

**ХАЛЫҚАРАЛЫҚ МАТУРИДИ СИМПОЗИУМЫ
(ӨТКЕНІ, БҮГІНІ МЕН БОЛАШАҒЫ)**

**ULUSLARARASI MATURİDİLİK SEMPOZYUMU
(DÜNÜ, BUGÜNÜ VE GELECEĞİ)**

**INTERNATIONAL SYMPOSIUM ON MATURIDISM
(PAST, PRESENT AND FUTURE)**

БАЯНДАМАЛАР

BİLDİRİLER

PAPERS

Editör

Prof. Dr. Sönmez KUTLU

ANKARA 2018



İnceleme Araştırma Dizisi
Yayın No:58

Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri

Baskı Tarihi: Ekim 2018

Editör

Prof. Dr. Sönmez KUTLU

Yayın Koordinatörü

Harun SARIGÜL

ISBN: 978-9944-237-71-0

Tasarım - Baskı

OLİVİN OFSET

www.olivinooffset.com

Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri / Editör: Prof. Dr. Sönmez KUTLU. –
Ankara: Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2018 624 s.; 16x24 cm. –
(Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi inceleme-araştırma dizisi;
yayın no:58)

© Ahmet Yesevî Üniversitesi

Mütevelli Heyet Başkanlığı

Taşkent Cad. Şehit H. Temel Kuğuoğlu Sokak. No: 30 06490 Bahçelievler/ANKARA

Tel: 0312 216 06 00 • Faks: 0312 223 34 29

www.ayu.edu.tr yayinlar@Yesevî.edu.tr

Kitapta ifade edilen fikir ve görüşler sadece yazarlarının olup, Ahmet Yesevî Üniversitesi
Mütevelli Heyet Başkanlığı'nın görüşlerini yansıtmazlar.

ANKARA 2018

MÂTURÎDÎ AKILCILIĞININ GÜNÜMÜZ AÇISINDAN ÖNEMİ^{1*}

Prof. Dr. Hülya ALPER
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Giriş

Bütün bir İslâm ilim ve fikir geleneği, tarih boyunca ortaya çıkan ve devam ede gelen farklı ekoller ve yaklaşımlar arasında akli düşünce ve yönetime verdiği yüksek değer bakımından özellikli bir konuma sahiptir. İmam el-Mâturîdî ve onun tarafından kurulan kelâm okulu bu gelenek içinde Ehl-i Sünnet adı altında birleşen düşünce sistemleri arasında ‘akılcılığıyla’ temayüz etmektedir. Genelde kelâm geleneğinde Mu‘tezile düşünürleri akılcılıkları ile meşhur ve maruf olduğu gibi; çağdaş İslâm düşüncesi içindeki tartışmalarda İmam el-Mâturîdî başta olmak üzere Maturidilik mensupları akılcılığı ve akli yöntemi kullanmalarıyla meşhur ve maruftur.

İslâm’ın aşırılıklardan uzak ölçülü ve dengeli (*vasat*) bir din oluşuyla uyumlu bir şekilde her konuda mutedil bir anlayışı benimseyen İmam el-Mâturîdî’nin, akılcılığıyla şöhret bulmasının elbette çeşitli nedenleri vardır. Ancak her halükârda el-Mâturîdî’nin düşünce sisteminin temelini akli yerleştirmesi; vahyin emri doğrultusunda akli hakem kılarak ona üst bir otorite yetkisi vermesi ‘akılcılıkla’ anılmasında başlı başına etkilidir.

Tabii genel ifadelerin gerisine gidilerek onun akıl teorisi açıklandığında akılcı yöntemin ona izafe edilerek anılmasının sebepleri daha iyi anlaşılacaktır. Böyle bir amaçla devam eden kısımda öncelikle el-Mâturîdî’nin ‘akıl nedir?’ sorusuna verdiği cevap üzerinde durulacak ve onun akıl teorisi ortaya konulacaktır. Bu yapılırken el-Mâturîdî’nin yaklaşımları modern felsefeyle karşılaştırmalı olarak değerlendirilecektir. Zira bu gün akıl ve akılcı düşünüş biçimi denildiğinde kastedilen ile el-Mâturîdî’nin akılcılığının aynı olup olmadığı tartışılması gereken bir sorundur. Açıkçası modern dönemde peşinden gidilen rasyonalizm ile el-Mâturîdî’nin akletmesi acaba aynı şey midir? Dolayısıyla el-Mâturîdî’nin akli dediği ve akli delile dayanarak ortaya koyduğu bir husus modern insanın akli dediği ile uyuşmakta mıdır? Kendini akılcı olarak tanımlayan Aydınlanma felsefenin ürettiği insan gerçekten akılcı mıdır? Yoksa akıl adı altında akıldan sapma mı yaşanmaktadır? Bu ve benzeri soruların cevapları da düşünülerek burada el-Mâturîdî merkezinde konu ele alınacak, böylece hem el-Mâturîdî’nin durduğu yer belirginleştirilecek hem de onun akılcı yaklaşımına niçin ihtiyaç duyulduğu açığa çıkarılmış olacaktır. Nitekim bu maksada binaen tebliğ başlığı “Mâturîdî Akılcılığının Günümüz Açısından Önemi” şeklinde belirlenmiştir.

^{1*} Bu tebliğ büyük ölçüde *İmam Mâturîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi* adlı kitabıma dayanılarak hazırlanmıştır.

