

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



Doç. Dr. Fatih M. ŞEKER

Yörük bir ailenin çocuğu olarak 1975 yılında Mersin-Erdemli'de doğdu. Eğitim hayatını Konya, Bursa ve İstanbul'da sürdürdü. 1999'da Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2003 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yüksek lisansını ve 2008'de de doktorasını tamamladı. 1999-2011 tarihleri arasında Fâtih'te öğretmenlik yaptı. Askerlik vazifesini Bitlis'te jandarma-sıhhiye er olarak ifâ etti (2009). Hâlen İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türk Felsefesi Tarihi kürsüsünde doçent olarak görev yapmaktadır.

Bir Selef ve Halef Olarak Mâturîdî İle Gazzâlî

Giriş

Türklerin İslâm tasavvuru teşekkül ettiği devirden başlayarak Hanefî-Mâturîdî çizgide kendini bulur. İtikadi çerçevede Türk dünya görüşünü toplayan Mâturîdî, entelektüel geleneğimizin filizlendiği zamandan günümüze devamlı olarak inanç dünyamızın pusulası olur. İslâmlaşma sürecinde yerli taraflarını Müslümanlıkta eriten Mâturîdî, fikrî yapısını Türkistan coğrafyası içinde inşâ etmekle kalmaz; Müslümanlaşma merhalesinde bir taraftan millî hüviyetlerini İslâm'a gömen diğer taraftan da mensûbu oldukları dine milli bir mâhiyet veren Türklerin beyne'l-milel'i olabilecek bir aşamaya da ulaşır. Mâturîdî'yle haleflerinin fikriyatını karşılaştırdığımızda onun vücûd verdiği düşünce sisteminin devamlı olarak yenilediği görülür; zira tarihî tecrübeye özgünlük geçmişin bir parçası olmakla kayıtlıdır. Her şey geleneğe bakarak kemâle erer. Bir düşünür, seleflerine benzediği ölçüde kıymet kazanır. Onların gözünde eski olan sahîh, yeni olan bid'attir. Bu bakımdan *Kitâbu't-Tevhîd*



müellifine kadim zamanlarda verilen yerle modernleşme döneminde biçilen rol birbirinden farklı olsa da ölçü Mâturîdî'nin kendisiyle onu Türk tarih tecrübesine mâl eden mütefekkirlerdir. Yapılacak her tespit ve teşhiste durulacak zemin ve bakılacak çerçeve; entelektüel geleneğimizin klasik zamanlarıdır. O hâlde onun tarihî tecrübedeki şahsiyetine ve fikriyatına doğru dönmeden aktüel cephesine eğilmenin bir kıymeti harbiyesi yoktur.

Karşılaştırmalı bir okuma Mâturîdî'nin İbn Sinâ ile Gazzâlî'nin selefi olarak görülebileceğini gösterir. Bir başka ifadeyle Gazzâlî, İbn Sinâ'nın halefi; Mâturîdî de bu iki mütefekkirin selefidir. Gazzâlî nasıl İbn Sinâ'ya tahkim ve tenkit eden bir vasfa sahipse İbn Sinâ da kelâmî damarı itibarıyla Mâturîdî'yi hem tenkit hem de takviye eder. İbn Teymiyye ile İbn Rüşd'ün ısrarla İbn Sinâ'da kelâmî bir damarın mevcudiyetine dikkat çekmesi tesadüf değildir. Aristo ve takipçilerine yönelttiği tenkidlerde görüleceği üzere felsefenin sebep olduğu problemleri dolayısıyla çözmeye çalıştığı hususları bir imkân olarak gören Mâturîdî, kendisine kadar gelen birikimi toplayarak mensûbu olduğu dünya görüşünün lehine harekete geçirir. İbn Sinâ da Mâturîdî'nin açtığı vadiyi, kendi sistemini bulma yolunda bir aşama olarak görür. Mâturîdî'yle İbn Sinâ aynı iklimin çocuğu olduğuna göre birincisi ikincisine giden yolda bir merhalelidir. Her iki mütefekkirin de düşünce sistemlerinde örfi delilleri harekete geçirmesi, tesadüf değildir. Mesela *Kitâbü't-Tevhîd* müellifi, Allah'a şey denilebileceğini ispatlarken örfü aklı delillerden biri olarak görür. Buna göre şeyiyet boşluğu ve yokluğu nefyederken, O'nun zatının varlığını ve tazimini ifade eder.¹ Cumhûrun benimseydiği şeylerin çoğunun gerçek olduğunu vurgulayan *eş-Şifâ* yazarının tavrı da aynı vadidedir; zira halkı buna illetlerini bilmeyerek filozoflara benzeyen kimseler sevk eder.² Selefle halef arasında benzerliğin görüldüğü hususlardan biri de şudur: Mu'tezile'nin aksine Mâturîdî için Allah'a bilfiil yarattığından başkası imkânsız değildir. Şayet imkânsız olursa bu durumda Tanrı bilfiil yarattıklarıyla fayda sağlayan bir varlık durumuna düşer. Hâliyle övgü ile senâya layık olabilmek için onlara muhtaç hâle gelir.³ Bu doğrultuda İbn Sinâ da Mâturîdî'ye paralel bir duruş sergiler: Râzî'nin İbn Sinâ'ya referansla aktardığına göre bu âlem için aslah olan şey bu âlemde meydana gelmek zorunda değildir.⁴ Tanrı salah ve aslah olana riâyet etmek zorunlu değildir; zira iyi ve en iyi olana riâyet etmek O'nun için zorunlu olsaydı, bu fiilinden dolayı

kendisine şükredilip hamdedilmesi mânâsız hâle gelir; zira o bu durumda, sadece kendisi için zorunlu olanı yapmış olur. Borcu olanın borcunu ödemesinin hiçbir övgüyü gerektirmeyeceği izahtan varedir. O hâlde kabul etmek gerekir ki Allah'ın fiilleri kendisindedir ve kendisindedir.⁵

Türkistan-Horasan Hattında Felsefe Yapmanın İmkân ve Sınırları

Felsefi Mirasla Hesaplaşma

Mâturîdî Mâverâünnehir/Türkistan'da felsefe yapmanın imkân ve sınırlarını gösterir. Bu vadide o, bir Selçuklu mütefekkir olan ve Türklerin istikamet verdiği siyasî yapı içinde İslâm fikriyatının nasıl hazmedilebileceğinin müşahhas örneklerini veren Gazzâlî'nin selefi olarak görülebilecek vasıflar taşır. *Tehâfütü'l-Felâsife* müellifi kendisine kadar gelen mirası yeni baştan aktüel kıldığına ve bu miras içinde başat yeri Horasan-Mâverâünnehir hattında vücûd bulan birikim oluşturduğuna göre o her şeyden evvel bu güzergâhın bir neticesi ve aynasıdır. Onun fikrî oluşumunu sağlayan kaynaklardan biri de Mâturîdî'dir; zira felsefi mirasla kapışarak durdukları yeri tahkim ve takviye eden her iki mütefekkirin de filozoflar karşısında ulaşmak istediği netice aynıdır. Onlar tefekkür etme tarzlarıyla dünya görüşü noktasında birbirlerini tenkid ve tahkim ederek filozoflara karşı ortak bir tavır alırlar. Aynı gelenek içinde faaliyetlerini sürdürürler. Bütün o ayrılık ve gayrılık gibi değerlendirilen taraflarına rağmen esasta ve derinlerde birleşerek, fikirlerini müşahhas ifadelerle dile getirirler. Hakikati en çıplak şekliyle resmetmekten kaçınmazlar. Birincisinin Mu'tezile'yi ikincisinin de filozofları İslâm dairesinin dışına itmesi bu noktaya irtibatlıdır. Mâturîdî'nin Mu'tezile üzerinden Gazzâlî'nin de İbn Sinâ üzerinden Aristo'ya kadar gitmesi onların düşünce yapısında filozofların hesabı görülecek kişiler olduğunu gösterir. Bu zâviyeden bakıldığında her iki mütefekkirin de çözümü tefekkürün geldiği aşamadan geçerek aradıkları, düşünceyi sırf spekülasyondan ibaret olarak görmedikleri müşahede edilir.

Felsefi mirasla yüzleşmekten çekinmeyen Gazzâlî, İbn Sinâ'ya temsil gücü yüksek bir isim olarak gündemine alır. Mâturîdî ise Kâbi'yi Mu'tezile'nin yeryüzündeki imamı/imâmu ehli'l-arz olarak görür. Hâliyle onu tanımayı Mu'tezile'yi tanımakla özdeşleştirir.⁶ Mâturîdî'nin düşünce yapısının başlangıç noktası Mu'tezile'nin reddi üzerine kuruluyken bu durum Gazzâlî'de Mu'tezile'nin yerini alan filozofların reddine dönüşür. Mâturîdî'nin muhatap aldığı zeminde Mu'tezile'nin



fonksiyonu ile Gazzâlî'nin muhatap aldığı çerçevede İslâm filozoflarının fonksiyonu aynıdır. Diğer bir ifadeyle Mu'tezile ile İslâm filozoflarının faaliyetleri işlevsel olarak birbirlerine tekabül eder. Vaziyet bu olmasına rağmen Gazzâlî Mu'tezile'yi tekfir etmez, Mu'tezile'yi âlemin ezeli olduğuna inanan dehrilerle aynileştiren Mâturîdî ise onları zındıklara nispet eder. Hâlbuki âlemin ezeliği açısından bakıldığında aslında Gazzâlî'nin Mu'tezile'yi tekfir etmesinin sistemin zaruri bir neticesi olduğu ortaya çıkar. Fakat burada strateji sistemi önceler. Felsefe ile Mu'tezile etrafında kendisini gösteren strateji ve metodları gözden geçirildiğinde Mâturîdî bu hesaplaşmada teşekkül devrini Gazzâlî de kemâl dönemini temsil eder. Her ne kadar düşüncelerini sistematize ederken reddetmek maksadıyla Aristoteles'e kadar dayansa da Mâturîdî kelâmı felsefe arasında aşılmaz bir engel mevcuttur. Bu engel Gazzâlî'de ortadan kalkar. Selefin kelâmî bir gözle değerlendirmeye açtığı felsefi meseleler, halefin şahsında yeni baştan aktüel hâle gelir. Kelâmın çizdiği sınırdaki felsefeyi bir imkânlar manzumesi hâline getirir. Aristocu varlık ve dünya görüşünden tecrit ederek mantığı silah hâline getiren halef, selefin aksine âdetâ felsefi sistemin içinde kalarak filozoflara karşı çıkar. Rakibi kendi sistemi içinde karşılar. Ulaştığı neticelerde Mâturîdî'yle aynı safta yer tutsa da neticelere ulaşırken kullandığı argümanlar kelâmdan çok felsefidir. Tabiatıyla bu onun kelâmcı olduğunu ortadan kaldırmaz. Sudûr anlayışında çok iyi görüleceği üzere İbn Sînâ ne derecede Aristo'dan bir kopuşu temsil ederse etsin, sistemin tabiatı gereği bazı yerlerde zaruri olarak Aristocu bir güzergâha giriyorsa Gazzâlî de İbn Sînâ'dan mutlak bir kopuşu temsil etmenin yanında İbn Sînâ'ya dönüşler yapar. Bu durum söz konusu mütefekkirlerin mirasının devamlı olarak yenilenen bir karaktere sahip olduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Bu bakımdan onların tenkidleri bir taraflı doğruya yaşadıklarının bir semeresidir. Felsefeden devşirdiklerini filozoflara çevrilen bir silah hâline getiren bu mütefekkirler, düşünceye pratik bir fonksiyon yüklerler.

