



**İslâm Düşüncesinin Ana Merkezleri:**

**MÂVERÂÜNNEHİR**



ENSAR NEŞRİYAT TİC. A.Ş.

ISBN: 978-605-7619-61-7

Sertifika No: 17576

İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI  
Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 92  
Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantılar Dizisi: IX

Kitabın Adı

*İslâm Düşüncesinin Ana Merkezleri:*  
**MÂVERÂÜNNEHİR**

Yayın Hazırlığı

Dr. İsmail KURT – Seyit Ali TÜZ

Koordinatör

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

*İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Uluslararası İslâm ve Din Bilimleri Fakültesi*

Kapak Tasarım

Halil YILMAZ

Baskı, cilt:

Matsis Matbaa Hizmetleri San. ve Tic. Ltd. Şti.  
Tevfikbey Mah. Dr. Ali Demir Cad. No: 51 Sefaköy-İstanbul  
Tel: 0212 624 21 11 pbx Faks: 0212 624 21 17  
Sertifika No: 40421

1. Basım

Kasım 2019 / 1000 adet basılmıştır.

İletişim Adresi:

Ensar Neşriyat Tic. A.Ş.

Düğmeciler Mah. Karasüleyman Tekke Sok. No: 7 Eyüpsultan / İstanbul

Tel: (0212) 491 19 03 - 04 – Faks: (0212) 438 42 04

www.ensarneyriyat.com.tr – siparis@ensarneyriyat.com.tr

## IV

### TEMEL KAVRAMLARLA İMAM MÂTÜRÎDÎ'NİN DÜŞÜNCE SİSTEMİ

Hülya ALPER\*

Ehl-i Sünnet kelâm ilminin önde gelen kurucu şahsiyetlerinden biri olup mensupları tarafından imâmü'l-hüdâ, âlemü'l-hüdâ, imâmü'l-mütekellimîn, musahhihu akaidi'l-müslimîn, reîsü ehli's-sünne gibi niteliklerle anılan<sup>1</sup> İmâm Mâtürîdî, çok yönlü bir âlim sıfatıyla, temel İslâm ilimlerinin pek çok konusu hakkında kendi düşünce sistemi uyarınca belirli fikirler ortaya koymuştur. Onun eserlerinin çoğu elimizde bulunmadığı için bazı mevzulardaki görüşlerini bilme imkânımız olmasa da *Kitâbü't-Tevhîd*'i yanında Kur'ân tefsirinin de bugüne ulaşması dolayısıyla, düşünce dünyasının mahsulleri hakkında zengin verilere sahibiz.

Şüphesiz onun görüşlerini veren her bir bilgi kendinde kıymetli olmakla birlikte burada tek tek meselelere yönelik İmâm Mâtürîdî'nin yaklaşım ve çıkarımlarını ortaya koymak yerine, onu

---

\* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hulyaalper@hotmail.com

<sup>1</sup> Zebîdî, *İthâfî's-sâdeti'l-muttekin bi şerhi İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, Beyrut: Dâr'ül-Kütübi'l-İlmiyye 1422/2002, II, 6; Leknevî, *el-Fevâi'dü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* (nşr. Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Na'sani, Kahire: Matbaatü's-Saade 1324, s. 195; Bekir Topaloğlu, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî", Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* (çev. Bekir Topaloğlu), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2002, s. XVII.

bu sonuçlara götüren sistemin kendisini anlamaya yönelik açıklamalar yapılacaktır. Bu yapılırken de İmâm Mâtürîdî'nin düşünce dünyasını oluşturan ve ona özel bir biçim kazandıran temel kavramlar üzerinden bir serimlemeye gidilecektir. Bir başka deyimle metinlerin gerisinde metinleri belirleyen ilkeler ve o ilkeleri oluşturan kavramlar öne çıkarılmaya çalışılacaktır.

Zira düşünme, kelimeler ve kavramlar üzerinde ilerleyerek yapılan bir faaliyettir. Ne düşünüldüğü ve neye varıldığının doğru tespit edilebilmesi, o düşüncenin temel kavramlarının bilinip anlaşılması ve böylece o dünyaya girilmesiyle söz konusu olur. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin kavramlara yüklediği anlamlar ve bağlamların bilinmesi, doğru bir Mâtürîdî tablosu çizilmesinin ön şartı olarak görülmektedir.

Tabii burada öncelikle bu kavramların nasıl belirlendiği, seçilenin neye göre tercih edildiği gibi muhtemel sorular akla gelebilir. Kuşkusuz bu noktada Mâtürîdî'nin tikel görüşleri değil, tüm eserleri bizin için kaynak işlevi görmektedir. Onun mevcut eserlerinin bütününden hareketle kavramlar dünyasının zirveleri, ya da olmazsa olmazları tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca sistemin bütünü üzerinde etkisi bulunanlarla birlikte ana yapıda belirleyici olanlara öncelik verilmiştir. Dahası bunların, bütünü ne derece temsil ettikleri de gözetilmiştir.

Böyle bir anlayışla hareket edildiğinde Mâtürîdî sisteminin her yerinde eseri görülen kavramların akıl, tevhîd ve rubûbiyyet, hikmet ve imtihan olduğu sonucuna varılmıştır. Kuşkusuz bu kavramların sayısı artırılabilir. Ancak belirtilen kavramlara dayanarak bütün bir sistemi izah etme imkânına erişildiğinden sınırlı bir metinde bunlarla yetinmenin uygun olacağı kanaatine varılmıştır. Devam eden kısımda bu kavramlar merkezinde meseleler ele alınacaktır.

Burada tevhîde değil de akla öncelik verilmesi dikkat çekebilir. Elbette bütün İslâm âlimleri gibi Mâtürîdî açısından da tevhîd merkezî bir yeredir. Ancak tevhîde akıl yoluyla ulaşıldığı için,

hem mantikî sıra ve hem de kelâm ilim geleneği uyarınca bilgi teorisine öncelik veren bir anlatım tercih edilmiştir.

### 1. Bilginin Anahtarı: Akıl

Akıl, İmâm Mâtürîdî'nin bütün bir kelâm düşüncesinde ve tabii epistemik paradigması içinde belirleyici bir konumda bulunmakta; her meselede hatta duyu ve haber yoluyla ulaşılan bilgilerde dahi onun önceliği ve onayının var olduğu görülmektedir. Zira Mâtürîdî bilgi teorisinde akıl, sadece kendi alanında değil, duyu ve habere dayanılarak elde edilen bilgilerde de gerçek söz sahibidir. Bir bakıma onun gözetimiyle diğer kaynaklardan gelen veriler bilgiye dönüşebilmekte; bu açıdan da bilginin varlık kazanmasında her zaman aklın dahli bulunmaktadır. Nitekim böyle bir realiteye istinaden burada akıl bilginin anahtarı şeklinde isimlendirilmiştir.

Mâtürîdî insandaki en (*azîz*)<sup>2</sup> şey olarak nitelediği akla verdiği değeri yansıtacak şekilde *Kitâbü't-Tevhîd*'de onun "her türlü işin, konum ve düzenlenmesinin kendisine dayandırılması gereken bir temel olduğunu"<sup>3</sup> zikretmekte, böylece onu nasıl bir yere oturttuğunu ifade etmektedir. Diğer taraftan aklın "birleşebilenleri bir araya getirme ve ayrılması gerekenleri de ayırabilme"<sup>4</sup> özelliğinden bahsederek kavram bilgisinin akılla oluştuğuna işaret etmektedir. Ayrıca Kur'an'da zikredilen "*ulû'l-elbâb*" ifadesini akıl ve anlayış sahibi olanlar (*zü'l-fehm ve'l-akl*) şeklinde te'vil etmekte;<sup>5</sup> iman etme sorumluluğunu akla bağlamakta, imanı oluşturan şeyin hakikatinin bilinmesinin tefekkür ve nazarla gerçekleşeceğini be-

<sup>2</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, (İlmi Kontrol: Bekir Topaloğlu), İstanbul: Mizan Yayınevi 2005-2011, II, 23.

<sup>3</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara: TDV Yayınları 2003, s. 356.

<sup>4</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 6.

<sup>5</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II, 190; krş. II, 248.

yan etmekte ve bunların kalplerin fiillerinden (*amelü'l-kulûb*) olduğunu belirtmektedir.<sup>6</sup> Açıkçası “*hakın onunla idrak edildiğini*”<sup>7</sup> vurgulamaktadır ki bu ifade başka herhangi bir veri olmasa dahi Mâtürîdî'nin akla biçtiği rolü anlama imkânı verecek îmâlar içermektedir.

Bunun yanında şüphesiz Mâtürîdî'ye ait metinlerde onun nasıl bir akıl tasavvuruna sahip olduğunu belirlemeye yetecek ölçüde çeşitli beyan ve ifadeler vardır. Ancak öncelikle vurgulamak gerekir ki Mâtürîdî, rolü ve işlevi açısından akli mesele edinmekte; onun mahiyetine yönelik bir tartışmaya girmeyi ise uygun bulmadığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda şu ifadeleri dikkate değerdir: “*Onlardan (gerekçelerden) birincisi akılların, akılların nasıllığını ve mahiyetini (keyfiyyetü'l-'ukûl ve mâhiyyetuhâ) idrak etmekten âciz ve câhil olmasıdır. Çünkü akıllar kendisinin nasıllığı ve de mahiyetini bilmez. Nesnelere iyiliği ve kötülüğünü bilir. Ulûhiyyetin Allah'a ait olduğunu, O'na ibadetin güzelliğini, ondan başkasına (ibadetin) ise kötülüğünü mutlaka bilir.*”<sup>8</sup>

Bu alıntı Mâtürîdî'nin akıl anlayışının özünü veren bilgiler içermektedir. Zira o, bir taraftan akılların kendi mahiyetini kavramaktan âcizliğini beyan etmekte; diğer taraftan da aklın metafizik alandaki etkinliğine işaret etmektedir. Dolayısıyla o, kendi mahiyetini bilmemesinden hareketle akla, işlevsiz bir konum vermemekte, tam aksine onun faaliyetlerine vurgu yapmaktadır. Ancak bu metne göre akıl, mahiyeti açısından bilgi edinme yollarının dışında kalmaktadır. Görüldüğü gibi aklın mahiyetinin bilinemezliği görüşü, Mâtürîdî akılcılığı açısından herhangi bir sorun teşkil etmez. Esasen o aynı zamanda bir Kur'ân yorumcusu olarak inandığı kitabın yöntemi uyarınca, kesin bilgiye ulaşamayacağı ve zannın ötesine

<sup>6</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 608.

<sup>7</sup> “*Li enne'l-'akle ellezi bihi yudraku'l-hak vahidun.*” bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 234.

<sup>8</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VIII, 251.

geçemeyeceği hususlarda değil de, hüccet olduğu alanlarda aklın faaliyet göstermesini gerekli bulmaktadır.<sup>9</sup>

Zaten Mâtürîdî için önemli olan aklın kişide varlığı değil eylemde bulunmasıdır. Onun felsefesinde insanın nazar ve istidlâl yapması sadece entelektüel bir faaliyet değildir. İnsanın içinde yaşadığı şartlar, haz ve elem duyacağı tecrübelerle karşılaşması, zorunlu olarak kişiyi akıl yürütmeye sevk eder. Mâtürîdî nazar ve tefekkür etmenin gerekliliğini savunanların görüşlerini aktardığı kısımda, insanın düşünmeye olan ihtiyacını açıkladığı gibi bunun terk edilmesinin kesin bir mahvoluş şeklinde değerlendirildiğini de belirtmektedir. Üstelik burada nazar ve araştırma yapmanın gerekliliği, en temelde ondan önce gelen başka bir nazarla değil de kendisiyle nazarın yapıldığı akılla açıklanmaktadır. Yani başka herhangi bir haricî sebebe gitmeden de aklın kendisinde nazar ve araştırmanın gerekliliği fikrî mevcuttur.<sup>10</sup>

Her ne kadar Mâtürîdî tefekkür ve nazara duyulan ihtiyacı insanın tecrübelerinden kalkarak yaşadığı bir takım hallerle izah etse de, kuşkusuz sadece yatay bir düzlemde kalan, bedenî devamlılığı sağlamaktan ibaret bir düşünme faaliyeti onun için anlamlı değildir. Zira Mâtürîdî'ye göre akıl, bedenî zevklerin peşinde koşma, yeme ve içmeyi elde etme için verilmiş değildir.<sup>11</sup> Bu fikrini açıkça şu ifadelerle açıkça ortaya koymuştur:

*“Akıl insanlara gerçeği idrak etmeleri ve ebedî olanı anlamaları için verilmiştir. Yoksa akıl insanda ceza ve mükâfatı gerektiren âkıbeti düşünmeyip sadece dünya hayatı için verilmiş olsaydı;*

<sup>9</sup> Böyle bir bakış açısıyla olsa gerek Mâtürîdî kassalarla ilgili Kur'ân-ı Kerîm'de geçen haberlerde spekülasyonlara girmeyi tercih etmemekte, bunların vahiyde zikredilen kısımlarının bilinebileceğini belirterek onların dışındakileri bilmeye ihtiyacımızın bulunmadığını vurgulamaktadır. Buralarda genelde “ve leyse lena ila ma'rifeti hâzâ hacetun” veya benzeri ifadeler geçmektedir. Meselâ bk. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 146; IV, 199; 289; VI, 89, 91, 93, 360.

<sup>10</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 207 vd.