Aklın Anlamı ve Eylemi

el-Mâturîdî akılcılığını tartışabilmek için öncelikle el-Mâturîdî'nin akıl deyince ne anladığını, bir başka ifade ile 'akıl nedir?' sorusuna nasıl cevap verdiğini ortaya koymak gerekmektedir. Kuşkusuz bu soruyla bilinmek istenen aklın mahiyetinin ne olduğu; akli akıl yapan şeyin 'ne'liğidir.² İmam el-Mâturîdî'nin bir kelâm klasığı olan *Kitâbü't-Tevhîd*'i ve de zengin ve geniş tefsiri *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ı incelendiğinde aklın mahiyetinin ne olduğuna dair açık bir ifadenin bulunmadığı görülmektedir.

Yaşadığı çağda ve öncesinde bir 'mesele' olarak ele alınan farklı değerlendirmelere ve tanımlara konu edilen³ aklın mahiyeti hakkında İmam el-Mâturîdî'nin açıklama yapmaması bilinçli bir tercihin ürünü olmalıdır. Kanaatimce sistemini akılla temellendirmesine rağmen el-Mâturîdî, aklın mahiyeti bilgisine, dayandığı epistemoloji ile ulaşılmasını mümkün görmediğinden olsa gerek bu konuda sessiz kalmayı yeğlemiştir.⁴ Daha açık bir ifadeyle Mâturîdî'nin aklın mâhiyeti üzerinde söz sarf etmemesi, kendisi tarafından benimsenen epistemolojik anlayışının tabii bir sonucu

² Sözlük anlamıyla akıl "devenin ayağına bağlanan ip" anlamına gelen ikâl kelimesinden türemiş olup "bağlamak, tutmak" manasına gelmektedir. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut 2000, "akl" md.; Râgîb el-İsfahânî, *Müfredâtü'elfâzi'l-Kur'ân*, Nşr.: Safvân Adnân Dâvûdî, ed-Darü's-Şamiyye/Dârü'l-Kalem, Dimaşk/Beyrut 1412/1992, "akl" md.

³ Meselâ Mu'tezile'nin temel prensiplerini sistematik hale getiren Ebü'l-Hüzeyl al-Allâf (ö. 235/849) akli üç ayrı açıdan ele almıştır. (1) Akıl, insanın kendisi ile diğer varlıklar arasındaki; yine yeryüzü ile gökyüzü arasındaki farkı ayırmasını sağlayan zaruri bilgidir. (2) Akıl bilgi elde etme gücüdür. (3) Akıl duyudur ki akledilenler anlamında bu şekilde isimlendirilir (el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Nşr.: Hellmut Ritter, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden 1400/1980, s. 480; krş. Hüsnî Zeyne, *el-'Akl 'inde'l-Mu'tezile tasavvuru'l-'akl 'inde'l-Kâdî Abdülcebbar*, Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1978, s. 19; Osman Aydın, İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mutezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Hüzeyl Allâf, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001, s. 213). Câhîz'a (ö. 255/869) gelince o anlama ve zararlı şeylerden kaçınmanın akli gücü ile olduğunu belirterek akla eleştiri gücü vermiştir. Ayrıca o aklın "hüccet" olduğunu da ifade etmiştir (Hüsnî Zeyne, *el-'Akl 'inde'l-Mu'tezile*, s. 21). Ebû Ali Cübbâî (ö. 303/916) ise akli olgunluğa ermeden insanın sorumlu tutulamayacağı düşünmekte ve bununla bağlantılı olarak akli ilim elde etme kuvveti değil, ilim şeklinde açıklamaktadır. Buna göre insan, akliyle mecnûnun kendisini engelleyemediği şeyden kendini alkoyar (el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 480-481). Yukarıdaki tariflere göre erken dönem bir kısım Mu'tezile âlimlerinin akli bir araz olarak kabul ettiği söylenebilir (Bkz.: el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, Nşr.: Hans Peter Linss, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs Kahire 2006, s. 212; İlyas Çelebi, İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002, s. 26).

⁴ Mâturîdî'nin açtığı yoldan giden Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) de aklın tanımını üzerinde durmak yerine, onun bilgi edinme yolu olduğuna vurgu yaparak bu hususun zarurî bir şekilde bilindiğini belirtir (en-Nesefî, *Tebssiratü'l-edille*, Nşr.: Claude Salamé, Institut Français de Damas, Dimaşk 1990-93, I, 17). Mâverâünehir âlimlerinden Alâeddin el-Üsmendî (ö. 552/1157) ve Nüreddin es-Sâbüni (ö. 580/1184) de aynı yolu izleyerek aklın nazarının (*nazaru'l-akl*) bilgi edinme yöntemi olduğunu ifade ederler (Alâeddin el-Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm* (nşr. M. Sait Özervarlı), İSAM Yayınları, İstanbul: 2005, s. 37 vd. Nüreddin es-Sâbüni, *el-Bidâye fi Usûli'd-dîn*, Nşr.: Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları Dimaşk 1399/1979, s. 17 vd.).

