



Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası

Editör
Şaban Ali Düzgün



T.C. KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI

© T.C. KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI
KÜTÜPHANELER VE YAYIMLAR GENEL MÜDÜRLÜĞÜ
3322

BİLİMİN VE FELSEFENİN DOĞULU ÖNCÜLERİ DİZİSİ
3

ISBN: 978-975-17-3579-9

www.kulturizm.gov.tr
e-posta: yayimlar@kulturizm.gov.tr

TASARIM ve UYGULAMA
Sinan Sungur

YAPIM
Özyurt Matbaacılık

BİRİNCİ BASKI
2000 adet

BASIM YERİ - TARİHİ
Ankara, 2011

Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası / Ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara:
Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011.
495 s. ; 21 cm.- (Kültür ve Turizm Bakanlığı yayınları; 3322,
Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü bilimin ve felsefenin doğulu
öncüleri dizisi; 3).
ISBN: 978-975-17-3579-9
I. Mâtürîdî. II. Düzgün, Şaban Ali. III. Seriler.
297.4013

İNSAN: TEOLOJİK ANTROPOLOJİ

M. Sait KAVŞUT*

İNSANIN YERYÜZÜ SERÜVENİ

YERYÜZÜNE HÂKİMİYETİN İLK ADIMI: İNSANIN HALİFELİĞİ

*"Hani, Rabbin meleklerle, 'Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım' demişti. Onlar, 'Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz sana hamdederek daima seni tesbih ve takdis ediyoruz.' demişler, Allah da, 'Ben sizin bilmediğinizi bilirim' demişti."*¹

Yeryüzüne halife kılınanın sadece Hz. Âdem değil, tüm insan cinsi olduğunu belirten Mâtürîdî, halife terimine farklı yorumlar getirir: Bunlardan ilki, insanın, cinlerden ve meleklerden sonra yeryüzüne hakim kılınması demektir.² İkincisi ise insanların birbirlerine halife kılınması şeklindedir.³ Mâtürîdî'nin, "var olma ve ölümden, hastalık ve sıhhatte, zenginlik ve fakirlikte, vb. diğer hâllerde insanlardan bazıların, bazılarına halife olması"⁴ şeklinde ifade ettiği bu durum, insan neslinin birbirini takib etmesini ve birbiri ardınca aynı insani hâlleri yaşamasını ifade eder. Nitekim, insanların bir defada toplu olarak yaratılmayıp, birbiri ardınca tek tek yaratılması sayesinde, insan kendi yaratılışını kavrayabilir ve yaşacağı hayat evreleri hakkında bilgi sahibi olabilir.⁵ Halifelik, yeryüzünde Allah'ın hükümlerinin yaşatılmasını sağlayacak bir imar ve yönetim vazifesi olarak da anlaşılabilir.⁶ "Ey Dâvûd! Gerçekten biz seni yeryüzünde halife yaptık. İnsanlar arasında hak ile hüküm ver..."⁷ âyeti, bu anlamı destekler.

* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi.

1 Bakara, 2.30.

2 Te'vîlât, 12/50.

3 Te'vîlât, 1/77; 5/280.

4 Te'vîlât, 5/280.

5 Te'vîlât, 5/281.

6 Te'vîlât, 1/77.

7 Sâd, 38.26.



Mâtürîdî, meleklerin, “*Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın*” sözü üzerinde herhangi bir yorumda bulunmazken, bu sözü; “itiraz”, “şaşkınlık” ve “îcab” (onay) anlamlarında ele alan üç farklı görüş nakleder.

Mâtürîdî’nin aktardığı ilk görüşte, meleklerin itirazı, isyan ifadesi olarak yorumlanır. Allah’a bu şekilde bir karşılık verilemeyeceğinden hareketle yapılan bu değerlendirmede, melekler, irade sahibi ve imtihana tabi varlıklar olarak kabul edilir.⁸ İkincisi ise “*Bizler sana hamdedip, tespih ediyor iken, onlar verdiğin her türlü nimete ve sahip oldukları akla rağmen yeryüzünü ifsat mı edecekler*” şeklinde özetlenebilecek, meleklerin sözünü hayret ve şaşkınlık anlamında açıklayan görüştür.⁹ İcab anlamındaki son yorum ise “*Evet, Sen bunu yaparsın. Zira Sen, kullarının isyanından zarar görmekten de fayda elde etmekten de münezzehsin*” anlamındadır.¹⁰

Mâtürîdî, meleklerle cevaben söylenen, “*Ben sizin bilmediğinizi bilirim*” ifadesini ise şöyle yorumlar: “Şüphesiz Allah, melekleri, yeryüzünde kan dökecek insanların varlığından haberdar etmişti. Nebilerin ve diğer salih insanların varlığı hakkında ise onları bilgilendirmemişti. İşte, Allah’ın bilip de meleklerin bilmediği şey, insanlar arasındaki bu salih kimselerdir...”¹¹

ÂDEM'E SECDE EMRİ

“*Andolsun, sizi yarattık. Sonra size şekil verdik. Sonra da meleklerle, ‘Âdem’e secde edin’ dedik. ...*”¹²

Mâtürîdî, âyetteki secde emrinin zamanı, kapsamı ve mahiyeti hakkında farklı bilgiler vermektedir. “*Onu düzenleyip ruhumdan üflediğim zaman, onun için secde ederek yere kapanın*”¹³ âyetini anan Mâtürîdî, secde emrinin Hz. Âdem’in yaratılışından önce verildiğini, secdenin ise yaratılışın tamamlanmasıyla gerçekleştirildiğini söyler.¹⁴ Mâtürîdî’ye göre, secde emri Hz. Âdem’in şahsına yönelik olup, bu

8 *Te’vîlât*, 1/72-73.

9 *Te’vîlât*, 1/74.

10 *Te’vîlât*, 1/75.

11 *Te’vîlât*, 1/75-76.

12 *A’raf*, 7.11.

13 *Hicr*, 15.29.

14 *Te’vîlât*, 8/29.

emir, melekler ve İblis'i kapsar.¹⁵ Mâtürîdî, bütün meleklerin secdeyle mükellef tutulup tutulmadığı hakkında ise net bir açıklama yapmamıştır. Ancak, "Ve (Allah) Âdem'e isimlerin hepsini öğretti"¹⁶ âyetinin açıklamasında, bu isimlerin Hz. Âdem'le imtihan edilmeyen meleklerden biri tarafından öğretilmiş olabileceğini söylemesinden, bütün melekleri bu emrin kapsamında görmediği sonucuna varılabilir.¹⁷ Mâtürîdî, secde emrinin mahiyetine ilişkin olarak da bu kelimenin lügavi anlamını esas alır. Ona göre, her ne kadar yorumcuların büyük bir kısmı, Hz. Âdem'e yapılan secdeyi gerçek secde olarak ele almışsa da bu emrin, Hz. Âdem'in üstünlüğünü kabul etme, ona boyun eğme anlamında yorumlanması daha doğru olacaktır.¹⁸ Mâtürîdî bu yorumunda, meleklerin secdesini fiili olarak gerçekleştiren bir durum olarak düşünmez. Zira secde kelimesinin boyun eğme anlamında kullanıldığı başka âyetler de vardır:

"Yıldızlar ve ağaçlar Allah'a secde ederler."¹⁹

Hiz. Âdem'in meleklerle olan üstünlüğü, ilimle ilişkilidir. Allah'ın özel olarak Hiz. Âdem'e öğrettiği eşyanın aslına dair isimler, bu konuda melekleri Hiz. Âdem'e muhtaç kılmış, Hiz. Âdem'le isimleri tanıyan melekler, bu sebeple ona boyun eğmiş ve onun üstünlüğünü kabul etmişlerdir.²⁰ Mâtürîdî, Hiz. Âdem'in üstünlüğünü kabul etmenin, meleklerin imtihanı olarak düşünülebileceğini de ekler. Buna göre, melekler, rütbe ve şekil bakımından kendilerinden daha alt bir konumda olan Hiz. Âdem'in üstünlüğünü alçakgönüllülük gösterip kabul etmekle, kibirlenerek bundan kaçınma arasında imtihan edilmişlerdir.²¹ Mâtürîdî'nin bu yorumundan, meleklerde sınırlı da olsa bir iradenin varlığını kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Mâtürîdî, âyetteki secde emrinin hakiki secde olarak açıklanması hâlinde ise bunun iki şekilde yorumlanabileceğini belirtir. İlki, selamlama (*tahiyyat*) secdesi anlamındadır ki bu, insanın başlangıçtaki üstün ve şerefli konumunun bir göstergesidir. Nitekim, mümin-

15 *Te'vilât*, 5/298; 8/29.

16 *Bakara*, 2.31.

17 *Te'vilât*, 1/79.

18 *Te'vilât*, 1/86; 12/279.

19 *Rahman*, 55.6.

20 *Te'vilât*, 1/85; 12/279.

21 *Te'vilât*, 1/86.



ler bu şerefli konuma, cennette meleklerin selamı ile karşılanarak geri dönmektedirler.²² Secdenin bizzatı ibadet olmadığı bu yorumda, secde, eylem olarak insan için, taat olarak ise Allah için yapılır.²³ Mâtürîdî'ye göre bu durum, secdeye kible tayin edilmek suretiyle, Hz. Âdem'in yüceltilmesi olarak da anlaşılabilir. İbadetlerin kabeye doğru yapılmasıyla kabenin diğer bölgeler arasında şerefli kılınması gibi, meleklerin Hz. Âdem'e doğru secde etmesiyle de Hz. Âdem diğer insanlara üstün kılınmıştır.²⁴

Meleklerin maddi varlıklar olmadığı göz önüne alınacak olursa; Hz. Âdem'e yapılan secdenin, bu kelimenin dinî literatürde kavramsallaştığı şekliyle; "almı yere koymak" anlamında açıklanamayacağı ortadadır. Her ne kadar bu görüşe meleklerin bedene bürünerek secdi emrini yerine getirdikleri şeklinde bir itiraz yapılabilecekse de böylesi bir izahın, Kur'an-ı Kerim'de farklı anlam içeriğine sahip olan secde kavramını²⁵ dar çerçevede, bedensel bir eylem olarak sınırlayacağı kesindir. Bu durumda meleklerin Âdem'e secdesinde, *s-c-d* teriminin sözlük anlamı olan boyun eğme, itaat etme anlamlarını ön plana çıkarmak gerekir ki esasen Mâtürîdî'nin yaptığı da budur. Nitekim, insanın varlık hiyerarşisindeki üstünlüğü de bu yorumda anlamını bulur.

İBLİS'İN SECDEDEN KAÇINARAK ŞEYTANLAŞMASI

*"... İblis hariç, secde ettiler. O, secde edenlerden olmadı. (Allah) buyurdu ki: Ben sana emretmişken seni secde etmekten alıkoyan nedir? (İblis): Ben ondan daha üstünüm. Çünkü beni ateşten, onu ise çamurdan yarattım, dedi."*²⁶

Mâtürîdî'nin, Hasan Basrî (ö. 110/728), Ebû Bekr el-Asamm (ö. 255/840) gibi âlimlerden naklettiği ilk görüşe göre; meleklerin, Allah'ın emrine karşı gelme gücü bulunmaması nedeniyle, İblis'in başlangıçta melek olduğunu düşünmek imkânsızdır. Buna mukabil görüşte ise İblis, meleklerin cin kolundan biri olarak tarif edilir.²⁷ Mâtürîdî,

22 Bkz., Ra'd, 13.23-24.

23 Te'vîlât, 1/87.

24 Te'vîlât, 1/87.

25 Secde kelimesinin türevleriyle birlikte Kur'an-ı Kerim'deki farklı anlamları için bkz., Bakara, 2.58; Yusuf, 12.100; Hacc, 22.77; Furkân, 25.60, Rahman, 55.6.

26 A'raf, 7.11-12.

27 Te'vîlât, 1/83-84.

her iki tarafın gerekçelerini uzun bir şekilde aktarmasına rağmen, her hangi bir görüş üzerinde tercihte bulunmamıştır. Ancak, “İblis hariç bütün melekler secdeye kapandılar. O ise kibirlenip, secde edenler arasında yer almadı”²⁸ âyetini açıklarken, âyetin yalın ifadesinden, İblis’in, meleklerden biri olduğunun anlaşıldığını söyler.²⁹

İblis’in, Hz. Âdem’e secde etmeme gerekçesi olarak, ateşin topraktan üstünlüğünü öne sürmesini, Mâtürîdî, bu iki farklı objeyi karşılaştırarak açıklar. Ona göre, toprak ve ateş bir üstünlük sıralamasına tabi tutulacak olursa; toprağın hem mahiyet hem de fayda bakımından ateşten üstün olduğu görülecektir.³⁰ Mâtürîdî, İblis’in bu kıyaslamadaki yanılışının, ateşin, yapısı gereği yükselme; toprağın ise alçalma (alçakta bulunma) özelliğine sahip olması nedeniyle gerçekleşmiş olabileceğini söyler.³¹ Nitekim İblis, bu yanılışı nedeniyle, kıyasta hata yapanların ilki olarak kabul edilmiştir.³²

ŞEYTANIN ALLAH İLE DİYALOĞU

“(Şeytan) dedi ki: Bana insanların tekrar diriltilecekleri güne kadar süre ver. Allah da: Sen süre verilenlerdensin dedi. (Şeytan): Beni azdırmana karşılık, yemin ederim ki ben de onları saptırmak için senin dosdoğru yolunun üzerinde oturacağım, sonra önlerinden, arlarından, sağ ve sollarından onlara sokulacağım; çoğunu sana şükreder bulamayacaksın, dedi.”³³

Mâtürîdî, âyette geçen Şeytana verilmiş mühleti, yeniden diriliş günü olarak açıklar. Bir başka âyette “bilinen gün”³⁴ olarak ifade edilen bu süre, her ne kadar kimi yorumcular tarafından kıyamet günü olarak açıklanmışsa da Mâtürîdî, âyetin bütünlüğünden, bu yorumun çıkarılması gerektiğini bildirir.³⁵ Bununla birlikte, Şeytanın kendisine verilen müddet hakkında bilgilendirilmediğini söyler ki bu, sürekli yok olma korkusuyla yaşaması demektir.³⁶

28 Hicr, 15.30-31.

29 Te’vilât, 8/29.

30 Te’vilât, 5/299-300; 12/283.

31 Te’vilât, 12/283.

32 Te’vilât, 5/300.

33 A’raf, 7.14-17.

34 Hicr, 15.38.

35 Te’vilât, 5/301; 8/32.

36 Te’vilât, 8/32.

Mâtürîdî, "Beni azdırmana karşılık" ifadesindeki *iğva* (azdırma) fiilinin Allah'a nisbet edilme cihetini, dolayısıyla, gerçekte bu eylemin failinin kim olduğunu, Hasan Basrî, Ebû Bekr el-Asamm ve Mutezile'nin konuyla ilgili görüşlerini naklederek değerlendirir. Hasan Basrî, *iğva* fiilini, lanetleme anlamında Allah'a izafe ederken; Ebu Bekr el-Asamm, bunu Hz. Âdem'e secde emri ile ilişkilendirmiş, Mutezile'den bazıları ise Allah'ın kimseyi azdırmayacağından hareketle, Şeytanın iddiasını yalan ve boş bir söz olarak nitelemişlerdir.³⁷ Mâtürîdî'ye göre, her üç görüşün de doğru kabul edilmesi mümkün değildir. Zira, azdırma eylemi, lanetleme anlamında Allah'a yakıştırılacak olursa; her lanetlenenin azdırıldığını kabul etmek gerekecektir ki bunun böyle olmadığı açıktır. Azma eyleminin sebebi ile yani Hz. Âdem'e secde emri ile bu durumu Allah'a izafe etmek ise kavimlerini hakka çağıran ve akabinde yalanlanan tüm peygamberlerin, kavimlerinin azmasına sebep olduğunu iddia etmek kadar gerçeklikten uzak bir yorumdur.³⁸ Mâtürîdî, Mutezilenin yaptığı yorumu da "*Ve size nasihat etmek istediğimde, şayet Allah sizi azdırmak isterse, benim nasihatim size fayda vermez. O, sizin Rabbinizdir ve O'na döndürüleceksiniz*"³⁹ âyetiyle götürür.⁴⁰

Mâtürîdî'ye göre âyetteki azdırma fiili, tek bir açıdan Allah'a nisbet edilebilir. Bu da Allah'ın, Şeytanın azma ve sapıtma eylemlerini yaratmasıdır.⁴¹ Mâtürîdî, kıssanın 15. Hicr, 28-43. âyetlerdeki varyantını değerlendirirken, söz konusu ifadenin vuku bulmuş bir konuşma dışında düşünülebileceğini de ekler.⁴² Buna göre, "*Rabbim! Beni azdırmana karşılık, andolsun ki yeryüzünde kötülükleri onlara güzel göstereceğim...*"⁴³ ifadesi, Şeytanın sapkınlıktaki azim ve kararlılığını haber vermektedir.⁴⁴

Mâtürîdî, âyetin devamındaki, "*Senin dosdoğru yolunun üzerinde oturacağım*" ifadesini, Şeytanın, hak yolunu gizlemesi ve

37 *Te'vilât*, 5/302.

38 *Te'vilât*, 5/303.

39 *Hüd*, 11.34.

40 *Te'vilât*, 5/302; 8/33.

41 *Te'vilât*, 5/303.

42 *Te'vilât*, 8/34.

43 *Hicr*, 15.38.

44 *Te'vilât*, 8/34.

hakla batılı karıştırması anlamında yorumlar. Şeytanın, insanlara ön ve ardlarından, sağ ve sollarından sokulması ise her şekilde onları kandırmaya çalışması demektir.⁴⁵ Mâtürîdî, âyetteki, “Çoğunu Sana şükreder bulamayacaksın” ifadesini de vuku bulmuş bir söz olarak ele almaz. Ona göre, Şeytanın Allah ile diyalogunda sarf ettiği sözlerden biri olmayan bu ifade, Şeytanın zan ve arzusunu haber vermek üzere kullanılmıştır.⁴⁶

ŞEYTANIN (CENNETTEN) KOVULUŞU / (SEMADAN) İNDİRİLİŞİ

“(Allah) dedi ki: Kınanmış ve kovulmuş olarak oradan çık. Andolsun, onlardan kim seni izlerse, cehennemi sizlerle dolduracağım.”⁴⁷

Mâtürîdî, âyetle, Şeytanın cennetten kovuluş şeklini bildiren *mez'ûm* ve *medhûr* terimlerini, sırasıyla; “yaratılmışların tümü tarafından kınanan” ve “her türlü hayırdan uzak tutulan” anlamlarında açıklar.⁴⁸ Âyetteki *hurûc* (çıkma) emri, semadan yeryüzüne indirilişi ifade edebileceği gibi, cennetten kovulma anlamına da gelebilir.⁴⁹ Mâtürîdî, ilave olarak şu yorumda da bulunur: “Bu emir, Şeytanın, kimsenin göremeyeceği ve ebedîyyen tanınmayacağı başka bir surete sokulmak üzere, önceki suretinden çıkarılması anlamına da gelebilir.”⁵⁰ Mâtürîdî, Şeytanın kovuluşunun gerçekleştiği zaman hakkında ise herhangi bir açıklamada bulunmamıştır.

ÂDEM'İN CENNETE YERLEŞMESİ VE YASAKLI AĞAÇ

“Ey Âdem! Sen ve eşin cennette kalın. Dilediğiniz yerden yiyin. Fakat şu ağaca yaklaşmayın. Yoksa zalimlerden olursunuz.”⁵¹

Mâtürîdî, âyetle geçen *s-k-n* terimini, “Güven ve emniyet içeren bir yere yerleşmek” şeklinde açıklar. Bu anlamda, Hz. Âdem ve eşinin cennette güven içinde bulunması, nimetlerin bitme endişesinden uzak

45 *Te'vilât*, 5/303-304.

46 *Te'vilât*, 5/305.

47 *A'raf*, 7.14-18.

48 *Te'vilât*, 5/305-306.

49 *Te'vilât*, 5/300, 305.

50 *Te'vilât*, 5/301.

