



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

İYİLİK VE SONSUZLUK: MÂTÜRÎDÎ VE DEBÛSÎ'NİN METAFİZİĞİNDE ÖLÜM VE HAYATIN ANLAMI*

Engin ERDEM

Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara
Associate Professor, Ankara University, Faculty of Theology, Ankara/Turkeyeerdem@ankara.edu.trorcid.org/0000-0002-6545-4033ror.org/01wntqw50

Öz

Bu makale, Hanefî düşünce geleneğinin iki önemli isminin, İmam Mâtürîdî ve Ebû Zeyd Debûsî'nin genel din doktrini açısından ölüm ve hayatın anlamı hakkındaki görüşlerini analiz etmeyi amaçlamaktadır. Birinci bölümde, Mâtürîdî ve Debûsî'nin delile dayalı din anlayışının genel çerçevesi çizilmektedir. İkinci bölümde, Mâtürîdî'nin ölüm ve hayatın anlamı hakkındaki görüşleri ele alınmaktadır. Üçüncü bölümde, ilahi emir ile varlık, ilahi nehiy ile yokluk arasında dikkat çekici bir bağlantı kuran Ebû Zeyd Debûsî'nin ölüm ve hayatın anlamı hakkındaki görüşleri ele alınmakta, son bölümde ise genel bir değerlendirme yapılmaktadır.

Mâtürîdî din olgusunun bizatihi kendisini ve dinin unsurlarını tartışmaya açarak çağdaş anlamda *din felsefesi* yapmanın oldukça özgün ve sistematik bir örneğini ortaya koymuştur. Mâtürîdî, dine ilişkin tikel, spesifik konuları tartışırken, sorunları evrensel, teorik bir temele oturtmayı, bütüncül bir metafizik bir anlayış ortaya koymayı amaçlar. Klasik Batı müziğinde barok türü eserlerde senfoni boyunca tekrar eden ana notalar olduğu gibi, Mâtürîdî'nin metafiziğinde de bütün tikel tartışmaları dikey olarak kesen tümel ilkeler mevcuttur. Mâtürîdî metafiziğinin temel ilkesi şu düşünceye dayanır: Tanrı hakîm bir varlıktır, abes hiçbir fiilde bulunmaz. Buna göre, bir şeyi bozmak için yapmak abestir; Tanrı insanı yok olması için yaratmamıştır. Yaşam sevgisi ve ölüm korkusu ölüme doğru giden sonlu bir varlık olarak insanın karşı karşıya olduğu en derin varoluşsal sorundur. Din, insanın sonluluk konusundaki nihai endişesine makul bir çözüm sunduğu ölçüde diğer dünya görüşlerine karşı güçlü bir alternatif olarak görülebilir. Mâtürîdî açısından, ne ölüm korkusunu vurgulayan kötümser anlayışlar ne de ölümlü yok sayan hazcı yaklaşımlar makul bir çözüm sunmaktadır. Tanrı, ölümlü insanların en çok korktuğu ve sakındığı, hayatı ise en çok sevdiği ve arzuladığı şey olarak yaratmıştır. İnsanın sınanması, ölüm korkusu ve yaşama arzusu arasında kalmasıyla ilgilidir. Mâtürîdî'ye göre, insanın karşı karşıya olduğu bu ikilem aynı zamanda çıkış yoluna da işaret etmektedir. Eğer insan, hayat sevgisi sebebiyle güzel ve yararlı işler yaparsa ve ölüm korkusuyla saçma ve çirkin işlerden kaçınırsa, kendi çabasıyla hayatını sonsuz kıлып, ebedî azaptan kurtulabilir. Diğer Hanefî düşünür, hukuk felsefecisi Ebû Zeyd Debûsî'nin görüşleri Mâtürîdî ile paralellik arz etmektedir. Debûsî'ye göre, Tanrı insanı sınamak üzere, onun tabiatına bir taraftan ruh ve akıl, diğer taraftan nefis ve hevâyı yerleştirmiştir. Nefis ve hevâ insanı bilgisizce geçici olana çağırırken, ruh ve akıl bilgiyle kalıcı olana davet eder. İnsanın sınanması, geçici ve kalıcı hayat arasında tercihte bulunmasıyla ilgilidir. Debûsî açısından, insanın kendini yokluğa düşmekten kurtarıp, ebedî hayatı kazanması aklını kullanmasına bağlıdır. Başka bir ifadeyle, akıl insanı hayata *bağlar*, hevâ ise onu yokluğa sürükler. Debûsî, akletmek ile varlık, cehaletle yokluk arasında paralellik kurarak *ilâhî emir* ve *ilâhî nehiy* terimlerini oldukça özgün tarzda tanımlar. Ona göre,

* **İthaf:** Kıymetli hocam Prof. Dr. Hasan Onat'ın aziz ruhuna ithaf olunur.

ilâhî emir, var edilmesi gereken, ilâhî nehiy ise var edilmemesi gereken şeydir. Eğer insan, Tanrı'nın var edilmesini emrettiği şeyleri var ederse kendi varlığını ebedi kılabilir. Eğer Tanrı'nın varlığa çıkmasını istemediği şeyleri var ederse kendini yokluğa sürüklemiş olur. Son olarak, hem Mâtürîdî hem Debûsî açısından, dine duyulan ihtiyaç akli bir temele dayanır; zira aklını kullanıp kullanmamak bir varlık-yokluk meselesidir. Hayat, insana yaşadığı her an yaptığı güzel iş ve eylemlerle sonsuz hayatı elde etmesi için sunulan ilâhî bir lütuftur. İman ve amel arasında ontolojik ve etik düzlemde koşutluk kuran, iyiliği, bu dünyadan cennete ve sonsuzluğa götüren bir köprü/sırat olarak gören bu metafizik sistem, Haneî-Mâtürîdî geleneğın din ve dünya görüşünün özünü oluşturur.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mâtürîdî, Din, Ölüm, Hayat, İman, Debûsî.

GOODNESS AND INFINITY: THE MEANING OF DEATH AND LIFE IN AL-MĀTURĪDĪ AND AL-DABŪSĪ'S METAPHYSICS

Abstract

This article aims to analyze the views of two pioneering Hanafi scholars, Abū Maṣṣūr al-Māturīdī and Abū Zayd al-Dabūsī, on the meaning of death and life in terms of their general doctrine of religion. In the first part, the general framework of Māturīdī and Dabūsī's evidentialist conception of religion are drawn. In the second part, Māturīdī's views on the meaning of death and life are explored. In the third part, the views of Abū Zayd al-Dabūsī on the meaning of death and life, who establishes a striking connection between the divine order and existence, divine prohibition and non-existence, are examined, and a general evaluation is offered in the last section.

Al-Māturīdī proposed a very original and systematic example of doing *philosophy of religion*, which still promising for the modern problems of the field, by opening the phenomenon of religion itself to discussion, and analyzing the nature and elements of religion. Māturīdī aims to place the problems on a universal and theoretical basis and to present a holistic, metaphysical understanding while discussing specific and particular issues in religion. Just as there are main notes in classical Western music that repeat throughout the symphony in baroque style, there are universal principles in al-Māturīdī's metaphysics that cut all particular debates vertically. The basic principle of the al-Māturīdī's metaphysics is based on this idea: God is a wise being, he does not do anything wise. Accordingly, it is absurd to create something to destroy; God did not create man to perish. The love of life and the fear of death are the deepest existential problems facing man as a finite being that goes towards death. Religion can be regarded as a powerful alternative to other worldviews to the extent that it provides a reasonable explanation for man's deep concern about finitude. For al-Māturīdī, neither pessimistic understandings that emphasize only the fear of death nor hedonistic understandings that ignore death offer a reasonable solution. God created death as something that people fear the most and avoid, and life as something they love and desire. The testing of man is about being between the fear of death and the desire to live in the world. According to al-Māturīdī, this dilemma that man is facing also shows him the way out. If people do good and useful deeds because of their love for life, and avoid nonsense and ugly deeds because of their afraid of death, they can make their life eternal with their own efforts and escape from eternal/permanent death. The other Hanafi thinker, a philosopher of law Abū Zayd al-Dabūsī's views on the meaning of death and life are parallel to Māturīdī's. According to al-Dabūsī, to test man, what God has placed in human nature is not only the soul and reason but also the spirit (al-nafs) and whim (al-hawa). While the spirit and whim invites man to the temporary by ignorance, it calls the soul and reason to the permanent by knowledge. The test for human beings is to choose between the temporary and the eternal life. For al-Dabūsī, man's saving himself from falling into nothingness and gaining the eternal life depends on his use of reason. In other words, the reason binds human beings to life, and the whim leads them to nothingness. Drawing a parallel between reasoning and existence, ignorance and absence, Dabūsī defines the terms *divine command* and *divine prohibition* in a very original way. For him, the divine command is the things that must exist, and the divine prohibition is the things that must not exist. If the man helps exist the things that God wills to exist, he can make his own existence eternal. If the man helps exist the things that God does not will to exist, he puts himself into nothingness. Lastly, both for al-Māturīdī and al-Dabūsī, life is a divine grace bestowed on human being to gain eternal life through the good deeds he does at any moment. In short, reason is necessary in religion because its use is a preference of existence to non-existence. This metaphysical system, which sees goodness as a bridge from this finite world to

heaven and eternity and makes a connection between faith and deeds on the ontological and ethical level is the essence of the worldview of the Hanafî-Mâtürîdî tradition.