Akılla bir Teoloji Kurmanın İmkân ve Sınırları

Meseleleri ele alırken hâdisenin ne olduğunu göstermek için evvela ne olmadığını gösteren Mâturîdî ile Gazzâlî arasındaki irtibatı müşahhas hâle getiren yahut da her iki mütefekkirin de aynı zihniyet havzasına mensubiyetini billurlaştıran hususların başında akıl-nakil ilişkisi konusunda sergiledikleri tavırlar gelir. *Kitâbu't-Tevhîd* müellifi için akıl yürütmeyi inkâr

eden kimsenin elinde nazardan başka delil yoktur. Bu da nazarin lüzumuna bir delildir. Hâliyle onu reddetmenin yolunun gene kendisi olduğu kendiliğinden ortaya çıkar.⁷ Kelâmcıların felsefeye irtibatını en iyi izah eden bu cümle, bir taraflıya Aristoteles'in "felsefeyi reddetsek de felsefe yaparız, hatta kabulde inat etsek de felsefe yaparız" sözüyle aynı çerçeveye içine alılabilecek bir mâhiyet ve keyfiyete sahiptir; zira akla istinad etmeden akla muhalefet edilemez; zira akla çıkışta durulan yeri meşrûiyet zeminine oturtacak olan şey yine akıl olacağı için bu mekanizmada akli inkâr esasen akli tasdikdir. Bununla beraber ne akla karşı çıkan ne de boyun eğen Mâturîdî'nin esas referans noktasını oluşturan husus şurada düğümlenir: İlahî mesajın rehberliği olmadan aklın her şeyi tek başına idrak ve ihata etmesi mümkün değildir; zira hüsn ve kubh akıl tarafından küllî olarak bilinir, cüz'î olarak bilinmez. O hâlde *Allah aslah olanı yaratmak zorundadır* diyerek Tanrı'yı mecburiyet altında bırakan Mu'tezile'nin aksine Peygamber göndermek hem Allah'ın bir lütuf ve ihsânı hem de akli bir zarurettir.⁸ Mâturîdî'nin tavrını aktüel hâle getiren Gazzâlî'ye göre de şeriatın doğruluğu akılla bilinir.⁹ O hâlde akli deliller kesinlikle yalanlanmamalıdır. Akıl yalanlandığı takdirde, dinin doğruluğunu ispat etme gibi bahislerde de akli tekdiz etmek gibi gariplikler ortaya çıkar.¹⁰ Bununla beraber akıl otonom bir tabiata sahip değildir; hâliyle kelâm ilminin yörengesini belirlemede tek başına yeterli değildir. O hâlde şeriat ile akli telif etmek gerekir.¹¹ Her noktada din ile aklın telif edilebileceğine kani olmamak gerekir diyen Gazzâlî, Kant'ta olduğu gibi yalnızca akılla bir teoloji kurmanın imkânsız olduğunu anlar. Akıl gidebildiği yere kadar gider fakat çok uzağa gidemez.¹² Fârâbî'nin kelâmcılara dair gündeme getirme ihtiyacı hissettiği husus biraz da budur. Buna göre kelâm ilmi her şeyden evvel insan aklının sınırlarına dikkat çeker, kaynağı vahiy olan bazı hususları aklın idrak edip kuşatamayacağını vurgular. Aklın âciz olduğu hususlarda başvurulacak kaynak vahiydir. Aksi takdirde Peygamberliğe ihtiyaç kalmaz. Fârâbî burada kelâmcıların vahiy adına akıl, düşünce, fikir ve nazarı mahkûm ettiklerini ihsas etse de¹³ Gazzâlî, Mâturîdî'yle onun muâsırı olan Fârâbî'nin kelâm etrafında kelâmcılar adına kaleme aldığı hususları yeni baştan aktüel kılarak felsefecileri hesaba çeker. Akıl herhangi bir şeyin bilgisini hem cüz'î hem de küllî olarak bilen şeriatın aksine sadece küllî olarak bilir, şeriatın ayrıntısını bilemez. En çetrefil meseleleri somutlaştıran Gazzâlî'ye göre âkul ancak şeriatla hidayete



erebilir, şeriat da ancak akıl ile açıklık kazanır. Şeriat binasının temeli akıldır. Akıl göze, şeriat ışığa benzer, birisi olmadan diğeri olmaz. Şeriat harici bakımdan akıldır; akıl da dâhili bakımdan bir şeriattır. Bu ikisi birbirine destek vermenin ötesinde birdirler.¹⁴

Kelâm Metafizliğini İnşâ Ediş Tarzları

Mâturîdî ile Gazzâlî arasındaki irtibat, İlâhî âlemle beşerî âlem arasında gidip gelen ve kelâm metafiziğini bu eksen üzerine kuran tavırlarda da çok belirgindir. Mâturîdî'ye göre Kur'an-ı Kerîm duyulur âlem vasıtasıyla duyulmayı idrak ve ihata etmeyi, tefekkür ve tedebbürü emreder.¹⁵ Duyulur âlemde vuku bulan her türlü oluşum, onun varlığını ihdâs eden sebeplerden sonra gerçekleşir.¹⁶ Allah'ın zâtını ve rubûbiyetini tanıtmak ancak sıfatlarını tanıtmakla mümkündür; zira gâibi bilmek yalnızca duyulur âlemin delâletiyle imkân dâhiline girer.¹⁷ Allah'ın kelâm, ilim ve fiille vasfedilip methedilmesi, O'nun bunların zıttı olan ayıplardan münezze olmasından manasına gelir.¹⁸ Mâturîdî bu noktada problem oluşturabilecek unsurları da tenzih ve teşbih kavramlarına başvurarak aşmaya çalışır. Zarûrî olarak tevhid kavramının başlangıcı teşbih, nihâyeti ise tevhiddir; zirâ idrak ve ihata edilenler yoluyla akıllar, kendilerini aşıp kuşatmakta âciz kaldıkları hususlarda ancak istidlâlde bulunabilmektedirler. Âhiretteki mukafaat ve azap, onlara tekabül edebilecek nitelikteki dünya lezzetleri ve eziyetleriyle anlaşılabilir. Bu vadede ona delâlet etmek için âlim, kadir gibi ifadeler kullanılır. Böyle yapılmadığı takdirde Allah sıfatlarından arındırılır (tatil), yaratıklarda bulunan manalar O'na izafe edildiğinde ise benzetme (teşbih) söz konusu olur. İspat sırasında teşbihin nefyini gerçekleştirmek için *Allah bilicidir ama diğer bilenler gibi değil* tarzındaki ifadeler vazgeçilmez hâle gelir.¹⁹

İnsan kendisinde olmayanları kendisinde olanlara benzetererek bilebilir diyen Gazzâlî de son noktada Allah'ın kemal ve hakikatini kendinden başka kimse'nin bilemeyeceğini vurgular,²⁰ *her kim kendini bilirse Rabbini bilir* sözüne intikal ederek, meseleyi yerli yerine oturtur. Buna göre eşyâ uygun misaller ile bilinir. İnsanın kendi âlemi olan bedeni üzerindeki tasarrufları, Allah'ın âlemdeki tasarrufuna benzer. Bu gibi benzerlikler olmasa, insan kendini bilmekten Allah'ı bilmeye yükselemez. Allah insanı büyük âlemin muhtasar bir nüshası yapmasa ve onu sanki kendi âleminde tasarruf eden bir rab kılmasa, insan hiç şüphesiz âlemi, tasarrufu, rububiyeti, akli, kudreti, ilmi ve diğer İlâhî sıfatları bilmez. Bütün bunlardan dolayı

nefs; benzerlikleri ve muvazeneleri ile nefsi yaratana bilmeye yükselmenin basamağı olur.²¹ Kâinattaki her şeyin Allah'ı tesbih ettiğini dolayısıyla da O'nun varlığına işaret ettiğini söyleyen Gazzâlî, bu şahitliğe lisân-ı hâl derken kelâmcılar ise bunu delilin medlûlüne delâlet etmesi olarak ifade ederler.²² İki âlem arasında bir münâsebet ve bir ittisal olmasaydı, birinden diğerine yükselme düşünülemez için İlâhî rahmet, şehâdet âlemini melekût âlemi dengesine koyar. Bu âlemde olan her şey, o âlemde bir örnektir. Bâzen bir tek şey, melekût âleminde birçok şeyin örneği olabildiği gibi, bazen de şehadet âleminde birçok şey melekût âleminde yalnız bir şeyin misali olabilir. Bir şeyin misal olabilmesi için aslına biraz olsun benzemesi veya uygun olması icap eder.²³ Gazzâlî tam bu noktada misl ve misâl kelimelerine başvurur. Mâturîdî'nin tenzih ve teşbih kavramları etrafında yaptığını misl ve misâl kelimelerini fonksiyonel kılarak yapar. Buna göre Allah hakkında misâl caizdir, fakat misil batıldır. Çünkü misal, bir şeyi açıklayan, izah eden söz, mânâ veya hâlden bir şeydir. Misl ise, bir şeyin diğeri bir şeye her bakımdan benzemesidir. Diğeri bir ifadeyle misl bir şeyin diğeri bir şeye bütün sıfatlarında eşit olması demektir. Hâlbuki misâlin, bütün sıfat ve hâllerde eşitliğe ihtiyacı yoktur. Bir şeyin bir başkası ile bazı hâl ve sıfatlar bakımından eşit ve benzer olması demektir. Allah'ın hiçbir misli yoktur. Fakat Allah hakkında akla uygun münâsebetler kurarak birçok misaller söylenir. İnsan da bu misaller sayesinde Allah'ı tanır.²⁴ İşte bu çerçevede Gazzâlî de marifet-i nefis merdivenlerinden marifet-i Hakk'a yükselir; zira Hakk'ın zâtının celâlini ve sıfatının kemâlini görünür kılan eserler marifet-i nefiste mevcuttur. Nefsini bilen rabbini bilir, onun sıfatlarını ve fiillerini kavrar.²⁵ İnsanın kendisi Hakkı göreceği bir aynadır. Bu noktada avam kendi zâtından Allah'ın zâtını, kendi sıfatlarından Allah'ın sıfatlarını, kendi bedeni ve azaları olan şahsî memleketindeki tasarrufundan Allah'ın bütün âlemdeki tasarrufunu bilir.²⁶

Âlemin Ezeliliği Meselesi Etrafında *Kitâbu't-Tevhîd'le Tehâfütü'l-Felâsife*

Mâturîdî'nin âlemin kıdemi üzerinden Mu'tezile'yle yaptığı tartışma Gazzâlî'nin filozoflarla yapacağı tartışmanın ilk aşamasıdır. O âlemin ezeli oluşunu reddeden fikirlerinde çok iyi görüleceği üzere muâsırı filozoflarıyla hesaplaşırken Gazzâlî'yle özdeşleştirilen bir tavır ondan çok evvel harekete geçirir. Kelâmî perspektifle filozofları hesaba çeken cephelerini dikkate



aldığımızda *Tehâfût*'le *Kitâbu't-Tevhîd* birbirini tamamlayan metinlerdir. Mâturîdî devrin filozoflarına tekabül eden Mu'tezile'yle hesaplaşırken gündeme getirilen fikirlerin arka planına iner, bu vadide Aristo'ya kadar gider, sudûra dair gündeme getirdiği tenkidlerle Gazzâlî'yi müjdeler. Aristo'ya göre âleme ait temel madde kadîm olup heyula olarak isimlendirilir, kuvvete sahiptir ve ezelden beri bu nitelikleri taşır. Heyula irade ile değil yapısal özellikleri sebebiyle kuvvete dönüştürülür, arazlar ortaya çıkar, bu aşamada cevher diye isimlendirilir. O tek bir cevher olup âlemin aslını oluşturur. Mâturîdî'ye göre Allah'ı tanımamaktan kaynaklanan hayalle avunan bu tip filozoflar, O'nu nitelemeleri gereken şeylerle heyulayı nitelerler. Tefekkür istikametlerini alt üst ederler, zâtı itibariyle arazlara mahal teşkil etmekten ve cevher statüsünde bulunmaktan münezze olan varlığı cevher konumuna getirirler, sonra ondan bir cevher/birinci akıl, ardından da birden fazla cevherler/ikinci akıl türetirler, sonra da bu varlık başlangıç hâlinde hiçbir eser kalmayacak bir konuma gelir. Tabiatın yönetiminin kendisine bağlı bulunduğu kadîm ve hadis varlıklar nâmına ortada sadece cevherler ve arazlar kalır, bu niteliği taşımayan varlık ise silinip gider. Bu anlayış âlemin aslının fânî olduğu neticesine sebep olur.²⁷ Bu son ifadeleriyle İslâm felsefesinin mühim bir cephesiyle epistemolojik çerçevede sudûr metafiziği üzerine kurulduğunu fark etmiş görünen Mâturîdî'ye göre Aristo kendisini hâkim olarak isimlendirirse de temelden mahrum olan bu görüşleriyle filozof vasfını hak eden biri değildir.²⁸