51 *A'raf*, 7.19.

olmaları demektir.⁵² Mâtürîdî, Hz. Âdem'in yerleştirildiği cennet hakkında ise iki farklı görüş nakleder: "Kimileri, bu cennetin ahirette müminlere vadedilen cennet olduğunu söyler. Kimleri ise bu cennetin, semada Hz. Âdem için inşa edilmiş cennet olduğunu söyler..."⁵³

Mâtürîdî, âyetin devamındaki, "Fakat şu ağaca yaklaşmayın" ifadesini, lafzi anlamıyla "Ağaçtan kaçının" şeklinde açıklamaz. "...Ağaçtan tattıklarında kendilerine avret yerleri göründü"⁵⁴ âyetinden anlaşılabacağı üzere, bu emir, ağacın meyvelerinden tatmamaya yöneliktir.⁵⁵ Mâtürîdî, Hz. Âdem ve eşine yasaklanan ağacın; üzüm ağacı, buğday ağacı ve ilim ağacı olarak açıklandığını aktarmakla birlikte, bu yorumlar üzerinde pek durmaz: "Kimileri, insanların anne ve babasının imtihanında Şeytana da bu ağaçtan bir pay verilmesinden dolayı, bu ağacı üzüm ağacı olarak yorumlamışlardır. Kimileri ise Hz. Âdem'in çocuklarının temel gıdası olmasından ötürü, bu ağaca, buğday ağacı demişlerdir. Kimileri de, bu ağacın meyvesini kopardıkları zaman birbirlerinin avret yerlerinden haberdar olmaları nedeniyle onu, ilim ağacı olarak adlandırmışlardır."⁵⁶

Müellife göre yasaklı ağaçta aslolan, bunun bir imtihan oluşudur. Mâtürîdî, insanın ilkin nimetlerle, sonrasında ise sıkıntılarla imtihan edildiğini düşünür.⁵⁷ Hz. Âdem'in de ilk imtihanı, sayısız cennet nimetlerinden sadece biriyle gerçekleşmiş, sonrasında ise işlediği günaha mukabil çeşitli zorluklarla sınanmıştır.⁵⁸

ŞEYTANIN ÂDEM VE HAVVAYI KANDIRMASI

"Derken Şeytan, kendilerinden gizlenmiş olan avret yerlerini onlara açmak için kendilerine vesvese verdi ve dedi ki: Rabbiniz size bu ağacı ancak, melek olmayasınız, ya da (cennette) ebedi kalacaklardan olmayasınız diye yasakladı."⁵⁹

Mâtürîdî, Şeytanın Hz. Âdem'e verdiği vesvesenin mahiyetini ve bunun nerede gerçekleştiğini farklı yorumları aktararak açıklar.

52 Te'vilât, 5/306.

53 Te'vilât, 5/307.

54 A'raf, 7.22.

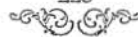
55 Te'vilât, 5/307.

56 Te'vilât, 1/99.

57 Te'vilât, 5/306.

58 Te'vilât, 5/306-308.

59 A'raf, 7.20.



Mâtürîdî önce, Hasan Basrî'den "*Şeytan, Allah'ın vermiş olduğu kuvvetle semada bulunan Âdem'e, yeryüzünden vesvesesini ulaştırabilmiştir*" görüşünü nakleder. Mâtürîdî'nin, vesvesenin mahiyeti üzerine aktardığı yorumlar ise genel olarak, Şeytanın cismanileşmesi meselesi üzerinde farklılaşmaktadır.⁶⁰ Mâtürîdî'ye göre, Şeytanın Hz. Âdem ve eşine verdiği vesvesenin niteliğini ve bunun gerçekleştiği yeri bilmek mümkün değildir. Dahası, konuyu mecrasından saptıracak her türlü yorumdan da kaçınmak gerekir.⁶¹

Mâtürîdî, âyetteki *sev'ât* (kötü, ayıb) terimini ise Kur'an yorumcularının büyük çoğunluğu gibi, avret yeri olarak açıklar. Ona göre, bu kelime özel olarak avret yeri anlamında kullanılmış olabileceği gibi, avret yerinden kinaye olarak, "görülmesi çirkin, kötü olan" anlamında da kullanılmış olabilir.⁶² Mâtürîdî, Şeytanın, Hz. Âdem ve Havva'ya avret yerlerini göstermeyi amaçlamasını da bu ma hâlin görülmesinin çirkinliği ile açıklar.⁶³ Müellifin, Hz. Âdem ve eşinin avret yerleri görüldüğü zaman, derhal cennet yapraklarıyla örtünmelerine⁶⁴ getirdiği gerekçe ise 'haya'dır.⁶⁵

Mâtürîdî, Şeytanın Hz. Âdem ve Havva'yı, 'melek olma' ve 'ebedîlik kazanma' ile kandırmaya çalışmasını ise Hasan Basrî'nin konuyla ilgili görüşlerini eleştirerek açıklar: "Hasan, âyetteki ifadeyle ilgili olarak şöyle demiştir: Şüphesiz, Hz. Âdem, ebedî olmadığının farkındaydı. Ona (bir gün) öleceği bildirilmişti. Ayrıca melekler gibi olmadığının da farkındaydı. Kendisinin topraktan, meleklerin ise nurdan yaratıldığını ve meleklerin kendisinden üstün olduğunu bilmekteydi. Şeytan, sözlerinin nasihat olduğuna yemin ettiği zaman ise bu sözlerin doğruluğunu takdir ederek değil, ağacın meyvelerini yiyerek ona tabi oldular. Zira, Şeytanın söylediklerinin nasihat olduğunu kabul etmek, ağacın meyvelerini yemekten daha büyük bir günahtır. Bilakis onlar, şehvetlerine kanarak ve hevalarına uyarak, ondan yediler..."⁶⁶

60 Bu yorumlar için bkz. *Te'vilât*, 1/100-101.

61 *Te'vilât*, 1/101.

62 *Te'vilât*, 5/308, 311-312.

63 *Te'vilât*, 5/311.

64 Bkz. A'raf, 7.22.

65 *Te'vilât*, 5/312.

66 *Te'vilât*, 1/100-101.

Hasan Basri'nin açıklamalarının doğru kabul edilmesi hâlinde; bundan, Hz. Âdem'in Şeytandan gelen vesvesenin farkında olduğu sonucuna varılacağını belirten Mâtürîdî, bunu son derece sakıncalı bir yorum olarak niteler.⁶⁷ Ona göre, Hz. Âdem, kendisine fısıldanan sözlerin Şeytan vesvesesi olduğunun farkında değildi. Belki O, bu sözleri Allah'tan gelen bir ilham sanıyordu veyahut bu sözlerin Şeytandan geldiğini bildiği hâlde, onun kendisine düşman olduğunun farkında değildi. Mâtürîdî'ye göre, her iki durumda da Hz. Âdem ve eşi, şehvet ve arzularının dürtmesi ile değil, yasaklı ağaçtan yemenin hayırlı olacağı yanılgısı ile Şeytana mağlup oldular.⁶⁸ Mâtürîdî, Allah'ın, "*Fakat şu ağaca yaklaşmayın. Yoksa zalimlerden olursunuz*" bildirimine rağmen bu yanılgının nasıl olup da gerçekleşebildiğini ise "unutma" ile açıklar. Allah'ın yasağını unutmaları için Şeytanın, melek olma ya da ebedîlik vesvesesiyle onları meşgul ettiğini belirten Mâtürîdî, bunun sonucunda da Hz. Âdem ve Havva'nın Allah'ın emrini unuttuğunu söyler. Hz. Âdem ve eşinin unuttuğu emir ise ağacın yasaklı olması değil, ağaçtan yemekle zalim olunacağı gerçeğidir.⁶⁹

Mâtürîdî, Hasan Basri'nin, Hz. Âdem'in kanmasına gerekçe olarak öne sürdüğü; "*Çünkü, Âdem, meleklerin kendisinden üstün olduğunun farkındaydı*" sözünü de boş ve anlamsız bir görüş olarak niteler. Zira, yaratılışları gereği günah işleyemeyecek varlıklar, bu özellikleri nedeniyle üstün görülemezler. Üstünlüğün fitri günahsızlıkla açıklanması hâlinde, hayvanların da insanlardan üstün olduğunu kabul etmek gerekir ki bu görüşün saçmalığı ortadadır.⁷⁰ Müellife göre, Hz. Âdem'in melek olmaya tamah etmesi, tek bir açıdan açıklanabilir. Bu da Allah'ı daha çok zikretme ve O'na daha fazla itaat etme arzusudur.⁷¹ Mâtürîdî, Hz. Âdem'in öleceğini bildiği için ebedî olmaya tamah etmiş olmasını ise mümkün görmez. Ölüm bilgisinin doğuştan getirilmeyip, müşahede ve nakille hasıl olduğunu belirten Mâtürîdî, varlıkların cevherinde yok olacaklarına dair bir delilin bulunmadığını savunur. Dolayısıyla, Hz. Âdem'in öleceğini bilmesi, ancak Allah'tan gelecek bir haberle gerçekleşebilir ki bu konuda kesin bir delilin olduğu da söylene-

67 *Te'vilât*, 1/101.

68 *Te'vilât*, 1/101-102.

69 *Te'vilât*, 5/309.

70 *Te'vilât*, 1/103.

71 *Te'vilât*, 1/103; 5/309.

mez.⁷² Sonuç olarak Mâtürîdî, Hz. Âdem ve Havva'nın Şeytana kanmalarını unutmaya ile gerekçelendirmekte; Şeytanın vesvesesini ise bu amaca yönelik zihinleri meşgul etme çabası olarak yorumlamaktadır.

ÂDEM'İN PİŞMANLIĞI VE ALLAH'TAN AF DİLEMESİ

*"Dediler ki: Rabbimiz! Biz kendimize zulmettik. Eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan mutlaka kaybedenlerden oluruz."*⁷³

Mâtürîdî, âyette geçen zulüm kelimesinin sözlükte; "bir şeyi bulunması gereken yerin dışına koymak" anlamına geldiğini söyler. Bu çerçevede, âyetteki, "Rabbimiz! Biz kendimize zulmettik" cümlesi, Hz. Âdem ve Havva'nın nefislerini sıkıntıya düşürmelerini ve yaşamlarını zorlaştırmalarını ifade eder.⁷⁴ Mâtürîdî, peygamberlerin büyük günah işlemekten masum olmaları nedeniyle, Hz. Âdem'in hatasını küçük günah olarak nitelemektedir.⁷⁵ Bu hatayı unutmaya ile gerekçelendiren Mâtürîdî, ilim ehlinde bazılarının Hz. Peygamber'in; "Şüphesiz Allah, ümmetinden, hatâ, unutmaya ve yapmaya zorlandıkları şeyin hükmünü kaldırmıştır"⁷⁶ hadisine dayanarak, hata ve unutmaya günah terttüb etmeyeceğini savunduğunu hatırlatsa da bu görüşü alıntılacağı başka bir yorumla çürütür: "Bizim nezdimizde hadisin anlamı şudur ki; bizden önceki ümmetler, unutarak veya hata ile Allah'a karşı işledikleri günahlardan sorumlu tutulmuş, bizim ümmetimiz ise geçmiş ümmetlere üstün kılınarak, bu konuda sorumluluktan muaf tutulmuştur. Ancak, insanların birbirlerine karşı bilerek veya bilmeyerek işledikleri suçlarda ise sorumluluk esastır."⁷⁷

ÂDEM İLE EŞİNİN YERYÜZÜNE İNDİRİLMESİ

*"Allah, dedi ki: Birbirinize düşman olarak inin (oradan). Size yeryüzünde bir zamana kadar yerleşme ve yararlanma vardır."*⁷⁸

Mâtürîdî, âyetteki *ihbitû* (inin) emrinin anlamı ve Hz. Âdem ve eşine ilaveten, bu emrin daha başka kimleri kapsadığı hakkında fark-

⁷² *Tevrât*, 1/103-104.

⁷³ *A'raf*, 7.23.

⁷⁴ *Tevrât*, 5/313.

⁷⁵ *Tevrât*, 5/316.

⁷⁶ İbn Mace, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid, *Sünen*, İstanbul, 1992, "Talak", 16.

⁷⁷ *Tevrât*, 5/315-316.

⁷⁸ *A'raf*, 7.24.

lı görüşler nakleder. İbn Abbas'ın, (ö. 68/687) cennetten kovulanları; Hz. Âdem, Havva, Şeytan ve yılan olarak açıkladığını kaydeden Mâtürîdî, Hasan Basrî'den de "Şeytan, semada bulunan Hz. Âdem'e yeryüzünden vesvese verdiğiinden, âyetteki inme emri, bu vesvesenin ve Âdem ile Havva'nın indirilişini ifade eder" mealindeki görüşü aktarır.⁷⁹ Mâtürîdî'ye göre, âyetteki inme emri, Şeytan ve Hz. Âdem'in cennetten birlikte kovulduğunu ifade etmez. Zira Şeytan, Hz. Âdem'e secde etmediğinde; Âdem ve Havva ise yasaklı ağacın meyvesini yedikleri zaman cennetten kovulmuşlardır.⁸⁰

Ayrıca, bu emir yüksekten iniş anlamına da gelmemektedir. "... Hayırlı olanı, daha değersiz olanla mı değiştirmek istiyorsunuz? (Öyle ise) Mısır'a inin (ihbitû)..."⁸¹ âyetine referansta bulunan Mâtürîdî, *ihbitû* kelimesini, konaklamak anlamında açıklar.⁸² Âyetteki, "Birbirinize düşman olarak" cümlesi ise Şeytan ve insanların karşılıklı düşmanlığını ifade etmektedir. Mâtürîdî, âyetin sonunda kullanılan *ila hiyn* (belli bir zamana kadar) ifadesini de mahdud bir süre olarak ele almaz. Ona göre, yaygın olarak te'vil edildiği şekilde bu kelime, ecel ve kıyameti anlatmak üzere değil, Âdem ve Havva'ya dünyadaki ikametlerinin kalıcı olduğunu bildirmek amacıyla kullanılmıştır.⁸³

TANRI'NIN, CİNSELLİKLERİNİ GİZLEMELERİ İÇİN ÂDEM NEZDİNDE İNSANOĞLUNA (ELBİSE YAPMA BİLGİSİNİ) ÖĞRETMESİ

"Ey Âdemoğulları! Size avret yerlerinizi örtecek giysi ve süslenilecek elbise indirdik. Takva elbisesi ise daha hayırlıdır. Bu, Allah'ın âyetlerindendir. Umulur ki öğüt alıp düşünürler."⁸⁴

Mâtürîdî'ye göre, âyette geçen Allah'ın giysi indirmesinden maksat; giyinmeyi sağlayacak sebeplerin/nimetlerin indirilmesidir. Başka bir deyişle, Allah'ın, avret yerlerini örtecek giysi ve süslenilecek elbise indirmesi; yeme, içme, giyinme gibi temel insan ihtiyaçlarının karşılanmasını sağlayan su vb. sebepleri ve bunların ilmini indirmesi demektir.⁸⁵

79 *Te'vilât*, 5/316.

80 *Te'vilât*, 5/316-317.

81 Bakara, 2.61.

82 *Te'vilât*, 5/317.

83 *Te'vilât*, 5/317.

84 A'raf, 7.26.

85 *Te'vilât*, 5/317.

Mâtürîdî, âyette kullanılan *libâsu't-tâkva* (takva elbisesi) ifade-
sindeki *libas* (elbise) kelimesinin iki şekilde okunduğunu aktarmakta-
dır. Kelime, *ref'* (ötre) hâlinde *libasu* olarak okunduğunda âyet, takva
elbisesinin diğer elbiselerden daha hayırlı olduğunu ifade etmektedir.
Mâtürîdî, bu okuyuşa göre *takva elbisesinin*; Din, Kur'an, iman ve haya
olarak açıklandığını söyler.⁸⁶ Mâtürîdî'ye göre, takva elbisesinde aslo-
lan mana; kişinin günahlardan sakınmasıdır. Zira, takva elbisesine bü-
rünmüş bir mümin, giyinik olmadığı zamanlarda bile avret yerlerinin
görülmesinden sakınırken, günahkâr bir kimse ise giyinik iken dahi bu
ma hâlin görülmesini engellemeyebilir.⁸⁷ Mâtürîdî, *libas* kelimesinin
nasb (üstün) hâlinde *libase* olarak okunması durumunda ise âyetin şu
anlama geleceğini söyler: "*Şüphesiz sizlere avret yerlerinizi örtecek giysi
ve süslenecek elbise indirdikten sonra, sıcaktan, soğuktan ve çeşitli eziyet-
lerden korunmanızı sağlayacak elbise de indirdik.*"⁸⁸

İNSANIN DONANIMI AKIL: İNSANI ALLAH'A VE VARLIĞA BAĞLAYAN YETİ

"Şüphesiz sizin Rabbiniz, gökleri ve yeri altı gün içinde (altı evrede)
yaratan ve Arş'a kurulan, geceyi, kendisini durmadan takip eden gündüze
katan, güneşi, ayı ve bütün yıldızları da buyruğuna tabi olarak yaratan
Allah'tır. Dikkat edin, yaratmak da, emretmek de yalnız O'na mahsustur.
Âlemlerin Rabbi olan Allah'ın şanı yücedir."⁸⁹

Âyette zikredilen örnekler, evrenin bir hikmetle yaratıldığını or-
taya koymaktadır. Zira, eşsiz bir yaratılış örneği olan bu eserlerin, ken-
dileri için ve yok olmak üzere yaratılmış olması abestir.⁹⁰ Mâtürîdî'nin
bu noktada akla biçtiği görev ise kâinattaki hikmetleri kavramaktır.
Akıl, dış dünyadaki verilerden hareketle, her şeyi bilen ve hikmet sahibi
olan bir yaratıcının varlığına ulaşmakta ve yeniden dirilişinin gerekli-
liğine hükmetmektedir. Ayrıca güzellikler, çirkinliklerden; hikmet, boş
şeylerden; övülmeye değerler, kınanması gerekenlerden hep akıl saye-
sinde ayırt edilebilmektedir. Akıl, tüm bu işlevleri itibarıyla, bir parçası

86 *Te'vilât*, 5/318.

87 *Te'vilât*, 5/318-319.

88 *Te'vilât*, 5/319.

89 *A'raf*, 7.54

90 *Te'vilât*, 5/368.



olduğu kâinatın yaratılış hikmetini tanımakta, insanın boş ve anlamsız yere var edilmediğini hatırlamaktadır.⁹¹

HANİF: GERÇEĞE MEYLETMEME YETİSİ

*"Kimin dini, iyilik yaparak kendini Allah'a teslim eden ve hanif olan İbrahim'in dinine tabi olan kimsenin dininden daha güzeldir? Allah, İbrahim'i dost edindi."*⁹²

Mâtürîdî, âyetle geçen "Allah'a teslim olma" ifadesini, Hasan Basrî'den yaptığı nakille; "Her türlü işte Allah'a yönelerek yalnızca O'nun rızasını gözetmek" şeklinde açıklar.⁹³ Mâtürîdî'nin, "hanif olmaya" getirdiği tarif de bu tanıma uygun olarak "ihlaslı olmak"tır. Ayrıca bu kavram, *h-n-f* teriminin sözlük anlamından⁹⁴ hareketle, gerçeğe meyleden kimse anlamında da açıklanır.⁹⁵ Mâtürîdî, âyetle kullanılan *millete ibrahim* ifadesindeki millet kavramının ise *din* yerine, *sünnet/şariat* olarak anlaşılmasının daha doğru olacağını belirtir. Mâtürîdî'nin bu konudaki gerekçesi şöyledir: "Çünkü, Peygamberlerin hepsinin dini aynıdır. Hz. İbrahim'in dini ile diğerlerinin dini farklılık göstermez. Şariat ve sünnetlerin farklı olması ise mümkündür."⁹⁶ Mâtürîdî, Allah'ın Hz. İbrahim'i dost edinmesini ise ona kendi katında şerefli ve üstün bir konum vermesi olarak yorumlar.⁹⁷

HAKİKATİ KEŞİF ARAÇLARI OLARAK HİLKAT VE FITRAT AHDİ

*"Ey Âdemoğulları! Ben, sizlerden Şeytana tapmayacağınıza dair ahit almadım mı? Muhakkak ki o, size apaçık bir düşmandır."*⁹⁸

Mâtürîdî, Allah'ın insandan aldığı ahdi, üç şekilde yorumlar: İlki, yaratılış ahdidir. Yaratılış ahdi, insanın Allah'ın varlığını tanıyıp,

91 *Te'vilât*, 5/367-369.

92 *Nisâ*, 4.125.

93 *Te'vilât*, 4/48.

94 *H-n-f* kökünden türeyen hanif kelimesi sözlükte; "kötülükten iyiliğe ya da iyilikten kötülüğe meyleden kimse" anlamına gelmektedir. Bkz, İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III. Baskı, Beyrut, 1993, 9/57.

95 *Te'vilât*, 4/49.

96 *Te'vilât*, 4/48.

97 *Te'vilât*, 4/49.

98 *Yasin*, 36.61.