İmam Mâturîdî'nin aklın mâhiyetinin bilinemezliği düşüncesi muhtemelen en-Nesefî ve es-Sâbüni'de benzer bir açıklama biçiminin doğmasına yol açmış ve her ikisi de bu tür tartışmalara girmemişlerdir. Bununla birlikte daha sonra Mâturîdî ekolü içinde yer alan âlimler içinde farklılaşmalar da vaki olmuştur. Meselâ Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1099) *Usûlü'd-Dîn* adlı eserinde aklın insanların eşyayı tanımları için yaratılmış bir alet olduğunu belirtmekte ve Ehl-i sünnet'e göre aklın parlak-latîf bir cisim olduğunu ifade etmektedir (el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 212). Osmanlı âlimi Beyâzîzâde (ö. 1098/1687), aklın düşünen nefis (nefs-i nâtika) veya onun kuvveti olduğu şeklinde iki görüş nakletmektedir (Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*, Nşr.: Yûsuf Abdürrezzâk, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1368/1949, s. 77).

olarak açığa çıkmaktadır. Şöyle ki el-Mâtürîdî ‘akılların keyfiyetini ve mâhiyetini (*keyfiyyetü’l-ukûl ve mâhiyyetuhâ*) idrak etme noktasında akılların, ‘âciz ve câhil’ olduğunu belirtmektedir.⁵ O halde el-Mâtürîdî’ye göre akıl nedir?’ sorusunun cevabı akla dayanılarak verilemez. Duyu konusu olmadığı için aklın mâhiyetine onlarla ulaşılamayacağı da bellidir.⁶ Aklın mahiyeti bilgisine ulaşma amacıyla haber bilgisine yani vahye müracaat edildiğinde de her hangi bir cevap bulunamamaktadır. Zira Kur’ân, aklın ne olduğunu beyan etmediği gibi fiil halini sıkça zikretmesine rağmen, akıl kelimesine yer vermez.

el-Mâtürîdî’nin, akli mâhiyeti bakımından tanımlamayışının haklı gerekçeleri vardır. Ancak o, mahiyet açısından olmasa da fonksiyonları açısından aklın anlaşılmasını sağlayacak açıklamalar yapmaktadır. el-Mâtürîdî aklın “birleşebilenleri bir araya getirme ve ayrılması gerekenleri de ayırabilme” işlevi olduğunu beyân ederek,⁷ kavramların oluşumunun akıl tarafından gerçekleştiğine işaret etmektedir. el-Mâtürîdî’nin bu ifadelerine göre akıl, dış dünyada algılanan eşyada bulunan aynı nitelikleri bir araya getirmekte; aynı zamanda onların birbirlerinden farklı olan yönlerini de belirleyerek tek tek tikel nesnelere kavramlara gitmektedir. Tabii olarak akıl tefekkür ve nazar yolunu kullanarak bunu gerçekleştirmektedir.⁸ el-Mâtürîdî, yaptığı bütün açıklamalarda akli faaliyeti açısından konu edinmiştir. Böyle bir yaklaşım Kur’ân’ın anlatım çizgisini devam ettirmek anlamına gelir. Zira Kur’ân-ı Kerîm’de de akıl, mâhiyeti açısından değil ama fonksiyonları açısından konu edilmiştir.⁹ Bu durumda aklın ne olduğunu tanımanın ancak onun fiillerinden hareketle mümkün olduğu söylenebilir.¹⁰ el-Mâtürîdî bilgi kaynakları üzerinde yaptığı açıklamalarda buna dikkat çekmekte, ‘eyleyen’ bir akla vurgu yapmaktadır. O, bilgi kaynaklarının neler olduğunu belirtirken akıl yerine aklın bir tür faaliyetini ifade eden “*nazar*”¹¹ kelimesine yer vermektedir.¹² Çünkü insanda aklın bulunması yeterli değildir, önemli olan onun

⁵ el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, İlmî Kont.: Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul: 2005-2011, VIII/251.

⁶ el-Mâtürîdî’den önce el-Muhâsibî (ö. 243/857), beş duyu ile bilinen cisimlik, uzunluk, genişlik, tat, koku, dokunma ve rengi zikrederek, aklın bu şekilde nitelenemeyeceğini vurgulamakla aklın duyuyla bilinmeyeceğine işaret etmektedir. (el-Muhâsibî, *Şerefü’l-akl*, Nşr.: Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1406/1986, s. 19)

⁷ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, Nşr.: Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, TDV Yayınları, Ankara 2003, s. 5; a.mlf., *Kitâbü’l-Tevhîd Tercümesi*, Çev.: Bekir Topaloğlu, TDV Yayınları, Ankara 2002, s. 4. (Müteakip dipnotlarda tercümedeki sayfa numaraları parantez içinde verilecektir).

⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 426 (341).

⁹ Kur’ân-ı Kerîm’de işlevsel aklın yeri ve önemi hakkında detaylı açıklama için bk. Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Yayınları, İstanbul 2003, s. 37, 75 vd.

¹⁰ Nitekim el-Muhâsibî, akli bilme yolunun kalp ve diğer organlardaki fiiller olduğunu bu fiiller bulunmadığında hiçbir kimsenin ne kendisini ne de başkasını akılla niteleyemeyeceğini ifade etmektedir (el-Muhâsibî, *Şerefü’l-Akl*, s. 19). Dolayısıyla el-Muhâsibî’ye göre de akli tanıma yolu ancak onun fiilleri sayesinde gerçekleşir. Sanki el-Mâtürîdî, el-Muhâsibî’nin akli bilme yolu hakkındaki açıklamalarını, akli tanımına uygulamıştır.

