

ULUĞ BİR ÇINAR  
**İmâm Mâturîdî**  
*Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*

28-30 Nisan 2014 • Eskişehir

Hazırlayan  
**Prof. Dr. Ahmet Kartal**



ULUĞ BİR ÇINAR  
**İmâm Mâturîdî**

*Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*

28-30 Nisan 2014 • Eskişehir

**Yayına Hazırlayan**  
Ahmet Kartal

**Koordinatör**  
Derya Aydın

**Grafik Uygulama**  
Sercan Arslan

**Mizampaj**  
Çelebi Şenel

1. Baskı, 2014 İstanbul

**Baskı Cilt**

Ofis Yayın Matbaacılık, Güven Sanayi Sitesi, B Blok  
No: 386 Tel: (0212) 576 47 15  
Topkapı/İSTANBUL

Sertifika No: 19492



**DOĞU ARAŞTIRMALARI MERKEZİ**  
Bab-ı Ali Yokuşu, Cermal Nadir Sk. B.Milas Han  
No: 24/114 Sirkeci/İstanbul Tel: (0212) 520 27 19



### Süleyman TUĞRAL

1963 yılında Afyon'un Dazkırı ilçesine bağlı Aşağıyenice köyünde doğdu. Lise öğrenimini, 1980 yılında Perşembe Öğretmen Lisesinde; lisans öğrenimini 1985 yılında A.Ü. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünde bitirdi. A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsünde, *Sadruşşeria'da İyilik ve Kötülük Problemi* adlı teziyle 1996 yılında yüksek lisans öğrenimini; *Kur'an'da Değerler Sistemi* adlı teziyle de 2005 yılında doktora öğrenimini tamamladı. Evli ve dört çocuk babasıdır. Halen Ankara'da Süleyman Demirel Anadolu Lisesinde öğretmenlik görevini sürdürmektedir.

## Mâturîdî Mektebinde İrade ve İyilik-Kötülük Düşüncesinin Gelişmesinde Sadruşşeria'nın Katkısı

Bu tebliğimizde Mâturîdî-Hanefî mektebinin önemli bilginlerinden Sadruşşeria Es-Sani'nin Mâturîdî mektebinde irâde ile iyilik-kötülük düşüncesinin gelişimine katkısını ele alacağız. Konumuza geçmeden önce Sadruşşeria hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır. Sadruşşeria Es-Sani ünvanıyla tanınan bilgimizin adı Ubeydullah bin Mes'ud bin Mahmud bin Ahmed el-Mahbubi el-Buhari'dir. Doğum tarihi bilinmemektedir, vefat tarihi ise H.747, M.1346'dır. Bilginler arasında Hanefî usulüne dair yazdığı *Et-Tenkîh* ve onun şerhi *Et-Tavdîh* ile meşhurdur. Akli ilimlere dair yazdığı *Tadilü'l-Ulum* adlı eseri, mantık, kelâm ve hey'et ilimlerine dairdir. Bu eseri, kelâmî fikirlerini görebilmemiz açısından, bizim için özel bir önem arz etmektedir. Çalışmamıza esas teşkil eden metinler ise onun özellikle *Tavdîh* adlı *Usul-i Fıkha* dair yazdığı eserinde *Eşarilerin hür irâdeyi reddeden görüşlerini çürütmek için kaleme aldığı dört mukaddime* adlı metin ile *Tadilü'l-Ulum*'un kelâm kısmındaki konuyla ilgili bölümlerdir.



## GİRİŞ

İnsanların iradî eylemlerinin nasıl gerçekleştiği konusu Kelâm bilginleri arasında tartışma konusudur. Bu konuda Cehm bin Safvan kişinin eylemlerinde hür olmadığını onun Allah tarafından yönlendirilen, bugünkü tabirle adeta bir robot olduğunu söylemektedir.<sup>1</sup> Mutezile bilginleri de Mabed el-Cühenî ve Gaylan ed-Dımışkî'nin yolundan giderek insanın irâdesinde hür olduğunu, kişinin kendi eylemlerini kendinin yarattığını savunmaktadırlar.<sup>2</sup>

İmam-ı Mâturîdî bu iki görüşün arasında orta yol izleyerek insanın ihtiyari eylemleri olduğunu kabul etmekte, eylemi seçmeyi insana, onun yaratılmasını ise Allah'a bağlamaktadır. İnsanın eylemi gerçekleştirmesini kesb diye adlandırmakta, yaratmayı da Allah'a tahsis etmektedir. Bu konuda İmam-ı Eşari'nin görüşü ise Cehm bin Safvan'a benzemektedir. İnsanların eylemlerinin Allah tarafından yaratıldığını, küfrün ve imanın Allah tarafından insanda yaratıldığını beyan ederek insana bir şey bırakmamaktadır.<sup>3</sup>

İnsanın mükellefiyetini sağlayan Allah'ın emri ve yasaklarının konusu olan fiillerin Allah'ın emri ve yasağı taalluk etmeden önce iyi ve kötü olması hususu da tartışma konusudur. İmam-ı Mâturîdî, bu konuda Mutezile gibi düşünerek Allah'ın emrinden ve yasağından bağımsız, iyinin ve kötünün olduğunu, bunların bilgisinin insana verildiğini söylemekte, Allah'ın emrinin ve yasağının da buna göre gerçekleştiğini belirtmektedir.<sup>4</sup>

İmam-ı Eşari ve takipçileri irâde ve hüsn kubh konusunda ilahi determinizm diyebileceğimiz bir yol izlemektedirler.<sup>5</sup> İmam-ı Eşari'nin konuyla ilgili görüşlerini geliştiren Fahreddin-i Razi, insanın ihtiyari olarak yaptığı eylemlerinin son tahlilde yine Allah'ın insanı, seçtiği nesneye yöneltmesiyle gerçekleştiğini söylemektedir. İnsanın kendine ait seçme yetkisi olmadığına göre<sup>6</sup>, Allah'ın azabını ve mükâfatını gerektirecek eylemlerin iyi ya da kötü olması, sadece Allah'ın emrine ve yasağına bağlıdır.<sup>7</sup> Çünkü zorunlu ve rastgele olan, iyi ya da kötü olarak nitelenemez.<sup>8</sup>

Razi'nin irâdenin ontolojisi ile ve ona bağlı olarak iyilik ve kötülükle ilgili ileri sürdüğü bu görüş, mantuki yönden kendi içinde tutarlı, cevaplama zor bir delil olarak görülmüş<sup>9</sup>, Maturîdilik kelâmı açısından bu görüşün çürütülmesine ihtiyaç hâsıl olmuştur. İşte bu durumda, bilginimiz Sadruşşeria, Razi'nin irâdenin ontolojisine dair görüşünü ve ona bağlı olarak iyilik

ve kötülüğe dair görüşünü, ileri sürdüğü mukaddimelerle çürütmeye yönelmiştir.