Keywords: Kalâm, al-Mâtürîdî, Religion, Death, Life, Faith, al-Dabûsî.

Atf / Cite as: Erdem, Engin. "İyilik ve Sonsuzluk: Mâtürîdî ve Debûsî'nin Metafizikinde Ölüm ve Hayatın Anlamı". *Kader* 18/2 (Aralık 2020): 470-487. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.797731>

Giriş

İnsan, hayatının sonlu olduğunu, yaşadığı her anın onun ölüme götürdüğünü idrak eden bir canlıdır. Var olmak, yaşamını sürdürmek insanın en temel arzudur. Bir taraftan hayatın güzelliğini tadarken öbür taraftan ölümün ve sonluluğun kaçınılmazlığını bilmek insan için varoluşsal bir sorundur. Felsefi düşüncenin erken dönemlerinden itibaren filozoflar insanın yaşama arzusu ve sonluluk olgusunun beraberinde getirdiği ikilemi çözmek için farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Eflatun'a (öl. M.Ö. 347) göre, felsefenin insana en nihayetinde öğretmesi gereken şey, ölüme nasıl hazırlanacağı yolunu göstermek olmalıdır.¹ İnsanların ölümden korkmasının sebeplerini irdeleyen İbn Sînâ (öl. 428/1037) açısından, ölüm korkusundan kurtulmanın yolu ölümün gerçek anlamda bir son olmadığını idrak etmekten geçer.² Yine, Spinoza'ya (1632-1677) göre, varlığını sürdürme arzusu (*conatus*) her varlığın özünde yer alan en güçlü eğilimdir.³ Varoluşçu pek çok filozof açısından kaçınılmaz bir son olarak ölüm, hayatın anlamsızlığına, saçmalığına işaret eder. Hedonist anlayışlar ölümü yok sayıp sadece anı yaşamayı salık verirken, mistik anlayışlarda ölümün vurgulandığı, dünya yaşamının değersizleştirildiği görülmektedir.⁴

Ölüm ve hayat⁵ ikilemi felsefede tartışılan bir mesele olduğu kadar farklı dini gelenekler içerisinde de üzerinde durulan bir konu olmuştur. Müslüman düşünce geleneğinde filozoflar, kelâmcılar ve sûfîler bu konu hakkında değişik izah tarzları ortaya koymuşlardır. Özellikle Hanefî çizgideki bazı düşünürlerin din anlayışında ölüm ve hayat meselesinin merkezi bir yer tuttuğu görülmektedir. Bu makalede Hanefî ekolün iki önemli düşünürünün, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî es-Semerkandî⁶ (öl.

¹ Bk. Paul K. Moser, "Divine Hiddennes, Death And Meaning", *Philosophy of Religion: Classic and Contemporary Issues*, ed. Paul Copan, Chad Meister, (Oxford: Blackwell Publishing, 2008), 215.

² İbn Sînâ'nın ölüm korkusundan kurtuluş hakkındaki görüşleri için bk. Müfit Selim Saruhan, "İslam Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47/1 (2006), 95-99.

³ Spinoza, *Etika*, çev. H. Ziya Ülken, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1945), 1/167.

⁴ Bk. Mustafa Çakmak, "Epikür ve Lukretius'un Ölüm ve Yokluk Algularına Dair Bir Değerlendirme", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 8/1 (2018), 357-376.

⁵ *el-Mülk* sûresinin 2. ayetinde önce ölümün sonra hayatın zikredilmesindeki inceliğe binaen makalenin başlığında ve metin içinde "ölüm ve hayat" tabiri kullanılmıştır.

⁶ Mâtürîdî'nin doğup büyüdüğü dönemde Semerkant'ın entelektüel ortamı hakkında bk. Şaban Ali Düzgün, "Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdî", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed. Ş. A. Düzgün, (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011), 11-21.

333/944) ve Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin⁷ (öl. 430/1039) genel din tasavvuru bağlamında ölüm ve hayatın anlamı hakkındaki görüşleri konu edilecektir. Bunu yaparken, ilk olarak her iki düşünürün din anlayışının genel çerçevesi ortaya konulacak, daha sonra ölüm ve hayat olgusu hakkındaki yaklaşımları irdelenecektir. Mâtürîdî ve Debûsî'nin ortak paydası, hayat ve ölüm meselesini spesifik bir konu olarak ele almak yerine daha geniş bir metafizik bakış açısıyla, varlık-yokluk sorunu ekseninde ele almaları, dinin anlamı ve nihai amacı hakkındaki teorik ilkelerini bu mesele etrafında şekillendirmiş olmalarıdır. Mâtürîdî ve Debûsî'nin din tasavvurunda, aşağıda görüleceği üzere, hikmet, fenâ, bekâ ve âkıbet kavramları merkezi yer tutmaktadır. Her iki düşünürü göre de Tanrı hakîm bir varlıktır; O'ndan abes ve sefeh⁸ hiçbir fiil sadır olamaz. Tanrı'nın âlemi ve insanı yaratmasının ölüm ve fenâdan başka bir amacı olmasaydı, bu abes ve sefeh bir iş olurdu. Hâlbuki Tanrı hakîm bir varlık olarak âlemi ve insanı yüce bir âkıbeti gözeterek yaratmıştır.⁹ Ölüm ve hayatın anlamı, ancak Tanrı'nın yaratmadaki hikmeti anlaşıldığında kavranabilir. Tanrı insanı yok olup gitmesi için yaratmış, onu ölüm karşısında çaresiz bırakmışsa, insanın kendisini var ettiği için Tanrı'ya minnettarlık duyması anlamsız hale gelecek, Tanrı ile insan arasındaki ahlaki ilişkinin temeli sarsılacak, dinin diğer dünya görüşleri karşısında alternatif oluşturma potansiyeli de zayıflayacaktır. Bu bakımdan, Mâtürîdî ve Debûsî'nin ölüm ve hayatın anlamına dair görüşlerini anlamak için onların ortaya koyduğu din ve dünya görüşünün dayandığı temel ilkeleri göz önünde bulundurmak gerekir.

1. Mâtürîdî ve Debûsî'nin Din Anlayışının Genel Çerçevesi

Mâtürîdî'nin din anlayışı akıl ve delil üzerine kuruludur. O, *Kitâbu't-Tevhîd* adlı eserinde ilk konu olarak "dini delile dayalı olarak bilmenin gerekliliği"¹⁰ meselesini ele alır. Ona göre, insanlar farklı din ve mezheplere inanma/bağlanma konusunda ihtilaf etseler de tek bir konuda ittifak ederler: Benim dinim haklıdır, diğerlerinininki batıldır. Mâtürîdî, insanların en fazla ihtilafa düştüğü konuyu, ironik biçimde, en fazla ittifak ettikleri nokta üzerinden ortaya koyarak dinsel gerçeklik iddiasını temellendirmenin sadece Müslümanların değil bütün inançlı kişilerin ortak sorumluluğu olduğunu anlatmak ister. Mâtürîdî açısından dine inanmak sadece teistik veya teistik olmayan dinlerden birine bağlanmak anlamına gelmez. İster hak ister batıl olsun insanların inandığı şey *din*'dir. Ateistler ve inkârcılar da nihayetinde bir inancı savundukları için onların tutumunu da *din* olarak tanımlamak

⁷ Debûsî'nin hayatı, eserleri ve fıkıh anlayışı hakkında bk. Hacer Yetkin, *Debûsî'nin Hayatı, Eserleri ve Fıkıh Usûlündeki Yeri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

⁸ Abes, sebepsiz, amaçsız, faydasız, hikmet taşımayan boş söz, iş ve eylem anlamına gelir; sefeh'te bunlara ilaveten bir de zararlı olma niteliği söz konusudur. Bk. Mahmut Ay, Engin Erdem, *İlahiyat Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: Grafiker, 2019), 9, 127.

⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Tevlâtü'l-Kurân*, thk. B. Topaloğlu, nşr. H. İbrahim Kaçar, (İstanbul: Mîzân, 2010), 10/17, 72; Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, thk. Abdülkadir A. Ata, (Kahire: Dârü't-Türâsî'l-Arabî, 1988), 277. Mâtürîdî'nin âkıbet anlayışı hakkında geniş bilgi için bk. Osman Nuri Demir, *Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 225-235.