O'na kulluk edecek fıtratta yaratılması demektir.⁹⁹ İkincisi ise Allah'ın emir ve nehiyelerine itaat hususunda, Peygamberler aracılığı ile alınan ahittir. Mâtürîdî, son olarak bu durumun, insanın, Allah'ın verdiği nimetlere şükretmesini sağlayacak arzu ve ihtiyaçlarla yaratılması olarak düşünülebileceğini söyler.¹⁰⁰ Mâtürîdî, âyetteki Şeytana tapma ifadesini ise lafzi anlamıyla açıklamaz. Ona göre, Şeytan ile insanları Allah'a kulluktan sakındıran kâfirlerin önde gelenleri kastedilmiştir. Mâtürîdî, Şeytan ile bu kimseler arasında, Allah'ın rahmetinden uzak kılınma anlamında ortak bir bağ kurar. Bu çerçevede, Şeytana tapma, kâfirlerin önde gelenlerine tabi olmayı ifade eder. Müellife göre âyetteki ifade, putlara tapma olarak da yorumlanabilir. Zira, kişi, putlara taparak Şeytanın emir ve arzusunu yerine getirmektedir.¹⁰¹

Bu fıtrata ve ahde uygunluk Kur'an'da kalb-i selim olarak da anılır:

*"Allah'a selim kalple gelenler hariç, O gün, ne mal fayda verir ne de evlât."*¹⁰²

Âyette kullanılan "kalbi selim" ifadesinden maksat; kalbin, şirkten ve günahlardan uzak olmasıdır. Kalbin fitri temizliğine dikkat çeken bu ifade, amellerde, Allah'tan başkasına paye vermeyecek şekilde ihlaslı olmayı da ifade eder. Bu kimseler için, ahirette, Allah yolunda kullandıkları malları da, güzel ahlakla terbiye ettikleri evlatları da fayda getirecektir. Ancak, bunun için bir şart daha gerekir ki bu da, ölünceye kadar tevhid üzerine kalmaktır.¹⁰³

EMANET: İNSAN OLMA ŞARTLARI

*"Şüphesiz biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar onu yüklenmek istemediler, ondan çekindiler. Onu insan yükledi. Çünkü o çok zalimdir, çok cahildir."*¹⁰⁴

Âyette sözü edilen emanetin; kelime-i tevhid, kelime-i şehadet, Allah'ın farz kıldığı emirler vb. şekillerde açıklandığını aktaran

99 Te'vilât, 12/99.

100 Te'vilât, 12/99.

101 Te'vilât, 12/99.

102 Suarâ, 26.88-89.

103 Te'vilât, 10/309.

104 Ahzâb, 33.72.

Mâtürîdî, bu konuda kesin bir yargıda bulunulamayacağını söyler. Ona göre emanetin ne olduğu hususu, ancak Allah'tan gelecek kesin bir haberle bilinebilir.¹⁰⁵ Mâtürîdî, göklerin ve yerin bu teklifi yüklenmek istememesi, ondan çekinmesiyle ilgili olarak da çeşitli yorumları nakleder. Onun aktarımında bulunduğu şu yorum, zikredilmeye değerdir: "Bazılarına göre, âyetteki, 'Onu yüklenmek istemediler, ondan çekindiler' ifadesi, yaratılış gereği (ondan) kaçındılar anlamındadır. Yani, göklerin ve yerin emaneti yüklenmekten kaçınması, emaneti yüklenebilecek şekilde yaratılmış olmamaları demektir. İnsanın bu emaneti yüklenmesi ise emaneti taşıyabilecek fıtratta yaratılmış olması demektir."¹⁰⁶

Mâtürîdî'nin aktardığı bir diğer görüşte ise, emanetin teklif edildiği gökler, yer ve dağlar; buralarda yaşayan canlılarla te'vil edilir.¹⁰⁷ Mâtürîdî, her iki yorum üzerinde de herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.

İYİLİK VE KÖTÜLÜK YAPMA POTANSİYELİ: TEVFİK -

الْخِذْلَان - التَّوْفِيق

*"Başarım ancak Allah'ın yardımı iledir. Ben sadece O'na tevekkül ettim ve sadece O'na yöneliyorum."*¹⁰⁸

"Tevfik'in, itaatkâr insanların; 'hızlan'ın ise asilerin sıfatı olarak kabul edildiğini belirten Mâtürîdî, tevfik ve hızlan'ın tanımlarına ilişkin şu bilgileri aktarır: "Tevfik, taatler hususunda söz ve eylemin birbiriyle örtüşmesidir. Hızlân ise günahlarda, söylenenlerle yapılanların birbiriyle uyuşmamasıdır. Hüseyin en-Neccâr ise tevfik ve hızlanı iyilik ve kötülüklerle güç yetirme anlamında yorumlamıştır."¹⁰⁹ Mâtürîdî'nin tevfik ve hızlana getirdiği açıklama da Hüseyin en Neccâr'dan (ö. 220/835) aktardığı bu son yorumla benzer özellikler taşır: "Tevfik", hayırlı ameller ile istitaat (güç) arasında uygunluk bulunmasıdır. "Hızlân" ise bu durumun tersidir. Başka bir deyişle "hızlân", kötü amaller ile istitaat arasındaki uygunluktur."¹¹⁰ Özetle ifade etmek gerekirse; Mâtürîdî,

105 *Te'vilât*, 11/393-394.

106 *Te'vilât*, 11/394.

107 *Te'vilât*, 11/395.

108 *Hâd*, 11.88.

109 *Te'vilât*, 7/223.

110 *Te'vilât*, 7/223.

tevfık ve hıızlan'ı, hayırlı veya kötü amellere güç yetirebilme anlamında, birbirinin tersi durumlar olarak düşünmektedir.

YENİDEN KENDİ SINIRLARINA DÖNME YETİSİ: TÖVBE

*"Allah katında tövbe, bilmeyerek günah işleyip sonra çok geçmeden tövbe edenlerin tövbesidir. İşte Allah, bunların tövbelerini kabul buyurur. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir. Yoksa tövbe, kötülükleri işleyip dururken kendisine ölüm gelip çatınca, 'İşte ben şimdi tövbe ettim' diyen kimseler ile kâfir olarak ölenlerinki değildir. Bunlar için ahirette elem dolu bir azap hazırlanmıştır."*¹¹¹

Mâtürîdî, âyette geçen "bilmeden işlenen günahları", küçük günahlar olarak açıklar. Ona göre, küçük günah sahibi henüz tam kirlenmemiş bir kalbe sahip olmasından ötürü, tövbe etmeye daha yakındır. Büyük günah sahibi ise kalbi katılaştığından, bir takım zorluklarla karşı karşıya gelmeden tövbe etmeyecektir ve bu hâlde iken yapacağı tövbe de kabul görmeyecektir.¹¹² Mâtürîdî, âyetin devamında yer alan "kâfir olarak ölmeye" ifadesini de sıkıntı ve zorluk anında yapılan tövbelerin kabul olmamasıyla açıklar. Kurtuluş ümidinin kalmadığı ve yok olma korkusunun baskın olduğu bu anlarda yapılan tövbeler, kabul görmez.¹¹³ Mâtürîdî'nin, bu görüşünü gerekçelendirirken, tövbenin "irâdî" ve "düşünsel" boyutuna vurgu yapan şu sözleri dikkat çekicidir: "Çünkü, bu andaki tövbe, özgür (mümkken) bir tövbe olmayıp, zorunlu bir tövbedir veyahut içinde bulunulan sıkıntılı durumdan kurtulmaya yöneliktir. Zira bu anlar, istidlalden ve düşünmeyi sağlayacak sebeblere vakıf olmaktan uzak kalınan anlardır..."¹¹⁴

TÖVBEDEKİ ETİK SINIR

*"Babamı da başışla. Muhakkak ki o gerçekten yolunu şaşıranlardandır."*¹¹⁵

Âyetin, "Yolunu şaşıranlardan biri olan babamı başışla" şeklinde anlaşılmasını gerektiğini belirten Mâtürîdî, âyetin iki kısım ola-

¹¹¹ Nisâ, 4.17-18.

¹¹² Te'vîlât, 3/94.

¹¹³ Te'vîlât, 3/95.

¹¹⁴ Te'vîlât, 3/95.

¹¹⁵ Şuarâ, 26.86.



rak düşünülmesini ister. İlki, Hz. İbrahim'in babası için bağışlanma taleb ettiği; ikincisi ise onun şaşırarlardan olduğunun bildirildiği kısımdır. Allah'tan küfür ve dalaleti bağışlamasının taleb edilemeyeceğine dikkat çeken Mâtürîdî, bu çerçevede Hz. İbrahim'in duasını şöyle okur: "*Allahım! babama yaptıklarımı affettirmeyi, yani, tevhide ulaşmayı nasib eyle*"¹¹⁶ Mâtürîdî'nin, bağışlanma talebindeki etik sınırı belirleyen bu ifadeleri, eylem merkezli istiğfar anlayışının bir sonucu olarak görülebilir. Zira, Mâtürîdî düşüncesinde istiğfar talebi, salt dilsel bir taleb olmadığı gibi, affedilmede Allah'ın merhameti kadar, kişinin yaptıklarını da önceleyen bir talebtir.¹¹⁷ Bu bakımdan Mâtürîdî, Hz. İbrahim'in duasını da "*Allahım! babamı affet*" şeklinde basitçe yapılan bir dua olmaktan çok, af talebinin eylemlerle ortaya konduğu bir "hâl" e ulaşmanın temennisi olarak düşünür.

BASİRET: VARLIKTAKİ DELİLLERİ GÖRME GÜCÜ

*"(Resulüm!) De ki: İşte bu benim yolumdur. Ben ve bana uyanlar basiretle Allah'a çağırırız. Allah'ın şanı yücedir. Ben, Allah'a ortak koşanlardan değilim."*¹¹⁸

Basiret, hüccet ve bürhan'a dayanmak, bilgi ve beyan üzerine olmaktır. Basiretle Allah'a çağırma; hakikati kesin delillerle, bilgi ve beyanla ortaya koymak demektir.¹¹⁹ Mâtürîdî'nin, basirete karşıt olarak kullandığı kavramlar ise *heva* ve *şehvet*'tir. Basiret; bilgi, beyan ve kesin delillere dayanırken; heva ve şehvet ise bu temellerden yoksundur. Mâtürîdî, bu bilgiler ışığında âyeti, Hz. Peygamber'in lisanıyla şöylece anlamlandırır: "Bilgi, beyan ve kesin delille sizleri çağırdığım bu yol, heva ve şehvetle kendisine çağrıda bulunulan başka uydurma dinlerden tamamen farklıdır."¹²⁰

*"Rabbinizden size gerçekleri gösteren deliller geldi. Artık kim (gerçeği) görürse yarar kendisine, kim de (gerçeğe karşı) kör olursa zarar kendisine-dir. Ben sizin üzerinize bekçi değilim."*¹²¹

116 *Tâ'vîlât*, 10/307.

117 Bkz. *Tâ'vîlât*, 4/28.

118 Yusuf, 12.108.

119 *Tâ'vîlât*, 7/372.

120 *Tâ'vîlât*, 7/372.

121 *En'âm*, 6.104.

"Basiret"; beyan, hidayet ve delil anlamına gelmekle birlikte, Mâtürîdî, terimin 'delil' karşılığını tercih etmektedir.¹²² Mâtürîdî'ye göre, Allah'tan gelen basîretler, O'nun uluhiyyetini ispatlayan deliller ile peygamberlerdir.¹²³ Mâtürîdî, derin tefekkürle anlaşılabilecek bu deliller karşısında insanların iki kısma ayrıldığını söyler. İlki, bu deliller üzerinde düşünüp, onların gerçekliğini fark eden, ancak kibir ve inatlarından dolayı bunların gereğini yerine getirmeyen insanlardır. İkincisi ise Allah'tan gelen apaçık delilleri tefekkür etmeyip, bunlardan gafil kalan kimselerdir.¹²⁴ Basirete dayalı olarak amelde bulunmayı çok önemseyen Mâtürîdî, âyette yer alan "körlük" ve "görmeyi" de bununla ilişkilendirir: "‘Artık kim (gerçeği) görürse yararı kendisine, kim de (gerçeğe karşı) kör olursa zararı kendisinedir’ ifadesi, hakkı ve doğru yolu tanıyıp, bunun gereklerini yerine kimse, bunu kendi yararına; bu yükümlülüğü yerine getirmekten kaçınan kimse ise bunu kendi zararına gerçekleştirir, anlamındadır."¹²⁵

Mâtürîdî'ye göre, âyetteki, "Ben sizin üzerinize bekçi değilim" ifadesi ise peygamberlerin kavimleri üzerinde tebliğden başka bir sorumluluklarının bulunmadığını hatırlatmaktadır.¹²⁶

HİKMET: ÖĞRETİLMİYENİ ÖĞRENME, AMAÇLI İŞ YAPMA VE YAPTIĞI İŞİ SAĞLAM YAPMA YETİSİ

*"Allah, hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse, şüphesiz ona çokça hayır verilmiş demektir. Bunu ancak akıl sahipleri anlar."*¹²⁷

Hikmet kavramının sözlükte; sağlam kılmak, her şeyi yerli yerine koymak, her hakkı hak edene vermek, şeklinde açıklandığını kaydeden¹²⁸ Mâtürîdî, insana verilen hikmetin mahiyeti hakkında ise farklı yorumlara yer verir. Kur'an, Sünnet, fıkıh (derin kavrayış), Kur'andaki ince sırların bilgisi, her şeyin hakikatini tutturma, Mâtürîdî'nin aktardığı yorumlardan bazılarıdır.¹²⁹ Mâtürîdî, bu yorumlar üzerinde her-

122 *Te'vîlât*, 5/168.

123 *Te'vîlât*, 5/168-169.

124 *Te'vîlât*, 5/169.

125 *Te'vîlât*, 5/169.

126 *Te'vîlât*, 5/169.

127 Bakara, 2.269.

128 *Te'vîlât*, 2/189.

129 *Te'vîlât*, 1/246, 273; 2/188-189.

hangi bir tercihte bulunmazken, hikmetin tüm bu farklı yönlerinin, âyetin devamındaki “çokça hayır” ifadesinde birleştirilebileceğini söyler. Mâtürîdî, hikmetin sözlük anlamı içinse; her türlü işte sağlamlılığı, başka bir deyişle, gerçeğe isabet manasını tercih eder.¹³⁰ Müellifin bu tercihindense; hikmeti, genel olarak, söz ve fiillerin eşyanın mahiyet ve amacına uygunluğu anlamında yorumladığı söylenebilir. Mâtürîdî, hikmetin, dini literatürdeki anlamını ise, ilgili âyetlerin içeriğine bağlı olarak farklı şekillerde açıklamıştır. Örneğin; Hz. Davut’a, hükümdarlık ve hikmet verildiğini haber veren *Bakara 140*. âyette geçen hikmet terimini, peygamberlik¹³¹; Hz. Peygamber’e, güzel öğüt ve hikmetle tebliğde bulunmayı tavsiye eden *Nahl 125*. âyetteki hikmeti ise Kur’an olarak açıklamıştır.¹³² Tüm bu veriler dikkate alındığında, denebilir ki Mâtürîdî, çokça hayır ve gerçekliğe vukufiyeti sağlayacak olan farklı obje ve müesseleri hikmet kapsamında değerlendirir. Kısaca hikmet;

1. Kur’an’ı anlayıp bilmektir.
2. Derin anlayış kabiliyetidir.
3. Söylediği şeyde isabet etmektir.
4. Her şeyi yerli yerine koymaktır.
5. Hadleri ve sırları anlamaktır.
6. Hükmederken ayırım yapmamaktır.
7. Yargılarken adil olmaktır.

İNSAN HÂLLERİ

KALP ÜRPERMESİ

“Müminler ancak o kimselerdir ki; Allah anıldığı zaman kalpleri ürperir. O’nun âyetleri kendilerine okunduğu zaman, (bu) onların imanlarını artırır. Onlar sadece Rablerine tevekkül ederler.”¹³³

Kalp ürpermesi *Vec*-وجل, “Allah’tan (O’nun azamet ve celalinden) şiddetle korkmak” anlamındadır.¹³⁴ *Vec*, kaygı ve endişe anlamına da gelir. Bu bağlamda, “Rablerine dönecekleri için verdiklerini kalpleri

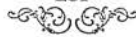
¹³⁰ *Te’vîlât*, 2/78, 189.

¹³¹ *Te’vîlât*, 2/146-147.

¹³² *Te’vîlât*, 8/217-218.

¹³³ *Enfâl*, 8.2.

¹³⁴ *Te’vîlât*, 9/377.



ürpererek verenler"¹³⁵ âyetini dikkate aldığımızda, söz konusu ürperme iki şekilde açıklanabilir: İlki, yapılan infakların Allah katında kabul görüp görmediği kaygısını taşımaktır. İkincisi ise Allah'a ne şekilde dönüleceğiyle ilgilidir. Müminler, O'na, saadetle mi yoksa şekâvetle (mutsuzluk) mi dönecekleri hususunda daimi bir kaygı (*havf*- خوف) içerisindeyler.¹³⁶ Mâtürîdî'nin, her iki yorumda da *havf* sözcüğünü, kaygı ve endişe anlamında kullanması önemlidir.

Bu bilgiler ışığında, Mâtürîdî'nin, kalb ürpermesini, kişiyi devamlı teyakkuz hâlinde tutan ve içinde ümidi barındıran kaygı ve endişe hâli olarak yorumladığını söyleyebiliriz. Mâtürîdî, yukarıdaki âyette müminlerin kalbi ürperen kimseler olarak tanımlanmasındaki maksadı ise birkaç şekilde açıklar: Anılan eylemle, müminlerin imanlarını sağlamlaştırması ifade edilmiş olabileceği gibi, bu terim, müminlerle münafıklar arasındaki farkı ortaya koymak amacıyla da kullanılmış olabilir. Münafıkların ibadetleri yerine getirmedeki isteksiz ve samimiyetsiz tutumlarını haber veren âyetleri¹³⁷ konuyla ilişkilendiren Mâtürîdî, *haşyet* ve kalp ürpermesini, bu durumun karşısı olan *ihlas*ın tezahürü olarak düşünür.¹³⁸

HUŞU - خشوع VE HAŞYET - خشية

"Onlar ki namazlarında huşû içindedirler."¹³⁹

Kur'an-ı Kerim'de Allah korkusu, *havf* ve *vecl* kelimelerine ilaveten, *huşû* ve *haşyet* gibi terimlerle de bir insan hâli olarak ifade edilmektedir.¹⁴⁰ Arapça'da iki ayrı kökten türeyen bu terimler, genel olarak korku anlamına gelse de her iki kelime arasında ince anlam nüansları bulunur. Buna göre huşû; korkmak, ürpermek ve alçalmak anlamlarında kullanılan bir kelime iken, haşyet korkuyu, daha doğrusu, saygıyla birlikte bulunan korkuyu ifade eder.¹⁴¹ Nitekim, Mâtürîdî de

¹³⁵ Müminûn, 23.60.

¹³⁶ *Te'vîlât*, 10/40.

¹³⁷ Nisâ, 4.142; Tevbe, 9.54.

¹³⁸ *Te'vîlât*, 6/170.

¹³⁹ Müminûn, 23.2.

¹⁴⁰ Huşu ve haşyet kelimelerinin bu şekliyle Kur'an'da geçtiği yerler için bkz. İsrâ, 17.109; Bakara, 2.74; Nisâ, 4.77; İsrâ, 17.31,100; Enbiyâ, 21.28; Müminûn, 23.57; Haşr, 59.21.

¹⁴¹ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 8/71; İsfahânî, *el-Müfredât*, Daru'l-ma'rife, Beyrut, t.y./149.



bu anlam farkını göz önünde bulundurur. Huşunun, “kalpte kökleşmiş korku” ve “kalb için gerekli olan daimi korku” şeklinde tanımlandığını aktaran Mâtürîdî, bu kavramı daha ziyade, kalpteki korkunun bedene yansması olarak düşünür.¹⁴² Müellife göre huşu, korkudan kaynaklanan zillet (alçalma/tevâzu) izinin yüz ve diğer organlara yansmasıdır.¹⁴³ Mâtürîdî, bu yorumunu desteklemek için nakli delillere müracaat eder ve şu iki âyeti delil olarak getirir:

“O gün birtakım yüzler vardır ki zillete bürünmüşlerdir (haşietun).”¹⁴⁴

“Gözleri yerde (haşieten), kendilerini zillet kaplamıştır. Hâlbuki Onlar, salimken (sağlıklı ve selamette iken) secde etmeye davet olunmuşlardı.”¹⁴⁵

İnkârcıların kıyamet günündeki durumlarının tasvir edildiği bu âyetlerde, *hâşie* kelimesi, korkunun yüzlerdeki tezahürünü ifade etmek üzere kullanılmıştır. Mâtürîdî, namaz ibadetindeki huşunun nasıl tezahür ettiğini ise “...Allah’a gönülden boyun eğerek (*kânitîn*) namaza durun”¹⁴⁶ âyetini açıklarken ele alır. Âyetteki *kânitîn* sözcüğünü, huşu/haşîn ile anlamlandıran Mâtürîdî, bunun formunu ise kıyâm rûknünü tevâzu ile yerine getirmek, şeklinde açıklar.¹⁴⁷

Tüm bu bilgiler ışığında denebilir ki Mâtürîdî, huşûyu, kalpteki korku hissinin organlara özellikle de yüze yansması olarak yorumlar. Bu dışa vurum, Kıyamet gününde inkârcılar için zillet izleri şeklinde gerçekleşirken; müminler için, namazda sükûnetle, başı öne eğip bakışları aşağı çevirmekle tezahür eder. Mâtürîdî, müminlerin Allah korkusunun nedenini ise *h-ş-y* teriminin farklı türevlerle kullanıldığı âyetlerde¹⁴⁸ değerlendirir.

Buna göre müminlerin Allah’tan korkmasının başlıca iki nedeni vardır. İlki, Allah’ın heybet ve celali karşısında duyulan korkudur. İkincisi ise işlenen günahlara mukabil, Allah tarafından cezalandırılma korkusudur.¹⁴⁹ Mâtürîdî’nin aktardığı her iki nedende de Allah korkusunun (haşyetullah) salt psikolojik bir korku olmaktan çok, marifetül-

¹⁴² *Tâ’vîlât*, 1/117; 10/8.

¹⁴³ *Tâ’vîlât*, 10/8.

¹⁴⁴ *Ğâşîye*, 88.2.

¹⁴⁵ *Kalem*, 68.43.

¹⁴⁶ *Bakara*, 2.238.

¹⁴⁷ *Tâ’vîlât*, 2/125.

¹⁴⁸ Örnekleri için bkz. *Nisâ*, 4.25; *Mâide*, 5.44; *Ahzâb*, 33.37; *Yâsîn*, 36.11.

