

KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ

**IV. ULUSLARARASI
ŞEYH ŞA'BÂN-I VELÎ SEMPOZYUMU**

-HANEFÎLİK-MÂTURÎDÎLİK-

05-07 MAYIS 2017

CİLT 1

Kastamonu Üniversitesi
IV. Uluslararası
Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu
-Hanefilik-Mâturîdîlik-

EDİTÖRLER

Yrd. Doç. Dr. Cengiz ÇUHADAR

Yrd. Doç. Dr. Mustafa AYKAÇ

Arş. Gör. Yusuf KOÇAK

(Kastamonu Üniversitesi, Türkiye)

ISBN: 978-605-4697-06-9 (Tk)

978-605-4697-07-6 (1.c)

Aralık 2017, Kastamonu

Baskı: Kastamonu Üniversitesi Matbaası

Eserde yayımlanan bildiri metinlerinde ileri sürülen görüşlerin
ilmî ve hukuki sorumluluğu bildiri sahiplerine aittir.
Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz. Her hakkı saklıdır.

İMAM MÂTURÎDÎ VE MATURİDİLİK ÇALIŞMALARINDA RASTLANAN BAZI SORUNLAR

Sönmez KUTLU¹

GİRİŞ

Türk toplumlarının mezhebinin fıkhıta Hanefilik itikatta Maturidilik olması sebebiyle ulus devletin kurucu iradesi, bu iki mezhebe yakın ilgi gösterdi ve yeni din anlayışı oluşturma sürecinde onlardan yararlanmak istedi. Buna rağmen Cumhuriyet'in ilk yıllarında İmam Mâturîdî ve Maturidilik konusuna tahsis edilmiş yeterli düzeyde ilmî çalışmalar üretilmedi. Ankara Üniversitesi çatısı altında İlahiyat Fakültesi'nin açılmasıyla birlikte, konuyla ilgili araştırmalarda, sınırlı da olsa, bir artış gözlemlendi. İlmî araştırmalar, biraz yavaş ilerlediyse de, 1950'li yıllardan itibaren önemli mesafeler kaydedildi. Özellikle Yusuf Ziya Yörükân ve Muhammed b. Tavî et-Tancî'nin çalışmaları, bu konuda önemli bir aşamayı temsil eder. Ancak İmam Mâturîdî'nin tefsire dair eserinin yazma olması, *Kitâbu't-Tevhîd*'in yazmasının nerede bulunduğu bilinmemesi ve dönemin birinci el kaynaklarının henüz yayınlanmaması sebebiyle, Mâturîdî'nin hayatı, eserleri ve fikirlerini inceleyen Maturidilik çalışmaları, daha ziyade Pezdevî, Ebû'l-Muîn Nesefî, Sabunî, Ömer en-Nesefî ve diğer alimlerin ikinci el kaynaklardan yararlanılarak yapıldı. Bu dönemde ülkemizde veya yurt dışında Mâturîdî'ye yanlışlıkla nisbet edilen ve sonraki alimlerin derlediği gerçekte ona ait olmayan birkaç metin yayımlandı. Dolayısıyla onun fikirleri, onu izleyen alimlerin anlayabildiği ölçüde ortaya koyulabildi. İmam Mâturîdî ve onun akılcı fikirleri etrafında oluşan Maturidilik, kendi eserlerinin tahkik ve tercüme edilip yayınlanmasıyla birlikte daha iyi anlaşılmaya başlandı.

Fethullaf Huleyfî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'i 1970 yılında takik ederek yayınlamasıyla, gerek İslam dünyasında gerekse Türkiye'de İmam Mâturîdî ve Maturidilik konusuna ilgi arttı. Diğer yandan *Tevîlâtü'l-Kur'ân* üzerine doktora çerçevesinde kısmî tahkik çalışmaları veya tematik çalışmalar, Mâturîdî'nin fikirlerine doğrudan muttali olma konusunda önemli bir katkı sundu. 1980'li yıllarda itibaren bu iki konuda İlahiyat fakültelerinde müstakil doktora tezlerinde artış gözlemlendi. Bunların bir kısmının yayınlanması, konuya ilgi duyanlar için önemli bir alt yapı oluşturdu. Ayrıca 1986 yılında Kayseri'de Mâturîdî ile ilgili ilk defa tertiplenen sempozyuma sunulan tebliğler, onun *Tevîlat Kur'ân* ve *Kitâbu't-Tevhîd* eserlerine belli ölçüde müracaatla hazırlanmış ilk çalışmalarıdır. Bekir Topaloğlu'nun Mâturîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'ini tahkik etmesi, sonra Türkçe'ye çevirmesi; ardından *Te'vîlât*'ın tahkikini yapıp Türkçe çevirisini başlatması Maturidilik çalışmalarında güçlü bir alt yapının oluşturulmasına önemli katkıda bulundu.

2000'li yılların başında *İmam Mâturîdî ve Maturidilik* (ed. Sönmez Kutlu) kitabının yayınlanmasıyla birlikte İmam Maturidî ve Maturidilik, adeta yeniden keşfedildi. Bu dönemde İmam Mâturîdî ve Maturidilik üzerine veya Maturidî alimlerin eserleri ve fikirleri üzerine ilmi ve akademik çevrelerde üretilen çalışmalar, Türkiye'nin sınırlarını aşan toplumsal ve siyasal tartışmalara vesile oldu. Bu kültür çevresi ile ilgili çok sayıda metin tahkik edildi ve üzerlerine çeşitli konularda yüksek lisans ve doktora çalışmaları ile pek çok makale hazırlandı; çalıştaylar ve sempozyumlar düzenlenildi, bazı dergilerde özel sayılar hazırlandı.

Mâturîdî'nin fikrî sisteminde kavramların tanımı ve alan ayrıştırmaları ile farklı muhtemel fikirlerin ve yorumların sıralanması çok önemli bir yer işgal etmektedir. Onun bilgi kuramını ve düşünce sisteminin temellerini dikkate almadan yapılan araştırmalar, onu anlamakta güçlük çekmekte ve onu sufî, selefî, mutezilî veya katı sünnî gelenekçi çerçeveye

¹ Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Öğretim Üyesi

yerleştirmeye çalışmaktadır. Bu tür ilmî ve akademik yöntemden yoksun önyargılı, etnik ve mezhepçi yaklaşımlar, farklı İmam Mâtürîdî ve Maturidilik algılarının oluşmasına sebep olmaktadır. Ancak gerek Mâtürîdî'nin eserlerinin tahkik ve çevirileri, gerekse Maturidilik etrafında oluşan edebiyatın ilmî değeri ve bu edebiyata yansıyan algılar, yeterli düzeyde müstakil araştırmalarla analiz edilmedi.

Cumhuriyet'in başlangıcından bugüne kadar Mâtürîdî ve Maturidilik etrafında Türkiye'de yüksek lisans ve doktora tezleri, müstakil çalışmalar, derlemeler, sempozyum metinleri, dergilerin konuyla ilgili özel sayılarında veya diğer dergilerde yayımlanan çok sayıda Türkçe makale veya yabancı dilden çevrilen kitap ve çok sayıda makale bulunmaktadır. Bütün bu çalışmaların ilmî değerini ve bunlara yansıyan çeşitli Maturidilik algılarını tek tek analiz etmek müstakil bir kitap çalışmasını gerektirmektedir. Bu sebeple biz, makalemizde daha ziyade İmam Mâtürîdî'nin hayatı, eserleri, görüşleri ve Maturidilik üzerine yoğunlaşan eserlerde dikkat çeken ciddî ilmî ve akademik sorunları ve algı biçimlerini, tebliğin sınırları elverdiği ölçüde, eleştirel bakış açısıyla tahlil edeceğiz.

1. Türkiye'de İmam Mâtürîdî Ve Maturidilik Çalışmalarına Genel Bir Bakış

Türkiye'de Mâtürîdî ve Maturidilik üzerine İSAM'ın konuyla ilgili kataloğunun verdiği kayıtlara göre savunulmuş ve kabul edilmiş 58 adet yüksek lisans ve 29 adet doktora düzeyinde akademik çalışma bulunmaktadır. Yapılan yüksek lisans ve doktora düzeyinde, İmam Mâtürîdî'nin siyasî, itikadî ve felsefî görüşleri; yorum yöntemi, akılcılığı, Ebû Hanife ile ilişkisi, Ehl-i Kitab'a bakışı ve nesih anlayışı; onun fikirlerinin Aristo, Paul Tillich gibi filozoflar veya Farabi, İbn Sina, Kelabazî, İsmail Gelenbevî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve diğer İslam filozoflarının ve mutasavvıfların fikirleriyle mukayesesi; İmam Mâtürîdî'nin Hadis anlayışı, Fıkıh Usûlü ve fûrûata dair görüşleri; *Te'vilât*'ından bazı surelerin tahkiki; İmam Mâtürîdî'nin Mutezile, Şia, İsmailiyye, Mürcie, Ashabu'l-Hadis ve diğer mezheplere eleştirileri; Maturidî gelenekten gelen alimler ve görüşlerinin analizi; Maturidî kelimelerinin diğer kelimelerle karşılaştırma; Maturidilik ve Eşarilik arasındaki ilişkiler; Maturidiliğin oluşumu ve yayılışı; Mâtürîdî'ye nisbet edilen eserlerin tahkik ve değerlendirmesi gibi sorunlar incelenmiştir. Bunların bir çoğu, İmam Mâtürîdî'nin hayatı ve eserlerinde gereksiz tekrarlara düşmüştür. Ayrıca İmam Mâtürîdî ve Maturidilik çalışmalarının, konuyla ilgili yazma eserlere ve yeni dökümanlara beklenen düzeyde müracaat etmedikleri görülmektedir. Bazı konular birbirinden habersiz aynı anda veya kendisinden öncekinden habersiz bir şekilde iki farklı kişi tarafından çalışılabilmiştir. Mâtürîdî'nin Nübüvvet anlayışı üzerine 2006 ve 2008 yılında iki ayrı kişi tarafından yapılan iki ayrı Yüksek Lisans tezi bunun en tipik örneğidir.

Türkçe'de akademik düzeyde Yüksek Lisans ve Doktora çalışmalarının yanı sıra İmam Mâtürîdî ve Maturidî geleneğe mensup alimlerin eserlerini tahkik, neşir, çeviri ve konuyla ilgili müstakil eserler, derleme çalışmaları, sempozyum tebliğleri kitabı, dergilerin konuyla ilgili özel sayıları ve dergilerde yayınlanan çok sayıda Türkçe makale ile yabancı dilden çevrilmiş kitap ve makaleler bulunmaktadır.

İmam Mâtürîdî ve Maturidilik konusunda tarihi sırayla Sönmez Kutlu, Şaban Ali Düzgün ve Recep Alpyağıl tarafından üç ayrı derleme yapılmıştır. Kendi derlememi istisna ederek diğer ikisi üzerine bazı değerlendirme ve eleştirilerde bulunmak istiyorum.

Şaban Ali Düzgün tarafından *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası* adıyla yapılan derlemede, Mâtürîdî'nin bize ulaşan iki eserine dayalı olarak, onun kelimeler, tefsir, fıkıh ve siyaset ile ilgili görüşlerini analiz eden makaleler bulunmaktadır. Editörün "Semerkand İlim Havzası ve Mâtürîdî" makalesi istisna edilirse, bu derleme genel anlamda Mâtürîdî'nin fikirlerini kendi eserleri üzerinden anlamaya yönelik önemli katkılar sağlayan bir çalışmadır. Editörün bu makalesinde göze çarpan iki noktaya dikkat çekmek istiyorum. Birincisi bu makalede, klasik kaynaklardaki bilgilere çağdaşlar üzerinden ulaşılmış; gerek klasik eserlere gerekse çağdaş kaynaklara dipnotlarla referansta bulunulması gerekirken kaynak verilmemiş

veya nadiren verilmiştir.² Konuyla ilgili çağdaş incelemeler, araştırma usul ve dipnot tekniklerine uygun verilmemiştir. Örneğin, Özbekçe'den sadeleştirilen bir makale, basılmış müstakil bir Türkçe kitap çalışması şeklinde verilmiştir.³ Özbekçe'den çevrilen bu makale, Sönmez Kutlu tarafından derlenen *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik* adlı kitapta yer almaktadır.⁴ Bir araştırmada, konuyla ilgili önceki ilmî araştırmaların dikkate alınması ilmiliğin bir gereğidir. Seçkide başkaları tarafından yazılan diğer iki makalede *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*'te yer alan bazı makalelere atıfta bulunulmasına rağmen⁵ kendisinden önce yapılan bir derlemeden referans verilen bir makalenin asıl kaynağının verilmesi yerine müstakil bir kitap çalışması olarak verilmesinde bir ihmâl olduğu kanaatindeyiz.

Üçüncü derleme Recep Alpyağıl tarafından *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i* adıyla yapılmıştır. Oldukça kapsamlı bu derleme, "Ebû Hanife'nin Mirası ve Mâtürîdî Gelen-Ek'inin İslam Düşüncesindeki Yeri", "Dinî Epistemoloji (Nazar Bahsi)", "Onto-Teoloji (el-Mesâilü'l-İlâhiyyât)", "Ahlak Metafiziği" ve "Çağdaş Dönem Mâtürîdî Gelen-Ek-inin Ek'i" olmak üzere beş bölümden oluşmaktadır.

Bu derleme, İmam Mâtürîdî ve Maturidilik konusunda doğuda ve batıda yabancı dillerde yapılan bazı önemli makalelerin çevirilerini ya da klasik Maturidî kaynaklardan bazı kısımların Türkçe çevirilerini içermektedir. Çalışmada başarılı bir editörlük örneği sergilenememiştir. Çünkü yabancı dilden yapılan çevirilerde anlamların tam karşılanamaması, kavramların aktarımı ve eksik çeviri gibi sorunlar bulunmaktadır. Yabancı dilden çevrilen makalelerin, bibliyografik bilgileri tam olarak verilmemiş veya eksik verilmiştir. Bu durum çevirisinin bulunup aslıyla karşılaştırılması konusunda, araştırmacılar için zaman kaybına sebep olmaktadır. Eserde kavram ve terimlerin yazılışında, üslupta, yazım ve imla kuralları bakımından teknik bir bütünlük yoktur. Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inden seçilen kısa metinlerden ikisinin çevirisinde, ilmî çevrelerde güvenilir bir çeviri olarak şöhret bulmuş M. Sudi Erdoğan'ın çevirisinin esas alınması hatalı olmuştur.⁶ Onun yerine Bekir Topaloğlu'nun çevirisi veya yapılacak yeni bir çeviri konulabilirdi. Bir başka yerde Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inden alınan "Kaza ve Kader" ile ilgili metnin Hasan Şahin tarafından yapılan çevirisi yer almaktadır.⁷ *Kitâbü't-Tevhîd*'den alınan metinlerin Bekir Topaloğlu çevirisinden değil de diğer çevirilerden alınmasının sebepleri izah edilmemiştir. Kitapta araştırma notu niteliğini taşıyan bazı yazılar, ekte yer alacak iken ilmî ve akademik bir makale gibi eserin içeriğine dahil edilmiştir.⁸

Editöre metnin bütünlüğünü sağlama ve birbiriyle çelişkili durumların ortadan kaldırılması konusunda önemli görevler düşmektedir. Bu konuda çevirilerin güvenilirliğini sarsan ilginç hatalara düşülmüştür. Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inden bir bölümün, önce yazmasından yapılan çeviride, daha sonra ilgili makalelerde bu bölümden alıntılarının çevirilerinde veya yabancı dilden çevirilerde ciddi hatalar yapılmıştır. Bu tür hatalar, diğer eserlerden alıntılarda da söz konusudur. Mesela, Alauddin es-Semerkandî'nin *Şerhu*

² Bkz.: Şaban Ali Düzgün, "Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdî", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası* (ed. Şaban Ali Düzgün, Ankara: TC.Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011) adlı kitap içerisinde, s. 23, (ss. 11-26).

³ Ashirbek Müminov-Anke Von Kuegelgen, "Mâtürîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları (4./10. Asır)", Ankara, 2003.

⁴ Ashirbek Müminov-Anke Von Kuegelgen, "Mâtürîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları (4./10. Asır)", *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik* (Haz.: Sönmez Kutlu, Ankara: Otto Yayınları, 2016) adlı eser içerisinde, ss. 279-290.

⁵ Ünsal, Ahmet, "Bir Fakih Olarak İmam Mâtürîdî", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, Der.: Şaban Ali Düzgün, s. 206, Dipnot: 1.; Çapak, İbrahim-Kuşlu, Harun, "Mâtürîdî ve Mantık Literatürü", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, Der.: Şaban Ali Düzgün, s. 197. Dipnot: 47.

⁶ İmam Mâtürîdî, "Allah Mahlukatı Niçin Yarattı?" Sorusu ve Hakim Sıfatı (*Kitabu't-Tevhid*'den)", Çev.: Hüseyin Sudi Erdoğan, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i*, der. Recep Alpyağıl, İstanbul: İz Yayınları, 2016, ss.694-697; İmam Mâtürîdî, "Her Güzel Olan Şey, Aklen Güzel ve Her Çirkin Olan da Aklen Çirkindir (*Kitâbü't-Tevhid*'den)", Çev.: Hüseyin Sudi Erdoğan, ss.1089-1090.

⁷ İmam Mâtürîdî, "Kaza ve Kader Hakkında (*Kitabu't-Tevhid*'den)", Çev.: Hasan Şahin, ss.859-858.

⁸ Örneğin bkz.: Abdullah Demir, "Hanefilerde Akaiden Kelama Dönüşüm: Mâtürîdî Gelen-ekinin Tarihsel Teşekkül Süreci", s. 93-115.

Te'vilâtu'l-Kur'ân adlı eserinin mukaddimesinde Mâtürîdî'nin *Te'vilât*'ı ve diğer eserleri ile ilgili mukayese bu derlemede üç ayrı yerde kullanılmıştır. İlk iki referans yabancı dilde yazılan makalelerin çevirisinde, üçüncü referans *Te'vilât*'ın şerhinin mukaddime kısmının Türkçe'ye çevirisinde yer almaktadır. İkincisi hariç diğer iki çeviri, aynı kısmı kullanmalarına rağmen İmam Mâtürîdî'nin eserleri konusunda metindeki bilgileri tam olarak karşılayamamaktadır. Bu üç çevirideki farklılığı daha iyi anlayabilmek için ilgili çevirileri aşağıda vermek istiyorum.

1. ÇEVİRİ

“Şu var ki, bu kitap (*Te'vilâtu'l-Kur'ân*), *Kitâbu't-Tevhîd*, *Makâlât* ya da *Meâhizü's-Şeria* adlı eserler gibi bizatihi Mâtürîdî tarafından yazılmış olmayıp, onun seçkin öğrencileri tarafından ama yine onun konuşmalarından derlenmiştir.”⁹

2. ÇEVİRİ

“Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye atfedilen bu eser, *Kitâbü't-Tevhîd*, *Makâlât* ya da *Meâhizü's-Şerâyi'* adlı eserler gibi bizatihi Mâtürîdî tarafından yazılmış olmayıp, onun seçkin öğrencileri tarafından ama yine onun takrirlerinden derlenmiştir.”¹⁰

3. ÇEVİRİ

“Ayrıca belirtelim ki “*Alauddin es-Semerkandi* (ö. 1144) bununla ilgili *Kitâbü't-Tevhîd*'den farklı olarak, *Makâlât v.b.*'nin Maturidi'nin kendi telif ettiği eserlere dahil olmadığını” söyler. Daha çok onun öğrencileri onun derslerini kayıt altına almışlardır.”¹¹

Te'vilât'ın şerhinin mukaddimesinin Arapça'dan birinci çevirisinde, *Meâhizü's-Şerâyi'*'nin *Meâhizü's-Şeria* şeklinde yanlış okunmuştur. Üçüncü çeviride Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'i ile diğer eserlerinin mukayesesi yapılmaktadır. Fakat Alauddîn es-Semerkandî'nin metninde, *Te'vilâtu'l-Kur'ân* in, *Kitâbu't-Tevhîd*, *Makâlât* ya da *Meâhizü's-Şerâyi'*'den farklı olarak öğrencileri tarafından oluşturulduğuna dikkat çekilmektedir. Bu tür hatalar, derlemenin ikinci baskıda ciddi bir tashihi gerekli kılmaktadır.

Şu ana kadar Türkiye'de İmam Mâtürîdî ve Maturidilik konusunda dört sempozyum yapılmıştır. İmam Mâtürîdî ve Maturidilik konusunda *Ebû Mansur Semerkandî Mâtürîdî Sempozyumu* (Kayseri) adıyla ilk ulusal sempozyum, 14 Mart 1986 tarihinde Kayseri'de gerçekleştirilmiştir.¹² Mâtürîdî'nin kendi eserlerinden hareketle hazırlanan tebliğlerden oluşan bu sempozyum kitabı, İmam Mâtürîdî ve Maturidilik konusunda yapılacak ilmî tetkiklere önemli bir zemin hazırlamıştır. İmam Mâtürîdî ve Maturidilik hakkında ikinci sempozyum *Büyük Türk Din Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı* (İstanbul) adıyla 22-24 Mayıs 2009 tarihinde İstanbul'da düzenlenmiş ve tebliğler kitabı yayımlanmıştır.¹³ İmam Mâtürîdî ve Maturidilik hakkında üçüncü sempozyum *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyumu* adıyla 28-30 Nisan 2014 tarihinde Eskişehir'de düzenlenmiştir.¹⁴ Bu sempozyum kitabının alalecele baskıya verilmesi sebebiyle açılış konuşmalarına yer verilmemiş, ilmi heyetin huzurunda sunulmayan metinlere ve ilmî hüviyeti olmayan bazı kimselerin metinlerine yer verilmiştir.