¹⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. B. Topaloğlu, (Ankara: TDV, 2002), 3.

mümkündür.¹¹ Dolayısıyla, kendi dininin hak olduğunu söyleyen herkes gibi ateistlerin de kendi inancının diğerlerinininkinden niçin üstün olduğunu delile dayalı olarak ortaya koymaları ahlaki bir sorumluluktur. Farklı dinlerin inanç ilkelerine inanan insanların her birinin kendi dininin hak olduğunu ileri sürmesi dinsel hakikat iddiasını belirlemenin ölçütünün ne olduğu sorusunu beraberinde getirir. Mâtürîdî'ye göre, "taklit" bir ölçüt olarak kabul edilemez. Bir dine inanmasının gerekçesini geçmişte bu dine "büyük" insanların inanmış olmasını delil göstererek kanıtlamaya çalışan kişi aynı gerekçeyi başka dinsel gelenek/ler için ileri süren kişi/ler ile karşılaştığında iddiasının temelsiz olduğunu, başkalarının yolunu körü körüne taklit etmenin mazur görülemeyecek bir hata olduğunu anlar.¹² Mâtürîdî'nin yorumcusu Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye (öl. 508/115) göre, başkalarını taklit ederek belli dine inanan bir kimseye, 'Niçin başka bir dine değil de bu dine inandın?' diye sorulduğunda, eğer o bir delil ortaya koyamazsa tercihi geçersiz olacaktır; eğer delil ortaya koyarsa bu defa taklidi terk etmiş olacaktır. Kişiye, inandığı şeyin kalbinde güzel görünmesi de dine bağlanmanın makul gerekçesi olamaz. Zira bir dine bağlanan kişinin kalbinde güzel gördüğü şeyi başka bir dine inanan çirkin görebilir. Yine, *ilham*'ı ölçüt kabul eden bir kişiye, Bana öyle ilham olundu ki dinlerin hakikat iddiasını belirlemede ilhamın ölçüt kabul edilmesi geçersizdir, denilirse ne cevap verecektir?¹³ Mâtürîdî'ye göre dinsel gerçeklik iddiasını belirlemede tek geçerli yol aklın hüccetine başvurmaktır. "Akıl her türlü işin konum ve düzenlenmesinin kendisine dayandırılması gereken bir temeldir."¹⁴ Bir kimse, akla hitap eden, inatçı olmayan muhataplarının haklılığını teslim edeceği karşı konulmaz delil/ler ortaya koyduğu zaman inandığı dinin doğru olduğunu savunabilir.¹⁵

İmancı (fideist) anlayışları reddeden Mâtürîdî açısından iman, iman olduğu için güzel, küfür de küfür olduğu için çirkin değildir. Herhangi bir dine, mezhebe bağlanan kişi, bir şeye iman eder, doğal olarak başka bir şeyi de inkâr eder. Müslüman Allah'a iman eder, sahte tanrıları (tâğût) inkâr eder. Kâfir, sahte tanrılara iman eder, Allah'ı inkâr eder. Bir kimsenin sadece iman etmesi yaptığı işin güzel olması anlamına gelmediği gibi, sadece inkâr etmesi de yaptığı işin çirkin olduğunu göstermez. Allah'a imanın güzel olması, hikmetin bunu gerektirmesi, Allah'ı inkârın çirkin olması Allah'ı inkâr etmeyi hikmetin çirkin görmesi sebebiyledir.¹⁶ İnsanın başlıca bilgi edinme yolları, duyu, haber¹⁷ ve akıl

¹¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Tevilâtü'l-Kurân*, thk. B. Topaloğlu, nşr. A. Vanlıoğlu, (İstanbul: Mîzân, 2010), 17/359.

¹² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 3.

¹³ Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay, (Ankara: DİB, 2004), 1/34-35. Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin bilgi ve iman anlayışı hakkında geniş bilgi için bk. Engin Erdem, "Hanefî-Mâtürîdî Geleneğinde Bilgi ve İman". *Diyanet İlmî Dergi* 54 (2018): 59-78.

¹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 285.

¹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 3-4.

¹⁶ Mâtürîdî, *Tevilâtü'l-Kurân*, 17/364.

¹⁷ Mâtürîdî vahyi ve Hz. Peygamberden bildirilen rivayetleri "haber" doktrini kapsamında epistemolojik bir konu olarak ele alır ve Hz. Peygamberin sözlerini aktarırken "Hadîs" terimini neredeyse hiç kullanmaz. Ne var ki Mâtürîdî'nin eserlerinin çevirisinde bu inceliğe dikkat edilmediği görülmektedir.

yürütmedir.¹⁸ İnsan aklını kullanarak, güzel olanı güzel, çirkin olan çirkin olarak tanıma yeteneğine sahiptir.¹⁹ İnsan aklıyla neyin iyi, doğru ve güzel olduğunu ayırt etme imkânına sahip olmasaydı, Tanrı'nın varlığına ve birliğine inanmanın iyi ve güzel olduğunu anlaması da mümkün olmazdı. Mâtürîdî'ye göre, Kur'an'da geçen "Elçi göndermedikçe azap edecek değiliz"²⁰ mealindeki ayet, vahyin özel desteği olmadan Tanrı'nın varlığının-birliğinin bilinmeyeceğine değil, aksine bilinmesi gerektiğine delalet eder. Eğer Tanrı'nın varlığı ve birliği salt akılla bilinebilir olmasaydı elçi/peygamber insanları buna inanmaya çağırdığında, onların elçilere, "Siz kimsiniz? Sizi bize kim gönderdi?" diye sormaları gerekirdi. İnsanların elçilere böyle sorular sormamış olması Tanrı'nın varlığını ve birliğini bilmenin akli bir zorunluluk olduğunu gösterir. Ancak Tanrı insanların şüphelerini ve mazeretlerini tamamen ortadan kaldırmak için sevgi ve cömertliğinin gereği olarak elçilerini görevlendirmiştir.²¹ Tanrı insanlara vahiy yoluyla emir ve yasaklarını bildiriyor ve bunlara uymasını talep ediyorsa, insanın ilahi buyruğu anlama yeteneğine sahip olması gerekir. Aksi halde efendisinin kendisinden talep ettiği şeyi anlamayan bir kölenin, 'yaptığım işin seni kızdıracağını bilseydim, yapmazdım' demesi gibi bir durum ortaya çıkardı.²² Mâtürîdî'ye göre, "emirle nehiy şükürün yerine getirilmesini istemeye ve nankörlükten sakındırmaya yöneliktir. Dolayısıyla nimetin bulunmadığı veya bilinmesine güç yetirilemediği yerde emir-nehiy hitabının gerçekleştirilmesi söz konusu değildir."²³ Tanrı hem evreni ve insanı yaratmış hem de insana evrenin niçin yaratıldığını anlama yeteneği vermiştir:

"Allah, kendi birliğine ve hikmetine kılavuzluk eden bir âlem yaratmıştır. O'nun, mükellefleri buna vâkıf olmaktan mahrum bırakması düşünülemezdi; zaten bu takdirde âlemi yaratmasının bir manası kalmazdı. Bir de mükellefiyetin ortadan kaldırılmasında yaratmanın hikmetinin de yok olması söz konusudur, çünkü bu durumda mahlûkat yok olmak için vücut bulmuş demektir. Bir şeyi başka bir şey için değil de sadece bozmak için yapıp kuran kimse abesle iştiğal eden ve hikmetten en uzak kalan kimsedir."²⁴

Dini delile dayalı olarak bilmeyi etik bir gereklilik olarak gören Mâtürîdî kendisinin din anlayışını ortaya koyarken bu ölçüte her zaman bağlı kalır. O, din olgusunun bizatihi kendisini tartışmaya açarak, dinin mahiyetini ve unsurlarını analiz ederek, klasik anlamda "Usûlu'd-Din", çağdaş terimlerle "Din Felsefesi" yapmanın oldukça güçlü ve sistematik bir örneğini ortaya koyar. Mâtürîdî din konusunda, belli, tikel meseleleri tartışırken sorunları tümel ve kuramsal bir zemine oturtmayı, bütüncül, metafizik bir anlayış ortaya koymayı amaçlar. Bu bakımdan Mâtürîdî'nin dine ilişkin spesifik bir mesele

¹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 9-14. Mâtürîdî'nin bilgi anlayışı hakkında bk. Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, ed. Sönmez Kutlu, (Ankara: Otto, 2011): 37-44.

¹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 127.

²⁰ el-İsrâ, 17/15.

²¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Tevlâtü'l-Kurân*, thk. B. Topaloğlu, nşr. H. İ. Kaçar, (İstanbul: Mîzân, 2006), 8/243.

²² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 173.

²³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 330.

²⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 127-128.

hakkındaki görüşünü anlayabilmek için onun din anlayışının mihrini oluşturan, düşünce sistematizini belirleyen temel ilkeleri göz önünde bulundurmak gerekir. Nasıl klasik Batı müziğinde barok türü eserlerde bütün senfoni boyunca tekrar eden ana notalar mevcut ise benzer biçimde Mâtürîdî metafiziğinde de bütün tikel tartışmaları dikey olarak kesen tümel ilkeler mevcuttur. Mâtürîdî metafiziğinin kurucu ilkeleri, insanın yüz yüze olduğu varlık-yokluk, bekâ-helâk, hayat-ölüm, hikmet-ebes, güzel-çirkin, vb. temel varoluşsal sorunlar karşısında dinin insana nasıl bir çözüm yolu ve dünya görüşü sunduğu irdelendiğinde anlaşılabilir.