¹⁴⁹ *Tâ’vîlât*, 12/36, 66.



laha dayanan ve Allah'ın azâmet ve celâli karşısında acziyetin ve kul-
luğun idraki anlamına gelebilecek bir korku olduğu açıktır. Nitekim,
Kur'an-ı Kerim'de, Allah'tan ancak âlimlerin gereğince korktuğunun
bildirilmesi¹⁵⁰ bunu gösterir.

KAYGI (HAF) İLE ÜMİT (RECA) ARASINDA İNSAN

*"Şüphesiz bize kavuşacağımı ummayan ve dünya hayatına razı olup
onunla yetinerek tatmin olan kimseler ile âyetlerimizden gafıl olanlar var
ya; işte onların kazanmakta oldukları günahlar yüzünden, varacakları yer
ateştir."*¹⁵¹

Mâtürîdî, âyette geçen "Allah'a kavuşmayı ümit etmeme" ifade-
sinin iki şekilde açıklandığını aktarır. İlki, Allah'ın va'd ettiği müka-
fatlar için bir beklenti taşımamayı ifade eder. İkincisi ise bu buluş-
madan hiçbir şekilde korkmamak, demektir.¹⁵² Mâtürîdî, bu noktada,
haf (kaygı)¹⁵³ ve *recâ* (umut) arasında kurulması gereken dengeyi şöyle
açıklar: "Olması gereken, içinde ümidi barındıran kaygı ile kaygıyı ba-
rındıran ümittir. Zira, içinde ümidin bulunmadığı kaygı, ye's (umut-
suzluk) anlamına gelir. Kaygının olmadığı ümit ise, emn (emniyet, gü-
ven) ifade eder."¹⁵⁴

Emn'in karşıtı olarak kaygı (*haf*), iki türlü olabilir: Allah'ı red-
dedenleri geleceğe ilişkin sar'an kaygı; bir de Allah'a teslimiyet gös-
terenlerin, O'na karşı duydukları saygının yarattığı kaygı: bu kaygı,
itaatsizlikte bulunma, O'nun tarafından yasaklanan bir eylemi işleme,
şer bir varlığa dönüşme, Allah'la arasına mesafe girmesi ve O'na yakın
olamama kaygısıdır. Böyle bir kaygı mümin kulda, *iffet*, *vera*, *takva*,
sıdk, *adalet* gibi erdemlerin gelişmesinin yolunu açar. Bunlar da, insa-
nın hüsrana uğramasını engeller.

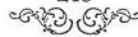
150 Fâtır, 35.28.

151 Yunus, 10.7.

152 *Te'vilât*, 7/18.

153 *Haf* terimi, gelecekle ilgili kullanıldığında korkudan ziyade kaygı ifade etmektedir. Ây-
ette geçen, *a-m-n* kökü, korkudan uzak olmak ve güven içinde bulunmak anlamını taşır.
Fiilin mastarı durumundaki *emn* de güvenliği ve korkudan ve kaygıdan özgürleşmeyi
ifade eder. Burada kastedilen korku; bilinmeyen, yalnızlığın, ölümün ve ölüm ötesinin
yarattığı korkudur ki sürekli bir zihin hâlini aldığı anda, bunun kaygı olarak adlandırılması
daha doğru olmaktadır. İman sahibi olup da kendilerini Allah'a isyan etmekten sakındırıp
salih ameller işlemekte sebat gösterenler, bu durumda, *emn* içindedirler ve bilinmeyen
yarattığı kaygıdan (*haf*) özgürleşmişlerdir. Şu âyetlere bkz. Mâide 5. 69; En'âm 6.48;
A'raf 7.35; Yunus 10.62; Ahkâf 46.13.

154 *Te'vilât*, 7/18, 157-158; 10/239.



Mâtürîdî'ye göre, yapılan iyiliklerden kaynaklanan ümit, biraz korku ve kaygı taşınmalı; günahlardan duyulan kaygı ise en alt derecede de olsa ümitten yoksun olmamalıdır. Kaygı ve ümidin karşılıklı ahengine dayanan bu denklemin gerçek öznesi ise kişinin kendisidir. Mâtürîdî, bu itibarla, başkaları adına duyulan kaygı ve ümidin gerçek anlamda bu duygulara tekabül etmeyeceğinin altını çizer.¹⁵⁵ Hûd suresinin 26. âyetinin devamındaki *"Doğrusu ben sizin adınıza elem dolu bir günün azabından kaygı duyuyorum"* ifadesini bu bu doğrultuda yorumlayan Mâtürîdî, Hz. Peygamber'in müşrikler adına duyduğu korkuyu iki şekilde anlamlandırır. İlki, bilmek demektir ve bu çerçevede âyet, müşriklere incek azabın bilinmesini ifade eder.¹⁵⁶

Mâtürîdî, Kur'an-ı Kerim'de, *hâuf* teriminin 'bilme' anlamında kullanıldığı yerlere iki örnek daha verir:

*"...(Kadın ile kocanın) Aralarının açılmasından korkarsanız (in hif-tum), bu durumda erkeğin ailesinden bir hakem, kadının da ailesinden bir hakem gönderin..."*¹⁵⁷

*"...Kadınlara verdiklerinizden (boşanma esnasında) bir şey almanız size helâl olmaz. Ancak erkek ve kadın Allah'ın sınırlarında kalıp evlilik haklarını tam tatbik edememekten korkarlarsa (en yehâfâ), bu durum müstesna..."*¹⁵⁸

Âyetteki ifadeye yüklenebilecek diğer bir anlam ise acıma ve şefkattir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in müşriklere şefkati, insanın, başkalarının başına gelen musibete elem duyacak fıtratta yaratılmasıyla ilgilidir. Gerçek anlamda kaygı ve ümit ise kişinin, gelecekte vuku bulması beklenen olaylardan olumlu veya olumsuz anlamda bizzat etkilenmesiyle ilişkilidir.¹⁵⁹

ESEF, HÜZÜN VE GAZAP

"Musa, kavmine kızgın ve üzgün olarak döndüğünde, 'Benden sonra arkamdan ne kötü işler yaptınız! Rabbinizin emrini beklemeden acele mi ettiniz?' dedi. (Öfkesinden) lev hâları attı ve kardeşinin saçından tutup, onu kendine doğru çekmeye başladı. (Kardeşi): 'Ey annemin oğlu! Kav-

155 *Te'vîlât*, 7/157.

156 *Te'vîlât*, 7/157.

157 *Nisâ*, 4.35.

158 *Bakara*, 2.229.

159 *Te'vîlât*, 7/157.

*mim beni güçsüz buldu. Az kalsın beni öldürüyorlardı. Sen de bana böyle davranarak düşmanları sevindirme. Beni o zalimler topluluğu ile bir tutma' dedi."*¹⁶⁰

Mâtürîdî'ye göre esef; hüznün ve kızgınlığın (*gadab*) son noktası; hüznün, kızgınlığın bir üst derecesi; kızgınlık ise bunlardan daha alt bir derecedir. Mâtürîdî, hüznün son noktası anlamında kullanılan "esef'e, "Onlardan yüz çevirdi ve (Ya Esefâ) 'Vah! Yûsuf'a vah!' dedi ve üzüntüden iki gözüne ak düştü. O artık acısını içinde saklıyordu"¹⁶¹ âyetini örnek verir. "Onlar bizi bu şekilde eseflendirince, biz de onlardan öğ aldık, hepsini suda boğduk"¹⁶² âyetindeki "esef'i ise kızgınlığın son noktası olarak yorumlar. Mâtürîdî, Hz. Peygamber'in, "Ey Muhammed! Mümin olmuyorlar diye âdeta kendini helâk edeceksin!"¹⁶³ âyetinde ifade edilen durumunun ise hüznün örnek olduğunu söyler.¹⁶⁴

KAZM - كظم , CEZA' - جزاء , HÜZN - حزن VE HEMM - هم

*"Onlardan yüz çevirdi ve (Ya Esefâ) 'Vah! Yûsuf'a vah!' dedi ve üzüntüden iki gözüne ak düştü. O artık acısını içinde saklıyordu."*¹⁶⁵

Mâtürîdî, âyette haber verilen Hz. Yakub'un hüznünü açıklamak üzere, Arapça'da eş anlamlılık bağlamında üzüntü ifade eden "kazm", "ceza", "hüzn" ve "hemm" kavramları arasındaki farklara değinir. Buna göre, *kazm*, kişinin kendisini sızlanmaktan alıkoyup, hüznünü içine (kalbine) gömmesidir. Bu durumun karşısı olan *ceza*' ise hüznün dışı vurumu, yani eylemlere yansımadır.¹⁶⁶ Mâtürîdî, acının yaşanma şeklinde farklılık gösteren her iki kavramı, psikolojik bir süreç olarak değerlendirirken, bu sürecin temel nesnesi olan üzüntüyü/kederi ise kendi içinde sınıflara ayırır. Mâtürîdî'nin verdiği sıra ile aktaracak olursak; "gam", kalbi örten ve kaplayan üzüntü; "hemm", kişiyi kasd'a (karar verme) yönelten üzüntü; "hüzn" ise kişide bedensel çöküntüyü¹⁶⁷ sebebiyet veren üzüntüdür.¹⁶⁸ Mâtürîdî, bu çerçevede Hz.

160 A'raf, 7.150.

161 Yusuf, 12.84.

162 Zuhrâf, 43.55.

163 Şuarâ, 26.3.

164 Te'vilât, 6/69.

165 Yusuf, 12.84.

166 Te'vilât, 7/347.

167 Mâtürîdî'nin "hilkatte tagyir" (değişim) olarak ifade ettiği bu durumu, âyetin içeriğini de göz önüne alarak, bedensel çöküntü şeklinde çevirmeyi uygun gördük.

168 Te'vilât, 7/347.

Yakub'un üzüntüsünü, *kazm* ve *hüzn* kavramları ile açıklar. Âyette, Hz. Yakub'un *kazm* ile nitelenmesinin sebebi, hüznünü içine gömmesinden kaynaklanır ve bu bağlamda "(Ya Esefâ) Vah! Yûsuf'a vah" ifadesi, acının sözel aktarımı olmaktan ziyade, bu psikolojik durumu haber veren bir tanımlamadır. Mâtürîdî, Hz Yakub'un gözlerine aklar düşmesini de, içinde sakladığı bu hüznün etkisine bağlar.¹⁶⁹

BENLİK KAYBI VE DERİN ÜZÜNTÜ: HASRET

"Onlar için duyduğun derin üzüntü (*hasret*) yüzünden kendini helâk etme! Şüphesiz ki Allah, onların yaptıklarını hakkıyla bilendir."¹⁷⁰

Âyette sözü edilen derin üzüntü (*hasret*), putperestlerin göreceği azab ile ilgilidir. Bu çerçevede, âyetteki, "Onlar için duyduğun üzüntüler yüzünden kendini helâk etme" ifadesi, "inkârlarına karşılık putperestlere incek azaptan ötürü merhamet duyup, kendini üzüntüden helak etme" anlamındadır.¹⁷¹

H-s-r, kökünden gelen *hasret* sözcüğünün kelime anlamı; mahrumiyet, korumasızlık ve görme bozukluğu demektir. Terim olarak ise, elden kaçırılan ve bir daha geri gelmesi mümkün olmayan fırsatın insanda yarattığı büyük pişmanlık ve derin elemi ifade etmektedir.

Âhiretle ilgili kullanıldığında *hasret*, Allah'tan yüz çevirip hayatını heba eden birinin, ölümünden sonra geriye dönüp kayıplarının telafisinin imkânsızlığını fark ettiğinde yaşadığı derin pişmanlık hâlini anlatır. Bu insanları, iç çekişlerin ve hıçkırıkların hâkim olduğu bir elem günü (*yevmü'l-hasret*) beklemektedir.¹⁷² Böyle bir ana karşı Kur'an önceden uyarıda bulunmaktadır:

"İşin işten geçtiği, pişmanlık ve elem günü konusunda insanları uyar."¹⁷³

Hasret, aynı zamanda, Allah'ı unutmanın insanda yarattığı bir zihin ızdırabını da tanımlamaktadır. Kur'an'ın, "Allah'ı unutanlara Allah'ın da benliklerini unutturacağı"¹⁷⁴ yönündeki uyarısı bu bağlamdadır.

169 *Tevât, 7/347-348.*

170 *Fâtır, 35.8.*

171 *Tevât, 12/18.*

172 *Meryem 19.39.*

173 *Meryem 19.39.*

174 *Haşr 59.19.*

Bazı âyetler de hayatı şimdiki (*el-an*) ve gelecek (âhir) boyutuyla görememe körlüğüne tutularak kendilerine yazık edenlerin hâlini (*hâsirû enfüsehüm*), bu terimle ifade etmektedir.¹⁷⁵

AŞKIN YARATTIĞI KONTROLSÜZLÜK: ŞEĞAF -

"Şehirde birtakım kadınlar, 'Aziz'in karısı, (hizmetçisi olan) delikanlısından murat almak istemiş. Ona olan aşkı yüreğine işlemiş (şeğafe-hâ hubben). Şüphesiz biz onu açık bir sapıklık içinde görüyoruz" dediler."¹⁷⁶

Mâtürîdî, Aziz'in karısının (Züleyha) Hz. Yusuf'tan murat almak istemesini, kendisiyle birlikte olmaya davet etmesi, şeklinde açıklar. Mâtürîdî, âyette geçen şeğaf kavramının anlamı hakkında ise farklı aktarımlarda bulunur. Kalbin örtülmesi, sevgiyle kaplanması, mecnunluk Mâtürîdî'nin aktardığı yorumlardan bazılarıdır. Bu kavramı, *ayn* harfiyle *şe'âf* olarak okuyanlar ise "*Aklî yitirecek derecede sevmek*" şeklinde bir tanımlama getirmişlerdir. Mâtürîdî'ye göre ise, şehrin kadınlarının şeğaf sözcüğü ile neyi kastettiğini tam olarak belirlemek mümkün değildir.¹⁷⁷

ZORLUĞA KARŞI KOLAYLIK: 'USR VE YÜSR'

*"(Varlığın devam ettiği süreç) zorlukla beraber bir kolaylık da vardır."*¹⁷⁸

İnsanlar hüsrân hâlini andıran bir *'üsr* (zorluk ve darlık) durumuna düşebilirler. Ancak benliklerini sürekli Allah bilinciyle canlı tutan (*muttaki*) insanlar, zaman zaman, başkalarının karşılaştığı gibi hayatta acı bir tecrübe yaşadıklarında, bunu trajik anlamıyla bir bedbahtlık ve hüsrân olarak yorumlamazlar. Aksine ızdırap, bu insanlar tarafından bir denenme (*ibtıla*) süreci olarak görülür. Yaşadıkları ızdıraba rağmen, hayatlarının üzerine oturduğu temelin kolaylık ve mutluluk olduğunu ve her zaman dönüp gelecekleri asıl durumun da bu olduğunu şuurlu olarak bilirler. Zira Kur'an, vurgulu bir şekilde, güçlüğü yanında kolaylığını da bulunduğunu hatırlatmaktadır:

175 Bkz. En'âm 6.12, 20; A'raf 7.9, 53; Hûd 11.21; Müminûn 23.103; Zümer 39.15; Şurâ 42.45.

176 Yusuf, 12.30.

177 *Ta'vîlât*, 7/297.

178 *İnşirâh*, 94.5-6.

"Her güçlükle birlikte, kuşkusuz, bir kolaylık da vardır. Gerçekten de her güçlükle birlikte, bir de kolaylık vardır. O hâlde sen bir güçlükten bir sıkıntıdan kurtulduğun zaman dindik ayakta dur, eski olağan durumuna dön ve bu yönde sadece Rabbine rağbet edip, kulak ver."¹⁷⁹

Âyetle geçen, *inne*, (*inne me'al-usri yüsra*) *inniyyet* kelimesinin de köküdür ve zat ve varlık anlamlarına gelir. Bu da şu demektir; bir insanın varlığı devam ettiği sürece, yaşadığı zorluklar zamanla *yüsre* ve kolaylığa dönüşecektir. Yeter ki ümitsizliğe düşmesin.

Aynı ümidi Kur'an, Duhâ suresinde de aşılamaktadır:

"Kuşluk vaktine, karanlığı çöktüğü vakit geceye andolsun ki Rabbin seni ne terk etmiş ne de sana darılmıştır (*mâ vedde'ake Rabbüke ve makalâ*). Geleceğin, içinde bulunduğun bu başlangıç durumundan daha hayırlı olacaktır (vele'l-ahiretu hayrun leke bine'l-ülâ). Zira, Rabbin sana bahşedecek ve seni hoşnut kılacaktır."¹⁸⁰

RUH VE ZİHİN DİNGİNLİĞİ: SEKİNE -

"Sonra Allah, Resûl'ü ile müminler üzerine *sekînetini* (*sükûnet* ve huzur duygusu) indirdi, sizin görmediğiniz ordular (melekler) indirdi de kâfirlere azap etti. İşte bu, o kâfirlerin cezasıdır."¹⁸¹

Mâtürîdî, *sekîne* kavramını, şiddetli bir korku ve üzüntüden sonra kalbin yatışması, güven ve huzur bulması (*itmi'nân*) şeklinde açıklar.¹⁸² âyetle geçen *sekîne*'nin; melekler, Allah'ın yardımı, Allah'ın rahmeti gibi farklı anlamlarda açıklandığını aktaran Mâtürîdî, bu farklı yorumları *sekîne*yi sağlayan dış etkenler olarak düşünür. Ona göre, âyetle ifade edilen *sekîne*; Huneyn savaşının başlangıcında Müslümanların bir kısmının geri çekilmesi üzerine Hz. Peygamber'in duyduğu şiddetli hüznün, yerini güven ve huzur duygusuna bırakmasıdır.¹⁸³ Korkunun son bulması anlamında gerçekleşen *sekînenin* ise, Hz. Peygamber için düşünülemeyeceğini kaydeden Mâtürîdî, bu bağlamda, hicret yolculuğunun sevr durağında yaşananları konu edinen âyeti ele alır:

"...Hani onlar mağarada bulunuyorlardı. O, arkadaşına, 'Üzülme, çünkü Allah bizimle beraberdir' diyordu. Allah da onun üzerine *sekînetini*

179 İnşirâh, 94.5-8.

180 Duhâ, 93.1-5.

181 Tevbe, 9.26.

182 Te'vilât, 6/323.

183 Te'vilât, 6/323.



indirmiş, sizin kendilerini görmediğiniz birtakım ordularla onu desteklemiş, böylece inkâr edenlerin sözünü alçaltmıştı..."¹⁸⁴

Söz konusu sekînenin Hz. Peygamber'e mi yoksa Hz. Ebubekir'e mi indirildiği hakkında ihtilaf edildiğini belirten Mâtürîdî, her iki yorumu da dayanaklarıyla birlikte nakleder. Mâtürîdî'nin aktardığı ilk yorumda, Hz. Peygamber'in zarar görmesinden endişe eden Hz. Ebubekir'e, Peygamber'in, "*Ey Ebubekir! İki kişinin üçüncüsü Allah olursa, sen ne olacağını sanıyorsun!*" sözüyle birlikte sekînenin indiği savunulur. İkinci yorumda ise, koruyucu melek ordusunu görmesinden ötürü, Hz. Peygamber'in güven ve huzur bulduğu kabul edilir.¹⁸⁵ Mâtürîdî'ye göre, ikinci yorumun doğru kabul edilmesi mümkün değildir. Zira, Allah'tan başka kimseden korkmayan ve Allah'ın yardımının geleceğini bilen Hz. Peygamber'in, putperestlere yakalanma korkusu taşımayacağı açıktır. Mâtürîdî, İbn Abbas'ın (ö. 68/687), "*Sekîne, Hz. Ebubekir'e indirilmiştir. Zira, Hz. Peygamber bir an bile bu duygudan (ruh hâlinde) uzak kalmamıştır*" görüşüyle de bu yorumunu destekler.¹⁸⁶

İÇ-HUZUR: İTMİNAN

*"Onlar, inananlar ve kalpleri Allah'ı anmakla huzura kavuşanlardır. Biliniz ki kalpler ancak Allah'ı anmakla huzur bulur."*¹⁸⁷

İtmi'nân; neşe ve sevinç hâli ve kalbin sükûna ermesi anlamındadır.¹⁸⁸ âyette, kalbin huzura kavuşma yolu olarak tarif edilen *zikrullah* ifadesini ise Mâtürîdî farklı açılardan yorumlamıştır. İlk olarak, zikrullahın Kur'an olarak düşünülebileceğini söyler. Ancak, geleneksel anlayıştan farklı olarak, âyetteki ifadeyi salt Kur'an okumak değil, Kur'an'daki hakikatleri düşünüp, tefekkür etmek olarak açıklar.¹⁸⁹ İkinci olarak, "*Allah, bir tek (ilâh) olarak anıldığında ahirete inananların kalpleri daralır. Allah'tan başkaları (ilâhları) anıldığında ise bakarsın ki sevinirler*"¹⁹⁰ âyetinde haber verilen kâfirlerin sevinç sebebi ile müminlerin durumunu karşılaştıran Mâtürîdî, inkârcıların aksi-

184 Tevbe, 9.40.

185 Te'vîlât, 6/363.

186 Te'vîlât, 6/363.

187 Ra'd, 13.28.

188 Te'vîlât, 7/427.

189 Te'vîlât, 7/427.

190 Zümer, 39.45.



ne, müminlerin kalblerinin Allah'ı anmakla neşeleneceğini belirtir. Mâtürîdî'nin Allah'ı anmakla kasteddiği ise O'nun kudret ve celalini, kulları üzerindeki nimetlerini düşünmektir.¹⁹¹ Mâtürîdî'ye göre âyetteki ifade, Allah'ın müminleri zikretmesi olarak da anlaşılabilir. Mâtürîdî, bu ikinci anlamıyla âyeti şöyle açıklar: "Âyetteki ifade, iki şekilde açıklanabilir. İlki, Allah'ın müminleri zikretmesiyle, müminlerin kalbi huzura kavuşur, demektir. Allah'ın müminleri zikri ise, onlar üzerindeki "tevfik" ve "usmet"idir.¹⁹² İkinci olarak ise müminlerin Allah'ı zikretmesi anlamına gelir..."¹⁹³

İMTİHAN VE İBTİLÂ (ZORLUKLAR VE BELALARLA SINANMA)

"Bir zaman Rabbi İbrahim'i birtakım emirlerle sınamış, İbrahim onları hepsini yerine getirmiş de Rabbi şöyle buyurmuştu: 'Ben seni insanlara önder yapacağım' İbrahim de, 'Soyumdan da (önderler yap, ya Rabbi!)' demişti. Bunun üzerine Rabbi, 'Benim ahdim (verdiğim söz) zalimleri kapsamaz' demişti."¹⁹⁴

Kur'an-ı Kerim'de insanın imtihanı, *bela* ve *fitne* kavramlarıyla ifade edilmiştir.¹⁹⁵ İmtihan etme ve sinama anlamlarına¹⁹⁶ gelen bu kavramlar, İslam düşünce geleneğinde genel olarak birlikte değerlendirilmiştir. Mâtürîdî de *bela* (*ibtıla*) ve *fitne* kavramlarını birlikte ele almış, ilgili âyetlerin tefsirinde bu kavramları birlikte kullanmıştır. Bununla birlikte o, her iki kavram arasında kısmi bir ayrım da bulunur. Fitne'yi, içinde sıkıntı ve zorluk barındıran imtihan, şeklinde açıklayan Mâtürîdî, *ibtılâ*'yı ise daha geniş kapsamda düşünür. İbtılâ'da, Allah kullarını, sıkıntı ve zorluklarla imtihan edebileceği gibi, rahatlık ve zenginlikle de imtihan etmektedir.¹⁹⁷

İmtihanın içeriği ise kişiden kişiye farklılık gösterir. Yukarıdaki âyette geçen Hz. İbrahim'in imtihanı, ateş ile ve doğduğu diyardan hicret etme ile gerçekleşmişken, Uhud Savaşı'nda savaşan Müslüman-

191 *Te'vîlât*, 7/427-428.