¹¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 12, 15 (9, 13).

¹² Aslında bilgi edinme yolu olarak akıl kelimesi yerine “*nazar*”ı tercih etmek, sadece el-Mâtürîdî’yle sınırlı bir özellik olarak kalmamış, kendisinden sonra pek çok âlim de aynı tercihte bulunmuştur. Bu kullanımın örnekleri için msl. bkz.: İbn Fûrek, *Mücerredü Makalâti’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*, Nşr.: Daniel Gimaret, Dârü’l-Maşrık, Beyrut 1986, s. 17; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü’l-Dîn*, Nşr.: Ahmed Şemsuddîn, Dâr’ül-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1423/2002, s. 22; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1421/2000, XXVII, 58.

kullanılması dolayısıyla ondan faydalanılmasıdır. Şu halde el-Mâtûrîdî'ye göre etkin hale gelmeyen, kendisinden istifade edilemeyen akıl, bilgi kaynağı olma özelliğini de kaybeder şeklinde bir sonuca varılabilir.¹³ Dolayısıyla insan düşünmedikten, aklını kullanmadıktan sonra akla sahip olması bir değer ifade etmez.

el-Mâtûrîdî'nin inkâr edenlerin sağır, dilsiz ve akletmez olduğunu ifade eden âyetler hakkındaki yorumu da bu düşüncesini yansıtır. O bu âyetleri iki şekilde yorumlamaktadır: (1) “Akletmezler”, “akıllarından faydalanmazlar” anlamına gelmektedir. İşıtmeye ve görme onları faydalı olana iletmediği, akıllarını da kullanmadıkları için bu şekilde nitelenmişlerdir.¹⁴ Diğer bir tefsire göre ise ışıtmeye, görme ve akıldan kaynaklanan bilgi, garîzî ve mükteseb şeklinde ikiye ayrılır.¹⁵ Bunlar sonradan kazanma yoluyla elde edileni (*mükteseb*) terk ettiklerinden dolayı bu şekilde isimlendirilmişlerdir.¹⁶ Diğer taraftan el-Mâtûrîdî, aklın ontolojik bir varlığı bulunduğunu da belirtmektedir. Ona göre akıl, âlemin içinde bulunup onun bir cüz'üdür.¹⁷ Dolayısıyla el-Mâtûrîdî sistemi içinde akıl sadece zihni bir kavram değildir. Onun zihnin dışında da bir varlığı vardır. Ancak akıl kendi kendini tanımlayamamakta; 'ne'liğini bilme imkânına sahip bulunmamaktadır. Bunun yanında el-Mâtûrîdî metinleri incelendiğinde onun Kur'ân-ı Kerîm terminolojisine paralel bir şekilde “kalp” kelimesine geniş bir anlam yüklediği¹⁸ ve ona akletme fonksiyonu da verdiği görülmektedir. Dolayısıyla el-Mâtûrîdî düşünce sistemi içinde akıl, kalp olarak da tanımlanmaktadır.¹⁹ Nitekim el-Mâtûrîdî dünya menfaatleri (*el-menâfi' fi dînyâ*) yanında âkîbetler (*avâkıb*) hakkında akılla bilgi edinebileceğini belirtmekte²⁰ ve bu iki konunun, kalp nuru (*nûru'l-kalb*) veya kalb gözüyle (*basaru'l-kalb*) bilineceğini de ifade ederek²¹ kalbi, akıl ve anlayış şeklinde açıklamaktadır.²² Onun Kur'ân-ı Kerîm'de geçen *ulû'l-elbâb* ifadesini akıl ve anlayış sahibi olanlar (*zû'l-fehm ve'l-akl*) şeklinde te'vil etmesi de buna bir delildir.²³ Yine Kur'ân'da zikredilen “kalplerin perdeli”²⁴ oluşu

¹³ Hanifi Özcan, *Mâtûrîdî'de Bilgi Problemi*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1993, s. 70-71.

¹⁴ el-Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I/208.

¹⁵ Bilgi bu şekilde sınıflandırıldığına göre, onların sebepleri de aynı şekilde ayrılabilir. Böyle bir mantıkla el-Mâtûrîdî'nin aklı “yaratılıştan olan” ve “kazanılan” şeklinde ikiye ayırdığı sonucuna ulaşılabilir. Zaten bu ayırım, İslâm kelâmında genelde kabul edilmektedir. Sadece farklı âlimlerin eserlerinde aynı anlama gelen değişik ifadelerle yer almaktadır. Meselâ Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1108), aklı garîzî ve müstefâd şeklinde bir ayırma tâbi tutmakla birlikte (Râgıb el-İsfahânî, *Kitâbü'z-Zerî'a ilâ Mekârimi's-Sherî'â*, Nşr.: Ebû Yezîd el-Acemî, Dârü's-Sahve, Kahire 1405/1985, s. 169) “matbû” ve “mesmû” şeklinde bir sınıflandırma da yapmaktadır (Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “akl” md.). Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) de aynı isimlendirmeye katılmakta ve “akletmezler” ifadesiyle kastedilenin “iktisabî akıl” olduğu şeklinde bir açıklama yapmaktadır. (Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, V/8).

¹⁶ el-Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VII/61.

¹⁷ el-Mâtûrîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 5 (4); *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, V/368.