<sup>11</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 254.

bu kadarına diğer canlılar (behâim) zaten tabiatları gereği güç yetiriyorlar. (Bunun için akla gerek olmadığı aşikârdır.) Tabiatları gereği alınması ve sakınılması gereken şeyleri onlar da biliyorlar. Dolayısıyla kendisine akıl nimeti verilen kişiye bu nimet diğer canlıların da tabiî olarak anladığı şeyi idrak etmeleri için verilmiş değildir.”<sup>12</sup>

Bu sebeple akfî yöntemin kullanılmaması, insanın ayırıcı vasfının yok edilmesi anlamına gelmekte veya diğer canlılar seviyesine düşmesi olarak nitelenmektedir. Tekrar vurgulayalım akıl, yeme-içme ve bedenî ihtiyaçlarını karşılamak için var kılınmış değildir. Zira yeme-içme konusunda akılsız canlılar insandan çok daha güçlü ve öndedir. Diğer taraftan yemek ve içmekten uzak olan meleklerin yüceliği düşünüldüğünde akılların ibret alma (kıyas yapma<sup>13</sup>) ve nazar etme için yaratılmış olduğu anlaşılır. Zira akıl, ancak bu şekilde kullanıldığında övgü ve değer kazanır.<sup>14</sup> Üstelik akıl, kendisinin kullanılmasının ihmâl edilmesine karşı bir direniş temayülüne sahiptir. Çeşitli yararlı sebepler olan organların muattal halde bırakılması doğru görülmediği gibi, akli âtlı bırakmak da doğru değildir.<sup>15</sup> Nitekim düşünme fiiliyle birlikte akıl, tabiatının gereğini de gerçekleştirmiş olur.<sup>16</sup>

O halde Mâtürîdî sisteminde akıl, hâlihazırda olanın bilgisini elde etmeden ziyade onun ötesine gidebilme imkânına sahiptir. Mâtürîdî'nin akılla ilgili açıklamalarında en çok vurgulanan da zaten aklın duyu ötesini ve âkıbeti bilme yönündeki rolüdür.

<sup>12</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, V, 56-57.

<sup>13</sup> Mâtürîdî burada “kıyas” yerine “ibret” kelimesini kullanmakta ise de aslında kıyası kastetmektedir. bk. *Kitâbü't-Tevhîd*; s. 200. İbn Rüşd (ö. 595/1198) de ibret almanın “akfî kıyas” olduğunu ve bunun da dinen vâcip kıldığını âyetlerle delillendirmektedir. bk. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl Felsefe Din İlişkisi* (çev. Bekir Karlığa), İstanbul: İşaret Yayınları 1992, s. 64.

<sup>14</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 254.

<sup>15</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 158.

<sup>16</sup> Pessagno, “Akıl ve Dinî Tasdik Ebû Mansur el-Maturîdî'nin Görüşü” (çev. A. Bülent Baloğlu- Adil Çiftçi), Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, VIII (İzmir 1994), s. 445.

Elbette akıl duyu verilerinin de kontrolünü üstlenmekte hatta duyu ve haber yoluyla bilgi edinilirken istidlâl yapma kaçınılmaz olmaktadır. Zira uzakta bulunan veya çok küçük bir hacme sahip olan nesnelere hakkındaki bilgi, aklın yardımıyla elde edilmektedir. Dahası duyuların bir nesneyi algılamakla karşılaştığı sorunlar ve hatalar da aklın gözetimiyle düzeltilebilir.<sup>17</sup> Aynı şekilde haber bilgisinin oluşumunda da aklın otoritesi bulunmaktadır. Her şeyden önce gelen bir haberin değerlendirilmesi; doğru veya yanlış olduğuna karar verilmesi aklın hükmüyle gerçekleşir. Zaten akıl dışında haberi değerlendirebilecek başka bir mercii yoktur.<sup>18</sup> Bir şeyin yalan veya doğruluğu bedîhî olarak bilinemeyeceğine göre onun hakkında bir bilgiye ulaşabilmek için nazar, tefekkür ve tedebbür gerekir.<sup>19</sup>

Bu durumda nazar ve istidlâlin hem duyu hem de haberle elde edilen bilgilerde vazgeçilemez bir temel konumunda olduğu açıktır. Bu konum “mûcize ile desteklenmiş peygamberin haberi” hakkında da söz konusudur. Zira bir insanın herhangi bir peygamberin çağrısına uyması ve onun getirdiği mesajı kabul etmesi, öncelikle o kişinin Allah elçisi olduğunu bilmesine bağlıdır. Bu bilgiye de akıl yoluyla ulaşılabilir. Yani vahiy denilenin, gerçekten vahiy olduğu hükmünü ancak akıl verebilir. Mûcizeler de ilk anda duyulara hitap etmesi bakımından hissî bilgi gibi görünse de aslında istidlâlidir. Nitekim Mâtürîdî mûcize ile sihir ve göz bağcılığın ayırt edilmesinde aklın rol oynadığını belirtmiştir. Bir mûcizenin mûcize oluşunun kabulü; üzerinde düşünülmesi, beşer kuvvetlerinin incelenerek mûcizenin onların dışında olduğuna karar verilmesi, onları gösterenlerin genel davranışlarının göz önünde bulundurulmasıyla gerçekleşir. Kuşkusuz bütün bu aşamalarda akıldan başka dayanılacak

<sup>17</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 15.

<sup>18</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 20; ayrıca bk. s. 15.

<sup>19</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VII, 56; ayrıca bk. Mustafa Ceric, *Roots of Synthetic Theology in Islam*, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization 1995, s. 91.

bir kaynak bulunmamakta, zorunlu olarak aklın hükümlerine müra-caat edilmektedir.<sup>20</sup> Bütün bu açıklamalar göz önüne alındığında Mâtürîdî düşüncesi içinde akla bilginin anahtarı denilmesinin gerekçesi daha iyi anlaşılmuş olacaktır.

Her ne kadar buraya kadar anlatılanlar akla, bilgiye giriş rolü vermesi bakımından yeterli ise de kuşkusuz Mâtürîdî'nin akıl tasavvurunu ortaya koyma bakımından eksiktir. Zira Mâtürîdî akla bu şekilde diğer bilgi kaynakları üzerinde belirli bir otorite vermekle yetinmez, ayrıca ona geniş bir faaliyet alanı açar. Nitekim Mâtürîdî açıkça dünya menfaatleri (*el-menâfi fi'd- dünyâ*) yanında âkıbetlerin (*avâkıb*) aklla bilinebileceğini belirtmektedir.<sup>21</sup> Yukarıda da ifade edildiği gibi aslında aklın görevi de burada açığa çıkmaktadır.

Mâtürîdî sisteminde aklın, iyi ve kötü, kelâm terminolojisiyle hüsun ve kubhun bilinmesi noktasında hâkim konumu, esasen işle-rin âkıbetleriyle ilişkilidir. Zira aklın bir şeye iyi veya kötü niteliğini vermesindeki kıstas görünen değil onun ötesi, yani o işin âkıbeti, bir başka ifadeyle varacağı yerdir. Bu bakımdan Mâtürîdî aklın verdiği hüsun ve kubuhta değişme olmayacağını düşünmektedir. Ona göre “Aklın iyi bulduğu her şey herhangi bir halde kötü olmaz, aynı şekilde aklın kötü bulduğu da böyledir.”<sup>22</sup> Zira Mâtürîdî insan aklının bu şekilde yaratıldığını düşünmektedir: “İnsanların akıllarında kınanmayı hak eden davranışlar kötü, övgüyü hak eden davranışlar da iyi kılınmıştır. Onların zihinlerinde kötüyü iyiye tercih etmek, övgüye değer bulunanı değil, yergiye lâyık olanı istemek kabul edilemez kılınmıştır.”<sup>23</sup> O halde akıl, fiillerin iyi ve kötüsü ile nesnelere insana faydası ve zararı dokunanını bildiği gibi iyinin yapılması, kötünün de terk edilmesi gerektiğini bilir. İmâm

<sup>20</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 16.

<sup>21</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 20. Ayrıca Mâtürîdî başka bir yerde bunların kalp nuru (*nûru'l-kalb*) veya kalb gözüyle (*basaru'l-kalb*) bilineceğini zikretmektedir (Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 54-55). Bu durum onun akıl ile kalbi birbiri yerine kullandığına işaret etmektedir.

<sup>22</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 312.

<sup>23</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 351; krş. Mustafa Cerić, *Roots of Synthetic Theology in Islam*, s. 226.

Mâtürîdî'nin ifadesiyle “her akıl sahibinin, fiilleriyle hikmet yolundan çıkması, onun için kötüdür.”<sup>24</sup>

Bu sebeple insana düşen aklın yönetimi altına girmesidir. Öyle anlaşılıyor ki Mâtürîdî, akıl temelli bir etik anlayış da geliştirmişti. Zira o, bir taraftan akla bu rolü vermekle birlikte diğer taraftan insan doğasının (tab‘) aklın aksine kendi rahatına uygun düşeni, hoş geleni tercih ettiğini de zikretmekte ve bu bakımdan insan oluşun doğaya değil akla uymakla gerçekleşeceğine vurgu yapmaktadır. Mâtürîdî insanın tabiatına güzel gelen ile aklına güzel gelenin arasını ayırır. Ona göre insan tabiatı lezzet aldığı ve arzuladığı şeyleri ister. Aklı ise bunu değil haddi zâtında hüsün olanı veya bir emirle güzelliği bilineni ya da övücü bir sonu olanı iyi ve güzel görür. Bu bakımdan akıl ve insan doğası arasında karşıtlık bulunmaktadır.<sup>25</sup> Zira insan nefsi ilerisini düşünmeden sadece o anı gözetir. Ancak akıl sadece mevcut durumu değil onun ötesini de düşünerek bir şey hakkında hüküm verme imkânına sahiptir. İşte aklın bu fonksiyonu Mâtürîdî terminolojisinde âkıbet olarak nitelenmiştir. Mâtürîdî bir şeyin iyiliği ve kötülüğü ile âkıbeti arasında doğrudan bir ilişki kurmakta ve âkıbeti olmayan işlerin akıl nezdinde abes ve hikmetsiz olduğuna da vurgu yapmaktadır.<sup>26</sup> Dolayısıyla kişi âkıbeti hakkında nazar ve teemmül etmezse arzuları ona galip gelir veya dünyada makam hırsı ya da rahatlık talebiyle hevâsına boyun eğer ve açık bir hüsrana uğrar.<sup>27</sup>

Böyle bir yaklaşımla onun düşüncesinde imanın güzelliği ve inkârın kötülüğü de aklın verdiği bir hüküm olarak açığa çıkar. Bu durum onun iyi ve kötü kavramlarını sonuçları itibariyle düşünmesiyle irtibatlıdır. Bir başka açıdan iyilik ve kötülük anlayışının duyulur ötesi âlemden kopuk olmadığı söylenebilir. Aslında biri diğerine götürmektedir. Şöyle ki insan akli nimet verene şükretmenin iyiliği ve yine nimet verene nankörlük etmenin kötülüğünü bilir.

<sup>24</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 5.

<sup>25</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II, 255.

<sup>26</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IV, 112.

<sup>27</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, III, 173.

Mâtürîdî bunu açıkça ifade ederek nimet vereni tanımak ve ona şükretmenin iyiliğinin; yine verdiği nimete nankörlük etmenin ve ona inatla karşı çıkmanın kötülüğünün akılda sabit olduğunu<sup>28</sup> vurgular.<sup>29</sup>

Bu prensip dolayısıyla şirk ve Allah Teâlâ'ya muhalefeti akıl kerih, tevhîd ve imanı ise iyi ve güzel görür.<sup>30</sup>

Anlatım gereği burada iman ve inkâr hakkında aklın iyi ve kötü hükmünü verdiği dikkat çekilmişse de Mâtürîdî felsefesinde iman konularının ve onların temeli olan Allah Teâlâ'nın varlığı, birliği ve rablığı bilgisinin, aklın alanı içinde olduğu belirtilmelidir.<sup>31</sup> Elbette akıl bu bilgilere bedihî bir şekilde sahip değildir. Ancak temmül ve tefekkür ettiğinde mutlaka Allah'ın varlığı, birliği ve rubûbiyyetine ulaşacaktır. Mâtürîdî'nin bu konuda herhangi bir endişesi ve tereddüdü yoktur. Ona göre tevhîd için akıl yeterlidir. Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre peygamberlerin gönderilmesi tevhîd bilgisi açısından değil, ibadet ve şeriat açısından gereklidir.<sup>32</sup>

O halde Mâtürîdî felsefesinde akıl imana götüren bir sebep işlevi de üstlenir. Nitekim Mâtürîdî Allah'a ve O'nun peygamberlerine iman yolunun içtihat ve istidlâl olduğunu da belirtmiştir.<sup>33</sup>

<sup>28</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) de nimet verene şükürün akıl nezdinde iyi ve vâcip olduğunu, aksine nimete verene nankörlük etmenin ise akıl açısından kötü ve haram olduğunu belirtmekle, dolayısıyla Mâtürîdî ile bu konuda aynı çizgide durmaktadır (bk. Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille* (nşr. Claude Salamé), Dimaşk: Institut Français de Damas 1990-93, I, 458).

<sup>29</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 278.

<sup>30</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VI, 404. Hatta Mâtürîdî şirkin sadece nakille değil akılla da haram olduğunu (*Te'vilâtü'l-Kur'ân*, V, 251-252), bir dine inananın belirli bir süre için değil ebedi olarak inandığını, bu sebeple de şirkin dışındaki günahlara mağfiret edilmesi söz konusu iken şirkin affının aklen de caiz olmadığını beyan eder (Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, III, 257).

<sup>31</sup> Aslında Mâtürîdî'nin bu yaklaşımı kelâm ilminde genel kabul gören bir durumdur. Daha sonraki dönemde bilindiği üzere aklın alanı içinde görülen bu konular akliyyât kavramıyla açıklanmıştır.

<sup>32</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IV, 112.

<sup>33</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 460.

Buna göre iman konuları da metafizik alana dâhil olmaları sebebiyle tecrübî bilginin dışında kalmakla birlikte, akfî bilginin sınırları içindedir. Bu durumda imanın bilgiyi aştığı gibi ifadeler, sadece duyulardan elde edilen bilgilerle sınırlıdır. Yani metafizik âlem duyu bilgisi dışında oluşu ifade etmekle birlikte, akıl bilgisi içinde oluşu ifade eder.