192 Mâtürîdî, *tevfik* ve 'usmet ile hidayete ermeyi kasdetmektedir.

193 *Te'vîlât*, 7/428.

194 Bakara, 2.124.

195 Bu âyetlerden bazıları için bkz. Bakara, 2.155; Mâide, 5.48; En'am, 6.165; İsrâ, 17.60; Enbiyâ, 21.35.

196 İbn Manzûr, *Lisânül-Arab*, 13/317.

197 *Te'vîlât*, 9/221, 251.



lar ise Allah'a olan güven ve samimiyetlerini her durumda muhafaza edebilmekle imtihan edilmişlerdir. Yine, Samiri'nin yaptığı buzağı heykelinin, Allah'ın verdiği canla böğürmesi, Sina çölünde Hz. Musa'yı bekleyen Yahudilerin Allah'a olan inançlarını sınamak içindir. Özetle Mâtürîdî, kendi imtihanını anlamak isteyen herkesin, kendi durumuna bakması gerektiğini söyler.¹⁹⁸

Mâtürîdî'nin imtihanla ilgili olarak ele aldığı bir diğer kavram ise *musibet*'tir. "*Başınıza her ne musibet gelirse, kendi yaptıklarınız yüzündendir. O, yine de çoğunu affeder*"¹⁹⁹ âyetindeki "yaptıklarınız" ifadesini, "günahlarınız" şeklinde değerlendiren Mâtürîdî, musibetleri, günahların karşılığı olarak görür.²⁰⁰ Mâtürîdî'nin burada sözünü ettiği günah, bireysel günahtan ziyade, toplumsal günahdır. Musibetlerin doğası gereği suçlu suçsuz herkesi kapsadığını belirten Mâtürîdî, buna bağlı olarak da musibetlerdeki hikmeti iki kısma ayırır. İlki, günahkârlar içindir ki bu, onları uyarmayı ve içinde bulundukları yanlıştan dönmelerini sağlar. Mâtürîdî, musibetlerin, çocuklar ve diğer salih insanlar için hikmet ve faydalarını ise şöyle sıralar: "*Bu, sahip oldukları iyilik ve güzelliklerin, sıhhat ve selametın Allah tarafından kendilerine verildiğini hatırlamalarını sağlar. Ayrıca, herkesin Allah'ın mülkü ve kulu olduğunu ve O'nun dilediğini helak edip, dilediğini ise yok edeceğini hatırlatır.*"²⁰¹ Mâtürîdî'ye göre, musibetlerden dolayı bu kimselere ahirette ayrı bir kazanç ve bedel de verilecektir. Tüm bu nedenlerden ötürü, musibetler müminler için birer cefa ve eziyet değil, birer nimet olarak kabul edilmelidir.²⁰²

Son olarak, Mâtürîdî'nin imtihan olgusuna yaklaşımını daha anlaşılır kılmak için, imtihan ile Allah'ın bilgisi arasındaki ilişkiyi nasıl açıkladığına değinmemiz gerekir. Müellif, konuyla ilgili görüşlerini, "*Andolsun ki Biz, sizden cihat edenler ile güçlülere göğüs gerenleri bilinceye ve durumlarınızı ortaya koyuncaya dek sizi sınayacağız!*"²⁰³ âyetinin yorumunda ele alır. Ona göre âyetteki *hatta na'leme* ifadesi, -insanlarda olduğu gibi- imtihan edilenle ilgili henüz bilinmeyen bir bilginin elde edilmesi anlamında düşünülemez. Zira Allah, ezelden ebede kadar olacak her şeyi bilmektedir ve O'nun ilminde yeni bir bilgiden bahsetmek

198 *Te'vilât*, 1/227; 2/448; 9/221.

199 *Şûrâ*, 42.30.

200 *Te'vilât*, 3/339; 13/195.

201 *Te'vilât*, 13/195.

202 *Te'vilât*, 1/279; 13/195-196.

203 *Muhammed*, 47.31.

mümkün değildir.²⁰⁴ Mâtürîdî, bu ilişkiyi; "Allah'ın, var edilecek olarak bildiklerini, mevcut (var edilmiş) olarak bilmesi" şeklinde açıklar: "Âyetteki, 'sizden cihat edenler ile güçlülere göğüs gerenleri bilinceye kadar' ifadesi, var edileceğini bildiğimiz bu durumu, mevcut olarak bilinceye kadar, demektir..."²⁰⁵

Mâtürîdî, Allah'ın, şahadet (görünür alem) ve gayb alemini bildiğini beyan eden âyetlerle²⁰⁶ de bu sözlerini destekler. Buna göre, söz konusu âyetteki ilahî bilginin gayba taalluk eden yönü, bu kimselerin mücahit olacağını bilmesidir. Bu kimselerin mücahit olduğunun bilinmesi ise Allah'ın şahadete taalluk eden bilgisidir.²⁰⁷

'SÖZ' OLARAK İSTİĞFARDAN, 'HÂL' OLARAK İSTİĞFARA

*"Allah'tan bağışlama dile. Şüphesiz Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir."*²⁰⁸

Mâtürîdî, istiğfarı; bağışlanma talebinin eylemsel olarak ortaya konması, şeklinde açıklar. Ona göre istiğfar, sözel bir talep olmaktan ziyade, kişinin yaptıklarını affettirecek eylemler ortaya koyduğu bir 'hâl'dir: "Allah'a istiğfar etme, insanların yaptığı şekilde; 'Allahım! bizi affet' demek değildir. Bilakis, âyetle, Allah şunu emrediyor gibidir: Günahlarınızı, yaptıklarınızla affettirecek bir hâlde/durumda olun..."²⁰⁹

Mâtürîdî, Hz. Hud'un, günahkâr kavmini önce istiğfara, sonra da tövbe etmeye davet ettiği âyetle²¹⁰ bu yorumunu delillendirir. Hz. Nuh'un da günahkâr kavmini mağrifet talebi yerine, istiğfar etmekle yükümlü kılması,²¹¹ bu durumun bir sonucudur.²¹² Öte yandan Mâtürîdî, istiğfarı, günahlardan vazgeçmek ve Allah'tan bağışlanmayı talep etmek şeklinde ikili bir ayrıma da tabi tutar.²¹³ Bu ayrım, yukarıdaki açıklamalar ile birleştirilecek olursa; denebilir ki Mâtürîdî, dille

204 *Te'vîlât*, 1/226.

205 *Te'vîlât*, 1/226.

206 Bkz. En'âm, 6.73; Tövbe, 9.125.

207 *Te'vîlât*, 1/226.

208 Nisâ, 4.106.

209 *Te'vîlât*, 4/28.

210 Hûd, 11.25.

211 Nuh, 71.10-12.

212 *Te'vîlât*, 4/28.

213 *Te'vîlât*, 4/28.

yapılan istiğfara kategorik olarak karşı olmamakla birlikte, istiğfarın eylemsel olarak ortaya konması hâlinde asıl anlamını ifade edeceğini düşünmektedir.

DUA: TANRI'YA İÇTENLİKLE YAKARIŞ

*"Rabbimize alçak gönüllüce ve samimice dua edin. Çünkü O, haddi aşanları sevmez."*²¹⁴

Âyette, duanın yapılış şeklini bildiren *tadârru'en* ve *hûfyeten* sözcükleri sırasıyla; alçakgönüllülük ve samimiyet anlamlarına gelir. Ayrıca bu ifadeler; gizli ve açık dua etme, duada sesi yükseltmeme, manalarında da açıklanmıştır.²¹⁵ Mâtürîdî, bir sonraki âyette yapılan *"Allah'a korkarak (havfen) ve umutla (tame'an) yalvarın"* anlamındaki çağrını ise "ibadetlerdeki kusurlardan endişe ederek ve bunların bağışlanmasını umarak dua edin" şeklinde yorumlar.²¹⁶ Duada haddi aşma ise, peygamberlik makamı talep etmek veya melek olmayı istemek gibi "şer'an" imkânsız olan taleplerde bulunmaktır.²¹⁷

Mâtürîdî, dua-ibadet ilişkisine de değinir. Bu bağlamda, *"Dua, ibadetlerin beynidir"*²¹⁸ hadisini konuyla ilişkilendiren müellif, duanın diğer ibadetlerden farkını şöylece ortaya koyar: "İbadetler alışkanlık sonucu yapılabiliyorken, dua ise ihtiyaç hâlinde yapılır. Kişi, aciz kaldığı durumlarda veya ihtiyaç hissettiği hâllerde Allah'a sığınmaktadır. Bu nedenle de, dua taklit'ten uzaktır ve ibadetlerin beynidir."²¹⁹

İNTİKAMA KARŞI BAĞIŞLAYICILIK

*"Bir hayrı açıkla veya gizlerseniz, yahut bir kötülüğü affederseniz (bin ki), Allah da çok affedicidir, her şeye hakkıyla gücü yetendir."*²²⁰

Affetmenin, Allah katında intikamdan daha hayırlı olduğunu belirten Mâtürîdî, âyetten çıkarılabilecek sonuçları iki başlıkta toplar. İlk olarak; Allah'ın gücü yettiği hâlde intikam almayıp affetmesine dikkat

214 A'raf, 7.55.

215 Te'vilât, 5/386-387.

216 Te'vilât, 5/388.

217 Te'vilât, 5/386.

218 Tirmizî, Sünen, "Da'avat", 2.

219 Te'vilât, 5/386.

220 Nisâ, 4.149.

çekilerek, insanlara şu mesaj verilir: "Sizler de galib gelmeye gücünüz yettiği hâlde, içinizden size haksızlık yapanları bağışlayın ve bilin ki bu durum sizler için Allah katında sevab getirecektir"²²¹ Mâtürîdî'ye göre âyetten, Allah'a veya insanlara karşı işlenen suçların Allah tarafından bağışlanabilmesi için, insanların birbirlerini affetmeleri gerektiği sonucuna da çıkarılabilir.²²² Mâtürîdî'nin bu son çıkarımı, kul hakkı temeline yorumlanabileceği gibi, af kültürüne sahip olmanın erdem ve gerekliliği anlamında da düşünülebilir.

BÜYÜKLENME: İSTİKBÂR VE İSTİĞNA

*"Bize kavuşacaklarını ummayanlar, 'Bize melekler indirilseydi, yahut Rabbimizi görseydik ya!' dediler. Andolsun, onlar kendi benliklerinde büyüklük tasladılar ve büyük bir taşkınlık gösterdiler."*²²³

Mâtürîdî, âyetten geçen istikbâr (büyüklenme) kavramını iki şekilde açıklar. İlki, başkalarını kendine denk görmeyip, herkesten farklı olduğunu düşünmektir. Putperestlerin, maddi durumundan ötürü Hz. Peygamber'i kendilerine denk görmemeleri ve bu nedenle peygamberliğin kendi hakları olduğunu düşünmeleri, bunun bir örneğidir.²²⁴ Mâtürîdî'ye göre, gerçeği bilerek kabullenmemek de büyüklenmenin bir diğer formu olarak yorumlanabilir. Bu durumun örneği ise putperestlerin, Hz Muhammed'in Allah'ın hak peygamberi olduğunu bilmelerine rağmen, ona boyun eğmemeleri ve kendisine tabi olmamalarıdır. Mâtürîdî, âyet metnindeki 'utuvv- عتو (taşkınlık gösterme) kelimesinin ise istikbârın ileri derecesi olarak açıklandığını aktarır.²²⁵

KÜFÜRDEN AŞAĞI BİR HÂL: NİFAK

*"Şüphesiz ki münafıklar, cehennem ateşinin en aşağı tabakasındadırlar. Onlara hiçbir yardımcı da bulamazsın."*²²⁶

Mâtürîdî'ye göre, münafıkların kâfirlerden de aşağı olarak, cehennemden en alt tabakasında bulunacak olmasının üç nedeni vardır. Müminleri her anlamda zayıflatmaya çalışmaları, onları dinlerinde şüpheyi düşürüp imandan çıkmaları için çaba sarfetmeleri, bu sebeple-

²²¹ Te'vîlât, 4/93.

²²² Te'vîlât, 4/93.

²²³ Furkân, 25.21.

²²⁴ Te'vîlât, 10/239-240.

²²⁵ Te'vîlât, 10/240.

²²⁶ Nisâ, 4.145.



rin ilkidir. İkincisi ise savaş vb. durumlarda casusluk yaparak, müminlerin sırlarını ve noksanlıklarını kâfirlere bildirmeleridir. Müminlerin ve kâfirlerin güçlü oldukları zamanlara göre taraf değiştirmeleri de bu cezayı hak etmelerinde bir diğer etkidir.²²⁷ Mâtürîdî, münafıkların, şehvet ve arzularından başka bir şeye tapmamalarını da bu sebeplere ek olarak zikreder.²²⁸

İLKESİZLİK: NİFAK

*"Münafık erkekler ve münafık kadınlar birbirlerindendir. Kötülüğü emredip iyiliği yasaklarlar, ellerini de sıkı tutarlar. Onlar Allah'ı unuttular; Allah da onları unuttu. Şüphesiz münafıklar, fâsıkların ta kendileridir."*²²⁹

Mâtürîdî, âyetteki, "Münafık erkekler ve münafık kadınlar birbirlerindendir" ifadesini, "birbirlerinin dostudurlar" anlamında açıklar.²³⁰ Münafıklar arasında yardımlaşma ve dayanışmanın hiçbir zaman gerçekleşmeyeceğini söyleyen Mâtürîdî, bunu, münafıkların üzerinde birleşecekleri ortak bir esastan mahrum olmaları ile gerekçelendirir. Müminlerin, hatta kâfirlerin dahi bir araya gelmelerini, yardımlaşmalarını sağlayan ortak bir dinleri var iken, münafıklar için bunu sağlayacak hiçbir sebep yoktur. Zira, onlar için din, mezheb gibi ortak değerler söz konusu değildir. Mâtürîdî, şu çarpıcı sözlerle münafıkların temel karakterini ortaya koymaya devam eder: "Onlar, rahatlığın ve dünyevi nimetlerin kölesidirler. Edinebildikleri kadar mal edinirler ve aralarında herhangi bir dostluk da söz konusu değildir."²³¹

Mâtürîdî'ye göre, münafıkların birbirlerine emrettikleri kötülük (münker), aklın, çirkinliğine hükmettiği her şeydir. Bunların başında da şirk gelir. Yasakladıkları iyilik ise tevhit ve Allah'a imandır.²³² Mâtürîdî, âyetteki, "ellerini sıkı tutarlar" ifadesini ise "iyiliklerle meşgul olmaktan kendilerini alkoymaları" anlamında, temsili bir anlatım olarak yorumlar. Bu temsilin, el kelimesiyle ifade edilmesi, kötülük ve iyiliklerin çoğunlukla elle işleniyor olmasından kaynaklanır. Müellife

227 Te'vilât, 4/88.

228 Te'vilât, 4/89.

229 Tevbe, 9.67.

230 Te'vilât, 6/403.

231 Te'vilât, 6/404.

232 Te'vilât, 6/404.

göre, Allah'ın münafıkları unutması da ahirette onları rahmetinden mahrum bırakmasıdır.²³³

Münafık kelimesinin, fâsık sözcüğünden çok daha kötü ve çirkin bir anlam ihtiva etmesine rağmen, âyette, münafıkların fâsık olarak isimlendirilmesinin sebep ve hikmetini de sorgulayan Mâtürîdî, muhtemel nedenleri şöylece sıralar: "Dilleri ile (biz müminiz diyerek) müminlerle ortak bir görüntü sergileyen münafıkların göründükleri gibi olmadıklarını haber vermek üzere bu ifade kullanılmış olabilir. Yine, nifak kelimesini *fısk*'tan daha çirkin kabul eden diğer insanların aksine, münafıklar için en çirkin kelime *fısk* olması nedeniyle de bu ifade kullanılmış olabilir. Ya da *fısk*'ın, herhangi bir dine bağlı olduğunu iddia eden herkesin nitelendirilmeye çekineceği bir isim olmasından da kaynaklanabilir..."²³⁴

HİDAYET

KUR'AN'IN HİDAYETİ

*"Bu, kendisinde şüphe olmayan kitaptır. Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için hidayet rehberidir."*²³⁵

Âyette, Kur'an-ı Kerim'in hidayet rehberi olarak tanımlanmasında kullanılan *hüden* kavramı iki anlama gelir: İlki, beyan demektir ve bu anlamıyla *hüdâ*, inkârcıları da kapsar. Zira Kur'an'da, kâfirlerin de ihtiyaç duyacağı hususlar, akli ve semi açılardan beyan edilmiştir.²³⁶ İkincisi ise hüccet anlamındadır ve Kur'an-ı Kerim'in bu anlamdaki hidayeti, bizatihi delil olması demektir.²³⁷

PEYGAMBERLERİN HİDAYETİ

*"Şüphesiz sen sevdiğin kimseyi doğru yola iletemezsin. Fakat Allah, dilediği kimseyi doğru yola eriştirir. O, doğru yola gelecekleri daha iyi bilir."*²³⁸

233 *Ta'vîlât*, 6/404-405.

234 *Ta'vîlât*, 6/405.

235 Bakara, 2.2.

236 *Ta'vîlât*, 1/33.

237 *Ta'vîlât*, 1/31.