¹⁸ Kur'ân-ı Kerîm'de akletme ve fikhetme fiillerinin kalbe nisbet edilerek zikredilişi için bk. 7. el-A'râf, 179; 22. el-Hacc, 46.

¹⁹ Sönmez Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtûrîdî”, İmam Mâtûrîdî ve Maturidilik Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi, (Haz.: Sönmez Kutlu), Kitâbiyât, Ankara 2003, s. 31.

²⁰ el-Mâtûrîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 20 (17).

²¹ el-Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I/54-55.

²² el-Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IX/391.

²³ el-Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II/190; krş. II/248.

²⁴ 2. el-Bakara, 88.

ifadesini “tefekkür ve tedebbürü terk etmek” olarak yorumlaması²⁵ da bunu göstermektedir.

el-Mâturîdî, *Te'vilât*'ta bilgi edinme yolları (*esbâbu'l-ilm*) içinde “kalb”i zikrederken, *Kitâbü't-Tevhîd*'de kalp yerine “nazar” terimini tercih etmektedir. Onun kalp yerine nazarı kullanması da,²⁶ kalp ile akılı kastettiğini ortaya koyan bir başka delildir. Zaten Arap dilinde aklın kalp, kalbin de akıl anlamına geldiğini dil bilginleri de açıklamaktadır.²⁷ *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da “Allah hiçbir şey bilmezken sizi annelerinizin karnından çıkardı, size işitme (duyusu), gözler ve kalpler (*el-ef'ide*) verdi”²⁸ âyetinin tefsirinde el-Mâturîdî *fuâd*ı bilgi edinme yolları arasında saymaktadır²⁹ ki bu da kalbin akıl anlamında kullanıldığının bir başka delilidir. Nitekim kalp, el-Mâturîdî tarafından *fuâd* olarak da isimlendirilmektedir.³⁰ Üstelik el-Mâturîdî, kalplerin işi (*amelü'l-kulûb*) içine tefekkür ve nazarı dâhil etmekte ve imanı oluşturan şeyin hakikatının bilinmesinin bu yolla gerçekleşeceğini beyan ederek iman etme sorumluluğunu akla bağlamaktadır.³¹ Bu bağlamda vurgulamak gerekir ki yukarıdaki bilgilere göre, bu gün sıkça duyduğumuz şekilde akılcı yaklaşımların eleştirilerek ‘iman bir gönül işidir’ şeklindeki bir savunu, el-Mâturîdî açısından temelsiz bir iddiadır. Zira iman insan aklından kopuk ve ona rağmen gerçekleşen duygusal bir olay değildir. İman konuları bir hakikattir ve bu hakikatin bilgisine akılla ulaşılır.

el-Mâturîdî ‘gerçeğin akılla idrak³² edildiğini’ vurgulamakta,³³ böylece hakikate ulaşma yolunda akla vazgeçilmez bir konum vermektedir.³⁴ Buna göre akıl gerçek din ile bâtil din arasındaki ayrımın yapılmasında da dayanılacak tek merci olmaktadır. Dolayısıyla insan düşünmek ve aklını kullanmakla sahte olan ile gerçeği ayırt etmekte ve hakikatin bilgisine ulaşabilmektedir. Esasen akli yöntemle hakikate ulaşılacağı düşüncesi hakikatin tek olduğu fikriyle de bağlantılıdır. el-Mâturîdî'ye göre tek bir hakikat vardır ve bu hakikate düşünme yoluyla ulaşılabilir. Hatta bu husus el-Mâturîdî'ye göre, içtihad konusu olan fikhî hükümler için de geçerlidir. Bu sebep-

²⁵ el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I/174.

²⁶ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 11-12 (9).

²⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “akl” md.

²⁸ 16. en-Nahl, 78.

²⁹ el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VIII/161, 162.

³⁰ el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, V/180; XI/273.

³¹ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 608 (493).

³² el-Mâturîdî'ye göre ise idrak: “Tanımlananı ihâta etmek” veya “bir şeyin tanımlarına vâkıf olmak anlamına” gelir. Bkz.: el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 126, 127 (103-104); *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VI/52, 53.

³³ “*Yudraku bihi'l hak*” Bkz.: el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I/234.

³⁴ Onun bu yaklaşımı Mu'tezile âlimi Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 131/749) “hakikatin akıl hüccetiyle bilinebileceği” (Hüsnî Zeyne, *el-'Akl 'inde'l-Mu'tezile*, s. 18-19; Nâyif Mahmûd Ma'rûf, *el-İnsân ve'l-'Akl*, Dâru Sebîlü'r-Reşad, Beyrut 1415/1995, s. 53) düşüncesini hatırlatmaktadır. Gerçekten de el-Mâturîdî'nin akli yerleştiği konum Mu'tezile'nin akılcı yöntemiyle temelde uyumaktadır. Bununla birlikte Mâturîdî gerçeğin akıl ile bilinebileceğini belirtmesine rağmen, akli, kendisiyle ulaşılan sonuçla birleştirmemekte ve bazı Mu'tezile ve Eş'arî mezhebi mensupları gibi, akli ilim olarak tanımlamamaktadır. Meselâ İmam el-Eş'arî, aklın ilim olduğunu belirtmekte ancak ikisi arasında kullanım farkının bulunduğu, birinin diğerinin yerine mutlak olarak kullanılmadığına dikkat çekmektedir (İbn Fûrek, *Mücerredü Makalât*, s. 31, 284). el-Eş'arî'nin bu görüşü mezhebin daha sonraki önde gelenleri tarafından “akıl, idrak aleti kemale erdikten sonra insandan ayrılmayan ve hiç bir canlının insanla paylaşması söz konusu bulunmayan zarurî bilgilerdir” şeklinde özelleştirilerek de açıklanmıştır (Bkz.: el-Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, Nşr.: Ahmed Muhammed el-Mehdî, Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâıkü'l-Kavmiyye, Kahire 1423/2002, I, 134). Hâris el-Muhâsibî'nin de belirttiği gibi, ilim akıl değildir aksine “mârifet akıldan meydana gelir.” (Bkz.: el-Muhâsibî, Şerefü'l-akl, s. 20.)