Meselenin daha iyi anlaşılması için önce irâde ve iyilik-kötülük kavramları ile ne kastedildiğini görmekte yarar vardır. Ardından Razi'nin deliline ve Sadruşşeria'nın onun fikirlerini çürütmek için ileri sürdüğü mukaddimelere geçilecektir.

## İrade ve İyilik-Kötülük Kavramları

### İrade Kavramı

Ragıp el-İsfehani irâdenin "bir şeyi talep etmek için çalışmak" anlamındaki râde fiilinden geldiğini belirtir. Ona göre irâde; aslında arzu (şehvet) ihtiyaç ve emelden mürekkep bir güçtür. "Nefsin bir şeyi, hakkında hüküm vererek, şiddetli istemesi" anlamında isim yapılmıştır. O şey hakkındaki hüküm, "Bu işi yapmak ya da yapmamak gereklidir" şeklindedir.<sup>10</sup> Sadruşşeria, diğer kelâmcılarla beraber irâdeyi şöyle açıklar: "İrâde bir sıfattır, görevi de şudur. Fail onun vasıtasıyla iki eşitten birini ya da aşağı olanı diğerine tercih eder."<sup>11</sup> Sadruşşeria'nın bu açıklaması Mâturîdî'deki ihtiyar kelimesinin kullanımına benzemektedir. Mâturîdî irâde ile ihtiyari birbirini takip eden iki süreç olarak değerlendirir. Ona göre insan önce irâde eder sonra ihtiyar eder.<sup>12</sup> İhtiyar alternatifler arasında seçimi tamamlamaktır. Bunun sonucunda fiil ortaya çıkacaktır.

### İyilik-Kötülük Kavramları

Kelâm ve Fıkıh Usulünde iyilik-kötülük problemine dair tartışmalarda kullanılan kelimeler hüsn ve kubhtur. Sadruşşeria, Fahreddin-i Razi'nin *Mahsul* adlı eserindeki tarifi<sup>13</sup> alarak söz konusu kelimelerin üç anlamda kullanıldığını belirtir. Birinci anlamda, bir şeyin insan tabiatına uygun ya da ters geldiğini ifade etmek için, ikinci anlamda bir şeyin olgunluk ya da noksanlık özelliğini taşıdığını ifade etmek için, üçüncü anlamda ise bir şeyin bu dünyada övülmeye ya da yerilmeyle, ahirette ise mükâfatla ya da cezalandırılmayla ilgili olduğunu ifade etmek için kullanılır.<sup>14</sup> Bu tanımlar bu haliyle masdar halindeki hüsn ve kubh kelimelerinin anlamıdır. Bunları, isimleşmiş sıfat şekliyle manâlandırırsak anlam şöyle olacaktır: Hasen (iyi) birinci anlama göre insan tabiatına uygun olan, kabih (kötü) insan tabiatına ters gelendir. Söz gelimi yemek yemek iyi, sıcak havada su varken içmemek kötüdür. İkinci anlama göre iyi, olgunluk özelliği taşıyan; kötü ise noksanlık özelliği taşıyandır. Misal olarak bilmek iyi, cahillik ise kötüdür. Üçüncü anlama göre ise iyi, Allah'ın mükâfatını celp



eden, kötü ise Allah'ın cezalandırmasına sebep olan-  
dır. Kelâmcılar arasında tartışma konusu olan da bu-  
dur. Problemi şöyle ortaya koyabiliriz: Allah'ın mükâ-  
fatını celp edecek olan bir şey, Allah onu emrettikten  
sonra mı iyi vasfını kazanmakta yoksa Allah'ın em-  
rinin konusu olmadan önce de o eylemin iyilik vasfı  
vardı da Allah ona göre mi bunu emretti?

Eşariler Allah'ın mükâfatını celp edecek anlamda bir  
şeyin iyi vasfını kazanmasını, onun emredilmesine  
bağlamaktadırlar. Hatta İmam-ı Eşari bu konuda Al-  
lah yalanı emretseydi o iyi olurdu demektedir.<sup>15</sup> Mu-  
tezile bilginleri ile İmâm Mâturîdî bu konuda objek-  
tif değerlerin olduğunu kabul etmekte, Allah'ın emri  
ve yasağı söz konusu olmadan da iyiliğin ve kötülü-  
ğün olduğunu savunmaktadırlar. Onlara göre Al-  
lah, bir şeyi iyi olduğu için emreder, kötü olduğu  
için yasaklar.<sup>16</sup>

İmâm Mâturîdî iyilik konusunda yukarıdaki tanım-  
ların öncüsü olacak bir yaklaşımla konuyu tahlil et-  
mektedir. Ona göre insanın iki önemli yönü vardır:  
Akıl ve tabiat.<sup>17</sup> Mâturîdî'ye göre akıl, nimetlendi-  
ri-ciye şükür, adalet<sup>18</sup>, hukuk<sup>19</sup> gibi toplumdan topluma  
değişmeyen, kendinden dolayı iyi olanı bilir.<sup>20</sup> Bu  
bilgi Allah'ın onu insan aklına tümel olarak (fi'l-  
cümle) koymasıyla oluşur.<sup>21</sup> Yukarıdaki üçüncü an-  
lama uygun olarak yani bir eylemin Allah'ın mükâ-  
fatını celp etmesi anlamında iyi vasfını kazanması,  
akılın tefekkürle bilebileceği bir durumdur.<sup>22</sup> Vahiy  
bu bilgileri teyit için gelir.<sup>23</sup> Vahyin din adına bildir-  
dikleri ile aklın bildikleri örtüşür.<sup>24</sup> Dolayısıyla va-  
hiy gelmeden de akıl bu kendinde iyi olan durum-  
ları bilir ve insan bunlarla mükellef olur.<sup>25</sup> Bir başka  
deyişle Allah'ın emrinin ve yasağının konusu olma-  
dan da Mâturîdî'ye göre kendinde iyi olanlarda iyilik  
vasfı, kendinde kötü olanlarda kötülük vasfı vardır.