238 Kasas, 28.56.



Âyetin, Ebû Talib hakkında indiğini belirten Mâtürîdî, bu durumda Mutezile'nin, "*Hidayet, ancak beyan'dır*" görüşünün çürüdüğünü savunur. Zira Hz. Peygamber, tebliğ ve beyan vazifesini yerine getirmesine ve çok istemesine rağmen amcasını hidayete erdirememiştir. Mâtürîdî, bu noktadan hareketle, hidayete erdirmenin sadece Allah'a ait olduğunun altını çizer.²³⁹ Mâtürîdî, hidayete ulaşmada peygamberlerin rolünü ise "*Bu Kur'an, Rab'lerinin izni ile insanları karanlıklardan nura; Aziz, Hamîd olanın yoluna çıkarman için sana indirdiğimiz bir kitaptır*"²⁴⁰ âyetinin açıklamasında ele alır. Ona göre, Hz. Peygamber'in Kur'an'la insanları hidayete ulaştırması, dört aşamada gerçekleşmektedir. İlk üç aşama; insanları hakka çağırma, bu çağırışı açıklama ve terğîb-terhîb (teşvik ve sakındırma) aşamalarıdır ve bu aşamaları gerçekleştirecek olan Hz. Peygamber'dir. Mâtürîdî, son aşamayı ise "hidayetin gerçekleşmesi" olarak açıklar. Tevfîk ve 'usmet olan bu aşama, sadece Allah'ın dilemesiyle gerçekleşebilir.²⁴¹

HİDAYETİN GERÇEK ANLAMI: TEVFİK VE 'USMET BAĞLAMINDA ALLAH'IN HİDAYETİ

"Allah, esenlik yurduna çağırır ve dilediğini doğru yola iletir."²⁴²

Mâtürîdî'nin, hidayeti ifade etmek üzere kullandığı terimler yer yer değişmekle birlikte, hidayetin ilahî kaynaklı bir olgu olması, tüm bunların birleştiği ortak nokta olarak ön plana çıkmaktadır. Mâtürîdî'ye göre, hidayetin ifade ettiği anlamların ilki, "beyan'dır. Mâtürîdî, beyan anlamındaki hidayeti, "*Andolsun biz onlara, bilerek açıkladığımız bir kitaptı, inanan bir toplum için hidayet ve rahmet olarak getirdik*"²⁴³ âyetiyle örneklendirir.²⁴⁴

Beyânı, Kur'an ve Sünnet olarak tanımlayan Mâtürîdî,²⁴⁵ beyan-hidayet ilişkisinde ise Mutezile ile arasındaki farkı belirginleştirir. Ona göre, Mutezile'nin iddia ettiği gibi, hidayetin sadece "Allah'ın doğru yolu beyan etmesi, emir ve nehiylerini bildirmesi" olarak anlaşılması

239 *Te'vilât*, 11/57-58.

240 İbrahim, 14.1.

241 *Te'vilât*, 7/454.

242 Yunus, 10.25.

243 A'raf, 7.52.

244 *Te'vilât*, 7/44.

245 *Te'vilât*, 1/21.

hâlinde, hidayete erme anlamında mümin ile kâfir arasında herhangi bir fark kalmayacaktır. Oysa; *"Allah kimi hidayete erdirirse, artık o hidayete ermıştır ve kim dalalette bırakılırsa, işte onlar artık hüsrana uğrayanlardır"*²⁴⁶ âyetinde, Allah'ın hidayete erdirdiği insanlarla sapıttığı kimseler arasındaki fark, açık bir şekilde ortaya konmuştur.²⁴⁷ Mâtürîdî, hidayetin ikinci anlamını ise "hakka çağırma" olarak açıklar. Peygamberlerin hidayet eden (*hâdî*) kimseler olarak nitelendirildiği *"...Her kavim için de bir yol gösteren (hâdî) vardır."*²⁴⁸ âyetiyle bu yorumunu delillendiren Mâtürîdî, âyetteki *hâdî* sıfatının tevhide çağırma ve uyarma anlamlarında kullanıldığını söyler.²⁴⁹ Son olarak, Allah'ın hidayet vermesi (*ihtida*), insanda hidayet fiilini yaratması olarak da düşünülebilir.²⁵⁰

Mâtürîdî'ye göre, Allah'ın bir kimseye hidayet vermesindeki asıl mana ise "tevfik" (muvaffak kılmak), "usmet" (korumak) ve "ma'ûnet"tir (yardım etme). Zira, Allah'ın, kişiyi hidayete muvaffak kılması, dalaletten koruyup, yardımını esirgememesi anlamındaki hidayet gerçekleştiği takdirde kişi, gerçek anlamda kurtuluşa erebilir.²⁵¹ Mâtürîdî'nin bu açıklamalarından, beyan ve hakka çağırma anlamındaki hidayeti, yalnızca kavramsal açıdan bu sınıflamaya dahil ettiği anlaşılmaktadır. Onun hidayet ile asıl kasdettiği ise tevfik ve 'usmet'tir.

İNSAN FİİLLERİ VE İLAHÎ MEŞİET

*"Allah dileyeydi, onları bir tek ümmet yapardı. Fakat O, dilediğini rahmetine sokar. Zalimlerin ise bir dost ve yardımcısı yoktur."*²⁵²

Mâtürîdî'ye göre, âyetteki, *"Allah dileyeydi, onları bir tek ümmet yapardı"* ifadesi, ilahî meşietin cebri değil, ihtiyari olduğunu ortaya koyar.²⁵³ Meşieti, iradeyle aynı anlamda (ihtiyar) kullanan²⁵⁴ Mâtürîdî, ilahî iradenin cebri bir karakter içermemesini, imanın, ihtiyari bir eylem olmasıyla temellendirir. Müellife göre, imandan ancak, seçme özgürlüğünün bulunduğu bir durumda söz edilebilir. Aksi hâlde, iman,

246 A'raf, 7.178.

247 Te'vilât, 6/115-116.

248 Ra'd, 13.7.

249 Te'vilât, 7/44, 392.

250 Te'vilât, 1/21; 6/129.

251 Te'vilât, 6/116; 7/44, 454; 11/58.

252 Şûrâ, 42.8.

253 Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, (thk.Fethullah Huleyf), İstanbul, 1979/304.

254 Te'vilât, 13/167.



müminin değil başkasının (imana zorlayanın) fiili olacaktır. Allah'ı tanıyıp bilmeden cebren yapılacak bu iman ise örfe, iman olarak isimlendirilemez. Böylece, imanın ihtiyari bir eylem olması, meşîet-i ilahînin cebri olmayıp, ihtiyari olduğunu peşinen ispatlamaktadır.²⁵⁵

Mâtürîdî, meşîeti ifade eden âyet metnindeki *şae* (dileme) fiilinin ihtiyari yönünü ise "Allah, insanlara, iman etmelerini zorunlu kılacak sebep ve lütûflar vermeyi dilememiştir" şeklinde açıklar.²⁵⁶ Bununla birlikte Mâtürîdî, imanın küfürde olduğu gibi, salt insani bir kudretle gerçekleşmediğini düşünür. İmanın, *nimet* ve *minnet* (iyilik) olarak isimlendirildiği âyetleri²⁵⁷ konuyla ilişkilendiren Mâtürîdî'ye göre, iman ve hidayete ermek ancak, Allah'ın kendi fazlından insanlara verdiği lütûflarla²⁵⁸ gerçekleşebilir. Bu lütûfların kâfirlere verilmemesinin sebebi ise ilmi ilahîde onların iman etmeyeceğinin bilinmesidir.²⁵⁹ âyetteki, "*Fakat O, dilediğini rahmetine sokar*" ifadesini bu çerçevede değerlendiren Mâtürîdî, iman gibi diğer insan eylemlerinde de iradenin taallukunu ihtiyar üzerinden kurar. Ona göre, ancak fiilinde ihtiyar sahibi olanlar, iradeyle nitelenebilir. Dolayısıyla, Allah'ın insan fiilleri üzerindeki etkisi, seçme ve tercih dışında farklı bir anlamda düşünülemez.²⁶⁰ Mâtürîdî, bu seçimin insan fiillerinde bağlayıcı bir anlam ifade etmemesini de "Allah'ın kâfirler için seçimi; kibir ve inatlarından dolayı gerçeği kabul etmemeyi seçen kâfirlerin bu seçimini seçmektir" şeklinde formüle eder.²⁶¹ Yine, insan fiillerin Allah tarafından yaratılması, bu seçim ve tercihten çıkarılacak zorunlu bir sonuçtur.

İNSAN FİİLLERİNDE İKİ FAİL: ALLAH VE İNSAN

"Göklerin ve yerin mülkü (hükümrânlığı) Allah'ındır. O, dilediğini yaratır. Dilediğine kız çocukları, dilediğine erkek çocukları verir."²⁶²

Mutezile'nin, bütün iyilikleri Allah'ın iradesi dâhilinde görmekle birlikte, insan fiillerinin yaratılmadığını savunmasını bir gelişki olarak gören Mâtürîdî, bu durumda Allah'ın dilediği bir çok şeyin yaratıcısı

255 *Tâ'vîlât*, 13/167.

256 *Tâ'vîlât*, 13/167.

257 Fatiha, 1.6; İbrahim, 14.11; Hucurât, 49.17.

258 Bu latifeler; tefekkür, vicdan ve idrak gibi iman ve hidayete ulaşmayı sağlayacak akli ve ahlaki öncüller olarak düşünülebilir.

259 *Tâ'vîlât*, 13/167-168.

260 *Tâ'vîlât*, 3/171-172.

261 *Tâ'vîlât*, 6/64.

262 Şûrâ, 42.49.



olamayacağını söyler. Oysa, âyetteki “*O dilediğini yaratır*” ifadesi, insan fiilleri de dâhil olmak üzere her şeyi kapsamaktadır.²⁶³ Mâtürîdî’ye göre insan fiilleri, yaratma yönüyle Allah’a; kesb yönüylese insana aittir. Mâtürîdî, bir fiilde iki failin bulunmasının, Mutezile’nin vehmettiği şekilde Allah’a ortak koşma anlamına gelmeyeceğini şöyle açıklar:

“Âyette, Allah’tan başka hükümrân bulunmadığı bildirildiği hâlde, bizler bu dünyada başka yöneticilerin olduğunu da görmekteyiz. Ama bu durum Allah’ın mülkünde ortaklığı gerektirmez. Zira, hakiki mülk sahibi Allah’tır. O’nun dışında başkaları için bu ifadenin kullanılması ise gerçek anlamda değil, Allah’ın mülkünü kullanmaları, ondan yararlanmaları yönüyledir. İşte bunun gibi, insan fiillerinin de yaratma yönüyle Allah’a; kesb yönüylese insana ait olması bu konuda herhangi bir ortaklığı gerektirmez.”²⁶⁴

Mâtürîdî, Mutezile önderlerinden Cafer b. Harb’in (ö. 236/850) “*Allah, fiillerimizin yaratıcısı değil, malikidir*” açıklamasını da eleştirir. Ona göre, gerçekte bir şeyi inşa edene “malik” denilir. Dolayısıyla, yaratıcı olmayan, malik olarak isimlendirilemez. Başka bir deyişle, bir şeye hakiki anlamda malik olmak, o şeyi yaratmak demektir. Bu nedenle, Allah’ın fiillerimizin maliki olması, fiillerimizin yaratıcısı olmasından başka bir şey değildir.²⁶⁵

HİDAYET VE DALALET İHTİYARİDİR

“İnkâr edenler diyorlar ki: ‘Ona (Muhammed’e) Rabbinden bir mucize indirilseydi ya!’ De ki: Şüphesiz Allah dilediğini saptırır, kendisine yöneleni de doğru yola eriştirir.”²⁶⁶

“Biz dilesek, onlara gökten bir mucize indiririz de, ona boyun eğmek zorunda kahrılar”²⁶⁷ âyetini konuyla ilişkilendiren Mâtürîdî, Allah’ın, iman etmeyi ve hidayete ermeyi zorunlu kılacak mucizeler indirmemesini, hidayet ve dalaletin ihtiyari olmasıyla açıklar. İman edip, hidayete eren de inkâr eden de bunları mücbir bir sebeple değil, kendi isteğiyle gerçekleştirir.²⁶⁸ Mâtürîdî, münafıkların hidayete karşılık dalaleti satın

263 *Te’vîlât*, 13/212.

264 *Te’vîlât*, 13/212.

265 *Te’vîlât*, 12/120.

266 *Ra’d*, 13.27.

267 *Şuâra*, 26.4.

268 *Te’vîlât*, 7/426.

aldığının bildirildiği âyeti²⁶⁹ de sapıklığı, hidayete tercih etme şeklinde yorumlar. Ona göre bu tercih, hidayette iken değil, hidayete rağmen gerçekleşmiştir.²⁷⁰ Nitekim Mâtürîdî, inkârcıların kalblerinin mühürlenmesini de tefekkür ve teemmülü terketmeleri ile açıklar.²⁷¹

SAPMA: DALALET

*"Allah, bir sıvrisineği, ondan daha da ötesi bir varlığı örnek olarak vermekten çekinmez. İman edenler onun, Rablerinden (gelen) bir gerçek olduğunu bilirler. Küfre saplananlar ise, 'Allah, örnek olarak bununla neyi kastetmiştir?' derler. (Allah) onunla birçoklarını saptırır, birçoklarını da doğru yola iletir. Onunla ancak fâsıkları saptırır."*²⁷²

Mâtürîdî, âyette Allah'a izafe edilen saptırma (*idlal*) eylemini iki şekilde açıklar. İlkin; Allah, dalaleti seçeceğini bildiği kimseleri saptırır, şeklinde klasik bir yorumda bulunur. İkinci olarak ise bu durumu, dalalet fiilinin yaratılması olarak açıklar.²⁷³ Allah'ın saptırması, inkârcılardan inayet ve yardımını esirgemesi olarak da anlaşılabilir. Bu durumun temel nedeni ise inkârcıların hidayeti talep etmemeleridir.²⁷⁴

Mâtürîdî'nin bu son cümlesi, hidayetin gerçekleşmesinde hür iradeye verdiği önemin bir göstergesidir. Mâtürîdî, Mutezile'nin, "Allah'ın saptırması, kişiyi serbest bırakmasıdır (*tahliye*)" görüşünü²⁷⁵ de eleştirir. "Allah, kimi saptırırsa artık onu doğru yola iletecek kimse yoktur..."²⁷⁶ âyetini örnek veren Mâtürîdî, Allah'ın saptırmasının Mutezile'nin iddia ettiği gibi anlaşılması hâlinde, Allah'ın saptırdığı kimsenin başka biri tarafından hidayete erdirilmesinin mümkün olacağını, bunun ise âyetle açık bir şekilde çelişeceğini savunur.²⁷⁷ Mâtürîdî'ye göre, her

269 Bakara, 2.16.

270 Te'vîlât, 1/42.

271 Te'vîlât, 1/35.

272 Bakara, 2.26.

273 Te'vîlât, 1/65.

274 Te'vîlât, 6/116; 7/167.

275 Mutezile'nin bu konudaki görüşleri için bkz. Eş'ari, Ebu'l-Hasan, *Makâlatu'l-İslamiyyin*, Wiesbaden, 1980/260.

276 A'raf, 7.186.

277 Te'vîlât, 6/128-129.

hâlukarda, Allah'a nisbet edilecek saptırma eylemi çirkinlikten ve kınanmaktan münezzehtir.²⁷⁸

GÜNAHLARDA BİREYSEL SORUMLULUK

*"Hiçbir günahkâr başka bir günahkârın yükünü yüklenmez. Günah yükü ağır olan kimse, (bir başkasını), günahını yüklenmeye çağırırsa, ondan hiçbir şey yüklenilmez, çağırdığı kimse yakını da olsa. Sen ancak, görmedikleri hâlde Rablerinden için için korkanları ve namaz kılanları uyarırsın. Kim arınırsa ancak kendisi için arınmış olur. Dönüş ancak Allah'adır."*²⁷⁹

"Hiçbir günahkâr başka bir günahkârın yükünü yüklenmez" ifadesi, kimseye başkasının hatası yüklenmez, kimse başkasının günahı ile suçlanmaz, anlamındadır.²⁸⁰ Âyette, başkasının günahının yüklenilmeyeceğinin bildirilmesi, iki amaca yöneliktir: İlki, dünyada birbirleri ile yardımlaşan inkârcıların, ahirette de bunu yapabileceklerine ilişkin ümitlerini kırmaktır.²⁸¹ Mâtürîdî, bu yorumunu şu âyetle örnekendirir:

*"İnkâr edenler iman edenlere, 'Yolumuza uyun da sizin günahlarınızı yüklenelim' derler. Hâlbuki onların günahlarından hiçbir şey yüklenecek değillerdir."*²⁸²

İkinci olarak ise dünyada başkalarının hatalarından sorumlu tutulabilen insana, ahirette böyle bir şey ile karşılaşmayacağı hatırlatılmaktadır.²⁸³

KENDİ ALEYHİNE GÜNAH KAZANMA

*"Herkes günahı yalnız kendi aleyhine kazanır. Hiçbir günahkâr başka bir günahkârın günah yükünü yüklenmez. Sonra dönüşünüz ancak Rabbinizedir. O size, ihtilaf etmekte olduğunuz şeyleri haber verecektir."*²⁸⁴

Âyetteki, "kendi aleyhine günah kazanma" ifadesi, iki anlama gelir. İlki, bireysel sorumluluğa dairdir ve ahirette başkalarının gü-

278 Te'vîlât, 7/167.

279 Fâtır, 35.18.

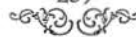
280 Te'vîlât, 8/242.

281 Te'vîlât, 12/28-29.

282 Ankebut, 31.12.

283 Te'vîlât, 8/242-243.

284 En'am, 6.164.



nahlarından sorumlu tutulmamayı ifade eder.²⁸⁵ Mâtürîdî, ikinci yorumunda ise nefsin negatif yapısını vurgular: “Şayet, nefis tek başına bırakılmış olsaydı; mutlaka kendi aleyhine günah işlemeyi seçerdi. Fakat, Allah’ın rahmeti ve fazlıyla bundan engellenmekte ve kendi aleyhine günah kazanmaktan kaçınabilmektedir.”²⁸⁶ Mâtürîdî, Hz. Yusuf’un şu sözüyle de bu yorumunu destekler:

“Ben nefsimi temize çıkarmam, çünkü Rabbimin merhamet ettiği hariç, nefis aşın derecede kötülüğü emreder...”²⁸⁷

AMELLERİN BOYNA ASILMASI

“Her insanın amelini (tâirehu) boynuna yükledik. Kıyamet günü kendisine, açılmış olarak karşılaşıacağı bir kitap çıkaracağız.”²⁸⁸

Âyetteki tâir (kuş) kelimesinin anlamı hakkında; rızık, saadet-sekâvet ve amel gibi farklı yorumları nakleden Mâtürîdî, bu kelimenin âyette ‘amel’ anlamında kullanıldığını söyler.²⁸⁹ Amellerin kuş örneğiyle ifade edilmesi, kuşların geliş şekillerine göre fal bakan putperestlere yaptıklarının karşılığını bildirmek içindir.²⁹⁰ Mâtürîdî, âyetteki ‘boyun’ kelimesinin ise nefisten kinaye olarak kullanıldığını söyler. Buna göre, “Herkesin amelini boynuna yükledik” ifadesi, herkesin kendi günahından sorumlu olduğunu ve kimsenin başkasının günahını yüklenmeyeceğini anlatır.²⁹¹

İNSANIN GEÇİCİ VE EBEDÎ LEZZETLER ARASINDAKİ SEÇİMİ

“Eğer bütün insanlar (kâfirlere verdiğimiz nimetlere bakıp küfürde birleşen) bir tek ümmet olacak olmasalardı, Rahmân’ı inkâr edenlerin evlerine gümüşten tavanlar ve üzerine çıkacakları merdivenler yapardık. Evlerine (gümüşten) kapılar ve üzerine yaslanacakları koltuklar ve altın süslemeler yapardık. Bütün bunlar, sadece dünya hayatının geçimliğidir. Rabbinin katında ahiret ise, O’na karşı gelmekten sakınanlarındır.”²⁹²

285 Te’vîlât, 5/278.

286 Te’vîlât, 5/278.

287 Yusuf, 12.53.

288 İsrâ, 17.13.

289 Te’vîlât, 8/239.

290 Te’vîlât, 8/240.

291 Te’vîlât, 8/241.

292 Zuhûrî, 43.33-35.



Mâtürîdî'ye göre, küfürde birleşme tehlikesi olmasa, sözü edilen nimetlerin kâfirlere verileceğinin bildirilmesi, dünyanın Allah katında bir değeri bulunmadığını ortaya koyar. Zira, dünyanın Allah indinde bir değeri olsaydı; kâfirlere sinek, hatta sivri sinek kanadı kadar dahi bir şey verilmezdi.²⁹³ Mâtürîdî, bu veriler doğrultusunda zühd hayatını tavsiye ederek açıklamalarına devam eder ve İsrâ suresinin 18-19. âyetlerini konuyla ilişkilendirir:

"Kim şu peşin dünya zevkini isterse, Biz de dilediğimiz kimse hakkında ve dilediğimiz miktarda, o dünya zevkini ona veriz. Ama sonra ona cehennemi mekân kılarız, O da yerilmiş ve kovulmuş olarak oraya atılır. Kim de ahireti ister ve ona lâıyk bir biçimde mümin olarak gayret gösterirse, işte bunların çalışmaları makbul olur."

Kişinin, geçici lezzetler ile ebedî lezzetler arasındaki seçiminde serbest bırakıldığını kaydeden Mâtürîdî, yaşamdaki rahatlık veya zorluğun bu tercihe göre şekilleneceğini söyler. Buna göre, ebedî olanı tercih edenler için fânî lezzetler kısıtlanacak; geçici olanı tercih edenler içinse bu lezzetler, fazlasıyla genişletilecektir.²⁹⁴ Mâtürîdî, bu sözleri ile geçici dünya nimetlerine aldanılmaması gerektiğine dikkat çeker. Mâtürîdî, söz konusu lezzetlerin âyetle, gümüş ve altın ile örneklendirilmesini ise insanların bu iki metaa olan düşkünlüğüne bağlar.²⁹⁵

RIZIK VE MAİŞETLE İLGİLİ İNSAN EYLEMLERİNDE ALLAH'IN BELİRLEYİCİ ROLÜ

"Rabbini rahmetini onlar mı bölüştürüyorlar? Dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında biz paylaştırdık. Birbirlerine iş gördürmeleri için, (çeşitli alanlarda) kimine kiminde olmayan üstünlükler verdik. Rabbini rahmeti, onların biriktirdikleri (dünyalık) şeylerden daha hayırlıdır."²⁹⁶

Âyetteki, "Rabbini rahmetini onlar mı bölüştürüyorlar?" ifadesinin, nübüvvetle ilgili olduğunu belirten Mâtürîdî, rızık ve nübüvvetin ortak noktası olarak "Allah'ın dilemesi" üzerinde durur. Allah, rızıkı dilediğine genişletip, dilediğine daralttığı gibi, nübüvvet görevini de dilediğine verir.²⁹⁷ Mâtürîdî, çalışmaya ve diğer maişet sebeplerine bağlı

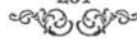
293 *Ta'vîlât*, 13/245.