le el-Mâturîdî, “her müçtehid isabet etmiştir” şeklindeki görüşe karşı çıkar. Ona göre Allah katında hak tektir ve O, insanları bu hakkı bulmakla yükümlü tutmuştur. Eğer kişi içtihadı ile bu gerçeğe ulaşamazsa, o takdirde yaptığı bu içtihadının başında da sonunda da hatalıdır.³⁵ Bu sebeple el-Mâturîdî, farklı düşünce ve alternatiflerin bulunduğu durumlarda tercih yapılabilmesi için araştırmaya ihtiyaç duyulduğunu temel bir prensip olarak belirtmektedir.³⁶

Günümüzde ise postmodern felsefe ve yaklaşımlar arasında hakikatin çokluğu veya göreliliği yaygın olarak kabul edilmektedir. Aydınlanma filozoflarının dine ve metafiziğe yönelik yaptıkları eleştiriler, aklın eşyanın hakikatini idrak edebileceği, evrensel bir anlam ve değeri kavrayabileceği düşüncesinin bir ‘*hurafe*’ olduğu sonucuna götürmüştür. Dolayısıyla bilme ve düşünmenin içerikleri artık bilen ve düşünen öznenin kendi iç yapısına bağlı bir şekilde açıklanmaktadır. Böyle bir durumda ise her alanda bir öznellik ve görecelik doğmuştur.³⁷

el-Mâturîdî düşüncesi içinde hiçbir şekilde böyle bir öznelliğe ve görece doğrulara yer yoktur. Her türlü şartlar altında farklı alternatifler arasında doğruyu seçen akıl, insanı gerçeğin bilgisine götürür. el-Mâturîdî aklın kullanımı ve etkinliğine vurgu yaparken yine pozitivist ve pragmatik yaklaşımların aksine sadece ‘hakikate’ ulaşma hedefini gözetir.

Burada el-Mâturîdî akılcılığının Aydınlanma felsefesinin aklından bütünüyle farklılaştığını ve ayrıldığını hatta tamamen aykırı olduğunu belirtmek gerekir. Zira aydınlanma her ne kadar rasyonel bir yapılanma imajı uyandırsa da Frankfurt Ekolü filozoflarının eleştirileriyle de daha açık görüleceği üzere bu rasyonalite ile el-Mâturîdî’nin akılcılığı arasında hiçbir ilişki yoktur.

Aydınlanmacı rasyonalite hakikat arayışında olan bir akılcılık değil artık “araçsallaştırılmış” bir akıldır. Araçsal akıl hakikat arayışında olmayı bırakın “dünyaya ve kuşkusuz başka insanlara, onları nasıl sömürebileceğimiz temelinde bakmakta, olgu ile değeri birbirinden ayırmakta ve değerleri, bilgi ve yaşam açısından önemsiz bir role indirmektedir. Bu düşünce tarzı sanayi toplumunun tipik bir özelliğidir ve tahakküm yapılarıyla doğrudan bağlantılıdır.”³⁸ Böyle bir rasyonalizm ise Larrain’in tespitiyle yabancılaşmaya yol açmış ve “Araçsal akıl tarafından gündeme sokulan bu yeni tür yabancılaşma, bilime de nüfuz ederek her şeyi teknik yararlılık ve kişisel çıkara indirgemıştır.”³⁹

Dolayısıyla el-Mâturîdî ve bütün bir İslâm düşünürlerinin felsefesinin aksine günümüzde tabiat Allah Teâlâ’nın varlığının bir âyeti olarak keşfedilmeye çalışılmaz. Bunun için bilim yapılmaz. “Bilimin amacı artık doğru değil performans artırımıdır -yani, olabilecek en iyi girdi/çıkıtı dengesi. Bilim adamları, teknisyenler ve araç ge-

³⁵ el-Semerkindî, *Mizânu'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl*, Nşr.: Abdülmelik Abdurrahman es-Sa’dî, Vezâretü'l-Evkâf ve’ş-Şuûnü’d-Dîniyye, Bağdad 1987/1407, II/1051; Aron Zysow, “Mu’tazilism and Maturidism in Hanafi Legal Theory”, *Studies in Islamic Legal Theory*, (Ed.: Bernard G. Weiss), Brill, Leiden/Boston/Köln 2002, s. 242.

³⁶ el-Mâturîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, I/349-350.

³⁷ Ömer Mahir Alper, “Araçsal Akıldan Aşkın Akla: Düşünmeyi Yeniden Düşünmek”, *Eskişeyni*, XVII (2010), s. 29.

³⁸ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev.: Osman Akınhay-Derya Kömürçü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999, s. 180.