Mâtürîdî'nin buraya kadar ana çizgileriyle ortaya koyduğumuz din anlayışının izlerini Mâverâünnehir bölgesindeki diğer Hanefî düşünürlerin metinlerinde de görmek mümkündür. Bunlar arasında, Buhâra'da yaşayan, İbn Sînâ'nın (öl. 428/1037) arkadaşı, fakîh, hukuk felsefecisi Ebu Zeyd Debûsî'nin görüşleri özellikle dikkate şayandır. Debûsî'nin din anlayışı da tıpkı Mâtürîdî gibi delil üzerine kuruludur. Ona göre, dinin aslı da unsurları da hepsinin zorunluluğu bir delile dayanır;²⁵ Müslüman, Tanrı hakkında bilgiye, belgeye dayalı olarak konuşan, insanların Tanrı hakkında verdiği hükümleri delile dayalı olarak kritik eden; yaşadığı çağa ve insanlara “şâhitlik” eden kişidir.²⁶ Debûsî'ye göre, aklın gerekli gördüğüne aykırı bir şey dinde varit olamaz; çünkü hem din hem akıl Tanrı'nın kullarına verdiği iki hüccettir; Tanrı'nın hüccetleri birbiriyle çelişmez, aksine birbirini teyit eder.²⁷ Bazı hüccetler *zahir*, bazıları ise *batın*'dır. Zahir, aklın doğruluğunu apaçık kavradığı hüccettir. Mesela Hz. Musa'nın asası zahir bir hüccettir. Batın ise aklın ancak derin düşünme (teemmül) ve istidlal ile gerçekliğini kavradığı hüccettir. Kur'an'ın hüccet oluşu ancak derin düşünme ile anlaşılabilir. Bir hüccetin zahir veya batın olması kendi başına bir üstünlük vesilesi değildir; önemli olan hüccetin delalet ettiği şeyin gücüdür. Dünya zahir, ahiret ise batın bir hüccettir; ahiret kalıcı/bâkî olana delalet ettiği için daha güçlüdür. Tıpkı güneşin ışığının zahir hüccet, aklın ışığının batın bir hüccet olması gibi, peygamberin bildirdiği nass zahir bir hüccettir, onun illeti ancak akılların derin düşünmesiyle kavranabilir.²⁸ Debûsî'nin fıkıh anlayışı ve pratik meseleler hakkındaki yaklaşımı, onun din anlayışının dayandığı teorik ilkeler göz önüne alındığında daha iyi anlaşılabilir. Ona göre dinin işlevi, doğal bir eğilimle faydayı elde etmek ve zarardan kaçınmak isteyen insana elde edilmesi gereken en büyük ve kalıcı faydanın (el-emedü'l-aksâ) ve kaçınılması gereken en büyük zararın (helâk) ne olduğunu gösteren bir bakış açısı ve dünya görüşü kazandırmaktır.²⁹ Nitekim insanın kemali, bakış açısının güzelliğine bağlıdır.³⁰ Kısa vadeli planlar yapıp kar ve menfaat elde etmek isteyen insan en büyük faydayı gözden kaçırdığında hüsrana uğrayacaktır. İnsanın elde edebileceği en büyük fayda varlığını sürdürmesi, kaçınması gereken en büyük zarar ise yokluğa düşmesi

²⁵ Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer ed-Debûsî el-Hanefî, *Taḳvîmü uşûlî'l-fıkh ve taḥdîdü edilleti's-şer'*, thk. A. Yâkub, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, h. 1429), 1/299.

²⁶ Debûsî, *Taḳvîmü uşûlî'l-fıkh ve taḥdîdü edilleti's-şer'*, 1/170.

²⁷ Debûsî, *Taḳvîmü uşûlî'l-fıkh ve taḥdîdü edilleti's-şer'*, 3/562.

²⁸ Debûsî, *Taḳvîmü uşûlî'l-fıkh ve taḥdîdü edilleti's-şer'*, 1/144-145.

²⁹ Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, 206.

³⁰ Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, 54.

ve helâk olmasıdır. Din, hevâsıyla geçici ve kısa vadeli olana meyilli olan insana, aklını kullanarak kalıcı ve en uzun vadeli olan menfaati nasıl elde edeceğinin yolunu gösteren ilahi bir rahmettir. Debûsî'ye göre, âkıbeti gözetmeden bir iş yapmak abestir; Tanrı'nın fiilinde abes ve sefeh söz konusu olamaz. Tanrı âlemi aklen yüce bir âkıbeti gözeterek yaratmıştır.³¹ Hz. Muhammed, âlemin yaratılmasındaki amacın gerçekleşmesini sağlamak, insanlara sonsuz hayatı elde etmenin yolunu göstermek için peygamber olarak seçilmiştir.³² Hz. İsa *hayvânî ruh* ile kemiği diriltmiş, gözleri aydınlatmıştır. Hz. Muhammed ise *furkânî ruh* ile kalpleri diriltmiş, akılları aydınlatmıştır. Hz. İsa'dan sonra onun verdiği hayat yok olmuştur; Hz. Muhammed'den sonra ise onun verdiği hayat baki kalmıştır.³³ Dini bir tür *kurtuluş*³⁴ projesi olarak gören bu metafizik bakış açısı, aşağıda görüleceği üzere, hem Mâtürîdî'nin hem de Debûsî'nin ölüm ve hayat, varlık ve yokluk konusundaki yaklaşımının mihverini oluşturmaktadır.

2. Mâtürîdî: Tanrı İnsanı Yok Etmek İçin Var Etmemiştir!

Mâtürîdî açısından, “hayatın zaruretleri insanı istidlale yöneltip tefekküre sevk eder”³⁵; ancak insan aklını sadece gündelik yaşamını düzenlemek, temel gereksinimlerini karşılamak için değil aynı zamanda geleceğine ve varoluşuna dair daha derin ve esaslı sorulara yanıt bulmak için de kullanmak zorundadır. “İnsan, kendi varlığının hallerini araştırmayı ihmal etmesine müsaade etmeyecek bazı derûnî faktörlerden (havâtır) uzak kalamaz.”³⁶ Yaşamı sürdürme dürtüsü hayvanla insan arasında ortaktır; insan, yeme, içme, barınma, üreme vb. gereksinimleri karşılamak, zarardan kaçınmak ve yarar elde etmek için aklını kullanır. Ancak, insan karnını doyurup bütün ihtiyaçlarını karşıladığında bile halen temel varoluşsal bir sorunla karşı karşıya olduğunun bilincindedir: sonluluk. Hâlbuki bir boğa yılanının avını avladıktan sonra yapmak isteyeceği tek şey gidip yatmak olacaktır. “Her günü hayatının son günü gibi yaşarsan, bir gün mutlaka haklı çıkarsın”³⁷ diyen ve kendisi oldukça erken bir yaşta haklı çıkan Steve Jobs'ın (1955-2011) söylediği gibi, insanın yaşamındaki her türlü sevinç ve mutluluğa sonluluk, varlığını kaybetme ve yokluğa düşme endişesi eşlik eder. Dinsel gerçeklik iddiasını akılla temellendirmeyi temel bir ölçüt olarak kabul eden Mâtürîdî açısından din, insanın sonluluk olgusu karşısındaki derin endişesine makul bir açıklama sunduğu ölçüde diğer dünya görüşlerine karşı güçlü bir alternatif olarak değerlendirilebilir. Din, gündelik yaşamı düzenleyen pratik kurallardan önce, ölüme giden bir canlı olarak insana hayatın

³¹ Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, 277.

³² Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, 47.

³³ Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, 206.

³⁴ Burada “kurtuluş” terimi ile Hristiyan teolojisindeki aslı günahın yükünden kurtuluş değil, insanın yokluğa düşüp helâk olmaktan kurtulması, necâta erişmesi kastedilmektedir.

³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 174.

³⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 172.

³⁷ Steve Jobs, “How to live before you die”, https://www.ted.com/talks/steve_jobs_how_to_live_before_you_die, (Erişim 10 Ekim 2020).

neye matuf olduğuna, ölümün ve sonluluğun üstesinden gelmenin nasıl mümkün olduğuna dair bütüncül, metafizik bir bakış açısı kazandırmalıdır.

Mâtürîdî'nin düşünce sisteminde hayatın anlamı insanın varlığını içinde hazır bulduğu ve sürdürdüğü evrenin niçin var edildiği sorusuyla birlikte düşünülmelidir. Düşünen, aklını kullanan her insan kendi kendine var olmadığını, varlığını kendisi dışındaki zorunlu bir varlığa borçlu olduğunu kavrayabilir.³⁸ Varlığını kime borçlu olduğunu bilmek insanın en öncelikli görevidir. Andrey Tarkovski'nin (1932-1986) söylediği gibi, "insan, yaşadığı zaman süresince kendini gerçek peşinde koşma yeteneği olan ahlaksal bir varlık olarak kavrama olanağına sahiptir."³⁹ İmanın özü, hayat ve akıl veren varlığa duyulan derin minnettarlıktır. Yokluğun karanlığından varlığın aydınlığına çıkararak, varlığını borçlu olduğu varlığa şükran duyması insanın etik sorumluluğudur. Peki, Tanrı insanı var etmiş, var olmanın güzelliğini tattırılmış fakat yokluk karşısında onu çaresiz bırakmışsa insan halen minnet duyabilir mi?