294 *Ta'vîlât*, 13/246.

295 *Ta'vîlât*, 13/246.

296 *Zuhrûf*, 43.32.

297 *Ta'vîlât*, 13/243.



olarak azalıp, arttığı bilinen insan rızkında, "Allah, nasıl belirleyici aktör olabiliyor?" sorusunu da "*Allah, rızkını genişlemesini sağlayacak insan fiillerini yaratır*" cevabıyla açıklar ve şöyle bir örneklemede bulunur: "Bizler, rızkını genişlemesini sağlayacak imkân ve sebeblere herkesten fazla kâdir olan nice insanların bu dünyada rızıklarının daraldığını görmekteyiz. Yine, rızkını genişlemesini sağlayacak imkân ve sebeblere sahip olmayan nicelerinin de rızıklarının genişlediğini görmekteyiz. O hâlde tüm bunlar, rızkı belirleyenin, insandan başkası olduğunu ortaya koymaktadır."²⁹⁸

ALLAH'IN İNSAN VE DİĞER TÜM CANLILARIN RIZKINI SAĞLAMASI

*"Nice canlılar vardır ki rızıklarını taşımazlar. Onları da sizi de Allah rızıklandırır. O, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir."*²⁹⁹

Mâtürîdî'ye göre âyette, geçim kaygısı nedeniyle Medine'ye hicrette tereddüt eden bazı müslümanlara, gerçekte rızkı temin edenin Allah olduğu hatırlatılmıştır. "*Ey iman eden kullarım! Şüphesiz ki benim arzım (yeryüzü) geniştir. O hâlde, ancak bana kulluk edin*"³⁰⁰ âyetiyle birlikte değerlendirildiğinde, İslamın ilk muhatablarına şu mesaj verilmektedir: "Allah, yeryüzünün farklı bölgelerinde bulunan ve rızıklarını kendileriyle taşımayan diğer canlıları rızıklandığı gibi, sizleri de hicret edeceğiniz yerde mal ve kazançlarınıza bağlı olmaksızın rızıklandıracaktır."³⁰¹ Mâtürîdî, âyette verilen mesajın genel manada tüm insanlar için düşünülebileceğini söyler. Bu çerçevede, âyette, diğer canlılar gibi insanların rızkını verenin de Allah olduğu hatırlatılarak, rızık ve mâişet sebeplerine çok fazla önem verilmemesi gerektiğine dikkat çekilmiştir.³⁰² Müellife göre, insan kalbi, bu sebeplerle fazlasıyla alakadar olmasına rağmen gerçekte insan rızkı, mâişet araçlarına bağlı olmaktan uzaktır. Allah, dilediğinin rızkını genişletir, dilediğinkini ise daraltır. Mâtürîdî'nin, rızık-gayret-takdir üçgeninde Allah'ın takdirini ön plana çıkaran şu sözleri önemlidir: "*Allah, rızkını genişletmek için her*

298 *Ta'vîlât*, 13/243.

299 *Ankebût*, 29.60.

300 *Ankebût*, 29.56.

301 *Ta'vîlât*, 11/141.

302 *Ta'vîlât*, 11/142.



hangi bir sebebi (imkân ve güç) bulunmayan kimsenin rızkını genişlettiği gibi, bu konuda sebebi bulunan kimsenin rızkını da daraltır.”³⁰³

Öte yandan Mâtürîdî, rızkın genişleyip daralmasında insan fiillerinin rolünü de göz ardı etmez. Ancak, bu noktada da belirleyici etken olarak Allah’ın takdirine dikkat çeker: “Bu durum (maişetlerin taksimi), Allah’ın insanların kazançlarını ve bu kazancı sağlayacak insan fiillerini yarattığını ortaya koymaktadır. Zira bizler, rızkın genişlemesini sağlayacak imkân ve sebeblere herkesten fazla kâdir olan nice insanların bu dünyada rızıklarının daraldığını görmekteyiz. Yine, bu sebeblere sahip olmayan nicelerinin de rızıklarının genişlediğini görmekteyiz. O hâlde tüm bunlar, rızkı belirleyenin, insandan başkası olduğunu ortaya koymaktadır.”³⁰⁴

Mâtürîdî’ye göre, rızıkla birlikte düşünülebilecek bir diğer konu da nübüvettir. “Allah’ın, rızkı dilediğine bol verdiğini ve (dilediğine) kıstığını görmediler mi? Bunda inanan bir toplum için elbette ibretler vardır”³⁰⁵ âyetini örnek veren Mâtürîdî, rızık ve nübüvvetin ortak noktası olarak “Allah’ın dilemesi” üzerinde durur. Allah, dilediğine rızkı genişletir, dilediğine ise daraltır. Nübüvvet görevini de dilediğine verir ve bu anlamıyla bahsi geçen âyet, Hz. Peygamber’in elçilik görevini küçük görenlere bir cevap mahiyetindedir.³⁰⁶

Cimrilik ve Cömertlik Arasındaki Yol Ayrımında İnsan

“Onlar, harcadıklarında ne israf ne de cimrilik edenlerdir. Onların harcamaları, bu ikisi arası dengeli bir harcamadır.”³⁰⁷

Mâtürîdî, âyette geçen israf ve cimriliği, nicelikteki bir artış ve eksilmeden ziyade, harcamaların, “nitel olarak nasıl olması gerektiğiyle” ilişkilendirir. Buna göre, israf etmeme, malı Allah’a isyan sayılan hususlarda sarf etmekten sakınmaktır. Cimrilik etmeme ise hayır yolunda (taatlerde) harcamada bulunmaktan kaçınmaktır.³⁰⁸ Mâtürîdî, her ikisi arası dengeli bir harcamayı ise bu ölçütlere uygun olarak yapılacak adil bir harcamaya olarak tarif eder.

303 *Tâ’vîlât*, 11/142.

304 *Tâ’vîlât*, 13/243.

305 *Rûm*, 30.37.

306 *Tâ’vîlât*, 11/195.

307 *Furkân*, 25.67.

308 *Tâ’vîlât*, 10/274.



Mâtürîdî'ye göre, cimrilik yaratılıştan gelen bir duygudur. Çocukların dahi çoğu zaman, ellerindekilerini başkaları ile paylaşmaktan sakınmaları, cimrilğin sonradan öğrenilmediğini ortaya koyar.³⁰⁹ Nitekim, insanın bu bencil doğası Kur'an-ı Kerim'de şöyle bildirilmektedir:

"...Nefisler cimriliğe eğilimli yaratılmıştır."³¹⁰

Mâtürîdî'nin insandaki bu fıtrî zaafa getirdiği gerekçe ise cömertlikle imtihandır: "Allah insanı, cimrilik ve cömertlik, sıkıntı ve genişlik gibi çeşitli hâllerle imtihan etmek için bu şekilde (bencillik duygusuyla) yaratmıştır. Bu durum, aceleci bir doğaya sahip olan insanın, elem ve musibetlere sabretmekle imtihan edilmesi gibidir..."³¹¹

İNSANIN İNANÇ DÜNYASI

İMAN VE İSLAM

"Musa, 'Ey kavimim! Eğer siz gerçekten Allah'a iman etmişseniz ve O'na teslim olmuş kimseler iseniz, artık sadece O'na tevekkül edin' dedi."³¹²

İman ve İslam kavramlarını lafızda farklı; anlamda ise özdeş kelimeler olarak değerlendiren Mâtürîdî, bu doğrultuda iman ve İslam kavramlarına iki tanım getirmiştir. İlk olarak, imanı, hakikatleri zayi edecek her şeyden uzak kalacak şekilde itikad etme; İslamı ise bu hakikatlere teslim olma şeklinde açıklar.³¹³ Mâtürîdî'nin bu tanımında, iman ve İslam kavramlarının sözlük anlamlarını esas aldığı görülmektedir. İkinci olarak ise iman, Allah'ın rububiyet ve uluhiyetiyle ilgili her şeye olduğu gibi inanmak; İslam ise her türlü işte O'na samimiyetle teslim olmak, demektir.³¹⁴ Mâtürîdî, her iki kavramın dini literatürde müşterek bir anlam ifade etmesini şöyle gerekçelendirir: "Çünkü, Allah'a samimiyetle teslim olan kimse, O'nun rububiyetini kabul etmiş demektir. O'nun rububiyetini kabul etmek ise her türlü işte O'nun (rızasını) gözetmeyi ifade

309 *Te'vilât*, 8/367.

310 *Nisâ*, 4.128.

311 *Te'vilât*, 8/367.

312 *Yunus*, 10.84.

313 *Te'vilât*, 7/97.

314 *Te'vilât*, 7/97.



eder.”³¹⁵ *İslam, başkasını ortak kılmadan, her şeyi samimiyetle Allah için yapmaktır. İman ise, her şeyin, Allah’ın vahdaniyyetine, uluhiyyetine ve rububiyyetine şahitlik ettiğini tasdik etmektir. Her şeyi samimiyetle Allah için yapan kimse, her şeyin Allah’ın vahdaniyyetine, uluhiyyetine ve rububiyyetine şahitlik ettiğini de tasdik etmiş olur.*³¹⁶

Öte yandan Mâtürîdî, iman ve İslam kavramları arasında kısmi bir ayırmda da bulunur. Müellife göre İslam, hak üzere olan müminleri tanımlayan özel bir kavramdır. Başka bir deyişle, Allah’ın, hak üzere olan müminleri tanımlamak üzere seçtiği kavram, İslam’dır.³¹⁷ Mâtürîdî, Kur’an-ı Kerim’de, Hz. İbrahim ve sair müminlerin Müslüman olarak isimlendirildiği âyetlerle³¹⁸ bu yorumunu destekler. Buradan hareketle, Mâtürîdî’nin İslam kelimesini, Hz. Âdem’den Hz. Muhammed (a.s.m)’e kadar gelen bütün hak dinlerin ortak adı olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Mâtürîdî’ye göre, mümin ismi ise örfe daha genel bir kullanım alanına sahiptir. Bunun için de Yahudi ve Hristiyanlar mümin olarak tanımlanmayı reddetmemişken, İslam ile anılmaktan ise şiddetle kaçınmışlardır. Yine, İslam tarihi boyunca *Daru’l-islam* (Müslüman yurdu) kavramı kullanılmışken, *Daru’l-mümin* (Mümin yurdu) şeklinde bir tanımlama yapılmamıştır.³¹⁹

İMAN VE KÜFÜR HÜR İRADEYLE GERÇEKLEŞTİRİLİR

*“De ki: Hak, Rabbinizdendir. Artık dileyen iman, dileyen inkâr etsin.”*³²⁰

Mâtürîdî, âyetteki, “Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin” ifadesini, farklı açılardan yorumlar. “Kim iyi bir iş yaparsa kendi lehinedir. Kim de kötülük yaparsa kendi aleyhinedir...”³²¹ âyeti ile benzeri anlamdaki İsra suresi 7. âyete referansta bulunan Mâtürîdî, iman ve küfürün bireysel sorumluluğunu hatırlatır.³²² Mâtürîdî, ikinci yorumunda ise Hz. Peygamber’in diliyle inanç özgürlüğüne vurgu yapar: “Şüphesiz

315 *Te’vîlât*, 7/181-182.

316 *Te’vîlât*, 11/346.

317 *Te’vîlât*, 13/132.

318 Bkz. Bakara, 2.128, 132; Nisâ, 4.125; Hacc, 22.78.

319 *Te’vîlât*, 13/132.

320 Kehf, 18.29.

321 Fussilet, 41.46.

322 *Te’vîlât*, 9/50-51.

ben risaletimi sizlere tebliğ ettim. Ben veya benim dışımda başka bir kimse, sizleri İslama girmek için zorlayamaz. Dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin. Şüphesiz iman eden de inkâr eden de bu eylemlerini zorlayıcı bir sebeple değil, kendi isteği ile gerçekleştirir.”³²³ Son olarak ise iman ve küfrün ahiretteki sonuçları açıklanmıştır. Dolayısıyla, dileyen, kendisine cenneti kazandıracak iman; dileyense cehennemi hak ettirecek inkârı seçer.³²⁴

İMANIN İKİ FARKLI GÖRÜNÜMÜ: İMAN-I HAKİKAT VE İMÂN-I DEF'

*“İsrailoğullarını denizden geçirdik. Firavun da, askerleriyle birlikte zulmetmek ve saldırmak üzere, der hâl onları takibe koyuldu. Nihayet boğulmak üzere iken, ‘İsrailoğulları’nın iman ettiğinden başka hiçbir ilâh olmadığına inandım. Ben de müslümanlardanım’ dedi.”*³²⁵

Firavunun boğulacağı esnada, “İsrailoğulları’nın iman ettiğinden başka hiçbir ilâh olmadığına inandım. Ben de Müslümanlardanım” demesini geçerli bir iman olarak kabul etmeyen Mâtürîdî, bu durumdaki iman, ‘zor durumdan kurtulmak için yapılan iman’ (iman-u def’i’l-be’s) olarak adlandırır.³²⁶

Mâtürîdî, helak olma korkusuyla yapılan imanın geçersizliğini ispatlamak için şöyle bir akli çıkarımda da bulunur: “İman ve İslam, nefsin Allah’a teslim olması demektir. Kişi, nefsin kendi elinde olmaktan çıktığı bir durumda iman ederse; nefsin Müslüman olarak Allah’a teslim etmemiş olur. Bu nedenle, helak olmaya yakın bir anda yapılan iman, kabul edilmez.”³²⁷

Mâtürîdî’ye göre, imanın hür iradeye dayalı bir tercih olması, gerçek imanın (el-imânu’l-hakîkî) ayırt edici özelliğidir. Zira, imandan ancak, seçme özgürlüğünün bulunduğu bir durumda söz edilebilir. Aksi hâlde iman, müminin değil başkasının (imana zorlayanın) fiili olurdu.³²⁸ Esasen kalp ile gerçekleştirilen imanın³²⁹, bir diğer belirgin özelliği ise bilgiye dayanmasıdır.³³⁰ Mâtürîdî, kelam geleneğinde sıkça

323 Te’vîlât, 9/51.

324 Te’vîlât, 9/51.

325 Yunus, 10.90.

326 Te’vîlât, 7/104.

327 Te’vîlât, 7/105.

328 Te’vîlât, 13/167.

329 Te’vîlât, 3/28.

330 Te’vîlât, 5/268.



başvurulan “istidlal biş-şâhid ‘ale’l-ğâib” (bilinenden bilinmeyene ulaşma) yöntemini, imanın bu bilgi ayağını oluşturmada temel yöntem olarak düşünür. Dahası, zorda kalınca gerçekleştirilen imanın kabul görmemesinin bir nedeni de bu akıl yürütme sürecinin bulunmayışdır. Ölüm ve yok olma korkusunun baskın olduğu bu anlarda, istidlalde bulunma (nazâr) imkânı ortadan kalkmakta, dolayısıyla, iman olayı, kalben ve marifetle değil, sadece dille (*kavlen*) gerçekleştirilmektedir.³³¹ Mâtürîdî, inkârcıların; ölüm anında³³², kıyamet gününde³³³ ve azabı görecekları zaman³³⁴ ‘iman ettik’ demelerini, bu duruma örnek olarak verir.

İMANDA ARTIŞ VE YENİLENME

*“Ey iman edenler! Allah’a, Peygamberine, Peygamberine indirdiği kitaba ve daha önce indirdiği kitaplara iman edin. Kim Allah’ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve ahiret gününü inkâr ederse, derin bir sapıklığa düşmüş olur.”*³³⁵

İmanın her an yenilenebilecek (*teceddüt*) bir forma sahip olduğunu belirten³³⁶ Mâtürîdî, bu değişim ve yenilenmenin gerçekleşme tarzını iki şekilde açıklar. İlki, yaşamın her anında küfürden kaçınarak imanı yenilemektir.³³⁷ İkincisi ise hüccet ve bürhanlarla, imanda sebat ve devamlılık göstermektir.³³⁸ Mâtürîdî, bu gerçevede, âyet metnindeki, “Ey iman edenler!... iman edin” cümlesini, “Ey daha önce iman etmiş olanlar! (hayatınızın) her anında iman edin” şeklinde yorumlar.³³⁹ Mâtürîdî, imandaki bu dinamik yapının gerekçesini ise şöyle zikreder. “...İman, tasdik demektir. Kalb ile tasdik ise sürekli yenilenir. Kalbin, sükûnet veya hareket hâlinde³⁴⁰, bu yenilenmeden uzak kaldığı bir an dahi yoktur.”³⁴¹

331 *Te’vilât*, 5/268; 7/105.

332 Yunus, 10.90; *Te’vilât*, 7/104.

333 Muhammed, 47.18; *Te’vilât*, 13/399.

334 Mümin, 40.84; *Te’vilât*, 4/104.

335 Nisâ, 4.136.

336 *Te’vilât*, 6/172; 7/498.

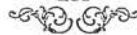
337 *Te’vilât*, 1/235-236.

338 *Te’vilât*, 1/236; 6/172.

339 *Te’vilât*, 1/70.

340 Kalbin hareket hâli, itmi’nân öncesindeki çalkantılı durumu; sükûnet hâli ise iç huzura kavuşması olarak anlaşılabilir.

341 *Te’vilât*, 1/236.



Mâtürîdî, bu tanıma uygun olarak imanda mücerret bir artışı kabul etmez ve Enfâl suresinin 2. âyetinde geçen *ziyadeleşen iman* ifadesini birkaç şekilde yorumlar. İlki, âyetler, yani, hüccet ve bürhanlar sebebiyle, müminlerin üzerine bulundukları durumun (iman), sebat (kararlılık) ve kuvvet açısından artması demektir. Müellife göre bu artış, imanın yenilenmesi olarak da adlandırılabilir. Zira, imanın her an yenilenebilmesi, öncekine kıyasla bir artış olması demektir. Dileyen bu yeni durumu, ziyadeleşme; dileyen ise sebat kelimesiyle ifade eder.³⁴² Mâtürîdî'nin, imanda sebat gücünün artması bağlamında, her iki kavramı eş anlamda kullandığı görülmektedir. Mâtürîdî, imanın artışına getirdiği ikinci yorumda ise Ebu Hanife'nin konuyla ilgili görüşüne dayanmaktadır: Ebu Hanife'nin imanın ziyadeleşmesini, "bir bütün hâlinde yapılmış imanın tefsir edilmesi (detaylandırma)"³⁴³ olarak açıkladığını nakleden Mâtürîdî, bu durumu şöyle örneklendirir: "Bizler, Allah'ın yaratıcı olduğuna tümünden (bi'l-cümle) iman ederiz ve bunun örneklerini tek tek gördükçe de bu imanımız ziyadeleşmiş/artmış olur."³⁴⁴

İmanın amellerle artmayacağını benimseyen Mâtürîdî, ameli imandan bir cüz kabul edenlerin sıklıkla başvurduğu "...Allah sizlerin imanını zayi edecek değildir. Şüphesiz Allah, insanlara çok şefkatli ve çok merhametlidir"³⁴⁵ âyetindeki iman kavramının, amellere indirgenmesini doğru bulmaz.³⁴⁶ Mâtürîdî'ye göre, âyet, Hz. Peygamber'i yalanlamada aşırıya kaçan ve bu nedenle İslama hiçbir zaman kabul edilmeyeceklerini düşünen özel bir topluluk hakkında inmiş olabilir. Bu bağlamda, âyetin devamında Allah'ın sonsuz merhameti hatırlatılarak, tövbe edilmesi hâlinde işlenen günahların affedileceği, dolayısıyla, gerçekleştirilecek imanın zayi olmayacağı haber verilmiştir.³⁴⁷ Mâtürîdî, âyette geçen iman kelimesini namazla da te'vil eder. Ancak, klasik tefsirlerde olduğu gibi; "Allah, namazlarınızı zayi etmez"³⁴⁸ şeklinde bir değerlendirmede bulunmaz. Ona göre, âyete verilebilecek anlam şöyledir: "Allah imanı-

342 *Te'vilât*, 6/172.

343 Ebu Hanife'nin benzeri bir iman tanımı için bkz. Eş'ari, *Makâlatu'l-İslamiyyin*/138.

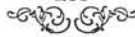
344 *Te'vilât*, 6/172.

345 Bakara, 2.143.

346 *Te'vilât*, 1/263.

347 *Te'vilât*, 1/263-264.