Mâturîdî'ye göre insanın bir de tabiatı vardır. İnsan-  
nın bu yönü yukarıdaki üç iyilik-kötülük anlamın-  
dan birincisinin kaynağıdır. Yani insan, tabiatına uy-  
gun olana, kendine haz verene iyi; tabiatına uygun  
olmayana, kendine acı verene kötü der.<sup>26</sup> Bir başka  
deyişle insanın bazı iyi ve kötü yargılarının kaynağı  
tabiatından kaynaklanan duyulardır. Kaynak duyular  
olunca da bu yargılar kişiden kişiye değişir.<sup>27</sup> İnsan  
tabiatı aklın iyi gördüklerini kendine zevk vermediği  
için kötü, kötü gördüklerini de kendine zevk verdiği  
için iyi görebilir.<sup>28</sup> Kaynağı duyular olan iyi ve kötü  
yargılarında, bundan dolayı kişiden kişiye, toplum-  
dan topluma değişiklik söz konusudur. Vahyin önemi  
burada ortaya çıkar. İnsanın tabiatına kapılıp, doğru

yoldan sapmaması için kendinde iyi olanları teyiden,  
görelî durumlarda da insanın kötü sonuçlara sebep  
olacak tabiatından kaynaklanan hazlara uymasını en-  
gellemek ve bu konuda ona yol göstermek için Allah  
peygamberleri gönderir.<sup>29</sup> Bu alan özellikle şeriat ala-  
nıdır, kendinde iyiler ise din alanıdır.<sup>30</sup> Mâturîdî din  
ile aklı irtibatlandırmakta onların hükümlerinin bir-  
birini desteklediğini belirtmektedir. Bütün peygam-  
berlerin dininin aynı olmasının anlamı da budur.<sup>31</sup>  
İnsanların tabiatlarından kaynaklanan değişken alan  
için de Allah, insanların maslahatlarına uygun, tabi-  
atlarının hazlarının peşinden gitmesini engelleyecek  
şekilde şeriatı vaz' eder.<sup>32</sup>

### İrade ile İyilik-Kötülük Kavramlarının İlişkisi

İrade ile iyilik kötülük düşüncesinin ilişkisinde bil-  
ginler arasında farklı anlayışlar mevcuttur. Mutezile-  
ye göre irâde ve kudret insanın eyleme yönelmesin-  
den öncedir. Kelâmi tabirle söylemek gerekirse istitaat  
fiilden öncedir.<sup>33</sup> Bir başka deyişle Allah insana irâde  
ve güç vermiş, insan bu verilmiş güç ile iyiyi ya da  
kötüyü seçerek eylemini yaratmakta, varlık sahne-  
sine çıkarmaktadır.

İmam-ı Eşari ise Mutezilenin tam tersi bir görüşü be-  
nimseyerek istitaatin fiille beraber olduğunu ve irâ-  
denin ve gücün fiille beraber Allah tarafından yaratıldığını savunmaktadır.<sup>34</sup> Bir başka deyişle bir nevi  
insanın eylemleri tamamen Allah'ın insanda yarat-  
masının mahalli olmaktadır.

İmâm Mâturîdî'ye gelince, o görünüşte sanki Eşari'nin fikri ile aynıymış gibi irâdenin ve gücün fi-  
ille beraber olduğunu söylemekte<sup>35</sup>, ancak irâdenin  
eylemini seçmesini insana vererek bu yönüyle Eşari'den ayrılmaktadır.<sup>36</sup> Burada şöyle sorulabilir: Ma-  
dem İmâm Mâturîdî, insanın hür irâdesine bu kadar  
önem veriyor, niçin Mutezile bilginleri gibi istitaatin  
fiilden önce olduğunu söylemiyor? İmâm Mâturî-  
dî'ye göre böyle bir durumu savunmak, cebri yani  
insan eylemlerinde zorunluluğu savunmak demek-  
tir. Çünkü ona göre eylemden önce kudreti ve irâde-  
nin olduğunu söyleyip de eylem anında bunu söyle-  
memek eylemin kudretten ve irâdeden azade ortaya  
çıktığını ve dolayısıyla cebri olarak, bir zorunluluk  
olarak ortaya çıktığını gündeme getirmektedir ki bu  
da cebri bir anlayış olmaktadır.<sup>37</sup>

Buraya kadar anlattıklarımızda irâde ile iyilik kö-  
tülük arasındaki ilişki, iyi ve kötü eylemlerin irâde-  
nin objesi olması düzeyindedir. Meselenin ontolojik  
yönü henüz gündeme gelmemiştir. Fahreddin-i Razi



konuya meselenin ontolojik boyutunu dikkate alarak yaklaşmakta Eşariliği o bakış açısıyla savunmaktadır. Şimdi de Razi'nin konuya yaklaşımını görelim.

### Razi'nin İrade ile İyilik-Kötülük İlişisine Dair Görüşü

Razi'nin görüşüne geçmeden önce Kant'ın insan hürriyet ile ahlâk arasında kurduğu ilişkiyi hatırlamakta yarar vardır.

İyinin ve kötünün nasıl belirleneceği meselesinde Kant, ahlâk yasasını temel alır. Ahlâk yasası irâdeyi harekete geçirir. İrâde ahlâk yasasına uygun eylemi sırf görev olarak seçer, eylem bunun sonucu gerçekleşir. Bu durumda iyi, irâdenin ahlâk yasasından hareketle görev olarak seçtiğidir, kötü de onun zıttıdır.<sup>38</sup> Filozofun bu ahlâki eylemin gerçekleşmesinde olmazsa olmaz şart olarak gördüğü kavram, özgürlüktür. Çünkü insan özgürse eğer, ahlâki eylemin bir değeri vardır. Diğer türlü bu eylemin tabiatın ya da Tanrı eyleminin zorunluluğunda ortaya çıkması kaçınılmaz olacaktır. Zorunlu olanın da ahlâkîlik yönünden değerlendirilmesi imkânsızdır. Bir başka deyişle zorunlu olarak gerçekleşen bir eylem için bu iyi veya bu kötü demek ahlâki eylem olma açısından uygun değildir. Daha Pratik Aklın Eleştirisi'nin başında bunu şu şekilde ifade eder. "Özgürlük teorik aklın bütün ideleri arasında kavramasak bile önsel olarak bildiğimiz biricik idedir. Çünkü özgürlük bildiğimiz ahlâk yasasının şartıdır. . . Özgürlük ahlâk yasasının varlık düzeyidir, buna karşın ahlâk yasası da özgürlüğün bilme düzenidir"<sup>39</sup> Kant'a göre biz özgürsek ahlâk yasasından bahsedilebilir. Ahlâk özgürlüğün üzerinde yükselebilir. Özgür olduğumuzu da ahlâki eylemler söz konusu olduğunda anlayabiliyoruz.

