

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

28-30 Nisan 2014 • Eskişehir

Hazırlayan  
**Prof. Dr. Ahmet Kartal**



ULUĞ BİR ÇINAR  
**İmâm Mâturîdî**

*Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*

28-30 Nisan 2014 • Eskişehir

**Yayına Hazırlayan**  
Ahmet Kartal

**Koordinatör**  
Derya Aydın

**Grafik Uygulama**  
Sercan Arslan

**Mizampaj**  
Çelebi Şenel

1. Baskı, 2014 İstanbul

**Baskı Cilt**

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

Sertifika No: 19492



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



### Yrd. Doç. Dr. Hakan COŞAR

Anakara Kızılcahamam'da 1972'de doğdum. 1990'da Eskişehir İmam Hatip Lisesi'ni bitirdim. Aynı yıl Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni kazandım. 1995'de İlahiyat Fakültesinden mezun oldum. 3 yıl Millî eğitim bakanlığında öğretmenlik görevini sürdürdüm. 1999 Kasım'ında Çukurova üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslam Felsefesi anabilim dalında araştırma görevlisi olarak göreve başladım. 2000-2009 yılları arasında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din bilimleri İslam Felsefesi alanında yüksek lisans ve doktora yaptım. 2010- 2014 yılları arasında Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesinde Yrd. Doç. Olarak görev yaptım. Halen Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Yrd. Doç olarak çalışmaktayım. Çalışma alanlarım İslam Felsefesi özellikle İbn Sina felsefesi, İslam Düşüncesi ve Türk İslam Düşünce Tarihidir. Bu alanlarda akademik dergilere yayınlanmış makaleler bulunmaktadır.

# Mâturîdî Düşüncesinde Felsefe Kelam İlişkisi

## GİRİŞ

Mâturîdî'nin günümüze ulaşan *Kitâbu't-tevhîd* ve *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı eserleri incelendiğinde onun, kelâm ilminin temel bütün konularına yer verdiği, ele aldığı konuları işlerken akli, nakli ve semantik temellendirmelerde bulunduğu ve kelâma gerçek anlamda bir ilim hüviyeti kazandırdığı görülür. Eserlerinde nakille beraber akla da gereken önemi veren Mâturîdî'deki akılcılığın, akılcı olmakla tanınan Mu'tezile'den geri kalmadığı, bu açıdan onun, kelâm ilmindeki akılcılığın ilk temsilcilerinden biri olduğu, eserlerini de kelâm klâsîği olarak tanımlamanın yanlış olmadığı söylenebilir. Mâturîdî'nin gerek İslâm dünyasında ortaya çıkan gerekse dış kaynaklı inanç ve felsefelere özellikle de kendi yaşadığı coğrafyadaki din, mezhep ve felsefi düşüncelere karşı son derece duyarlı olduğu anlaşılmaktadır. Bunun en önemli nedeni, bu inanç ve akımların Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları ve nübüvet gibi konularda İslâm inançlarına uymayan anlayışları yaymaya çalışmaları, İslâm'ın inanç esaslarına



eleştiriyi yöneltmeleri ve âlemin kadîm olduğunu veya tanrıdan sudûr ettiğini savunan felsefi düşüncelerin varlığıdır. Mâturîdî'nin söz konusu felsefi düşüncelere yönelttiği eleştiriler göz önüne alındığında onun geniş bir felsefi bilgiye de sahip olduğu görülür. Mâturîdî'nin, eserlerinde nakillerde bulunduğu ve bunları eleştiriye tabi tuttuğu din, mezhep, felsefi grup ve akımların başında Yahudilik, Hıristiyanlık, Sâbiilik, Sümeniyye, Seneviyye, Mecûsilik, Zerdüştlük, Dey-saniyye, Menâniyye, Markûniyye, Mu'tezile, Müşebbihe, Mücessime, Bâtıniyye, Zenâdika, Dehriyye, İlkçağ Yunan Felsefesi ve Yeni Eflâtunculuk gelmektedir. Söz konusu grup ve akımların çokluğu, Mâturîdî'nin bilgi ve düşünce ufğunun genişliğini göstermekle birlikte, ayrıca onun eserlerine de bu konularla ilgili önemli bir kaynak niteliği de kazandırmıştır.<sup>1</sup> Akli hükümleri vâcip, mümkün ve mümteni olmak üzere üçe ayıran ve bunlara nübüvvet bölümünde temas eden Mâturîdî'nin söz konusu kelimeleri terim anlamlarına uygun olarak kullandığı görülmektedir.<sup>2</sup> Somut, teknik ve felsefi terimler kullanan Mâturîdî, bazı kelimelerin terimleşmesine de öncülük etmiştir. Bunlardan biri "şey'iyet" kavramıdır. Mâturîdî'nin kullandığı bu kavram Farâbî'nin "mahiyet" kavramıyla aynı anlama gelmektedir.<sup>3</sup>

### MÂTURÎDÎ'NİN BİLGİ KURAMI

İmâm Mâturîdî, bilginin ne olduğu, imkanı, değeri ve bilgi edinme yolları; bilginin nasıl meydana geldiği ve dini bilginin mahiyetinin ne olduğu gibi önemli bilgi felsefesi (epitemoloji) meselelerini ele alıp tartışan ve İslam düşüncesinde kendine has bir bilgi kuramı oluşturan ilk kişidir. Mâturîdî'ye göre bilgi kaynakları; 1) duyular (ıyan), 2) haber ve 3) akıldan oluşmaktadır. 1. *Duyular (ıyan)*: Mâturîdî, ıyanı, beş duyuyu da içine alacak şekilde insanın iç duyu ve iç gözlemine ifade etmek üzere kullanırken, buna karşılık havassı ise daha çok beş duyuyu ifade etmek için kullanmaktadır. Buna göre o, havassı, *ıyandan* daha dar anlamda, sadece görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma duyularını ifade etmek üzere, kullanmaktadır. Mâturîdî, duyu bilgisinin ispat edilmesinde herhangi bir ihtilafın söz konusu olamayacağını, yani duyu bilgisini kimsenin inkâr edemeyeceğini belirtir. Çünkü duyular vasıtasıyla elde edilen bilgi, zaruri bilgidir. Mâturîdî'ye göre duyuları inkâr edenle münazara da yapılmaz. Çünkü duyular, duyu ile inkâr edilemez. Zira duyuların duyular ile ispatı mümkün ve makul iken, duyuların duyular ile inkârı çelişkilidir. Görüldüğü gibi Mâturîdî

duyu bilgisini ispat ederken, zaruri bilgi olması bakımından hem duyulara hem de akla dayanmaktadır. 2. *Haber*: Mâturîdî'ye göre haber; a) *Vahiy*, b) *Haber-i Rasûl* ve c) *genel* haberler olmak üzere üçe ayrılır. Esasen ona göre haberin, Allah ve insanlar olmak üzere iki kaynağı vardır. Buna göre, kaynağı bizzat Allah olan bir haber, Allah'tan Peygamber'e ulaşırken adına *vahiy*, Peygamber'den bize jntikal ederken ise adına *haber-i rasul* denir. Kaynağı insan olan haber ise, insanlardan kaynaklanan haberlerdir ve bu haberler bize çeşitli şekillerde ulaşırlar. Adı geçen haber (vahiy) dışında, bir de bizzat Peygamber'den gelen haberler vardır ki, bunlar da, Mâturîdî'ye göre, *mütevâtir* ve *ahad* haberler diye ikiye ayrılır. Mâturîdî'ye göre mütevâtir haber, yanılmaları ve yalan söylemeleri muhtemel kişilerin dilinden Peygamber'den bize ulaşan haberlerdir. Mâturîdî, mütevâtir haberi, özellikle hadisçilerin tanımından daha farklı tanımlamaktadır. Onun tanımladığı mütevâtir haberlerde, yanılmaları ve yalan söylemeleri muhtemel kişiler söz konusudur. Bu ise, Mâturîdî'nin mütevâtir haberlere yönelik tanımında işi ne kadar sıkı tuttuğunu göstermesi bakımından üzerinde durulması gereken bir husustur. Çünkü söz konusu edilen bilgiye kaynaklık edecek olan haberlerin gerçek ve doğru haberler olması, onların, birer bilgi kaynağı olabileme hüviyetine kavuşabilmeleri açısından oldukça önem arz etmektedir. Düşünürümüz burada haberin bilgi kaynağı olamsının önemi üzerinde durmaktadır. Mâturîdî'ye göre bilgi elde etmenin üçüncü yolu olan haber sayesinde geçmiş milletlerin durumu hakkında bilgi elde edilebildiği gibi, kişi kendisinin ve diğer varlıkların ismini ve gaybla ilgili bilgiyi de haberle elde edebilir. Bunlara ilaveten *emr*, *nehy*, *va'd* ve *va'id* de ancak haberle bilinebilir. Çünkü haberden başka bunları bilecek bir yol yoktur. Bu durumda Mâturîdî haberin bilgi vasıtası olduğunu, bir yönüyle insanın günlük hayatındaki haberin gerekliliğine dayandığı gibi, diğer taraftan bunu akli olarak da temellendirmeye çalışmaktadır. O'na göre haberi inkâr eden kimse, inkârını inkâr etmiş olmaktadır. Çünkü onun inkâr ettiği şey de bir haberdir. Böylece haberi inkâr eden, çelişkiye düşmüştür. 3. *Akıl (İstidlal, Nazar)*: Mâturîdî'ye göre, dini bilgiye akıl ve haber (*sem*) yoluyla ulaşırlarken; buna karşılık nesne ve olayların hakikatine ise, duyular (*ıyan*, *idrak*), haber ve akıl (*nazar*) ile ulaşılır. Dolayısıyla, nesne ve olayların hakikati söz konusu olduğunda bilgi kaynaklarına, akıl ve haberin yanında, duyular da eklenmiş olmaktadır.