Mâtürîdî ve Maturidilik üzerine, son zamanlarda hemen hemen bütün dergilerde her sayıda bir veya birkaç makalenin yayımlandığı görülmektedir. Ancak İmam Mâtürîdî ve Maturidiliği özel sayı konusu yapan *Hikmet Dergisi* 2/4 (Temmuz-Aralık 2009) ve *Milel ve Nihal Dergisi* 7/2 (Ağustos 2010) olmuştur.

⁹ Alâüddîn Semerkandî, “*Te'vilâtu'l-Kur'ân*'ın Mukaddimesi ve Şerhi”, Çev.: Veysel Gengil, s.771.

¹⁰ Alauddin es-Semerkandî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, Nu: 176, v.1b. (Krş.: *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, (thk.: Ahmed Vanlıoğlu, Mür.: Bekir Topaloğlu), İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2011, I/79); Manfred Götz, “Mâtürîdî ve *Te'vilâtu'l-Kur'ân* Adlı Eser”, Çev.: Adem İrmak-Veysel Gengil, s.177.

¹¹ Josef van Ess, “*Kitâbü't-Tevhîd*'in Arapça Neşrinin Tenkidi”, Çev.: Hatice Arslan Sözüdoğru, s. 138 (s. 137-150).

¹² Bkz.: *Ebû Mansur Semerkandî Mâtürîdî*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1986.

¹³ Bkz.: *Büyük Türk Din Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*, İstanbul: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 2012.

¹⁴ Bkz.: *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, Eskişehir: Ofis Yayın Matbaacılık, 2014.

1. Özel İsim Olarak “Mâtürîdî” ve Mezhep Adı Olarak “Maturidî” veya “Maturidilik” Kelimelerinin Yazılışı Sorunu

Çalışmalarda rastlanan en önemli sorunlardan birisi, Türkçe’de isim olarak İmam Mâtürîdî, ekol olarak Maturidî veya Maturidilik kelimelerinin yazımında yaşanan karmaşadır. Cumhuriyet dönemindeki çalışmalarda İmam Mâtürîdî’nin ismi “Mâtürîdî”, “Mâtürîdî”, “Mâtürîdî”, “Maturidî” ve “Matürîdî” şeklinde çeşitli yazım biçimleri söz konusudur. Hatta her çalışma kendine özgü bir yazım biçimi benimsemiştir. Mâtürîdî’nin görüşlerini takip eden mezhep ve kelimî gelenek manasındaki Maturidî terimi ise, şahıs ismi gibi, “Mâtürîdî”, “Mâtürîdî”, “Mâtürîdî”, “Maturidî”, Matürîdî”, “Mâtürîdiyye”, “Mâtürîdiyye” ve diğer şekillerde yazılmaktadır. Türkçeleştirilmiş olan Maturidilik teriminde de, hemen hemen bütün ünlü harflere (a, u, i) uzatma işareti konularak kullanılmaktadır. Örneğin “Mâtürîdîlik”, “Mâtürîdîlik”, “Matürîdîlik” veya “Maturidîlik gibi. İngilizce ve diğer bazı yabancı dillerde, “ü” harfi olmadığından bu kelimelerin yazımında daha az sorun yaşanmaktadır. Maalesef Türkçe hazırlanan ilmî çalışmalarda, Ansiklopedi maddelerinde, terim ve kavram sözlüklerinde bu kelimelerle ilgili ortak bir yazım biçimi oluşmamıştır. Türk Dil Kurumu tarafından hazırlanan sözlük ve imla kılavuzundan yaptığımız taramalarda bu kelimenin yazılışına rastlayamadık. Ancak bir mezhebe mensup olmayı veya fikhî bir mezhebi ifade eden kavramın “Hanefî” veya “Hanefîlik” şeklinde yazıldığını tespit ettik.¹⁵ Hanefîlik terimi, nispet “ya”sından sonra “lik” eki aldığı anda “i” harfinin uzatılmasına gerek kalmadığı için bu tercih gözden geçirilmeye muhtaçtır. *İslam Ansiklopedisi*’nde, İmam Mâtürîdî ile ilgili maddede “Mâtürîdî”¹⁶ şeklinde, ekol olarak Maturidilik, “Mâtürîdiyye”¹⁷ veya “Mâtürîdî” şeklinde yazılmıştır. MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğü’nün hazırladığı *Dinî Terimler Sözlüğü*’nde bu kelimeler, “Maturidî” ve Maturidilik”¹⁸ olarak; Diyanet İşleri Başkanlığı’nın dinî kavramlar çalışmasında ise, ilgili kelimeler “Mâtürîdî” ve “Mâtürîdiyye”¹⁹ olarak yazılmıştır. Süleyman Hayri Bolay, ekol olarak kelimeyi “Maturidîyye=(Maturidîlik); Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi ise, *Kelam Terimleri Sözlüğü*’nde “Mâtürîdî” ve “Mâtürîdiyye” olarak yazmıştır.²⁰

Yukarıda zikredilen yazım biçimlerinin hepsi sorunlu olduğundan tarafımdan hazırlanan *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik* kitabında, Arapça yazılışını esas alarak bir müellif ismi olarak “Mâtürîdî”²¹, bir mezhep ve kelimî sisteme karşılık ya da ona mensup birisi için “Maturidî”, ekol isminin Türkçe’ye çevirisinde ise Maturidilik şeklinde yazmayı tercih ettik. Çünkü bilimsel çalışmalarda isimler yazılırken, onlara Arapça aslına uygun olarak uzatma işareti koymak ve transkript yapmak gerekir. Arapça’da “ü” sesi yoktur, dolayısıyla kelimedeki “u” sesini “ü” olarak yazmak yanlıştır. Mezhebin veya kelimî sistemin adı veya bu sistem mensubu için kullanıldığında isimden ayırmak için “Maturidî” şeklinde sadece son harfe uzatma konulabilir. Maturidilik, Türkçe’de bir ekolü ifade etmekte ve uzatılmadan telaffuz edilmektedir. Yaygın olan telaffuz biçimi yazım için de geçerlidir. Aksi takdirde yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi, müellif ismi ve ekolün adı birbirine karışmaktadır. Ortak bir yazım ve imla birliğine varılarak bu hatanın düzeltilmesi son derece önemlidir. Türk

¹⁵ Komisyon, *İmlâ Kılavuzu*, Ankara: Türk Dil Kurumu, 2000, s. 234.

¹⁶ Bkz.: Şükrü Özen, “Mâtürîdî” Maddesi, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2003, 28/146-151. İstanbul’da 2009 tarihinde yapılan Uluslararası İlmî toplantıda ve yayımlanan tebliğlerinde de bu yazım biçimi tercih edilmiştir. (Bkz.: *Büyük Türk Din Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2012).

¹⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Mâtürîdiyye” Maddesi, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2003, 28/165-175.

¹⁸ Komisyon, *Dinî Terimler Sözlüğü*, Ankara: Devlet Kitapları Döner Sermaye İşletmesi Müdürlüğü, 2009, s. 224-225.

¹⁹ Komisyon, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006, s. 412.

²⁰ Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010, s. 206.

²¹ Eskişehir’de yapılan sempozyumda ise “Mâtürîdî” şeklinde yazılmıştır. Bkz.: *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, Eskişehir: Ofis Yayın Matbaacılık, 2014.

Dil Kurumu'nun ve dilcilerin, Arapça veya diğer yabancı dillerden geçen özel isim, yer, şahıs ismi ve kavramların yazılışı konusunda özel bir imlâ kılavuzu yayınlaması önemli bir ihtiyaç haline gelmiştir.

2. *Kitâbu't-Tevhîd* ile *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ın “İmam Mâtürîdî'ye Nispetinde Şüphe Olduğu veya Onun Arap Dili'ni İyi Bilmediği” Sorunu

Son zamanlarda İmam Mâtürîdî'nin eserlerinden bize ulaşanları baştan sona okumadan Batılı araştırmacıların yazdıklarında hareketle yukarıda adı geçen iki eserin İmam Mâtürîdî'ye ait olamayacağı, onun görüşlerinin öğrencileri tarafından bir araya toplanmasıyla bu eserlerin oluşturulduğu, ve Arapça bilmediği, *Kitâbu't-Tevhîd*'in dilinin bundan dolayı muğlak ve zor anlaşılır olduğu şeklinde iddialar ileri sürülmektedir. Bunlardan “*Kitâbu't-Tevhîd*'le ilgili “kapalı ifadeleri kastedilen manaları açık olmayan lafızları ve benzeri güçlükler içermesi sebebiyle” anlaşılması zor bir kitap olduğu şeklindeki iddia, ilk defa Pezdevî tarafından *Usûlü'd-Dîn* adlı eserin mukaddimesinde dile getirilmiştir. Ancak eserin Mâtürîdî'ye aidiyeti ile ilgili şüphe uyandıracak bir eleştiri yapılmamıştır.

Kitâbu't-Tevhîd'in İmam Mâtürîdî'ye nisbetinin şüpheli olduğu veya onun Arapça'yı iyi bilmediği şeklindeki iddialar, M. Allard, D. Gimaret, J. Meric Pessagno, L. Gardet ve Joseph van Ess tarafından savunulmuştur. Van Ess, L. Gardet'e referansla *Kitâbü't-Tevhîd*'in Mâtürîdî'nin “ölümünden sonra düzenlendiği” iddiasını tekrarlamış ve *Kitâbü't-Tevhîd*'de bazı zarf ve edatların yerli yerinde kullanılmayışına dair örneklerle bu iddiasını temellendirmeye çalışmıştır.²² *Kitâbü't-Tevhîd*'de bazı zarf ve edatların kullanım hataları söz konusudur, ama bu hataların Mâtürîdî'ye mi ait olduğu, tek nüshadan istinsah sırasında mı olduğu sorunu yeni bir nüsha bulununcaya kadar aydınlatılamayacaktır. Mâtürîdî hayatta iken veya öldükten sonra, öğrencileri tarafından eserde bazı müdahalelerin yapılmış olabileceği düşünülebilir. Ancak bunların metnin düzeltilmesi şeklinde olabilir.

Yüzlerce meşhur alimin yetiştiği Semerkand'da bulunan Dâru'l-Cüzcâniye medresesinde okunan bir metnin, Mâtürîdî'nin öğrencileri veya sonraki Hanefî alimler tarafından düzeltilmeden günümüze kadar devam etmesi makul görünmemektedir. Bu hataların tekrarlanarak gelmesi, ya bize ulaşan nüshanın düzeltilmemiş müsvedde nüshadan istinsah edilen bir nüsha olduğunu veya istinsah sırasında hatalı yazıldığını akla getirmektedir. *Kitâbü't-Tevhîd*'teki yazım hatalarının Mâtürîdî'nin fikirleri konusunda sebep olduğu bazı yanlış anlaşılmaların, tahkik edilen *Te'vîlât*'ta yer alan konuyla ilgili bilgilerin yardımıyla düzeltilme imkanı doğmuştur.

Nesefî'nin *Tabsıratu'l-Edille*'si yayımlandıktan sonra eserin Mâtürîdî'ye aidiyeti ile ilgili şüphelerin yersiz olduğu anlaşılmıştır. Bunlardan Daniel Gimaret, yayınlanan *Kitâbü't-Tevhîd*'in Mâtürîdî'ye nisbetinin kesinliğini kabul etmekte, ancak *Tabsıratu'l-Edille*'de aynı adla kaynak gösterilen eserin söz konusu *Kitâbu't-Tevhîd* olup olmadığının kesinliğinden şüphe etmektedir.²³ Nesefî'nin *Tabsıratu'l-Edille*'sinde Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'inden yapılan alıntılarını karşılaştıran M. Said Özervarlı, *Kitâbü't-Tevhîd*'in Mâtürîdî'ye nisbetinin kesinliğini ortaya koymuş ve bu konudaki iddiaları çürütmüştür. Böyle bir karşılaştırma Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd* ile *Te'vîlât*'ı arasında yapıldığı takdirde bu iki eser arasında fikri bakımdan tam bir uyum olduğu ve her iki eserin Mâtürîdî'ye nispetinin kesinliği ortaya

²² “Ancak *Kitâbü't-Tevhîd*'de Mâtürîdî'nin kendisinin konuştuğu her yerde, onun üçüncü şahıs olarak tanıtıldığı (*Kâle'ş-Şeyh, Kâle'l-fakîh ya da Kâle Ebû Mansûr*) ve bu isimlendirmeyi genelde “rahimehulâh ifadesinin devam ettiği göze çarpmaktadır. Bu eser de, görünüşe göre, ölümünden sonra düzenlenmiştir. (Le Gardet'de bile bu şekilde *EI2*, III/1145a, s.v.. ilm al-Kelâm). Öyle görülüyor ki Mâtürîdî, kendisi- belki Arapçadaki zayıflığının farkında olduğundan- eserlerinde son yazan olmadı; bu durum, öğrencilerinin metne güçlü müdahalelerde bulunmalarında önem arzeder.” (Josef van Ess, “*Kitâbü't-Tevhîd*'in Arapça Neşrinin Tenkidi”, Çev.: Hatice Arslan Sözüdoğru, (Der.: Recep Alpyağlı), s. 139 (s. 137-150).

²³ Bkz.: Daniel Gimaret, “*Kitâbu't-Tevhîd*'in Mâtürîdî'ye Aidiyeti”, Çev. Mustafa Can, (Der.: Recep Alpyağlı), s. 130-133.

çıkacaktır. Özervarlı, Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'inin kesinliğini tartıştığı makalesinde şu sonuca varmıştır:

“Söz konusu araştırmacılar eserin Mâtürîdî'ye aidiyetinden, ona ait ise bunun *Kitâbu't-tevhîd* olup olmadığından emin olmamışlar, ayrıca da Mâtürîdî'nin küçük risalelerinin sonradan bir araya getirilmesinden ibaret bir derleme olma ihtimali üzerinde durmuşlardır. Ancak yapılan inceleme sonunda Maturidî mezhebinin ikinci önemli kelâmcısı olan Ebü'l-Muîn en-Neseffî'nin (öl. 508/1114) *Tebşiretü'l-edille*'de Mâtürîdî'den yaptığı alıntıları lafzen ya da küçük değişikliklerle mevcut *Kitâbü't-tevhîd* nüshasında bulunduğu görülmüştür. Doğrudan *Kitâbü't-tevhîd*'e yapılan az sayıdaki atıfların karşılıkları da –ifade farklılığı bulunmakla beraber- söz konusu nüshada mevcuttur. Ayrıca Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin (ö. 492/1099) *Kitâbü't-tevhîd*'in dili ve üslûbu hakkındaki nitelermeleri mevcut nüshaya tam mânasıyla uymaktadır. Böylece günümüze ulaşan yazmanın Mâtürîdî'ye ait *Kitâbü't-tevhîd* nüshalarından biri olduğu sonucu çıkmaktadır.”²⁴

İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inin dilinin muğlak olduğu şeklindeki bir iddianın geçmişte ve günümüzde ileri sürülmüş olmasına rağmen tek nüshasına sahip olduğumuz bu eserin metninde sarf, nahiv ve edebilik açısından bulunan hataların, Mâtürîdî'nin Arapça'yı iyi bilmediği²⁵ veya bu dilde eser yazma konusunda yetersiz olduğu anlamına gelmemekte olup daha ziyade müellifin gayr-i Arap olması, *Kitâbü't-Tevhîd*'in kelâmî bir eser olması ve Mâtürîdî'nin kendi üslubu ile ilgili ya da müstensih hatasından kaynaklanmış olabilir. *Kitâbü't-Tevhîd* düzeyinde bir muğlaklığın ve ifade bozukluklarının *Te'vilât*'ta olmadığı aşikardır. Eğer Mâtürîdî'nin Arapça'sı yeterli olmasaydı, aynı itirazlarım *Te'vilât* metni için de yapılması gerekirdi. *Te'vilât*'ı şerh eden Alaüddin es-Semerkindî, şerhinin başında muğlaklığa dikkat çeker. Ancak o, bu muğlaklığın okuyucunun yeterli ilmi donanımına sahip olmamasıyla ilgili olduğunu söyler:

“Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye atfedilen bu eser, *Kitâbü't-Tevhîd*, *Makâlât* ya da *Meâhizu's-Şerâyi*' adlı eserler gibi bizatihi Mâtürîdî tarafından yazılmış olmayıp, onun seçkin öğrencileri tarafından ama yine onun takrirlerinden derlenmiştir. Bu nedenle kendi yazdığı diğer eserlerine kıyasla bu eseri daha kolay anlaşılacaktır. Diğer taraftan kimse, onun lafızlarındaki muğlaklığı ve manadaki müphemliğini inkar edemez. Bu nedenle ilimlerde temayüz ettiğini iddia eden pek çok kimse onun eserini bütünüyle idrak edemez. *Te'vilâtu'l-Kur'ân* ancak bütün ömrünü usulü tevhîd ilmini, usulü fikh ilmini, kelâm sanatlarını ve lügat ilmini elde etmekle harcamış kimseler tahsil edebilirler.”²⁶

Mâtürîdî'nin hayatını adadığı eserlerinin en kapsamlısı onun *Te'vilât*'ıdır. Bu eser üzerindeki mütalaa ve müzakereler onun ölümüne kadar devam etmiştir. Eserde görülen bazı dilsel sorunlar sanırım, eserini öğrencilerine takrir ve imla yoluyla yazdırmasından ve daha sonra bu uzun eseri istinsah edenlerin yazım hatalarından kaynaklanmış olabilir.²⁷ Yapılan tahkiklerde görülen hatalar, *Kitâbu't-Tevhîd*'de olduğu gibi dilsel açıdan sıkıntılar olmaktan çok, tevilleri yapılan ayetlerin tertibinde görülen bazı sıkıntılar ve bir ayeti tevîl eden ibarelerin yerlerindeki değişikliklerle ilgilidir. Bu durum bazı kısımların anlaşılmasını zorlaştırmakla beraber, genelde birbiriyle çelişen durumlar ortaya çıkarmamaktadır.

²⁴ Geniş bilgi için bkz.: M. Sait Özervarlı, “The Authenticity of the Manuscript of Mâtürîdî's Kitâb al-Tawhîd”: A Re-examination”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 1(1997), s. 19-29.

²⁵ “*Kitâbu't-Tevhîd*'in okunması son derece zor. Dili anlaşılmaz. ... ; sık sık yanlış ibareler mevcut; belli ki Maturidi Arapça'yı iyi bilmiyordu.” (Bkz.: Daniel Gimaret, “*Kitâbu't-Tevhîd*'in Mâtürîdî'ye Aidiyeti”, Çev. Mustafa Can, (Der.: Recep Alpyağılı), s. 133; Joseph van Ess, “Öncelikle metnin üslubu kesinlikle kolay değildir ve dilbilgisi garabetleriyle doludur: müphem ve dağınık bir dil, nereye isnad edileceği belirsiz zamirler.” ... “Öyle görünüyor ki Mâtürîdî Maverâunnehirli biri olarak- Arapça hususunda sıkıntılar yaşamıştı. Onun eserleri, zarif gözükmesi için, gözden geçirilmeye ihtiyaç duyar.” (Bkz.: “*Kitâbü't-Tevhîd*'in Arapça Neşrinin Tenkidi”, Çev.: Hatice Arslan Sözüdoğru, (Der.: Recep Alpyağılı), s. 138. (s. 137-150)

²⁶ Alaüddin es-Semerkindî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, Nu: 176, v.1b. (Krş.: Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî (333/944), *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, (thk.: Ahmed Vanlıoğlu, Mür.: Bekir Topaloğlu), İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2011, I/79).

²⁷ Bkz.: el-Mâtürîdî, , *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, (Mukadime, I/38)

Türkiye’de yapılan tahkikte bu tür sorunlar, ayetlerin tertibine uygun olarak düzeltilmiş ve dipnotta yıldız işaretiyle gösterilmiştir. Metinlerin yerlerinin değiştirilmesi, tahkikin gerektirdiği bir durum ve metni inşa adına hatayı düzeltme ise, bunun yapılması gerekir. Örneğin Bekir Topaloğlu kontrolünde yapılan tahkikte Bakara 19. ayetin altında yer alan tevîl, 18. ayete ait olduğu için bu ayetin altına alınmıştır.²⁸ Ancak Haymi, bu kısımları, yazmalardaki hatayı düzeltmeden tekrarlamıştır.²⁹ Müstensihler bu hatayı yapmış olabilir. Ama metinlerin yerlerinin değiştirilmesi, metni inşa adına değil de tahkik eden kişinin tercihine bağlı yapıldığı takdirde, metin tahrifine sebep olur. Bu sorunların çözülmesi konusunda yazmaların ferağ kayıtlarında yer alan bilgiler, üç ayrı tahkikte de yeterince analiz edilememiş ve yazmaların soyağacı çıkarılmamıştır.