Bununla birlikte Mâtürîdî Mu'tezile'den farklı olarak akla ulûhiyyet alanında mutlak özgürlük tanımaz. Akıl bu alanda verdiği hükümlere bir takım sınırlar getirir. Meselâ Mâtürîdî'ye göre yaratıcının hakîm olması akfî bir zorunluluktur. Şüphesiz O'nun bütün fiillerinin hikmeti vardır. Ancak akıl bazen bu hikmetleri anlamakta acze düşebilir. Dolayısıyla ilâhî fiilleri akılla belirlemeye kalkmak hatalıdır. O halde insanın akıyla aslah veya vücûb 'alellah gibi hükümler verme hakkı da yoktur. Mâtürîdî böyle bir düşünce ile bu tür yaklaşımları eleştirmiş ve şiddetle karşı çıkmıştır.

## 2. Ulûhiyyetin Temeli: Tevhid ve Rubûbiyyet

İslâm inanç esaslarını akfî yöntemle delillendirerek felsefî bir düzlemde izah eden İmâm Mâtürîdî, sadece Allah Teâlâ'nın varlığı ve birliği değil aynı zamanda rab oluşunu da temel alarak varlık tasavvurunu tesis etmiştir. Nitekim onun günümüze ulaşan dev kelâm eserine Tevhid Kitabı (*Kitâbü't-Tevhîd*) isminin verilmesi, burada ulûhiyyet meselelerine geniş bir yer ayrılması, Allah Teâlâ'nın varlığı, birliği ve bunun delillerinin konu edinilmesi, O'nun kendisine tapılmaya layık tek ilâh oluşunun vurgulanması tevhîd ve rubûbiyyet ilkesinin Mâtürîdî kelâmındaki merkeziliğini gösterir. Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da muhtelif âyetlere getirdiği yorumlar, hatta farklı konularda yaptığı açıklamalarda meseleleri değerlendirirken ortaya koyduğu bakış açısındaki vurgular, bu ilkeleri gözettiğinin delilidir. Hatta bu bakımdan tevhîd ve rubûbiyyetin Mâtürîdî düşünce sisteminin tek belirleyeni olduğu söylenebilir. Zira bütün diğer inanç esasları buradan neşet etmesi bakımından tevhîd asl konumundadır.

Tabii İmâm Mâtürîdî Allah Teâlâ'nın varlığı ve birliği ile ona kulluk edilmesinin gerekliliğini bir ön kabul olarak ortaya koymaz; tam aksine kitabının başında, benimsediği bilgi edinme yollarını kullanarak bu sonuca varır. Burada da kelâm düşünce geleneğinde sıkça kullanılan âlemin hudûsundan tanrının kıdemi fikrine ulaşır. Bu sebeple o ulûhiyyet bahislerine girişte öncelikle, âlemin sonradan meydana geldiğini haber, duyu ve istidlâl yoluyla ispat etmiştir. Böylece daha başlangıçta aksi bir düşünceye gidecek yolları tamamen kapatmıştır.

Öz olarak haberî delil, âlemin sonradanlığı, Allah Teâlâ'nın her şeyin yaratıcısı olduğuna dair haberin bulunduğu; ama hiç kimsenin kendi kıdeminin iddia etmediği şeklinde ortaya konulur. Duyular açısından bakıldığında ise şu hususların âlemin hudûsunu gösterdiği ifade edilmiştir: 1. Âlemdeki ayınların zaruretler içinde bulunduğu ve aynı zamanda ihtiyaç sahibi olduğu hissedilmektedir. Bu durum onların sonradan oluşunu bildirir. Zira ihtiyaç sahibi oluş, kadîm olmakla çelişir. Çünkü kıdem ihtiyaçtan müstağni olma şartını taşır. Zaten kadîm kendinden başkasından müstağni olma demektir. 2. Âlemin sonlu cüzlerden meydana gelmesi ve bunların hudûsunun gözlenmesi kadîm oluşuna mânidir. Zira sonlu cüzlerin birleşmesi sonsuz olamaz. 3. Tabiatта güzel ve çirkin, aydınlık ve karanlık gibi değişiklik ve zevâl belirtileri vardır. Halbuki farklılaşma ve parçalanma yok oluş alâmetidir.<sup>34</sup> Yokluğu mümkün olan bir şeyin ise varlığının kendinden (kadîm) olması imkân dâhilinde değildir. Mâtürîdî istidlâl yoluyla da âlemin sonradan olduğuna benzer şekilde delil getirilebileceğini düşünmekte; ayrıca cisim-

<sup>34</sup> Mâtürîdî bu düşüncesini şöyle açıklar: "İki şey arasında farklılaşma varsa oluşum ve sonradan meydana gelme kaçınılmaz olur. Farklılaşmanın varlığı halinde kıdem niteliği taşıyan varlığın âlem durumunda bulunması veya onun niteliğini taşıması imkânsızdır. Bunda, âlemin, kendisi gibi olmayan sebebiyle, sonradan meydana geldiğinin ispatı vardır." *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 49.

lerde görülen hareket ve sükûnun bir araya gelmesinin imkânsızlığından cismin yarısının bulunduğunu, yarısı bulunan her şeyin de sonlu olduğunu belirtmektedir.<sup>35</sup>

Burada Mâtürîdî siteminde âlemin Allah Teâlâ'nın varlığı bilgisine delâletinin, delilleriyle birlikte kesin bir şekilde ortaya konulduğunu hatırlatmak gerekir. Mâtürîdî bu bağlamda âlemin hudûsu yanında, muhtelif tabiat ve farklılıkların bulunması, zıtların varlığı, yönetimdeki ahenk gibi pek çok delili de zikreder.<sup>36</sup> O sık sık farklılıkları, zıtlık içindeki uyumu, tek bir biçimde değil de farklı şekillerde birbirine tezat teşkil edecek hallerin varlığını ve buna rağmen âlemin âhenk ve düzen içinde seyredişini; yaratıcının varlığı ve birliğiyle birlikte kudreti, hikmeti ve ilminin delili olarak sunar.<sup>37</sup> Bu bakımdan kelâm ilminde gaye ve nizâm delili altında zikredilen argümanların Mâtürîdî tarafından da öne sürüldüğünü görülmektedir. Ayrıca o bu nizam içinde, birbirinin aksi konumda bulunan hâdiselere özel vurgu yapmakta; böylece içinde yaşadığı sosyo-kültürel ortamda yer tutan iki tanrı anlayışına da cevap vermiş olmaktadır.

Dahası Mâtürîdî tevhîd anlatımında da pek çok konuda olduğu gibi insan psikolojisine dolaylı atıf yapmakta, canlı varlıkların ihtiyaç içinde bulunuşundan ihtiyaçları giderecek bir varlık anlayışına gitmektedir.<sup>38</sup> Nitekim Mâtürîdî'ye göre bütün yaratılmışlarda,

<sup>35</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 26-27.

<sup>36</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 199; krş. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 297, II, 502; VII, 83.

<sup>37</sup> msl. bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 50.

<sup>38</sup> İlgili metin şu şekildedir: Yine gözlenebildiği kadarıyla her canlı kendisine hâkim olan ve onu yenik duruma düşüren bazı ihtiyaç ve arzulara sahip kalmıştır, şayet böyle olmasaydı canlılar gıdalara muhtaç bulunmazdı. Bir de şu var ki gıdalar mevcut olduklarında artık ihtiyacın giderilmesine de sebep teşkil ederler. Şu halde arzuların uyanması ve ihtiyaçların doğması gıdalardan kaynaklanmış olamaz. Arzu ve ihtiyaçların kendi kendilerine var olmaları da şu sebeplerle mümkündür: a) Birincisi dıştan bir tesir olmaksızın zâtıyla mevcut oluşu istîğnâ ve yeterliliğin delilini teşkil eder, bunun ihtiyaca dönüşmesi ise imkânsızdır. b) Kendi başına bir konumda bulunan bir şeyin zevâl ihtimali yoktur, onun başkasından müstağni olması da mümkündür. c) Dıştan

olup biten her şeyde, Allah Teâlâ'nın vahdâniyyet ve rubûbiyyet delilleri yerleştirilmiştir.<sup>39</sup> Mâtürîdî'nin Yüce Allah'ın birliği ile rab oluşunu birlikte zikretmesi dikkat çekicidir.

Mâtürîdî, iman anlayışında da bu hususa ayrıca yer vermiştir. O, her şeyin Allah'ın rubûbiyyetine şehâdet ettiğini belirterek iman, "insanın kendisi ve kendisi dışındakilerin Allah'ın rubûbiyyetine şâhitliğini tasdik" şeklinde tanımlamıştır.<sup>40</sup> Zaten insan aklı Allah'ın birliği ve rablığını tanıyacak bir yapıda yaratılmıştır.<sup>41</sup> Dolayısıyla Mâtürîdî kelâmında yaratıcının varlığının sadece tanınması, iman için yeterli değildir, rab olarak da kabul edilmesi gerekir ki akıl buna ulaşabilecek kapasitedir. Bu sebeple yukarıda da işaret edildiği üzere her halükârda insan, tevhîd ve rubûbiyyete iman etmekle sorumlu kılınmıştır. Tarih boyunca gelen peygamberlerin hepsi öncelikle insanları Allah'ın birliğine ve ibadeti sadece O'na has kılmaya yani O'nu rab olarak tanımaya davet etmekle<sup>42</sup> aslında akla yardımcı olmuşlardır. Mâtürîdî Allah Teâlâ'nın birliğini ve ibadet edilmesi gereken tek varlık oluşunu çeşitli delillerle ispat etmekle<sup>43</sup> kalmaz aynı zamanda bu konuda yanlış ve haktan sapmış

---

etkilenmeyen bir şeyin kendi kendine başkasına muhtaç olması muhaldir, şayet kendi açısından böyle bir ihtiyaç doğarsa onun zâtı var olduğu müddetçe ihtiyacı da sürer gider. Binaenaleyh canlıları, ihtiyaçlara bağımlı ve arzulara sahip olacak şekilde yaratan başka bir varlığın mevcudiyeti ortaya çıkmıştır, bu varlık onların ihtiyaçlarını giderecekleri ve arzularını yerine getirecekleri vasıtaları da yaratmıştır. bk. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* (çev. Bekir Topaloğlu), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2002, s. 79.

<sup>39</sup> *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 301; krş. VIII, 281-282.

<sup>40</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II, 271; VII, 97; XI, 346.

<sup>41</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VII, 307.

<sup>42</sup> Ebû Hanîfe *el-Âlim ve'l-müte'allim* (nşr. Mustafa Öz), *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 1992, s. 16-17; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, V, 137; VII, 195, 216; VIII, 71; X, 27; XIII, 175; krş. Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmâm Mâtürîdî", *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Mâtürîdîlik Mezhebi* (haz. Sönmez Kutlu), Ankara: Kitâbiyât 2003, s. 39.

<sup>43</sup> Mâtürîdî'nin isbât-ı vâcip yöntemi başlı başına bir araştırma konusudur. Burada onun tarafından ortaya konulan delillerin ayrıntısına girme imkâmı bulunmadığından sadece ana fikrine temas etmekle yetinilmiştir. Onun Allah'ın birliği konusunda ileri sürdüğü argümanların özlü bir tasnifi için bk. Ulrich

fikirleri de tashih etmeye yönelik açıklamalar yapar. Bu bakımdan o tevhîde tamamen karşı olan dehrî, senevî ve tabiatçı görüşlere eleştiri getirdiği gibi, yahudi ve hıristiyanların anlayışlarını da tenkit eder, ayrıca İslâm mezheplerindeki hatalara dikkat çeker.<sup>44</sup> Onun şu ifadeleri bizi böyle bir düşünceye götürmüştür: “Allah, nazarı olan bütün insanlara genel bir tevhîd vermiş, sonra fakat onların her bir grubu, bu genel verileni çeşitli yorumlarla bozmuştur; sadece bir İslâm fırkası müstesna, onların hepsi kendilerine verilene doğru bir şekilde bağlanmışlardır.”<sup>45</sup>

Öyle anlaşılıyor ki Mâtürîdî'ye göre tevhîd konusunda kendisinin de içinde bulunduğu fırka hakkı temsil etmektedir. Mu'tezile de dâhil olmak üzere pek çok grup burada hata etmiştir. Peki, Mâtürîdî'nin doğru olduğunu söylediği tevhîd düşüncesi nedir? İhlâs Sûresi tefsirinde Mâtürîdî, Allah'ın bir oluşunu açıklarken ahad sözünün vâhid anlamına geldiğini, bunun da benzeri ve dengi olmayı reddettiği belirtmekte; Allah'ın vahdâniyyetinin herhangi bir yönden ikincisinin veya denginin bulunması ihtimalini yok ettiğini açıklamaktadır. Ayrıca aynı yerdé artırılmayan tüm (kül), ikiye bölünemeyen ve cüzlere ayrılmayan az, iki şeyin arasında bulunan ve bölünmeye de artmaya da müsait olan şekilde vâhid kelimesinin farklı anlamlarını verir. Dördüncü anlamıyla vâhidi “birlerin sayesinde kaim olduğu, ancak O'ndan daha gizli başka birinin olmadığı, O'nu anlatmaktan dillerin tutulduğu, ifadelerin kesildiği, vehimlerin boşlukta kaldığı ve anlayışların hayrete düştüğü” şeklinde izah etmekte; bu **birin** âlemlerin Rabbi olan Allah olduğunu da eklemektedir.<sup>46</sup>

Aslında bağlantı ve uzanımlarından soyutlanmış olarak böyle bir tevhîd anlatımında mezhepler arasındaki farklılık ve

Rudolph., *Mâtürîdî Semerkand'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı* (çev. Özcan Taşcı), İstanbul: Litera Yayıncılık 2016, s. 462-466.

<sup>44</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 184 vd.

<sup>45</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 184-185.

<sup>46</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XVII, 376-377.