Çünkü özellikle nesnelere, doğal çevre ve olayların keşfi için duyular oldukça önem arz etmektedirler.

Mâturîdî'ye göre bilgi vasıtalarından her birinin kendine ait bir nesne grubu vardır. Dolayısıyla bazı şeylerin bilgisi sadece akıl ile, bazılarının bilgisi sadece haber ile bazılarının ise yalnızca duyularla bilinir. Bu nedenle hiçbir bilgi kaynağının görevini bir diğeri yapamadığı gibi, biri diğeri yerini de dolduramaz. Bununla birlikte bazen aynı nesne grubu, iki farklı hatta bazen üç farklı bilgi kaynağının konusu olabilir. Bu nedenle bazen sadece akıl, bazen sadece duyular, bazen de sadece haber, herhangi bir nesne hakkında bir bilgi kaynağı oluştururken; bazı objelerin bilgi kaynağı ise, hem akıl hem de haber olmak üzere, her ikisi birden olabilir. Hatta ona göre, herhangi bir nesnenin bilgi kaynağını akıl, duyular ve haber birlikte oluşturduğu durumlar da söz konusudur.<sup>4</sup>

Mâturîdî'nin bilginin kaynakları konusundaki görüşleri dikkate alındığında bilgi felsefesi açısından saf bir rasyonalist veya saf bir empirist saymak mümkün değildir. Çünkü ona göre, bilginin oluşmasında duyular ve akıl birbirini tamamlayacak şekilde aynı önem sahiptir. Duyular olmadan dış dünya ile irtibata geçmek mümkün değildir. Ancak akıl sayesinde de duyu verilerini değerlendirebilmekte ve doğruluğunu test edebilmekteyiz. Dolayısıyla bilgi kaynakları bakımından o sentezci bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Burada felsefi açıdan akla verdiği önemi belirtmek ve akıl vahiy (nakil) ilişkisi hakkında özgün yönüne dikkat çekmek için akıl hakkındaki görüşlerini detaylandırmak istiyoruz.

#### Akıl ve Akıl Vahiy İlişkisi

Mâturîdî'ye göre, Allah'ın insanoğluna verdiği en önemli nimetler; işitme ve görme duyuları ile gönül (*fuâd*)dür. O, faydalı ve zararlı, temiz ve pis, yumuşak ve sert, kolay ve zor, acı ve tatlı olan her şeyin bilgisine ulaşma aracı olduğu için, *fuâd* özellikle zikretmektedir. Mâturîdî'nin kelime hakkındaki yorumları da dikkate alındığında, onun *fuâda* aklın fonksiyonlarını yükleyerek akıl anlamını verdiği görülür. Mâturîdî *fuâd*, kişinin lehine vealeyhine olan hususları anlayıp akletmesi olarak açıklamakta; daha sonra onun işitme ve görme ile birlikte bilgi edinme yolu olduğunu belirtmektedir. Buna göre Mâturîdî'nin düşünce sistemi içinde *fuâd*ın kalp olarak anlaşıldığı açığa çıkmaktadır. Mâturîdî kalp kelimesini akıl veya anlayış şeklinde de anlamlandırmaktadır.

Bilgi kaynaklarından biri saydığı akıldan (nazar) Mâturîdî'nin anladığı, fonksiyonel bir akıldır. Dolayısıyla onun söz konusu ettiği bu akıl, aklın kullanılması ve ondan faydalanılması anlamını içermektedir. Nitekim ona göre akıl (nazar), yararlı ve zararlı olanı birbirinden ayırmaya yarayan bir araçtır. İşte bu nedendir ki akıl, dış dünyanın, onun özellik ve hikmetlerinin kavranmasını sağlayan önemli bir bilgi kaynağıdır. Akli düşünce ile insan, kendisinin yaratılmış olduğu ve iyi davranışa karşılık mükafat, kötü davranışına karşı ise ceza ile karşılık verecek bir Yaratıcı'nın bulunduğu bilincine ulaşır. Mâturîdî açısından önemli olan, insanın akıl sahibi olmasından ziyade, onu faydalı olana götüreceği şekilde kullanmasıdır. Mâturîdî ancak tefekkür, tedebbür, teemmül, te'akkul eden bir aklın, akıl olması bakımından bir anlam kazanacağını, aksi durumun ise aklın yitimi olduğunu ileri sürmektedir. O, işitme, görme ve akıldan kaynaklanan bilgiyi, tabii (*garizî*) ve kazanılmış (*mükteseb*) şeklinde ikiye ayırmıştır. Mâturîdî'ye göre, akla sahip olma açısından insanlar arasında temelde bir farklılık yoktur. Bu noktada bir insanın diğerine üstünlüğü söz konusu değildir. Dolayısıyla insanın imtihan sebebi olan akıl, insanlarda aynıdır. O hâlde hakkın idrak edilmesi noktasında, mümin ile kâfir eşit durumdadır. O her ne kadar gerçeğin akılla idrak edildiğini vurgulasa da, âlemin bir cüzü olan aklın, kendi mahiyetinin ne olduğunu bilme gücüne sahip bulunmadığını düşünmektedir. Mâturîdî'ye göre, akıllar, akılların keyfiyetini ve mahiyetini idrak etme noktasında âcizdir ve cahildir. Akıl kendisinin nasıllığını ve mahiyetini bilemez. Ancak sadece düşündüğü aklettiği, anladığı zaman akıl, akıl olarak var oluşunu gerçekleştirme imkânına kavuşmaktadır. Mâturîdî'ye göre insanı insan yapan, onu diğer canlılar arasından ayırıp üst bir konuma yerleştiren ve böylece vahye muhatap kılan husus, akıl sahibi oluşudur. Ancak kuşkusuz *bil'l-kuvve* olarak akla sahip olmak, diğer canlılardan üst bir konumda bulunmak için yeterli değildir.