Mâtürîdî’nin her iki eserinde yararlanmak veya eleştirmek amacıyla başvurduğu eserlerin düzeyi dikkate alındığında, üst düzey bir Arapça bilgisi gerektirmektedir. Bu eserleri anlayabilecek ve eleştirebilecek düzeyde Arap dili bilmeseydi, o dilde eserler kaleme alamazdı. Bu durum Arapça bilmediği veya eserlerini öğrencilerinin kaleme aldığı iddialarını tutarsız hale getirmektedir. Çünkü Mâtürîdî’nin başta Aristo’nun *Kategoriler*’i (Makûlat) olmak üzere dilci Ebû Ubeyd Kasım b. Sellam’ın eserlerinden, kıraat ile ilgili eserlerden ve kendi dönemine kadar tefsir, hadis ve hukuk ile ilgili yazılmış ve “muhalledât” olarak ün yapmış pek çok eserden yararlandığı ve bunları zaman zaman eleştirdiği görülmektedir. Diğer yandan o, kendinden önce yaşamış Ali b. Hamza el-Kisâî, Yahya b. Ziyad el-Ferrâ, Ebu Ubeyd Kasım b. Sellâm, İbn Kuteybe, ez-Zeccâc ve el-Müberred başta olmak üzere 20’den fazla dilci ve müfessirin eserlerinden yararlanmıştır.³⁰ Ayrıca döneminin alimlerinde görülmeyen derinlikli dilsel ve semantik analizler yapmış olması da onun Arap dilini iyi bilmediği iddiasını çürütmektedir. *Kitâbü't-Tevhîd*’de görülen dilsel hatalar, aynı konunun ele alındığı yerlerde *Te'vilâtu'l-Kur'an*’da görülmemesi bu hataların müstensih ile ilgili olabileceğini de akla getirmektedir. Eğer o Arapça’yı bilmeseydi, Arap dilinin en üst düzey edebî bir metni olan Kur’ân’ı rivayet yolu dışında dirayet/tevil yoluyla anlama iddiasında bulunabilir miydi? *Te'vilât*’tan yararlanan sonraki alimlerin onun eserinin dil açısından zayıf olduğu konusunda ciddî eleştirilerde bulunmamaları, bu iddiaların doğru kabul edilmesini engellemektedir. Tarihsel süreçte öğrencileri, Maturidî alimler veya müstensihler, Mâtürîdî’ye ait olmayan bazı fikirleri *Te'vilât*’a sokmuş olabilir, ancak bunlar eserin tamamını Mâtürîdî’ye ait olmaktan çıkarmaz. Eserin üç ayrı tahkiki yapılmasına rağmen, bu konuda ciddî veriler ortaya konulamadığı bir gerçektir. Buna rağmen her üç tahkikin karşılaştırmasına dayalı metin eleştirisi yapan çalışmalara ve özellikle Arap dili uzmanlarının edebî araştırmalarına ihtiyaç vardır. Bu tür araştırmalar, Mâtürîdî’nin bize ulaşmayan eserlerinin bulunup yayımlanmasına da hizmet edecektir.

Sonuç olarak Kur’ân ve hadis metinlerinin lafız ve delalet yollarını, içtihad ve istinbatta bulunma yöntem ve tekniklerini inceleyen Fıkıh Usûlü ile ilgili eserler yazan birisinin, Arap dilinin inceliklerini bilmeden bu işi yapabilmesi imkansız görünmektedir. Eserlerin Mâtürîdî’ye nispetinin kesinliğinde sorun olmadığı aşikardır. Ancak eserin yazımı ve istinsah edilmesi sırasında, müellife ait olmayan bazı fikirlerin esere dahil edilmesi muhtemeldir. Ama bu tür eksiklik ve ilavelerin, eserlerin fikri sistematüğünü ve birbiri ile olan uyumunu bozacak düzeyde olmadığı kanaatindeyiz. Bu farklılıkları İmam Mâtürîdî ile onun öğrencileri arasındaki veya sonraki Maturidiler arasındaki farklılaşma olarak değerlendirmek daha doğrudur. Müellifine ait olmadığı ispatlansa dahi, bu iki metnin Hanefî-Maturidî geleneğe ait olduğunda şüphe yoktur. Buna rağmen bu eserlerin metin kritiğini ve muhteva analizini yapacak ilmî çalışmalara ihtiyaç vardır.

²⁸ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, I/48. (17, 18, 19, 20 ve 21. Ayetler).

²⁹ Bkz.: el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Ehl-i Sünne*, (thk.: Fatma Yusuf Haymî), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004, I/21-23. (17, 18, 19, 20 ve 21. Ayetler)

³⁰ Bkz.: el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, (Mukadime, I/39)

3. Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd* Adlı Eserinin Tahkiki ve Tercümesi İle İlgili Sorunlar

Mâtürîdî'nin tek yazma nüshadan *Kitâbu't-Tevhîd*'in iki ayrı tahkikinin³¹ yapılmasına rağmen, tahkiklerinde ve tercümelerinde bazı sorunlar bulunmaktadır.³² Özellikle *Kitâbu't-Tevhîd*'i tahkik eden Fethullah Huleyf ve Bekir Topaloğlu ile Muhammed Aruçi, eserin tek bir yazmasının bulunması ve pek çok yazım hataları içermesi dolayısıyla, yaptıkları işin zorluğunun farkındadırlar ve çalışmaları sırasında oluşacak hataların daha sonra yapılacak çalışmalarla düzeltilmesi gerektiğini mukaddimede itiraf etmektedirler. Bu sebeple, Tahir Uluç'un da belirttiği gibi, “muhakkıklar cümle-i mu'tarıza tercihleri, köşeli parantez içindeki ilaveler, i'râb ve harekelendirmeler, virgöl ve noktalı virgöl tercihleri, dipnotlardaki açıklamalar, zamir tayinleri, nüsha farklılığı tercihleri... gibi araçlarla metne müdahil olmuşlardır.”³³

Kitâbü't-Tevhîd'in Fethullah Huleyf tahkikinde yapılan ciddî hatalarla ilgili, gerek doğuda gerek batıda³⁴ bazı eleştiriler ve değerlendirmeler yapılmıştır. Bekir Topaloğlu'nun tahkikinin yayınlanmasından sonra, Türkiye'de bu eserin tahkiki ve Türkçe çevirisi üzerine çeşitli eleştiriler ve değerlendirmeler yazılmıştır. Ancak bunlar ülkemiz akademisyenlerinin çabalarıyla sınırlı kalmıştır.

Fethullah Huleyf'in tahkikine İslam dünyasından ilk eleştiri Iraklı bir araştırmacı Abdülemîr el-A'sem tarafından kaleme alınmıştır. el-A'sem, *Kitâbu't-Tevhîd*'deki İbn Ravendi ve Ebû İsâ el-Verrak arasındaki tartışmaları içeren bir kısmı tahkik etmiş ve bu örneklem üzerinden Huleyf'in neşrine ciddî eleştiriler yönelmiştir.³⁵ Huleyf'in tahkiki, birkaç kez basılmasına rağmen yeni baskılarda bu eleştiri dikkate alınmamıştır. el-A'sem'in makalesinden, eserin tahkikini yapan Bekir Topaloğlu'nu da haberdar etmişim, ancak çalışmanın bitmiş ve yayınlanmış olması sebebiyle, bu eleştiriler maalesef onun tarafından da dikkate alınmadı. Daha sonra bu makaleyi *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi* adıyla bir derleme yapan Recep Alpyağılı'na verdim. Makale “*Kitâbü't-Tevhîd*'in Arapça Neşrinin Tenkidi” adıyla Faruk Kazan tarafından Türkçe'ye çevrilerek bu derlemede yayımlandı. Ancak makalenin asıl tezini oluşturan ve eleştiriye konu olan örneklem kısmı ve ilgili dipnot açıklamaları Türkçe çevirisinden çıkarılarak yayınlanması bir yarar sağlamadı.³⁶ Bu eleştirilerin bir kısmı, B. Topaloğlu ile M. Aruçi'nin birlikte yaptığı tahkik için de geçerliydi. Ayrıca el-A'sem, makalesinde *Kitâbü't-Tevhîd*'i tahkik ettiğinden ve müsvedde olarak elinde bulduğundan bahsetmektedir. Bu müsvedde metnin elde edilmesi, *Kitâbü't-Tevhîd*'in anlaşılmasına ve konuyla ilgili bazı sorunların çözümüne önemli katkılar sunacağı kanaatini taşımaktayız. Iraklı araştırmacının yaptığı tahkikin müsvedde nüshasına ulaşıldıktan sonra üç ayrı tahkikin karşılaştırılarak *Kitâbü't-Tevhîd*'in yeni bir tahkikinin yapılması yararlı olacaktır. İlgili iki tahkikteki ve el-A'sem'in

³¹ Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (333/944), *Kitâbu't Tevhîd*, (Thk.: Fethullah Huleyf), Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1970; İmam Mâtürîdî, *Kitâbu't Tevhîd*, (Thk.: Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi), Ankara: İSAM Yayınları, 2003; İmam Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, (Çev.: Bekir Topaloğlu), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2002.

³² Bu makaleden haberdar olduğumda *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik* adlı derleme çalışmam basılmıştı, maalesef ona dahil edemedim. Bu makalede, metinle ilgili okuma ve yazım hatalarına önemli örnekler verilmekte ve onlar tashih edilmektedir.

³³ Tahir Uluç, “*Kitâbu't-Tevhîd*'in Tahkikli Neşri ve Açıklamalı Tercümesi'ne Dair Bazı Mülâhazalar”, *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, III/5(2016), s. 14. (ss. 9-52)

³⁴ Örneğin bkz.: Daniel Gimaret, “*Kitâbu't-Tevhîd*'in Mâtürîdî'ye Aidiyeti”, (Der.: Recep Alpyağılı), ss. 130-133; Richard M. Frank, “*Kitâbu't-Tevhîd*'in Arapça Metni”, Çev.: Ayşe Nur Güdekli, (Der.: Recep Alpyağılı), ss. 134-136; Joseph van Ess, *Kitâbü't-Tevhîd*'in Arapça Neşrinin Tenkidi”, Çev.: Hatice Arslan Sözüdoğru, (Der.: Recep Alpyağılı), ss. 137-150.

³⁵ Bkz.: Abdülemîr el-A'sem, “Vesîka Muhimme Tete'allaku bi'bni'r-Ravendî Teb'an li'l-Mâtürîdî fi *Kitâbu't-Tevhîd*”, *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb Câmi'atu Bağdâd*, 19 (1976), ss. 9-51. (Makalenin varlığından beni haberdar eden Hcam Prof. Dr. Hüseyin Atay'a müteşekkirim.)

³⁶ Bkz.: Abdülemîr el-A'sem, “*Kitâbü't-Tevhîd*'in Arapça Neşrinin Tenkidi”, Çev.: Faruk Kazan, (Der.: Recep Alpyağılı), ss. 151-154.

örneklem olarak verdiği üçüncü tahkikteki metin farklılıkları, yeni bir tahkike ihtiyacı açıkça ortaya koymaktadır.

Huleyf'in neşrine batıda yapılan en ciddi eleştirilerden birisi, Joseph van Ess'e aittir. Bu makalede, konuyla ilgili daha önce Batı'da yapılan eleştirilere değindikten sonra, metinde edatlar, zarflar, ve ismi işaretlerin, sıfatların, "en" ve "enne"nin yerinde kullanılmadığına dair örnekler verilmektedir.³⁷ Makale'nin son kısmında ise, Hans Daiber'in³⁸ ve Wilfred Madelung'un³⁹ konuyla ilgili tespitlerinden de yararlanarak Huleyf tahkikinde düşülen yazım ve okuma hatalarına dair örnekler zikredilmekte ve yazmaya müracaatla bunların tashihi yapılmaktadır.⁴⁰ Tespit edilen yanlış okumalar ve onlarla ilgili önerilen tashihler incelendiğinde, Mâtürîdî'nin fikri siteminde köklü değişiklikler yapacak türden olmadığı görülecektir, ancak onun bilinen sisteminin daha iyi anlaşılmasını ve bazı yanlış anlamaların düzeltilmesini sağlayacaktır.

Kitâbu't-Tevhîd'den Türkçe'ye ilk çeviri, eserin mukaddimesinden bir bölümdür. Bu kısım, 1970 yılında Avni İlhan tarafından Türkçe'ye çevrilmiş ve *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*'nde yayınlanmıştır. İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'in tam metin olarak Türkçe'ye ilk çevirisi, Fethulah Huleyf tahkiki esas alınarak Hüseyin Sudî Erdoğan tarafından yapılmış ve 1981 yılında yayınlanmıştır. Erdoğan'ın *Kitabu't Tevhîd*'i çevirme teşebbüsü ve cesareti, ilk olması dolayısıyla takdire şayandır, ancak konunun uzmanı olmadığı için geride sorunlu bir çeviri bırakmıştır. Bundan dolayı, yapılan çeviri ilim çevrelerince itibara alınmamış ve Topaloğlu'nun da ifade ettiği gibi "hiçbir yönden başarılı olmamıştır".⁴¹ Çünkü çeviri hem dil açısından hem de metni anlama konusunda oldukça problemlidir. İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'in ilgili kısmının Türkçe'ye üçüncü çevirisi, Bekir Topaloğlu tarafından yapılmıştır. Bu çeviride mütercim, Muhammed Aruçi ile yaptığı tahkiki esas almıştır.

Kitâbü't-Tevhîd'in Türkiye'deki tahkiki ve tercümesi yapıldıktan sonra, Türk akademiyasında önemli eleştiriler kaleme alınmıştır. Ancak bu çalışmaların, eserin tahkikindeki hatalar ve yanlış okumalara değil Türkçe çevirisi ile ilgili sorunlara odaklanmış olduğu görülmektedir. Topaloğlu tarafından yapılan Türkçe çeviriye ilk ciddi eleştiri, Tahir Uluç tarafından oldukça hacimli bir makalede yapılmıştır.⁴² Bu makale eserin "ilahiyât bölümüyle (özellikle hudûs-kıdem tartışmaları bağlamıyla) sınırlı olmak üzere, okuma ve anlamayla ilgili problemleri olduğunu"⁴³ düşündüğü toplam "60 yanlış okuma ve anlama" örneğini tahlil etmiş ve kendi tercih ettiği anlamları kaydetmiştir.⁴⁴ Uluç, İlahiyât bölümünde, "bir veya iki ibâre dışında metinden kaynaklanan problem olmadığı"⁴⁵ okuma ve anlamayla ilgili problemin yoğunluğundan bahseder. Özellikle "tabîat", "hikmet", "hukemâ" ve "tînet" gibi felsefî terim ve isimlerin "çeviride belirsizleştirilmesi, buna karşılık Arapça metinde açık

³⁷ Geniş bilgi için bkz.: Joseph van Ess, "*Kitâbü't-Tevhîd*'in Arapça Neşrinin Tenkidi", Çev.: Hatice Arslan Sözüdoğru, (Der.: Recep Alpyağıl), ss. 143-145. (ss. 137-150).

³⁸ Daiber Hans, "Review of *Kitâb al-Tawhîd* by Abû Mansûr Muhammad al-Mâtürîdî, edited by Fathallah Kholeif", *Der Islam*, 52(1975), pp. 219-313.

³⁹ Wilferd Madelung, "Review of *Kitâb al-Tawhîd* by Abû Mansûr Muhammad al-Mâtürîdî, edited by F. Kholeif *ZDMG*, 124(1974), pp. 149-151.

⁴⁰ Geniş bilgi için bkz.: van Ess, "*Kitâbü't-Tevhîd*'in Arapça Neşrinin Tenkidi", Çev.: Hatice Arslan Sözüdoğru, (Der.: Recep Alpyağıl), ss. 143-145. (ss. 137-150).

⁴¹ 8. Baskı, Ankara: Hikmet Yayınları, 2016, s. 13, (Dipnot: 4)

⁴² Tahir Uluç, "*Kitâbü't-Tevhîd*'in Tahkikli Neşri ve Açıklamalı Tercümesi'ne Dair Bazı Mülâhazalar", *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, III/5(2016), ss. 9-52.

⁴³ Uluç, "*Kitâbü't-Tevhîd*'in Tahkikli Neşri ve Açıklamalı Tercümesi'ne Dair Bazı Mülâhazalar", III/5(2016), s. 9, 13.

⁴⁴ Uluç, "*Kitâbü't-Tevhîd*'in Tahkikli Neşri ve Açıklamalı Tercümesi'ne Dair Bazı Mülâhazalar", III/5(2016), s. ss. 9-52.

⁴⁵ Uluç, "*Kitâbü't-Tevhîd*'in Tahkikli Neşri ve Açıklamalı Tercümesi'ne Dair Bazı Mülâhazalar", III/5(2016), s. 15.

bir karşılığı olmayan Eş'arî kelamını anımsatan terimlere yer verilmesi”⁴⁶ gibi tercih edilen problemlere dikkat çekmesi son derece önemlidir. Uluç'un “tabiat” kelimesinin çevirisi ile ilgili eleştirisi eserdeki çeviri sorunlarının ciddiliğini ortaya koyan çok önemli bir örnektir:

“Bu (“tabiat” kelimesi), Aristo fiziğinin anahtar bir terimidir ve Mâtürîdî onu neredeyse bütün bağlamlarda Aristocu anlamında kullanmaktadır. Ancak mütercim bu sözcüğü “yapısal özellik”⁴⁷, “yapısal karakter”⁴⁸, “yapısal kuruluş”⁴⁹, “fizyolojik yapı”⁵⁰, “otodinamik”⁵¹ gibi kelimelerle karşılayarak terimin felsefî rengini silikleştirmiştir. Yine pek çok bağlamda Arapça “âlem” kelimesini “tabiat” sözcüğüyle karşılamaktadır.⁵² Bu da “tabiat” teriminin teknik, Aristocu anlamını bütünüyle ortadan kaldırmaktadır. ... Arapça metinde köşeli parantez içinde ilavede bulunulan bağlamların hemen hepsinde ya ibareyi yanlış anlama söz konusudur ya da yapılan ilavenin ibareyi anlamaya köklü bir katkısı yoktur.”⁵³

Türkçe çevirisindeki üslup, kavramsal tutarlılık ve anlama sorunları ile ilgili bir başka eleştiri Ömer Türker tarafından kaleme alınmıştır⁵⁴, ancak onun çalışması, sistematiklik açısından, önerdiği çeviri tashihleri ve tahlilleri açısından Tahir Uluç'unki kadar başarılı değildir. Hatta önerilen çeviri örnekleri ve tahliller, çevirideki üslup, kavramsal tutarlılık ve anlam sorunlarını çözmek şöyle dursun yeni tartışmalara sebebiyet verecek niteliktedir. Bununla birlikte onun, *Kitâbu't-Tevhîd*'in yeni bir çevirisinin yapılması kanaatinde olduğu aşğıdaki ifadelerinden anlaşılmaktadır:

“Öncelikle tercüme, metnin bilimsel kimliğini yansıtmada hususunda yetersiz kalmakta ve çoğu yerde metne serbest bir yazı görünümü vermektedir. Mütercimin yorumları şeklinde değerlendirilebilecek çok fazla ekleme ve izah içermektedir ki bu ekleme ve izahlar, çoğu yerde metnin akademik bir çalışmada kullanımını engelleyecek düzeydedir.”⁵⁵

Mâtürîdî'nin Uluhiyet hakkındaki görüşleri üzerine çalışması olan Tahir Uluç'un ciddî eleştirileri, çeviri önerileri ve bu önerileri için ileri sürdüğü gerekçeler, şu ana kadar yapılanların en tutarlısıdır. *Kitâbu't-Tevhîd*'in belli konularda doktora yapmış ve ilk dönem kelimî ve felsefî düşünce konusunda alt yapısı olan ve de Arap dilinin inceliklerine hakim araştırmacıların, Tahir Uluç'un İlahiyat kısmında yaptığını, kendi uzmanlık alanlarında yapması ve tercüme ile ilgili eleştirilerin devam etmesi gerekmektedir. Bu eleştirilerin belli bir seviye kazanmasından sonra, onlar arasından başarılı görülenlerden oluşturulacak bir ekibin bu eseri yenide çevirmesi uygun olacaktır. Ama önce eserin iki ayrı tahkiki için ileri sürülen hataların düzeltilmesi gerekmektedir. Bunun yolu da eserin başka bir yazma nüshasının olup olmadığının araştırmak ve Maturidî kelam edebiyatından hareketle fikirler üzerinde derinleşmek suretiyle yeni bir tahkikinin yapılmasından geçmektedir.

Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'inin Mukaddimesinden bir kısım, daha önce belirtildiği gibi, Türkçe'ye üç ayrı kişi tarafından çevrilmiştir. Bu çevirilerdeki sorunlar, bu eserin yeni

⁴⁶ Uluç, “*Kitâbu't-Tevhîd*'in Tahkikli Neşri ve Açıklamalı Tercümesi'ne Dair Bazı Mülâhazalar”, III/5(2016), s. 15.

⁴⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, ed. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, Dârü Sâdir ve Mektebetü'l-İrşâd, Beyrut ve İstanbul 2007, s. 84, 181, 220. Krş.: Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd, Açıklamalı Tercüme*, Çev. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, 6. Basım, İstanbul 2014, s. 66, 187, 237.

⁴⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, ed. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, s. 89 . Krş.: Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd, Açıklamalı Tercüme*, Çev. Bekir Topaloğlu, s. 73.

⁴⁹ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, ed. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, s. 220. Krş.: Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd, Açıklamalı Tercüme*, Çev. Bekir Topaloğlu, s. 237.

⁵⁰ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, ed. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, s. 74. Krş.: Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd, Açıklamalı Tercüme*, Çev. Bekir Topaloğlu, s. 51.

⁵¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, ed. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, s. 217. Krş.: Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd, Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu, s. 234.

⁵² el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, ed. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, s. 78, 79. Krş.: Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd, Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu, s. 58, 59, 60.

⁵³ Uluç, “*Kitâbu't-Tevhîd*'in Tahkikli Neşri ve Açıklamalı Tercümesi'ne Dair Bazı Mülâhazalar”, III/5(2016), ss. 15-16.

⁵⁴ Ömer Türker, “*Kitâbu't-Tevhîd*'in Türkçe Tercümesinin Tenkidi”, (Der.: Recep Alpyağılı), ss. 155-173.