Mâtürîdî'ye göre nerede yanlışlık yapıldığı açığa çıkmayabilir. Dolayısıyla Allah'ın varlığı ve birliği diğer inanç esaslarıyla birlikte ele alındığında doğru konumlandırılabilir. Zira bütün İslâm mezhepleri Allah Teâlâ'nın hiçbir benzerinin bulunmayıp varlığı ve fiillerinde tek olduğunda görüş birliği içindedir. Mâtürîdî'nin "O (ezelde) olduğu gibiydi, şu anda da olduğu gibidir. Değişim ve yokluğa mâruz kalmaktan, başkalaşmaktan ve hükmünü kaybetmekten yücedir. Çünkü bunlar, kendileriyle âlemin sonradan meydana geldiğinin bilindiği, sonradan olma (hades) alâmetlerine ve fenâyâ mâruz kalma ihtimaline delâlet eder."<sup>47</sup> gibi ifadelerle beyan ettiği tevhîdin genel kabul göreceği malumdur. Yine onun "aşkınlığında ve azametinde tektir, zâtı tektir, zâtında benzerinin olmasından münezzehtir, çünkü bu, tevhîd ilkesini bozar"<sup>48</sup> şeklindeki açıklamalarına elbette İslâm düşünürleri katılır. Ancak ilâhî zâtın sonraki anlatımlarda, daha sıfatlar konusunda farklılaşmalar açığa çıkar.

Nitekim Mâtürîdî tevhîdi açıkladığı yerde: "Allah sıfatlarında da tek olup nitelendirildiği ilim, kudret ve tekvin gibi sıfatlarının hakikatlerinde herhangi birinin O'na ortak olmasından münezzehtir."<sup>49</sup> şeklindeki beyanında "tekvini" zikretmekle, sadece İslâm mezhepleri arasında değil Ehl-i Sünnet içinde de Eş'arîlikten ayrılarak farklı bir konumda durduğunu îmâ etmiştir. Zira Mâtürîdî Allah Teâlâ'nın bütün sıfatlarına ezelden beri hiçbir değişikliğe maruz kalmadan zâtıyla sahip olduğunu düşünmekte, böylece sıfatların hiç birini hâdis kabul etmemekte; ancak onun sisteminde sıfatların ezeliyeti, sıfatların taalluklarının ezeliyeti sonucunu doğurmaktadır.<sup>50</sup> Zaten Mâtürîdî ilâhî sıfatlar zâtın gayrı kabul edildiğinde tevhîd ilkesinin bozulacağını da belirlemektedir.<sup>51</sup>

<sup>47</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 106.

<sup>48</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 184; krş. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 295.

<sup>49</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 184.

<sup>50</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XVII, 372-373.

<sup>51</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 102.

Yine Mâtürîdî, vahdâniyyet prensibi sebebiyle Allah Teâlâ'ya bazı isimler atfetmenin benzerlik doğurmayacağını düşünmektedir. Burada o, benzerliğin önce anlamda olup sonra kelimelerle ifade edildiğini zikretmekte, ayrıca vahdâniyyetin teşbihe mâni olduğu fikrinden hareketle değerlendirmeler yapmaktadır.<sup>52</sup> Ancak o, Allah Teâlâ hakkında söz edilmeye başlanınca dilin kendisinden dolayı zorunlu olarak bazı problemlerin doğacağını da bilincindedir. Bu konuda şu prensibi koymuştur: “*Tevhidin dile getirilmesinde can alıcı nokta onun başlangıcının teşbih, sonunun tevhid olduğudur. İnsanı bu duruma sevkeden şey zarurettir. Çünkü algılanan ve anlaşılabilen(ler) yoluyladır ki, akıllar, kendilerini aşır anlamaktan âciz kaldığı hususlarda istidlâlde bulunabilmektedir. Meselâ âhiret mükâfatı ve azabının, karşılıkları bulunan dünya lezzetleri ve eziyetleriyle idrak edilmesi gibi.*”<sup>53</sup> Bununla birlikte o Allah Teâlâ'yı sıfatlardan soyutlamanın yanlış olacağını da düşünmekte, dolayısıyla O'na sıfatlar atfetmeyi gerekli görmektedir.<sup>54</sup> Ancak Mâtürîdî “O'nun dengi benzeri yoktur.”<sup>55</sup> âyetinde zikredilen prensibi gözeterek Yaratıcı'ya verilen her bir ismin yaratılmışlardan farklı olduğunu daima vurgulamaktadır. Böylece o her bir sıfatta farklılığa işaret ederek benzerliği ortadan kaldırmak istemiştir. Meselâ “Allah âlimdir, fakat diğer âlimler gibi değil” denilir; aynı şey O'na ait bütün isimlendirme ve nitelendirmelerde geçerlidir.<sup>56</sup>

Ayrıca Mâtürîdî, haberî sıfatları bu prensibe uygun bir şekilde anlamak gerektiğine, ancak bir yorumun kesin olduğu söylenip diğerinin reddedilemeyeceğine dikkat çekmektedir.<sup>57</sup> Bu bakımdan o konuyla ilgili görüşler arasında orta bir yol oluşturmuş

<sup>52</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 46.

<sup>53</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 67; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 56.

<sup>54</sup> Zeynep Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Te'vil*, İstanbul: İz Yayıncılık 2010, s. 29.

<sup>55</sup> eş-Şûrâ 42/11.

<sup>56</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 46.

<sup>57</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 114.

olduğu söylenebilir. Kelâm anlayışında Allah'ın aşkınlığı ve yaratılmışlara benzemeyişini, Allah ile mahlûkatı arasında herhangi bir benzerliğin bulunmayacağını tekrar eden Mâtürîdî, böyle bir durumu tanrılık vasfını yitirmek olarak değerlendirmektedir.<sup>58</sup>

Aslında Mâtürîdî Allah Teâlâ'nın kadîm varlık oluşunu zedeleyecek, dolayısıyla tevhîde hâlel getirebilecek her türlü fikrî temelden reddetmiştir. Mu'tezile'nin çeşitli görüşlerine yönelik çeşitli tenkitleri de esasen böyle bir şeye götürme ihtimalinden kaynaklanmaktadır. Meselâ Mu'tezile'nin ma'dûmun şeyiyyeti görüşüne karşı çıkışının gerekçesi, bu düşünceyi tevhîde aykırı bulmasıdır. Zira Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi ma'dûma şey demek, ezelde Allah ile birlikte başkasının da kudemini iddia etmek anlamına gelmekte, dolayısıyla tevhîd ilkesini bozmaktadır.<sup>59</sup>

Mâtürîdî'nin kulların fiillerinin yaratılması, istitâat ve kudret konusundaki değerlendirmelerinde yine tevhîd ilkesinin etkisi görülmektedir. Bilindiği üzere gerçek anlamda yeğane hâlıkın Allah Teâlâ olduğu prensibi dolayısıyla İmâm Mâtürîdî, Mu'tezile'yi kulların kendi fiillerini kendilerinin yarattığını söylemeleri sebebiyle

<sup>58</sup> "Bir de şu vâ: Allah'tan başka her şey bütün yönleriyle yaratılmıştır. Eğer Allah'ın onlardan birine benzerliği bulunsaydı, bundan ötürü kendisinden ezellik, diğer nesnelere de yaratılmışlık düşmüş olurdu. Bütün güç ve kudret Allah'a aittir.

Şunu da belirtelim ki yaratılmışlar arasında her yönden benzerlik imkânsızdır, çünkü bu durumda nesnelere (görülen çokluk değil) birlik oluşurdu. Buna göre benzerlik bir yönde olur, diğerinde olmaz. Buna bağlı olarak Allah başkasına bir yönde benzemekle nitelense bu yönüyle yaratılmışlardan biri gibi olurdu, zira bu nokta, Allah ile yaratıklar arasında bir benzerlik-ortaklık unsuru oluştururdu. Bütün güç ve kudret Allah'a aittir." (bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 45; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 38).

<sup>59</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* s. 135; karşı Ebû Seleme es-Semerkandî, *Cümelü usûli'd-dîn* (nşr. Ahmet Saim Kılavuz), İstanbul: Emek Matbaası 1989, s. 38; İsferyânî, *et-Tebîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-fırakati'n-nâciyye 'ani'l-fıraki'l-hâlikîn* (nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 1408/1988, s. 57.

eleştirmiştir.<sup>60</sup> Mâtürîdî ayrıntılı bir şekilde fiilin gerçek anlamda hem Allah'a hem de insana nisbet edileceği görüşünü savunmakta, ancak yaratmanın Allah'a ait iken kazanmanın kula ait olduğunu belirtmektedir.<sup>61</sup> Fiile ilişkin kudretin, fiilden önce bulunması görüşüne de yine tevhîd ilkesine aykırı bulduğundan dolayı karşı çıkmaktadır. Zira ona göre kudret mevcut iken fiilin bulunmayışı mümkün ise kendisi mevcut değilken fiilin olması da mümkün görülmelidir. O halde kudret, kişinin gerçekten ondan yoksun bulunması halinde bile, fiilin sebebidir. Dolayısıyla kudretin bulunmayışı durumunda dahi fiilin mevcudiyetini kabul etmek imkân dâhiline girer. Bu durumda ise fiil, fâilin kâdir olmayışına, bir başka ifadeyle kudretin de yokluğuna delil teşkil eder. Böyle bir şey kabul edildiğinde ise âlem, yaratıcısına delâlet edemeyecek ve tevhîd ilkesi boşa çıkmış olacaktır.<sup>62</sup> Verilen örneklerde de görüldüğü üzere İmâm Mâtürîdî, pek çok kelâmî konuyu hep tevhîd ve rubûbiyyet prensibiyle uyuşup uyuşmaması bakımından incelemeye tâbi tutmakta; böylece bütün yönleriyle tutarlı bir düşünce sistemi ortaya koymaktadır. Onun tevhîd ile beraber rubûbiyyet vurgusu, ibadete layık tek varlığın Allah Teâlâ olduğuna dair beyanları ontoloji ile aksiyolojiyi, varlık ile ahlakı birbirine bağlı düşündüğüne işaret etmektedir ki aslında bu zorunludur. Esasen onun ortaya koyduğu tevhîd ilkesi salt nazârî bir mesele değil rubûbiyyetle birlikte insanın edim ve eylemlerine yansımaları bulunan, hatta onları belirleyen merkezî ve dinamik bir prensiptir.

### 3. Hikmet ve Hikmetin Sonucu Nübüvvet

İmâm Mâtürîdî'nin kelâm anlayışında belirleyici olan merkezî kavramlardan birini de tevhîd ve rubûbiyyetle birlikte hikmet

<sup>60</sup> "Şimdi, Allah'ın, kulların fiilinin mâliki ve rabbi olmayışı fiilin kullara ait bulunması sonucunu doğurur, bu durumda da O'nun rubûbiyyet ve mâlikiyyeti eksik ve sınırlı kalır. Söz konusu fiil ise her bir yaratığa ait olur." bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* s. 370.

<sup>61</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* s. 365.

<sup>62</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* s. 419.

oluşturmaktadır. Öyle ki hikmet, fikirlerin açıklanmasında sık sık kendisine başvurulmuş temel bir ilke olduğu gibi, aklın idrak etme sınırını aşmış mevzularda da sığınılan en güçlü dayanak konumunda bulunmaktadır. Esasen onun kelâm düşüncesinin hikmetle şekillendiği, hatta yaptığı kelâmın da bir hikmet kelâmı olduğu söylenebilir. Zira kelâm ilminin üç temel mevzusu olan ulûhiyyet, nübüvvet ve âhiret konularında Mâtürîdî'nin yaklaşımları hep yaratıcının hakîm oluşuyla irtibatlı bir biçimde ele alınmıştır. Hatta nübüvvet ve âhiret hikmet düşüncesinin tabîî sonucu şeklinde görülür.

Mâtürîdî, kelime olarak isabet anlamına gelip sefahin zıddı olan hikmetin<sup>63</sup> fıkıh, helal ve haram, sünnet ve vaaz gibi farklı yorumlarına işaret etmekle<sup>64</sup> birlikte “her şeyi kendi yerine koymak” şeklindeki açıklamaya katıldığı<sup>65</sup> buna uygun olarak hakîmi de “bir şeyi kendi yerine koyan” şeklinde tanımladığı<sup>66</sup> görülmektedir. Mâtürîdî böyle bir anlam verdiği hikmeti, genelde ilâhî fiillerle ilişki olarak konu edinmekte ve Allah'ın herhangi bir fiilinin hikmet dışı olmayacağını özellikle vurgulamaktadır.<sup>67</sup> Zira onun tasavvurunda tanrının varlığı gibi hakîm oluşu da aklî bir zorunluluktur. Dolayısıyla akıl açısından hem bedîhî hem de istidlâlî çerçevede Allah'ı sefeh olarak nitelemek kötüdür.<sup>68</sup> Her ne kadar “her şeyi kendi yerine koymak” mânasındaki hikmetin fâili hem Allah hem de insan olabilirse de Mâtürîdî'nin mesele edindiği ve çözümlerinde kendisine müracaat ettiği hikmet, daha ziyade Allah Teâlâ'nın sıfatı olan şeklidir. Allah'ın hakîm oluşu ise “her şeyi

<sup>63</sup> Mâtürîdî'de hikmet ve sefeh karşılaştırması için bk. Emine Ögük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, Ankara: TDV Yayınları 2009, s. 163 vd.

<sup>64</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 273; II, 78.

<sup>65</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 61, 152, 176, 266, 487; *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IV, 113; VIII, 277. Mâtürîdî bu ifadenin yanında bazı yerlerde “her hakkı hak edene vermek şeklinde bir ek açıklama da yapmaktadır (*Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II, 189).

<sup>66</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, V, 107; krş. VII, 364, 458.

<sup>67</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 152, 191, 192.

<sup>68</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 348.

kendi yerine koymak” anlamıyla birlikte “her şeyi kendi mahiyetine uygun bir şekilde oluşturma” mânasını da içerir.<sup>69</sup> Bu ikinci anlamdaki hikmet sadece Allah Teâlâ için geçerlidir.<sup>70</sup> Zira yaratma kudretinin tek gerçek sahibi Allah’tır ve O’nun yaratışı elbette hikmet üzeredir.