Mâturîdî'ye göre aynı zamanda akıl, duyu kaynaklı bilgilerin kontrolünü üstlenmektedir. Algılanan nesne ve olaylara değer hükümlerinin verilmesinde akıl otoritedir. Zira insan gözüyle bir şeyi görür, kulağıyla bir sesi işitir, daha önceki görme ve işitmelerini hatırlayarak akıl, gördüğü veya işittiğini tanır. Ancak, tanınan varlıkların iyilik veya kötülüğüne (*hüsun* ya da *kubuh*) kim karar verir? Göz ve kulak mı? İşte bu noktada hüküm veren akıldır. Çünkü aklın tabiatına



çirkin ve kötüyü, çirkin ve kötü; güzel ve iyiyi de, güzel ve iyi görme kapasitesi genel olarak yerleştirilmiştir. Yani aklın yapısında tümeller düzeyinde güzel/iyi ve çirkin/kötü kavramları bulunmaktadır. Mâturîdî'ye göre, dış dünyadaki eşya ve olayların değeri üzerinde bedihî olarak değil ama tefekkür yolunu kullanarak insanın hakikate erişme imkânı mevcuttur. Üstelik Mâturîdî, akılla birlikte işitme ve görmeyi de zikrederek bunlarla duyulur nesnelere hakikatinin idrak edileceğini belirtmektedir. Ayrıca Mâturîdî'ye göre akıl ile metafiziğin bilinme imkânının bulunduğunu belirtmek gerekir. Duyulur âlemde elde edilen veriler, akla daha ötesi hakkında bilgiüretibilmesi için yardımcı olmaktadır. Akıl, algılanan ve anlaşılabilen görünür âlemde edindiği verileri kullanarak, anlamakta âciz kaldığı, kendisini aşan kollarında istidlalde bulunmaktadır

Mâturîdî, akla bu şekilde üst bir alanın bilgisine ulaşma imkânı vermekle birlikte yine de ona bir sınır çizmektedir. Akıl, âlemin varlığının sonradanlığı (*hudûs*) anlayarak Tanrı'nın var olduğu hükümüne ulaşmakla birlikte, O'nun mahiyetini bilemez. Aynı şekilde akıl, yaratıcının belirli sıfatlarının varlığını mümkün görse de onların da mahiyetini bilemez. Mâturîdî'ye göre aklın iyi bulduğu hiçbir zaman kötü olmaz. İnsanın akli idraklerine, kınanmayı hak eden davranışlar kötü, övgüyü hak eden davranışlar da iyi gösterilmiştir. Yine akıl açısından kötüyü iyiye tercih etmek, yergiyeye layık olanı övgüye değer bulunana üstün tutmak kabul edilemez kılınmıştır. O hâlde akıl, sadece fiillerin iyi ve kötüsü ile nesnelere sana faydalı ve zararlı olanının ne olduğunu bilmekle kalmaz aynı zamanda iyinin yapılması, kötünün de terk edilmesi gerektiğini bilir. Akıl, dinde emredilen hiçbir şeyi kötü kabul etmez, aynı şekilde yasaklananı da iyi görmez. Yine akıl dinde iyi ve kötü olarak belirlenen hususların iyi ve kötü oluş yönünü anlayabilir. Hatta akıl da tefekkür yoluyla aynı sonuçlara ulaşabilir. Bu bağlamda haram ve helalin şeriatla bilinmesi demek, kişinin sorumluluğu açısından haram ve helal kılmanın sadece Allah'ın yetkisi içinde bulunuşu ile irtibatlı olmalıdır. Akli bilgiye geniş bir alan veren İmâm Mâturîdî, bu görüşünü aklın her türlü işin konum ve düzenlenmesinin kendisine dayandırılması gereken bir temel olduğunu belirtmekle açıkça ortaya koymaktadır.<sup>5</sup>

Mâturîdî *Kitâbu't-tevhîd*'in başında taklidin insanın hakikate ulaşma yolu olarak kabul edilemeyeceği ve taklit sahibinin mazur görülemeyeceğini belirtmekle

aslında akla verdiği öncelikli değeride bir başka açıdan ortaya koymaktadır. Ayrıca o, Allah'ın birliğini bilmenin, O'na ve elçilerine iman etmenin yolunun içtihat ve istidlal olduğunu ifade etmekle de, vahiy karşısında akla verdiği önceliği açıkça beyan etmektedir. Bu bağlamda hangi dinî görüş ve akımın haklı olduğunu belirlemede de akla görev düşmektedir. Bu noktada herhangi bir görüş, akli kabule mecbur bırakacak bir delil getirdiği takdirde onaylanır. Mâturîdî'nin akla bu şekilde vahiy karşısında öncelik vermesinin tabii bir zorunluluk olduğu söylenebilir. Zira bilindiği üzere vahyin, dolayısıyla emir ve nehyin muhatabı akli sebebiyle insandır. Mâturîdî nübüvvetin ispat aracı olan mucizelerin de sonuçta istidlâlî ilim ifade ettiğini düşünmektedir. Mâturîdî'ye göre bunları tanıma ve bilme yolu akıldır. Çünkü her ne kadar mucize insanın duyularına hitap edip muhatabı hayrette bırakmakta ise de, bu olayın mucize ve peygamberlik delili olduğu hükmünü veren akıl olmakta; burada aklın değerlendirmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Bu durumda vahiy ile aklın ilk karşılaşmasında, aklın hâkim konumda olduğu söylenebilir. Mâturîdî'ye göre her ne kadar başlangıçta aklın hâkimiyetinden söz edilmekte ise de akıl, vahyin vahiy olduğunu onaylamakla, bir bakıma onun otoritesini de kabul etmiş olmaktadır. Daha sonra aklın onayını alan vahiy de akla belirli bir otorite vermektedir. İnsanları düşünmeye ve tefekkür etmeye, akli kullanmaya teşvik eden, aksi durumu kınayan pek çok Kur'an ayeti vahyin akla verdiği konumu açıkça ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Mâturîdî'nin düşünce sistemi içinde akıl ve vahiy arasında doğrusal değil ama akıldan vahye, vahiyden tekrar aklagiden dairesel bir ilişki bulunduğu söylenebilir. Önce akıl vahiy temellendirmekte, sonra da vahiy akli kullanmayı vacip kılarak onun otoritesini meşrulaştırmaktadır. Diğer taraftan akıl, vahiy anlamaya yönelmekle de âtil olmaktan kurtularak faydalı bir hâle dönüşmekte, dolayısıyla vahiyle iletişime geçerken kendisini de yeniden inşa etmektedir. Başlangıçta bir bütün olarak dinin gerçekliğini onaylayan akıl, dinin alanına girince dinî hükümleri anlama ve değerlendirmede söz sahibi olmaktadır. Bir bakıma akıl ve vahyin karşılaşmasıyla, akılla önce vahyin varlığı ispat edilmekte, ondan sonra da vahiy akla yeniden varlık vermektedir. O hâlde böyle bir ilişki biçiminde birinin diğerini dışlaması veya yok sayması söz konusu değildir. Aksine burada bir tamamlama ve birlikte-likten söz edilebilir. Mâturîdî aklın vahye olan ihtiyacı ise, öncelikle insan felsefesinden hareketle ortaya



koymaktadır. İnsan sadece aklıyla hareket eden bir varlık değildir. Her ne kadar yaratılışına tevhit delilleri yerleştirilmişse de nefsin istekleri aklın doğru bir şekilde işlemesine engel olabilir. Bu sebeple Allah'ın peygamber göndermesi insana hakkı bulmada kolaylık sağlamaktadır. Diğer taraftan akılların farklı mertebelerinin bulunması da böylebir ihtiyacı doğurmaktadır. Aslında kendisiyle hakkın idrak edildiği ve insanın imtihana tâbi tutulduğu akıl tektir. Yani insan aklı böyle bir yeteneğe sahiptir. Ancak bu, bütün insanların akıl açısından eşit olduğu anlamına gelmez. Zaten pratik hayata baktığımızda insanlar arasında bu açıdan farklılıkların bulunduğunu görürüz. Akli kullanmalarına göre insanlar arasında görülen bu farklılık onları vahye muhtaç kılmaktadır. Bu anlamda Kur'an-ı Kerim sadece akılla bilinen bir kısım gerçekleri teyit etmekle kalmamakta, bilinmeyen bir kısım hususları da haber vermektedir. Böyle bir yapılanma içinde kuşkusuz artık bir akıl-nakil çatışmasından bahsetme imkânı kalmaz. Mâturîdî'nin, her zaman akli ve nakli delilleri birlikte kullanması, onun bu konudaki temel felsefesini göstermektedir. İnsana akli verenin de vahyi gönderenin de hikmet niteliğine sahip bir Tanrı olduğuna; her ikisi de insan için hakikate götürüncüler delil kılındığına göre, doğal olan aralarında bir çelişki olmamasıdır. Zaten Mâturîdî'nin düşüncesinde vahyin getirdikleri, aklın karşı çıktığı şeyler değil, bilakis ulaşmak istedikleridir. Bu sebeple onun sistemindeki akıl ve vahiy ilişkisi hiçbir zaman çatışma ile ifade edilemediği gibi uzlaşmayla da tanımlanamaz. Çünkü ikisi arasında bir uzlaşma ancak çekişme veya karşıtlık var ise söz konusudur. O hâlde Mâturîdî'ye göre ancak akıl ile vahyin uyumundan bahsedilebilir. Mâturîdî'nin bütün felsefesinin, akıl ve vahiy arasındaki bu uyuma dayandığını söylemek mümkündür.<sup>6</sup>