Mâtürîdî'ye göre, "temel ilke olarak zulüm ve hikmetsizlik (cevr ve sefeh) çirkindir, adl ve hikmet ise güzeldir;"⁴⁰ bozmak için yapmak, yok etmek için var etmek abestir, saçmadır. Tanrı hakîmdir, O'ndan abes bir fiil sadır olmaz. Bu ilke, Mâtürîdî metafiziğinin ana esaslarından biridir. Nitekim Mu'tezile "adalet", Eş'arî "kudret", Mâtürîdî ise "hikmet"e dayalı bir Tanrı anlayışını savunur.⁴¹ Bu temel ilkeyi dikkate alarak evrenin niçin var edildiği sorusunu analiz eden Mâtürîdî, Tanrı'nın evreni yok olup gitmesi için değil varlığını sürdürmesi için yarattığını belirtir:

"...evrenin sadece fenâ bulmak için vücut bulmuş olması hikmete uygun değildir; akli yerinde olan herkesin, davranışlarıyla hikmet yolundan ayrılması da ona yakıştırılmayacak bir husustur. Şu halde aklın da bir parçasını oluşturduğu (vurgular bana ait) evrenin hikmet dışı bir temel üzerine kurulmuş veya isabetsiz ve yararsız yaratılmış olma ihtimali söz konusu olamaz. Kanıtlanan bu gerçek, evrenin, fenaya mâruz kalmak için değil süreklilik arz etmek için yaratıldığını gösterir."⁴²

Filozofların küçük âlem olarak adlandırdığı insanın yaratılış amacı, büyük âlem'in yaratılış hikmetinden bağımsız düşünülemez. Eğer insan yok olup gitmesi için yaratılmış olsaydı dünyada insanın yaşamını sürdürmesini sağlayacak nesnelere var edilmesi anlamsız olurdu. Ne var ki insanlar doğası gereği farklı arzulara ve ihtiraslara sahiptirler; herkes kendisinin en iyiye layık olduğunu, diğer insanlardan üstün olduğunu düşündüğünde çekişme ve iktidar çatışması ortaya çıkar, toplumun felakete sürüklenmesi kaçınılmaz hale gelir. Evrenin yaratılış amacı insanın yok oluşuna hizmet etmek olamayacağına göre, çekişmeye ve ayrılığa son verip çöküşe sürüklenmekten kurtaracak bir "ilke/asl/din"

³⁸ Mâtürîdî'nin din tasavvuru ve insanın sorumluluğu hakkındaki görüşleri için bk. Hasan Onat, "Yeni Bir İslam Medeniyeti İçin Maturidi ve Maturidiliğin Önemi", <http://www.hasanonat.net/>, (Erişim 22 Kasım 2019).

³⁹ Andrey Tarkovski, *Mühürlenmiş Zaman*, çev. F. Ant, (İstanbul: Afa, 1992), 65.

⁴⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 277.

⁴¹ Bk. Mahmut Ay, "Kelâm'da Adalet, Hikmet ve Kudret Bağlamında Tanrı Tasavvurları", *Eskiye Dergisi*, 31/Güz (2015), 25-50.

⁴² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 4.

bulmak gerekir. Bunun için insanların akıllarını son sınırına kadar kullanarak bir arayışa girmeleri kaçınılmazdır. Gerçeğin peşinde koşan insan, kendi doğasını, imkân ve zaaflarını, daha önemlisi, varlığını sürdürmesine vesile olan sebepleri bilen bir yaratıcı ve yönetici (müdebbir) olarak Tanrı'nın varlığının bilgisine erişebilir. Tanrı'nın insanı bilgisizlik ve nefsanî arzuların baskısı altında bırakmadığını, bilgi ve belgelerle desteklediği bir elçiyi onlara yol göstermek için görevlendirdiğini anlamak da din konusunda akılla ulaşılabilecek ilk sonuçlardandır.⁴³

İnsanın varlığını sürdürme konusundaki varoluşsal endişesine çözüm getirme potansiyeli, dine duyulan ihtiyacın akli temelini oluşturur. Mâtürîdî, bu din anlayışını ortaya koyarken şöyle bir ilkeden hareket eder: Varlık iyiliktir, yokluk kötülüktür. Zatı bakımından iyi ve hâkim bir varlık olarak Tanrı, evreni ve insanı var etmiştir. Tanrı'nın var etmesi yok/helâk etmek için değildir; O, insana aynı zamanda varlığını nasıl sürdüreceğinin yolunu da göstermiştir. Din, niçin var olduğunu ve nasıl varlıkta kalacağını bilmek isteyen insana yokluğa düşmekten kendini nasıl kurtaracağını, karşı karşıya olduğu en temel varoluşsal sorunun üstesinden kendi çabasıyla nasıl gelebileceğini göstermesi bakımından rahmet ve lütuftur; “nimete teşekkür etmek aklın gereğidir.”⁴⁴ Mâtürîdî açısından insan için yaşamın anlamı ne sadece hayatı ne de sadece ölümü vurgulayarak açıklanabilir. Ölümü yok sayan, anı yaşamayı yücelten hazcı/hedonist dünya görüşü insana sorunu çözmeyi değil, sorununu görmezden gelmeyi salık verir. Bu anlayışta ölüm, hep başkalarının ölümüdür; “İşte o öldü, ben ölmedim”⁴⁵ sevinci, kendi ölümünden korkan insanın geçici tesellisidir. Sürekli ölüm karşısındaki çaresizliği vurgulayan kötümser anlayışta ise hayatın trajedi ve karamsarlıktan başka bir anlamı yoktur. Din, insana yaşamı ve ölümü birbirinin alternatifi olarak görmeyen, bütüncül, gerçekçi bir dünya görüşü sunduğu için bir mutluluk ve kurtuluş projesidir.

Mâtürîdî'nin düşünce sisteminin ana eksenini oluşturan, varlık-yokluk, ölüm-hayat gibi insanın nihai kaygılarıyla dinin gerekliliği arasında koşutluk kuran bu din tasavvurunun yansımalarını onun, ölüm, hayat, iman, ahiret, sınanma (ibtıla), cennet, cehennem ile ilgili pek çok ayeti yorumunda da görmek mümkündür. Mâtürîdî'nin, “Hanginizin daha güzel iş işlediğini sınamak için ölümü ve yaşamı yaratan odur. O uludur, bağışlayandır”⁴⁶ mealindeki *Mülk* sûresi ikinci ayetine ilişkin yorumu oldukça dikkat çekicidir: Tanrı ölümü insanların en çok korktuğu ve sakındığı, hayatı ise en sevdiği ve arzuladığı bir şey olarak yaratmıştır. İnsanın sınanması, dünyada ölüm korkusu ve yaşam arzusu arasında olmasıyla ilgilidir. Ölüm her insanın korktuğu ama kaçınmadığı, hayat ise her insanın sevdiği ama kendi çabasıyla uzatamayacağı bir şeydir. İnsanın yüz yüze olduğu bu ikilem ona aynı zamanda çıkış yolunu da gösterir. İnsan hayata olan sevgisi sebebiyle iyi, güzel ve yararlı işler yaparsa kendi filleriyle hayatını sonsuz kılabilir. Ölümünden korkusu kötü ve çirkin işlerden sakındırırsa, insan kendini *sonsuz ölümden*, kesintisiz azaba düşmekten

⁴³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 4-5.

⁴⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 127.

⁴⁵ Leo Tolstoy, *İvan İlyiç'in Ölümü*, çev. N. Y. Taluy, (Ankara: MEB, 1945), 5.

⁴⁶ el-Mülk, 67/2.

kurtarabilir. İnsanın hayata karşı sevgisi, ahiret nimeti olan sonsuz/daimi hayatı elde etmesini, ölümden korkusu ise sonsuz/daimi ölümden kurtulmasını sağlayabilir. İnsanın sınanması, kendi arzusu ve fiiliyle hayatını sonsuz kılma ya da yokluğa düşme seçeneği ile karşı karşıya olması anlamına gelir. Yaşam insana yaptığı iyiliklerle sonsuz hayatı elde etmesi için verilen bir fırsattır.⁴⁷ Tanrı insana, iyilik yapma fırsatının artık son bulacağı ölüm anına kadar yapacağı iyi ve güzel eylemlerle sonsuz bir hayatı “satın alma” imkânı sunar. Fârâbî’nin (öl. 339/950) söylediği gibi, “faziletli insan, ölümlle, sadece ölümden sonraki mutluluğunun artırılmasına vasıta olan fiilleri çoğaltabilmeyi kaybeder... Faziletli insan, ölümden acele etmemeli, bilakis o, kendisine mutluluk veren şeyleri gittikçe daha da artırabilmek için ve fazileti vasıtası ile şehir halkına dokunan yararını, onların (şehir halkının) kaybetmemeleri için, mümkün olduğu kadar hayatta uzun kalmanın yollarını aramalıdır.”⁴⁸