Kant'ın görüşünü burada hatırlamamızın sebebi Razi'nin ondan altı yüzyıl önce aynı görüşleri Kant'tan tam aksi istikamette savunmuş olmasıdır. Kant bu görüşleri ile insan özgürlüğü ile ahlak arasındaki pozitif ilişkiyi ortaya koyarken, Razi ise insanın irâde özgürlüğünü yok sayarak Allah'ın emri ve yasağı söz konusu olmadan Allah'ın mükâfatını ve mücâzatınının konusu olacak iyinin ve kötünün olmadığını savunmaktadır. Razi'nin Fıkıh Usulüne dair yazdığı Mahsul adlı eserde açıkladığı bu görüşü şöyle özetleyebiliriz:

Kötü bir eylemi yapan kişi ya onu mecbur olduğu için yapmıştır ya da yapmamaya gücü yettiği halde yapmıştır. Yapmamaya gücü yettiği halde kötülüğü ortaya koyması ya bir tercih sebebine (müraccih) yani zihne gelen çağrışıma bağlıdır, ya da bağlı değildir. Zihne

gelen çağrışıma bağlı olmadığında bu eylem rastgele yapılmış olur. Zihne gelen çağrışıma, tercih sebebine dayanılarak yapılmışsa eylem mecburidir. Çünkü bu tercih sebebini biz tam bir illet olarak görmekteyiz: Tercih sebebiyle mecburi olunca bunun kaynağını araştırmak gerekir. Tercih sebebi, kulun kendinden desek bu sefer onu zihne getirmek için başka bir çağrışıma, onun için bir diğerine, sonsuz derecede ihtiyaç olacaktır. Bu da zincirlemeye yol açacaktır. Hâl-buki zincirleme imkânsızdır. Bunun durdurulması lâzımdır. Bunu durdurmanın yolu da tercih sebebinin (müraccihin) Allah'tan geldiğini söylemektir. Dolayısıyla fiil Allah'ın İnsan zihnine ilka ettiği çağrışımla zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. Zorunlu olan ve rastgele olan da iyi ya da kötü olarak nitelenemez.<sup>40</sup> Bu eylemin söz konusu sıfatlarla nitelenmesi onun emredilmesine ya da yasaklanmasına bağlıdır.<sup>41</sup>

Fahreddin-i Razi'nin bu delilindeki en önemli nokta tercih sebebi, tercih sebebinin Allah'tan gelmesi ve tercih sebebi olunca da fiilin mecburi olmasıdır. Onun görüşüne uygun olarak bu delili bir örnekle zihnimize canlandırmamız, konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. İçki içen birisini düşünelim: Bu kişi içkiyi birisinin bardağına haberi olmadan karıştırmasıyla içmişse zorunlu olarak içtiğinden dolayı yaptığı eylem kötü olarak nitelenemez. Eğer bardağına içki katıldığını bildiği halde içmişse ya haram olduğunu bildiği halde içmiştir ya da hiç duymadığından dolayı içmiştir. Haram olduğunu bildiği halde içmesi burada önemlidir. İçki içme fikrini zihnine kim getirmiştir. Herhalde kendiliğinden gelecek değil. Kendi kendine getirmiş olsa içki içme fikrini zihnine getirmek için bu sefer başka bir fikre, tekrar başka bir fikre ihtiyaç olacaktır. Bu durumda sonsuz bir oluş gerekecektir ki buna zincirleme denir. Zincirlemenin de imkânsızlığı bellidir. Söz konusu içki içme fikri Allah tarafından kişinin zihnine gelmiştir. Onu tercih etmeye mecbur kalmıştır. İçki içme Allah'tan bir zorlamanın neticesi olarak ortaya çıkmıştır.<sup>42</sup>

Sadruşşeria, Razi'nin bu görüşünün çok kuvvetli gördüğünü çürütülemediğini söyledikten sonra onu çürütmek için öncüllerini yani meşhur dört mukaddimeyi sıralar.<sup>43</sup> Öncüllerindeki amacı tercih sebebi ile tercih arasındaki ilişkinin mecburi değil de serbest bir seçimin sonucu olduğunu ortaya koymaktır. İnsan eyleminde hürse-ki Sadruşşeria bunu savunmaktadır- o eylemin iyilik ve kötülükle nitelendirilemeyeceğine dair bir bahane kalmamaktadır. Şimdi de Sadruşşeria'nın fikirlerini görelim.



## 2.2 Sadruşşeria'nın İrade ile İyilik-Kötülük İlişkesine Dair Razi'ye Cevabı

Meseleyi daha iyi açıklamak için Fahreddin-i Razi'nin görüşüne uygun, Sadruşşeria'nın dört mukaddimedeki konu ettiği bir önerme kuralım:

“İnsan fiilleri, tercih sebebi olan kudret ve irâdeyi kapsayan tam illetin Allah'tan gelmesiyle ortaya çıktığı için, iyilikle ve kötülükle nitelendirilemez.”

Sadruşşeria bu dört mukaddimesinde kurguladığımız önermedeki, fiil, tam illet, irâde ve ortaya çıkış kavramlarını hedef alır. Sadruşşeria'nın görüşüne uygun, Fahreddin-i Razi'ye cevap teşkil edecek önermeyi kurgularsak ifade şöyle olacaktır:

Dış dünyada gerçekleşen insan fiilleri, zihindeki fiilleri, insana verilmiş olan iradenin Allah'ın doğrudan yaratmasından bağımsız bir hal (varlık ile yokluk arasındaki ne var ne yok diye vasıflanan durum) olarak seçmesini içeren tam illetin bulunmasıyla varlık sahnesine çıkar. Bundan dolayı insan eylemlerinin iyi ya da kötü olarak nitelenmemesi için bir gerekçe yoktur. Bundan dolayı insan iyiliğe mükâfat, kötülüğe ceza alır.

Meselenin daha iyi anlaşılması için bu dört mukaddimeyi gözden geçirelim.