### Mâturîdî ve Mantık Literatürü

İslam düşünce tarihinde 8-10. yüzyıllar fıkıh ve kelam geleneğinin oluşup geliştiği dönemler olduğu gibi, başta Aristoteles'in (m.ö. 384-322) mantığa dair eserleri olmak üzere felsefe ile ilgili birçok eserin Arapçaya çevrildiği yüzyıllardır. İlk Müslüman filozof olarak kabul edilen Kindî'den itibaren bazı Müslüman bilginler ilk ortaya koyucuları Grek filozofları olmakla beraber mantık ve felsefe ile ilgili çok önemli çalışmalar yapmışlardır. Bu nedenledir ki birinci öğretmen (el-Muallimü'l-evvel) olarak isimlendirilen Aristoteles'ten (384-322) sonra, Farâbî (870-950) ikinci öğretmen/mantıkçı (el-Muallimü's-sânî) ismini almış,

yine meşhur Müslüman filozof İbn Sina (980-1037) başöğretmen (eş-Şeyhu'r-reis) olarak kabul görmüştür. Çünkü mantık, İbn Sina ile birlikte yetkinlik kazanmış değişik ortamlarda öğrenilip öğretililecek bir konuma kavuşmuştur. Mâturîdî, bu dönemde İslam dünyasına tercümeyle aktarılan, aklın bilgi üretirken yanlışla düşmemesini amaçlayan mantık ilminin savunucusu olmamış, muhtemelen mantığı metafizik alanla ilgili olarak düşünmüştür. Diğer yandan düşünürümüzün, Allah'ın varlığının ispatında nasda geçmeyen cevher araz ayırımına dayalı akli delili kullanması da onun yönteminin felsefi akılcılığa benzer olduğunu düşündürmektedir.

Mâturîdî'nin *Kitâbu't-tevhîd*'inde mantık hakkında olmasa da Aristoteles hakkındaki düşünceleri son derece açıktır. O, bu konuda Aristoteles'i ve *Mantık* adını verdiği kitabını, *Kitâbu't-tevhîd*'in "Tanrısızların Düşüncelerinin Yanlışlığının Açıklanması" başlığı altında ele almaktadır. Ona göre Aristoteles, Tanrı'nın varlığını red, maddenin (*heyula*) ezeliğini ise kabul eden bir tabiatçıdır. Yine Mâturîdî'ye göre Aristoteles, *Mantık* adını verdiği kitabında varlık hakkında yalnızca on kategori ile konuşulabileceğini ileri sürmektedir. Mâturîdî'nin *Kitâbu't-tevhîd*'de naklettiği kategorilere ilişkin bilgi, *Kategoriler*'in Abdullah el-Mukaffa (750-815) tarafından yapılmış olan özet çevirisinden harfi harfine bir nakil olduğu ifade edilmektedir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Mâturîdî, Aristoteles'in en genel yüklemeler olarak bilinen on kategoriye (*bab*) yer vermektedir. Müellifimiz, Aristoteles'in kategorilerine şöyle sıralamaktadır: **Ayn:** Cevher yerine "ayn" ifadesini kullanan Mâturîdî, *ayn*'inbizzat kendisini belirlemek anlamında olduğunu ifade etmekte ve buna "insan" ifadesini örnek vermektedir (*cevher*). **Mekân:** Mekân kategorisi "nerede (*eyne*)" sorusunun cevabıdır (*mekân*). **Sıfat:** Mâturîdî, nitelik kategorisi için "sıfat" ifadesini kullanmaktadır, ona göre sıfat "nasıl (*keyfe*)" sorusunun cevabıdır (*nitelik*). **Vakit:** Vakit, zaman kategorisini gösteren "ne zaman (*meta*)" sorusunun cevabıdır (*zaman*). **Sayı:** Sayı, nicelik kategorisini gösteren "kaç, nice (*kem*)" sorularının cevabıdır (*nicelik*). **Muzaf:** Mâturîdî, görelî ya da izafet kategorisi için "muzaf" ifadesini kullanmaktadır. Ona göre muzaf, birinin anılmasıyla diğerinin de anılması gerekli olan şeydir. Baba-oğul, köle-efendi, ortaklar ve benzeri gibi (*izafet*). **Zû:** Mâturîdî, sahip olma ya da mülk kategorisi için "zû" ifadesini kullanmakta, buna "cidde babı" da demektedir. Ona göre "şeref sahibi", "aile sahibi" vb. ifadeler bu kategoriyi



gösterir(*mülk*). **Nisbe:** Müellifimiz durum kategorisi için "nisbe" ifadesini kullanmaktadır. Ona göre bu kategoriye, "ayakta olmak" ve "oturma hâlinde olmak" ifadeleri örnek verilebilir (*vaz/durum*). **Fail:** Bir etkinin söz konusu olduğu kategoridir. "Ne yapıyor" sorusunun cevabı olarak bilinir "yiyor", "okuyor" gibi (*fiil*). **Meful:** "Ona ne yapılıyor?" sorusunun cevabıdır "yeniliyor, yenilmiş", "okunuyor" gibi (*infial*).

Mâtürîdî, Aristoteles ve taraftarlarının vardıkları sonucu etraflıca inceleyen kimsenin onların Allah'ın nimetlerini bilmeyişleri sebebiyle çıkmaza düştüklerine, hak yolu şaşırıp sapıtıklarına, sonra da haktan ayrılışın doğurduğu şaşkınlığın kendilerini, hiçbir aklın düşünemeyeceği ve hiçbir gönlün hoş karşılamayacağı bir hayalle avunmaya sevk ettiğine muttali olacağına dikkat çekmektedir. Ayrıca o, Aristoteles'in hakîm unvanına sahip olmasını da eleştirmekte, onun başkalarını kendi görüşlerinden ayrılıp şahsi kanaatine uymaya mecburenden biri olduğunu ifade etmektedir. Yine, kategoriler bağlamında Aristoteles'in cevher ve araz anlayışına ciddi bir şekilde karşı çıkmaktadır. Ancak dikkatlerden kaçmamalı ki burada Mâtürîdî'nin eleştirisi kategoriler teorisinin metafizik içeriklerine yöneliktir. Ayrıca yaşadığı dönem Mantık ve Felsefe kavramlarının tam olarak teşekkül etmediği bir dönemdir. Bu durumu kendisinin cevher kavramı yerine ayn kavramını tercih etme sebebinde görebiliyoruz. Hâlbuki her iki kavram da anlam itibarıyla aynı içeriği ifade etmektedirler. Ona göre Aristoteles'in kategoriler teorisi, âlemin ezeliyeti yönünde alternatif bir varlık nazariyesi (ontoloji) sunmaktadır ve varlığı da yalnızca bu 10 kategori ile sınırlamaktadır.<sup>7</sup>

## VARLIK GÖRÜŞÜ

### Tabiat ve İliyet Görüşü

Mâtürîdî'ye göre Allah'ın dışındaki varlılara âlem (evren) adı verilir. Evren aynlar veya cevherler ile sıfatlar veya arazlardan, yani öz madde ile madde kütesinin algılanmasını sağlayan niteliklerinden oluşmuştur. O, cevher yerine daha çok ayn tabirini kullanır, bazen ise ayn yerine cisim terimini tercih ederse de cisim, özlerden oluşmuş ve duyularla algılanabilen birleşik madde anlamında kullanılmıştır. Maddenin özünü teşkil eden unsuruna ayn, niteliklerine ise araz denilir. Mâtürîdî cevherin bölünemeyeceğine ilişkin herhangi bir açıklama yapmamış ve konuya ilişkin tartışmalara girmemiştir. Mâtürîdî'nin cisimler hakkında benimsediği bazı görüşleri şöyledir: Cisim üç boyutlu, yönlü, sonlu ve sınırlı olan nesne demektir. Cisimlerin duyularla algılanmakla birlikte hava örneğinde olduğu

gibi duyularda algılanamayanları da mevcuttur ve her cismin duyularla algılanması zorunlu değildir. Cevheri aynı olan topraktan ve bitkilerden farklı sebze ve meyvelerin meydana gelmesi örneğinde olduğu gibi tek cevherden farklı cisimlerin oluşması mümkündür. Cisimler, oluşumuna ilişkin özellikleri bünyesinde kuvve halinde barındırır. Çünkü hacminin birkaç katını bünyesinde bulundurması imkânsızdır.<sup>8</sup>