Muhataplarının hesabını kestirmeden görmek için Aristo felsefesinin âdetâ fezlekesi olan heyula kavramına kadar inen Mâturîdî'nin Allah'a atfetmeleri gereken şeyleri heyulaya atfeden Aristocu zihniyeti tenkid edişini hatırlatan bir tenkid de Gazzâlî'de karşımıza çıkar. *Tehâfût* müellifi, İslâm filozoflarının Allah'ın fonksiyonlarını akıllar silsilesine devrettiklerini vurgular. İlk İlke'den bir akıl sudûr eder, o kendinden sudûr eden bu akıllı bilmez. Bu durumda onun ma'lûlu bir akıldır ve o akıldan bir başka akıl, feleğin nefsi ve maddesi taşıyıp çıkar. Bu akıl hem zâtını, hem ma'lûlu olan üç şeyi hem de kendi illetini ve ilkesini akleder. Bu vaziyette ma'lûl, illetten daha şerefli demektir. Diğer bir ifadeyle ilk illetten sadece bir şey taşarken, bu akıldan ise üç şey taşar. İlk ilke yalnızca zâtını akletmekte, bu akıl hem zâtını hem İlk İlke'nin zâtını, hem de sebeplilerin zâtını akletmiş olmaktadır. Allah'ın burada varlıkların en hakiri

rütbesine indirildiği meydandadır. Çünkü Allah sadece zâtını idrak ederken bu akıl hem zâtını hem de başka şeyi bilmektedir. Hem başkasını hem de zâtını idrak eden kimsenin derecesinin bu konumda olmayandan daha yüksek olacağı izahtan varestedir. Filozofların burada Allah'ı ta'zimde ifrata giden bu görüşleri, onları ta'zimden anlaşılan her şeyi iptal etme noktasına getirir, Tanrı'yı da âlemde olup bitenlerden haberi olmayan bir ölü durumuna düşürmelerine sebep olur ancak O'nun ölüden tek farkı, kendi varlığının şuurunda olmasıdır.²⁹

Âlemin ezeli olduğunu savunmakla İslâmî yaratma anlayışını telif etmenin mümkün olmadığını göstermeye çalışan Mâturîdî, Aristocu heyula kavramının üzerinde örtüyü kaldırdıktan sonra tabiatıyla bu düşüncenin izdüşümü olarak gördüğü zümreler üzerine eğilir. Bunların başında Mu'tezile gelir; zira onlar âlemin kendisiyle varlık kazandığını iddia ederler.³⁰ O âlemin ezeli olduğu görüşünü reddederken evvela her zaman olduğu gibi rakibin delillerini ve delillerini savunuş tarzını aktarır. Buna göre duyulur âlem, kendisinin bir benzeri olan duyular ötesi âleme delâlet eder; zira o kendisinin ötesinde bulunanın aslını oluşturur, feri asla muhalefet etmez. Gâibi bilmenin yolu duyulur âlemdir. Bir şeyin mukayesesini onun naziriyle mümkündür. Âlemin kıdemini/ezeli olduğunu savunanlar görüşlerini bu delile dayanarak ispat ederler; zira duyulur âlem kendi misline delâlet eder, duyular ötesi âlem de aynı şekilde ona benzer. Diğer bir ifadeyle duyulur âlem her vakitte misli olan bir önceki âleme işaret eder. Bu çerçevede bütün âlemlerin ezeli olduğu hakikati yatar. Mâturîdî'nin bu yaklaşıma cevabı şudur: Ezelde kadîm ve kıdem varken ezeli olduğu ileri sürülen âlem yoktur. Bu sebeple kadîmi âleme fer' yapmak mantığın gerekli kıldığı bir şey değildir, aksine duyulur âlemin oluşabilmesi için gâib esastır. Akıl açısından başkasına bağlı olarak varlık kazanan herkes duyulur âlemde onun cevherinin hâricinde kalır. Her türlü fiil ve söz, sayesinde varlık kazandıkları kişilerden nasıl başka ise bunların cevheri ve sıfatı da fâillerinin statüsüyle aynı değildir. Âlem kadîm varlık sayesinde vücüt bulduğuna göre onun da kadîm varlıkla aynı statüye sahip olması mümkün değildir.³¹ Hâliyle âlemin kendi konumunda bulunmayan bir varlık sayesinde yaratılmış olduğu ortadadır.³² Âlemin ezeli olduğunu savunanlara göre âlemdeki her şey diğer bir şeyden meydana gelmekte, herhangi bir hârici müessir görünmemektedir. Duyulur âlem duyular ötesi



âlemin delili olduğuna göre gâib âlemde de aynı sistemin hâkim olması gerekir.³³ Mâturîdî'ye göre âlemin kâdemini savunanların görüşlerinin tamamı, akılda vehmedilemeyen ve nefiste canlandırılmayan şeyleri reddetme noktasında toplanır; zira âlem böyle bulunmuş ve böyle telakki edilmiştir. Onlar aksinin olabileceğine ihtimal vermezler. Maddî olan bir şey nefiste canlandırılmadığı zaman onu reddetmek tabiidir. Fakat burada söz konusu olan kâinatın yaratıcısıdır, o maddî olmadığına göre onun reddi mümkün değildir. Diğer taraftan görme ve işitme nefiste canlandırılmadığı hâlde onları inkâr etmek mümkün değildir.³⁴ Âlemin ezeli olduğunu savunanlara göre bir şeyin diğer bir şeyden oluşması, onda gizlenmiş bir vaziyette olup zamanı geldiğinde meydana çıkmasından başka bir manaya gelmez. Bu yani bütünüyle insanın, verebileceği meyvelerle beraber bütünüyle ağacın söz konusu aslında bulunması muhaldir.³⁵ Mâturîdî'nin gözünde âlemin gelişmeye ve yok oluşa müsait oluşu, aynı vaziyetteki her nesnede zıtların bir arada toplanmasına uygun olması yaratılmışlığının delilidir. Aynı şekilde âlemin dayandığı prensiplerden habersiz oluşu ve bozulan taraflarını onarmaktan âciz oluşu mevcudiyetinin kendisine dayanmadığını gösterir.³⁶ Tabiatla hâkim olan zaruret ve ihtiyaçlar tabiatın Tanrı'nın hususiyetlerini taşımadığını gösterir.³⁷ Görüleceği üzere Mâturîdî bir filozofla kelâmcı arasındaki farkın ne olup ne olmadığını, âlemin ezeliği meselesi üzerinden müşahhas hâle getirmekte böylece kelâmın hareket noktasıyla filozofların hareket noktasının ne derecede farklı olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu noktada Gazzâlî de Mâturîdî'nin endişeleri zemininde hareket eder. Aristo etrafında vücûd bulan birikimin İslâm'a aykırı oluşunun en ehemmiyetli göstergesi âlemin kâdemini savunmasıdır. Hâdis olanın, bir vâsıtâ olmaksızın kesinlikle kadîm olandan sudûr etmesinin düşünülmeğe kanaatinde olan³⁸ filozoflar, âlemin ezeli olduğunu savunur. Onlara göre âlem, sebeplinin sebeple, nûrun güneşle beraber olması gibi Allah'ın eseri ve O'nun eş zamanlısı olarak var olur. Tanrı'nın âleme kâdemi, illetin malûle olan önceliği gibidir. Bu da zaman bakımından değil, zât ve mertebe bakımından bir önceliktir.³⁹ Filozoflar için âlem ma'lûl, illeti ise hem ezeli hem de ebedîdir. Haliyle ma'lûl illetle birlikte bulunur. İlet değişmedikçe ma'lûl değişmez. Onlar hudûsun imkânsızlığını bunun üzerine bina ederler.⁴⁰ Gazzâlî, İbn Sînâ'ya dönerek felâsifin görüşlerini bu şekilde tasvir ettikten

sonra tenkitlerine başlar. İslâm felsefecileri hâdis olanın kadîm olandan sudûr etmesinin ezeli varlıkta değişmeyi gerektireceğini iddia etseler de böyle bir şeyi farz etmek imkânsızdır.⁴¹ Onların zihinleri en çok karıştıracak mâhiyetteki delilleri budur.⁴² Hâliyle Allah'ın âleme zaman bakımından değil zât bakımından önceliğini kasteden filozoflara⁴³ iştirak etmek mümkün değildir; zira bu durum zaman itibarıyla, birlikte mevcudiyetleri mümkün iken tabiatı gereği birin ikiden önce gelmesi gibi, sebebin sebepliden önce gelmesine benzer. Hâlbuki bunlar zaman bakımından denktir, bir kısmı illet bir kısmı da ma'lûldür. O halde Allah'ın âlemden önce gelmesi noktasında bu delil olarak görülemez.⁴⁴ Şayet bununla Allah'ın âleme ve zamana önceliğinin zât bakımından değil sadece zaman bakımından olduğu kastediliyorsa, bu durumda âlem ve zamanın varlığından önce âlemin olmadığı bir zaman mevcut demektir, zira yokluk varlıktan önce gelmiş, Allah âlemden, başlangıcı bulunup sonu olmayan uzun bir süre önce bulunmuş demektir. Bu zamandan önce sonsuz bir zamanın var olduğu anlamına gelir ki bu bir çelişkidir dolayısıyla zamanın hâdis olduğunu söylemek mümkün değildir.⁴⁵ Filozoflar her ne kadar âlemin Allah'ın fiili ve eseri olduğunu savunsalar da kendi sistemleri açısından bakıldığında onların fâil, fiil ve fâille fiil arasındaki müşterek münasebet itibarıyla âlemin Allah'ın eseri olmadığını savundukları görülmüştür. Meseleye fâil yönünden bakıldığında filozofların Allah'ı irade sahibi olarak görmedikleri ortadadır. Bu cephesiyle âlem O'ndan sudûr eden zorunlu bir şey olarak ortaya çıkar. Fiil açısından bakıldığında da âlem kadîmdir, fiil hâdistir. Mesele fâille fiil arasındaki irtibat açısından ele alındığında ise onlar nezdinde Allah her yönü itibarıyla birdir, haliyle O'ndan her bakımdan ancak bir olan sudûr eder. Hâlbuki âlem çeşitli unsurlardan oluşmuşken nasıl olur da O'ndan sadece bir sudûr edebilir?⁴⁶ Gazzâlî bu istikamette hâdiseyi biraz daha genişleterek irdelemeye devam eder. Birincisi, fâil irade ederek, ihtiyarını kullanarak ve irade ettiği şeyi bilerek fiilin kendisinden sudûr ettiği varlık olduğu halde filozoflara göre âlemin Allah'la olan münasebeti illetin ma'lûl ile olan ilişkisi gibi zaruriyatı luzumlu kılan bir münasebettir. Bu sanki gölgenin şahıstan, nûrun güneşten ayrılmaması gibi olup, âlemin Allah'tan ayrılması tasavvur edilemez. Hâlbuki bu lambanın aydınlığı, şahsın gölgeyi meydana getirdiğini söylemek nevinde, benzeyenle benzetilen arasında tek bir nitelikteki ortaklığın vaki olması gibi, fiilî olarak hiçbir karşılığı olmayan bir şeydir. Burada



gözden kaçırılmaması gereken şey, fâile mahzâ sebep olması bakımından değil, hususi manada illet olması bakımından, yani kendisinden fiilin irade ve ihtiyarla ortaya çıkmasından dolayı fâil denilir.⁴⁷ Hakiki fiil iradeli olandır. Herhangi bir kimse ateşe atılsa ve yanarak ölse ateşe değil de o kişiye katil denilir. Fâil iradesiyle kendisinden fiil sudûr edendir. Filozofların perspektifinde ise Allah âlemi yaratma hususunda irade ve seçme gücüne sahip olmayarak sadece mecazi olarak sâni' ve fâil olmaktadır. Onlar fiilin hakiki manasını reddedip sadece lafzını söylemekle yetinmektedir.