### Fiil kavramı

Sadruşşeria'ya göre “fiil” kelimesi iki anlamda kullanılmaktadır. 1. Soyut anlamda (mastar olarak) 2. Somut anlamda (hasıl bi'l -masdar). Soyut anlam-Türkçe'de 2. tekil kişi emir kipine -mek, -mak eki getirilerek ifade ettiğimiz mastar anlamıdır. Oku- kelimesine eklenen -mak ekiyle elde edilen okumak kelimesi bir mastardır, bu haliyle fiil kelimesinin birinci anlamındadır. Somut anlam ise mastar kavramının ifade ettiği anlamın dış dünyada tezahür etmiş şeklidir. Buna hasıl bi'l masdar denmektedir ki anlamı, mastarla ortaya çıkan demektir. Meselâ Mehmet hareket ettiğinde “hareket etmek” kavramı Mehmet'le ortaya çıkmıştır. “Hareket etmek” ile hareket edenin, mesafenin parçalarından sayılan herhangi bir parçada bulunduğu dış dünyadaki durum kastediliyorsa “hareket etmek” ikinci anlamda kullanılmıştır. Bu anlamın zihinde kararlaştırılması (ika) kastediliyorsa birinci anlamda kullanılmıştır. Bu birinci anlama ancak akıl itibar eder, dış dünyada varlığı yoktur.<sup>44</sup>

Sadruşşeria'ya göre mastar anlamındaki fiiller irâdenin yöneldiği ve kararlaştırdığı fiillerdir. Bunlarda iyilik ve kötülük özelliği vardır. Bir başka deyişle

Razi'nin önermesinde kullandığı fiil kavramı zihin dışındaki gerçekliği ifade ederken Sadruşşeria daha varlık sahnesine çıkmadan irâdenin objesi olan fiilden bahsetmekte, bunun da zihinsel durum olduğunu söylemektedir. Ona göre bu tür fiillerin anlam bileşeninde iyilik kötülük söz konusudur. Söz gelimi doğru söylemek kavramının anlam bileşeninde onun iyi olma özelliği de vardır. İradenin konusu olan da budur. Ondandır dolayı zihin dışındaki ağızdan çıkan lafızlar doğru olmak ya da yalan olmak olarak anlam kazanır.<sup>45</sup>

### Tam illet kavramı

Tam illet kavramından kastedilen fiili oluşturan bütün şartların olması hususudur. Sadruşşeria bütün şartları tam olan illet bulunduğu onun malûlünün ortaya çıkması konusunda Razi ile aynı görüştedir.<sup>46</sup> Fiil zorunlu olarak varlık sahnesine çıkar. Bir kişi bir fiili gerçekleştirme durumunda olduğunda bu eylemin gerçekleşmesi için gerekli şartların tamamına tam illet denmektedir. İnsanın bu eylemi gerçekleştirebilecek durumda olması, gücünün yerindeliği, irâdesini kullanması ve Allah'ın bu eylemi yaratması hepsi tam illeti oluşturmakta, bu tam olunca da zorunlu olarak eylem varlık sahnesine çıkmaktadır.

Burada bahsettiğimiz tam illet ile malûlü arasındaki ilişkiyi bir örnekle zihnimizde daha iyi canlandırabiliriz. Geceyin kendi dışında hiç bir yerden ışık alması mümkün olmayacak bir odayı aydınlatmak isteyelim. Elektrikler var, lamba-ampul hepsi hazır, aradaki irtibat da sağlanmış hatlarda hiç bir bozukluk yok. Bize düşen burada yalnızca elektrik düğmesine basmaktır. Yani ampul yanmadan önceki bütün şartlar hazır. Biz de düğmeye basıyoruz. İşte bu durumda lambanın yanması mecburidir. Çünkü bütün şartlar hazırdır. Bütün bu şartlar hazırken onun yanmamasından bahsetmek ya da şartlar olmadığı halde onun yanmasından bahsetmek imkânsızdır. Bu örnekte, lambanın yanmasına neden olan bütün şartlar, onun yanmasının illeti, lambanın yanması da illetin malûlü yani sonucudur.<sup>47</sup>

Her ikisi de fiili, illet-i tammenin zorunlu sonucu olarak gördüğüne göre Sadruşşeria'yı bu konuda Razi'den farklı kılan nedir? Bunun cevabı, Sadruşşeria'nın illeti tammenin bileşenlerinden olan irâdeye yaklaşımında yatmaktadır. Razi'ye göre tam illetin bileşenlerinden olan irâde ve irâdenin nesnesine yönelmesi Allah'a aitken, Sadruşşeria'ya göre irâde bir güç olarak Allah'a aittir<sup>48</sup> ama o gücün zihindeki fiile yönelmesi ve onu kararlaştırması ise kişiye aittir.<sup>49</sup> Dolayısıyla Razi



ile Sadruşşeria arasındaki temel fark irâdenin mahiyeti konusundaki yaklaşımdan kaynaklanmaktadır.

Razî canibinden bakıldığında burada şöyle bir itiraz söz konusudur. İrâdenin objesine yönelmesi nasıl kişinin kendinden olabilir, onu aklına kim getirdi? Eğer kendi dersek bu sefer, aklına geleni de aklına getirmesi gerekecek dolayısıyla başlangıç tarafında bir zincirleme söz konusu olacaktır. Bu zincirlemeyi kesmenin yolu onun Allah'tan geldiğini söylemektir. Sadruşşeria buna, irâdenin objesine yönelmesinin hal olduğu görüşünü ileri sürerek cevap verir. Ona göre tam illetin bileşenlerinden biri olan irâdenin objesini kararlaştırmasının ontolojik statüsü, onun ne var ne yok diye nitelenen hal olmasıdır. Üçüncü mukaddimeyi de buna ayırır.

#### Hal kavramı ve İrâdenin hal olması

Sadruşşeria'ya göre var olma açısından bakıldığında, üç durum söz konusudur: Var, yok ve ne var ne yok diye nitelenen hal.<sup>50</sup> İlk defa Mutezile bilgini Ebu Haşim El-Cübaî'nin Allah ile sıfatlar ilişkisini açıklamak için ihdas ettiği hal nazariyesini Ehl-i Sünnet bilgilerinden de Bakılanî ve Cüveynî benzer şekilde Allah ile sıfatlar ilişkisini açıklamak için kullanmışlardır.<sup>51</sup>

Hali ispatlamak için Allah'ın bir durumu zaman için yaratması ile yaratılan arasındaki ilişkiyi açıklayan bir örnek verir. Söz gelimi sonradan yaratılan Mehmet'in yaratılması ile ilgili ihtimalleri sıralayalım.

1. Mehmet'in yaratılması ile ilgili bütün şartlar ezeldir.
2. Mehmet'in yaratılması ile ilgili bütün şartların hepsi ezeli değildir. Bazı şartlar belirsizdir.
3. Mehmet'in yaratılması ile ilgili şartlara ne var ne yok olan durumların katılması gerekir.

