çok önemlidir. Rektör Vekilimiz Sayın Prof. Dr. Mehmet Kutalmış ve rektör yardımcımız Sayın Prof. Dr. Mustafa Nursoy hocamız sıkıştığımız noktalarda bize yol gösterdi. Belirtmemiz gerekir ki üniversitemiz yapısı itibarıyla çabuk darboğazlara girebilmektedir. Bu darboğazların giderilmesi için hocalarımızın desteği önemlidir. Kendisine teşekkür ederiz. Mütevelli Heyeti ve Mütevelli Heyeti Başkanı Sayın Prof. Dr. Osman Horata, bu coğrafyadaki her bir faaliyetimiz için bizi yüreklendirdi ve cesaretlendirdi. Mütevelli heyetimiz ve başkanı ile bu çerçevede İdari ve Mali İşler Koordinatörümüz Ahmet Şevki Zengin Bey'e destekleri için şahsen teşekkür etmek istiyorum. Özel

teşekkürlerim ise siz yurt içinden ve dışından gelen değerli katılımcı hocalarımıza olacaktır. Sizlerin katılımıyla sempozyumumuz bir anlam ve değer kazandı.

Bir kaç küçük hususa daha değinerek konuşmamı bitirmek istiyorum. Neden Maturidilik? Neden Sempozyum? Neden Türkistan? Neden biz? sorularını değerlendirmek gerekir. Neden Maturidilik? sorusuna cevabı aslında buradaki pek çok hocamız verdi. Son olarak Prof. Dr. Hasan Onat Hocamızın yeni bir medeniyet inşasında Maturidiliğin rolü üzerinde yaptığı vurgu, aslına bu konunun seçilmesi, tekrar tartışılması, öğretilmesi ve öğrenilmesine olan vurgumuzu ifade etmesi açısından önemliydi.

Neden sempozyum? sorusunun cevabına gelince; çok hassas bir konu olan ‘Maturidilik’ Orta Asya’da bir kongre yoluyla da tartışılabilirdi. Fakat amacımız konunun uzmanı olan ve tanınmış akademisyenlerin bir araya getirilmesini sağlamak idi. Bu nedenle kongre değil de sempozyum düzenlenmesi aslında özel olarak tercih edilmiştir. Belki bundan sonraki aşamalarda daha spesifik meselelerde çalıştaylar düzenlenerek nokta atışlarıyla konular tartışılabilir ve böylece daha da verimli olabilir diye düşünüyorum.

Neden Türkistan? sorusunun cevabının ise simgesel bir anlamı var. Türkistan’ın manevi bir başkent olmasından ve Ahmet Yesevi Hazretleri’nin külliyesinin bulunduğu bir mekan olmasından bahsediyoruz. Neden biz? Neden Ahmet Yesevi Üniversitesi? sorusunun cevabının da aslında simgesel bir anlamı var. Biz Avrasya Araştırma Enstitüsü olarak buna katkı vermekten büyük bir memnuniyet duyuyoruz.