⁵⁵ Türker, “*Kitâbu't-Tevhîd*'in Türkçe Tercümesinin Tenkidi”, (Der.: Recep Alpyağılı), s. 173.

bir çeviriye ihtiyaç olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. *Kitâbu't-Tevhîd*'in Bekir Topaloğlu tarafından "imkan nispetinde aslına sadık kalınarak yapılmış"⁵⁶ üçüncü çevirisi ile ilgili bir iki noktaya dikkat çekmek istiyorum. Birincisi, Muhammed Aruçi ile birlikte tahkik ettiği metni esas alan Topaloğlu, çeviri konusunda oldukça titiz davranmış ve elinden gelen gayreti sarf etmiştir. Ancak bazı yerlerde anlamlar, İngilizce'den dilimize geçen kelimelerle karşılanmıştır. Mesela; "mekanizma"⁵⁷, "realite", "statü", "kategori"⁵⁸, "faktör"⁵⁹, "karakter"⁶⁰, "alternatif", "fonkiyon"⁶¹ ve benzerleri. Bazen de asıl metinde olmadığı halde, parantez içlerinde verilen ilaveler veya açıklamalarla metnin anlamını zorlamış bazen de değiştirmiştir. Bunun farkında olduğu için, Topaloğlu, Önsöz'de ilmi çalışmalarda asıl metnin esas alınması gerektiğini tavsiye etmiştir.⁶² İkincisi, eserin asıl metninde Ehl-i Sünnet kavramı kullanılmadığı halde, "hum" zamirinin veya "müslimûn" ifadelerinin çeviride Ehl-i Sünnet şeklinde parantez içerisinde veya paranteze alınmaksızın kullanılması ya da "mezhebin görüşü" ifadesine karşılık dipnotta "Mâtürîdî'nin bununla mensubu bulunduğu Ehl-i Sünnet mezhebinin kastettiği anlaşılmalıdır" gibi açıklamalar yapılması metnin tahrifine yol açmaktadır.⁶³ Mâtürîdî ve çevresini tanımlamada Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat kavramı kullanılmadığı halde bu çeviriye esas alan bir araştırmacı eğer asıl metne başvurmazsa, Mutezililerin onları Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olarak tanımladıkları gibi bir hataya düşebilecektir. Özellikle bir müellifin birden fazla eseri varsa onun fikirlerini anlamaya çalışırken veya Türkçe'ye aktarırken, aynı fikrin diğer eserlerinde olup olmadığı, var ise oradaki ile karşılaştırılarak anlaşılmasında yarar vardır. Örneğin İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'inde geçen bir fikri, o konuda *Te'vilât*'ta yer alanlarla karşılaştırmak veya Ebû'l-Muîn en-Neseffî'nin bir eserindeki sorunlu yeri diğer eserlerinde ilgili yerlerde geçen fikirleriyle karşılaştırmak daha sağlıklı sonuçlar verecektir.

4. İmam Mâtürîdî'ye Sufî Sufî Gömleği Giydirilmesi veya Mutasavvîf Olarak Sunulması

İmam Mâtürîdî'nin eserlerinde ilk dönem mutasavvıflarının eserlerine ve görüşlerine onları destekler nitelikte bir referansta bulunulmaması ve *Te'vilât*'ında sufi öğretinin iş'ârî yorumlarını kullanmaması onun bir mutasavvîf olarak tanımlanmasının önünde en büyük engeldir. Bununla birlikte onun görüşleri bölgedeki Ebû'l-Leys es-Semerkindî ve Gülabadî gibi Hanefî mezhebine mensup sufilere dikkatini çekmiştir. Onun bir mutasavvîf olmaması kendisinin sufilik aleyhtarı olduğu anlamına gelmez. Ancak o, bu öğretinin bilgi kuramını eleştirir ve bazı aşırılıkları dolayısıyla onlarla arasına mesafe koyar. Bu yüzden Sufî *Tabakât* yazarlarının ilgisini çekmemiş ve eserlerde onun hayat hikayesi yer almamıştır. Müfessirleri inceleyen biyografilerde de, tefsir alanında *Te'vilât* gibi önemli bir eserin sahibi bir müfessir görmezden gelinmiştir. Bu ihmal, onların hatası olarak görülebilir. Ama Sufî *Tabakat* yazarlarının böyle bir hatasından söz etmek doğru değildir. Hanefî Fukahâ'nın hayat hikayesini ele alan biyografik eserlere gelince, bu eserlerde onun daha çok kelim ilmi/hakikat ilmi ile ilgili yeterliliği, kelamcı ve fakîh kimliği öne çıkarılmıştır. Necmeddin en-Neseffî'nin *Tarihü Semerkand*'ında verdiği bilgiye göre, Gaziler Ribat'ında " Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, kelam ilmini, Ebû'l-Hakîm es-Semerkindî ise hikmet ilmini öğretiyorlardı."⁶⁴ Ancak aynı

⁵⁶ 8. Baskı, Ankara 2016, s. 13.

⁵⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 1. Baskı, Ankara: İSAM Yayınları, 2013, s. 24.

⁵⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 1. Baskı, s. 3, 26.

⁵⁹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 1. Baskı, ss. 26-27, 393.

⁶⁰ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 1. Baskı, s. 29.

⁶¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 1. Baskı, s. 77, 288.

⁶² 8. Baskı, Ankara: İSAM Yayınları, s. 14.

⁶³ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 5. Baskı, s. 196 (187), 369 (386), 370 (388), 378 (397), 380 (400), 383 (403), 385 (405), 401 (423), 423 (447), 427 (452), 474 (504), 477 (508), 480 (511).

⁶⁴ Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseffî (537/1142, *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*, Kaddeme lehu, i'tenâ bih.: Nazr Muhammed Faryabî, Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1991/1412, s. 293; Krş.: Vassilij Viladimiroviç Barthold, *Turkestan v epoxu mongolskogo naşestviya*, Petersburg 1898, s. 50.

kaynakta, “Ebû Mansûr'un Hızır'ı gördüğü, ondan yardım istediği, Hızır'ın duası üzerine Allah'ın ona hikmet ilmini verdiği ve bununla sapık fırkalara galip geldiği” nakledilmektedir. Kendi eserlerinde onun sufi kişiliğine dair ipuçlarına rastlanmamakla birlikte sonraki Hanefî-Mâtürîdî alimler, dönemlerindeki sufi atmosferden etkilenecek şekilde ona sufi bir kimlik kazandırmak istemişlerdir. Örneğin Pezdevî, babasının dedesinden Mâtürîdî'nin bazı kerametleri bulunduğunu haber verdiğini kaydetmektedir.⁶⁵ Ancak ondan bir sufi olarak söz etmemektedir. Bu tür hikayeler sufi öğretiyi benimsememiş diğer alimler için de anlatılabilmektedir. Bu rivayetler, Türkler arasındaki Hızır kültü ile ilgili inançlardan kaynaklanmış olabilir. Ayrıca bu menkabevî rivayetlerde bahsedilen “hikmet” bilgisinin muhalif fırkalarla mücadele için gereken türden bir bilgi olduğu ve sufi yönünden çok kelimî yönünü ilgilendiren hakikat ilmi olduğu açıktır.

Günümüzde bazı araştırmacılar, İmam Mâtürîdî'nin sufi bir şahsiyet olduğunu ispatlamak için büyük gayret sarfetmektedir. Ancak getirilen delillerin hiç birisi ilmîlik niteliği taşımamaktadır. Örneğin Mâtürîdî'nin, kendinden birkaç asır sonra yazılan eserlerde aktarılan sufi Faris b. İsa ile arkadaşlığına dair bir rivayete dayanarak⁶⁶ onun sufilığı iddia edilmiştir. Arkadaşı, öğrencisi veya kendi görüşlerini benimseyen bazı kimselerin sufi olmaları veya sufi olmadığı kesin olan birisinin, başkalarının sufi gösterilmesi, onun da sufi olmasını gerektirmemektedir.⁶⁷ İmam Mâtürîdî'nin sufi olup olmaması veya öyle olmadığı halde sufi gösterilmesi iki ayrı sorundur. Ona nisbet edilen zahitlik nitelemesinin de, mutasavvıf olmasına karşılık kullanılmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla İmam Mâtürîdî'ye sufi bir gömlek giydirmek onun fikirlerinin çarpıtılması demektir.

Sufiliğin belli düzeyde temsil edilmesine rağmen, Türkistan'da o dönemde Hanefiler arasında, özellikle Mâtürîdî ve etrafındakiler arasında sanıldığı gibi sufilığın ilham, keşf ve mükâşefe yönteminin hakim olduğu bir çevre yoktu. Öyle olsaydı İmam Mâtürîdî'nin eserlerinde bunun izleri görülürdü. Buhara'da yaşayan Hanefî-Maturidîler arasında zühde meyledenler olmuştur. Ancak onlar, Ebû Hanife ve İmam Mâtürîdî'nin akılcı yöntemine ve görüşlerine bağlı olduğu ölçüde ve bu düşünce ekolünün dışına çıkmadığı sürece meşruiyetini koruyabilmişlerdi. Türk toplumlarında sözlü kültürün hakim olması ve uzun bir tarihi tecrübenin efsaneleştirilerek nesilden nesile menkıbeler halinde aktarılması ile sufilikteki batınî bilgi kuramı ve kişilere atfedilen kutsiyet birbirine karıştırılmamalıdır.

İmam Mâtürîdî'yi “sufi çehreye büründürme” ve “vahdet-i vücud düşüncesine hasret duyan bir mutasavvıf”⁶⁸ olarak gösterme romantizmi onun düşünce sistemine yeni bir şey katmamakta, aksine onun düşünce dünyasının özgünlüğünü tahrif etmektedir. F. Mehmet Şeker'in sufilik savunusu ve İmam Mâtürîdî'yi bu halkaya katma çabası, bu tür tahrifatın güzel bir örneğini oluşturmaktadır.⁶⁹ Onun İmam Mâtürîdî'nin sufilikle ilişkisini ispat sadedinde ortaya attığı görüşleri ve getirdiği delilleri, birbiriyle alakası olmayan, kendi içerisinde çelişkilerle dolu yığma bilgilerden oluşmaktadır. Hatta bazen ilmî bir çalışmada olmaması gereken bir usluba dönüşerek karşı çıktığı fikirlerin sahiplerini tartışma konusu

⁶⁵ Bkz.: Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, Çev.: Şerafettin Gölcük, İstanbul 1988, s. 3

⁶⁶ Fatih M. Şeker, “Türk Müslümanlığı” Fikriyatı ve Mâtürîdî Algısının Dönüşümü”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38/1(2010), s. 56. (ss. 47-80); Fatih M. Şeker, *İslamlaşma Sürecinde Türklerin İslam Tasavvuru*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010, s. 342-43.

⁶⁷ Şeker, “Türk Müslümanlığı” Fikriyatı ve Mâtürîdî Algısının Dönüşümü”, 38/1(2010), s. 69-70. (ss. 47-80);

⁶⁸ “Mevlana, Maturidi'yi sufi bir çehreye büründürür, onu vahdet-i vücud düşüncesine hasret duyan bir mutasavvıf olarak gündeme getirir. (74 *Menakıbu'l-Arifin*, I, 398; *Ariflerin Menkıbeleri*, I, 617.) Görüleceği üzere Türkistan coğrafyasında akranları ve halefleri tarafından sufi bir portreye büründürülen Maturidi, Mevlana'nın şahsında çok iyi görüleceği üzere Anadolu ikliminde de bu özelliğini muhafaza etmeye devam eder. Hanefiliğe meftun olan Selçuklu asırlarında Mevlana'nın Maturidi'den bahsetmesi onun Selçuklu gündemine en üst seviyeden girdiğini gösterir. Fakat döneme hakim olan Gazzalî'dir.” (Fatih M. Şeker, “Bir Selef ve Halef Olarak Mâtürîdî ile Gazzalî”, *Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, 28-30 Nisan Eskişehir, İstanbul 2014, s. 697, (ss.689-704).)

⁶⁹ Bkz.: Şeker, “Bir Selef ve Halef Olarak Mâtürîdî ile Gazzalî”, s. 697, (ss.689-704); Şeker, “Türk Müslümanlığı” Fikriyatı ve Mâtürîdî Algısının Dönüşümü”, 38/1(2010), s. 56-7; 69-71 (ss. 47-80);

haline getirerek onlar hakkında kin ve nefret uyandıran, kendi ifadesiyle kızgınlığını ifade eden değerlendirmelerde bulunmaktadır. Halbuki ilim mektebinde ve mahkemede kızgınlığa yer olmadığı ulema arasında müsellemdir.

Mevlana'nın İmam Mâtürîdî'ye nisbet ettiği sufi bir görüşe gelince, Eflâkî'nin *Menâkıbu'l-Ârifîn* adlı eserinde sadece bir yerde "Şeyh Mâtürîdî"⁷⁰ ismini zikrederek onun bir görüşüne atıfta bulunmaktadır. Aslında Hanefî olmasına rağmen, Mevlana'nın eserlerinde İmam Mâtürîdî'nin kelimî ve sufi görüşlerine ismi zikredilerek doğrudan atıflara rastlanmamaktadır. Bu son derece dikkat çekici bir durumdur. Ancak Mevlana'nın Hanefî-Maturidî kültür çevresinden gelmesi sebebiyle, İmam Mâtürîdî'nin bazı kelimî görüşlerinden etkilendiği bir gerçektir.⁷¹ Bu sebeple Eflâkî'nin eserinde Mâtürîdî'ye ait Mevlana'dan aktarılan bir cümle, İmam Mâtürîdî'nin sufi olduğu ve Mevlana'nın sufi öğretisinin Mâtürîdî'nin sufi öğretisinin bir devamı olduğu fikrini doğrulamaz. İmam Mâtürîdî'nin akranlarından birisi veya bir kaçının "onu sufi bir portreye büründürmek" için bir kaç keramet isnat etmesi de, iddianın ispatı için yeterli değildir. *Menâkıbu'l-Ârifîn*'de İmam Mâtürîdî'nin zikredilmesi, Eflâkî'nin ona ilgisi sebebiyledir. Yoksa Mâtürîdî'nin sufiliğe ilgisinden dolayı değildir. Çünkü Mâtürîdî, sufilerin bilgi kuramında batınî bilginin kaynağını oluşturan "ilhamı ve keşfi" kabul etmedi. Hatta bazı kaynaklar, onun bazı sufi eğilimli kişilerle tartıştığı, onlara ağır eleştirilerde bulunduğu ve onları yenilgiye uğrattığı konusunda önemli bilgiler vermektedir.⁷² Bunlardan en meşhuru Ebû Mansûr'un, evliyayı nebilerden üstün tutan birisiyle yaptığı tartışmadır.⁷³ Onun sufi kimliği ile ilgili kurgulardan bazıları ise, salih kimselerin gördüğü rüya yolu ile yapılmaktadır.⁷⁴ Bu girişimlerin, Sünnîliğin Sufilikle eklenmesinden sonra, Mâtürîdî için menkabevî bir kişilik oluşturmaya yönelik olduğunu sanıyoruz. Çünkü onun eserlerinde akla yapılan vurgu ve kullanılan istidlaller sufi kültür çevrelerinde kabul edilemeyen ve asla baş vurulmayan türden tamamen akılcı temellendirmelerdir.

Türklerin islamlaşma sürecinde sufiliğin belli ölçüde rol oynadığı inkarı mümkün olmayan bir gerçektir. Ama İmam Mâtürîdî, böyle bir kanaldan İslam'ı seçmemiştir. İslamlaşma sürecinde Maturidilerin sufilikten veya Sufilerin Maturidilikten etkilenmeleri de gayet doğal ise de, Mâtürîdî'yi bir sufi yapmaya yetmez. Çünkü onun döneminde her sufi zahit olmadığı gibi her zahit de sufi değildi. Mâtürîdî bunun en tipik örneği idi. O, "sufi doktrin en temel bilgi kaynağını ve siyasî yönetimin emrinde hareket etmeyi reddeden" anlamında bir zahit idi. Ayrıca onun döneminde Semerkand'da zahitler ile sufi çevreler birbirinden farklı idi. Çağdaşı Ebû'l-Leys Semerkandî, öğrencisi Hakim es-Semerkandî ve arkadaşı Faris b. İsa sufiliğe meyyal veya sufi/hakîm kimseler olabilir, ama onların dışındakiler için zahit kavramı kullanıldığında "keşif, ilham ve mûkaşefeyi reddeden" kimseler demektir. Dolayısıyla öğrencileri arasında sufilerin olması, Gûlabadî'nin onun görüşlerine yer vermesi, sözde "coğrafyanın mistik çehresi" ve bölgedeki dinleri mistisizme

⁷⁰ Şeyh Maturidi'ye: "Dilediğini iste," dediler. O da "İstememeği istiyorum," dedi. (Ahmet Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, Çev.: Tahsin Yazıcı, İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973, I/381 (3/331). Maturidi'nin yorumundan önce zikredilen şiirler için bkz.: Mevlâna, *Mesnevî*, Çev. Veled İzbudak, İstanbul: MEB Yayınları, 2001, I/294 (3686); Mevlâna, *Mesnevî*, Çev. Veled İzbudak, V/66 (773) Eflâkî, Bu şiirleri, Rabia ile ilgili bir menkıbeden sonra verir ve Mevlananın şiirlerini aktarır ve akabinde Şeyh Maturidi'ye ait bir anektod aktarır. Bunu Mevlana'dan değil kendi Maturidi'ye neispet ederek verir.

⁷¹ Ekrem Özdemir "Mevlana ve Maturidi Üzerine" başlıklı uzun ve derinlikli incelemesinde İmam Mâtürîdî ve Mevlana'nın görüşlerini karşılaştırmalı olarak analiz etmiş ve bu etkilenmeye dair bazı tespitlerde bulunmuştur. (Bkz.: Ekrem Özdemir "Mevlana ve Maturidi Üzerine", *Notlar Dergisi*, 2/5(2016), ss. 49-68; Ekrem Özdemir, *Mevlâna ve Maturidî'de İrade Hürriyeti*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2011. (Y. Lisans Tezi)

⁷² Bkz.: Ebû'l-Hasan er-Rüstüfgenî, *Fevâid*, (el-Hâsırî'nin *el-Hâvî*, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, Nu: 402 adlı eseri içerisinde), v. 308 b.; 315b.

⁷³ Geniş bilgi için bkz.: Ebû'l-Hasan er-Rüstüfgenî, *Fevâid*, (el-Hâsırî'nin *el-Hâvî*, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, Nu: 402 adlı eseri içerisinde), v. 308 b.

⁷⁴ Bkz.: el-Kureşî, Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed, *el-Cevâhirü'l-Mudîyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, Haydarabad 1322, II/363.

bağlanması gibi tutarsız temellendirmeler ve ilişkilendirmeler yerine onun sufiliğini bize ulaşan eserlerinden hareketle tartışmak daha doğrudur.

İmam Mâtürîdî için kaynaklarda “ez-zahid” ve “kudvetu’l-ferikayn”⁷⁵ tanımlaması yapılmıştır. Ancak “ez-zahid” kelimesi sufi veya mutasavvıftan farklı bir anlamda kullanılmıştır. İmam Mâtürîdî’nin bir mutasavvıf olmamasına rağmen bazı kaynakların onu ve takipçileri arasındaki bazı alimleri zahit olarak tanımlamalarının sebebi, onların sufilik ile olan ilişkisinden kaynaklanmamıştır, aksine zahitlik ünvanı sufi literatürde kullanıldığı mananın dışında bir anlamda kullanılmıştır. Kaynaklarda İmam Mâtürîdî için kullanılan “ez-zahid” sıfatının sufi anlamına gelmediği, Semerkand ve Buhara’da siyasî iktidara (Abbassiler ve Samaniler) ve dünyevileşmeye mesafeli duran, onların zulmüne ve haksız uygulamalarına karşı çıkan bazı Hanefî alimler için kullanıldığı son zamanlarda yapılan araştırmalarla ortaya konulmuştur.⁷⁶ Örneğin Sami Şekeroğlu, Mâtürîdî’nin zühd ve takva anlayışı üzerine yaptığı bir incelemede, onun bu konudaki görüşlerinin o dönemde yaygın olan sufi öğretiden farklı olduğunu şöyle değerlendirmektedir:

“Mâtürîdî’nin "zühd" ve "takva" hakkındaki görüşleri yaratılan bir varlık olması açısından dünyanın taşıdığı manevi değer ile bu dünyada ahlakî varlığıyla öne çıkan insanla ilgilidir. Mâtürîdî, dünya ve maddî şeylere karşı beslenen sevginin manevi olgunlaşmaya ve dolayısıyla sonsuz mutluluğun kazanılmasına engel olduğu düşüncesine karşıdır. Maddî varlıklara karşı belli bir tavır alma yoluyla ruhun manevi aleme hazırlanması anlamındaki zühd anlayışı ona göre yanlış bir yaklaşımdır. Öne sürülen bu ve benzeri bir takım gerekçelerle dünyaya değer verilmemesini o, "hikmet" kavramı çerçevesinde ele alarak ilgili düşünceyi hikmet'in zıddı olan "sefeh"e uygun görmekte ve kınamaktadır.”⁷⁷

İmam Mâtürîdî’ye sufi gömleği giydirmek, onu “keşif ve ilhamların” kontrolünde akıl aleyhtarlığı yapan veya en azından akla güvenmeyen birisi olarak sunmak demektir. Türklerin islamlaşma süreci ve Mâtürîdî’nin sufiliği tartışmalarında yapılan en ciddî hatalardan birisi, kullanılan mistisizm, zahitlik, sufilik, tasavvuf, Şamanizm, şifahî/sözlü, kitabî/yazılı kültür gibi odak terimlerin tanımlarının yapılmaması ve birbirine karıştırılmasıdır. O dönemde sufiliğin şifahî olduğunu iddia etmek, örnek olarak verilen sufi şahsiyetlerin ve etrafındakilerin cahilliğini ve okuma-yazma bilmediğini savunmak anlamına gelir. Mâtürîdî’nin etrafında sufi olarak gösterilenlerin tamamı, alanıyla ilgili yazılı edebiyata sahiptir. Günümüzde ortaya atılan ve sosyolojik bir paradigma olarak kullanılan bu yöntem ile Türklerin islamlaşma sürecini ve Mâtürîdî’nin sufiliğin ortaya koymak tarihi anakronizme düşmekten başka bir şey değildir. Ayrıca bu tutum Ebû Hanife’nin İslam düşüncesinde herkes tarafından bilinen Rey Taraftarlığı ve Mâtürîdî’nin bu yaklaşıma olan katkısını inkara götürür. Akılcı yöntem ile sufiliğin keşif ve mükaşefe yöntemi aynı kefeye konulamaz. Ancak akılcı olmakla, tıpkı Mutezililer arasında olduğu gibi, zahit olmak arasında bir çelişki yoktur. “Mu’tezile’nin “rasyonalist” düşüncelerine karşı sufi bir görüşle cephe açmanın mümkün olamayacağı”⁷⁸ gerekçesiyle Mâtürîdî’nin akılcı olduğunu iddia etmek saçmadır. Çünkü o, Kur’an’ın akılcılığa yönlendirmesi ve Ebû Hanife’nin bunu bir yönetime dönüştürmesinden hareketle, akılcı savunmuş ve tefsirde akılcı tevîl adıyla bilinen dirâyet yönteminin öncüsü olmuştur. Ayrıca Mâtürîdî’nin, bize ulaşmamış olsa da, Hanefî Hukuk Usulü ile ilgili iki ayrı önemli eser kaleme almış olması onun sufi yöntemi kullanmadığının açık delilidir.