Sadruşşeria'ya göre bu ihtimallerden ilk ikisi netice vermez, ancak 3. ihtimal doğrudur.

Birinci ihtimalin doğruluğunu kabul ettiğimiz takdirde Mehmet'in bilinen yaratılmışlığının da ezeli olması lâzımdır. Çünkü yaratılması takdir edilince malul tamamlanmış olduğu için, Mehmet'in varlık sahnesine çıkması gerekir ama durum öyle olmadığı için bu şık geçersizdir.

İkinci ihtimal de geçersizdir. İkinci ihtimal'in doğruluğunu kabul ettiğimiz takdirde önceşiz olan Tanrı'nın Mehmet'in yaratılması ile ilgili bütün şartları önceden belirlemediğini, bazılarını belirsiz kıldığını söylemiş oluruz. Bu da Mehmet'in Allah'tan müstağni olarak kendi kendine belirsiz bir zamanda var olmasını gerektirir. Bir diğer tabirle tercih edicisiz ortaya

çıkma (rûchân bilâ müraccih) olur ki, bu da imkânsızdır. Bu durumda ancak üçüncü durumun geçerli olduğunu söyleyebiliriz:

Ezeli olan Tanrı, Mehmet'in belli bir zamanda yaratılacağını takdir etmiştir. Bu takdir ve zamanı tayin "ne var ne yok" bir durumdur. Yani ne var ne yok ibaresiyle tavsif edilen, Mehmet'in belli bir zamanda yaratılmasının takdiri, onun yaratılması için gerekli şartlara dâhil olmuş bulunuyor. Böylece Mehmet'in var olmasının illetine bu ne var ne yok durumlar da giriyor. İlet onlarla tamamlanıyor. Söz konusu illet olduğunda da malûlü yani Mehmet yaratılmış oluyor. Bu takdire, var desek yukarıda açıkladığımız birinci şıktaki mahzur, yok desek ikinci şıktaki mahzur ortaya çıkıyor. Her ikisi de Sadruşşeria'ya göre imkânsızdır.<sup>52</sup>

Sadruşşeria'ya göre Allah'ın yaratışında nasıl ne var ne yok durumlar söz konusu ise insan fiillerinin illetinin oluşumunda da ne var ne yok durumlar söz konusudur, bu ne var ne yok durum da irâdenin, kendisi de bir hal olan zihindeki fiili kararlaştırma durumudur. Dolayısıyla Razî'nin başlangıç yönünden zincirlemeyi kesmek için irâdenin eylemini kararlaştırmasını Allah'a vererek insana bir şey bırakmama durumu böylece bertaraf edilmiş olmaktadır. Bir başka deyişle Allah insana zorunluluk olmaksızın bu konuda hür bir alan bırakmıştır. Bundan dolayı da insanların yaptıkları eylemlere mükâfat veya ceza ile karşılık bulmaları anlamlı olacaktır. Diğer türlü hem eylemi zorunlu olarak yaptırıp sonra da onu cezalandırmak gibi, abes olarak görülecek bir durum, Allah hakkında söz konusu olmayacaktır.

#### Fiilin ortaya çıkışı

Sadruşşeria dördüncü mukaddimeyi fiilin ortaya çıkışının keyfiyetine ayırır. Burada dikkat çektiği husus, Allah dışında var olan bir şeyin ortaya çıkması için bir faile ihtiyaç olmasıdır. İnsan fiillerinin de gerçekliği söz konusu olduğuna göre onlar da bir faile muhtaçtır. Bu hususu "Rûchan bila müraccih caiz değildir"<sup>53</sup> yani tercih edicisiz var oluş caiz değildir, önermesiyle ifade eder. Bu ifadeyi harfi manada Türkçede anlamlandırırsak anlam "Ağırlaştırıcı olmaksızın terazinin bir kefi kendine ağır olmaz"dır. Terazinin bir kefesinin ağır olabilmesi için mutlaka o kefeyi ağır kılacak bir ağırlaştırıcı (müraccih) olması lâzımdır. Mümkün terazi gibi iki kefeye sahiptir. Varlık tarafının ağır basabilmesi için ağırlaştırıcıya benzeyen bir yaratıcıya ya da seçiciye ihtiyaç vardır. Sadruşşeria "Rûchan bilâ müraccih caiz



olmaz” ibaresinde müraccih kelimesini irâde anlamında kullanmış oluyor. Bu tabiri hem Allah için hem de insan için uygun olacak şekilde kullanıyor. Allah için, çünkü mümkün olan âlemin var olabilmesi (rûchân) için, onu var kılacak bir yaratıcıya ihtiyaç vardır; insan için, çünkü zihinde bir eylemin seçilmesi için irâdeye ihtiyaç vardır. Sadruşşeria insanın irâdesiyle iki eşitten birini ya da daha aşağı olanı seçtiğini ifade eder. İki eşitten kastettiği, bir eylemin yapılıp yapılmamasıdır. Eylem, tercih edilmeden önce, Sadruşşeria’ya göre varlığa nazaran daha aşağı (mercu), kendine nazaran ise varlık ve yokluk tarafı eşittir. Kişi varlık tarafını seçmekle onu racih (üstün) kılmış olur.<sup>54</sup>

Sadruşşeria, Razi’nin irâdenin ontolojisine dair görüşünü, irâdenin nesnesini kararlaştırmasının hal olduğunu, onun zorunluluk yoluyla Allah’a bağlı olmadığını belirterek, insanın seçme hürriyetine gelecek mahzuru bertaraf eder; böylece Eşarilerden, irâde hürriyetine gelen itiraza cevap verir. Dolayısıyla irâdenin olmadığını gerekçe göstererek Razi’nin iyilik ve kötülüğü sadece Allah’ın emrine ve yasağına bağlaması hususu da gerekçesiz kalmaktadır. Sadruşşeria’nın eleştirdiği bir önemli husus da Eşariler kemâl ya da noksanlık anlamında, bilgi ve cehâlet gibi hususları kabul ettikleri halde bunu Allah’ın irâdesiyle irtibatlandırmamaları durumudur.<sup>55</sup>