Gazzâlî âlem kadîm, fiil hâdistir meselesi üzerinden tenkidlerini sıralamayı sürdürür. Fiil ihdâs etmekten/sonradan yaratmaktan ibarettir. Filozoflara göre âlem kadîmdir, hâdis değildir. Fiilin manası yaratmak sûretiyle bir şeyin yokluktan varlığa çıkarılmasıdır. Kadîm olan hakkında ise böyle bir şey düşünülemez; zira mevcut olanın icadı mümkün değildir. O halde fiilin şartı onun sonradan olmasıdır. Filozoflara göre ise âlem kadîm olduğundan bu durumda nasıl Allah'ın fiili olabilir.⁴⁸ Âlemin Allah'ın fiili olmasının imkânsızlığı etrafındaki üçüncü konu da fâil ile fiil arasında ortak bir şartın olması ile irtibatlıdır; zira filozoflar *Bir'den ancak bir çıkar* derler. İlk prensip (İlk mebd) her yönüyle bir olduğuna ve âlem de çeşitli unsurlardan oluştuğuna göre onların prensipleri gereği âlemin Allah'ın fiili olması tasavvur edilemez. Filozoflara göre Allah'tan sudûr eden âlemdeki çokluk araçlar vasıtasıyla meydana gelir. Varlıkların her biri üstündekine göre ma'lûl, altındakine göre illettir. Her bir varlık yukarıya doğru illeti olmayan bir illette nihayet bulunduğu gibi ma'lûlu olmayan bir ma'lûle dayanıncaya kadar da devam edip gider. Hâlbuki vaziyet böyle değildir. Çünkü cisim, madde ve sûretten oluşan bir terkiptir. Bunlardan birinin varlığı ötekinden kaynaklanmayıp, aksine ikisinin bir arada mevcut olması bir başka sebepten ileri gelir.⁴⁹ Dinde Allah'la insan arasındaki ilişkiler dolaylı değil doğrudandır. Aracı varlıklara verilen fonksiyon, Tanrı'nın fâil-i muhtar olma hüviyetini ortadan kaldırmakta, böylece Allah dilediği şekilde değil de bir sebebe bağlı kalarak yaratan bir varlık durumuna düşmekte, fâil-i muhtar olması gerekirken fâil neden olmaktadır.

Netice olarak Mâturîdî ile Gazzâlî'nin görüşü şudur ki kâinâtın ezeli olduğunu kabul ettiğimiz takdirde onun Tanrı'ya muhtaç olmadığını ilan etmiş oluruz. Âlemin vücûd bulmasına bir nokta tayini yapılamıyorsa

Sâni'ye yüklenecek fonksiyon da kendiliğinden ortadan kalkar. Mâturîdî bu nokta tenkitlerini istihzayla süsler. Kendilerini kelâm ilminin süvarileri zanneden Mu'tezililer, İslâm âlimleri içinde bu ilme sadece kendilerinin vakıf olduğunu sanırlar. Hâlbuki onlar kelâm mütehasısı olmak bir tarafa sıradan kelâm müntesiplerinin ünvanını taşımakta bile zorluk çekerler.⁵⁰ Benzer istihzalar filozoflara karşı Gazzâlî'de kendisini gösterir. Fârâbi ile İbn Sinâ'nın şahıslarında ezeli âlem tasavvurunu sert bir şekilde eleştiren Gazzâlî, kadîm varlıkların sayısını çoğalttıkları gerekçesiyle tenkidlerini tekfire kadar vardırıır ve şöyle der: Hakikatte sudûr nazariyesi karanlık üstüne karanlıktır. Şayet insan bunu rüyasında gördüğünü tahkiye etse mizacının bozulduğuna hükmedilir.⁵¹

Tevellüd Teorisi Ekseninde Selefle Halefin Tavrı

Tevellüd teorisi etrafındaki tavrılarında da Mâturîdî ile Gazzâlî'nin zihniyet olarak birbirlerini çağırıştırdığı görülür. *Kitâbu't-Tevhîd* bu noktada *el-İktisad fi'l-İtikad*'ın habercisidir. Mâturîdî bu istikamette Mu'tezile'yi zındıklara ve dehrilere nispet eder; zira onlar tevellüd teorisiyle Allah'ın tasarrufunu ortadan kaldırmaktadırlar. Zındıkların ve Mecûsilerin anlayışına göre de tabiat iki Tanrı'nın eseridir ve bunlardan biri diğerinin fiiline etki etmez. Mu'tezile'ye göre Allah'ın kulun fiillerinde herhangi bir kudreti ve tesiri olmadığı gibi kulun da Allah'a ait olana yönelik bir kudret ve etkisi yoktur. Âlemin yönetimi bu iki esas üzerine kurulur. İşte Mu'tezile tam bu noktada zındıklara benzer, hatta zındıklardan daha çirkindir; zira Mu'tezile İlahî kudretin müstakil ve bağımsız oluşunu ortadan kaldırır. Bu güzergâhta Mu'tezile daha da ileri gider, gücü yerinde olan kulun kudretinin mertebesi bakımından İlahî kudretin üstünde olduğunu söyler.⁵² İlahî fiilin manası icat etmek ve yokluktan varlık alanına çıkarmaktan ibarettir. Mu'tezile bunu kula ait fiilin manası olarak telakki eder; kula kesb kudreti zafere ettiği hâlde Allah'a nispet etmez. Bu sûretle kul kudret açısından daha önemli bir konuma gelir; çünkü onun kudreti Allah'ınkine nispetle daha zengin bir alana yönelmekte, Allah'ın kudreti ise iki alternatiften sadece birini, yani hayrı gerçekleştirilmektedir.⁵³ Görüleceği üzere Mâturîdî burada Gazzâlî'nin filozofları tekfir eden tavrının habercisidir.

el-İktisad fi'l-İtikad'da çok iyi görüleceği üzere Gazzâlî'nin tevellüdden anladığı şey şudur: Yüzüğün hareketi elin hareketinin zatında gizli değildir. Hareketin elin hareketi ile meydana gelmesi müşahade edilen bir durumken onun elin hareketinden kaynaklanması



ise müşahade edilen bir durum değildir. Bu bakımdan Gazzâlî *Tehâfüt*'te çok iyi görüleceği üzere varlıkta müşahade edilen sebeplerle sebepliler arasındaki münasebeti, onları birbirine bağlayan zorunlu bir ilişki saymaz.⁵⁴ Sebebiyeti âdet kavramı etrafında toplayan Gazzâlî'ye göre sebepliliği savunmak Allah'ın iradesini sınırlar, bu da mucizenin inkârını beraberinde getirir. Sebeple sebepli arasında var olduğuna inanılan ilişki zorunlu ve değişmez olmayıp Allah'ın ezeli takdiri gereği bunların birbiri ardından yaratılmasından kaynaklanır.⁵⁵ O her şeyin Allah'ın kudreti dâhilinde olduğunu ortaya koymak için böyle bir yola girer. Böylece Gazzâlî sebepliliği inkâr ederken filozofların sebepsiz bir varlık olarak sadece Tanrı'yı görmelerini ve O'nun dışındaki her şeyin bir sebebe bağlı olduğu kaydını reddeder, bu zemin ve çerçevede sebep ya da tevellüd terimlerini sadece mecâzî manada kullanır. Geleneksel Eş'arî vesilecilikle felasifinin fâil nedenlik teorisi arasında orta bir yol geliştiren, İbn Sînâ'nın savunduğunun aksine Gazzâlî'ye göre "neden ve eser arasında genel olarak kabul edilen ilişki zorunlu değildir".⁵⁶ Böylece o "bir sebep ve onun sonucu arasındaki bağın varlığını inkâr etmekte daha ziyade bu bağın zorunlu niteliğini inkâr etmektedir".⁵⁷ İbn Sînâ'nın zorunluluğu esas alan ontolojisine karşı çıkararak filozofların tabii illiyetinin yerine İlahî illiyeti koyan bu tavrın *İktisad*'da nübüvvet hâdisesini mucizeler üzerinden temellendirmedeki fonksiyonelliği her türlü tartışmanın ötesindedir. Mucizeler vasıtasıyla nübüvveti ispat eden bu yaklaşım Mâturîdî'de de karşımıza çıkar: Allah'ı inkâr edenlerle önce bu mesele tartışılır, nübüvvetin varlığı ancak O'nun varlığını benimsedikten sonra gelir. Bununla beraber mucizelerle hem ulûhiyet hem de nübüvvetin ispatı imkân dâhilindedir; zira peygamberler onların kudretinin sınırlarının ne olduğunu bilen bir toplulukta yaşarlar. Akılları hayrette bırakan mucizeler ortaya çıkınca insanlara inanmak düşer.⁵⁸

Gazzâlî'ye göre kesb bir cebr olduğu kadar bir ihtiyardır; zira insan ihtiyar sahibi olduğu gibi cebrin de mahallidir, yani kesb hâdisesinde cebr insana dışarıdan bir şeyden değil insanın kendisinin içinden gelir.⁵⁹ Bu aslında Mâturîdî'yle onun haleflerinde de karşımıza çıkan bir yaklaşımdır.⁶⁰ Buna göre ehemmiyetli olan insanın fiillerinde kendini özgür hissedip hissetmemesidir. Nitekim kader meselesinin rûhuna kadar dâlabilen bir görüş ve usûlü hayata geçiren Kemâl Paşa-zâde de "kulun ihtiyârının menşei, kalpte ortaya çıkan bir dâiyedir" diyerek⁶¹ aynı gerçeği ifade eder.

İslâm'dan Evvelki Devirle Yüzleşmede Mâturîdî ile Gazzâlî

Mâturîdî Mâverâünnehir'de Gazzâlî'den bir iki asır evvel İslâm'dan evvelki mirasın kalıntıları ile hesaplaşır, muhasımları alt etmenin retorik kalıbı olarak Mecûsî ifadesini tercih eder.⁶² İslâm öncesi devri temsil eden Mecûsîliği yeniden üretecek bir karaktere sahip olarak gördüğü Mu'tezile'yi de bu zemin ve çerçeveye yerleştirerek tenkid eder.⁶³ Selçuklu asrında Mâturîdî'nin fonksiyonunu yüklenen Gazzâlî de Bâtınîleri Mecûsîlerin evladları olarak görür; *Fedâih*'le *et-Tibru'l-Mesbûk*'ta İslâm dışı İrani mirasa sed çeker; zira Müslümanların devletlerini yıktığı Kısraların, Dihkânların ve Mecûsîlerin evladları, devletlerini tekrar canlandırma niyetinden vazgeçmiş değildir.⁶⁴ Böylece Mâturîdî'nin Türkistan coğrafyasında hayat verdiği usûlü Horasan'da yeni baştan aktüel kılar. Aynı yaklaşım "din kisvesi altında Zerdüştinin inançlarını taşıyorsun"⁶⁵ diyerek geldiği hattın İslâm'dan evvelki yapısıyla hesaplaşan Selçuklu mütefekkeri Mevlânâ'da da görülebilir. Müslümanlaşma asırlarında İslâm'ın ve Sünnî çerçevenin dışındaki hemen her zümre Mecûsîliğe ırcâ edilirken, Selçuklu asırlarında da bu anlayış bir taraftan aynı şekilde devam ederken diğer taraftan yelpaze biraz daha genişletilir. Hristiyan, Mecûsî, Râfîzî, Hâricî ve Karimatî kelimeleri aynı işleve sahip olarak görülür⁶⁶ ve nihayet bütün bu akımların hepsi Nizâmü'l-mülk ve Gazzâlî'de görüleceği üzere Bâtınî kelimesi etrafında toplanır. Müslümanlık her iki coğrafyada ve zaman diliminde de Sünnilikle özdeşleştirilir.⁶⁷