Bu bağlamda fiillerinin her birinde hayranlık duyulacak hikmetler olduğu bilinen<sup>71</sup> bir Yaratıcı’nın kendilerine emir ve yasaklarını bildirmek üzere insanlara peygamber göndermesi de, Mâtürîdî sisteminde hikmet sıfatı içinde değerlendirilmektedir. Bu açıdan ilâhî hikmetin ilâhî fiillerin iletisi olduğu düşünülebilirse de İmâm Mâtürîdî’nin bu konuda ihtiyatlı davranarak Allah Teâlâ’yı bir şeyi yapmaya mecbur kılacak ifadelerden kaçındığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu yaklaşımı sebebiyle Mu‘tezile’nin **aslah teorisini** reddetmiştir. Ona göre Allah’ın bir kişi için dinde aslah olanı gözetmesin gerekli değildir; aksine hikmetin ve rubûbiyyetin icap ettirdiğini koruması gerekir.<sup>72</sup>

Mâtürîdî ilâhî fiillerden biri olarak insanlara elçi gönderilmesini hikmetle bağlantılı görmekle birlikte, Allah’a herhangi bir şeyi vâcib kılmamakta gösterdiği titizlik sebebiyle emir ve nehyin hikmet içinde yer aldığını,<sup>73</sup> Allah’ın peygamber göndermesinde hakîm olduğunu<sup>74</sup> ifade etmekle yetinmekte; sonuçta aynı anlamı çağırırsa da gerek emri ve nehyi, gerekse nübüvveti “hikmetin gereği” şeklinde bir niteleme dahi yapmamaktadır. Burada onun en güçlü ifadesi “hikmetin ve rubûbiyyetin icap ettirdiğini korumayı” ala harfi ceriyle Allah’a yüklemesidir. Ayrıca o Ehl-i tevhîdin Al-

<sup>69</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 488; krş. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 392.

<sup>70</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VIII, 24.

<sup>71</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XVI, 252.

<sup>72</sup> “Fe leyse alellahi Teâlâ hıfzu'l-aslahi li ehadin fi'd-dîn bel aleyhi hıfzu mâ yücibihu'l-hikmetu ve'r-rubûbiyyetü” Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VIII, 284.

<sup>73</sup> “İnne fi'l-hikmeti el-emru ve'n-nehyu.” bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 274.

<sup>74</sup> “el-hakîmu fi ba'si'r-rusuli” bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VII, 458.

lah'ın herhangi bir fiilinin hikmet sınırı dışına çıkmasının câiz olmadığına inandığını da belirtmiştir. Çünkü şahid âlemde bir insanın fiili cehâlet, âcizlik ve ihtiyaçtan dolayı hikmet dışına çıkar. Halbuki Allah, asla câhil olmayan bir âlim, söz verdiğini yerine getirmede acze düşmeyen bir kâdirdir. O her türlü ihtiyaçtan da müstağnîdir. Dolayısıyla böyle bir Tanrı tanlayışında hikmetsiz fiillerin meydana gelmesini gerektirecek sebepler yoktur. Fakat insanlar bazen hikmeti tanıyamadıkları için bir fiilde hikmet bulunmadığı gibi sonuçlar çıkarmaktadırlar.<sup>75</sup>

Mâtürîdî'nin bu açıklamaları dikkate alındığında, direkt ifade etmese de aslında onun peygamber göndermeyi ilâhî hikmetin "gereği" şeklinde değerlendirdiği yorumu yine de yapılabilir. Nitekim daha sonraki Mâtürîdî'ye mezhebi mensuplarınca peygamber gönderilmesi akıl açısından bir zorunluluk şeklinde kabul edilmiştir. Bu görüşleriyle onlar Mu'tezilî yaklaşıma yakın düşmektedirler. Ancak Mâtürîdî'lere göre, Mu'tezilî düşünceden farklı olarak, nübüvvetin vâcip oluşu, Allah'ın kendine veya bir başkasının O'na gerekli kılması anlamına gelmez. Bununla kastedilen varlığının kesin bir şekilde vuku bulmasıdır. Zira Allah'ın hikmetinin gereği olan bir şeyin var olmaması düşünülemez.<sup>76</sup> Mâtürîdî'ye ekolünün en güçlü temsilcilerinden Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) ise muhakkik âlimler nezdinde Allah'ın peygamber göndermesinin hikmetin gereği (muktediyâtü'l-hikme) şeklinde değerlendirildiğini açıkça ifade etmiştir.<sup>77</sup> Bu ifadeyle Nesefî, muhtemelen Mâtürîdî'ye aykırı durmayı tercih etmemiş belki de biraz daha müsamahalı davranarak mezhep imamının fikrinin gereğini açığa çıkarmıştır. Bu konudaki yaklaşımıyla Mâtürîdî'nin Mu'tezile'den

<sup>75</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XVI, 253.

<sup>76</sup> Nesefî, *Tebzirâtü'l-edille*, I, 453.

<sup>77</sup> Nesefî, *Tevhidin Esasları kitâbü't-temhîd li kavâidi't-tevhîd* (çev. Hülya Alper), İstanbul: İz Yayıncılık 2007, s. 70; karşılaştırma Nesefî, *Tebzirâtü'l-edille*, I, 453.

ayrıldığı açıktır. Aynı zamanda o Eş'arî düşüncesinden<sup>78</sup> de farklılaşmış, onların aksine peygamber göndermeyi aklî imkânın ötesine taşıyarak ilâhî lutfun (fazl) ve rahmetin<sup>79</sup> ve tabîî hikmetin sonucu olarak ortaya koymuştur.

Mâtürîdî paradigması içinde peygamber göndermek hem lutuf ve rahmet hem de hikmettir. Bu durumda bunlar aynı anlamı görmektedir? Mâtürîdî hikmet tasnifi yaparak bu sorunun cevabını vermiştir. Onun düşüncesinde hikmet, geniş anlamlı bir kavram olup Allah'ın bütün fiillerini kapsar. Dolayısıyla yukarıda da işaret edildiği üzere O'nun hiçbir fiili hikmetin dışına çıkmaz.<sup>80</sup> Zira aksi durum Allah'ın sefeh olarak nitelenebilecek bir iş yaptığı anlamına gelir ki sefehlik ile nitelenen bir varlık aynı zamanda rubûbiyyet vasfını taşıyamaz. O halde lutuf ve rahmet niteliği taşıyan bir fiilin hikmet alamı içinde olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda hikmetin bir kısmı hikmet olma niteliğiyle birlikte adalete karşılık gelirken, diğer bir kısmı lutuf ve rahmete karşılık gelir.<sup>81</sup> Yani Allah Teâlâ'nın insanların maslahatı için onlara peygamber göndermesi, hem hikmet hem de lutuf ve rahmettir. Mu'tezile'nin peygamber göndermeyi lutuf olarak zikredip aynı zamanda adalet ilkesiyle izah etmelerinde de benzer bir mantık bulunmaktadır. Nitekim onlara göre peygamber göndermek "vâcip olan bir ilâhî lutuf" içinde yer alır.<sup>82</sup>

Bütün kelâm düşüncesini akıl üzerine tesis eden Mâtürîdî, Allah'ın hakîm oluşunu aklî bir zorunluluk olarak ortaya koyduğu

<sup>78</sup> Bilindiği gibi Eş'arîler Allah'ın peygamber göndermesini aklen vâcip görmeyip lutuf olarak değerlendirirler. Hatta onlara göre peygamber gönderip göndermemek değil, bir kere gönderdikten sonra tekrar göndermek de Allah'ın lutfudur (bk. İbn Fûrek, *Mücerredü makalâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut: Dârü'l-Maşrik 1986, s. 174-175).

<sup>79</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IX, 417; krş. III, 188; XIV, 240.

<sup>80</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 205; krş. Emine Ögük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, s. 242.

<sup>81</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 192.

<sup>82</sup> Kivâmüddîn Mankdîm, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* (nşr. Abdülkerîm Osman), Kahire: Mektebetü Vehbe, 1416/1996 (eser Kadî Abdülcebbâr'a nisbet edilmişse de aslında onun eserine yapılmış bir ta'lîktir), s. 563, 573.

gibi nübüvvetin, dolayısıyla vahyin lutuf ve hikmet oluşunun da aklî gerekçelerini çeşitli şekillerde açıklamayı ihmal etmez. O, neden Peygamber göndermenin hikmet olduğu üzerinde ayrıca durmakta, buna dair rasyonel ve sosyal içerikli çeşitli deliller serdetmektedir.<sup>83</sup> Böylece o yaşadığı tarihte nübüvvet kurumunu reddederek aklı yeterli gören çeşitli akım ve düşüncelere<sup>84</sup> de cevaplar vermektedir.

O halde öncelikle belirtmek gerekir ki bu sistem içinde tanrının hakîm olduğu kabul edildiğinde nübüvvet sonuç olarak ortaya çıkar. Ancak Mâtürîdî Allah'ın hakîm oluşunu, âlemden hareketle temellendirir. Âlem aynı zamanda "alem" olarak hem bir yaratıcısı bulunduğu hem de yaratıcısının hikmetine bizâtihi delildir. Nitekim Allah Teâlâ kendi varlığı ve sıfatlarının delillerini eserine yerleştirmiştir. İşte bu deliller, O'nun hakîm bir Tanrı olduğunu belgelemektedir.<sup>85</sup> Yani burada eserin varlığının yapıcısının varlığına; eserin sıfatlarının da yapıcısının sıfatlarına işaret ettiğinden söz edilebilir.

Böyle bir temel üzerinden hareket eden Mâtürîdî, kâinatın yaratılmasının hikmetinin ancak Allah'ın insanlara yönelik emir ve yasakları bulunduğu zaman ortaya çıkacağını da belirtmektedir.<sup>86</sup> Bu fikrini aksi halde dünyada herhangi bir düzenin kalmayacağı gerekçesiyle açıklamaktadır. Zira insanoğlunun tabiatında beka arzusu ve hayatını devam ettirme isteği vardır. Bu yapıyla her insan, kendi devamlılığını sağlayacağını düşündüğü ve umduğu şeylere derhal yönelir. Ancak herkes aynı şeyi elde etmek isteyince tartışma

<sup>83</sup> Ayrıntı için bk. Musa Koçar, "Mâtürîdî'ye Göre Nübüvvetin Gerekliği ve Hz. Peygamber'in Nübüvveti", *Tabula Rasa Felsefe Teoloji*, IV/1-10 (Ocak-Nisan 2004), s. 131-142.

<sup>84</sup> Bilindiği gibi İslâm dünyasında nübüvveti reddeden akımlar Berâhime adıyla tanınmaktadır. Mâtürîdî onların fikirlerine atıf yapmakla birlikte isim zikretmez. İlk dönem kelâmında Berâhime hakkındaki görüşler için bk. Sarah Stroumsa, "The Barahima in Early Kalam", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, VI (Jerusalem 1985), s. 229-241.

<sup>85</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 272.

<sup>86</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II, 511.

ve çatışma çıkması kaçınılmazdır. Böyle bir durum ise karşılıklı olarak insanların birbirlerini yok etmesine yol açar. O zaman paradoksal bir şekilde varlığı devam ettirme arzusunun, varlığı yok etmeye götürmesi gibi bir durum ortaya çıkar. Bu durumda da âlem yokluk için yaratılmış olurdu. Halbuki bir şeyi kastedilen bir âkıbet için değil hassaten yok etmek için yaratmak abestir ve bâtıldır.<sup>87</sup> O halde insanların dışındaki bir otoritenin, onlara nelere uyup nelerden kaçınacağını bildirmesi gerekir. Böylece herkes kendisinin hakkı olanla olmayı bilir ve insan hayatı korunur.<sup>88</sup>

Mâtürîdî'nin nübüvvetin gerekliliği konusundaki bu temel yaklaşımına yakın açıklamalar başka İslâm düşünürleri tarafından da ortaya konmuştur. Kendisinden önce Câhız (ö. 255/869) nübüvvetin insanların maslahatları açısından gerekli olduğunu, insanların nebevî eğitime ihtiyaç duyduğunu ifade etmiştir.<sup>89</sup> Yine Mâtürîdî'nin toplumsal düzenin sağlanması için peygambere ihtiyaç bulunduğu yönündeki fikirleri Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) tarafından da dile getirilmiştir.<sup>90</sup>

Fârâbî "erdemli şehir" anlayışında erdemli şehrin, erdemli dine, erdemli dinin de erdemli başkana bağlı olduğunu ifade etmekte; erdemli toplumun ilk başkanının Allah'tan gelen vahiy ile bağlantılı olduğunu vurgulamaktadır.<sup>91</sup> İbn Sînâ da toplumsal ihtiyaca oturttuğu nübüvvetin gerekliliği fikrini teleolojik bir yaklaşımla izah etmiştir.<sup>92</sup> İnsanların kemale erebilmeleri için toplumsal

<sup>87</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XII, 76.

<sup>88</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 272.

<sup>89</sup> Câhız, *Resâilü'l-Câhız* (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Kahire: Mektebetü'l-Hâncî 1399/1979, I, 238.

<sup>90</sup> Ali Abdülfettâh el-Mağribî, *İmâmu Ehli's-sünneti ve'l-cemâ'a Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve ârâühü'l-kelebiyye*, Kahire: Mektebetü Vehbe 1405/1985, s. 357.

<sup>91</sup> Ömer Mahir Alper, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe Din İlişkisi*, İstanbul: Ayışığı Yayınları 2000, s. 128.