### Sonuç

Sadruşşeria Hanefî-Mâturîdî geleneğine, iyilik ve kötülük düşüncesi ve onun hür irade ile ilişkisi konusunda iradenin nesnesini seçmesinin ontolojik olarak hal olduğunu savunarak çok önemli katkıda bulunmuştur. İmâm Mâturîdî Allah’ın emrinden ve yasaklamasından bağımsız iyilik ve kötülüğün olduğunu savunmakta, bunların bilgisinin genel olarak insana

verildiğini söylemektedir. İnsan kendindeki irade ile faili olarak eylemlerini ortaya koymaktadır. Bu eylemlerin varlık sahnesine çıkışı yani yaratılması Allah tarafından gerçekleştirilirken, onların irade edilmesi insan tarafından gerçekleştirilmekte, bundan dolayı insan yaptığı eylemlerden sorumlu olmaktadır. Eşari bilgini Fahreddin-i Razi, bu eylemi seçme durumunun insan tarafından gerçekleştirilmesinin imkânsız olduğunu çünkü kendi kendine insanın bu zihindeki çağrışımları yapamayacağını, bunları aklına getirenin Allah olduğunu söylemekte, dolayısıyla insanın seçen suretinde mecbur olarak eylemleri gerçekleştirdiğini söylemektedir. Ona göre, insan kendi eylemlerinin gerçekte faili olmadığı için de insanın eylemlerinin Allah’ın mükâfatını veya cezalandırmasını çekecek anlamda iyi veya kötü olarak nitelenmesi, o eylemlerin Allah tarafından emredilmesine veya yasaklanmasına bağlıdır.

İşte Razi’nin bu itirazına bilginimiz Sadruşşeria, Allah tarafından insana verilen iradenin Allah tarafından zihne gelen çağrışımlara yönelmesinin ve zihindeki eylemi kararlaştırmasının insana ait olduğunu söyleyerek cevap vermektedir. Bu yönelme hal, yani ne var ne yok bir durum olduğu için de zincirlemeyi gerektirecek bir durum yoktur. Yani ortaya çıkan eylem insanın kendine ait bir hal olan irade etme ile varlık sahnesine çıkmakta, dolayısıyla eylem kişiye ait olmaktadır. Bundan dolayı da insan eylemlerinin iyi veya kötü olarak nitelenmesini engelleyecek Razi’nin bahsettiği mahzur ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla Allah’ın emri veya yasağı söz konusu olmadan önce de iyi ve kötü vardır, Allah iyiyi emreder, kötüyü yasaklar. Cebir söz konusu olmadığı için de insanların yaptıkları eylemler neticesinde mükâfat veya mücazat alması anlamlı olmaktadır.

### Dipnotlar

- 1 el-Eşari, Ebu’l-Hasan, Ali bin İsmail. *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn* (Helmut Riter neşri) Wiesbaden, 1980, s.279.
- 2 Şehristani, Muhammed bin Abdulkerim. *El-Milel ve’n-Nihal* 1-3, Daru’l-Marife, Beyrut, 1993 c.1, s.61.
- 3 el-Eşari, Ebu’l-Hasan Ali bin İsmail, *Kitabu’l-Luma* (Tashih Hamude Garabe) Matbaatu Mısır, 1955, s.69 vd.
- 4 el-Maturidi, Ebu Mansür Muhammed. *Kitabu’t-Tevhid* (Tah. Fethullah Huleyf), İstanbul, 1979, s.100; Tuğral, Süleyman. *Sadruşşeria’da İyilik ve Kötülük Problemi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995, s.87.
- 5 Tuğral, a.g.e., s.48.
- 6 Razi, Fahreddin Muhammed bin Ömer. *el-Mahsûl* 1-2, Beyrut, 1988, s.30-31.
- 7 Razi, age, s.24.
- 8 Razi, age, s.32; Tuğral, a.g.e., s.40.
- 9 Sadruşşeria Ubeydullah, bin Mesud. *et-Tenkih ve’t-Tavdih* 1-2 (Taftazânî’nin bu esere yazdığı Telvih adlı şerhin kenârında) Kahire, 1327 c.1, s.175-176.
- 10 Ragıb el-İsfehâni. *el Müfredât*, (Yersiz) 1404, râde maddesi.