Bu kadar kıymetli akademisyeni bir arada görme vesilesiyle Avrasya Araştırma Enstitüsü olarak bu tür projelere daha sonra da destek vereceğimizi ifade etmek istiyorum. Bu hususta kısa bir bilgilendirme yapmam yerinde olacaktır diye düşünüyorum. Biz Ahmet Yesevi Üniversitesi’ne bağlı olarak bu yıl kurulmuş bir enstitüyüz. Avrasya bölgesinde özellikle Türk dili konuşan ülkeleri ilgilendiren konularda bilimsel araştırmalar ve ortak projeler yapmayı amaçlıyoruz. Bu çerçevede sempozyumlar, seminerler ve kongreler düzenliyoruz. Ayrıca belirtmek istediğim bir diğer husus da rapor, kitap vb. yayınlarınıza enstitümüz tarafından telif ücreti karşılığında destek verilebileceğidir. Ayrıca proje ilanlarına çıkıyoruz. En son yönetim kurulumuzda alınan kararla örneğin ‘Orta Asya Ülkelerinde Din Eğitimi ve Öğretimi’ adlı bir proje ilanına çıkacağız. Bu konu, bu alanda önemli bir sorunsal olarak değerlendirilebilir. Bu konuda projeleriniz olursa ilgilendiğimizi belirtmek istiyorum. Daha spesifik konulardaki projelerinizi de her zaman tartışmaya açtığımız. Ayrıca enstitü olarak öğrencilerimize burslar sağlamaktayız. Haziran 2015’den itibaren enstitümüzü ilgilendiren bir konuda tez hazırlayan bir öğrencimize, bu tezin enstitümüzün desteğiyle yazıldığı belirtilmesi şartıyla destek olmayı planlıyoruz. Avrasya üzerinde araştırma yapmak isteyen arkadaşlarımız olursa Enstitümüz 1 aydan 12 aya kadar misafir araştırmacı da kabul etmektedir.

Enstitümüzü tanıtmamızın amacı, bu tür sempozyumların reel çıktılara vesile olmasını sağlamaktır. Ben tekrar katılımınız için ve bu önemli konuları bizimle tartıştığınız için çok teşekkür ediyor, saygılar sunuyorum.

KATILIMCILAR

THE LIST OF PARTICIPANTS

Abdulkodir Pardaev,
İmam Buhari İslam Enstitüsü,
Taşkent / ÖZBEKİSTAN

Saitmurat Primovni,
Taşkent İslam Enstitüsü,
Taşkent / ÖZBEKİSTAN

Abdullah Demir (Dr. Öğr. Üyesi.),
Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,
Ankara / TÜRKİYE

Abdullatif Allaqulov,
İslam Üniversitesi,
Taşkent / ÖZBEKİSTAN

Ahmet Ak (Prof. Dr.),
Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Kahramanmaraş / TÜRKİYE

Alau Adilbaev (Doç. Dr.),
Nur Mübarek Kazak-Mısır Üniversitesi,
Almatı / KAZAKİSTAN

Ali Avcu (Doç. Dr.),
Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Sivas / TÜRKİYE,

Ali Rıza Gül (Prof. Dr.),
Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Beşeri Bilimler
Fakültesi Dintanu Bölümü,
Türkistan / KAZAKİSTAN

Angelika Brodersen (Dr.),
Ruhr-Universität Bochum Seminar für Orientalistik und
Islamwissenschaften,
Buchum / ALMANYA

Askar Akimkhanov (Doktora Öğrencisi),
Nur Mübarek Kazak-Mısır Üniversitesi,
Almatı / KAZAKİSTAN

Aşirbek Muminov (Prof. Dr.),
The L.N. Gumilev Eurasian National University,
Astana / KAZAKİSTAN

Bakıt Murzaraimov (Dr.),
Kırğız-Türk Manas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Bişkek / KIRGIZİSTAN

Cavid Kasımlı (Doç. Dr.),
Azerbaycan Bilimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü,
Bakü / AZERBAYCAN

Daniyar Şalkarov (Doktora Öğrencisi),
Al-Farabi Devlet Üniversitesi,
Almatı / KAZAKİSTAN

Davran Dariyabek,
Kazakistan Cumhuriyeti Bilim ve İlim Bakanlığı, İlim Kurulu,
Felsefe, Siyaset ve Din Bilimleri Enstitüsü,
Almatı / KAZAKİSTAN

Dosay Kenjetay (Prof. Dr.),
The L.N. Gumilev Eurasian National University,
Astana / KAZAKİSTAN

Hanifi Özcan (Prof. Dr.),
Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
İzmir / TÜRKİYE

Hasan Onat (Prof. Dr.),
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Ankara / TÜRKİYE

Hülya Alper (Prof. Dr.),
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
İstanbul / TÜRKİYE