Türk Realitesine Dikkat Çeken Cepheleriyle Mâturîdî ile Gazzâlî

Fikrî yapımızın geride bıraktığı aşamayı Mâturîdî, geldiği aşamayı da devrin İslâm tasavvurunun bütün hususiyetlerini şahsında toplayan Gazzâlî temsil eder. Düşünce bir kişinin değil bütün bir medeniyetin olduğuna göre her iki ismin de Türk-İslâm düşüncesine şahsiyet vermede birbirlerini tamamladıkları müşahade edilir. Kurucu düşünürler kadar onları aktüel kılarak bir ileri aşamaya götürenler de o derecede önemlidir. İlmî hayat selef halef ilişkisi içinde cereyan eder. Nitekim hem Mâturîdî hem de Gazzâlî imâmet ve hilâfet etrafında gündeme getirdikleri hususlarla meseleyi fiili güce ırcâ eden dolaşısıyla da Türk realitesini dikkate ve ciddiye alan bir perspektifi harekete geçirirler. Onların imâmet ve hilâfet meselesi etrafında gündeme getirdikleri hususlar, Türk realitesinin geleceğini daha baştan haber



vermesi bakımından dikkat çekicidir. Mâturîdî hilâfet konusunda Türkistan bölgesine mahsûs husûsiyetler taşıyan değerlendirmeler yapar. Her devirde birliği temin ederek nizâm ve intizâmı sağlayacak güç ve kudret merkezini, dayanılacak asabiyyeyi öne çıkarır.⁶⁸ Aynı yaklaşımın Sadruş-Şeria'dan geçerek Cevdet Paşa'da da yankılandığını biliyoruz.⁶⁹ Bir başka ifadeyle Cevdet Paşa, hem öncüsü konumunda olan Mâturîdî, İbn Haldûn ve Sadruş-Şeria'ya tercüman olur, hem de bir taraftan onların açtığı yolu Osmanlıların şahsında müşahhaslaştırır. Gazzâlî de Fars kökenli bir müderris ve mutasavvıf olmasına rağmen, Mâturîdî'nin imâmete geçecek kişide güç ve kudret aramasına paralel olarak,⁷⁰ asrının güç ve kudret kaynağı olarak gördüğü Selçuklu Devleti'ni Müslümanlığın hâmisi ilan eder ve hilâfeti muhafaza edecek vasıflarla cihâda hayat verecek potansiyelin Türklerde mevcut olduğuna inanır.⁷¹ Bu zâviyeden bakıldığı takdirde *Mâturîdî mi Gazzâlî mi?* sorusunu sormanın bir manası yoktur. Hâliyle modern dönemde Gazzâlî'ye karşı sergilenen sansür, Mâturîdilikte kendini bulan bir fikir sisteminin inkârına tekabül eder.

Türk entelektüel geleneği yeri geldiğinde şartlara ve imkânlarla göre çehre değiştirmekten geri durmaz. Bu nedenle Selçuklu'nun beyne'l-mile'i olan ve şahsiyeti ile irsiyetini Selçuklu'ya gömen Gazzâlî öne çıkar, Mâturîdî ise gerilerde değilse de derinlerde durur. Nitekim Belh'li sıkı bir Hanefî olan⁷² ve Ebû Hanîfe'yi Kur'an'ın sırlarıyla kendinden geçen bir velî olarak takdim eden⁷³ Mevlânâ, Mâturîdî'yi sûfî bir çehreye büründürür, onu vahdet-i vücûd düşüncesine hasret duyan bir mutasavvıf olarak gündeme getirir.⁷⁴ Görüleceği üzere Türkistan coğrafyasında akranları ve halefleri tarafından sûfî bir portreye büründürülen Mâturîdî, Mevlânâ'nın şahsında çok iyi görüleceği üzere Anadolu ikliminde de bu özelliğini muhafaza etmeye devam eder. Hanefîliğe meftûn olan Selçuklu asırlarında Mevlânâ'nın Mâturîdî'den bahsetmesi onun Selçuklu gündemine en üst seviyeden girdiğini gösterir. Fakat döneme hâkim olan Gazzâlî'dir. Bunun nedenleri bellidir. Geçiş devrinde vücûd bulan İslâm tasavvuru şifâhî ve bir tarafıyla da kitâbî çerçevede tamamen mistik bir istikamet ve muhtevâyâ sahip olduğu için Müslümanlaşma sürecinde tasavvuftan bahsetmek esasında doğrudan İslâm'dan bahsetmekle eşdeğerdir. Keşfin temin ettiği bilginin objektif geçerliliğini sorgulayarak yaşadığı devre kafa tutar gibi görünen⁷⁵ Mâturîdî, bölgenin İslâm tasavvurunu yansıtabilecek nitelikteki klasiklerde Mâverâünnehir

realitelerine uygun olarak bir zâhid olarak nitelenir, şahsiyeti menkıbelerle örülerek bir evliyâ çehresine büründürülür. Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Mâturîdî'yi devir kaynaklarına paralel şekilde kerametlerine vurgu yaparak takdim eder; bölgenin başka fikirlere ancak kendi tecrübesi nispetinde açılacağını gözden kaçırmaz. Bu bakımdan devrin sûfilerinin itikâdî zemine Mâturîdî düşünce yapısını yerleştirmeleri tesadüf değildir.⁷⁶ Vahiyle kayıtlı bir rasyonelliğin peşinde olan Mâturîdî'nin sûfilerin keşf anlayışına karşı keskin bir duruş sergilemesi, İslâmlaşma sürecinde Türkistan havzasına hâkim olan mistik karakterli yapının itikâdî çerçevede sebep olacağı tehlikeleri engelleme amacına matuf bir denge arayışıdır. İslâm öncesi dönemden başlanarak bölgede yayılma imkânı bulan dinler, gnostik tabiatlıdır. Onlar her şeye İlahî bir mâhiyet verilen eski dünyanın mistik zemininde hareket ederek bölgenin istikametini tanzim ederler. Bu nedenle o hem İslâm'dan evvelki devre karşı mücadele verir hem de Mu'tezile ekolüyle hesaplaşır. Akla dayanmadan akla karşı çıkılamayacağını gözden kaçırmaz;⁷⁷ rakibi kendi sahasında karşılamaya azami derecede hassasiyet gösterir. Mu'tezile karşısında inşa ettiği rasyonel duruşu, Türkistan coğrafyasının mistik ikliminde sergiler. Bu noktada mistisizmi ne bütünüyle reddeder ne de ona teslim olur. İntikal aşamasında bölge her zaman için geride bırakılan devre dönüş potansiyeli taşıyabileceği için teyakkuza geçer. Mâturîdî'nin eserlerinde tasavvufî unsurlar, sanki bölgede İslâm'a rasyonel ve realist bir zemin teşkil etmek için yavaş yavaş geri çekilir. Bu nedenlerle, o devirdeki mistisizme Mâturîdî'den gelmek gerektiği gibi, Mâturîdî'ye de aynı devirdeki mistisizmden gitmek gerekir.⁷⁸ Nitekim kendisi *Kitâbu't-tevhîd*'de⁷⁹ bir taraftan panteistvari bir mâhiyete sahip olan İslâm öncesi inanç ve pratiklere⁸⁰ cevap vermek üzere Tanrı'nın tenzihî boyutunu öne çıkarır. Diğer taraftan her şeye İlahî bir mahiyet veren insanların İslâm'ı kendi tecrübelerine ve idrak seviyelerine uygun olarak benimseleri için teşbihî boyuttan vazgeçmez. Buna göre akıllar, kendilerini aşır ihâta etmekte âciz kaldıkları hususlarda ancak istidlâlde bulunabildikleri için zarûrî olarak tevhîd kavramının başlangıcı teşbih, nihâyeti ise tevhîddir. Bu med cezirli tavrın bir başka örneği de şudur: Dünyayı hor-hakir gören tavra karşı çıkan⁸¹ Mâturîdî, şefâatin hayatını idrak ettiği devre hâkim olan mistik anlayışa uygun bir açıklamasını yapar. Buna göre cezâ ya da nefreti gerekli kılan bir fiil işleyen kimse, Allah'ın kendilerinden râzı olduğu sâlih kullar vasıtasıyla affedilir.⁸²



Mücerret bir Müslüman gibi düşünen ve yaşayan Mâturîdî ile kıyaslandığında düşüncelerini daha en baştan devrin aradığı mütefekkir sıfatıyla tasavvufa paralel olarak inşâ eden Gazzâlî muhayyeleye hitap etmesini de bilir. Osmanlıların ifadesiyle “cümle ilimlerün eyüsi ilm-i tasavvufur” hükmünü veren⁸³ Gazzâlî, İbn Teymiyye'nin ifadesiyle filozof mutasavvıfların şeyhidir. Felsefeyi rûhu tatmin etmede yetersiz bulan ve sûfi tecrübeyi peygamberlik tecrübesinin bir alt merhalesi olarak gören Gazzâlî, kelami ve felsefi birikimi sayesinde tasavvufun bir üst aşamasına yükselir; Selçuklu İslâm tasavvuruna vahdet-i vücûdun kapılarını açar, vahdet-i vücûd vadisinde İbnü'l-Arabî'yi müjdelir. *Mişkât*'ta bu durum çok barizdir: Gerçek mevcûd Allah'tır. Mecaz çukurundan hakikatin ilk basamağına yükselen ârifler varlıkta Allah'tan başka bir şey olmadığını görürler.⁸⁴ *Allahu ekber* sözünü O'nu başkasından büyük olma anlamında açıklamak doğru değildir. Çünkü Allah'tan başka varlık yoktur ki ondan büyük olsun.⁸⁵ Osmanlılara göre vahdet-i vücûd dairesindeki sözleri tevîl edip şeriate uygun hâle getiren mütefekkir klasik dönem Türk düşüncesinin Hazret-i Peygamber'den sonra en büyük pâyeyi verdiği Gazzâlî'dir. Bu manzarayı tamamlayan bir başka husus da şudur: Gazzâlî siyasî iradenin doğrudan himâyesine mazhar olur, devamlı olarak aktüelliğini muhafaza edecek bir hat oluşturur. Nizâmü'l-mülk'ün Hanefilik-Şafilik sarkacında denge arayan tavrı, en mükemmel ifadesini, Hanefiliği resmen benimseyen bir devlette resmî ulemâ pâyesi alan Gazzâlî'de bulur.⁸⁶

Sonuç

Türk entelektüel geleneği devamlı olarak idrak ve ihata edilen zaman ve zemini taşıyabilecek kudrette mütefekkirler meydana çıkarır. Günün hâdisesi olan her düşünür, fikrî hayatı yaşadığı zamana göre yeniler, Sünnî dünya görüşünün standartlarını tahkim ve takviye eder. Bu zâviyeden bakıldığında Gazzâlî'nin öne çıkması Mâturîdî'nin geriye itilmesi manasına gelmez. Aksine selef-halef ilişkisi içinde bu mücadeleyi sürdürme gayreti olarak görülebilir. Söz konusu vaziyet Selçuklu'da böyle olduğu gibi Osmanlı'da da böyledir. Bir başka ifadeyle Osmanlı Türklerinin İslâm tasavvuru da Selçuklu Türklerinde olduğu gibi Hanefiliğin çizdiği çerçeve üzerine kuruludur. Her şey oradan başlayarak genişler. Bir tarafta Hanefî olan Selçuklu hükümdarları ve Mevlânâ gibi mütefekkirler; diğer tarafta Şafilığa nispet edilen Gazzâlî, Nizâmü'l-mülk, Kuşeyrî ve Cüveynî gibi düşünürler