İnsan sadece kendisini var ettiği ve varlıkta tuttuğu için değil, varlıkta hep nasıl kalacağıнын yolunu gösterdiği için Tanrı’ya minnet duymalıdır. İyi ve güzel işler yaparak minnettarlığını ifade eden insan aynı zamanda kendi fiiliyle kendini yokluğa düşmekten kurtarmanın umut ve sevincini de yaşar. Mâtürîdî’nin anlayışında Kur’an yaşamı biyolojik bir olgu olmanın ötesinde temelde bir bilinç durumu olarak ifade eder. İnananların (mümin) “diri”, inkârcıların (kâfir) “ölü”, ikiyüzlülerin (münafık) “hasta” olarak nitelenmesi bununla ilgilidir. İnananlarla birlikteyken biz de sizin gibi inanyoruz deyip, kendi başına kaldıklarında alay eden ikiyüzlü insanlar ölümlle hayat arasında kalan bir hasta gibidir. Hastanın bazen hayatın güzelliğine bakıp acaba yaşayabilir miyim diye umut beslerken bazen duçar olduğu ıstıraptan kurtulup ölmeyi arzulaması gibi ikiyüzlü insanlar da inanç ile inkâr arasında gelip giderler. İnkârcılar, Tanrı’nın onlara verdiği hayat nimetinden yararlanıp sonsuz yaşamı elde etme fırsatını değerlendiremedikleri için aslında ölüdürler. İnananlar ise Tanrı’nın verdiği hayat nimetinden yararlanıp sonsuz yaşamı elde etmeye çalıştıkları için diridirler. Canlıların en kötüsü, kulağını duymak, dilini konuşmak, aklını sonsuz yaşamı elde etmek için kullanmayandır. Tanrı’nın ve

⁴⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l-Kurân*, thk. B. Topaloğlu, nşr. M. M. Vanlıoğlu, (İstanbul: Mîzân, 2010), 15/276; ayrıca bk. Demir, *Mâtürîdî’de İnsan Tasavvuru*, 215. İnsan hayatının, salt biyolojik bir olgu olarak değerlendirildiğinde bir başlangıcının ve sonunun olduğu doğrudur. Kur’an perspektifinden bakıldığında, insanın önceki sonlu dünya hayatı ile sonraki sonsuz ahiret hayatı arasında nedensel bir ilişki söz konusudur. Akıllı bir canlı olarak Tanrı’nın muhatabı olan ve “mükellef” olarak tanımlanan insanın tercih ve eylemleri sonsuza taalluk eden sonuçlar doğurmaktadır. Âkıbet, sonlu dünya hayatının ardından gelen sonsuz ahiret hayatını ifade eder. Metinde geçen *sonsuz hayat* ve *sonsuz ölüm* terimleri bu çerçevede değerlendirildiğinde, *sonsuz hayat*’ın son ve yokluk endişesinin olmadığı cennet hayatına, *sonsuz ölüm*’ün ise sonluluk endişesinin biteviye tekrar ettiği, yokluğun arzulandığı cehennem hayatına karşılık geldiği anlaşılabilir. Mâtürîdî açısından, cehennem insanın yokluğu varlığa tercih edeceği acı bir tecrübeyi ifade eder. Nitekim dünya hayatında ölümlle sadece bir defa yok olacak olmanın endişesini taşıyan insan, cehennemde bu korkuyu tekrar ve tekrar yaşayacağı için yok olup kurtulmayı temenni edecektir. Bk. Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l-Kurân*, 10/231.

⁴⁸ Fârâbî, “Fusûlü'l-medeni”, *Fârâbî’nin İki Eseri*, çev. H. Özcan, (İstanbul: İFAV, 2005), 109-110.

elçisinin hayat veren şeye çağrısına kulağını tıkayıp aklını kullanmayanlar yokluğa mahkûm olmayı tercih ederek kendilerine en büyük kötülüğü yapmış olurlar.⁴⁹

Mâtürîdî'ye göre, görmek sadece hissî bir idrakten ibaret değildir; gözün görmesi görüneni idrak etmesidir; aklın görmesi ise duyusalın ötesindeki gerçeği idrak etmesidir. Kâfirin kör olarak nitelenmesi duyusal idrakten yoksun olmasından değil, duyusalın ötesindeki gerçeği görememesi sebebiyledir. Mümin, sadece zahirde olanı değil, duyusal idrake kapalı olanı da gören ve işitendir. Zaten insanın sadece zahirde olanı bilmek için yaratılmış olması da anlamsızdır. Mümin ile kâfir arasındaki fark görüş açılarının farklılığının bir sonucudur. Kâfir sadece zahirde olanı, duyusal varlık alanını görmekte ve gerçekliğin bundan ibaret olduğunu savunmaktadır. Mümin ise hem zahirde olanı görmekte hem de onun ötesindeki varlık ve bilgi sahasını idrak etmekte ve bu suretle, *dâimî hayat*'ı, *dâimî görme*'yi ve *dâimî işitme*'yi elde etmektedir. Dolayısıyla, müminler ahirette de gören, işiten ve canlı olma vasfına sahip olacaklardır.⁵⁰ İnsanın aklını kullanıp kullanmaması temelde bir varlık-yokluk sorunu olduğu için insana “düşünmemeyi telkin eden his şeytanî vesveseden başka bir şey değildir; çünkü böyle bir davranış ancak şeytanın işi olabilir.”⁵¹

Mâtürîdî'ye göre, insanın önceki sonlu hayatı, sonraki (ahiret) sonsuz yaşamı ve mutluluğu elde etmesi için sunulan ilahi bir lütuftur. Eğer sonraki hayat da sonlu olursa bu insanın asla tam olarak mutluluğu elde edemeyeceği anlamına gelir. Mâtürîdî'nin *Bakara* sûresi 25. ayeti hakkındaki yorumu tam da bu konuya odaklanır: Ayette geçen, “*وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ*” ifadesi “onlar orada ebediyen kalacaklardır” anlamına gelir. Cehmiyye ayetin bu şekilde yorumlanması konusunda tereddüt etmiştir. Onlara göre, önce (evvel), sonra (ahir) ve kalıcı (bâkî) olan sadece Tanrı'dır. Cennetin sonlu (fâni) değil kalıcı olduğu benzetme (teşbih) amacıyla söylenmiş olmalıdır. Mâtürîdî'ye göre, böyle bir anlayış vehim ürünüdür; çünkü Tanrı zatı bakımından önce, zatı bakımından sonra ve zatı bakımından kalıcı olandır. Cennet ve içindekiler ise başkası bakımından kalıcıdır.⁵² Tanrı cenneti bütün ayıplardan temizlenmiş bir “yurt” kıldığı için orayı “arı/temiz yurt” (dâr-ı kuds) ve “esenlik yurdu” (dâr-ı selâm) olarak adlandırmıştır. Eğer cennet yok olacak olsaydı bu ayıpların en büyüğü olurdu. Çünkü insan yok olma endişesiyle yaşadığında hayattan zevk alamaz. Cennetin sonu yokluk olsaydı bu, cennet ehli için hayatın zehir

⁴⁹ el-Enfâl/8, 22-24; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l-Kurân*, thk. B. Topaloğlu, nşr. E. Boynukalın, (İstanbul: Mîzân, 2006), 6/192-194.

⁵⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l-Kurân*, thk. B. Topaloğlu, nşr. Hatice Boynukalın, (İstanbul: Mîzân, 2002), 7/154-155.

⁵¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 172.

⁵² Mâtürîdî böyle bir ayırımı ortaya koyarak İbn Sînâ'nın “zatı bakımından zorunlu varlık/vâcibu'l-vücûd bi-zâtihî”- “başkası bakımından zorunlu varlık/ vâcibu'l-vücûd bi-gayrihî” ayırımına da öncülük etmiştir.

olması anlamına gelirdi. Hâlbuki cennet, bütün ayıp ve kusurlardan temizlenmiş esenlik yurdudur. Şu halde cennet ehlinin orada ebediyen kalması daha evladır.⁵³

3. Debûsî: Var-lık ve Yok-luk Ekseninde İlâhî Emir ve Nehyî Anlamı

Varlık ve yokluk, ölüm ve hayat terimleri, Mâtürîdî'de olduğu gibi, Debûsî'nin düşünce sisteminin de odağında yer alır. Onun, *Taḳvîmü uşûlî'l-fıkh ve taḥdîdü edilleti's-şer'* başlıklı eserinin hemen başında şu tespitte bulunması, fıkıh anlayışının dayandığı kurucu ilkeleri ortaya koyması bakımından son derece önemlidir: "Allah Tebâreke ve Teâlâ, *el-Emedü'l-aksâ* kitabımızda açıkladığımız üzere, sınanmanın gerçekleşmesi için insanda ruh ve akıl ile hevâ ve nefsi bir araya getirmiştir. Nefs insanı hevâsıyla bilgisizce hâzır olana çağırır. Ruh ise aklıyla insanı bilgiyle kalıcı/bâkî olana çağırır."⁵⁴ Debûsî'ye göre insanlar bu bakımdan dört tabakaya ayrılırlar: 1. Hevâ ile dalâlete düşenler. 2. Nefsiyle dalâlete düşenler. 3. Aklının delilleriyle hidayete erenler. 4. Aklın ve şeriatın ışığıyla aydınlanmış ruh ile hidayete erenler.⁵⁵ Debûsî açısından, insanın sınanması, geçici olanla kalıcı olan arasında tercih yapmak durumunda olmasıyla ilgilidir. İnsanın kendini yokluğa düşmekten, helâka sürüklenmekten kurtarması aklını kullanmasına bağlıdır. Her canlı doğal olarak acil olan menfaatini elde etmek, yakın olan zarardan kaçınmak ister. Ancak, olayların akıbetini araştırarak, gerçekten kalıcı olanı istemek sadece akıllı varlıklara özgüdür. Dinin amacı, insana aklını kullanarak kendini yokluğa düşmekten nasıl kurtaracağını, en yüce ve kalıcı mutluluğa, *el-Emedü'l-aksâ*'ya nasıl erişeceğini yolunu göstermektir.⁵⁶