İbrahim Maraş (Prof. Dr.),
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Ankara / TÜRKİYE

İdris Şengül (Prof. Dr.),
Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi
Beşeri Bilimler Fakültesi Dintanu Bölümü,
Türkistan / KAZAKİSTAN

İhsan Timür (Dr. Öğr. Üyesi),
Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Trabzon / TÜRKİYE

Kadir Muhammed (Dr.),
Sofya Yüksek İslam Enstitüsü Öğretim Görevlisi,
Sofya / BULGARİSTAN

Kalmahan Ercan (Doç. Dr.),
Nur Mübarek Kazak-Mısır İslam Üniversitesi,
Almatı / KAZAKİSTAN

Kaşımhan Devrankulov,

Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi
Beşeri Bilimler Fakültesi Dintanu Bölümü,
Türkistan / KAZAKİSTAN

Kazım Sarıkavak (Prof. Dr.),

Gazi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Ankara / TÜRKİYE

Kımbat Karatışkenova (Doç. Dr.),

Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi
Beşeri Bilimler Fakültesi Dintanu Bölümü,
Türkistan / KAZAKİSTAN

Mehmet Atalan (Prof. Dr.),

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Kastamonu / TÜRKİYE

Mehmet Kalaycı (Doç. Dr.),

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Ankara / TÜRKİYE

Mehmet Kutalmış (Prof. Dr.),

Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Rektör Vekili,
Türkistan / KAZAKİSTAN

Muratbek Mirzabekov (Doç. Dr.),

Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi
Beşeri Bilimler Fakültesi Dintanu Bölümü,
Türkistan / KAZAKİSTAN

Mustafa Nursoy (Prof. Dr.),

Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Rektör Yardımcısı,
Almatı / KAZAKİSTAN

Mustafa Öztürk (Prof. Dr.),

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
İstanbul / TÜRKİYE

Necdet Tosun (Prof. Dr.),

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
İstanbul / TÜRKİYE

Nevzat Şimşek (Prof. Dr.),

Ahmet Yesevi Üniversitesi Avrasya Araştırmaları Merkezi Müdürü,
Almatı / KAZAKİSTAN

Ömer Soner Huncan (Prof. Dr.),

Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi,
Edirne / TÜRKİYE

Özcan Taşçı (Prof. Dr.),

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Çanakkale / TÜRKİYE

Philip Dorroll (Dr.),
Assistant Professor of Religion Wofford College,
US, AMERİKA,

Philipp Bruckmayr (Dr.),
University of Vienna,
Vienna/ AVUSTURYA

Ramil Adygamov (Dr.),
Kazan İslam Üniversitesi,
KAZAN/TATARİSTAN

Saffet Sarıkaya (Prof. Dr.),
Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Isparta/KAZAKİSTAN

Saidmukhtar Okilov (Dr.),
İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları Bölümü,
Taşkent/ÖZBEKİSTAN

Sönmez Kutlu (Prof. Dr.),
Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi
Beşeri Bilimler Fakültesi Dintanı Bölümü,
Türkistan/KAZAKİSTAN

Şamşadin Kerim (Prof. Dr.),
Nur Mübarek Kazak-Mısır Üniversitesi,
Almatı/KAZAKİSTAN

Şovosil Ziyadov (Doç. Dr.),
İmam Buhari Uluslararası Merkezi,
Semerkan/ÖZBEKİSTAN

Tahir Aşirov (Dr.),
Mahtumkulu Devlet Üniversitesi Tarih Fakültesi, İlahiyat Bölümü,
TÜRKMENİSTAN

Temel Yeşilyurt (Prof. Dr.),
Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Kayseri/TÜRKİYE

Zaylabidin Acımamatov (Doç. Dr.),
Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
OŞ/ KIRGIZİSTAN,

Zikiria Zhandarbek (Doç. Dr.),
Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi
Beşeri Bilimler Fakültesi Dintanı Bölümü,
Türkistan/KAZAKİSTAN