Âlemi, biri duyular, diğeri ise ideler âlemi olmak üzere ikiye ayıran ve ideler âlemini asıl kabul eden Eflâtuncu felsefeden nakilde bulunan Mâtürîdî, söz konusu anlayışı, âlemin ezeli olduğunu ifade ettiği gerekçesiyle eleştirmektedir. Mâtürîdî'nin, yoktan bir şeyin meydana gelmeyeceği düşüncesiyle âlemin ezeli bir maddeden meydana geldiğini, tanrıdan sudür ettiğini veya tanrı tarafından yaratıldığını ileri süren İlkçağ filozoflarından nakillerde bulunarak bu görüşleri eleştiriye tabi tuttuğu görülmektedir. Onun bu çerçevede görüşlerine yer verip eleştirdiği filozofların çoğunlukla Thales, Anaximandros, Anaximenes, Herakleitos, Empodokles, Anaxagoras, Demokritos, Eflâtun, Aristoteles, Philon ve Yeni Eflâtuncu filozoflar olduğu anlaşılmaktadır. Mâtürîdî'nin isim zikrederek görüşlerinden nakillerde bulunduğu filozofların başında Aristoteles gelmektedir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Aristoteles'in Organon adındaki mantık kitabından ve bu kitapta yer alan kategorilerden bahseden Mâtürîdî'nin bu filozofun bazı kitaplarını mütalaa ettiği, onun, cevher ve araz, madde ve suret, oluş ve yok oluş, zaman, üreme ve beslenme, ayaltı ve ay-üstü âlem konularındaki görüşlerini naklederek eleştiriye tabi tuttuğu görülmektedir. Mâtürîdî'nin görüşlerinden nakillerde bulunarak eleştiriye tabi tuttuğu tabiatçılar, Dehriyye, Müneccime ve Sümeniyye gibi grupları, âlemin kadîm olduğunu ileri sürmeleri açısından Dehriyye içinde mütalaa ettiği görülmektedir. Zira Dehriyye, âlemin ezeli olduğunu ve bir yaratıcısının bulunmadığını savunan materyalist felsefi akımdır. İslâm dünyasında genel olarak ateist ve materyalist düşünce akımlarını temsil eden Dehriyye, belirgin şahsiyetlerin oluşturduğu bir felsefi akımı ifade etmesi yanında, çeşitli felsefe akımlarındaki inkârcı tezlerin de ortak adını oluşturmaktadır. Mâtürîdî, Dehriilerin âlemin kadîm olduğu yönündeki görüşlerini öne çıkarmakta, bu görüşün Allah'ın irade sahibi bir yaratıcı olduğunun inkârı anlamına gelmesinden dolayı Allah'ın yaratmadığı bir tabiat kavramını reddetmekte, âlemden meydana gelen nesne ve olayların Allah tarafından yaratıldığını



belirtmektedir. Ayrıca müellifin, Budist telâkkilere sahip olan Sümeniyye'yi de, değişmeyi ezeli bir hudûsa bağladığı ve Tanrı fikrine yer vermediği için Dehriyye kapsamında değerlendirdiği görülmektedir. Mâturîdî, âlemin ezeli olduğunu savunan Menâniyye, Deysâniyye, Merkûniyye, Sabîiler ve Mecûsiler gibi düalist grupların görüşlerini de nakletmekte, yaptığı aklı istidlâller ile zulmet ve nur olmak üzere iki ayrı tanrı benimseyen ve kendi aralarında üç farklı görüşlere sahip bulunan söz konusu grupların fikirlerindeki çelişkileri göstermeye çalışmaktadır.<sup>9</sup>

Mâturîdî'ye göre, âlemin ilk maddesini (tıynet, heyûlâ) eni, boyu, derinliği olmayan ezeli bir imkân (kuvve) olarak tanımlayan, oluş ve bozuluşu yalnızca arazlarda gören Aristocu felsefesi de Dehriyye kapsamındadır. Mâturîdî'ye göre, bazıları âleme ait temel maddenin kadim olup "heyula" diye adlandırmışlar, bu heyula adlı maddenin kendiliğinden bir kuvveye sahip bulunduğunu ve ezelden beri şu nitelikleri taşıdığı ileri sürmüşlerdir: Uzunluğu, eni, derinliği, ağırlığı, alanı, rengi, tadı, kokusu, yumuşaklığı, sertliği, sıcaklığı, soğukluğu, rutubeti, hareketi ve hareketsizliği yoktur. Ayrıca başlangıcında onunla birlikte herhangi bir araz da bulunmuyordu; bu durumda iken "heyula" diye isimlendirilmiştir. Heyula irade ile değil de doğası gereği (*tibâ*) kuvvete dönüştürülmüş, arazlar ortaya çıkmış, bu merhalede de "cevher" diye isimlendirilmiştir. Heyula tek bir cevher olup âlemin aslını oluşturmuştur. Ayrışık ve birleşik olma hâlleri, arazlar statüsünün ürünüdür. Aslında arazlar ayrışık ve birleşik kavramlarıyla nitelendirilemez, çünkü onlar başkalarının sayesinde vücut bulurlar. Araz arazla değil ancak cevherle varlığını hissettirebilir, bunun sonucu olarak da cevher ayrışık ve birleşik konumlar kazanmıştır. Dolayısıyla bu şekilde cevher ve arazlar meydana gelmiş olmaktadır. Mâturîdî'ye göre zikredilen görüş Aristoteles'e aittir. Mâturîdî, ünlü Yunan düşünürü Aristo'ya ait "heyûla" teorisini bu şekilde açıklayarak, evrenin kadim olduğuna götürdüğü için eleştirmektedir. Ancak Mâturîdî, maddeye ait özelliklerim temel madde olan heyulada var olmasını bunların oluşum sürecinde ortaya çıkmasını imkânsız görmesine rağmen, melekler de dâhil olmak üzere evrendeki canlı cansız, madde ruh bütün varlıkların belli tabiatlarda yaratıldığı görüşündedir. Ortada, canlısı ve cansızıyla birlikte evren farklı ve birbirine zıt tabiatlara sahip kılınan varlıklardan oluşmuştur, hatta evrende nesnelere yanısıra iyi ve kötü tabiatla olan fiiller de vardır. Ona göre cansız

varlıklardan ateşte yakma ve yukarıya doğru yükseline, buzda soğutma, taş ve toprakta aşağıya düşme, suda canlandırma, yemeklerde ve gıdalarda besleme, cansız varlıklarda hareketsizlik, taş ve dernirde suda batma, odunda ise suda batmama tabiatı vardır. Ayrıca cisimleri oluşturan cevherlerde zıt tabiatlar bir arada bulunmaktadır. Fakat ona göre, sözü edilen varlıklardaki bu tabiat kendiliğinden var değil Allah tarafından onlarda yaratılmıştır. Zira bunlar Allah tarafından yaratılmasaydı zıt tabiatlı cevherlerin bir cisimde toplanmayıp birbirinden uzaklaşması gerekirdi. Mâturîdî bu görüşlerini ifade derken doğrudan doğruya tab' tabai' ve tabiat terimlerini kullanır. Cansız varlıklar belli tabiatlarda yaratıldığı gibi canlı varlıklar da hayatının devam ettirmelerini ve kendilerine yönelik tehlikelerden korunmalarını sağlayan, bünyelerine yararlı ve elverişli olan davranışları gerçekleştirmelerine imkân veren hazır bilgilerin yanı sıra belirli tabiatlara sahip kılınmıştır. Mâturîdî evrendeki varlıkların en üstünü olarak gördüğü insanların, cansız varlıkların yanı sıra hayvanların tabiatından daha farklı bir tabiat taşımalarını bütün evrenin, zatından dolayı bilgili ve güçlü olan Allah tarafından yaratıldığının bir kanıtı kabul eder. Allah, insanı, tutum ve davranışları üzerinde etkili olan farklı tabiatlarda yaratmış; bu tabiatlar karşısında ona iyi, faydalı ve doğru olan tutum ve davranışlarla kötü, zararlı ve yanlış olan tutum ve davranışları genel çerçevede tanıması için gerekli bilgileri üretme tabiatına sahip kılınan aklı bahşetmiştir. Mâturîdî, bir taraftan Allah'ın insanda manevi tabiatlar yarattığını vurgularken diğer taraftan onun maddi bünyesini de belli tabiatlara sahip kıldığını söyler. Mâturîdî açıkça tab' terimini kullanarak Allah'ın canlı-cansız bütün varlıkların belli tabiatlarda yarattığını vurgulamış ve bu tabiatların, nesnelere özlerinden (a'yan) kaynaklanmadığını belirtmiştir. Mâturîdî bununla nesnelere belli tabiatlara kendiliklerinden sahip olmadığını, aksine belli tabiatları nesnelere Allah'ın yarattığını ve bu sayede onların bu tabiatlara kavuştuğunu anlatmak istemiştir.<sup>10</sup>