³⁹ Jorge Larrain, *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*, Çev.: N. Nur Domaniç, Sarmal Yayınları, İstanbul 1995, s. 80.

reçler doğruyu bulmak adına değil, iktidarı büyötmek adına satın alınırlar. Performans kanıt üretme potansiyelini artırdıkça aynı zamanda haklı olma payını da artırır; teknik ölçüt doğruluk ölçütünü etkilemeden yapamaz.”⁴⁰ Bu durumda da “öğrenci, devlet ya da üniversite tarafından günümüzde sorulan soru artık «Doğru mu?» sorusu değil, «Ne işe yarar?» sorusudur. Bilginin ticarileşme sürecinde çoğunlukla bu soru «satılabilir mi?» sorusuna, iktidarın büyüme sürecinde ise «etkili mi?» sorusuna karşılık gelir.”⁴¹ Böyle bir faydacı ve çıkarıcı anlayış, hakikatin aşikâr kılınmasını hedefleyen el-Mâturîdî düşüncesiyle elbette uyuşmaz.

Akıl: Metafizîğe Açılan Kapı

el-Mâturîdî düşünce sistemi içinde akıl, duyulur ve görünür alanın bilgisine değil, onlar üzerinde istidlâl ederek duyulur ve görünür ötesinin (metafizîğin) bilgisine de ulaşır. Bu bakımdan Mâturîdî açısından akıl, metafizîğe açılan bir kapı olarak nitelenebilir.

el-Mâturîdî’ye göre “*insan nesnelere (âlem) hakkında fikir yürötmek suretiyle aklını kullandığında, bu sayede onların başlangıç ve sonuçlarıyla ilgili olarak gizli kalan yönlerini ve ayrıca sonradan vücut bulup bir yaratıcının varlığına delil oluşturduklarını tespit eder*”.⁴² Yani akıl nesnelere üzerinde yaptığı istidlâl ile bunların bir Yaratıcısı olduğu bilgisini kazanır. Esasen kelâm âlimlerinin duyulur olanların hepsinin teemmül ve nazar yoluyla gayba ulaştıran bir delil olduğunu ifade etmeleri⁴³ Mâturîdî’nin bu yaklaşımını doğrulamaktadır.

el-Mâturîdî sistemi içinde akıl yoluyla; âlemin delâlet etmesi yöntemiyle Allah’ın varlığını bilme imkânı vardır. Şöyle ki duyular vasıtasıyla O’nun varlığının bilgisine ulaşılamayacağı açıktır. Bu durumda insanın elinde akli istidlâlden başka bir seçenek kalmamaktadır. el-Mâturîdî bunu şöyle ifade eder: “*Yine meşgul olduğumuz kelâm alanında akli istidlâl (kıyas) ya kullanılır veya kullanılmaz. Eğer kullanılmayacaksa kâinatın yaratıcısının bilinmesi konusunda karşıt fikirlilerimizin de benimsediği yöntem geçersiz hale gelir; çünkü Allah’ın duyularla idrak edilmesi mümkün olmadığından O’nun varlığı sadece kıyasla bilinebilir, buradaki kıyas da duyulur âlemlerle istidlâlde bulunmaktan ibarettir.*”⁴⁴

el-Mâturîdî yukarıdaki ifadelerinden de anlaşıldığı gibi, akıl yoluyla metafizik bilgiyi insan için mümkün kılmaktadır. Ancak “akıl, yetenekleri belirlenmiş bir varlık olup kendisi için çizilen alanı aşamaz.”⁴⁵ cümlesinin de işaret ettiği üzere, bu imkân alanının, sınırlarını da çizmektedir. Nitekim akıl, âlemin yaratılmış olduğuna dayanarak Tanrı’nın varlığı hükmüne ulaşmasına rağmen, O’nun mâhiyetine dair herhangi bir bilgi edinemez. Yine Allah’ın sıfatları hakkında da benzer bir durum geçerlidir. Akıl Allah’ın belirli sıfatlarının bulunması gerektiği bilgisine ulaşabilir.

⁴⁰ Madan Sarup, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, Çev.: A. Baki Güçlü, Ark Yayınları, Ankara 1995, s. 166.

⁴¹ Sarup, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, s. 167.

⁴² el-Mâturîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 208 (172).

⁴³ el-Mâturîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, VIII/174; Özellikle mütekaddim dönemi kelâmcılarının en önemli akıl yürütme yöntemlerinden birisi “*istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib*” metodudur. (Bkz.: Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, s. 281).

⁴⁴ el-Mâturîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 372 (298).

⁴⁵ el-Mâturîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 179 (146).