Mâtürîdî’nin sufilikle ilişki konusundaki bir başka tartışma, onun bilgi türleri arasına mistik bir bilgiye yer verip vermemesi ile ilgilidir. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından

⁷⁵ Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseî (537/1142, *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*, Kaddeme lehu, i’tenâ bih.: Nazr Muhammed Faryabî, Riyad: Mektebetü’l-Kevser, 1991/1412., s. 143.

⁷⁶ Şovosil Ziyodov, “Mâtürîdî ve Onun Zahitlik Sembolü”, *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyumu Tebliğler Kitabı, 28-30 Nisan Eskişehir*, İstanbul 2014, ss. 293-300.

⁷⁷ Sami Şekeroğlu, “Mâtürîdî’de Zühd ve Takva Anlayışı”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/22 (Temmuz-Aralık 2009), s. 54. (s. 53-65).

⁷⁸ Şeker, “Türk Müslümanlığı” Fikriyatı ve Mâtürîdî Algısının Dönüşümü”, 38/1(2010), s. 72. (ss. 47-80)

hazırlanan *İslam'a Giriş* kitabında Mâtürîdî'nin bilgi nazariyesi konusu işlenirken “Aklî Bilgi Türleri” başlığı altında “İtikadi Bilgi”, “İstidlali Bilgi”, “Mistik Bilgi” ve “Şehadet Bilgisi” şeklinde bir sıralama yapılmaktadır.⁷⁹ *İslam'a Giriş* kitabında ilgili kısmı yazan Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* çalışmasında Mâtürîdî'nin kabul ettiği bilgi çeşitleri arasında yukarıdada zikredilen “mistik bilgi” şeklinde bir bilgiden bahsetmez⁸⁰. Burada kullanılan “mistik bilgi” tanımlaması, imam Mâtürîdî'nin ıstılahları arasında ve bilgi kuramında yer alamayan bir kavramsallaştırmadır. Akli bilgi türleri arasında kullanılan tanımlamalar ona aittir, ancak “mistik bilgi” tanımlaması ile anakronizme düşülmüştür. Bununla kastedilen “ilham ve keşif” ise, Mâtürîdî'ye göre, bu yollarla elde edilen bilgi kesinlik ifade etmediği için, “bilgi vasıtası olmaktan uzaktır.”⁸¹ “İlham”a gelince, vahyin türlerindenidir ve sadece resullerin bilgiye ulaşma yollarından birisi olduğunda itibar edilir.⁸² Onun “ilham ve keşif” hakkındaki görüşleri takipçileri Pezdevî⁸³, Ebû'l-Muîn en-Nesefî⁸⁴ ve benzerleri tarafından da sürdürülmüştür. Bu görüşler Muhammed Parsa⁸⁵ ve İmam Rabbanî⁸⁶ gibi sonraki Nakşibendî mutasavvıflar arasında belli ölçüde sahiplenilmiştir. Diğer taraftan *İslam'a Giriş* kitabında “Mistik bilgi” ile ilgili açıklamalar, onun ve takipçilerinin fikri sistemine ters bir mantıkla izah edilmektedir.⁸⁷ İmam Mâtürîdî'nin, tefsirinde “kalp nuru” veya “kalbin basarı” olarak isimlendirdiği şey, imanın kendisiyle kazanıldığı bir kabiliyettir. Bunun sufilikte belli kişilere (veli) özgü kılınan ve “kalp gözü” olarak tanımlananla bir alakası yoktur.⁸⁸

Bazı sufi meşrep kimseler⁸⁹ İmam Mâtürîdî'ye sufi gömleği giydirmeye çalışırken; bir araştırmacı⁹⁰, İbnü'l-Arabî'nin bazı konularda ondan etkilendiği ve onunla ortak görüşlere

⁷⁹ Hanifi Özcan, “İslam Bilgi Kuramı-İmam Mâtürîdî Örneği-“, *İslam'a Giriş*, ed. Bünyamin Erul, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006, ss. 34-35. (ss. 31-40)

⁸⁰ Geniş bilgi için bkz.: Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 4. Baskı, İstanbul: İFAV Yayınları, 2015, ss. 100-128.

⁸¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 9, 171

⁸² el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, VIII/214. Krş.: VIII/174, 252.

⁸³ el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s.12.

⁸⁴ Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, (Thk.: Hüseyin Atay), 2. Baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004, I/34-35.

⁸⁵ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik-Maturidilik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013, s. 249 (Hâce Muhammed Pârsâ, *Risâle Müntehabe min 'Akîdeti Ebî'l-Kâsım es-Semerkindî*, Süleymaniye Ktp., Nu: 3702, v. 145b'den naklen).

⁸⁶ Keşf ve mükâşefe ile ilgili bazı şartlar koyarak kabul etme eğilimi vardır. (Bkz.: İmam Rabbanî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, Çev.: A. Akççek, İstanbul: Çile Yayınevi, 1979, I/289; Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik-Maturidilik İlişkisi*, s. 250)

⁸⁷ “Bu bilgi türü, dünyevî bağlılık ve menfaat içermeyen bir bilgi olma özelliği taşıdığı için, iç dünyayı Allah'ın bir “tecelli”si ve bir “tezahür”ü olarak görmeyi gerektirmektedir. Mâtürîdî'nin yaklaşımına göre, mistik bilgi, ancak üst düzeyde bir din tecrübesi ve deyim yerindeyse, “rafine” olmuş bir dinî bilgi birikimiyle mümkündür. Bu itibarla da İslam dininin, insanı, ulaştırmak istediği en yüksek zihni olgunluk seviyesini oluşturmaktadır. Artık burada aklın adı “kalp”, gözün adı “kalp gözü”, kulağın adı “kalp kulağı” olmuştur. Öyle ki insan “kalbine göre” görür, “kalbine göre” duyar, “kalbine göre” düşünür. Kısacası, dünyevi tutkuları bulunan aklın kavrayamadığı bir takım ilahî ve dinî hikmetleri, “kalp” haline gelmiş akıl kavrayabilir ve bu aklın sahibi olan kişi için artık dünya bir maddi menfaat alanı değil, Allah'ın varlığının bir şahididir.” (Bkz.: Hanifi Özcan, “İslam Bilgi Kuramı-İmam Mâtürîdî Örneği-“, *İslam'a Giriş*, s. 34-35.

⁸⁸ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, IX/106. Krş.: IX/78.

⁸⁹ Maturîdî'yi kendi kafasındaki sufi çerçeveye oturtmak amacıyla yazılmış ve Mâtürîdî ve Maturidilik ile ilgili Eskişehirde yapılan Uluslararası bir sempozyuma bir tebliğ (?) olarak sunulmuştur. İlmî değeri olmayan bu yazı maalesef, benim de koordinatörlüğünü yaptığım bu sempozyumun tebliğler kitabında yayımlanmıştır. (Bkz.: Hilmiye Ketenci, “İmâm Mâtürîdî Hazretlerinin Eserlerinde Görülen Tasavvufî Unsurlar”, *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, 28-30 Nisan Eskişehir, İstanbul 2014, ss.301-308. Burada Mâtürîdî'nin atfedilen tasavvufî unsurların hiç birisi onun eserlerine dayanılarak ortaya konulmamıştır. İman ve amel ilişkisi konusunda ait olmayan görüşler ona isnat edilmiştir. İmam Mâtürîdî'yi amelleri imana dahil etmiş gibi göstermektedir. Halbuki, imana dahil edilen azaların ameli değil, “amelü'l-kulûb”, yani doğru bilgiye dayalı kalbin tasdikidir. (Bkz.: el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 608 (493); Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2008, 56) Üstelik ketenci Said Havva'nın eserine referansla amellerin imandan olduğu görüşünü Mâtürîdî'ye isnat etmiştir. (Bkz.: Ketenci, “İmâm Mâtürîdî Hazretlerinin Eserlerinde Görülen Tasavvufî Unsurlar”, s. 303).

sahip olduğunu ispata çalışmaktadır. İmam Mâtûrîdî'nin bilgi kuramında bilginin kaynakları arasından keşif ve ilhama yer olmadığı herkesin malumudur. İbnü'l-Arabî'nin bazı görüşleri ile İmam Mâtûrîdî'nin “Allah'ın varlığının ve birliğinin akılla bilinebileceği, Allah'ın fiili sıfatlarının temel bir sıfat altında toplanması ve bunların hadis değil kadim olması ve son olarak kelam sıfatının lafzi ve nefsi ayrımının yapılması”⁹¹ şeklindeki görüşleri arasında ilişki kurarak İbnü'l-Arabî'yi İmam Mâtûrîdî'nin etki alanına dahil etmek, ilmî açıdan ciddi bir tutarsızlıktır. Çünkü her ikisinin dayandığı fikrî temeller ve yöntemleri birbirinden farklıdır. Üstelik bir etkilenmeden söz edilecekse Endülüs'te var olan Mutezile, Şia ve Filozoflardan etkilendiğini söylemek daha doğrudur. İbnü'l-Arabî'nin İmam Mâtûrîdî'yi eserleri üzerinden tanıdığı ve eserlerine ismen atıfta bulunduğu konusunda henüz ilmî olarak ispatlanamamıştır. Bu ilişkiyi kurmaya çalışanlar da İbn Arabî'nin eserlerinden bunu destekleyecek bir delil sunamamaktadır. Etkilenme olduysa İmam Mâtûrîdî'nin bazı kelamî görüşlerinden olmuş olabilir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd nazariyesinde ondan etkilendiği asla söylenemez. Çünkü İmam Mâtûrîdî'nin varlık anlayışında öne çıkan tekvin-mükevven ayrımı, İbnü'l-Arabî vahdet-i vücûd nazariyesine terstir.

5. Mâtûrîdî-Eşarî Yarışması veya Maturidilik-Eşariliğin Karşıtlığı

Cumhuriyet döneminde yaşanan Maturidî ve Eşarî rekabetinde, geçmişte yazılan Hilâfiyât metinlerinde yer alan kelamî ve felsefî görüşlerden farklı yeni argümanlar geliştirilememiş ve yeni metinler üretilmemiştir. Konuyla ilgili akademik çevrelerde yazılanlar, genellikle tarihî metinlerdeki farklılıkların bir araya toplanması ve bunların karşılaştırmasından ibaret makale düzeyindeki çalışmalardan oluşmaktadır.⁹² Bu konuda yapılan çalışmalardan beklenen mukayeselerin İmam Mâtûrîdî ve İmam Eşarî'nin kendi eserlerindeki görüşlerinden hareketle yapılmasıdır. Ancak bunlardan hiç birisi bu iki alimin eserlerinden başlayarak farklılıkların nasıl saçaklandığını tarihsel sürecin takibi yoluyla analiz etmemiştir. Diğer yandan modern dönemde Müslümanların karşılaştığı itikadî ve siyasî sorunlara bu iki mezhebin yeni çözümlerine dair teşebbüsler oldukça zayıftır. Çok az sayıda kaleme alınan yeni analizler, *Kitâbu't-Tevhid* ve *Te'vilât*'ın yayımlanması ile birlikte Maturidî cemahtan gelmiştir.

Türkiye'de entelektüel ve siyasî çevrelerde Maturidilik lehindeki vurgular, bazı kesimlerde Sünnî kimliğin Hanefilik ve Maturidilik ile aynileştirilmesi veya Sünniliğin Hanefilik-Maturidilik olarak inşa edilmesi endişesine sebep olmaktadır. Hatta son zamanlarda İslam dünyasında uluslararası dış politikanın bir aracı haline gelen Selefi-Siî kutuplaşmasının etkisiyle, Hanefî-Maturidî anlayışın Türkiye Cumhuriyeti'nin ideolojisi haline getirilmek istendiği dile getirilmektedir. Çünkü bu yaklaşımın Şafi-Eşarilerin Selefi kanada dahil

⁹⁰ “Muhyiddin İbn Arabî'nin doğrudan Maturidî'nin düşüncesinden etkilendiğine dair elimizde bir veri veya belge bulunmamaktadır. Ancak iki düşünce arasında ciddi benzerliklerin bulunduğu da bir gerçektir. Bu benzerliklerin bir etkilenme ile mi yoksa aklın yolu birdir sözü gereği iki düşünce adamının benzer hususlarda buluşmaları mıdır tam olarak kestiremiyoruz. Bunlar Allah'ın varlığının ve birliğinin akılla bilinebileceği, Allah'ın fiili sıfatlarının temel bir sıfat altında toplanması ve bunların hadis değil kadim olması ve son olarak kelam sıfatının lafzi ve nefsi ayrımının yapılmasıdır.” (Bkz.: Çağfer Karadaş, “İmâm Mâtûrîdî'nin Etki Alanı ve Muhyiddîn İbn Arabî”, *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtûrîdî Uluslararası Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, 28-30 Nisan Eskişehir, İstanbul 2014, s. 82)

⁹¹ “Muhyiddin İbn Arabî'nin doğrudan Maturidî'nin düşüncesinden etkilendiğine dair elimizde bir veri veya belge bulunmamaktadır. Ancak iki düşünce arasında ciddi benzerliklerin bulunduğu da bir gerçektir. Bu benzerliklerin bir etkilenme ile mi yoksa aklın yolu birdir sözü gereği iki düşünce adamının benzer hususlarda buluşmaları mıdır tam olarak kestiremiyoruz. Bunlar Allah'ın varlığının ve birliğinin akılla bilinebileceği, Allah'ın fiili sıfatlarının temel bir sıfat altında toplanması ve bunların hadis değil kadim olması ve son olarak kelam sıfatının lafzi ve nefsi ayrımının yapılmasıdır.” (Bkz.: Karadaş, “İmâm Mâtûrîdî'nin Etki Alanı ve Muhyiddîn İbn Arabî”, s. 82)

⁹² Emrullah Yüksel, “Eş'arîler ile Maturidîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları”, *Atatürk ÜİFD*, 4 (1980), ss. 91-103; *Atatürk ÜİFD*, 9 (1990), ss. 1-11; 10 (1992), ss. 16-20; 11 (1993), ss. 8-17. Bu farkları ele alan sadece bir Yüksek Lisans tezi bulunmaktadır. (Bkz.: Mustafa Özgen, *Eş'ari ve Maturidi Mezhepleri Arasındaki Görüş Farkları*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1992. (Y. Lisans).

edilmesine veya Sünniliğin dışında çıkarılmasına, dolayısıyla Şafî-Eşarîliğin itibar kaybına sebep olacağına inanılmaktadır.

İmam Mâtûrîdî ve İmam Eşarî arasında kendi eserleri üzerinden yapılacak bir karşılaştırmada, Eşarî'nin bu konuda iyi bir örnek olmadığı görülecektir. Çünkü İmam Mâtûrîdî, onun fikirlerini takip eden Maturidî kelim geleneğinin zirvesinde yer alırken, İmam Eşarî, kendi fikirlerini izleyen Eşarî gelenekte oldukça düşük bir düşünce düzeyini temsil eder. Eşarî'den sonra gelen Cüveynî, Bakıllanî, Fahrüddin Razi, Gazzali ve benzerlerinin, devletin desteği ve Nizamiye medresesinin sağladığı imkanlarla, 40 yaşına kadar Mutezili olan Eşarî'yi fersah fersah ileri geçmiş oldukları söylenebilir. Ama bu durum, tarihsel süreçte Eşarîlik içinde sufî, felsefî ve hadis taraftarı Eşarîliği olarak bilinen farklı Eşarîliklerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İmam Maturidî'nin takipçilerinden sadece Ebu'l-Muîn en-Neseî ve Sadruşşerîa için onun görüşlerini geliştirdikleri söylenebilir. Ancak günümüz meselelerine çözüm üretme konusunda bu iki ekolden hangisi daha güçlüdür denirse verilecek cevabın rey ve akılcılığın savunucusu Hanefî-Maturîdîliğin olduğu şüphesizdir. Hanefî-Maturidî geleneğinin Osmanlı'nın son döneminde Ahmed Cevdet Paşa başkanlığında Mecelle'yi hazırlayacak bir birikime sahip olması, bu geleneğin kendi içerisinde Cedidçiler adıyla bir ıslahat hareketini ve sonrasında Muhammed Abduh, Elmalı Hamdi Yazır, Mehmet Akif ve benzerlerini çıkarmış olması bunun için yeterli delildir. Diğer yandan bazı çağdaş araştırmacıların da tespit ettiği gibi, Eşarîlik günümüz selefilikine ilham kaynağı olmuştur. Selefilik kesin inançlı, radikal destekçileri daha çok Eşarîliğe mensup Arap toplumlarından çıkmaktadır. Bu kesimler Eşarî kalarak Selefilik savunabilirken, Hanefî-Maturîdî çevrelerde bazı kimseler, Ebû Hanîfe'ye selefi gömleği giydirmek suretiyle Hanefî kalabilmektedir. Başka bir ifadeyle Maturidîliği terk ederek Selefileşmektedir.

Türkiye'de Maturidîlik-Eşarîlik tartışmaları, büyük bir taraftar kitlesine sahip Nurculuğa ve Sufî cemaatlere de yansımaya başlamıştır. Nurcu çevreler Eşarî ve Maturidî mezhebi mensuplarından oluştuğundan, ilk planda bunlardan herhangi birisini tercih ediyor görünmekten kaçınmaktadırlar. Bir taraftan "İmam Mâtûrîdî ile Üstad (Said Nursî)'in fikri arasından bir ayrılık ve farklılık olmadığını" söylerken diğer taraftan "Üstad (Said Nursî)'in, ekseri olarak da İmam Eş'arî'yi desteklediğini" söylemekten geri durmazlar.⁹³ Bu konuda sorulan bir soru ve verilen cevaba bakılırsa, neredeyse "itikaddaki imamımız Bediüzzaman Hazretleridir" deme aşamasına gelmişlerdir. Çünkü Risale-i Nur'u "içerik ve kök bakımından Eş'arî ve Maturidîye tabi olup tarz ve usul yönünden bir yenilik", yani "kelam ilminin son harikası" olarak göstermektedirler.⁹⁴ Ama Nurcuların Eşarîlik veya Maturidîlikten birisini tercih etme durumunda kaldıklarında tercihleri Eşarîlikten yana olduğu açıktır. Çünkü kendisi Şafî ve Eşarî olan Said Nursî'nin din dili ve söylemi, batınî ve iş'arî yorumdan beslenmekte olup Mâtûrîdî'nin anlayışı ile uyuşmamaktadır.

Günümüzde Müslümanların karşı karşıya kaldığı sorunların çözümünde Maturidîliğin daha güçlü bir yöneme ve tecrübeye sahip olduğu söylenebilir de, bunu İmam Mâtûrîdî'nin fikirlerini veya Maturidî düşünce sistemini bugüne aynen taşımakla mümkün olmadığı açık bir gerçektir. İmam Mâtûrîdî, meselelerin çözümünde akılcı bir yol takip ederek insan iradesi ve özgürlüğünü güçlendirme konusunda büyük çaba harcamıştır. Sorunlar, onun sisteminin temel dayanaklarından olan akıl yürütme ve eleştirel düşünce ile çözülür. Ona göre "insan iradesinin ve özgürlüğünün (ihtiyar) olmadığı hiçbir fiilde hayır yoktur ve ondan sorumlu tutulamaz." Sorumlu olabilmek için özgür olmak şarttır. Onun fikirlerini körü körüne benimsemek ve onları savunmak, sorunlar çözmek yerine başka sorunlar çıkaracaktır. Maturidî düşünce sisteminin önemini ve sabitelerini koruyarak, yeni bir yol bulmak durumundayız. Aksi takdirde görünüşte Hanefî ve Maturidî olan, gerçekte Selefî zihniyeti savunan şiddet yanlısı cemaat ve grupların doğmasına zemin hazırlamış oluruz. Bu yüzden

⁹³ Bkz.: <http://www.bediuzzamansaidnursi.org/merakedilenler/itikaddaki-imamimiz-bediuzzaman-hazretleridir-diyebilir-miyiz-imam-maturidi-ve-esari> (06.11.2017).