Nedensellik anlamına gelen illiyet, sebeple sonuç arasında zorunlu bir ilişkinin bulunduğunu ifade eden felsefi bir kavramdır. Mâturîdî eserlerinde bu kavrama yer vermemekle birlikte illet, sebep-esbab ve müsebbeb müsebbebat (sonuçlar) tabirlerini sık sayılabilecek şekilde kullanır. Ona göre illet tabiri ile "zorunlu bir sonuç meydana getiren sebep" manası kast edilebileceği gibi "zorunlu bulunmayan bir sonucu var eden



sebepten anlamına gelmesi de mümkündür. Allah, yaratırken sebeplere muhtaç olmaktan münezzehtir bulunan yetkin bir zattır, böyle bir yaratma yalnızca Allah'a aittir ve bunu gerçekleştirmek onun açısından herhangi bir zorluk taşımaz. Bununla birlikte Allah, muhtaç olmadığı halde sebepler vasıtasıyla da yaratmış ve evreni yarattıktan sonra orada sebep sonuç ilişkisine dayanan bir düzenleme yapmış, evrende vuku bulacak olan varlık ve olayları da sebepler vasıtasıyla yaratma düzeni kurmuştur. Böyle bir düzeni kurmasının amaç ve hikmeti, hem varlığına ve birliğine dair delilleri oluşturmak, hem de fiilleini yalnızca sebepler vasıtasıyla gerçekleştirebilen ve bir sebebe dayanmadan herhangi bir sonuç meydana getiremeyen insana bunu öğretmektir. Bu sayede insan sebep sonuç ilişkisine bağlı düzeni görerek hayatını, devam ettirmesini sağlayacak olan sebeplere başvurmasını öğrenir ve evrendeki varlık ve olayların işleyişine hakim kılınan yasaları keşfeder. Mâturîdî'ye göre insanın bilgi edinmesi de sebep-sonuç ilişkisi düzeninde gerçekleşir. Nitekim o gözünden ve havadan gelen ışık sebebiyle görür, dil aracılığıyla konuşur ve akıl vasıtasıyla algılar. Mâturîdî Allah'ın evreni sebep sonuç ilişkisi düzeninde yarattığını kabul etmekle birlikte sebeple sonuç arasında zorulu bir ilişki bulunmadığını da vurgulamaktadır. Mâturîdî'nin Mu'tezile ve Eşarilikte hakim olmuş atomculuğu benimsediğine dair esrinde herhangi bir ima bulunmamaktadır. Dahası o, somut nesnelere sıfatlarını tabiat kavramıyla izah eder ki bu hem Mu'tezile hem de Eşarilerden farklı bir görüş olup felsefecilerin benimsediği bir tavrıdır.<sup>11</sup>

### Mâturîdî'de Allah'ın Varlığının İspatı

Mâturîdî savunduğu akılcı düşünce sistemi gereği, Allah'ın varlığına ve birliğine akli temeller bulmaya çalışmıştır. Allah'ın varlığını ispat ederken hudûs delilini kullanması ve bu çerçevede duyulur âlemin gözlenebilir kısmını ön plâna çıkarması, Mâturîdî'nin konuyla ilgili getirdiği delillerin daha gerçekçi ve anlaşılır olmasını sağlamaktadır. Müellifin, hudûs delilini takrir ederken Mu'tezile'nin cevher ve araz metoduna çok yakın bir yol takip ettiği, bunun yanında, tabiatta gözlenen uyum ve düzenden hareket ederek, gaye ve nizam delilini de kullandığı görülmektedir.

Mâturîdî'nin isbat-ı vacib konusunda en fazla önem verdiği delil âlemin sonradan yaratılması üzerine bina edilen hudûs delilidir. Bu delil âlemden yola çıkılarak Allah'ın varlığını ispat etmeye dayanır. Hudûs delilinden bahsederken bir delilden ziyade birden fazla delilin iç içe yer aldığı deliller topluluğu tabiri

kullanılsa yerinde olur. Çünkü bu delilin alt başlıklarında âlemin hudûsundan, gaye ve nizamından, hareketinden, âlemdaki değişimden hareketle Allah'ın varlığı ispat edilmeye çalışılmıştır. Hudûs delilinin mukaddimelerinin dayandığı temel, âlemdir. Âlem ise Allah dışında bütün varlıklara verilen genel adıdır. Yerler, gökler, duyular ve duyu ötesi bütün varlıklar bu kavramın içinde yer almaktadır. Mâturîdî hudûs delili kapsamında âlem üzerinde dururken âlemi oluşturan unsurların analizinden yola çıkarak âlemin sonradanlığını ispata çalışmıştır. Âlemden tecrübe sahamıza giren bütün varlıkların yapılarına bakıldığında onların cevher ve arazlardan müteşekkil olduğu görülmektedir. Mâturîdî cevher yerine ayan kavramını tercih etmektedir. Hudûs delilinin temeli, âlemi oluşturan en küçük birimler olan cevher ve arazların sonradanlığının ispatı üzerine dayanır. Bunların sonradanlığı isbat edilince onların terkiibinden müteşekkil olan maddenin de sonradan oluştuğu ispat edilmiş olur. Cevherlerin sonradanlığını ise haber, duyu organları ve akıl ortaya koymaktadır. Mâturîdî'ye göre, Allah dışında hiçbir varlık kendisinin ezeli olduğunu iddia edemez. Çünkü böyle bir iddiadabulunan kişi en başta çevresi tarafından yalanlanacaktır. Zira onu tanıyan herkes onun bir başlangıcının yani doğumunun olduğunu söyleyecektir. Böyle bir insan en basitinden bir anne ve babadan dünyaya gelmiştir. Yani varlığı için bir müsebbibe ihtiyaç duymaktadır. Yine bu kişi yaşamı boyunca değişik evrelerden geçmektedir. Bu evrelerin hiçbirini kendi iradesi ile gerçekleştirememektedir. Yine ona göre, beş duyu organımızla elde ettiğimiz malumatla biz Allah dışındaki her şeyin sonradan yaratılmış olduğunu müşahede ediyoruz. Bunun için eşyaya bakıldığında onların yapı itibarıyla varlıklarını devam ettirmede başka şeylere muhtaç oldukları görülür.<sup>12</sup>

Mâturîdî, cevher ve arazlardan meydana gelen âlemin hadis, yani sonradan oluştuğuna dair aklın tanıklığını, hareket ve sükun delili ile de ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre cisim, hareket ya da sükun (hareketsizlik) halinden hali olamaz. Bu ikisinin, yani hareket veya sükunun bir cisimde aynı anda birleşip bulunması da düşünülemez. Çünkü o iki halden birinin bir cisimde bulunması anında diğeri yok olur. Aynı zamanda hareket ile sükun ezelden beraber bulunamayacaklarına göre, bu ikisinden birinin sonradan vücut bulması gerekir. Sonradan vücut bulanın, ezelden yaratılmış olmasının imkansızlığı ile de, diğeri de aynı statüde olduğu ortaya çıkar ki, onların bu



durumu, hareket ve sükunun herhangi birinden ayrı bir durumda bulunamayan ikisinin de yaratılmış olduğunu gösterir. Matürürîdi bu açıklamalarıyla esasen, cevher, araz (ve cisimlerden) meydana gelen âlemin, hadis olduğunu ortaya koymak istemektedir.<sup>13</sup>