yer alırlar. Selçuklu İslâm tasavvuru bunlar üzerinden ayrı ayrı ancak son noktada birbirini bütünleyen perspektiflere açılır. Horasan havzasında Şafililiği ve Eş'ariliği gözden kaçırmayan bir siyasetin takipçisi olur. Aynı manzara Osmanlı asırlarında da hükmünü yürütür. Genel vasıflarıyla geçmişin bir devamı olan fakat hususi çizgileriyle oradan ayrılan Osmanlı kelâmı, nassları Hanefî-Mâturîdî ve Eş'arî bir perspektife dayalı olarak yorumlayan itikâdî bir zeminde harekete geçer. Osmanlı düşünce dünyasına kelâmî çerçevede istikâmet veren düşünürler, Hanefî-Mâturîdî bir çizgiye mensup olmalarına rağmen özellikle Gazzâlî-Râzî etrafında eser veren, fikir imâl eden kelâmcılardan da müstağni kalmazlar. Buradaki münasebetler karşılıklıdır: Teftâzânî örneğinde çok iyi görüleceği üzere Şâfi-Eş'arî hatta hayatlarını idrâk edenler,⁸⁷ Hanefî-Mâturîdî yapıdaki eserlere şerh ve hâşiyeye yazma, hatta zaman zaman onların görüşlerini benimseme ihtiyacı hissederken; Hanefî-Mâturîdî müellifler de Eş'arî yapının felsefi boyutunu dikkate alarak hareket etme lüzûmu duyarlar. Osmanlı şârihlerinden Mevlânâ Şemseddîn Ahmed b. Mûsâ/Hayâlî hem hocası Molla Hızır Beg'in Mâturîdî geleneği aktüelleştiren *Nazmu'l-Akâid* isimli eserini şerh eder hem de Hanefî bir metin üzerinden Eş'arî zihniyeti hâkim kılmaya çalışan *Şerh-i Akâid'e* hâşiyeye yazar.⁸⁸ Eş'ariliği rasyonalize etme noktasındaki gayretleri malûm olan Hanefî-Nakşî Cürcânî'nin medrese zihniyetine yön vermesi bir başka müşahhas örnektir.⁸⁹ Bütün bu mütefekkirlerin şahsında âdetâ Eş'arî ve Mâturîdî gelenek birbiri içinde eriyerek, yekdiğerini tamamlar. Her iki zümre birbirinin uzviyetinde âdetâ gizli ve ikinci bir nabız gibi vurur. *Muhammediyye* müellifi Yazıcı-zâde, İslâm'ın şartları etrafında döndüğü zaman Hanefî-Mâturîdî yapıyı aktüelleştirir. Nazarî meselelere intikal ettiğinde İbnü'l-Arabî güzergâhından hareket eder. Türk tasavvuf düşüncesinin ahlâkî neticelerine intikal ettiğinde ise Gazzâlî'yi takip eder. Mensûbu olduğu Hanefî mezhebini mezheplerin en şerefli olarak gördüğünü özellikle belirten⁹⁰ Taşköprî-zâde, Hanefî-Mâturîdî bir zeminde Eş'arî güzergâha doğru girer. *Meâlim*'de her ne kadar Fahreddîn-i Râzî, Teftâzânî ve İcî üzerinden gelen Eş'arî ekol istikâmetinde hareket eder gibi görünse de dikkatli bir tahlil, müellifin bu hat etrafında ortaya çıkan verileri bir taraftan benimsediğini bir taraftan tenkide tabi tuttuğunu gösterir. O esas olarak İcî, Cürcânî ve Teftâzânî üzerinden *Meâlim*'i inşâ eder. Bu üç isim Eş'arî olduğuna göre güzergâh bellidir. Fakat gözden kaçırılmaması gereken bir başka



gerçek de şudur: İtikâden Eş'arî olan Cürcânî amelde Hanefî,⁹¹ meşreben de Nakşî'dir. Teftâzânî'nin *Şerh-i Akâid*'de şerhe esas aldığı metnin müellifi Ömer Neseî, Mâtürîdî olduğu gibi Taşköprü-zâde'nin kendisi de Hanefî ve Nakşî'dir. Bu zeminden hareket edildiğinde Taşköprü-zâde'nin Eş'arîlikle Hanefî-Mâtürîdî çizgiyi telif eden ve yalnızca belirli bir güzergâhta seyr eden akışa mağlup olmayan bir telif tarzı olduğu söylenebilir. Bu bakımdan Taşköprü-zâde *Meâlim*'de Ehl-i Sünnet'i ne Eş'arîliğe ne de Mâtürîdîliğe ırcâ eder.⁹² O iman⁹³ ve teklifi mâlâ yutak⁹⁴ gibi hususlarda Mâtürîdî bir perspektifi esas alırken kesble ilgili görüşlerinin bir kısmında⁹⁵ ve diğer bazı hususlarda da Eş'arîlerin bakış açısı ile aynıleşir, kendisini bağladığı fikir silsilesini sonuna kadar götürür. *el-Meâlim* müellifi nübüvvetin terkinî kabîh gören Mâtürîdîleri, nübüvveti Allah'a vâcib kılan Mu'tezile ile zorunlu kılan filozofların yanına yerleştirir.⁹⁶ Böylece Eş'arî görüş zâviyesini daha geniş ufukları kavrayabilecek şekilde genişletir ve Hanefî-Mâtürîdî geleneğe geri döner. Selçuklu'da olduğu gibi Osmanlı'da da Ehl-i Sünnet'i Hanefî-Mâtürîdî gelenekle Şâfi-Eş'arî gelenek çerçeveler. Bir başka ifadeyle itikâdi çerçevede Sünnîlik genel itibarıyla Mâtürîdîlik ve Eş'arîlik şeklinde çift cepheli bir manzaraya sahiptir,⁹⁷ bununla beraber zaman zaman hususî bir mâhiyet kazanarak Ebû Hânîfe mezhebi olarak görülen Mâtürîdîlikle aynıleştirilir.⁹⁸ Dört mezhep içinde en gerçek ve hakîkate en uygun mezhep olarak görülen⁹⁹ Hanefîlikten ayrılmanın bir bedeli olduğu sürekli gündemde tutulur. Hâliyle Mâtürîdî'den de vazgeçilmez.¹⁰⁰ Bu manzara öteden beri hükmünü yürütür. Mâverâünnehir'in İslâmlaştığı süreçte Ebû Hanîfe'nin görüşleri, Mâtürîdî tarafından yeniden aktüel hale getirilerek sistematik bir temele oturtulur, Hanefîlik bölgede Mâtürîdîler aracılığıyla kökleşir. Tarihî tecrübeye aktüelliğini hiçbir zaman yitirmeyen Hanefî-Mâtürîdî tâbiri¹⁰¹ tam olarak bu gerçeği ifade eder. Bu zâviyeden bakıldığında Türklerin İslâmlaşması Hanefîleşme yahut Mâtürîdîleşme dolayısıyla da Sünnîleşme şeklinde cereyan eder. Osmanlı asırlarında da Mâtürîdî önceki zamanlara uygun olarak Ebû Hanîfe ile irtibatı üzerinden ele alınır. Hanefîlik içinde hususî yer, Mâtürîdî'ye verilir.¹⁰² Hayâlî doğrudan Mâtürîdî ifadesini kullanır, Hâdimî Hanefî-Mâtürîdî terkinî tercih eder.¹⁰³ Mısri-i Niyazî'ye benzer şekilde Şeyhülislâm Kemâl Paşa-zâde de Müslümanlığı Hanefî-Mâtürîdî gelenekle özdeşleştirir.¹⁰⁴ Böylece Türk-İslâm tasavvurunun teşekkül ettiği devirden başlayarak Hanefî-Mâtürîdî çizgide kendisini bulduğu bir kez daha tesciller.¹⁰⁵

Klasik dönemdeki manzara budur. Modernleşme döneminde ise Mâtürîdî'nin şahsî ve fikrî portresi dinî sahada savunulan düşüncelere paralel bir seyr alır. Mâtürîdî üzerinden târihî tecrübenin güne cevap vermediği düşünülen tarafları tasfiye edilir. Mâtürîdî hayatını idrak ettiği devirde İslâm öncesi inançları temizlerken, modern dönemde onun vâsıtasıyla Türk-İslâm tasavvurunun karakterini tayin eden unsurlar tasfiye edilir. Modernleşme döneminde Mâtürîdî'yi aktüel hâle getirmeye çalışanlar tarihî tecrübeyi ciddiye ve dikkate almayan bir perspektifi harekete geçirir, onun fikirlerini asırlara mâl eden geleneği inkâr eder, böylece fikirlerini ispat ederken sık sık tarihî birikime sığınan Mâtürîdî'nin tavrı ortadan kaldırılır. *Kitâbu't-Tevhîd* müellifi mensûbu olunan dünya görüşü zaviyesinden ele alınır, devrin ihtiyaç duyduğu hususlara cevap veren bir karakter sergiler. Selefî bir damarı harekete geçirmekten başlayarak liberalizmle laikliğe zemin teşkil edecek bir noktada onun fikrî yapısı türlü türlü tecellilerle karşı karşıya gelir. Bu bakımdan modern Türk düşüncesi, Mâtürîdî etrafında yaptığı değerlendirmelerle Cevdet Paşa'nın bıraktığı yerdedir.

Cevdet Paşa'yı Türk entelektüel geleneğinin mezar taşı olarak görsek klasik yaklaşım biçimi modernleşme devrinde de hükmünü yürütür. Paşa'nın şahsında çok iyi görüleceği üzere klasik dönemde olduğu gibi modernleşme devrinde de Müslümanlık, Türklerin İslâmlaştığı asırlardan beri yürürlükte olan Hanefî ve Mâtürîdî mezhebi ekseninde döner. En büyük müverrihimiz olarak selâmlanan Cevdet Paşa Vehhâbîlerle hesaplaşarak Mâtürîdî'yi öne çıkarırken Seyyid Beg, Vehhâbî-meşreb bir İslâm yorumuna sığınarak Mâtürîdî'yi gündeme getirir. Mâtürîdî'ye dönen Seyyid Bey İbn Teymiyye'ye de döner, Vehhâbîlerle Mâtürîdîleri birbirlerinin yanı başına yerleştirerek savunur. Vehhâbîliğin Mâtürîdîlik ve Eş'arîlik gibi Sünnîliği temsil ettiğini vurgulayan¹⁰⁶ Yusuf Ziya Yörükân Alevîliğin hemen yanı başına yerleştirdiği Mâtürîdîliğin *Türk muakelesinden* süzülüğünü vurgular. Batı'dan başlayarak Mu'tezile'nin ve filozofların rasyonalist geleneğinden İmâm Gazzâlî, Mâtürîdî ve özellikle de İbn Teymiyye'ye uzanan bir yelpazede fikir imâl eden Muhammed Abduh da hem modern seleflikte Mâtürîdî'nin oturduğu yere tercüman olur, hem de söz konusu tavrı bizzat kendi düşünce çizgisinde ortaya koyar. Muhammed Abduh'un düşünce yapısında Mâtürîdî'ye ait düşünceler Mu'tezile ve İbn Sînâ ile yoğrulmuş başka bir kültür havzasının



malı haline gelir, şartlara paralel olarak vurgular da değişir. Abduh bir taraftan Türkler'in İslâm dünyasına istikamet verir bir merhaleye intikal ettikten sonra İslâm'ın rûhuna nüfûz edemedikleri için, aklın serbest bir şekilde kullanılmasına engel olduklarını ve böylece de taklidin yaygınlaşmasına sebep olduklarını söyler.¹⁰⁷ Diğer taraftan da İslâm'ın rasyonel bir yorumunu yapmak için İslâm'ı tam olarak idrâk etme yeteneğinden mahrûm olarak gördüğü

Türklerin İslâm tasavvurunun kitabî cephesini inşâ edenlerden biri olan İmâm Mâturîdî'yi selef ulemâsı arasında zikretmek suretiyle, onu dönülmesi gereken bir ufuk olarak kabul eder. Nitekim Mustafa Sabri'ye göre Muhammed Abduh'un tavrı Mâturîdî mezhebine hamledilemez.¹⁰⁸ Modern dönem İslâm düşüncesinde Mâturîdî'ye dönüşle Mutezile'ye dönüş arasında mâhiyet farkı yoktur. Her iki ekole de aynı vazife yüklenir. Bunlar fonksiyonel olarak aynileştirilir.¹⁰⁹