⁹⁴ <http://www.risaleajans.com/nur-alemi/bediuzzaman-maturidi-ve-esariden-farkli-bir-yol-mu-izlemis>. (06.11.2017)

İslam düşüncesinde Kur'an'ın ve Hz. Muhammed'in yol göstericiliğinde oluşmuş akılcı geleneği temsil eden Ebû Hanife, İmam Mâturîdî, filozoflar, Mutezilî bilginler ve diğer akılcı alimlerden yararlanarak, yeni bir bilgi kuramı oluşturmaktan başka çözüm yolu kalmamış görünmektedir. Eşarilik karşıtlığı üzerinden Maturidi(cilik) inşası veya Şafiî aleyhtarlığı üzerinden Hanefi(cilik) savunusu, toplumda mezhepçilik fitnesini uyandırmaktan ve toplumun birliğini bozmaktan başka bir işe yaramayacaktır. İslam'ı anlamak ve yaşamak adına ortaya konulan doğru ve sağlam her türlü fikirden yararlanılabilir, sahiplerine ise saygı duyulmalıdır. Fikirleri tenkid etmek ile onların sahiplerini ve onları izleyen mezhep mensuplarını tahkir etmek birbirinden farklı şeylerdir. Fikirlerin eleştirisi, aradaki sevgi, saygı ve dostluğu ifsad edici bir araca dönümemelidir.

6. Sistematik Maturidî Kelam Geleneğinin Olmadığı İddiası

“Maturidiliğin Mutezile'nin kelam sistemini savunan gizli Mutezililer olduğu”, “firka ve mezhep olmadığı”, “sistematik kelama sahip olmadığı” veya “akaid düzeyinde firkirler ileri sürdükleri” şeklinde ifade edilebilecek Maturidilik eleştirilerinin, Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren yapıldığı görülmektedir. Bunun ilk örneğini daha önce Maturidî mezhebi mensubu iken Cumhuriyeti kuran kadroya karşı tavır almasından sonra Eşariliğe geçmiş olan Mustafa Sabri'nin eleştirileri oluşturmaktadır. Mustafa Sabri, cüz-i iradenin yaratılmamışlığını savunmaları dolayısıyla Maturidiliği, Mutezile'nin devamı olarak görmüş, hatta Mutezile'den daha tehlikeli olmakla itham etmiştir.⁹⁵ Mustafa Sabri'den sonra Maturidiliğe yöneltilen eleştirilerde en etkili olanlardan birisi İzmirli İsmail Hakkı'dır. O, Maturidiliğin sistematik bir firka olmadığını ileri sürmüştü ve onları Selefiye'ye yakın olmakla⁹⁶ eleştirmiştir. İzmirli, Ashabu'l-Hadis ve Ashabu'r-Re'yn aralarındaki münakaşalardan ve bununla ilgili edebiyattan habersiz gibi konuşmaktadır. Aslında Atatürk'ün ulus devlet fikrini destekleyen biri olan İzmirli, Ebû Hanife'nin Türk olduğunu savunan yazılar yazmıştı. Ancak muhtemelen onun, “*Maturidîye müstakil bir firka ve mezhep değildir*” şeklindeki önyargısında, Osmanlı'da hakim olan Eşarî medrese geleneğinde yetişmiş olmasının etkisi vardı. Onun İmam Mâturîdî ve Maturidilik ile ilgili değerlendirmeleri şöyledir: “Ebû Mansur'a gelinceye kadar Hanefiyye başka bir nâm almamış idi. İmam müşarun ileyh Mu'tezile ve sâir Ehl-i Bid'at ile münazaraya başlamış, bu vechile tevhi'd hakkında tesârif-i celîlede bulunmuş idi; tasnif ettiği kitaplarını edille-i akliyye ve nakliyye ile doldurdu, böylece Mâveraunnehr'de Hanefiyye imamı oldu. Artık sonra gelenler ona intisâb ettiler. *Mâturîdîye müstakil bir firka değildir*, (S.K) Fukahâ-i Mâveraunnehr tarîkatidir. Mütakellimînden ziyade fukahadan bir taifedir. Mâveraunnehr fukahâsına Mâturîdîye dendiği halde, Irakîyyîn ve sâir fukahası Hanefiyye namını muhafaza etmişler idi. Nesevîler, Mâturîdîyyeye intişar etmekle Mâturîdîyye lâkabı şâyî olmuş, artık Hanefiyye lâkabı unutulmuştur.”⁹⁷

İzmirli, Mâturîdî ile ilgili eleştirilerinde aynı sayfada daha önce söyledikleriyle çelişmektedir. Çünkü burada “Mütakellimîn-i Ehl-i Sünnet meşhur olduğu üzere “Mâturîdîyye” ile “Eş'arîyye” firkalarıdır.”⁹⁸ ifadesini kullanmıştır. Uludağ onun birinci alıntıda yer alan görüşüne dayanmıştır. Bu ifadesini aktarırken “*Mâturîdîye müstakil bir firka ve mezhep değildir*” şeklinde aktarmıştır.⁹⁹

⁹⁵ “Maturidî mezhebinde insan iradesine Mutezileden daha büyük hürriyet verilmektedir. ... Mutezile mezhebi Maturidîlik ismi adı altında sürekli olarak yaşanmıştır.” (Bkz.: Mustafa Sabri, *Mevkûfu'l-Akl*, Mısır: Mektebetü'l-İmân, 1950, 3/392, 419, 403, 408, 413; Süleyman Uludağ, (Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi Şerhü'l-Akâidi*, Çev.: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah yayınları, 1980) adlı kitap, (GİRİŞ), s. 53-54.

⁹⁶ “Tahâvî ve Kudema-i Hanefiyye Selefiyyedir. Mâturîdîyye Selefiyye ile Eş'arîyye arasındadır. Eş'arîyeden ziyade Selefiyye'ye yakındır.” (İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, (Haz.: Sabri Hizmetli), Ankara: Umran Yayınları, 1985, II/68).

⁹⁷ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 67.

⁹⁸ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 67.

⁹⁹ Uludağ, GİRİŞ, s. 34.

Türkiye’de gelenekçi-İslamcı çevrelerde İmam Mâtürîdî ve Maturidiliğe karşı eleştirilerin artma sebeplerinden birisi, Mâtürîdî’nin akıl, nazar ve istidlal yönteminin dinî düşüncenin yenilenmesinde ve meşrulaştırılmasında bir araç olarak kullanılmasıdır. Süleyman Uludağ’ın eleştirilerini bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. O, kendisi gibi klasik medrese geleneğinden gelen ve Maturidiliğe karşı olumsuz yaklaşan İzmirli ile Mustafa Sabri’nin etkisinde kalarak Maturidiliğin bir mezhep olmadığı ve sistematik Maturidî kelâmının bulunmadığı tezini benimsedi. O, eleştirilerine Türkçe’ye çevirdiği Teftazanî’nin *Şerhu’l-Akâid*’ine yazdığı uzun bir Giriş’te bununla ilgili fikirler ileri sürdü. Uludağ’ın bu kısımda Ebû Hanife, Hanefîlik, İmam Mâtürîdî ve Maturidiliğe yönelttiği eleştiri ve ithamları şu şekilde maddeleştirilebilir¹⁰⁰:

1. “Hanefî akâidinin arada bir takım önemli farklar bulunmasına rağmen kelâmdan çok, Hanbelî akâidine benzediği ve“Eş’arîlikten çok Selefiyye’ye yakın olduğu,
2. Hanefîlerin akâidleri olduğu, ancak bunların ilmihal kitapları nevinden ve talimi gayeler güden basit eserler vasıtasıyla yaşatıldığı ve telkin edildiği,
3. Maturidiliğin bir kelâm mezhebi olmaktan çok, bir akâid mezhebi olduğu ve İmam Mâtürîdî’nin Ebû Hanife ve taraftarlarının mezhebini tafsil ve şerh ettiği,
4. Maturidiliğin Eşarî kelamcılar ve Hanefîler tarafından itikadî ve kelimî bir fırka olarak görülmediği,
5. *Şerhu’l-Akâid*’in Eş’arî ve Maturidî akâidlerini mezceden mahlût ve memzûc bir akâid kitabı olduğu,
6. Maturidî ve Hanefî olduğunu söyleyenlerin düşünce ve inanç yapılarına *Şerhu’l-Akâid* biçim verdiği için onu bir Maturidî akâid kitabı olarak kabul etmek gerektiği,
7. Maturidîler ve Hanefîler daima ve büyük ölçüde *Şerhu’l-Akâid*’in muhtevasına göre düşündükleri ve inandıkları,
8. Maturidî’nin esas akidelerinden, kısmen de olsa farklı düşünen ve inanan bir Maturidî cemaatı meydana getirmenin *Şerhu’l-Akâid* sayesinde mümkün olduğu,
9. Mâtürîdîliğin fikir ve görüşlerinin Osmanlı Devleti için felsefî ve nazari bir temel olma görevini yapabilecek nitelikte olmadığı, bu yüzden onun için Osmanlıların Eşarîliğe yarım ve eksik bir alaka ve rağbet gösterdiği,

Süleyman Uludağ’ın, Hanefîlik ve Maturidilik hakkında yukarıda ileri sürdüğü iddialar temelde *Şerhu’l-Akâid* ve birkaç esser üzere dayanmakta olup ilmi olmayan genellemeler içermektedir. İlk iki maddedeki iddialarını Ebû Hanife’nin kendisine nisbet edilen eserler üzerinden değerlendirseydi, bu iddiaları savunmayacaktı. Çünkü Akıl Taraftarı Ebû Hanife’ye nisbet edilen eserlerdeki fikirlerine dönemin Ashabu’l-Hadis’i ve özellikle onların içinde Hanbelîler tahammül edememişler ve onun fikirlerini eleştirebilmek için *Kitabu’l-İman*, *Kitabu’s-Sünne*, *Akîdetu’s-Selef*, *İ’tikâdât* gibi eserler kaleme almışlardır. Hatta onların hadis ve *Cerh-Ta’dîl* edebiyatı, Ebû Hanife’nin bidatçi, Mürciî ve dinî düşmanı olduğuna dair yalan yanlış bilgiler ve iftiralarla doludur.

Ebû Hanîf’e, eserlerinde Selefilik tarafından ilk dönemlerde kullanılan anlamda akîde tabiri kullanmamıştır. O, itikadî ve kelimî konuları *Fıkhu’l-Ekber* ve *Fıkhu’l-Ebsat* adı altında ele almıştır. Reyciliğe ve akılcılığa karşı Hanbelî çevrelerde oluşan aksülamel ve mihne sonrası baskılar Hanefî metinler üzerinde bazı oynamaların yapılmasına sebep olmuştur. Sadece *el-Alim* ve *’l-Müteallim*’deki fikirleri, Ebû Hanife ve onun Horasan ve Maveraunnehir’deki gerçek takipçilerinin Hanbelîlikle ve günümüze ait siyasal bir ideoloji olan Selefilikten ne kadar farklı düşündüklerini açıkça ortaya koymaktadır. Hanefîler, Ashabu’l-Hadis ve onun aşırı grubu Hanbelîleri, Haşviyye ve Müşebbihe olarak isimlendiriyorlardı. Tarihte Ebû Hanife’yi Ashabu’l-Hadis’e yakınlaştırmak isteyenler olmuştur. Bunların başında Hanefî İbn Ebî’l-Izz gelmektedir. Batı Hanefîliğinin

¹⁰⁰ Uludağ, GİRİŞ, s. 19, 34-38, 56, 72-73.

temsilcilerinden biri olan İbn Ebî'l-Izz, *Tahavî Akidesine* yazdığı bir şerhte, diğer Hanefiler tarafından benimsenmeyen Ebû Hanife algısı oluşturmuştur. Maveraunnehir Hanefî-Maturidî geleneğine mensup alimler bu algının yanlışlığını ortaya koymak ve onun delillerinin çürütülmesi için Tahavî akidesine ona yakın şerh yazmışlardır.¹⁰¹ Günümüz Selefilere İbn Ebî'l-İz'in yolunu takip ederek, *Tahavî Akîdesi* üzerinden Ebû Hanife'ye Selefi gömleği biçmeye çalışmaktadır. Maveraunnehir Hanefî-Maturidî ulemanın *Tahavî Akîdesi* şerhleri ortada iken akılcı olarak bilinen Hanefilerin itikadî görüşlerinin (akide) basitliğinden ve akıl düşmanlığı yapan Hanbelî ve Selefi akideye benzerliğinden söz edebilmek mümkün değildir. Uludağ'ın bu konuda bazı Selefilere etkilendiği anlaşılmaktadır.

Selefilere, *Tahavî Akîdesi* ve *Fıkhu'l-Ekber*'i esas alarak Ebû Hanife'nin Selef akidesini benimsediğini savunurlar. Halbuki *Fırak ve Makalât* geleneği ve Ashabu'l-Hadis'in *Akâid* edebiyatı içerisinde yer alan hiçbir eser onu Ashabu'l-Hadis ile ilişkilendirmemektedir. Aksine onun görüşlerini Ehl-i Sünnet dışı kabul ettikleri Mürcie veya Mutezile gibi fırkaların görüşleri olarak görmektedirler. Selefilere ölçülerine göre, o Selef ulemasından değildir. Çünkü onların dayandıkları klasik kaynakların tamamı onu, akla başvurusu ve İrcâ akîdesini benimsemesi sebebiyle Ehl-i Bidat'tan sayar. Hanbelîlerden Harb b. İsmail el-Kirmanî'nin Ebû Hanife hakkında söyledikleri bunun açık delilidir:

“Rey Taraftarları (Ashâbu'r-Re'y) sapıktır ve bidatçidir. Onlar sünnet ve eser düşmanıdır. Dini rey, kıyas ve istihsan olarak görürler. Onlar, esere muhalefet eder, hadisleri iptal eder ve Allâh Rasûlü'nün sözünü bir kenara atar. Ayrıca onlar, Ebû Hanîfe ve onun görüşünde olanları İmam kabul eder, onların inançlarını benimser ve görüşlerini savunurlar. Hangi sapıklık, bunu söyleyen ve bu görüşte olanın sapıklığından daha açık olabilir? Allâh Rasûlü ve ashabının görüşünü terk ederek Ebû Hanîfe ve ashabının görüşüne tabi oluyor. Azgınlık, tuğyan ve inkar olarak bu yeterlidir!”¹⁰²

Ebû Hanife'nin İman meselesi ile ilgili çözümlenmeleri, özellikle amellerin imana dahil edilemeyeceği, imanın artıp eksilmediği, imanda eşitlik gibi görüşleri “Hanefilerin akâidlerinin ilmihal kitapları nevinden ve talimi gayeler güden basit eserler” olarak görülemeyeceğini, Hanbelilikten ve günümüzde ortaya çıkmış Selefilikten ne kadar farklı olduğunu açıkça göstermektedir. Onun fikirleri daha sonra Mâturîdî'nin çabalarıyla Hanbelî ve Selefilerekinden farklı sistematik bir kalamî düşünceye dönüşmüştür. Ebû Hanife'ye nispet edilen eserlerde ve yaklaşımlarında güçlü bir akılcılık hakim olduğundan dolayı, o akıl taraftarlarının önderi olarak tanımlanmıştır.

Uludağ'ın üçüncü maddede yer alan “Maturidiliğin bir kelâm mezhebi olmaktan çok, bir akâid mezhebi olduğu” iddiasının ne kadar tutarsız olduğunu, *Kitabu't-Tevhid*'in muhtevasını analiz eden herkes görecektir. Ayrıca “akaid mezhebi” tanımlaması ile ne kastedildiği de belirsizdir. Eğer “itikadî mezhep” yerine kullanılmış ise bu tanımlamaya Mutezile, Mürcie, Haricilik ve Eşarilik de girmektedir. “İmam Mâturîdî'nin Ebû Hanife ve taraftarlarının mezhebini tafsil ve şerh ettiği”, onların görüşlerinden hareketle kendi adına nispet edilen kalamî bir sitem kurduğu kastedilmesi anlamında doğru olabilir. Çünkü İmam Mâturîdî, Ebû Hanife'nin eserlerini ve onlardaki fikirlerini tek tek şerh etmemiştir. Aksine bu konuda Ebû Hanife'yi aşmış ve onun görüşlerine felsefî ve kalamî bir derinlik kazandırmıştır. Bunu örneklerini din-şeriat, nesih ve içtihatla nesih, diyanet-siyaset, iman-amel tartışmalarında görmek mümkündür.

Uludağ'ın “Maturidiliğin Hanefî ve Eşarî ulema tarafından kalamî bir fırka olarak görülmediği” şeklinde dördüncü maddede yer alan iddiasına gelince, Hanefî ve Eşarî ulemanın yazdığı fırak kitaplarında fırka tasniflerinde Eşarilik diye de bir fırkaya rastlanmaz. Ama her iki geleneğin eserlerinde Mâturîdî ve ashabı ile Eşarî ve taraftarlarından

¹⁰¹ Tahavî'ni *Akîdesi*'ne şerh yapan Hanefî-Maturidî alimler ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz.: İhsan Timür, *Tahavî'nin Akîde Şerhlerinde İtikadî Farklılaşmalar*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi (Doktora Tezi), Ankara 2016, ss.183-249.

¹⁰² Harb b. İsmail el-Kirmanî, *İcmâu's-Selefi'l-İ'tikâd*, Thk.: Es'ad b. Fethî ez-Za'terî, Dâru'l-İmam Ahmed, Kahire 2012/1433, ss. 94-95.

bahsedilmiştir. Örneğin Bakıllânî, İbn Furek, Abdulkahir Bağdadî, Cüveynî, Şirazî, Nisabûrî gibi Eşarî mezhebinin önde gelenlerinin eserlerinde İmam Eşarî'ye ve görüşlerine atıfta bulunulmasına rağmen toplumsal taşıyıcıları olan ve kelimâ bir sitem anlamında Eşariyye'ye rastlanmamaktadır.¹⁰³ Çünkü Eşariye ve Maturidiye isimlendirmesi daha sonraki tarihlerde yaygınlaşmıştır. Bu iki itikadî ve kelimâ ekol, 14. asırdan itibaren Ehl-i Sünnet'in iki büyük ekolü olduğu yaygın bir kanaat haline gelmiştir. Bu onların insicamlı bir kelimâ nazariyesine sahip olmadıkları veya mensuplarının bulunmadığı şeklinde anlaşılabilir. Özellikle bu iddialar Maturidiliğin ilk dönemlerine ait eserlerin bir çoğunun kaybolması veya çok azının bize ulaşması ile de ispatlanamaz. Çünkü ulaşan eserler, onların sistematik bir kelimâ geleneğine sahip olduklarını açıkça göstermektedir. Mesela *Şerhu Cümeli Usûli'd-Din*'de İmam Mâtürîdî ve etrafındakiler, *Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat*, bazı kaynaklarda *Semerkand Uleması*, *Fergana Uleması*, *Hanefî Meşayihî*, *mezhebimiz* veya *Ashabu Mâtürîdî* şeklinde isimlendirilmiştir.

5., 6., 7. ve 8. maddelerde yer alan “*Şerhu'l-Akâid*'in Eş'arî ve Maturidî akidelerini mezceden mahlût ve memzûc bir akâid kitabı olduğu”, “Maturidî ve Hanefî olduğunu söyleyenlerin düşünce ve inanç yapılarını biçimlendiren bir Maturidî akâid kitabı olarak kabul etmek gerektiği”, “Maturidîler ve Hanefîler daima ve büyük ölçüde bu eserin muhtevasına göre düşündükleri ve inandıkları” ve “Maturidî'nin esas akidelerinden, kısmen de olsa farklı düşünen ve inanan bir Maturidî cemaatı meydana getirmenin bu eser sayesinde mümkün olduğu” şeklindeki iddialar, Maturidiliği tahkir etmeye, Eşariliği terviç etmeye ve *Şerhu'l-Akâid*'i yüceltmeye yönelik yargılardır. Maturidî geleneği temsil eden Kazan merkezli Ceditçilerin Taftazanî'yi Hanefî-Maturidî geleneğin kelimâ görüşlerini tahrif etmekle suçlamaları ve karşı eleştiriler yazmaları Uludağ'ın tezleri çürütmeye yeterlidir. Uludağ'ın *Nesefî Akâidi*'nin sadece bir şerhine ve onun üzerine çok sayıda yazılan haşiye ve taliklardan bir kaçına baş vurma, onların dışındaki şerhlerine müracaat etmemesini izah etmek zordur. O, Mercanî(1306/1889)'nin *Şerhu Akâidi'n-Nesefî*¹⁰⁴ adlı eserinin isim olarak varlığından haberdardır.¹⁰⁵ Ama ismine dahi yer vermemesine bakılırsa el-Kursavî'nin *Şerhu'l-Cedîd Ale'n-Nesefî* adıyla yazdığı şerhten ve bize ulaştığından¹⁰⁶ habersizdir. Aslında Teftazanî'nin eserinin Eşariliğin lehinde tek taraflı yazıldığı ve Maturidî görüşlere karşı adaletli davranmadığı Uludağ tarafından da itiraf edilmiştir.¹⁰⁷ Bazı araştırmacılar, Taftazanî'nin sadece *Şerhu'l-Akâid*'de değil Semerkand'da kaleme aldığı *Şerhu'l-Mekâsid* eserinde de “Eşari anlayışı açıkça desteklediği ve Şafîî ile Ebû Hanife arasındaki farklı görüşleri zikrederken Şafîî'nin anlayışını” savunduğu için eleştirilmiştir.¹⁰⁸ Böyle bir eser sayesinde meydana getirildiği iddia edilen “Maturidî cemaatı”, Eşariliği ve Şafîliliği önceleyen Nizamiye medreselerinin etkisi altında oluşturulmuş bir Maturidilikti. Aslında Osmanlı'nın bu esere olan ilgisinde asıl sebeplerden birisi, şerhedilen metnin Maturidî alimlerden Ömer en-Nesefî'nin kaleminden çıkmış olmasıdır. *Akâid* metnine yazılan diğer şerhler ve Taftazanî'nin *Şerhu'l-Akâid*'ine yazılan haşiye ve talikatların incelenmesi sonucu diğer sebepler aydınlanacaktır. Ayrıca *Şerhu'l-Akâid*'e onlarca şerh ve talikat yazılmıştır. Meselâ Hanefî-Mâtürîdî gelenekten gelen Abdülatîf el-Kirmânî'nin, *Risâletü't-Tevhîd* adıyla bir eser yazdığı ve bu eserde Teftazanî'nin *Şerhu'l-Akâid*'deki bazı görüşlerinin Ehl-i sünnet itikadına uygun düşmediği gerekçesiyle onu sert bir dille eleştirip tekfir ettiği söylenir. Kirmânî ile Teftâzânî'nin öğrencisi Alâeddin Muhammed b. Muhammed el-Buhârî arasında bu konudaki tartışma şiddetlenince tartışmaya İbnü'l-Hümâm, İbn Kutluboğa ve İbn Ebû Şerîf gibi âlimler

¹⁰³ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, s. 59.