<sup>92</sup> İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, İstanbul: İz Yayıncılık 1996, s. 95; Ömer Mahir Alper, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe Din İlişkisi*, s. 190.

bir hayat sürmeleri ve şehirleşmelerini gerekli gören İbn Sînâ, ortaklaşa iş yapmanın, muameleyi yani sosyal ilişkiyi doğurduğu gerçeğine dayanır. Zira sosyal ilişkilerin devamı ancak kanun ve adaletin varlığı ile sağlanabilir. O halde kanun ve adaleti belirleyen bir insana yani peygambere ihtiyaç vardır.<sup>93</sup> İbn Sînâ'ya göre de Mâtürîdî gibi bu kuralları ve temel prensipleri belirleme işi, insanların kendilerine bırakılırsa hiçbir zaman istikrar sağlanamaz ve insanlar bir kargaşa içine düşerler. Bu durumda herkes kendi menfaatine uygun gördüğünün adalet, aksinin ise zulüm olduğunu iddia edecek, dolayısıyla anlaşmaya varılamayacaktır. Böyle bir yaklaşımla İbn Sînâ, peygamber gönderilmesini ilâhî inâyet içinde değerlendirmiştir.<sup>94</sup>

Nübüvvet kurumunu bu şekilde sosyal âmillere dayanarak açıklama metodu tarih boyunca devam etmekte ve modern dönemde bu düşünceyi seslendiren Muhammed Abduh olmaktadır.<sup>95</sup> Bu bağlamda Muhammed Abduh (1849-1905) insanoğlunun peygamberlere olan ihtiyacını ferdin akla olan ihtiyacına benzeterek açıklamıştır.<sup>96</sup> Aslında Mâtürîdî'ye göre peygamberler her açıdan insanlara rehberlik etmişlerdir. Hatta insanlar, bu dünyada hayatlarını devam ettirmelerine ve ilmî gelişmeler yapmalarına imkân veren bütün temel bilgileri peygamberlerden öğrenmişlerdir. Zira insanın yeryüzünde tutunup, fiziksel olarak kendisinden daha güçlü canlılara hâkimiyet sağlayabilmesi için bazı bilgilere ihtiyacı vardır. İnsanoğlu doğuştan hiçbir bilgiye sahip olmadan dünyaya geldiğine göre şayet bir takım bilgiler ona verilmiş olmasaydı, kendi

<sup>93</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-İlâhiyyât (1)* (nşr. el-Eb Anawâti-Saîd Zâyid), yy, ts., s. 441; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât* (nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1405/1985, s. 339.

<sup>94</sup> İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, 441-442; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 339; İbn Sînâ'nın bütün bu açıklamaları benzer bir şekilde İbn Kemmûne'de de yer almaktadır. bk. Ömer Mahir Alper, *Akılın Hazrı İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi*, İstanbul: Ayışığı Kitapları 2004, s. 152-153.

<sup>95</sup> Belkâsım el-Gâlî, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî: hayâtühû ve ârâühü'l-'akidiyye*, Tunus: Dârü't-Türki 1989, s. 185.

<sup>96</sup> Muhammed Abduh, *Risâletü't-Tevhîd* (nşr. Muhammed Umâre), Beyrut: Dârü's-Şurûk 1414/1994, s. 101, 109.

bedenini dahi diğer canlılar arasında korumakta zorlanırdı. Mâtürîdî bu bağlamda Allah'ın insanoğlu için yeryüzünde gıdalar ve devalar yarattığı kadar, hastalıklar ve öldürücü zehirler de var ettiğini, bunların bilgisinin peygamberlerden edinildiğini, insanların onlardan faydalı ve zararlı yiyecek türlerini öğrendikleri gibi, onları nasıl kullanacaklarını, verdikleri zararı nasıl giderebileceklerini de öğrendiklerini zikreder.<sup>97</sup> Yine çeşitli sanat ve mesleklerin temel bilgilerini de peygamberler vermiştir. Hata hayvanları ehlileştirme ve onlardan faydalanma usulleri, şehir hayatında ihtiyaç duyulan hususlar, ticaret yöntemleri de öğrenilenler arasında sayılabilir. Mâtürîdî dillerin ve nesnelere verilen isimlerin bilgisini de nübüvveteye dayandırmaktadır. Şayet bu bilinmeseydi, hiçbir ihtiyacın anlaşılması ve giderilmesi söz konusu olamazdı.<sup>98</sup> Esasen insanoğlunun sahip olduğu bütün bilgilerin temel ilkeleri peygamberlere dayanmaktadır. Bunlar içine üreme yöntemleri, küçüklerin eğitim bilgisi, gıdaların elde edilme yolu yanında, yukarıda açıklanan diller, isimler, meslek, tıp ve sanat bilgilerinin bütünü, şehir ve ülkelerin yol bilgisi, hayvanların eğitim metotları da dâhildir.<sup>99</sup> Hatta denizde yüzen gemilerin yapım bilgisi de insana öğretilmiştir. Çünkü geminin yapılışını ve sağladığı faydaları bilmek insanın planlayabileceği bir şey değildir.<sup>100</sup> Pek çok İslâm düşünürü de Mâtürîdî'nin bu açıklamasına katılarak ilimlerin kaynağının peygamberler olduğu düşüncesini benzer örneklerden hareketle tekrarlamışlardır.<sup>101</sup>

<sup>97</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 275-276; krş. Semerkandî, *Şerhu Te'vîlâtü'l-Mâtürîdî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, nr. 176. vr. 51a; Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Dımaşk: DİB Yayınları 1399/1979, s. 45.

<sup>98</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 276-277; krş. Musa Koçar, "Mâtürîdî'ye Göre Nübüvvetin Gerekliği ve Hz. Peygamber'in Nübüvveti", s. 136-137.

<sup>99</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 277; Neseffî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, 474.

<sup>100</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 299.

<sup>101</sup> Ebü'l-Muîn en-Neseffî, bütün ilimlerin tevkifi olduğunu ifade etmekte, hatta astronomi ilminin kaynağının Hermes'e dayandırıldığını, Hermes'in ise İdris Peygamber ile özdeşleştirildiğini belirtmektedir (bk. Neseffî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, 473-474). Gazzâlî ise özellikle tıp ve astronomi ilminin akılla elde

Mâtürîdî'ye göre bütün bu hususların bizzat kendileri, temel metotlarının öğretim ve yol göstermeyle gerçekleştiğinin delilidir. Çünkü akılların çıkarım yaparak (istihrâc) bu bilgileri edinmesi mümkün değildir.<sup>102</sup> Bu gerçek, onları öğretenin Allah elçileri olduğunu gösterir.<sup>103</sup>

Mâtürîdî, insan psikolojisinden hareketle de bazı değerlendirmeler yapmakta, insanların başlarına musibetler geldiğinde, önemli olaylar tecrübe ettiklerinde başka insanlara başvurdukları gerçeğini, nübüvvetin gerekliliğini destekleyen bir kanıt şeklinde sunmaktadır. İnsanların belirli durumlarda başkalarının görüşlerine başvurması ve ona göre hareket etmeleri, her zaman kendi akıllarını yeterli bulmadıklarını gösterir. Böyle bir durumda insan aklı, sâdık bir öğüt verene başvurmayı gerekli görür. Buna göre toplumdaki herhangi birinin sahip olduğu ilim ve hikmetin kaynağı da peygamberler, dolayısıyla Allah Teâlâ'dır.<sup>104</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin de belirttiği gibi, eğer birisi bu konuda her şeye rağmen aklın yeterli olduğunu, peygambere ihtiyaç bulunmadığını iddia ederse, o zaman insanların maslahatı konusunda kendi ilmi ile Allah'ın ilminin eşit olduğunu iddia etmiş olur.<sup>105</sup>

---

edilmesinin düşünülmeceğinden hareketle nübüvvetin varlığını ortaya koymaktadır (bk. Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl* (nşr. Semih Dugaym), Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnanî 1993, s. 86). Aynı açıklamalar İbn Kemmûne'de yer almaktadır (bk. Ömer Mahir Alper, *Aklın Hazrı İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi*, s. 167-168; ayrıca bk. Bâkılânî, *Kitâbü Temhîdü'l-evâ'il ve telhîsü'd-delâil* (nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar), Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye 1414/1993, s. 152-153).

<sup>102</sup> İbn Hazm da dünyanın çeşitli bölgelerinde ilim ve sanattan habersiz yaşayan topluluklarda süreç içinde gelişme bulunmamasını, başlangıçta bu ilimleri öğreten bir peygamberin varlığına delil getirmiştir. bk. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal* (nşr. Muhammed İbrâhim Nasr-Abdurrahman Umeyre), Beyrut: Dârü'l-Ciyl ts., I, 140-141.

<sup>103</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 277.

<sup>104</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 277.

<sup>105</sup> Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, I, 460.

Mâtürîdî nübüvvetin gerekliliğini nimet kavramından da hareketle ortaya koymuştur. Zira insan kendisine nimet vereni ve lutfu bulunanı tanıyıp teşekkür etmenin yerinde bir davranış, aksinin ise çirkin ve zulüm olduğunu aklıyla kabul eder.<sup>106</sup> Halbuki insan üzerinde Allah'ın sayısız nimetleri vardır. Diğer taraftan insanoğluna verilen nimetlerde de farklılık olduğu için, her ne kadar akıl nimet verene teşekkür etmeyi uygun ve gerekli görse<sup>107</sup> de, bunun nasıl yapılacağını ve miktarını bilemez. O halde nimetlerin sahibinden bilgi alıp haber verecek birine yani peygambere ihtiyaç vardır. Üstelik Yaratıcı, insanın her bir organını hayvanlarınkinden farklı olarak, çeşitli eylemleri gerçekleştirebilecek kabiliyette yaratmıştır. Bu da onların kulluk amaçlı kullanılmasının gereğine işaret eder. Bu durumda da her bir organa ait ibadetin niteliğini açıklayacak birine ihtiyaç olduğu anlaşılır.<sup>108</sup>

İnsanın, Rabbine yönelik davranışlarını nasıl yerine getireceği bilgisi yanında aslında kendisinin bütünüyle kemale ulaşmasında peygamberlerin yol göstericiliğine ihtiyacı vardır. Zira Allah, doğruluk ve adaleti akılların nazarında iyi, zulüm ve yalanı da kötü göstermiş; üstelik ilkinin değerli, ikincisinin ise bayağı ve değersiz olduğunu da gönüllere yerleştirmiştir. Bu sebeple akıllar, bu davranışlardan şerefini yükseltenleri işlemeye temayül eder ve aksi olanlardan da sakınır. İlâhî emir ve nehyin aklî bir zorunluluk olarak gerekli görülmesi de bu durumla irtibatlıdır. Emir ve nehye uyarak yaşayanların sonuçta insanlık şerefleri tamamlanır. Nefsânî arzularını tercih edenler ise hak ettikleri cezaya kavuşurlar.<sup>109</sup> O halde emir ve nehyin varlığı insanoğlunun şerefli bir hayat sürmesi ve âhirette bunun karşılığını görmesi için gerekli olmaktadır.

<sup>106</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 325; Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 458.

<sup>107</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 156.

<sup>108</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 278; krş. Ali Abdülfettâh el-Mağribî, *İmâmu Ehli's-sünneti ve'l-cemâ'a*, s. 356.

<sup>109</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 274.

Aklî açıdan peygamberlerin varlığını zarurî kılan bir başka husus ise insanların kendi aralarında anlaşmazlığa düşmesidir. Herkes kendinin gerçeğe ve doğruya en yakın olduğunu ileri sürmekte; aralarında hakemlik yapacak, uzlaştıracak biri de bulunmamaktadır. Bu durumda insan akli kendisine yardım edecek, salâha ve mârifete yöneltecek birine başvurmak zorunda kalır. Bilinen bir gerçektir ki aklın ihtiyacı olduğu hususları en iyi bilen onu yaratanıdır. Bu da peygamberlerin gerekliliğine hükmetmeyi icap ettirir.<sup>110</sup>

Diğer taraftan dünya meşgaleleri aklın sağlıklı çalışmasını aksatabilir. Çeşitli durumlar gerçeği kavramaktan akli alıkoyabilir.<sup>111</sup> Öyleyse insanlara yol gösterecek, hakikate rehberlik edecek Allah elçilerinin varlığı kaçınılmaz olmaktadır.<sup>112</sup> Yine insanoğlu aklın muhal ve vâcib hükmünü verdikleri hakkında değil ama mümkün konusunda vahiyle aydınlanma ihtiyacındadır. Mâtürîdî'ye göre peygamberler her durumda mümkün olanın tercihe şâyân olduğunu beyan ederler.<sup>113</sup>

Bütün bu açıklamaların yanında Mâtürîdî, emir ve nehyin varlığını gerekli görmekte birlikte, aklın yeterli olduğu düşüncesiyle nübüvvetin gerçekliğini kabul etmeyenlere Allah'ın lutuf sahibi oluşuyla cevap vermiştir. Ona göre peygamberlerin kılavuzluğuna aklın ihtiyacı olmasa dahi, lutufkârlıkla nitelenmiş bir Tanrı'nın elçi göndermesi yine de yerindedir. Zira Allah Teâlâ'nın kullarına verdiği nimetlere baktığımızda, hepsinde ihtiyacın ötesinde bir iyilik ve güzelliğin bulunduğu görülmektedir. Dolayısıyla hayatın iyileştirilmesi ve güzelleştirilmesi noktasındaki bu lutufkâr

<sup>110</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 279; İbn Sînâ'da benzer bir yaklaşım bulunmaktadır. Bk. Ömer Mahir Alper, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, s. 192.

<sup>111</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 179.

<sup>112</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 280.