Mâturîdî cevherlerin sonradanlığı üzerinde dururken onların yapılarındaki muhtaçlık özelliklerinden de yola çıkmıştır. Onun cevherlerin yaratılmış olduklarına dair getirmiş olduğu diğer bir delil de cevherlerin tamamının var olmalarında başka unsurlara ihtiyaç duymalarıdır. Mümkün varlıklar bilinen ve bilinmeyen yönleri itibariyle ihtiyaç içinde var olmuşlardır. Bu, varlığı yokluktan var edenin kâinata koymuş olduğu temel kanundur. Arazların sonradan meydana geldikleri apaçıktır. Çünkü arazların kendi başlarına var olmaları düşünülemez. Cevherler de arazların varlık sahasına çıkmaları için gerekli olan unsurlardır. Bu durumda hem cevher hem de arazlar kendi başlarına meydana gelemezler. Burada dikkat edilmesi gereken husus eşyanın bizzat kaim olmasıdır. Var olmak ve varlığını devam ettirmek için harici bir dayanağa ihtiyaç duyulmaktadır. Başka bir şeye ihtiyaç duyan bir varlık ise kadim olamaz. Muhtaçlık hususu cevherlerin ve arazların yaratılmışlığını ispat eder. Cevherlerin yapılarına bakıldığında ise âlemdaki her bir aynın taşıyabileceği arazlardan ayrı kalması imkânsızdır. Ayna gelen arazların ise kendisi olmaksızın varlık kazanmaları ve varlıklarını sürdürmeleri sözkonusu değildir. Bu durumda ayn ile arazlardan her birinin diğerine muhtaç bulunduğu anlaşılmaktadır. Şu halde âlemin, sayesinde varlık kazanıp mevcudiyetini sürdüreceği başka bir faktöre muhtaç iken, kendikendine var olmasının temelsizliği ortaya çıkmış bulunmaktadır.<sup>14</sup>

Mâturîdî, cevherlerin hadis olduklarına dair getirdiği başka bir delil ise hiçbir cevherin zıtlıklardan uzak olmamasıdır. Âlemdaki her şey zıttıyla kaimdir. Eşyanın tabiatı ister bağımsız olsun ister bağımlı olsun zıtlıklarla doludur. Zıt olan şeylerin bir arada bulunmaları, yakınlaşmaları, uzaklaşmaları otomatik bir hadise olamaz. Kâinattaki bu zıtlıklar harici bir güce delalet etmektedir. Normalde zıt olan nesne ve varlıkların haliyle birbirini itmeleri gerekirken kâinatta zıt olan birçok varlık yanyana bulunabilmektedir. Buda bize zıt kutupların kendi istekleri ile değil de harici bir müessir vasıtasıyla cem olduklarını göstermektedir. Mâturîdî tabiattaki zıtlıkların tabiatın hudûsuna işaret ettiğini şu mantiki önermelerle ispat etmeye çalışmaktadır. Ona göre tabiat şu

alternatiflerden uzak değildir. a) Ya sahip olduğu özelliklerle (kirli-temiz, güzel çirkin, fazla-eksik) kâinat kadim olur. Oysa hem duyu ve hem de aklımızla bu özelliklerin sonradan yaratılmış olduğunu görüyoruz. Yani her bakımdan tabiattaki bu özellikler sonradan yaratılmıştır. b) Ya da kâinat bu özellikleri taşımayan bir umdeden icat edilmiş bu özellikler ise ona sonradan sirayet etmiştir. Bu durumda da âlemin sonradan meydana gelmiş olduğu ortaya çıkar. Sünnetullah gereği birbirine tabiatları itibariyle ters olan unsurlar bir aradabulunmaktadırlar.<sup>15</sup>

Mâturîdî tarafından isbat-ı vacib bağlamında getirilen diğer bir delil ise gaye nizam delilidir. Ona göre, tabiatta gözlenebilen her şeyde mutlaka akıllara hayret veren bir hikmet ve yaratıcısına sanatkârane bir işaret bulunmaktadır. Düşünürler bunun içyüzünü anlamaktan ve yapısının düzenini açıklamaktan aciz kalmaktadırlar. Her birdüşünür, sahip olduğu bunca hikmet ve bilgiye rağmen bunun mahiyetine akıl erdiremediğinin farkındadır. Bu ve benzeri zaruretler kâinata ait fevkaledeliklerin mucit ve yaratıcısının hikmetini delillendirmektedir. Kâinatın yaratılmasının anlamsız olduğu düşünülemez. Çünkü böyle bir iddia insanı Allah'ın fiillerinin hikmetsizliği düşüncesine götürür. Gaye-nizam delili şu mukaddimelerden oluşmaktadır:

1. Âlemden varlıklarına muttali olduğumuz her şeyde bir düzen görmekteyiz. 2. Âlemden görülen bu düzenin belli bir amacı vardır. O da yaşamı yaşanabilir kılmaktır. Yani düzen gayesiz değildir. 3. Âlemden görülen bu düzenin kendi kendine ve tesadüf eseri oluşması düşünülemez. 4. O halde âleme bu düzeni veren ilim, kudret, hikmet sahibi bir varlığa ihtiyaç vardır. O da Allah'tır.<sup>16</sup>

#### Allah'a 'Cisim' ve 'Şey' Denilip Denilmemesi

Mâturîdî *Kitâbu't-tevhîd*'de konuyla ilgili ayrı bir başlık açmıştır. Bu hususta yapılması gereken en doğru şey cisim kavramının tanımını ortaya koymak olacaktır. Mâturîdî'ye göre cisim; duyular âleminde algılanabilen, üç boyutu olan, yer kaplayan nesnenin ismidir. Mu'tezile de cisim için yapılan böyle bir tanıma katılmaktadır. Tanımını aktardığımız şekliyle cismin, Allah'a izafe edilmesi doğru değildir. Çünkü cismin sahip olduğu bu özellikler yaratılmışlığın göstergeleri ve sonradan olmanın belirteleridir. Bu yüzden Allah Teala böyle bir şeyle nitelendirilmekten münezzehtir. Ancak bu anlamların ötesinde bir anlamda cisim kavramı kullanılırsa o algı dünyasından öte bir şey anlamına gelir. O zaman bu mahiyetteki



cismi akılla ve istidlalle anlama imkânı ortadan kalkmış olur. Cismin Allah'a izafe edilebilmesi için onun ispatlanmasının dışında ve insanlarca bilinen anlamın haricinde bir anlam ve mahiyet taşımaması gerekir. Bu meselede tartışma olmasının sebebi ne Allah'tan ne de Hz. Peygamber'den böyle bir naklin gelmemesidir. Bu yüzden cisim kavramını Allah'a izafe etmemiz doğru değildir. Cisim, cevher ve arzılardan müteşekkil bir nesnedir. Her şeyiyle duyulur âleme ait özellikler taşımaktadır. Bu durumdaki bir şeyin isminin Allah'a verilmesi ile ilgili olarak nassta da herhangi bir kayıt yoktur. Bu zaviyeden bakılacak olursa Allah hakkında cisim ifadesinin kullanılması doğru değildir.

Cisim kavramının Allah'a izafe edilip edilmemesindeki tartışmanın bir benzeride şey kavramı çerçevesinde yaşanmıştır. Allah'a şey denilir mi? sorusu hakkında İslam mezhepleri literatüründe farklı görüşlere rastlamak mümkündür. Şey kavramı bir şeyi isbate tneyi ifade eder. Onun için bir şey değil denildiğinde bu yokluk anlamına gelir. İnsan Allah'ın, şey olduğunu ve bunu zatından nefyetmediğini bilir. Mâturîdî, Allah'a şey denilmesi hususunda sorulmuş olan "Allah hakkında diğer şeylere benzemeyen şey dediğiniz halde 'cisimlere benzemeyen cisim' neden demediniz?" sorusuna karşılık şunları söylemektedir: "Allah'a şey dememizi gerektiren sebep cisimde bulunmadığından bunu söyleme yoluna girmedik. Bizim "diğer şeylere benzemeyen şey" tarzındaki sözümüzün manası şeylere ait mahiyeti Allah'tan nefyetmekten ibarettir." Mâturîdî Allah hakkında şey denmesinin iki açıklaması olduğunu ifade ediyor: Bunlardan biri "şey"ın isim olarak kabul edilmesidir. İsimlerdeki benzerlik ise teşbih gerektirmez. Bu açıklamaya göre Allah'la ilgili şey denilmesinin iki delili vardır. Birincisi, nakli delillerdir. Allah hakkında birkaç ayette şey kavramı kullanılmıştır. O ayetlerden birinde: "Hiçbir şey O'nun benzeri değildir." buyrulmaktadır. Başka bir ayette ise: "De ki hangi şey şahitlikte açısından en büyüktür? De ki o şahit Allah'tır." denilmektedir. Allah'a şey demenin isbat edilmesi noktasında Mâturîdî nakli delillerin yanında akli deliller de ileri sürmüştür ki onlar da şöyledir: 1. Örf açısından şeyiyet sadece bir şeyin varlığının isbatını ifade etmek için kullanılır. Yani bir varlık için şey kavramı kullanılıyorsa onun var olduğu ve ondan yokluğun giderildiği kastediliyor demektir. 2. Din dilinde insanın idrakinin ve havsalasının algılayamadığı durumlar ancak onun algıladığı bir takım şeylerle ifade edilerek

anlaşılır vaziyete getirilmeye çalışılır. Bu zaruretten kaynaklanmaktadır. Allah için kullanılan bir takım sıfatların insanlar için de kullanılıyor olması sadece Allah'ın o vaziyetinin daha iyi anlaşılması içindir. Ancak aradaki isim benzerliği mahiyette bir birlikteliği gerektirmez. Onun için Allah bilendir ma sıradan varlıkların bilgisi gibi değil denilmektedir.