¹⁰⁴ Eserin asıl adı şöyledir: Şihabüddin el-Mercanî, *Kitâbu'l-Hikmeti'l-Bâliga el-Cenniyye fi Şerhi'l-Akâidi'l-Hanefiyye*, Vyacheslav Matbaası, Kazan 1888.

¹⁰⁵ Uludağ, GİRİŞ, s. 61.

¹⁰⁶ Süleymaniye Ktp., , Hacı Mahmut Efendi Böl., Nu: 1394/1.

¹⁰⁷ “*Şerhu'l-akâid*'de bazı konularda Maturidî görüşüne hiç işaret edilmez, ihtilaf Mutezile ile Eşarilik arasında imiş gibi gösterilir. Teklif-i mâlâyutâk bahsi bunun için güzel bir misaldir.” (Uludağ, GİRİŞ, s. 73).

¹⁰⁸ Bkz.: Şükrü Özen, “Teftâzânî”, *DİA.*, 40/301 (40/300-302)

de katılmıştır.¹⁰⁹ Bu tartışmalar, “Maturidî camatinin” Teftazanî’nin *Şerhu’l-Akâid* vasıtasıyla oluşmadığı ve Hanefî-Maturidîlerin “daima ve büyük ölçüde bu eserin muhtevasına göre düşünmedikleri ve ona göre inanmadıklarını” açıkça göstermektedir. Hanefî-Maturidî çevrelerde oluşan tepki ve eleştiriler bunlarla da kalmamıştır. Özellikle Sadruşşeria es-Sânî’nin *Telvîh* adlı eserinde ortaya koyduğu hüsün ve kubh ile ilgili dört Mukaddime’sine karşı Teftazanî’nin yaptığı eleştirilerine cevap olarak bir dizi eser yazılmıştır. Sadruşşeria ile Teftazanî arasındaki iyilik ve kötülüğün bilinmesinin aklı olup olmaması tartışması, Osmanlı döneminde hararetle bir şekilde sürmüştür. *Tavzîh ve Telvîh* üzerine, Sadruşşeria’nın tarafını tutan ve Teftazanî’yi eleştiren pek çok şerh yazılmıştır. Örneğin Şihâbuddin b. Ataullah el-Kırımî (ö. 849/1445)’nin *et-Tavzîh Haşiyetü’t-Telvîh*’i; Muhammed b. Firâmuz Molla Hüsrev (ö. 885/1480)’in *Hâşiyeye ala’t-Telvîh*’i; Molla Hasan b. Muhammed Şah Fenarî (ö. 886/1481)’in *Hâşiyeye ala’t-Telvîh*’i; Necmüddîn Muhammed b. Ebî Bekir Şihabüddîn b. Bahaüddîn Mercânî (ö. 1889)’nin *Hizâmetü’l-Havâşî li izâhâti’l-ğavâşî ve Hâşiyeye ala’t-Tavzîh*’i¹¹⁰ bu şerhlerin en önemlilerindedir. Öyle ki, Teftazanî tarafından geniş bir şekilde ele alınıp eleştirilen *Dört Mukaddime* üzerine şerh, haşiyeye ve talikat¹¹¹ adlarıyla müstakil bir literatür oluşmuştur. Yaklaşık bir asır sonra Fatih Sultan Mehmed, “kendi huzurunda bu iki düşünürün konuyla ilgili görüşlerinin ele alındığı ve Alâeddîn Ali el-Arabî, Hatîpzâde Muhyiddin Efendi (ö. 901/1496), Hacıhasanzade Efendi (ö. 911/1505-06, Molla Lutfî (ö. 900/1495), Molla Abdülkerim (ö. 894/1489), Hasan b. Abdüssamed-i Samsunî Ketselî (ö. 901/1496) gibi dönemin önde gelen alimlerinin iştirak ettiği bir toplantı düzenlemiştir.”¹¹² Fatih’in huzurunda yapılmış bu tartışmalar ve Teftazanî’ye karşı konuyla ilgili kaleme alınan eserler, Osmanlı döneminde oluşturulan hüsün-kubuh ile ilgili kalamî literatürün tarihsel arka planının Türkistan’da yazılan Hanefî-Maturidî geleneğe uzandığını göstermektedir. Dolayısıyla Osmanlı’da Maturidî geleneğinin kurucu unsurlarını Teftazanî’nin başını çektiği Eşarî zihniyete karşı savunan ve onları geliştiren tarihî bir Maturidî bilinci vardı. Bu bilinç, Uludağ’ın iddia ettiği gibi, Teftazanî’nin eseriyle oluşmamıştır, aksine İmam Maturidî, Ebû’l-Muîn en-Nesefî, Nureddin es-Sabunî ve Sadruşşeria es-Sânî’nin istinsah edilen ve okunan eserlerinden beslenmekteydi. Ama Maturidî mezhebine bağlılık, Teftazanî’nin oluşturmaya çalıştığı farklı bir Maturidîlik algısına rağmen, varlığını sürdürmeyi başarmıştı. Osmanlı döneminde üretilen eserler, Uludağ’ın “Osmanlı uleması ismen Maturidîdir ama aslında ve hakikatte Eş’arîdir”¹¹³ şeklindeki genellemesini çürütmektedir.

Dokuzuncu maddede “Mâtürîdîliğin fikir ve görüşlerinin Osmanlı Devleti için felsefî ve nazarî bir temel olma görevini yapabilecek nitelikte olmadığı, bu yüzden Osmanlıların Eşarîliğe yarım ve eksik bir alaka ve rağbet gösterdiği” iddiası, yukarıda ortaya konulan delillerle kısmen çürütülmüş oldu. Ancak Osmanlı yöneticilerinin, sufîlik eleştirileri ve siyasî görüşlerinden dolayı, İmam Mâtürîdî’ye karşı mesafeli durdukları söylenebilir. Çünkü Mâtürîdî, devleti yönetenlerin kendilerini hutbelerde “şah, şehinşah ve zıllullah filarz” sıfatlarıyla anılmalarına veya zalim oldukları halde adil olarak vasıflandırılmalarına karşıydı. Ayrıca o, iyi ve kötünün akılla bilinebileceği fikrini savunmakla yöneticiler zulmettiklerinde ve yanlış politikalar izlediklerinde onlara eleştirinin yolunu açmış oluyordu. Bu durum “sorgulamaz” olarak görülen sultanların işine gelmemiş olabilir. Osmanlı döneminde Mâtürîdî’nin görüşlerini benimseyen bazı Hanefî fakihlerin yazılı ve sözlü olarak siyasî eleştirilerde bulunmalarının sebebi bu şekilde açıklanabilir.

¹⁰⁹ Özen, “Teftâzânî”, *DİA.*, 40/302.

¹¹⁰ Bkz.: Seyyid Bey, *Usûlu Fıkh, Cüz-i Evvel: Medhal*, İstanbul 1333, s. 57; Mahmut Ay, *Sadruşşeri’a’da Varlık*, Ankara: Avrasya Yayıncılık, 2006, s. 34, Dipnot: 43.

¹¹¹ Geniş bilgi için bkz.: Katip Çelebî(1067/1657), *Keşfü’z-Zunûn an Usâmâ’l-Kütüb ve’l-Fünûn*, Ankara: Maarif Matbaası, 1940, I/498-499. Bu risaleler *el-Havâşî’l-Müteallika bi’l-Mükaddimâti’l-Erba’a el-Mezkûr fi’t-Tavzîh* (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyüddin Efendi, nr. 2122) ve *Hâşiyeye ale’l-Mükaddimâti’l-Erba’a* (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 672; Laleli, nr. 714; Cârullah Efendi, nr. 1256) adlı mecmualarda toplanmıştır. Bkz.: İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, *DİA.*, XIX/ 63 (XIX/59-63)

¹¹² Katip Çelebî, *Keşfü’z-Zunûn*, I/498-499; Şükrü Özen, “Sadruşşeria”, *DİA.*, XXXV/428 (XXXV/427-431)

¹¹³ Uludağ, GİRİŞ, s. 33.

Uludağ'ın Maturidiliğe yönelik iddialarına ilk eleştiriler Osmanlı kalamı üzerine araştırmalar yapan M. Sait Yazıcıoğlu tarafından yazıldı. Bu yüzden “Mâtürîdîliğin fikir ve görüşlerinin Osmanlı Devleti için felsefî ve nazârî bir temel olma görevini yapabilecek nitelikte olmadığı” iddiasına yönelik onun eleştirisine yer vererek bitirmek istiyorum. Yazıcıoğlu, Maturidilerin “Semantik metodu” olarak tanımlanabilecek bir yöntem geliştirdiklerini, ancak Osmanlı döneminde güçlüğünden dolayı, köklü felsefî temellere dayanan bu yöntemin yeterince anlaşılıp geliştirilemediğine dikkat çeker:

“Mâtürîdîliği -olduğunun tam aksine- felsefî bir temel olamayacak şekilde görüp, buna alternatif olarak Eş'arîliği göstermek kanaatımızca isabetli olmadığı gibi haksız bir değerlendirme olmaktadır. Mâtürîdî ekolüne has, bilhassa Ebu-l-Mu'in Nesefî tarafından geliştirilen "Semantik Metot" bugünün dil felsefesi değil midir? Günümüz felsefesinin önemli bir dalı olan dil felsefesini, asırlarca önce yapmaya çalışan bir ekol nasıl olur da felsefî bir temel olma görevini yapabilecek nitelikte olamaz? Ayrıca Mâtürîdîliğin böyle bir iddia içinde olduğunu gösteren hiçbir işaretin mevcut olmadığına da burada işaret etmekle yetineceğiz. Bu metot bırakılmamış olup devam ettirilseydi, kelâm ilminin boyutları bugün çok daha değişik olacak, İslâm inanç ve felsefesi çok daha felsefî, etkili ve akılcı bir şekilde izah edilebilecekti. Dolayısı ile Mâtürîdîliği bu açıdan tenkit edip alternatif olarak Eş'arîliği göstermek isabetli ve haklı bir değerlendirme olmaktan uzaktır. Tam aksine Mâtürîdî, kalamî, felsefî bir temel olma görevini yapabilecek iken ona yer verilmemesi, Osmanlı Devletinin fikrî ve dinî yapısı için büyük bir kayıp olmuştur. Bu kaybın menfi etkileri günümüzde dahi müşahade edilebilecek durumdadır.”¹¹⁴

7. Maturidiliğin Laikliği Meşrulaştırma Aracı Olarak Kullanılması Sorunu

Mâtürîdî'nin “diyanet-siyaset ayrımı”, “din-şariat ayrımı”, “iman-amel ayrımı”, “içtihadla nesih” ve benzeri görüşlerinin ayrıntılı bir şekilde ele alınması, İslamcılar, Türk milliyetçileri ve ulusalcı laikler arasında farklı tepkileri ve eleştirileri beraberinde getirmiştir. Elde edilen yeni bulgular dolayısıyla Mâtürîdî ve Maturidilik sorunu, Eşariler ve Maturidiler arasındaki kalamî görüş farklılıkları üzerine yapılan tartışmalar olmaktan çıkıp siyasî ve etnik tarafı ağır basan ideolojik bir boyut kazanmıştır. Başka bir ifadeyle Maturidilik, son zamanlarda şiddetlenen Türk İslam'ı, Türk Müslümanlığı, Laiklik, batılılaşma, demokrasi, İslam modernizmi, Atatürkçülük ve Kemalizm gibi sosyolojik, siyasî ve tarihî tartışmaların bir parçası haline gelmiştir. Türk milliyetçileri ve Katı Laikçiler, Osmanlı'nın yıkılışını, Müslümanların geri kalmasını ve müslümanlar arasındaki dinî ve ahlakî yozlaşmayı, özgürlükçü ve akılcı Hanefî-Maturidî zihniyetin terkedilmesine ve onun yerine “insan iradesini yok sayan” ve bir tür cebirciliği savunan Eşarî düşüncenin etkin kılınmasına bağlayan yazılar yazmaya başlamışlardır. Bu yazılarda Türkiye Cumhuriyeti'nin bekasının ve laik-demokratik rejimi koruyabilmenin yolunun, Hanefî-Maturidî geleneği ihya etmekten geçtiğini savunmuşlardır.

İmam Mâtürîdî'nin görüşlerinin demokrasi ve laiklikle ilişkilendirilmesi, Mâtürîdî'nin diyanet ve siyaset ayrımı hakkındaki yazmış olduğum bir makaledeki bulgulara dayandırılmaktadır.¹¹⁵ Bazı İslamcı kesimler, bu makaledeki İmâm Mâtürîdî'nin diyanet-siyaset ayrımını ve onun etrafındaki sorunları tartışmak yerine şahsımı hedef alan eleştiriler kaleme aldılar. Beni “Laikliği Mâtürîdî'nin fikirleriyle meşrulaştırmakla” itham edenler oldu. Makalenin giriş kısmında İslam dünyasındaki din-siyaset, din-devlet ve laikleşme konusundaki gelişmeleri kısaca şöyle değerlendirmiştim:

“Din-Siyaset ilişkisi, doğuda ve batıda tarih boyunca sorun olmaya devam etmiş ve siyasi hakimiyetin kime ait olduğu sürekli tartışılmıştır. Ruhban sınıfıyla devlet adamları

¹¹⁴ Mustafa Sait Yazıcıoğlu, “Mâtürîdî Kelâm Ekolü'nün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebû'l-Mu'in Nesefî”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVII (1985) s. 288. (ss. 2881-298)

¹¹⁵ Bkz.: “İmam Mâtürîdî'ye Göre Diyanet-Siyaset Ayrımı ve Çağdaş Tartışmalarla Mukayesesi”, *İslâmiyât Dergisi*, VIII/2(2005), ss. 55-69.

arasında iktidar mücadelelerin yaşandığı Batı dünyası, din ve devlet işleri birbirinden ayırmayı amaçlayan laiklik anlayışıyla birlikte soruna farklı bir çözüm üretmeyi başarmıştır. Bütün dünyayı etkileyen bu yeni durum karşısında müslüman toplumlar, din-siyaset ilişkisini yeniden değerlendirmek suretiyle yeni çözümler üretmek istemişlerse de batı tipi bir laikleşme sürecinin dışında kalmayı başaramamış ve birbirinden farklı laiklik tecrübeleri üretmeye başlamıştır.”

“İslam dünyasındaki kendine özgü laikleşme çabalarının en köklüsü ve en eskiye gideni Tanzîmât Fermanı’yla birlikte başlayan ve Türkiye Cumhuriyetiyle şekillenen Osmanlı tecrübesidir. Bugün Türkiye Cumhuriyetinde, diğer İslam ülkelerinden çok önce benimsenen ve uygulanmakta olan bir Laiklik söz konusudur. Bu ayırım, hukuki, teolojik ve sosyolojik argümanlarla meşrulaştırılmaya çalışılmış olmakla birlikte, henüz tam olarak gerçekleştirilememiştir. Ancak bu meşrulaştırma teşebbüslerinde, Hilâfetin kaldırılması ile ilgili Büyük Millet Meclisi’ni ikna etmek üzere bir konuşma yapan ve millî hakimiyet tezini işleyen Türk hukukçu Seyyid Bey’in görüşlerinde, her ne kadar doğrudan Mâturîdî’nin kendi eserlerine referans yoksa da, Hanefî-Mâturîdîliğin hukukî ve kelamî metinlerini referans aldığı ve sık sık atıflarda bulunduğu açıkça görülmektedir.”

Makalenin baş tarafında ilk dönem mezheplerinin din-siyaset ilişkisi ve imamet ile ilgili görüşlerini analiz ettikten sonra, Ebû'l-Muîn en-Nesefî’nin verdiği bilgilere dayanarak İmam Mâturîdî’nin bu konudaki görüşlerini aktardım. Tartışmalardan haberdar olmayanların bana yönelik haksız ve düzeysiz eleştiriler ile konuyla ilgili tartışmaları sağlıklı değerlendirebilmeleri için, bu kısmı aynen aktarmak istiyorum:

“Tespit edebildiğimiz kadarıyla, hiç kimse " İmâmların Kureyşten olması" rivayetiyle ilgili Mâturîdî’nin yaptığına benzer bir yorum yapmamıştır. Mâturîdî, diğerlerinden farklı olarak, *diyânet-siyâset* ayırımına giderek bu rivayetteki Hilâfetin Kureyş'e tahsisini, *diyâneten* değil *siyâseten* doğru olduğunu savunmuş ve bu görüşünü şöyle açıklamıştır: Dinî açıdan, imâm olacak kişinin öncelikle Allah'tan en çok sakınan, insanların problemlerini çözmede 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. .."¹¹⁶ 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.¹¹⁷ Öyle anlaşılıyor ki Mâturîdî'ye göre, İmâmların Kureyş'ten olması fikri, ister Peygamberin sözü olsun ister sahabe böyle istemiş olsun, bu dinî olmaktan çok siyasî ve sosyolojik bir tercihtir. O'na göre böyle bir tercih iki önemli sebebe dayanmaktadır. Birincisi, İmâmet dinî bir yönü olmakla beraber daha çok idarî ve siyasî bir konudur. Bu yüzden imâm olacak kişinin takvanın yanısıra küçük düşürülmemiş ve nefret edilmeyen bir nesebe mensup olmasına ihtiyaç vardır; insanların kendilerini güçlü ve saygın olarak bildikleri bir soya verilmesi de bundandır. Ayrıca Kur'ân Kureyş lehçesiyle inmiş olması da bu konuda dikkate alınmalıdır. O halde şöyle bir sonuca varabiliriz: Nübüvvetin bir soyda, melikliğin başka bir kavimde devam ettiği bilindiğine göre, *Diyânet ve Siyâset* konusunda şu iki hususun gözetilmesi gerekir. *Siyasî yetki* kırılların elindedir, *diyânet*

¹¹⁶ 49. Hucurât, 13.

¹¹⁷ en-Nesefî, Mâturîdî'nin bu görüşlerini onun bize ulaşmayan *Makâlât* adlı eserinden aktarmaktadır. Bkz.: en-Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed (508/1114), *Tabsıratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara 2003, II/437.

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...”¹¹⁸ Durum böyle olunca *Diyânet / Nübüvvet*, o işi yürütebilecek kişiye verilir; İdare ve siyâset ise halk arasında saygınlığı ile öne çıkan seçkin kabileye / kavme verilir. Diğer taraftan, soy ve nesebin, insanları iyi ve güzel davranışlara sevkeden, kötü ve çirkin davranışlardan uzak tutan şeylerden biri olduğu da bir gerçektir. Böyle kişiler emaneti daha iyi koruyabilirler. Ayrıca, alimler evlilik ve nikah konusunda Kureyş'i diğer kabile ve soylardan üstün gördüler. Başkalarını bu konularda onlara denk görmediler. Bu sebeplerden dolayı Resulullah, onlara bu şekilde davrandı. Hilâfetin durumu da aynı şekildedir. İmametın Kureyşe tahsisinin iki ayrı sebebi daha vardır. Birincisi, bütün kabilelerden böyle bir şeyi istemek son derece zor bir şeydir. Bundan dolayı tek bir kabileye tahsis edilmek suretiyle diğerlerinden bu ağır yükü kaldırdı. İkincisi, muhtemelen Hz. Peygamber, müslümanların işlerini idare etmeye layık kimselerin sürekli var olacağını biliyordu.”¹¹⁹

İmam Mâtûrîdî'nin din-siyaset ayrımı hakkındaki görüşlerini, Nesefî'nin *Tabsıratu'l-Edille*'de Mâtûrîdî'den aktardığı metne bağlı kalarak, makalemin temel tezini ilgilendiren kısımlarını hemen hemen aynen aktardım ve şu değerlendirmede bulundum:

“Mâtûrîdî'nin Diyânet-Siyâset ayrımı yapması ve birincisini Peygamberlere, ikincisini ise kiral/meliklere tahsis etmesi, dönemine kadar konuyla ilgili yapılmış tartışmalar ve ileri sürülen görüşlerle mukayese edildiğinde son derece önemlidir. Buradan hareketle Peygamberin *diyânet/nübüvvet* görevinin, Allah tarafından kendisine verilmiş bir görev iken, devlet başkanlığının ilahî bir misyon gereği olmayıp kendi siyasî ve icthadi tercihi olduğu söylenebilir. Ancak o, bir kral, melik veya sultan değildi. Zaten başkanı olduğu devlet, bütün unsurlarıyla ve kurumlarıyla oluşmuş bir devlet değildi. Bu kurumlaşma ilk dört halife döneminde tamamlandı.”