Debûsî'nin düşünce sisteminde insanın tabiatında yer alan hevâ-nefs ve akıl-ruh ikilemi ile varlık-yokluk, geçicilik-kalıcılık, dünya-ahiret ikilemi arasında bir koşutluk söz konusudur. İnsanın sınanması bu ikilemin hangi tarafının üstün geleceği ile alakalıdır. Debûsî'ye göre, sözcük olarak, üstün gelmek, galip olmak anlamına gelen *hüccet*, terim olarak, hevâyâ galip gelen şey demektir.⁵⁷ İnsan, kalbinde hevânın gerektirdiği ve aklın gerektirdiği şeye baktığında, aklın gerektirdiği şey için bir hüccet ortaya koyduğunda akıl hevâyâ üstün gelmiş olur. Aklın üstün gelmesi, insanın yokluğu değil varlığı, geçici olanı değil kalıcı olanı, dünyayı değil ahireti tercih etmesi anlamına gelir. Burada ahireti tercih etmek demek, dünyayı yok saymak veya değersizleştirmek değil, geçici olanı kalıcı olanı elde etmenin vasıtası olarak görmek manasına gelir.

⁵³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Tevlâtü'l-Kurân*, thk. B. Topaloğlu, nşr. A. Vanlıoğlu, (İstanbul: Mîzân, 2005), 1/63-64. Mâtürîdî'nin bu ayet hakkındaki yorumuna dikkatimi çeken değerli meslektaşım Necmettin Pehlivan'a müteşekkirim.

⁵⁴ Debûsî, *Taḳvîmü uşûlî'l-fıkh ve taḥdîdü edilleti's-şer'*, 1/126.

⁵⁵ Debûsî, *Taḳvîmü uşûlî'l-fıkh ve taḥdîdü edilleti's-şer'*, 1/126-127.

⁵⁶ Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, 31-32. Ahlak metafiziği, ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı'nın varlığı hakkındaki görüşlerini Tanrı'nın evreni yaratmadaki nihai amacı olarak gördüğü *Summum Bonum/En Yüksek İyi* kavramı üzerine bina eden Kant'ın anlayışı ile Debûsî'nin *el-Emedü'l-aksâ* mefhumu arasında dikkat çekici bir benzerlik söz konusudur. Bk. Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İonna Kuçuradi v.dğr., (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1999), 141-142.

⁵⁷ Debûsî, *Taḳvîmü uşûlî'l-fıkh ve taḥdîdü edilleti's-şer'*, 1/133, 146.

Akıl ile varlık, cehalet ile yokluk arasında koşutluk kuran Debûsî, “emir” ve “nehiy” terimlerini bu anlayışa uygun olarak son derece özgün biçimde tanımlar. Fıkıh metinlerinde emir, yapılması gereken, nehiy ise yapılmaması gereken iş olarak tanımlanır. Buna karşılık Debûsî emir ve nehiy terimlerini varlık ve yokluk ekseninde tanımlar. Ona göre “emir, var edilmesi gerektirir”⁵⁸, nehiy ise, “yok edilmesi/kalması gerektirir.”⁵⁹ Tanrı’nın bizden var etmemizi istediği her şey özünde güzeldir; var etmemizi yasakladığı her şey de özünde çirkindir.⁶⁰ Bu tanımlardaki incelik, derin bir metafizik kavrayışı yansıtır. Bunu daha iyi anlayabilmek için ilk defa Fârâbî’nin (öl. 339/950) ortaya koyduğu, İbn Sînâ’nın sistemli hale getirdiği *nazarî hikmet*/teorik felsefe ile *amelî hikmet*/pratik felsefe’nin ayırım noktasına ilişkin inceliğe kısaca temas etmek yerinde olacaktır.

Felsefe/Hikmet, insanın aklının bütün gücünü kullanarak varlığın/eşyanın hakikatini bilme çabasıdır. Varlık sahası, insanın eylemlerinden bağımsız olan ve insanın eylemleriyle ortaya çıkan olmak üzere iki kısma ayrılır. Sözelimi, bu yazıyı yazdığım bilgisayar, odadaki kitaplar, masa, lamba vb. eşyalar benim fiilimden bağımsız varlığa sahiptir. Buna karşılık, kitap okumak, yazı yazmak, yürümek, ağaç dikmek, çiçek almak, namaz kılmak, su içmek vb. şeyler ben yaptığım zaman varlık sahasına çıkan şeylerdir. Birinci varlık sahasını *nazarî hikmet*, ikincisini *amelî hikmet* araştırır. Birincisinin amacı iyi’nin ne olduğunu bilmektir; ikincisinin amacı iyi eylemde bulunmaktır. İyi eylemde bulunabilmek için ilkin iyinin ne olduğunu bilmek gerekir.⁶¹ Nazarî hikmet-amelî hikmet ayırımı, dini literatürde *iman-amel* ayırımına bağlı olarak yapılan “usûlu’-d-din”-“usûlu’-l-fıkıh” ayırımına tekabül eder. Alâeddîn es-Semerkindî’nin (öl. 539/1144) söylediği gibi, usûlu’-d-din/usûlu’-l-*kelâm* ile usûlu’-l-fıkıh arasındaki ilişki, kök ve dal ilişkisine benzer; din anlayışının dayandığı asılları göz önüne almadan dinin pratik hayatı düzenleyen kurallarının hikmetini anlamak da mümkün olmaz.⁶²

İnsan, *nazarî hikmet*, yani *usûlu’-d-din* aracılığıyla ilk önce kendi fiillerinden bağımsız varlık sahasının ontolojik yapısını ve işleyişinin mantığını kavramalıdır. Burada insan varlık hakkında aklen şu üç hükmü vermek durumunda olduğunu kavrar: *Vâcib-Mümkün-Mümteni*. Vâcib, varlığı zorunlu olandır; mümkün ne varlığı ne yokluğu zorunlu olandır; mümteni, yokluğu zorunlu olandır.⁶³ İnsan, ikinci olarak, kendi eylemleriyle ortaya çıkan varlık sahasının normatif hükümlerini araştırdığında, birinci varlık sahasının hükümleriyle paralel üç hükmün ortaya çıktığını görür: *Vâcib-Mümkün/Mubâh-*

⁵⁸ Debûsî, *Takvîmü usûli’l-fıkıh ve tahdîdü edilleti’ş-şer’*, 1/209.

⁵⁹ Debûsî, *Takvîmü usûli’l-fıkıh ve tahdîdü edilleti’ş-şer’*, 1/210, 213.

⁶⁰ Debûsî, *Takvîmü usûli’l-fıkıh ve tahdîdü edilleti’ş-şer’*, 1/240.

⁶¹ İbn Sînâ, *Mantıku’l-meşrikiyyîn ve’l-kasîdetu’l-müzdevece fi’l-mantık*, thk. M. el-Hatîb, (Kahire: Matbaatü’l-Müeyyid, 1910), 5-8; a.mlf. “Risâle fi aksâm el-hikme”, Halide Yenen, “İbn Sînâ’da İlimler Tasnifi ve *Risâle fi aksâmî’l-hikme*”, *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 14, (2008): 82-85.

⁶² Alâeddîn Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Mizanu’l-usûl fi netâici’l-ukûl*, thk. M. Z. Abdî’l-Ber. (Kahire: 1984), 1-2.

⁶³ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-şifâ Metafizik*, metin ve çev. E. Demirli, Ö. Türker, (İstanbul: Litera, 2004), 1/33; a.mlf. *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve’t-tenbîhât)*, metin ve çev. A. Durusoy vd., (İstanbul: Litera, 2005), 127.