<sup>113</sup> Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, 461; Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, s. 46.

tavrın, insanın hem bu dünya hayatında hem de ebedî hayatında iyiliğine vesile olacak bir konuda gösterilmediği söylenemez.<sup>114</sup>

Mâtürîdî'nin bu açıklamalarına benzer bir yaklaşımı İbn Sînâ da kendi düşünce sistemi içinde ortaya koymakta, ancak onun terminolojisinde bu durum lutuf değil ilâhî inâyet olarak ifade edilmektedir. Ona göre ilâhî inâyet insanoğlunun varlığını sürdürebilmesi için, ona faydası bulunan pek çok şeyi; gözün üzerinde kaşın olması gibi, teferruat sayılabilecek detayları dahi gerektirmiştir. O halde diğer faydalarla kıyaslandığında insanlar için çok daha önemli ve gerekli olan peygamberin mevcut olmaması imkânsızdır.<sup>115</sup>

Mâtürîdî'ye göre akıl yeterli olsa dahi Allah elçileri akla yardımcı olmakta ve onun işini kolaylaştırmakta, özellikle nefsânî arzular karşısında akla yol göstermektedir. Öyle ki peygamberlerin konumu sadece hatırlatma, uyarma ve yanlış yola dikkati çekme olarak görülse dahi, kendinde ayrı bir değer ifade eder. O halde elçi göndermek, sırf bu sebeple bile Allah Teâlâ'nın insanlara özel bir lutfu şeklinde değerlendirilebilir.<sup>116</sup>

Bu farklı ispat şekillerini zikrettikten sonra Mâtürîdî, ortaya koydukları deliller ve burhanlar yanında peygamberlerin fiilen mevcut olmalarının da başlı başına temel alınacak bir esas konumunda bulunduğunu ekler. Bu bağlamda Mâtürîdî, Hz. Peygamber'in mesajının yeryüzünün her tarafına yayılıp tanınmasını, onun risâlet ve nübüvvetinin en büyük delillerinden biri şeklinde sunar.<sup>117</sup> Ona göre peygamberleri inkâr edenler dahi kendi ellerinde peygamberleri yalanlayacak bir delilin bulunmadığını bilirler.<sup>118</sup>

<sup>114</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 283; Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 464.

<sup>115</sup> İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, 441-442; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 339; krş. Ömer Mahir Alper, *Aklın Hazrı İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi*, s. 153; Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, İstanbul: İSAM Yayınları 2008, s. 113.

<sup>116</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 283-284; Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 463; Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, s. 46.

<sup>117</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VI, 83.

<sup>118</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 285.

Burada olabildiğince özetlenen bu deliller<sup>119</sup> Mâtürîdî'den sonra da İslâm âlimleri tarafından benzer şekillerde ele alınmıştır. Başta Ebü'l-Muîn en-Nesefî olmak üzere pek çok âlimin eserlerinde aynı delillere yer verdiğini görmekteyiz.<sup>120</sup> Bugün ise çağdaş dünyada giderek yaygınlaşan deist ve seküler söylemler karşısında, Mâtürîdî'nin bu yaklaşımlarının yeniden gündeme alınarak canlandırılmasının ve geliştirilmesinin gereği izahtan vârestedir.

#### 4. Hayatın Anlamı İmtihan ve İmtihanın Sonucu Âhiret

İmâm Mâtürîdî, vahyin terminolojisi uyarınca<sup>121</sup> dünya hayatının aslında bir imtihan olduğu hükmüne istinaden imtihan kavramını, sisteminin temel dayanakları arasına yerleştirmiştir. Ancak o diğer konularda olduğu gibi burada da bir ön kabul ile hareket etmeyerek neden hayatın imtihan olarak tanımlandığı sorusuna da cevap vermektedir.

Esasen Mâtürîdî düşüncesinde imtihan ve dolayısıyla âhiret inancı da aklî olarak temellendirilen sistemin zorunlu sonucudur. Zira önceki kısımlarda açıklandığı üzere şâhid âlem üzerinde yapılan nazar ve tefekkür, insanı âlemin sonradan yaratıldığı, dolayısıyla bir yaratıcısının bulunduğu fikrine; yine âlemdeki düzen ve intizam, farklılıklar içindeki insicam ve başka pek çok husus yaratıcının belirli sıfatlarının bilgisine ve tabîî hakîm oluşuna götürmektedir. İnsanlara dinî ve dünyevî maslahatlarını gösterecek, onları fesat ve fenâ bulmadan yeryüzünde yerleşip tutunma imkânı sağlayacak emir ve nehiyleri bildiren peygamberlerini göndermesi de yaratıcının hikmetine bağlı olarak açığa çıkar. Dolayısıyla nübüvvetin

<sup>119</sup> Bu konuda ayrıntı için bk. Hülya Alper, *İmâm Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık 2008, s. 121-132.

<sup>120</sup> msl. bk. Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, I, 443-467; Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s. 67-71; Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, s. 45-53. Fahreddin er-Râzî de, on iki madde altında nübüvvetin sağladığı faydaları ortaya koymaktadır. Onun yaptığı açıklamaların bir kısmı, İmâm Mâtürîdî'nin delillerinin aynısıdır (bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal* (nşr. Hüseyin Atay), Kahire 1411/1991, s. 512- 520).

<sup>121</sup> msl. bk. el-Kehf 18/7; el-A'râf 7/168; el-Enbiyâ 21/35.

gerekliliği hakkında getirilen her bir delil aynı zamanda imtihanın varlığının da ispatı konumundadır. Zira emre uymaya teşvik edici herhangi bir şey, nehyedilenden de sakındırıcı bir husus olmadığına, insanın ikisinden birini tercihinde sıkıntılar doğacaktır. Üstelik bu emredilenlerin bir kısmının insan nefesine zor gelen hususlar olması durumunda, teşvik ve sakındırma daha da önem kazanmaktadır.

Bu durumda emir ve nehye bağlı olarak özendirme (tergîb) ve sakındırma (terhîb) amacıyla va'd ve vaîd gündeme gelir. Böylece insan emir ve nehye göre yaşama hususunda motive edilmiş olur. Aksi halde insan hevâsına ve nefesine aldanarak aklın yoluna uymayabilir ve emre aykırı davranışlar gösterebilir. Nitekim emir ve nehye göre bir hayat sürme konusunda va'd ve vaîdin ciddî bir etkisi vardır.

İnsan lezzetleri sever, elem duyduğundan da nefret eder yaratıldığı gibi, daha büyük bir zevk için zevk aldığı bir şeyi terk edecek şekilde de yaratılmıştır. Yine insan, eziyetin ve hoşâ gitmeyen bir şeyin muhtemel olduğu bir duruma, daha büyük acılardan kurtulmak için tahammül edecek bir yapıda da yaratılmıştır. Bu durumda insan dünya nimetlerini âhiret nimetleriyle; yakın zevkleri, uzak zevklerle karşılaştırdığında, âhiretin daha büyük ve kalıcı olduğunu görür. Dolayısıyla daha uzakta bulunan için yakındakini, bir başka ifadeyle çok olan için azı, terk etmek artık ona kolay gelir. Bu dünya hayatında dahi bilâhare elde edeceği büyük faydalar uğruna insanoğlu, büyük meşakatlere göğüs gerer. Meselâ bir tüccar büyük fayda ve kâr elde edeceği düşüncesiyle sefere çıkar, pek çok zahmete katlanır, uzun yolculuklar yapar. Dahası insan lezzetleri sever, kerih görülenlerden nefret eder yaratılmasına uygun bir şekilde, uzakta da olsa sevdiğini elde etmek ister; ileride de olsa nefret ettiğinden de kaçınma davranışı gösterir.<sup>122</sup>

<sup>122</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XVI, 102-103.

Mâtürîdî insan psikolojisinden hareketle bir başka tahlil daha yapmaktadır: “İnsan türü öyle bir yaratılışa sahip kılınmıştır ki sonucunun yararı umulmayan veya zararından sakınılmayan bir fiili işlemeyi mânasız bulur. Şu halde, yarar-zarar ilkesi onun davranışlarıyla daima irtibatlandırılmalıdır, bu da va‘d ve va‘id yönteminin sağlayacağı bir şeydir. Eğer böyle olmasaydı Allah’ın düşmanı ile dostunun âkibetleri eşit durumda bulunurdu. Bu iki tip insan seçenek ve tercihleri açısından farklı olduğuna göre âkibetlerinin de eşit olmaması gerekir.”<sup>123</sup>

O halde tekrar vurgulamak gerekir ki insanın bu dünyadaki yaptıklarına karşılık âhirette göreceği mükâfat ve ceza olmadığı bir durumda, insanoğlunu emir ve nehye uymaya yöneltecek bir teşvik bulunmaz. Zaten âhirette mükâfat ve ceza olmasaydı nihaî planda emre uymanın uyana bir faydası, isyanın da isyan edene bir zararı bulunmayacağından, emir ve nehyin anlamı kalmazdı.<sup>124</sup> Bu durumda da imtihandan bahsetme imkânı yoktur. Emir ve nehyin varlığı, tergib ve terhîbi sağlama amacıyla da mükâfat ve cezayı getirmekte, dolayısıyla bu hayatın bir imtihan olduğu hükmüne varmak kaçınılmaz olmaktadır. Elbette böyle bir sonuca sadece tergib ve terhîb ilkesiyle varılmamaktadır. Yapılması veya kaçınılması emredilen hususların varlığı karşısında emre uyan muti, karşı çıkan ise âsi adını alır. İtaat eden ile isyan edenin aynı şekilde muamele görmesini zaten akıl reddeder. Bir başka ifadeyle Mâtürîdî’nin açıkladığı üzere dost ve düşmanın, iyi ve kötünün birbirinden ayrılması hem akıl hem de hikmet açısından bir gerekliliktir. Zira hikmet ve akıl iyiye ve kötüye ayrı muamele etmeyi, her ikisinin temyiz edilmesini ve her birinin hak ettiği yere gönderilmesini gerekli görür.<sup>125</sup> Bu da âhîret hayatına ve ona bağlı olarak da mükâfat ve cezanın varlığına götürür. Dolayısıyla bu ikisi arasının ayrılmasının gerekliliği, aslında aynı zamanda âhîret hayatının da aklî temeli olmaktadır. Malumdur ki dünyada iyi ve kötünün ayrılması, hak ettikleri

<sup>123</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 157; *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, s. 128.

<sup>124</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 157.

<sup>125</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, XIII, 332; XII, 332.

şekilde karşılık bulmaları her zaman gerçekleşmez. Bu bakımdan Mâtürîdî yeniden dirilişi reddetme durumunda hikmetin yok olmasının söz konusu olacağını ifade etmiştir.<sup>126</sup>

Bu düşünce seyrinde imtihanın zaruri bir sonuç olduğu açıktır. Zaten imtihan emir ve nehiyle olur.<sup>127</sup> Kuşkusuz Mâtürîdî'ye göre imtihan, içinde yaşadığımız bu dünyanın bir adıdır, onun kendi ifadesiyle dünya, "dârü'l-mihne"dir.<sup>128</sup> Çünkü insanoğlunun yeryüzünde var oluş sebebi imtihan; onun dışındaki varlıkların yaratılış sebebi ise insandır. Zira Allah yeryüzündeki canlı ve cansız bütün her şeyi insanın hizmetine vermiştir.<sup>129</sup> Yani insan dışındaki yaratılmışlar, insan için var kılınmıştır.<sup>130</sup> Onların varlığının anlamı insanın varlığıyla bağlantılı olmakta, insanın yaratılışı ise imtihanla anlam kazanmaktadır. Sonuçta Allah Teâlâ bütün insanları imtihan edilmek üzere yaratmıştır.<sup>131</sup>

Bilindiği üzere içinde yaşadığımız dünya bizzat kendisi için yaratılmamış, fakat insanın, âhireti kazanmasına vesile olması için halk edilmiştir. Allah dünyadaki her şeyi iğreti ve sonlu kılmıştır ki kul bu sayede sonsuzu ve sürekliliği elde etmiş olsun. Her insanın temel görevi, eline geçirdiği imkânın yaratılış gayesini görmesi ve onun uğrunda çaba sarfetme hedefini belirlemesidir. Kişi bu takdirde fâniyi verip bâki olan şeye sahip olduğunu anlar. Şu da var ki dünyadaki her şey sona erme ve yok olma âfetine mâruzdur. Dolayısıyla Allah'a teslim olan kişi, âfete mâruz olamı olmayanla değiş-tirmiş bulunur. Bu amaçla mâruz kalacağı sıkıntıları makro plan açısından musibet saymaması gerekir.<sup>132</sup>

<sup>126</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XV, 290.

<sup>127</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XVII, 149; Fahreddin er-Râzî'nin deyimi ile "imtihan, ancak teklifle gerçekleşir." Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye 1421/2000, XXII, 146.

<sup>128</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 54, 129, 234; II, 247, 281; VI, 330; XVI, 30, 341.

<sup>129</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 274; *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, V, 370.

<sup>130</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II, 513.

<sup>131</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VIII, 32.

<sup>132</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 281.

Bu bakımdan dünya hayatının bütünü imtihan olduğu gibi imtihan hayatın içinde de farklı şekillerde tezahür eder. Allah Teâlâ mutlak irade sahibidir ve kullarını dilediği biçimde her türlü imtihan çeşitleriyle sınava tâbi tutması mümkündür.<sup>133</sup> Esasen her insan kendi şartlarına göre kendine özel imtihan olunmakta, ancak her durumda imtihan olunacak bir konu bulunmaktadır. Bu açıdan imtihanın iki ana şekilde gerçekleştiği söylenebilir. Bunlardan ilki insanın kendisine verilen nimetlerle imtihan olunmasıdır. Diğeri ise insanın başına gelecek sıkıntı ve güçlüklerle imtihan edilmesidir.<sup>134</sup> O halde imtihan sadece başa gelecek olumsuzluklarla ilişkili değildir. Zira bir insan kendisine verilen nimetlerin şükrünü yerine getirip getirmemekle imtihan edilebileceği gibi başına gelen belâlara karşı sabırlı olup olmamakla da imtihana tâbi tutulabilir.<sup>135</sup> Meselâ zenginim imtihanı malını infak iken fakirin imtihanı sabırlı olmaktadır.<sup>136</sup>

Burada bir başka önemli nokta, kişinin imtihan edildiği konunun, onun yapıp etmelerinden dolayı olmamasıdır. İnsanın, ne ile ve nasıl imtihan edileceği hususunda kendisinin bir etkisi yoktur. Mâtürîdî'ye göre insanın herhangi olumlu veya olumsuz bir eyleminden bağımsız bir şekilde, Allah Teâlâ bir insanı belâ veya nimetle imtihan edebilir.<sup>137</sup> Dolayısıyla kendisine inanan muttaki bir kulunu fakirlikle imtihan ederken, kendisine isyan eden zalim birine mal ve servet verebilir. Bu dünya ceza âlemi, değil imtihan âlemi olduğu için Allah Teâlâ'nın karşılığı olmadan, herhangi bir ön sebebe dayanmadan da kulunu çeşitli şekillerde imtihan etmesi

<sup>133</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 117; *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II, 432, 466; IV, 246; V, 87.