Allah'a şey demenin ikinci açıklaması ise şudur: "Şey kelimesi isim değildir. Çünkü her ismin kendisine has bir özelliği vardır. Bu özellik dile getirildiğinde onun mahiyetini bildirir. Mesela cisim nedir? Diye sorulur, sen de "üç boyutlu nesne" diye cevap verirsin. Ancak Allah için âlim denildiğinde âlimlik onun zatını kesinlikle kastetmek için kullanılmış değildir. Ya da kadir denildiğinde bu onun yüce zatının tamamıdır demek değildir. Bunlar sadece O'nun yüce zatının içinde bulunması elzem olan sıfatlardan bir tanesi olduğu kastedilir. Bunlarla diğer varlıklar arasında bir birliktelik oluşmasını diye yukarıda da ifade edildiği gibi bu sıfatların peşine "ancak diğer varlıklar gibi değil" ibaresi eklenir. Ancak Allah'ın isimleri arasında tevkifi olarak şey ismi bulunmamaktadır. Sonuçta Mâturîdî'ye göre Allah'a şey denilebilir.<sup>17</sup>

#### Sonuç

Mâturîdî, İslam Düşüncesinde ortaya koyduğu yöntem, bilgi sistemindeki orijinallik, çağının felsefi düşüncelerine ve farklı inançlarına hâkimiyeti, bu düşünceleri ve inançları eleştirmede akli delilleri kullanmadaki mahareti gibi benzeri hususlar nedeniyle önemli ve büyük bir düşünür olma vasfını fazlasıyla hak etmektedir. Düşünürümüze göre nesne ve olayların gerçekliklerini ancak duyuların idraki, haberler ve akli istidlallerle öğrenebiliriz. Duyular bize bilgisizliğe yer kalmayacak kesinlikte bilgiler sağlar. Gerek mütevatir gerekse ahad olsun haber de bir takım zorunlu bilgiler verir. Akli istidlallere gelince, duyu ve haber yoluyla elde ettiğimiz bilgilerin doğruluğunu ancak akıl sayesinde kontrol edebiliriz. Yine ona göre dinin kendisiyle anlaşılıp bilinebileceği iki temel kaynak vardır. Bunlar akıl ve nakilden ibarettir. Çünkü nakil yani vahiy dinî bilgilerin kaynağı olduğu gibi, akıl da bunların doğruluğuna delalet etmenin yanında Allah'ın varlığı, bir takım sıfatları ve O'na iman gerekliliği gibi alanlarda bilgiler sağlar. Mâturîdî, Allah'ın varlığını ispat konusunda kozmolojik deliller olarak adlandırılan hudus delilini, bunlar yanında teleolojik delil de denilen gaye ve nizam delilini kullanmaktadır. Düşünür hudus delilini, âlemin cevher ve arzılardan oluşması nedeniyle bir yaratıcı olmadan



bunların varlık kazanamayacağı tezi üzerine kurar. Metodu gereği âlemin hâdis oluşunu üç bilgi kaynağı olarak kabul ettiği nakil, akıl ve duyular yoluyla ispat eder. Allah'ın varlığını ispat ederken hudus delilini kullanması ve bu çerçevede duyulur âlemin gözlenebilir kısmını ön plâna çıkarması, Mâtürîdî'nin

konuyla ilgili getirdiği delillerin daha gerçekçi ve anlaşılır olmasını sağlamaktadır. Müellifin, hudus delilini takrir ederken Mutezile'nin cevher ve araz metoduna çok yakın bir yol takip ettiği bunun yanında, tabiatta gözlenen uyum ve düzenden hareket ederek, gaye ve nizam delilini de kullandığı görülmektedir.

### Dipnotlar

- 1 Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi), Ankara: İSAM Yayınları, 2003, 51-52, 216-218; a.m.lf., *Kitâbu't-tevhîd Açıklamalı Tercüme* (trc. Bekir Topaloğlu), İSAM Yayınları: İstanbul 2013, 80-90, 224-267. Bundan sonraki dipnotlarda *Kitâbu't-tevhîd Açıklamalı Tercümesi*'nin sayfa numaraları parantez içinde verilecektir.
- 2 Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 283 (281).
- 3 Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 69 (96).
- 4 Bkz.: Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 11-21 (45-54); Ayrıca geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Hanifi Özcan, *Mâtürîdîde Bilgi Problemi*, İFAV Yayınları: İstanbul 2012, 73-100; Sönmez Kutlu, *Mâtürîdî Akılcılığı Ve Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı, e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, II/1 (Bahar 2009), 7-41; Muammer Esen, *Mâtürîdî'nin Bilgi Kuramı ve Bu Bağlamda Onun Alem, Allah ve Kader Konusundaki Görüşlerinin Kısa Bir Tahlili*, *AÜİFD XLIX* (2008), sayı II, s. 47-50.
- 5 Bkz.: Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 16-21 (49-54); Ayrıca geniş bilgi için bkz. Hülya Alper, *İmâm Mâtürîdîde Akıl- Vahiy İlişkisi*, İz Yayıncılık: İstanbul 2009, 49-96; Özcan, 143-162.
- 6 Hülya Alper, *İmâm Mâtürîdîde Akıl-Vahiy İlişkisi: Akılın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği*, *Milel ve Nihal*, 7 (2), 7-29; Aynı müellif, *Mâtürîdî'nin Akıl ve Vahiy Algısı, İmâm Mâtürîdî Eserlerinden Türkçe Seçki* İçinde, Ed. Şaban Ali Düzgün. Kültür ve Turizm Bakanlığı: Ankara 2011, 158-180.
- 7 Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 225 (232); Ali Durusoy, *Mâtürîdî Kelamcılarının Mantığa Yaklaşımı, Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik -Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı-, 22-24 Mayıs 2009 - İFAV yay: İstanbul 2012, 393-402; İbrahim Çapak, Harun Kuşlu, Mâtürîdî ve Mantık Literatürü, İmâm Mâtürîdî Eserlerinden Türkçe Seçki* İçinde, Ed. Şaban Ali Düzgün, Kültür ve Turizm Bakanlığı: Ankara 2011, 183-205.
- 8 Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 62,163 (90,175); Yavuz, Yusuf Şevki, *Mâtürîdî'nin Tabiat ve İliyyete Bakışı, Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik -Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı-, 22-24 Mayıs 2009, İFAV yay: İstanbul 2012, 54-64.*
- 9 Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 51-62,170-183 (80-90,182-193); Yavuz, 54-64.
- 10 Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 181-183, 216-231 (191-193, 224-236); Yavuz, 54-64.
- 11 Bkz. Yavuz, 54-64.
- 12 Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 25-28 (57-60); Musa Koçar, *Mâtürîdîde Allah-Alem ilişkisi*, Ötüken Neşriyat: İstanbul 2004, 115 vd.
- 13 Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 27-28 (59-60); Koçar, 121-122.
- 14 Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 34-36 (65-67); Koçar, 120.
- 15 Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 26 (58), Koçar, 118.
- 16 Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 36 (67), Koçar, 119. Mâtürîdî'nin Allah'ın varlığını ispatlamada kullandığı delillerin geniş ve detaylı açıklamaları için bkz. Mehmet Şükrü Kılıç, *İlk Dönem Sünni Kelamında Ulûhiyet Anlayışı: Tahâvî ve Mâtürîdî Örneği*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bil. Enst. Basılmamış Doktora Tezi, Konya 2011, 73-91, Osman Güven, *Mâtürîdîde Allah-Âlem İlişkisi*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bil. Enst. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Adana 2006, 26-49, Mustafa Karcı, *Mâtürîdî'ye Göre Zat Sifat İlişkisi*, Erzincan Üniversitesi Sosyal Bil. Enst. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzincan 2012, 38-62.
- 17 Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 62-69 (90-96); Ayrıca bkz. Karcı, 62-69.