Dipnotlar

- 1 Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. B. Topaloğlu-M. Aruçi, Ankara 2003, s. 66-67.
- 2 İbn Sinâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, nşr. İ Madkour, thk. Georges C. Anawati- Said Zâyed, [y.y., t.y.], s. 439.
- 3 Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 156.
- 4 Fahreddîn-i Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, Kâhire 1325, s. 106.
- 5 İbn Sinâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, thk. İbrâhim Hilâl, Kâhire 1980, s. 23.
- 6 Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 78.
- 7 a. g. e., s. 17.
- 8 a. g. e., s. 272-285; a. mlf., *Te'vilâtü'l-Kurân*, Hacı Selim Ağa Ktp. No: 40, vr. 24b, 36a, 888b, 327b, 410a; Yavuz Sultan Selim'in Şah İsmail'e gönderdiği mektupta da Allah her ne kadar yapmak zorunda değilse de hikmete uygun olanı yapan ve hükmü sonsuz olandır. bkz. Fatih M. Şeker, *Osmanlı İslâm Tasavvuru*, İstanbul Dergâh Yayınları 2013, s. 267.
- 9 Gazzâlî, *Kânûnü't-Te'vîl*, Kâhire 1359/1940, s. 9.
- 10 a. g. e., s. 10-11.
- 11 a. mlf., *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, nşr. İ. A. Çubukçu- H. Atay, Ankara 1962, s. 2.
- 12 M. Said Şeyh "Gazzâlî", çev. heyet, *İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde, İstanbul 1990, s. 207.
- 13 Fârâbî, *İhsa'ul Ulûm*, nşr. Osman Emin, Mısır 1931, s. 72-75.
- 14 Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds fi Medârici Ma'rifeti'n-Nefs*, Beyrut 1988, s. 73-74.
- 15 Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 16.
- 16 a. g. e., s. 31.
- 17 a. g. e., s. 45.
- 18 a. g. e., s. 85.
- 19 a. g. e., s. 67-68.
- 20 Gazzâlî, *Kitâb-ı Kimyâ-yı Saâdet*, Tahran 1352, s. 54; *Kimyâ-yı Saâdet*, trc. A. Faruk Meyan, İstanbul 1974, s. 54.
- 21 a. mlf., *Kitâbu'l-Madnûni's-Sağîr (el-Madnûn bih alâ Ehlih)*, Mısır 1891, s. 9-10.
- 22 a. g. e., s. 19.
- 23 a. mlf., *Mişkatü'l-Envâr ve Mısfatü'l-Esrâr*, thk. A. İ. Seyrevan, Beyrut 1986, s. 153.
- 24 a.mlf., *Kitâbu'l-Madnûn bih alâ Gayri Ehlih (el-Madnûnü'l-Kebîr)*, s. 5-6.
- 25 a.mlf., *Meâricü'l-Kuds fi Medârici Ma'rifeti'n-Nefs*, s. 32.
- 26 a.mlf., *Kitâb-ı Kimyâ-yı Saâdet*, s. 41; *Kimyâ-yı Saâdet*, s. 43.
- 27 Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 224-225.
- 28 a.g.e., s. 226.
- 29 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünya, Kahire [t.y.], s. 134.
- 30 Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 32.
- 31 a.g.e., s. 47-48.
- 32 a.g. e., s. 49.
- 33 a.g.e., s.51.
- 34 a.g.e., s.52-53.
- 35 a.g.e., s.53.
- 36 a.g.e., s.50.
- 37 a.g.e., s.50.
- 38 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s.75.
- 39 a.g.e., s.74.
- 40 a.g.e., s.110.
- 41 a.g.e., s.77.
- 42 a.g.e., s.78-79.
- 43 a.g.e., s.96.



- 44 a.g.e., s.96.
45 a.g.e., s.97.
46 a.g.e., s.120.
47 a.g.e., s.121.
48 a.g.e., s.123-124.
49 a.g.e., s.129-130.
50 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s.376.
51 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s.132.
52 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 142-143.
53 a.g.e., s. 374.
54 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 222.
55 a.g.e., s. 225.
56 Frank Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, çev. M.F.Kılıç-İ.H.Üçer, İstanbul 2012, s. 243, 292-294.
57 a. mlf., "el-Gazzâlî'nin, İbn Sînâ'nın Nedensellik Hakkındaki Görüşlerini Benimsemesi ve İslâm'da Bilimin Gelişimi", çev. F. Terkan, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler* (22-24 Mayıs 2008 İstanbul), Mart 2009, II, 120-126.
58 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 271.
59 Aristo'ya göre de zorunlulukla yapılan bir fiil, eğer zorunluluk dışarıdan bir şeyden değil de insanın kendi içinden gelmişse ihtiyarî olarak vasıflanabilir. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*, çev. K. Turhan, İstanbul 2001, s. 564.
60 Türk-İslâm tasavvurunun teşekkül ettiği devrin dünya görüşünü Mâtürîdî ile beraber sistematize eden mütefekkirlerden biri olan Ebû Seleme'ye göre kulun özgür olduğu bizzât kulun kendisi tarafından idrâk edilebilecek bir yöne sahiptir. Her akıl sahibi, kendiliğinden, hür irâdeye sahip bir fâil olduğunu, mecbûr olmadığını, zorlama altında bulunmadığını bilir. Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî, *Cümelü Usûlü'd-Din, Ebû Seleme es-Semerkandî ve Akaid Risâlesi* içinde, haz. A. S. Kılavuz, İstanbul 1989, s. 59-60.
61 Kemâl Paşa-zâde, "Fi'l-Cebr ve'l-Kader", *Resâil-i İbn Kemâl I* içinde, nâşiri: Ahmed Cevdet, Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye 1316, s. 179.
62 Mâtürîdî yaşadığı devirde mahkûm etmek istediği Mu'tezilî zümreleri Mecûsîliğe yani İslâm'dan evvelki devre ircâ ederek yahut da o zeminden kalkarak mahkûm ederken modern araştırmacılar İslâm'dan evvelki devri vahdaniyetçi bir karaktere sahip olarak görürler. Kaşgarlı Mahmud'un paganist hükümünü vermekte bir beis görmediği dönemi tek tanrıci hâle getirirler.
63 Osmanlı mütefekkirleri de Mâtürîdî gelenek istikâmetinde hareket ederek Mu'tezilî'yi de fiili yaratmada insanı Allah'a ortak kılması nedeniyle, hayır ve şer şeklinde iki İlâhın varlığına kail olan Mecûsîlerle özdeşleştirir. Taşköpri-zâde, *el-Meâlim fi İlmi'l-Kelâm*, Beyazıt Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, nr. 2149, vr. 111a; Kemâl Paşa-zâde, "Fi'l-Cebr ve'l-Kader", s. 183; *Terceme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, trc. Cevdet Paşa, İstanbul 1277, s. 75, 68.
64 Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtiniyye*, thk. Abdurrahman Bedevi, Kâhîre 1964, s. 34.
65 *Hız. Mevlânâ'nın Rubâileri*, haz. Ş. Can, Konya 2005, II, 175.
66 Nizâmü'l-Mülk, *Siyerü'l-Mülûk*, Tahran 1372, s. 215.
67 Bu konuda daha etraflı bilgi ve değerlendirme için *Selçuklu Türklerinin İslâm Tasavvuru* başlıklı etüdümüze bakılabilir.
68 Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsirâtü'l-Edille*, thk. H. Atay, Ankara 2004, II, 436-441, 449, 460, 480, 484; Ebu'l-Yûser el-Pezdevî, *Usûlü'd-Din*, nşr. H. P. Linss, Kahire 1963, s. 187.
69 Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ, Dersâadet* 1331, I, 413.
70 Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsirâtü'l-Edille*, I, 437-441.
71 Gazzâlî'nin görmezden gelinen bu cephesini ifşâ eden ifadeler için bkz. *Fedâihu'l-Bâtiniyye*, s. 182-183.
72 Ahmed Eflâkî, *Menâkıbü'l-Ârifin*, yay. T. Yazıcı, Ankara TTK, I, 1976I, 150, 559; *Âriflerin Menkıbeleri*, çev. T. Yazıcı, İstanbul 1995, I, 327; II, 132.
73 *Menâkıbü'l-Ârifin*, I, 410; *Âriflerin Menkıbeleri*, I, 630-631.
74 *Menâkıbü'l-Ârifin*, I, 398; *Âriflerin Menkıbeleri*, I, 617.
75 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 6,11, 234-235; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsirâtü'l-Edille*, I, 24, 34-35; Pezdevî, *Usûlü'd-Din*, s. 8.
76 Kelâbâzî, *Tarruf*, haz. S. Uludağ, İstanbul 1992, s. 61-125.
77 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 17.
78 bkz. Fatih M. Şeker, *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, Ankara Türkiye Diyanet Vakfı 2010, s. 364.
79 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 67.
80 Kaşgarlı Mahmud, *Divânü Lugâti't-Türk*, nşr. Kilisli Muallim Rifat Bilge, Darü'l-Hilâfeti'l-Aliyye, 1333-1335, III, 279; Fatih M. Şeker, *Türk Düşünce Tarihi Açısından Kutadgu Bilig*, İstanbul Dergâh Yayınları 2011, s. 149-150.
81 el-Keşşî, Ahmed b. Mûsâ, *Mecmû'u'l-Havâdis ve'n-Nevâzil*, Süleymaniye, Yeni Cami, No: 547, vr. 308a, 314b.
82 Mâtürîdî, *Te'vilât*, vr. 468 b; a. mlf., *Kitâbü't-Tevhid*, s. 587-590.
83 Fatih M. Şeker, *Osmanlı İslâm Tasavvuru*, s. 38.
84 Gazzâlî, *Mişkatü'l-Envâr ve Mısfatü'l-Esrâr*, s. 137.