348 Bkz. Taberî, Muhammed b. Cerir, *Cami'u'l-Beyân*, Kahire, 2001, 2/12.



nızı zayi etmez' ifadesi, Allah, Beytü'l-makdis'e doğru namaz kılmanızdan dolayı, imanınızı zayi etmez, anlamındadır..."³⁴⁹

İMAN AYDINLIK, KÜFÜR KARANLIKTIR

*"De ki: Kör ile gören bir olur mu? Ya da karanlıklarla aydınlık bir olur mu? Yoksa Allah'a, O'nun yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da bu yaratma ile Allah'ın yaratması onlara göre birbirine mi benzedi? De ki: Her şeyin yaratıcısı Allah'tır. O, birdir, mutlak hâkimiyet sahibidir."*³⁵⁰

Mâtürîdî, âyette kullanılan karanlık (zulmet) ve aydınlık (nur) benzetmesini, bu iki kelimeyi karşılaştırarak açıklar. Zulmet, mahiyeti gereği her şeyi örterken; nur ise bu örtüyü/perdeyi kaldırmaktadır. Mâtürîdî, imanın nura benzetilmesini, zulmet perdesini kaldırıp her şeyi aydınlatmasıyla ilişkilendirir: *"İman, dayanmış olduğu hüccet ve kesin delillerle bu örtüyü kaldırır ve her şeyi aydınlatır. İman, kesin delillerle her şeyi aydınlatan ve parlayan bir nurdur..."*³⁵¹

Mâtürîdî, iman-nur benzetmesinde, hüccet ve bürhan gibi akli delillere vurgu yaparken, küfrün karanlığa benzetilmesini de bu delillerden yoksunluğa bağlar: *"Küfür ise perdeleri kaldırarak hüccet ve delillerden yoksundur. Bu nedenle de hiçbir şeyi aydınlatmayan bir karanlıktır..."* Böylece kâfir, âmâ bir insan gibi karanlıkta kalır. Mümin ise akli delillere sahip olduğundan, gören bir insan gibi aydınlıktadır.³⁵²

FİSK VE İMAN

*"Hiç mümin, fâsık gibi olur mu? Bunlar (elbette) eşit olmazlar."*³⁵³

Mutezile ve Haricilerin, bu âyeti delil göstererek fâsıkın mümin olamayacağını savunduğunu aktaran Mâtürîdî, bu görüşü çürütmek için *fısk*'ın iki anlamı üzerinde durur: İlki, imanın zıddı olarak kullanılan *fısk*'tır ki bu anlamıyla fâsıkın mümin olarak nitelendirilmesi ve

349 *Te'vilât*, 1/264. âyetteki ifadeyi, "La yudiu imanekum bi's-salâti..." şeklinde te'vil eden Mâtürîdî'nin *bi's-salâti* kelimesindeki *ba* harfi cerini, *ta'il* (sebebiyet) anlamında kullandığı görülmektedir. *Ba* harfi cerinin söz konusu kullanımı için bkz. Saîd el-Afgânî, *el-Mücaz fi kava'idil-luğeti'l-arebiyye*, Daru'l-fikr, Beyrut, 2003/287-288.

350 *Ra'd*, 13.16.

351 *Te'vilât*, 7/409.

352 *Te'vilât*, 7/409.

353 *Secde*, 32.18.



müminlerle eşit olması mümkün değildir.³⁵⁴ İkincisi ise kötülüklerin ve günahların karşılığı olan fık' tır ve Allah' ı inkârın söz konusu olmadığı bu durumda, fâsık, mümin olarak isimlendirilebilir. Mâtürîdî, bu ikinci anlamıyla fık sahibinin müminle eşit olduğunu, günahlarının bağışlanıp cennete girebileceğini Kur'an-ı Kerim'den çeşitli âyetlerle³⁵⁵ ispatlamaya çalışır.³⁵⁶ Mâtürîdî'ye göre, yukarıdaki âyetin, Allah' ı İnkâr eden fâsiklar hakkında kullanıldığını anlamak için sadece birkaç âyet sonrasına bakmak yeterli olacaktır. Zira, fâsikların cehennemdeki durumlarının tasvir edildiği sonraki âyetlerde³⁵⁷ elem verici bu azabın, inkârlarının ve yalanlamalarının bir sonucu olduğu bildirilmektedir.³⁵⁸

KALP MÜHÜRLENMESİ

*"Yeryüzünde haksız yere büyüklük taslayanları âyetlerimden uzaklaştıracam. (Onlar) bütün âyetleri görseler de ona iman etmezler. Doğru yolu görseler onu yol edinmezler. Ama sapıklık yolunu görseler onu (hemen) yol edinirler. Bu, onların, âyetlerimizi yalanlamaları ve onlardan hep gafil olmaları sebebiyledir."*³⁵⁹

Mâtürîdî, âyetteki, "Yeryüzünde haksız yere büyüklük taslayanları âyetlerimden uzaklaştıracam" ifadesini, iki şekilde açıklar: İlki, Hasan Basrî'den aktardığı; küfürde geline son noktayla birlikte kalbin kararması ve artık hiçbir hakikati kabul etmeyecek duruma gelmesidir.³⁶⁰ İkinci olarak ise Allah' ın uzaklaştırmasını, kâfirlerin yoldan çıkma ve sapma eylemlerini yaratması olarak açıklar. Bu bağlamda, Allah' ın kâfirler için seçimi; O' na düşmanlığı seçen kâfirlerin bu seçimini seçmektir. Kibir ve inatları sebebiyle, gerçeği bile bile kabul etmeyen inkârcılarda gerçekleşecek olan kalp mühürlenmesi, bu eylemlerinin doğal bir sonucudur. Saptırma ve mühürleme fiillerinin, Allah' a nisbet edilmesi ise yaratma cihetiyledir.³⁶¹ Mâtürîdî, bu açıklamalarını kanıtlamak için şu iki âyeti delil olarak getirir:

354 Te'vilât, 11/283-284.

355 Bkz. Nisâ, 4.31, 48, 116.

356 Te'vilât, 11/284.

357 Secde, 32.20-21.

358 Te'vilât, 11/283.

359 A'raf, 7.146.

360 Te'vilât, 6/63.

361 Te'vilât, 6/64.

"Onlar yoldan sapınca, Allah da kalplerini (doğru yoldan) saptırdı."³⁶²

"... Anlamayan bir toplum olmalarından dolayı, Allah onların kalplerini çevirmiştir."³⁶³

Mâtürîdî, âyetin devamındaki, "Doğru yolu görseler onu yol edinmezler. Ama sapıklık yolunu görseler onu (hemen) yol edinirler" ifadesini de doğru ve yanlışın farkında olmalarına rağmen, sapıklığı bilerek tercih ederler, şeklinde yorumlar.³⁶⁴

İKİ ŞİRK KATEGORİSİ

"Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını başışlamaz. Bunun dışındaki günahları, dilediği kimseler için bağışlar. Allah'a ortak koşan, kuşkusuz, derin bir sapıklığa düşmüştür."³⁶⁵

Şirk iki forma sahip olup, bu ikisi arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır: İlki, rububiyet ve uluhiyyette Allah'a ortak koşmaktır. İkincisi ise Allah'tan başkasına ibadet ederek, O'nun dışındaki diğer varlıkları mabud edinmektir.³⁶⁶ Mâtürîdî, şirkin bu iki formunun kategorik açıdan özdeş olmasını şu âyetle delillendirir:

"De ki: Ben de ancak sizin gibi bir insanım. Yalnızca bana, 'Sizin ilâhınız ancak bir tek ilâhtır' diye vahyolunuyor. Kim Rabbine kavuşmayı umuyorsa yararlı bir iş yapsın ve Rabbine ibadette kimseyi ortak koşmasın."³⁶⁷

Âyette, Allah'ın tekliği ile ibadette O'na ortak koşmama emrinin birlikte kullanılması, şirkin bu iki formu arasında herhangi bir fark bulunmadığını gösterir.³⁶⁸ Nitekim, putlara tapma, uluhiyyet ve ibadetteki şirkin en somut örneğidir. Tevhit ehlinde bazılarının kabul ettiği şekilde, riya da ibadette şirk olarak görülebilir.³⁶⁹ âyette, şirk dışındaki diğer günahların affedileceğinin bildirilmesi ise Haricilerin, "Her

362 Saff, 61.5.

363 Tevbe, 9.127.

364 Te'vilât, 6/65.

365 Nisâ, 4.116.

366 Te'vilât, 4/38.

367 Kehf, 18.110.

368 Te'vilât, 4/38.

369 Te'vilât, 9/114.

günahkâr, müşriktir" iddiasını çürütmektedir. Mâtürîdî, şirk için tövbe kapısını kapatmaz ve şirkin tövbeyle birlikte affedilebileceğini söyler.³⁷⁰

ÜÇ İNKÂR KATEGORİSİ

*"Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan, O'nun verdiği peygamberlik görevini yerine getirmemiş olursun. Allah, seni insanlardan korur. Şüphesiz Allah, kâfirler topluluğunu hidayete erdirmeyecektir."*³⁷¹

Mâtürîdî, ilgili Kur'an'ı âyetlerinden örnekler vererek, Hz. Peygamber'i engellemek isteyen inkârcıları (müşrikleri) üç kısma ayırır. İlki, "İnkâr edenler, 'Biz bu Kur'an'a da ondan önceki kitaplara da asla inanmayız' dediler"³⁷² âyetinde olduğu üzere, açık bir şekilde inkârcılıklarını bildirenlerdir. İkincisi, "Hani kâfirler seni tutuklamak veya öldürmek, ya da (Mekke'den) çıkarmak için tuzak kuruyorlardı..."³⁷³ âyetinde haber verilen, Hz. Peygamber'i tutuklamak veya öldürmekle tehdit eden kimselerdir. Sonuncusu ise Hz. Peygamber'e davasından vazgeçmesi için kadın, mal vb. şeyler teklif edenlerdir.³⁷⁴

KENDİLERİNE BİR GÜÇ KAYNAĞI OLMASI İÇİN ALLAH DIŞINDA TANRILAR EDİNENLER

*"Onlar, kendileri için kuvvet ve izzet (kaynağı) olsunlar diye, Allah'tan başka ilâhlar edindiler."*³⁷⁵

Mâtürîdî, müşriklerin puta tapmakla umdukları izzet ve şerefi iki şekilde açıklar. Âyette sözü edilen izzet, Mekkelilerin diğer putperest toplumlara önderlik etmelerini ve bu sayede avantajlı ve üstün bir konuma sahip olmalarını ifade eder. Nitekim, bu otoritelerinin sona ereceğini bildiklerinden, hakikati kabulde direnç göstermişlerdir.³⁷⁶ Âyetteki izzet terimi, güç ve yardım beklentisi olarak da anlaşılabilir. Zira putperestler, Allah'tan başka ilâhlar edinmekle dünya ve ahirette iki farklı güce ulaşmayı hedeflemekteydi. "Seni ilâhlarımızdan bazıları

370 Te'vîlât, 4/37.

371 Mâide, 5.67.

372 Sebe, 34.31.

373 Enfâl, 8.30.

374 Te'vîlât, 4/272-273.

375 Meryem, 19.81.

376 Te'vîlât, 9/163; 10/48.



fena çarpmış, demekten başka bir şey söylemiyoruz..."³⁷⁷ âyetinde anlatıldığı üzere, putlarına doğa üstü güçler yakıştıran müşrikler, dünyada iken bu sahte tanrılarından yardım bekliyor; ahirette ise onların kendilerine şefaathçi olacağına inanıyorlardı.³⁷⁸ Mâtürîdî, putperestlerin şefaath beklentisini, "...O'nu bırakıp da başka dostlar edinenler; 'Biz onlara sadece, bizi Allah'a daha çok yaklaştırsınlar diye ibadet ediyoruz' derler..."³⁷⁹ âyetiyle örneklendirir. Gerçekte ise bu sahte ilahlar, Kıyamet gününde kendilerine tapanların ibadetlerini reddedecek ve onlara düşman kesileceklerdir.³⁸⁰

ALLAH'TAN BAŞKASINI VELİ EDİNEİNİN DURUMU

*"Allah'tan başkalarını dost edinenlerin durumu, kendine bir ev edinen örümceğin durumu gibidir. Eulerin en dayanıksız ise şüphesiz örümcek evidir. Keşke bilselerdi!"*³⁸¹

Âyetteki örümcek evi benzetmesi putperestler için kullanılmıştır. Örümcek evi ile putperestlerin durumu arasında şöyle bir benzerlik bulunur: "Bu, örümceğin soğukluk ve sıcaklıktan korumak, örtmek ve kapatmak gibi bir evden beklenen yararları sağlaması amacıyla edindiği (ördüğü) ev gibidir. Kendisinden beklenen faydalara ihtiyaç duyulan bir zamanda bu evin fayda etmemesi gibi, putperestlerin, kendilerinden menfaat umarak ilâh ve mabûd edindikleri putlar da onlara fayda getirmeyecektir. Putlara ibadet etmelerinden ve onları ilâh edinmelerinden umdukları faydayı, en çok ihtiyaç duyacakları zaman yanlarında bulamayacaklardır..."³⁸²

Mâtürîdî'ye göre, Allah'tan başkasını dost edinen putperestlerin durumu, esasen, örümcek evinden de daha aşağı bir derecededir. Zira örümcek ağında dahi örümceğe yarar sağlayacak herhangi bir unsur var iken, putlara tapmada ise elde edilecek hiçbir menfaat bulunmamaktadır. Bununla birlikte âyette bu benzetmenin kullanılması, yaratılmışlar nezdinde örümcek evinden daha zayıf ve daha dayanıksız bir

377 Hûd, 11.54.

378 *Tâ'vîlât*, 9/163-164.

379 Zümer, 39.3. Putperestlerin bu iki yüzlü tutumu için bkz. *Tâ'vîlât*, 11/299.

380 *Tâ'vîlât*, 9/164.

381 Ankebut, 29.41.

382 *Tâ'vîlât*, 11/123-124.



şey bulunmamasından kaynaklanır.³⁸³ Mâtürîdî, aynı nedenden ötürü, Kur'anda inkârcıların amellerinin rüzgârda savrulan küle³⁸⁴ ve ıssız bir çöldeki seraba³⁸⁵ benzetildiğini söyler. Zira bu tasvirler, yok oluşun ve gerçeklikten uzak olmanın yaratılmışlar nezdindeki en iyi resmidir.³⁸⁶

ŞEFAAT

*"Allah, gökleri ve yeri, ikisi arasındakileri altı günde (evrede) yaratan sonra da Arş'a kurulandır. Sizin için O'ndan başka hiçbir dost, hiçbir şefaateçi yoktur. Hâlâ düşünüp öğüt almayacak mısınız?"*³⁸⁷

Mâtürîdî, âyetteki "Sizin için O'ndan başka hiçbir dost, hiçbir şefaateçi yoktur" ifadesinde geçen velî kelimesini, Rab ve İlah anlamında açıklar. Buna göre; Allah'tan başka velî ve şefaateçi olmaması, Allah'ın dışında, insanları yönetecek ve ahirette günahkârların azap görmelerini engelleyecek başka bir İlah'ın bulunmaması demektir. Mâtürîdî, özel olarak düşünülmesi durumunda ise âyetteki ifadenin, putperestler için uyarı ve tehdit niteliğinde olduğunu söyler. Zira, Allah ile aralarında aracı olması için taptıkları putlar, ahirette onlara şefaate edemeyecek ve O gün hiçbir dost ve yardımcıları bulunmayacaktır.³⁸⁸

AHİRETTE AYRICALIK ANLAMINDA ŞEFAAT

*"İnanan kullarıma söyle, namazı dosdoğru kılsınlar, hiçbir alışveriş ve dostluğun bulunmadığı bir gün gelmeden önce kendilerine rızık olarak verdikimiz şeylerden Allah yolunda gizlice ve açıktan harcasınlar."*³⁸⁹

Mâtürîdî, âyetteki "dostluğun bulunmadığı gün" ifadesini, "Dünya nimetleri için kurulan dostluklar, ahirette kâr getirmeyecektir" şeklinde yorumlar.³⁹⁰ Dahası, bu dostluklar ahirette düşmanlığa dönüşecektir. "...Sonra kıyamet gününde, kiminiz kiminizi inkâr edip tanımayacak; kiminiz kiminize lânet edecektir." âyetini³⁹¹ örnek veren Mâtürîdî, dün-

383 *Tâ'vîlât*, 11/124.

384 *İbrahim*, 14.18.

385 *Nur*, 24.39.

386 *Tâ'vîlât*, 11/124.

387 *Secde*, 32.4.

388 *Tâ'vîlât*, c. 11, s. 266.

389 *İbrahim*, 14.31.

390 *Tâ'vîlât*, c. 7, s. 500.

391 *Ankebût*, 29.25.

yada Allah için kurulmayan tüm dostlukların, ahirette düşmanlığa dönüşmeye mahkûm olduğunu savunur. Mâtürîdî, bu yalancı dostluğun şefaathle bağlantısını ise şöyle kurar: “İkinci olarak âyet şu anlama da gelebilir: *O gün, onlara şefaath etmek isteyen şefaathçilerine ve dostlarına izin verilmeyecektir veyahut izin verilse dahi şefaathleri kabul görmeyecektir.*”³⁹²

ALLAH'IN VE İNSANIN ŞEFAATI

*“O gün, Rahman’ın izin verdiği ve sözünden razı olduğu kimseden başkasının şefaati fayda vermez.”*³⁹³

Mâtürîdî’ye göre şefaath, hakkında Kur’an ve Sünnet’te en fazla delil getirilen konuların başında gelmektedir.³⁹⁴ Şefaath’in, “başkalarının yanında kıymet ve değer kazanması için kişinin iyi yanlarından bahsetme” ve “dua” anlamlarında açıklandığını kaydeden Mâtürîdî, her iki tanımını da doğru bulmaz. Zira, Allah’ın, kullarının iyi ve kötü tüm hâllerinden her an haberdar olduğu düşünülecek olursa, yapılan ilk tanımın geçersizliği ortadadır.³⁹⁵ Mâtürîdî, şefaathin salt dua anlamına gelmemesini de duanın kapsam ve sınırlılıklarıyla açıklar. Duanın, günahkâr olsun veya olmasın herkes için yapılabildiğine dikkat çeken Mâtürîdî, hakkında ceza gerektirmeyen fiilleri de içerecek şekilde yapılacak bağışlanma talebini/şefaati, hikmetten yoksun abes bir durum olarak niteler.³⁹⁶ Mâtürîdî’nin bu sözlerini önermesel mantık diliyle “her şefaath dua olduğu hâlde, her dua, şefaath değildir” şeklinde anlamak mümkündür. Mâtürîdî, bu noktadan hareketle şefaathin, ceza ve azabı hak etmiş kimseler için bir anlam ifade ettiğinin altını çizer ve Mutezile’nin “Büyük günah sahibi bağışlanmaz” tezinin çürüdüğünü savunur.³⁹⁷ Şefaatte, bağışlanma anlamını ön plana çıkaran Mâtürîdî, — Allah’ın şefaate yetkili kıldığı kimselerin kim olduğuna ise özel olarak değinmemiştir. Ancak yukarıdaki âyette geçen “Rahman’ın izin verdiği ve sözünden razı olduğu kimse” ifadesini açıklarken, bu kimseler için, kelime-i tevhit ve kelime-i şehadete samimiyetle bağlı kalanlar şeklinde

392 *Tâ’vîlât*, c. 7, s. 500.

393 *Tâhâ*, 20.109.

394 *Tâ’vîlât*, c. 3, s. 360.

395 *Tâ’vîlât*, c. 3, s. 361; c. 9, s. 168.

396 *Tâ’vîlât*, c. 3, s. 362.

397 *Tâ’vîlât*, c. 9, s. 168.

genel bir değerlendirmede bulunur.³⁹⁸ Ayrıca, Müminlerin birbirlerini affederek de birbirlerine şefa'at edeceğini söyler.³⁹⁹ Tüm bu veriler ışığında, denebilir ki Mâtürîdî, Kur'an-ı Kerim'de insana atfedilen şefa'at kavramını, başkasının günahının affına vesile olacak sözel veya eylemsel bağışlanma talebi olarak yorumlamıştır.

İyi ve kötü şefa'at

*"Kim iyi bir şefa'atte bulunursa o şefa'atten payı vardır ve kim kötü bir şefa'atte bulunursa ondan payı var ve Allah her şeyi bilir korur."*⁴⁰⁰

Mâtürîdî, âyette kullanılan iyi şefa'at (şafa'atun hasenetun) ve kötü şefa'at (şefa'atun seyyietun) kavramları için farklı tanımlamalar getirir. Buna göre iyi şefa'at, hayır duası; kötü şefa'at ise bedduadır.⁴⁰¹ "Hayra sebep olan, onu yapan gibidir" hadisiyle⁴⁰² birlikte düşünüldüğünde ise iyi şefa'at, güzel bir işte aracılık etmek; kötü şefa'at ise çirkin işlerde aracı olmak, demektir. Mâtürîdî, bu bilgilere ek olarak, âyette geçen şefa'atin, ortaklık anlamında açıklandığını da aktarır. Bu anlamıyla da iyi ve kötü şefa'at, sonucunda fayda veya zarar görülen işlerde yapılan ortaklığı ifade eder.⁴⁰³

398 *Tâ'vîlât*, c. 9, s. 237.

399 *Tâ'vîlât*, c. 3, s. 363.

400 *Nisâ*, 4.85.

401 *Tâ'vîlât*, c. 3, s. 359.

402 *Tirmizî, Sünen, "İlim"*, 14.

403 *Tâ'vîlât*, c. 3, s. 359-360.