<sup>134</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 234; Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm* (nşr. Ali Dahrûc), Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn 1996, "ibtilâ" md.

<sup>135</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, V, 282; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân* (nşr. Safvân Adnân Dâvûdî), Dimaşk: Dârü'l-Kalem-Beyrut: ed-Darü's-Şamiyye 1412/1992, "belâ" md; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, IV, 136; XXII, 146.

<sup>136</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XII, 90.

<sup>137</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II, 472; XV, 117.

söz konusudur. Buna göre insanın dünyada başına gelenlerle kendi hâli arasında irtibat kurması uygun değildir. Zira kişinin neyle ve nasıl imtihana tâbi tutulduğu; onun faziletli veya rezil bir insan oluşundan bağımsızdır.<sup>138</sup> Çünkü insanın dünyada karşılaştığı belâların hepsi işlenen günahların ürünü şeklinde değerlendirilemez. Allah ulûhiyetiyle kullarını iyi ve kötü şeylerle imtihana tâbi tutabilir. Bu tür sınavlar imtihan edilen kişinin inancının ve mânevî hayatının zayıflığını göstermediği gibi kendisinden sâdır olan bir sürçmenin karşılığı şeklinde de düşünülmemelidir. Böyle bir durumu Mâtürîdî iki şekilde yorumlamıştır. Ya Cenâb-ı Hakk dost edindiği birini - âhirette daha kâmil bir şekilde faydalanabilmesi için- dünya lezzetlerinden korumuştur. Ya da peygamberler hakkında olduğu gibi onların bir takım sürçmeleri (zelle) dünyada mâruz kaldıkları musibetlerle giderilmiştir.<sup>139</sup>

Görüldüğü gibi Mâtürîdî imtihan kavramını insan hayatının bütününe yayarak izah etmeye çalışır. Aksi bir bakışla bazen açıklayamadığı hususlarda da imtihan kavramından yardım aldığı söylenebilir. Meselâ nazar ve tefekkürün rolü, vahyin anlaşılması gibi konularda da imtihan sık sık zikredilen kavramalar arasındadır. Zira Mâtürîdî'ye göre insan ilâhî hükümleri anlama noktasında da imtihan olunmaktadır. Bu imtihanın şartlarından biri de konular üzerinde tefekkür etmek, araştırma yapmak ve onu bilenlere sormaktır.<sup>140</sup> Peki, anlamı bilenemeyecek durumda olan müteşâbih âyetlerde insanın sorumluluğu nedir? Mâtürîdî burada da yine imtihan kavramına başvurmuştur. Buna göre Allah Teâlâ, te'vil ve tefsir etmekten çekinmek, gerçek mânalarını ve kendileriyle ne anlatılmak istendiğini, onları indirene bırakmak ve onların müteşâbih âyetler olduklarını kabul etmek hususunda kullarını imtihan etmeyi dilemiştir.<sup>141</sup> İnsanlar tarafından bilinmesi mümkün olan müteşâbihe

<sup>138</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IX, 251; XIII, 10.

<sup>139</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 288.

<sup>140</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IV, 293.

<sup>141</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 30.

gelince, burada ya bilenlerin bilmeyenlere üstünlüğünün ortaya çıkması ya da kastedilen mânanın sorup araştırılması söz konusudur.<sup>142</sup> Nitekim Allah Teâlâ kullarını iki şekilde imtihana tâbi tutabilir. Biri araştırıp incelemekle<sup>143</sup> diğer ise irdelemeden benimsemek ya da tevakkuf etmekle gerçekleşir.<sup>144</sup>

Mâtürîdî düşüncesinde imtihanla açıklanan hususlardan birisi de yeryüzündeki yılanlar ve zararlı nesnelere yaratılmasındaki hikmetin izahında görülür. Yapılan izahlar arasında zararlı ve yararlı şeylerle kulun imtihan edilmesinin kastedildiği ifade edilmekte; bunlar sayesinde, itaatkâr oluşa terettüp eden sevabın lezzetiyle isyankârlığa ait cezanın acısının hissedilip öğrenileceği belirtilmektedir.<sup>145</sup> Mâtürîdî bir başka açıdan ise konuyu şöyle zikretmiştir: “Şüphe yok ki Allah faydalı ve zararlı nesnelere yaratandır, ta ki akılla donattığı ve bilgi edinmeye ehil kıldığı canlılar, nimetler ve belâlarla her şeyi yerli yerine koyma çizgisi üzerinde imtihana tâbi tutulmuş ve kendilerine verdiği nimetlere şükretmiş olsunlar.”<sup>146</sup>

Bununla birlikte Allah’ın insanları bir şekilde imtihana tâbi tutmasına, dünyevî imtihan şartlarını düşünerek karşı çıkanlar vardır. Onlar, insanın bu dünyada Allah tarafından imtihan ediliyor oluşunu kabul etmezler. Çünkü bu dünyada imtihan gizli kalan duygu ve düşüncelerin ortaya çıkması; böylece kişinin durumunun belirginlik kazanması amacını taşır. Yine içinde yaşadığımız dünyada bir otoritenin emir ve yasaklar koyması kendisine yönelik fayda veya zararla ilgilidir. Bu açıklamaları yapanlara göre Allah için böyle bir durum söz konusu olmadığı için insanları imtihan etmesinin, emir ve yasaklar göndermesinin bir anlamı yoktur. Mâtürîdî bu tür anlayışları eleştirerek reddeder. Ona göre Allah’ın insanları imtihan etmesi, onlara yönelik emir ve yasaklar göndermesi, belirli ibadetlerden sorumlu tutması, gizli kalan bir yönün

<sup>142</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, II, 247.

<sup>143</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 353.

<sup>144</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 115.

<sup>145</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 168.

<sup>146</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 266; *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, s. 216.

açığa çıkması<sup>147</sup> veya kendisine yönelik bir fayda ve zararla bağlantılı düşünülemez. Zira O'nun bilgisi dışında kalan hiçbir şey yoktur ve O, her türlü fayda ve zarardan müstağnidir. Ancak insanın imtihan edilmesinde onun dünya ve âhiret faydasına yönelik pek çok husus bulunur.<sup>148</sup>

Bütün bu açıklamalar realiteden hareketle, var olandan kalkılarak getirilen izahlardır. Yani var olan insanın ne yapacağına cevap veren açıklamalardır. Bundan önce “insan niçin yaratıldı?” sorusunun cevaplanması gerekmez mi? Yukarıdan beri verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere hayatın anlamının imtihanla cevaplanması bütünsel bir aklî düşüncenin vardığı bir sonuç olarak görülmektedir. Ancak imtihan kavramıyla, mahlukâtın varlığının anlamlandırılması kastedilmiş değildir. Âlemin yaratılış sebebi ve hikmetine dair farklı bakış açılarını konu edinen Mâtürîdî, nihâyetinde böyle bir soruyu anlamsız bulur. Zira ona göre yaratma Allah Teâlâ'nın zâtıyla var olan bir fiilidir. “Niçin yarattı?” demek ile “Niçin rahman ve rahîm oldu veya niçin bildi?” demek aynı şeydir.<sup>149</sup> Bir anlamıyla bu soru niye tanrı, tanrı oldu gibi bir anlama gelir. Çünkü insanın tanrının fiilini sorgulama hakkı bulunmamaktadır. Mâtürîdî'ye göre Allah'ın yaratmasında şüphesiz sayısız hikmetler mevcuttur. Ancak insan ilâhî hikmetleri tam olarak bilemediğinde, bu hikmetler ortadan kalmaz. Burada insana düşen O'na teslim olmaktır.

<sup>147</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, V, 292.

<sup>148</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 272-273; krş. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IV, 53; VI, 202.

<sup>149</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 85, 152.

**Kaynaklar**

Ali Abdülfettâh el-Mağribî, *Îmâmu Ehli's-sünneti ve'l-cemâ'a Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve ârâuhü'l-keîmiyye*, Kahire: Mektebetü Vehbe 1405/1985.

Alper, Hülya, *Îmâm Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık 2008.

Alper, Ömer Mahir, *Aklın Hazzı İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi*, İstanbul: Ayışığı Kitapları 2004.

\_\_\_\_\_, *İbn Sînâ*, İstanbul: İSAM Yayınları 2008.

\_\_\_\_\_, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul: Ayışığı Yayınları 2000.

Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *Kitâbü Temhîdî'l-evâ'il ve telhîsü'd-delâil* (nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar), Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye 1414/1993.

Belkâsım b. Hasan el-Gâlî, *Ebû Mansûr-el-Mâtürîdî: hayâtühû ve ârâuhü'l-'akidiyye*, Tunus: Dârü't-Türkî 1989.

Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb, *Resâilü'l-Câhız* (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), I-III, Kahire: Mektebetü'l-Hânci 1399/1979.

Ceric, Mustafa, *Roots of Synthetic Theology in Islam*, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization 1995.

Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit, "*el-'Âlim ve'l-müte'allim*" (nşr. Mustafa Öz), *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 1992, s. 12-42.

Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. el-Hasan, *Mefâtihu'l-gayb*, I-XXXIII, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 1421/2000.

\_\_\_\_\_, *el-Muhassal* (nşr. Hüseyin Atay), Kahire: Mektebetü Dârü't-Turâs 1411/1991.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Münkiz mine'd-dalâl* (nşr. Semih Dugaym), Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnanî 1993.

Gemuhluoğlu, Zeynep, *Teoloji Olarak Yorum Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Te'vil*, İstanbul: İz Yayıncılık 2010.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal* (nşr. Muhammed İbrâhim Nasr-Abdurrahman Umeyre), Beyrut: Dârü'l-Ciyl ts.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen, *Mücerredü makalâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut: Dârü'l-Maşrık 1986.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Faslu'l-Makâl Felsefe Din İlişkisi* (çev. Bekir Karlığa), İstanbul: İşaret Yayınları 1992.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdullah b. Alî, *el-İşârât ve't-tenbihât* (nşr. Süleyman Dünyâ), I-IV, Beyrut: Müessesetü'n-Numan 1993.

\_\_\_\_\_, *Kitâbü'n-Necât* (nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1405/1985.

\_\_\_\_\_, *eş-Şifâ el-İlâhiyyât (1)* (nşr. el-Eb Anawati-Saîd Zâyid), yy, ts.

İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer Şehfûr b. Tâhir b. Muhammed, *et-Tebisîr fi'd-dîn ve'temyîzi'l-fırkati'n-nâciyye 'ani'l-fıraki'l-hâlikîn* (nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 1408/1988.

Kıvâmuddîn Mankdîm, Ahmed b. Ebü'l-Hüseyin Şeşdîv el-Kazvînî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* (nşr. Abdülkerim Osman). Kahire 1408/1988 (eser Kadî Abdülcebbâr'a nisbet edilmişse de aslında onun eserine yapılmış bir ta'likdir).

Koçar, Musa, "Mâtürîdî'ye Göre Nübüvvetin Gerekliliği ve Hz. Peygamber'in Nübüvveti", *Tabula Rasa Felsefe Teoloji*, IV/1-10 (Ocak-Nisan 2004), s. 131-142.

Kutlu, Sönmez, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmâm Mâtürîdî”, *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Mâtürîdîlik Mezhebi* (haz. Sönmez Kutlu), Ankara: Kitâbiyât 2003, s. 17-55.

Kutluer, İlhan, *Akıl ve İtikad Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, İstanbul: İz Yayıncılık 1996.

Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed, *el-Fevâi'dü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye* (nşr. Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Na'sani, Kahire: Matbaatü's-Saade 1324.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2003.

\_\_\_\_\_, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* (çev. Bekir Topaloğlu), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2002.

\_\_\_\_\_, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (İlmi Kontrol: Bekir Topaloğlu), I-XVII, İstanbul: Mizan Yayınevi 2005-2011.

Muhammed Abduh, *Risâletü't-Tevhîd* (nşr. Muhammed Umâre), Beyrut: Dârü's-Şurûk 1414/1994.

Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhûl, *Tebîrâtü'l-edille fî usûli'd-dîn* (nşr. Claude Salamé), I-II, Dımaşk: Institut Français de Damas 1990-93.

\_\_\_\_\_, *Tevhidin Esasları kitâbü't-temhîd lî kavâidi't-tevhîd* (çev. Hülya Alper), İstanbul: İz Yayıncılık 2007.

Öğük, Emine, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, Ankara: TDV Yayınları 2009.

Pessagno, J. Meric, “Akıl ve Dinî Tasdik Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin Görüşü” (çev. A. Bülent Baloğlu- Adil Çiftçi), *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII (İzmir 1994), s. 441-453.

Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed b. Râgıb, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân* (nşr. Safvân Adnân Dâvûdî), Dımaşk: Dârü'l-Kalem-Beyrut: ed-Darü's-Şamiyye 1412/1992.

Rudolph, Ulrich, *Mâtürîdî Semerkand'da Ehl-i Sünnet Kelâmı* (çev. Özcan Taşçı), İstanbul: Litera Yayıncılık 2016.

Sâbûnî, Nûreddin Ahmed b. Mahmûd, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Dımaşk: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 1399/1979.

Semerkandî, Ebû Bekr Alâeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed, *Şerhu Te'vîlâtî'l-Mâtürîdî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, nr. 176.

Semerkandî, Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed, *Cümeliü usûli'd-dîn* (nşr. Ahmet Saim Kılavuz), İstanbul: Emek Matbaası 1989.

Stroumsa, Sarah, "The Barahima in Early Kalam", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, VI (Jerusalem 1985), s. 229-241.

Tehânevî, Muhammed b. Ali el-Fârûki, *Keşşâfû ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm* (nşr. Ali Dahrûc), Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn I-II, 1996.

Topaloğlu, Bekir, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî", *Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* (çev. Bekir Topaloğlu), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2002

Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed b. Muhammed Murtazâ, *İthâfû's-sâdeti'l-müttakîn bi-şerhi esrârı İhyâi 'ulûmi'd-dîn*, I-XIV, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye 1422/2002.