- 85 a.g.e., s.138; Osmanlılar Kemâl Paşa-zâde başta olmak üzere İsmail Gelenbevi, Ferit Kam ve Mustafa Sabri Efendi vahdet-i vücûd düşüncesini Gazzâlî'nin bu sözüyle başlatırlar.
- 86 Geniş bilgi için bkz. Fatih M. Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslâm Tasavvuru*, İstanbul Dergâh Yayınları 2011, s. 525-528.
- 87 Ömer Nasuhi Bilmen'e göre Teftâzânî Hanefî'dir. bkz. *Hukuk-i İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kamusu*, İstanbul 1967, I, 448.
- 88 Taşköpri-zâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâ'îd-Devleti'l-Osmâniyye*, thk. A. S. Furat, İstanbul 1405/1985, s. 141.
- 89 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Kâhire 1325, I, 15.
- 90 Taşköpri-zâde Ahmed Efendi, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, çev. Kemâleddin Mehmed Efendi, Dersâadet 1313, I, 643, 649; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, Dersâadet 1310, II, 202.
- 91 Taşköpri-zâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, I, 236.
- 92 Ayrıca bkz.: Kestelli, *Hâşiyetü'l-Kestelli alâ Şerhi'l-Akâid*, İstanbul 1308, s. 17.
- 93 Taşköpri-zâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, I, 602; a. mlf., *el-Meâlim*, vr. 134a, 139a.
- 94 a.g.e., vr.112b.
- 95 a.g.e., vr.108b- 111a.
- 96 a.g.e., vr.116b.
- 97 Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, Beyrut 1998, V, 231-232; Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefî*, İstanbul 1279, s.8; Bursevî, *Şerhu'l-Muhammediyye: Ferahu'r-Rûh*, İstanbul 1257, II, 138, 394; Kâdi-zâde Ahmed b. Muhammed Emin, *Şerh-i Birgivi li-Kâdi-zâde: Cevhere-i Behiyye-i Ahmediyye fi Şerhi'l-Vasiyyeti'l-Muhammediyye*, İstanbul 1290, s.123; Kadî-zâde Ahmed b. Muhammed Emin, *Ferâidü'l-Fevâid fi Beyâni'l-Akâid*, s.10; Hâdimî, *Berikatü Mahmûdiyye fi Şerhi Tarikati Muhammediyye ve Şerhati Nebeviyye fi Sireti Ahmediyye*, İstanbul 1318, I, 103, 125; Niyâzî-i Mısri Hazretlerinin *Sual ve Cevaba Dair Risâlesi*, İstanbul 1289, s.4; Mütercim Âsım Efendi, *Merahu'l-Meâlî fi Şerhi'l-Emâlî*, İstanbul 1304, s.15; Gelenbevi, *Hâşiye li-İsmail el-Gelenbevi ale'l-Celâl mine'l-Akâid: Hâşiye alâ Şerhi'l-Celâl*, İstanbul 1307, s.26; Cevdet Paşa, *Terceme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, s.69-70.
- 98 Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid*, s.76-77; Niyâzî-i Mısri Hazretlerinin *Sual ve Cevaba Dair Risâlesi*, s.4; *Şerh-i Birgivi li-Kâdi-zâde*, s.27-28; Hâdimî, *Berikatü Mahmûdiyye fi Şerhi Tarikati Muhammediyye*, I, 12; Akkirmânî, *Risâle-i Akâid li-Akkirmânî*, İstanbul [ty.], s.115, 123-124; Gelenbevi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Celâl*, Dersâadet 1326, I, 248; Dâvûd b. Muhammed el-Karsî el-Hanefî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nüniyye*, İstanbul 1318, s.55-58; Cevdet Paşa, *Terceme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, s.69-70; a. mlf., *Kısas-ı Enbiyâ*, II, 498; *İlm-i Kelâmdan Akâid-i Adudiyye Şerhi Celâl Tercümesi*, trc. Serbest-zâde Ahmed Hamdi, Trabzon 1311, s.33, 35-36; Sırrı, *Şerh-i Akâid Tercemesi (Mukaddime)*, Rusçuk 1292, s.50.
- 99 Taşköpri-zâde Ahmed Efendi, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, I, 643, 649; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II, 202.
- 100 Geleneğe göre Mâtürîdî tefsirinin (*Tevîlâtü Ehli's-Sünne*) muâdilî yoktur. Katib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I, 243.
- 101 Bu zemin ve çerçeveye yerleştirilebilecek değerlendirmeler için bkz. Ebu'l-Yüsri el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, s.70; Beyâzî, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâtü'l-İmâm*, nşr. Yûsuf Abdürrezzâk, Kâhire 1369/1949, s.56; İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâva: Kitâbü'l-İman*, Riyad 1991, VII, 510; Manastırlı İsmail Hakkı, *Mevahibü'r-Rahmân fi Menâkıbi Ebi Hanife en-Nu'mân: Mevâhibü'r-Rahmân fi Menâkıbi'n-Nu'mân*, Dersâadet 1310, s.14; Hacı Reşid Paşa, *Hazreti İmam Azam'ın Siyasi Tercüme-i Hâli*, İstanbul 1328, s.3.
- 102 Kemâl Paşa-zâde, *Risâletü'l-İhtilâf Beyne'l-Eşâira ve'l-Mâtürîdiyye*, *Sunnitishce Theologie in Osmanischer Zeit*, thk. E. B., Würzburg 2008, s.20; Kestelli, *Hâşiyetü'l-Kestelli alâ Şerhi'l-Akâid*, s. 17; Mütercim Âsım Efendi, *Merahu'l-Meâlî fi Şerhi'l-Emâlî*, s. 15; Serbest-zâde'nin şahsî görüşü de bu yöndedir. *İlm-i Kelâmdan Akâid-i Adudiyye Şerhi Celâl Tercümesi*, s.33.
- 103 Hâdimî, *Berikatü Mahmûdiyye fi Şerhi Tarikati Muhammediyye*, I, 12.
- 104 Kemâl Paşa-zâde, "Fi'l-Cebr ve'l-Kader", s.179.
- 105 Mâtürîdî'nin Osmanlı'daki yeriyle alakalı olarak *Osmanlı İslâm Tasavvuru* başlıklı etüdümüze bakılabilir.
- 106 Yusuf Ziya Yörükân, "İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Azam Ebu Hanife", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 1952, sayı: IV, s.87.
- 107 Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, Mısır 1327, s.134.
- 108 Mustafa Sabri, *Mevkıfû'l-Beşer Tahte Sultânî'l-Kader*, Kâhire 1352, s. 41, krş. s.164.
- 109 Modern Türk düşüncesinde Mâtürîdî'ye verilen rolle alakalı olarak bkz. Fatih M. Şeker, "Türk Müslümanlığı Fikriyatı ve Mâtürîdî Algısının Dönüşümü", *Türk Dinî Düşüncesinin Teşekkül Devri* içinde, İstanbul Dergâh Yayınları 2013, s.181-225.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, Mısır 1327.
- Ahmed Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul 1995.
- _____, *Menâkıbü'l-Ârifin*, yay. T. Yazıcı, Ankara TTK1976.
- Akkirmânî, *Risâle-i Akâid li-Akkirmânî*, İstanbul [ty.].
- Beyâzî, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâtü'l-İmâm*, nşr. Yûsuf Abdürrezzâk, Kâhire 1369/1949.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-i İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kamusu*, İstanbul 1967, I, 448.



ULUSLARARASI İMÂM MÂTURİDÎ SEMPOZYUMU

- Bursevî, *Şerhu'l-Muhammediyye: Ferahu'r-Rûh*, İstanbul 1257.
- Cevdet Paşa, *Terceme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, İstanbul 1277.
- _____, *Kısas-ı Enbiyâ*, Dersaadet 1331.
- _____, *Mâlûmât-ı Nâfi'a*, İstanbul ts..
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Kâhire 1325.
- Dâvûd b. Muhammed el-Karsi el-Haneî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nüniyye*, İstanbul 1318.
- Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî, *Cümelü Usûlî'd-Dîn, Ebû Seleme es-Semerkindî ve Akaid Risâlesi* içinde, haz. A. S. Kılavuz, İstanbul 1989.
- Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlî'd-Dîn*, nşr. H. P. Linss, Kahire 1963.
- Ebu'l-Muin en-Nesefî, *Tabıratü'l-Edille*, thk. H. Atay, Ankara 2004.
- el-Keşşî, Ahmed b. Mûsâ, *Mecmû'u'l-Havâdis ve'n-Nevâzil*, Süleymaniye, Yeni Cami, No: 547.
- Fahreddîn-i Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, Kâhire 1325.
- Fârâbî, *İhsa'ul Ulûm*, nşr. Osman Emin, Mısır 1931.
- Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünya, Kahire [t.y.].
- _____, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, nşr. İ. A. Çubukçu- H. Atay, Ankara 1962.
- _____, *Mişkâtü'l-Envâr ve Mısfatü'l-Esrâr*, thk. A. İ. Seyrean, Beyrut 1986.
- _____, *Meâricü'l-Kuds fi Medârici Ma'rifeti'n-Nefs*, Beyrut 1988.
- _____, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, thk. Abdurrahman Bedevî, Kâhire 1964.
- _____, *Kitâbu'l-Madnûn bih alâ Gayri Ehlih (el-Madnûnü'l-Kebîr)*, Mısır 1891.
- _____, *Kitâbu'l-Madnûni's-Sağîr (el-Madnûn bih alâ Ehlih)*, Mısır 1891.
- _____, *Kânûnü't-Te'vil*, Kâhire 1359/1940.
- _____, *Kimyâ-yı Saâdet*, trc. A. Faruk Meyan, İstanbul 1974.
- _____, *Kitâb-ı Kimyâ-yı Saâdet*, Tahran 1352.
- Gelenbevî, *Hâşiye li-İsmail el-Gelenbevî ale'l-Celâl mine'l-Akâid: Hâşiye alâ Şerhi'l-Celâl*, İstanbul 1307.
- Griffel, Frank, "el-Gazzâlî'nin, İbn Sînâ'nın Nedensellik Hakkındaki Görüşlerini Benimsemesi ve İslâm'da Bilimin Gelişimi", çev. F. Terkan, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler (22-24 Mayıs 2008 İstanbul)*, Mart 2009.
- _____, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, çev. M. F. Kılıç-İ. H. Üçer, İstanbul 2012.
- Hacı Reşid Paşa, *Hazreti İmam Azam'ın Siyasi Tercüme-i Hâli*, İstanbul 1328.
- Hâdimî, *Berikatü Mahmûdiyye fi Şerhi Tarikati Muhammediyye ve Şeriatı Nebeviyye fi Sireti Ahmediyye*, İstanbul 1318.
- Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefî*, İstanbul 1279.
- İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşıyye*, thk. İbrâhim Hilâl, Kâhire 1980.
- _____, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, nşr. İ Madkour, thk. Georges C. Anawati- Said Zâyed, [y.y., t.y.].
- İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâva: Kitâbü'l-İman*, Riyad 1991.
- Kâdî-zâde Ahmed b. Muhammed Emin, *Şerh-i Birgivi li-Kâdî-zâde: Cevhere-i Behiyye-i Ahmediyye fi Şerhi'l-Vasiyyeti'l-Muhammediyye*, İstanbul 1290.
- Kaşgarlı Mahmûd, *Divânü Lugâti't-Türk*, nşr. Kilisli Muallim Rifat Bilge, Darü'l-Hilâfeti'l- Aliyye, 1333-1335.
- Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, Dersaadet 1310.
- Kelâbâzî, *Taarruf*, haz. S. Uludağ, İstanbul 1992.
- Kemâl Paşa-zâde, *Hâşiye 'alâ Tehâfüt al-Falâsifa (Tehâfüt Hâşiyesi)*, çev. A. Arslan, Ankara 1987.
- _____, "Fi'l-Cebr ve'l-Kader", *Resâil-i İbn Kemâl I* içinde, nâşiri: Ahmed Cevdet, Darü'l-Hilâfeti'l-Aliyye 1316.
- _____, *Risâletü'l-İhtilaf Beyne'l-Eşâira ve'l-Mâturîdiyye, Sunnitishce Theologie in Osmanischer Zeit*, thk. E. B., Würzburg 2008.
- Kestellî, *Hâşiyetü'l-Kestellî alâ Şerhi'l-Akâid*, İstanbul 1308.
- M. Said Şeyh "Gazzâlî", çev. heyet, *İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde, İstanbul 1990.
- Manastırlı İsmail Hakkı, *Mevâhibü'r-Rahmân fi Menâkibi Ebi Hanife en-Nu'mân: Mevâhibü'r-Rahmân fi Menâkibi'n-Nu'mân*, Dersaadet 1310.
- Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. B. Topaloğlu-M. Aruçi, Ankara 2003
- _____, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Hacı Selim Ağa Ktp. No: 40.
- Mevlânâ, *H. Mevlânâ'nın Rubâileri*, haz. Ş. Can, Konya 2005.
- Mustafa Sabri, *Mevkîfî'l-Beşer Tahte Sultânî'l-Kader*, Kâhire 1352.
- Mütercim Âsum Efendi, *Merahu'l-Meâli fi Şerhi'l-Emâli*, İstanbul 1304.
- Niyazî-i Mısri, *Niyazî-i Mısri Hazretlerinin Sual ve Cevaba Dair Risâlesi*, İstanbul 1289.
- Nizâmü'l-Mülk, *Siyerü'l-Mülük*, Tahran 1372.
- Serbest-zâde Ahmed Hamdi, *İlm-i Kelâmdan Akâid-i Adudiyye Şerhi Celâl Tercümesi*, trc. Serbest-zâde Ahmed Hamdi, Trabzon 1311.
- Sırrı, *Şerh-i Akâid Tercemesi (Mukaddime)*, Rusçuk 1292.
- Şeker, Fatih M., *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, Ankara Türkiye Diyanet Vakfı 2010.
- _____, *Selçuklu Türklerinin İslâm Tasavvuru*, İstanbul Dergâh Yayınları 2011.
- _____, *Osmanlı İslâm Tasavvuru*, İstanbul Dergâh Yayınları 2013.



ULUSLARARASI İMÂM MÂTURÎDÎ SEMPOZYUMU

- _____, *Türk Düşünce Tarihi Açısından Kutadgu Bilig*, İstanbul Dergâh Yayınları 2011.
- _____, "Türk Müslümanlığı Fikriyatı ve Maturidi Algısının Dönüşümü", *Türk Dini Düşüncesinin Teşekkül Devri* içinde, İstanbul Dergâh Yayınları 2013.
- Taşköpri-zâde Ahmed Efendi, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, çev. Kemâleddin Mehmed Efendi, Dersââdet 1313.
- _____, *el-Meâlim fi İlmi'l-Kelâm*, Beyazıt Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, nr. 2149.
- _____, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâ'id-Devleti'l-Osmaniyye*, thk. A. S. Furat, İstanbul 1405/1985.
- Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, Beyrut 1998.
- Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*, çev. K. Turhan, İstanbul 2001.
- Yörükân, Yusuf Ziya, "İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Azam Ebu Hanife", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 1952, sayı: IV.