İmam Mâtûrîdî'nin din-siyaset ayrımı konusundaki görüşlerinin tespitini yaptıktan sonra modern dönemde, Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından hilafetin kaldırılması sürecinde ve sonrasında alevlenen din-siyaset ve din-devlet ayrımı ve hilafet-imamet konusundaki tartışmaları değerlendirdim. Ziya Gökalp, Ali Abdurrazık ve Seyyid Bey'in bu konudaki görüşleri ile Mâtûrîdî'nin görüşlerini karşılaştırdıktan sonra aşağıdaki genel sonuçlarla makaleyi bitirdim.

“Görüldüğü gibi, Seyyid Bey, din-siyaset ilişkisine dair hukuki yaklaşımını temellendirirken, doğrudan Mâtûrîdî'nin eserlerine başvurmamaktadır. Ancak Hanefî-Mâtûrîdî hukuki ve kelami metinlerden hareketle hilafetin bir çeşit akit olduğunu ve bu akdin karşılıklı beyatle gerçekleşeceğini savunmakta ve buradan hareketle hilafetin bugün için milli hakimiyet anlamına geldiği şeklindeki hukuki bir yaklaşım sergilemektedir. Onun Hz. Peygamber'in şahsında siyaset ve nübüvveti topladığı konusundaki görüşleri Mâtûrîdî'nin görüşlerine terstir. Ancak hilafetin kureyşliliği konusunda, hemen hemen aynı görüşleri savunmaktadırlar. Mâtûrîdî, halife olacak kişinin özelliklerine önem verip halkın seçimine vurgu yapmazken Seyyid Bey, bu kişinin halk tarafından seçilmesi ve hakimiyetin halka ait olduğu üzerinde durmaktadır. Seyyid Bey üzerinde etkili olan Hanefî-Mâtûrîdî alimlerin

¹¹⁸ 2. Bakara, 246.

¹¹⁹ en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, II/437-439. al-Mâtûrîdî'nin Hilâfet'in sorumluluk ve yetki alanlarına dair görüşleri için bkz.: *Tabsıratu'l-Edille*, II/439-440.

başında es-Serahsî (571/1176), Sadruşşerâ es-Sânî (747/1346), İbn Hümâm (861/1457) gelmektedir.”

“Burada Mâturîdî’nin ve yukarıda görüşlerine yer verilen üç çağdaş düşünürün yapmış olduğu ayrımlar madde ve mana, din ve dünya ayrımı olmayıp din-siyâset ayrımıdır. Bu açıdan, seküler bir form içerisine yerleştirilebilir. Ancak onlara göre, asıl sorun hakimiyetin kaynağının halka dayandırılmaması ve müslüman alimlerin ortaya koyduğu hukuki hükümlerin, ilahi hüküm, şeriat veya din olarak kabul edilmesindedir. Bu hükümler müctehidler tarafından, icthad yoluyla zannı galip üzere konulmuş zamanla değişebilen dinî veya icthadi hükümlerdir. Siyasî ve hukuki hakimiyeti elinde tutan ruhbanlık sınıfı ve kilise olmadığı için, teorik olarak İslam, özünde laiktir ve laikleştirilmeye ihtiyacı yoktur. Bundan dolayı yapılan bu ayrımlar kendine özgü olup Batı dünyasında geliştirilen laiklikten bazı bakımlardan farklılık arz etmektedir. Batı’daki uygulamadan dinîn laikleştirilmesi olarak bahsedilebilir. İslam dünyasındaki Laikleşmeden ise, Türkiye’deki gibi, devletin Laikleşmesinden sözedilebilir. Aksi takdirde Batıda olduğu gibi, toplumun dünyevileşmesi, dine kayıtsızlaşması ya da dinsizleşmesiyle sonuçlanan bir Laiklikleşmeye sebep olabilir. Dikkate alınması gereken bir husus da şudur: Batı’da ruhban sınıfının siyasî hakimiyetine tepki olarak, Laiklik doğdu. İslam kültüründe ise, Batı tipi bir Laiklik aynen alınıp uygulandığı takdirde, ruhban sınıfını doğuracaktır. Bu durum, müslümanlar açısından din-siyaset ilişkisi konusunda daha büyük sorunların yaşanmasına sebep olacaktır. İslam dünyasında din-devlet ilişkilerinin yeniden tanımlanmasında, İslam’ın kendine özgü yapısı ve tarihte üretilen dinî kültürünün mutlaka dikkate alınmasında fayda vardır. Türkiye örneğinin, İslam dünyasında yaşanan Laikleşme tecrübelerinden farklı ve daha başarılı olmasının sebeplerinden birisi, Seyyid Bey ve Ziya Gökalp’in Hanefî-Mâturîdîliğe ait hukuki ve fıkhi metinlere başvurarak din-devlet ayrımını meşrulaştırmaya çalışmış olmalarıdır. Bu grişimlerin, o günkü Türkiye Büyük Millet Meclisi’ndeki milletvekillerinin ikna edilmesinde ve din-devlet ayrımının daha kolay kabul edilmesinde etkili olduğu kanaatindeyiz.”

Görüldüğü gibi, bu makalemde “İmam Mâturîdî Laiktir veya Laikliğin kurucusudur” şeklinde bir ifade kullanmadım. Diğer makalelerimde ve hiçbir konuşmamda da böyle bir iddiada bulunmadım. Ben, Cumhuriyetin ilk yıllarındaki hilafetin kaldırılması, din-devlet ayrımı ve din-siyaset ayrımı tartışmalarında Hanefî-Maturidî alimlerin görüşlerinden yararlandığımı söyledim. Muhtemelen bilinmediği için bu tartışmalar sırasında gündeme gelmeyen İmam Mâturîdî’nin diyanet-siyaset ayrımı ve hilafet ile ilgili görüşlerini gündeme taşıyarak bu konunun sağlıklı analizine katkıda bulunmak istedim. Tabii ki bu görüşler doğrudan olmasa da dolaylı olarak laiklik tartışmalarını ilgilendirmektedir. Bu sorunu “din-siyaset ilişkisi” şeklinde değil “diyanet-siyaset ayrımı” olarak tartışmam, İslamcı kimselerin konuyu doğrudan Laiklikle ilişkilendirmelerine hatta laiklik tartışmasına dönüştürmelerine sebep olmuş olabilir. Ancak daha sonraki yazılarımda ve konuşmalarımda, bu ayrımın karşıtlık ilişkisine dayalı bir ayrım olmadığı, tıpkı “iman-amel ayrımı” ve “din-şeriat ayrımı” gibi alanlar ayrımı olarak anlaşılması gerektiğini ifade ettim. Hatta bu ikisi arasında, hukukî açıdan böyle bir ayrımın yapılmasının doğru ve gerekli olduğu kanaatindeyim. Özgürlükçü bir laiklik, cemaatlerin siyaset, siyasetin dinî gruplar üzerindeki baskılarını ortadan kaldıracak, din-devlet ve din-siyaset tartışmalarının daha sağlıklı tartışılmasına zemin hazırlayacaktır. İslam, siyaseti insanların çözümüne bırakmıştır. Toplumu yönetme sanatı olarak bilinen siyaset, başkaları adına vekaleten tasarrufta bulunmak olduğuna göre, Seyyid Beğ’in dediği gibi, bu konuda hakimiyet halkın iradesine aittir. Halk kime, ne kadar süreyle yetki verirse, o

kişi halk adına o sürede siyaset eder. İslam toplumunu yönetecek kişi, egemenliğinin meşruiyetini halkın iradesinden almalıdır. Bu da günümüzde insanlık müktesebatına uygun olarak seçimle olmaktadır. Bu sebeple siyasî egemenliğin kaynağı ilahî değildir. Halkın seçimine, bilgi, hikmet, adalet ve uzmanlığa dayalı olduğu sürece meşrudur. Devlet, tüzel kişilik olduğundan, onun dini, imanı ve küfrü olmaz. Musa Carullah'ın dediği gibi, devletin imanı adalet, küfrü zulümdür. Yani bir devlet adil veya zalim olarak nitelendirilebilir. Mümin ve kafir, inanan veya inkar eden kişi için kullanılabilir bir niteliktir. Sonuç olarak, din ve siyaset, ahlakî ve hukukî değerler noktasında birleşmektedir. Bunlar, İslam'da "can, mal, din özgürlüğü, düşünce özgürlüğü ile aile ve özel hayatın dokunulmazlığı" olarak bilinen "Mekasîdüş-Şeria"dan oluşmaktadır. Modern hukukta, insan hak ve özgürlükleri olarak ifade edilir. Bu durumda dindar da siyasetçi de, ahlakî ve hukukî değerlere sahip çıkmak, onları koruyup geliştirmekle sorumludur. Dinin de siyasetin de amacı bunları gerçekleştirmektir. Her ikisi de, insan içindir. Amaç insanın güven ve huzur içinde yaşamasını sağlamaktır.

Din ve siyasetin birbirinden ayıramayacağını, İslam'ın siyasî bir din olduğunu ve siyasî iktidar talebinin bulunduğunu savunan bazı İslamcılar, benim görüşlerimi saptırdılar ve tartışmayı şahsileştirmek istediler. İlerleyen süreçte Maturidilik olgusu, ideolojik ve siyasî bir boyut kazanarak Türk basınında köşe yazarlarının akademik olmayan günlük köşe yazılarının konusu haline geldi. Bu tartışmalardan hem Mâtürîdî ve Maturidilik hem de Eşarî ve Eşarilik nasibini aldı. Toplumda son yirmi yılda Maturidilik ve Eşarilik ile ilgili farklı algı biçimleri oluştu.¹²⁰

Gündüz Aktan'ın "Atatürk Laikliği ve Maturidilik" ve oğlu Uygur Aktan'ın "Kuruluş ideolojisi ve İslam" yazılarıyla başlayan ve İslamcı kesimden Hayrettin Karaman'ın cevap niteliğindeki yazılarıyla devam ettirilen tartışmalar, basında Milliyetçi Laikler ile Muhafazakar İslamcılar arasında fikri kavgaya dönüştü. Birinci kesim bu tartışmaları "Türkiye Cumhuriyeti'nin ulusal ideolojisinin Hanefîlik-Maturidilik olduğu", "Atatürk'ün laiklik anlayışının Maturidiliğe dayandığı", "Maturidi akaid ile Atatürk Cumhuriyeti ve laik demokrasi arasında belirli bir kolerasyon olduğu" tezleriyle uç noktalara taşıdı.¹²¹ Bu yazarlar, ilgili yazılarımda savunduğum fikirlerden, benim ifade etmediğim hükümler ve sonuçlar çıkardılar. Gündüz Aktan, Hanefî-Matürîdî teolojinin tümüyle demokratik ve laik topluma uygun olduğunu savundu.¹²² Diğer yandan laiklik, demokrasi, insan hakları ve İslamî yenilenmeyi savunan Yenilikçiler için Mâtürîdî ve Maturidilik, önemli bir referans çerçevesi haline geldi. İslamcı çevreler ise, laikliğe alternatif olarak hilafetin islamiliğini ve hükmün Allah'a ait olduğunu savundu. Hatta birinci ve ikinci kesim, İslam'da laikliği

¹²⁰ Türk basınına bunun yansımalarıyla ilgili bir analiz için bkz.: Mehmet Zeki İşcan, "Türk Basınında Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik", *Uluslar Arası Büyük Türk Bilgini Maturidi ve Maturidilik Sempozyumu* (İstanbul 22-24 Mayıs 2009), s. 484, (ss. 478-492)

¹²¹ Basında Gündüz Aktan ve Uygur Aktan'ın yazılarıyla başlayan ve Hayrettin Karaman'ın cevap verdiği tartışma ile ilgili bir dizi makale yazılmıştır. Bkz.: Gündüz Aktan, "Atatürk Laikliği İmâm Mâtürîdî'nin Yoludur", Neşe Tüzel'in Yaptığı Söyleşi, *Radikal Gazetesi*, 09.07.2007; Gündüz Aktan, "Kuruluş İdeolojimiz ve İslam (1)", *Radikal Gazetesi*, 09.10.2004; Gündüz Aktan, "Kuruluş İdeolojimiz ve İslam (2)", *Radikal Gazetesi*, 12.10.2004; Gündüz Aktan, "Kuruluş İdeolojimiz ve İslam (3)", *Radikal Gazetesi*, 14.10.2004; Uygur Aktan, "İdeoloji, Teoloji ve Devlet", *Radikal Gazetesi*, 12.11.2004; Uygur Aktan, "İslamiyet ve Yeniden İnşa", *Radikal Gazetesi*, 13.01.2005; Uygur Aktan, "Türk Devrimi, Laiklik ve İslam", *Radikal Gazetesi*, 13.10.2006; Hayrettin Karaman, "Devrim, Laiklik ve İslam", *Yeni Şafak Gazetesi*, 24 Ekim 2004; Hayrettin Karaman, "Laik Cumhuriyet ve İslam (1)", *Yeni Şafak Gazetesi*, 17.10. 2004; Hayrettin Karaman, "Laik Düzen ve İslam", *Yeni Şafak Gazetesi*, 19.10. 2004; Hayrettin Karaman, "Laikliğin Kur'an'la Savunulması (2)", *Yeni Şafak Gazetesi*, 22.10.2004.

¹²² Bkz. "Atatürk Laikliği İmâm Mâtürîdî'nin Yoludur", Neşe Tüzel'in GündüzAktan'la Yaptığı Söyleşi", *Radikal Gazetesi*, 09.07.2007. <http://www.radikal.com.tr/haber.pbp?haberno=226376>

Maturidilik üzerinden meşrulaştırmakla suçlandı. Onların “Maturidiliğin sahih bir din anlayışını temsil ettiği” ve “dini meselelerin çözümünün Maturidiliğe dönmekten geçtiği” tezleri, “ırkçı-laikliği terviç” ve dinde bir çeşit reform olarak algılandı.

Eşarilik karşıtlığı üzerinden inşa edilmeye çalışılan Maturidilik algısı, birleştirici değil Ehl-i Sünnet arasında ayrıştırıcı bir işlev gördüğü gerekçesiyle İslamcılar tarafından eleştirilere maruz kaldı. Maturidiliği Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş felsefesi olduğu tezini savunan Uygur Aktan 12 Kasım 2004 tarihli *Radikal Gazetesi*'nde bir makale kaleme aldı. Bu makaleye Hayreddin Karaman, *Yeni Şafak Gazetesi*'nde 28 Kasım 2004 ve 3, 5, ve 10 Aralık 2004 tarihlerinde cevap veren yazılar yazdı. Karaman verdiği cevapta, “Sünni mezheplerin birkaç ayrıntı hariç aynı görüşlerde birleştiklerini, bu ahengin Osmanlı'ya yansıdığını, tarihte benimsediğimiz teolojinin yıkılışımızla hiçbir ilgisinin olmadığını ve İslam'ın 'asla' laiklikle bağdaşamayacağını” savundu. Uygur Aktan, Karaman'ın eleştirilerine cevap vermek üzere yazdığı makalesinde İslamcılar ile İslamcı olmayanlar arasındaki farklılığı, Sünnî İslam'ın içinde Hanefi-Maturidilerin temsil ettiği akılcı ve yenilikçi kanatla Şafi-Eşarilerin savunduğu nakilci ve gelenekçi akım arasındaki köklü bir kutuplaşma olarak takdim etti:

“Sünni İslam tarihinde birçok akım vardır. Ama bunlar iki karşıt eğilim halinde toplanabilir: Hanefi-Maturidi çizgisinde kristalleşen akılcı ve yenilikçi ekol ile Şafi-Eşariliğin sistematize ettiği nakilci ve gelenekçi akım. Aslında böyle bir farkın varlığı 'İslamcı' çevreler içinde de bilinir ve tartışılır. Ama 'dışarıya karşı' İslam düşüncesinde akılcılığı savunmuş tarihi şahsiyetlere bilinçli olarak vurgu yapmazlar ya da nakilcilerle aralarındaki farkın üstünü örterler. İslam'ın içinde laik demokrasiye zemin teşkil edebilecek bir fikrî damarın keşfedilmesinden ve böylece 'surda açılan gedikten laiklerin' içeri girerek din temelli ideolojilerini yıkmalarından endişe ederler. ... Hanefi-Maturidilik ile Şafi-Eşarilik arasındaki teolojik tartışmaların tarihteki izini sürerek, bugünün Müslüman toplumların sosyolojik yapısını deşifre edebiliriz.”¹²³

Gündüz Aktan ve Uygur Aktan ile Hayrettin Karaman'ın birbirlerini eleştiren köşe yazılarından sonra da, milliyetçi laikler ve İslamcılar arasındaki tartışmalar devam etti. Örneğin Ebubekir Sifil, İslamcı olmayan kesimde yer alan Atılğan Bayar'ın 27 Aralık 2008 tarihinde yazdığı “Türk Laikliği ve Maturidi itikadı/ CHP İmam Maturidi'ye dönüyor” başlıklı yazısını *Milli Gazete*'de eleştirdi. Sifil, Bayar'a karşı İslamcılarının din-siyaset ilişkisi hakkındaki görüşlerini şu şekilde formüle etti:

“İslamî esaslara göre şekillenmiş bir devlet ve toplum yapısında meşruiyetin kaynağı Kur'an ve Sünnet'tir. Her ikisi de vahye, Bayar'ın tabiriyle “ilahi güç”e dayanır. Yöneticinin meşruiyeti de Kur'an ve Sünnet'ten kaynaklanmak durumundadır tabii olarak.”¹²⁴

Katı Laikçiler ve mahfazakar milliyetçilerin geri kalmışlık ve insan iradesini yok sayma konusunda Eşariliği günah keçisi göstermeleri karşısında, akademik çevrelerde Eşariliği savunan sesler yükseldi. Örneğin Hüseyin Aydın, 2015 yılında kaleme aldığı bir makalesinde, onların bu tavrını “Eş'arilerin görüşünü yanlışlama yoluyla Maturidilerin görüşlerini doğrulama” olarak şöyle yorumladı:

“... bu eleştiriler hakikatı aramaktan çok başka bir mezhebin (Mu'tezile yahut Matürîdilerin) görüşlerini doğrulamak için kullanılmaktadır. Meta iddiaya göre Eş'arilik

¹²³ Uygur Aktan, “İslamiyet ve Yeniden İnşa”, *Radikal Gazetesi*, 13.01.2005.

<http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=140159> (13.01.2005)

¹²⁴ Ebubekir Sifil, “İmam Maturidi Kim? Maturidilik Ne?”, *Milli Gazete*, 20 Aralık 2008.

İslâm dünyasının geri kalmasının başlıca nedenidir, bu sebeple eleştirilmeyi peşinen hak etmektedir. Mâtürîdîlerin görüşleri önce Eş'arîlerin yaklaşımından farklı hale getiriliyor. Sonra da Eş'arîlerin görüşünü yanlışlama yoluyla haklılığı ortaya konmaya çalışılıyor. Mâtürîdîlerin bir görüşüne isabet ortaya konacaksa pekâlâ kendi içinde de ispat olunabilir.”¹²⁵

Basına yansıyan tartışmalar, Maturidî ve Eşarî kimliğinin karşıtlık ilişkisi üzerinden yeniden inşa edilmesi ve ikisi arasındaki kutuplaşmanın derinleşmesi sürecini başlattı. Laik ve yenilikçi çevrelere tepki gösteren bazı İslamcılar, İmam Mâtürîdî'nin görüşlerinden bahsetmeyi ve tarihsel bir gerçeklik olarak Maturidilik ile Türkler arasında ilişki kurmayı “Eşarî karşıtlığından beslenen bir Türk Müslümanlığı” olarak değerlendirdi.¹²⁶ Ayrıca diğer bazı İslamcı çevreler, Eşarî ve Şafiliğe dayandırılan Kürt Müslümanlığını, “Maturidî aleyhtarlığı ve Türk düşmanlığı üzerinden inşa etmeye” çalıştı. Mezhepçilikten ve Eşarilik karşıtlığından beslenen Maturidilik veya Mezhepçilikten ve Maturidilikten karşıtlığından beslenen Eşarilik algıları, etnik dinamiklerle harekete geçirildiğinde, toplumsal dayanışmaya zarar verecek ve toplumu birleştirmek yerine bölecektir. Daha tehlikelisi, ideolojik ve seçmeci okumalardan beslenen yeni “operasyonel Eşarî(cil)lik” ve “operasyonel Maturidî(cil)lik” algıları ortaya çıkaracaktır. Din-siyaset ilişkisi ve Laiklik konusundaki sorunlara sağlıklı çözümler üretebilmek için, tartışmaların doğru bilgi ve belgeye dayalı, İslam'ın ve bilimin eleştiri ahlakına uygun ve şahsileştirmeden uzak ilmî bir zeminde sürdürülmesi gerekmektedir.

Bu makalemizde İmam Mâtürîdî ve Maturidilik araştırmalarında rastlanan bazı sorunları ve algı biçimlerini analiz ettik. Ancak İmam Mâtürîdî'ye menkıbevî bir hayat oluşturma, Maturidilik ve Türk Müslümanlığı ile Mâtürîdî'nin Ebû Hanîfe'nin akidesini terk ettiği ya da Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın yolundan ayrıldığı şeklinde, burada ele alamadığımız diğer sorunlar ve iddialar da bulunmaktadır. Makalenin sınırlarını zorladığı için onların analizini başka bir makaleye bırakıyoruz.

¹²⁵ Hüseyin Aydın, “Eş'arî'ye ve Eş'arîliğe Yöneltilen Eleştirilerin Değerlendirilmesi”, *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu 2*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2015, II/190, (II/189-258).

¹²⁶ Bu yaklaşıma Eşarilik lehinde yöneltilen eleştiriler hakkında bkz.: Aydın Aktay, “Eş'arî Karşıtlığı Üzerinden Temellendirilen Türk Müslümanlığı Tezi”, *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu 2*, II/ 273 (II/273-276).