## ULUSLARARASI İMÂM MÂTURÎDÎ SEMPOZYUMU

- 11 Sadruşşeria, Tavidih,, c.1, s.184; **Şerhu Tadilî'l-Ulûm**, Süleymaniye Kütüphanesi Demirbaş No. Asasofya, 2198 vr. 118a, 123a; Benzer irâde tarifleri için bkz. Cürçânî, Seyyid Şerif, Ali bin Muhammed. **Şerhu'l-Mevâkıf**, Bulak, 1266, s.289; Tehânevi, Muhammed Ali b.Ali, **Keşşafu Istilahâtî'l-Fürûn**, 1-2, İstanbul, 1984, c.1, s.555; Tuğral, age, s.60.
- 12 Şekeroğlu Sami. **Mâturidî'de Ahlâk**, Ankara Okulu, Ankara, 2010, s.81.
- 13 Razî, Fahreddin, Mahsul, s.29.
- 14 Sadruşşeria, Tavidih, c.1,s.172-173.
- 15 Eşari, Luma, 79.
- 16 Tuğral, a.g.e., 100.
- 17 Mâturidî, Kitabu't-Tevhid, s.11.
- 18 Mâturidî, Kitabu't-Tevhid, s.200.
- 19 Mâturidî, a.g.e., s.224.
- 20 Mâturidî, a.g.e., s.200, 224.
- 21 Mâturidî, Ebu Mansür Muhammed. **Tevlatu'Ehl-i Sünnne Tefsiru Mâturidî** (Tah. Mecdi Baselum) 1-10, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, c.10, s.542.
- 22 Mâturidî, a.g.e., c.10, s.542.
- 23 Mâturidî, Kitabu't-Tevhid, s.200.
- 24 Kutlu, Sönmez. **Mâturidî Akılcılığı**, e-makâlât Mezhep Araştırmaları, II/1 (Bahar 2009), s.18.
- 25 Mâturidî, **Tevlatu'Ehl-i Sünnne Tefsiru Mâturidî**, c.10, s.542.
- 26 Mâturidî, a.g.e., c.2, 322.
- 27 Şekeroğlu, Mâturidî'de Ahlâk, s.63 vd.
- 28 Mâturidî, a.g.e., c.2, 322.
- 29 Mâturidî, a.g.e., c.10, s.542.
- 30 Kutlu, Sönmez. **Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam-ı Mâturidî**, İmam-ı Mâturidî ve Mâturidilik kitabı içinde. Hazırlayan: Sönmez Kutlu, OTTO yayınları, Ankara, 2012, s.48.
- 31 Kutlu, a.g.e., s.48.
- 32 Mâturidî, a.g.e., c.10, s.542.
- 33 Kadî, Abdülcabbar bin Ahmed. **Şerhu Usûlî'l-Hamse** (Abdülkerim Osman neşri) Kahire, 1407; s.390.
- 34 Eşari, a.g.e., s.94.
- 35 Mâturidî, Kitabu't-Tevhid, s.256 vd, 320.
- 36 Mâturidî, a.g.e., 221vd, 263vd.
- 37 Mâturidî, a.g.e., s.320, 321.
- 38 Kant, İ. Pratik Usun Eleştirisi (Çev.: İsmet Z. Eyüboğlu) İstanbul, Say Yayınları, 1994, s.99 vd.;Tuğral, Süleyman. Sadruşşeria'da İyilik- Kötülük Problemi. s.11.
- 39 Kant, a.g.e., s. 24; Tuğral, a.g.e., s.11
- 40 Razî, Mahsul, c.1, s.30-31.
- 41 Razî, a.g.y.
- 42 Tuğral, Süleyman, Sadruşşeria'da İyilik-Kötülük Problemi, s.41.
- 43 Sadruşşeria, Tavidih, c1, s.175.
- 44 Sadruşşeria, Tavidih, c.1, s.175, Tuğral, a.g.e., s.44.
- 45 Sadruşşeria, Tavidih, c.1, s.191vd.; Tuğral, a.g.e., s.85vd.
- 46 Sadruşşeria, a.g.e., c.1, s. 176; Râzî, Mahsûl, c.1, s.29vd.
- 47 Tuğral, a.g.e., s.47
- 48 Sadruşşeria, Tavidih, c.1, s.182; Tadilu'l-Ulûm, vr. 124a; Tuğral, a.g.e., s.62
- 49 Sadruşşeria, Tavidih, c.1, s.182; Tuğral, a.g.e., s.62.
- 50 Sadruşşeria. Tadilu'l-Ulum, Süleymaniye Kütüphanesi Aya. No. 2198 vr. 100 a-b; Taftazânî. Telvih, c.1, s.179; Burada açıkladığımız "hal" kavramını mantıktaki üçüncü halin yokluğu prensibiyle karıştırmamalıyız. Üçüncü halin yokluğu prensibi, bir yüklemle aynı zamanda aynı konuya aynı bakımdan hem ait olması hemde olmamasının imkânsızlığını belirtir. Bir canlı hakkında "Bu canlı İnsandır" önermesiyle "Bu canlı İnsan değildir" önermesini beraber düşünemeyiz. Bkz.: Aristoteles Metafizik, c.1, s.206 (100056-1006a) Organon, İkinci Analitikler (Çev.H.Ragıp Atademir) İstanbul, 1989, s.31; Tuğral, a.g.e., s.50.
- 51 Şehristânî, Abdülkerim, Nihayetül-İkdam (A.Guillaume Nesri) Oxford, 1934, s.131-149, Razî, Fahreddin Muhammed bin Ömer. el-Muhassal (Tah. Hüseyin Atay) Kahire, 1991, s.163 vd.
- 52 Sadruşşeria, Tavidih, c.1, s.178-183; Tadil, vr. 115b-116a; Tuğral, a.g.e., s.55vd.
- 53 Sadruşşeria, Tavidih, c.1, s.184.
- 54 Tuğral, a.g.e., s.59.
- 55 Sadruşşeria, a.g.e., s.189.



### Kaynaklar

- Aristoteles, *Metafizik*, 1-2 (Çev. Ahmet Arslan), İzmir, Ege Üniversitesi, 1985
- Aristoteles, *Organon* (Çev. H. Ragıp Atademir) İstanbul, MEB yayınları, 1989
- Cürcânî, Seyyid Şerif, Ali bin Muhammed. *Şerhu'l-Mevâkıf*, Bulak, 1266
- el-Eş'ari, Ebu'l-Hasan Ali bin İsmail, *Kitabu'l-Luma* (Tashih Hamude Garabe) Matbaatu Mısır, 1955
- el-Eş'ari, Ebu'l-Hasan, Ali bin İsmail. *Makâlâtü'l-İslâmiyyin* (Helmut Riter neşri) Wiesbaden, 1980
- el-Maturîdî, Ebu Mansûr Muhammed. *Kitabu't-Tevhid* (Tah. Fethullah Huleyf), İstanbul, 1979
- Kadı, Abdülcabbar bin Ahmed. *Şerhu Usûli'l-Hamse* (Abdülkerim Osman neşri), Kahire, 1407
- Kant, İ. *Pratik Usun Eleştirisi* (Çev. İsmet Z. Eyüboğlu) İstanbul, Say Yayınları, 1994
- Kutlu, Sönmez, *Bilinen ve Bilinmeyen: Yönleriyle İmam-ı Maturîdî*, İmam-ı Maturîdî ve Maturîdîlik kitabı içinde. Hazırlayan: Sönmez Kutlu. Ankara, OTTO yayınları, 2012
- Kutlu, Sönmez, *Maturîdî Akılcılığı*, e-makâlât Mezhep Araştırmaları, II/1 (Bahar 2009)
- Maturîdî, Ebu Mansûr Muhammed. *Tevilatü'Ehl-i Sünne Tefsiru Maturîdî* (Tah. Mecdî Baselum) 1-10, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005
- Ragıp el-İsfehânî. *el Müfredât*, (Yersiz) 1404
- Razî, Fahreddin Muhammed bin Ömer. *el-Mahsûl*, 1-2, Beyrut, 1988
- Razî, Fahreddin Muhammed bin Ömer. *el-Muhassal* (Tah. Hüseyin Atay) Kahire, 1991
- Sadrüşşeria Ubeydullah, bin Mesud. *et-Tenkîh ve't-Tavdih 1-2* (Taftazânî'nin bu esere yazdığı Telvih adlı şerhin kenârında) Kahire, 1327
- Sadrüşşeria Ubeydullah, bin Mesud. *Şerhu Tadili'l-Ulûm*, Süleymaniye Kütüphanesi Demirbaş No. Asasofya, 2198
- Şehristânî, Abdülkerim, *Nihayetül-İkdam* (A. Guillaume Nesri) Oxford, 1934
- Şehristânî, Muhammed bin Abdülkerim. *El-Milel ve'n-Nihal 1-3*, Daru'l-Marife, Beyrut, 1993
- Şekeroğlu Sami, *Maturîdî'de Ahlâk*, Ankara Okulu, Ankara, 2010
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşafu Istilahâtü'l-Fürûn*, 1-2, İstanbul, 1984
- Tuğral, Süleyman, *Sadrüşşeria'da İyilik ve Kötülük Problemi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995