Mümteni/Mahzûr:⁶⁴Vâcip, insanın var etmesi gereken; mümkün/mubâh insanın var edip etmemesi zorunlu olmayan; mümteni ise insanın var etmemesi, yok kalması gerektirir. İlahi emri var edilmesi gereken, ilahi nehyi yok edilmesi/kalması gereken şey olarak gören Debûsî açısından, ahlak felsefesindeki “Ne Yapmalıyım?” sorusu, “Neyi var etmeliyim?” anlamına gelir. İnsan, zatı bakımından var olan ve kendisi dışındaki her şeye varlık veren *Zorunlu Varlık*'in varlığını ve kendisini niçin var ettiğini idrak ettiğinde (mârifetullah), neyi var edip etmemesi gerektiğini de anlayabilir. Tanrı insanı yok etmek için değil, varlığını sürdürmesi için var etmiştir; o halde insana düşen aklını kullanarak kendini yokluğa düşmekten kurtaracak iş ve eylemlerde bulunmasıdır. Nitekim akıl ve hayat insana, varlığını borçlu olduğu varlığın rızasını kazanmak için kendi eylemleriyle yeni var-lar meydana getirmesi için sunulan ilahi bir imkândır.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın insan fiillerinden bağımsız varlık sahasını konu eden metafizikte ortaya koyduğu *vâcib-mümkün-mümteni* terimlerinin Mâtürîdî ve Debûsî tarafından insan fiilleriyle ortaya çıkan varlık sahasını konu eden fıkıh ve ahlak sahasında aynen kullanılması ontoloji, epistemoloji ve etik arasındaki koşutluğu göstermesi bakımından son derece önemlidir. Nasıl metafizikte yokluğu imkânsız olan Zorunlu Varlık mevcut ise, fıkıhta da nimet verene şükretmek gibi zorunlu fiiller söz konusudur. Nasıl metafizikte Tanrı'nın ortağının bulunması imkânsız ise fıkıhta da zulmün güzel olması imkânsızdır. Nasıl metafizikte zatı ne varlığı ne yokluğu gerektiren mümkün varlıklar mevcut ise fıkıhta da yapılması ve yapılmaması mubah olan iş ve eylemler mevcuttur. Teorik felsefe ile pratik felsefe, usûlu'd-dîn ile usûlu'l-fıkh arasındaki bu simetri Mâtürîdî ve Debûsî'nin savunduğu bütüncül din ve dünya görüşünün esasını oluşturur.

Sonuç

Sonuç olarak, Mâtürîdî ve Debûsî açısından din sadece pratik hayatı düzenleyen kurallar manzumesinden ibaret değildir. Din, asıl olarak insana yeni bir varlık idraki ve dünya görüşü kazandıran metafizik bir sistem olarak anlaşılmalıdır. Dinin insan için önemi ve gerekliliği insanın temel, varoluşsal sorunlarına cevap sunma potansiyeli ile alakalıdır. Mâtürîdî ve Debûsî'ye göre, hayatın anlamı Tanrı'nın evreni ve insanı yaratmadaki hikmeti kavrandığında anlaşılabilir. Tanrı insanı yok olup gitmesi için değil, varlığını sürdürmesi için yaratmıştır. Sonlu dünya hayatı kendi tercih ve eylemleriyle sonsuz ahiret hayatını elde etmesi için insana sunulan bir fırsattır. Aklını kullanıp kullanmak temelde bir varlık-yokluk sorunudur. Aklını kullanan, Tanrı'nın emrettiği, özünde güzel olan iş ve eylemleri yapan insan kendini yokluğa düşmekten kurtarabilir. Din, doğal olarak menfaatini gözetken, kısa vadeli planlar yapan insana, en uzun vadeli hayat planını nasıl yapması gerektiğini ve sonluluğun üstesinden nasıl gelebileceğini öğrettiği için en büyük faydayı sağlar.⁶⁵ Tanrı'nın emirlerini yerine getirmek ve yasaklarından kaçınmak,

⁶⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 229.

⁶⁵ Fayda odaklı bu din tasavvurunun ahlak felsefesi literatüründeki *teolojik utilitarianizm* tartışmaları bağlamında irdelenmesi önemli sonuçlar doğurabilir. Teolojik utilitarianizm hakkında bk. William Paley,

esas itibariyle, kendini yokluğa düşmekten kurtarmak isteyen insanın rasyonel bir tercihi olarak görülmelidir. Bu anlayışa göre, başkalarına iyilik yapan kişi aslında kendisi için iyi olan bir işi yapmış demektir.

İman ve amel arasında ontolojik ve etik düzlemde koşutluk kuran, iyiliği, bu dünyadan cennete ve sonsuzluğa götüren bir köprü/sırat olarak gören bu metafizik sistem, Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin din ve dünya görüşünün özünü oluşturur. Bu anlayışta Tanrı'nın emrini yerine getirmek, insanın kendisini var edenin var etmesini istediği, özünde güzel olan şeyleri var etmesi; nehiyden kaçınmak, yok kalmasını istediği, özünde çirkin olan şeyleri var etmemesi anlamına gelir.⁶⁶ İnsan, kendisini var edenin var etmesini istediği şeyleri var ettiğinde yokluğa düşmekten kurtulup sonsuz mutluluğu elde edebilir. Tanrı insanı hem var etmiş hem de varlıkta hep nasıl kalacağını yolunu göstermiştir. Yaşadığı her an, güzel ve yararlı eylemleriyle sonsuzluğa erişmesi için insana sunulan ilahi bir lütuftur. İnsan Tanrı'ya sadece akıl ve hayat verdiği için değil, onu yokluk karşısında çaresiz bırakmadığı için de şükran duymalı, yaptığı yararlı işlerle minnettarlığını göstermelidir.

Kaynakça

Ay, Mahmut. "Kelam'da Adalet, Hikmet ve Kudret Bağlamında Tanrı Tasavvurları". *Eskiyeni Dergisi* 31 (2015/Güz), 25-50.

Ay, Mahmut. Erdem, Engin. *İlahiyat Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Grafiker, 2019.

Çakmak, Mustafa. "Epikür ve Lukretius'un Ölüm ve Yokluk Algılarına Dair Bir Değerlendirme". *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 8 (2018/1), 357-376.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer el-Hanefî. *Takvîmü usûli'l-fîkh ve tahdîdü edilleti'ş-şer'*. 3 cilt. thk. Abdürrahîm Yâkub, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, h. 1429.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa. *el-Emedü'l-aksâ*. thk. Abdülkadir A. Ata. Kahire, Dârü't-Türâsi'l-Arabî, 1988.

Demir, Osman Nuri. *Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Düzgün, Şaban Ali. "Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdî". *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed. Şaban Ali Düzgün. 11-26. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011.

Erdem, Engin. "Hanefî-Mâtürîdî Geleneğinde Bilgi ve İman". *Diyanet İlmî Dergi* 54/3 (Eylül 2018), 59-78.

Fârâbî. "Fusûlü'l-medeni". *Fârâbî'nin İki Eseri*. Çev. Hanifi Özcan. İstanbul: İFAV, 2005.

The Principles of Moral And Political Philosophy, (Boston: Whitaker, 1839), 1/52-62; Anthony Quinton, *Utilitarian Ethics*, (London: The Macmillan Press, 1973), 23-25.

⁶⁶ Debûsî, *Takvîmü usûli'l-fîkh ve tahdîdü edilleti'ş-şer'*, 1/240.

- İbn Sînâ. *Mantku'l-meşrikiyyîn ve'l-kasîdetu'l-müzdevece fi'l-mantık*. Thk. M. el-Hatîb. Kahire: Matbaatü'l-Müeyyid, 1910.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*. 2 cilt. Metin ve çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker. İstanbul: Litera, 2004.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-tenbîhât)*. Metin ve Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli. İstanbul: Litera, 2005.
- İbn Sînâ. "Risâle fî aksâm el-hikme". Halide Yenen. "İbn Sînâ'da İlimler Tasnifi ve *Risâle fî Aksâmi'l-hikme*", 82-95. *Kutadgubilig: Felsefe Bilim Araştırmaları* 14 (Ekim 2008), 59-95.
- Jobs, Steve. "How to live before you die". (Erişim 10 Ekim 2020). https://www.ted.com/talks/steve_jobs_how_to_live_before_you_die.
- Kant, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*. Çev. İonna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 3. Basım, 1999.
- Kutlu, Sönmez. "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. Ed. Sönmez Kutlu. 23-64. Ankara: Otto, 3. Basım, 2011.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. çev. B. Topaloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. 18 Cilt. thk. Bekir Topaloğlu. nşr. Ahmed Vanlıoğlu, Ertuğrul Boynukalın, Halil İbrahim Kaçar, Muhammet Masum Vanlıoğlu. İstanbul: Mizân Yayınları, 2005-2010.
- Moser, Paul K. "Divine Hiddennes, Death And Meaning". *Philosophy of Religion: Classic and Contemporary Issues*. Ed. Paul Copan, Chad Meister. 215-228. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. 2 cilt. thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Onat, Hasan. "Yeni Bir İslam Medeniyeti İçin Maturidi ve Maturidiliğin Önemi". (Erişim 22 Kasım 2019). <http://www.hasanonat.net/>.
- Paley, William. *The Principles of Moral And Political Philosophy*. 2Cilt. Boston: Whitaker, 1839.
- Quinton, Anthony. *Utilitarian Ethics*. London: The Macmillan Press, 1973.
- Saruhan, Müfit Selim. "İslam Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47(2006/1), 87-105.
- Semerkandî, Alâeddîn Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *Mîzanu'l-usûl fî netâici'l-ukûl*. thk. M. Z. Abdi'l-Ber. Kahire, 1984.
- Spinoza. *Etika*. 2 Cilt. Çev. H. Ziya Ülken. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1945-1947.
- Tarkovski, Andrey. *Mühürlenmiş Zaman*. Çev. Füsün Ant. İstanbul: Afa Yayınları, 1992.

Tolstoy, Leo. *İvan İlyiç'in Ölümü*. Çev. Nihal Yalaza Taluy. Ankara: MEB, 1945.

Yetkin, Hacer. *Debûsî'nin Hayatı, Eserleri ve Fıkıh Usûlündeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.