Meselâ akıl açısından Tanrı'nın hikmet sahibi olması bir zorunluluktur. Akıl açısından hem bedihî hem de istidlâlî çerçevede Allah'ı sefeh olarak nitelemek kötüdür.⁴⁶ Ama insan akli Yaratıcı'nın sıfatlarının da mâhiyetini bilme imkânından yoksundur.

el-Mâturîdî'nin sınırlı da olsa akli metafizik alanda söz sahibi kılması modern dönemde akılcılık adına ileri sürülen tezlerle yine ayrılmaktadır. Özellikle akli olgusallaştırarak aklın ideallerini şeyleştirilen pozitivist yaklaşımlara tamamen aykırı düşmektedir. Zira her ne kadar pozitivism akla duyduğu güvenden beslenmekteyse de akli sadece nesnel gerçekler alanına hapseder ve nesnel hakikatler olarak konumlandığı gerçeklik algısının da tek ve yanılmaz bir postula olduğu üzerinden gider. Dolayısıyla akla sadece görünen âlemi bilme imkânı tanıyan, bilgiyi de deney ve gözlem verilerine indirgeyen her türlü felsefe el-Mâturîdî düşüncesine göre akli kısırlaştırmış olmaktadır. Esasen el-Mâturîdî ile birlikte İslâm düşünürlerinin geneli açısından, akletmeyi sadece duyulur âlem içine hapseden yaklaşımlar akli kendi kemalini gerçekleştirme imkânı vermediğinden dolayı akılcı olmak bir kenara akli âtil kılmaktadır. Zira metafizik dünyaya açılmayan bir akılcılık her zaman eksik kalmaya mahkûmdur. Dahası akli düşünceye böyle bir sınır biçmek akli bir temele dayanılarak yapılamaz. el-Mâturîdî bu gerçeği şöyle ifade etmektedir: “Akıl yürütmeyi inkâr eden kimsenin elinde onu reddetmek için akıl yürütmekten başka bir kanıt yoktur. Bu da istidlâlin gerekliliğinin bir delili olmuştur, demek ki kendisini bertaraf etmenin yolu yine kendisidir.”⁴⁷ Çünkü akıl yolunu kullanarak akli yöntemi reddetmede, en-Nesefî'nin de açıkça belirttiği gibi tefekkür metodunun olumsuzlanması değil, ispat edilmesi söz konusudur.⁴⁸ Çok daha sonraları Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1209) bir şeyin kendisiyle iptal edilmesinin imkânsız olduğunu ifade etmesi⁴⁹ de aynı anlama gelmektedir.

Akıl: İyi ve Kötünün Müdriki

el-Mâturîdî, iyi ve kötünün ne olduğunun bilinmesi noktasında akla yine geniş bir alan vermektedir. Onun ifadelerine göre “aklin iyi ve güzel bulunduğu her şey hiçbir şekilde kötü ve çirkin olmaz, akıl açısından kötü ve çirkin olanın da güzel olmayışı aynı durumdadır.”⁵⁰ Zira insanın akli idraklerine, kınanmayı hak eden davranışlar kötü, övgüyü hak eden davranışlar da iyi gösterilmiştir.⁵¹ Yine akıl açısından kötüyü iyiye tercih etmek, yergiye lâıyk olanı övgüye değer bulunana üstün tutmak kabul edilemez kılınmıştır.⁵² Dolayısıyla akıl, fiillerin iyi ve kötüsü ile nesnelere insana faydalı ve zararlı olanının ne olduğunu bildiği gibi iyinin yapılması, kötünün de terk edilmesi gerektiğini bilir. Aynı şekilde “akıl sahibinin”, davranışlarıyla hikmet yo-

⁴⁶ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 348 (279).

⁴⁷ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 17 (14).

⁴⁸ el-Nesefî, *Tebşîratü'l-Edille* I/18; a.mlf., *Tevhidin Esasları Kitâbü't-Tevhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, Çev.: Hülya Alper., İz Yayıncılık, İstanbul: 2007, s. 24.

⁴⁹ Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn*, Nşr.: Ahmed Abdürrahim es-Siyah-Sâmî Afifî Hicâzî, Merkezü'l-Kitâb li'n-Neşr, Kahire 1421/2000, s. 9.

⁵⁰ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 312 (252); krş. Bekir Topaloğlu, “Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Kelami Görüşleri”, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi* (Haz.: Sönmez Kutlu), Kitâbiyât, Ankara 2003, s. 181.

⁵¹ Mustafa Ceric, *Roots of Synthetic Theology in Islam*, International Institute of Islamic Thought and Civilization, Kuala Lumpur 1995, s. 226.

⁵² el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 351 (282).

lundan çıkmasını da akıl, kötü görür.⁵³

el-Mâturîdî'nin de açıkça ifade ettiği üzere, duyuların bir şeyin iyi veya kötü oluşuna hükmetmesi söz konusu değildir. Burada sadece akıl, düşünme ve araştırma ile bir değerlendirme yapabilir. Zira İmam el-Mâturîdî, aklın “her türlü işin konum ve düzenlenmesinin kendisine dayandırılması gereken bir temel olduğunu”⁵⁴ belirtmektedir. Hatta ona göre akıl değişikliğe uğramayan ve herhangi bir bilinmezlik sebebiyle geçersiz hale getirilemeyen duyu bilgisi gibidir; duyu bilgisi bütün gizli ve kapalı hususları tanımada temel durumundadır. Bunun gibi aklın konumu ve kanıtlandığı husus da, onun eşyanın tabiatını bilmede asıl olduğudur.⁵⁵

Şüphesiz aklın dış dünyadaki tek tek eşya ve olayların değeri üzerinde bedîhî olarak değil ama ya tefekkür yolunu kullanarak veya bir peygamberin getirdiği habere dayanarak hakikate erişme imkânı mevcuttur. Şems Sûresi'nde insana fücûrun ve takvânın ilham edildiğini bildiren âyette de insan aklının bu ikisinin arasını ayırma yeteneğine sahip kılınması kastedilmiştir.⁵⁶

el-Mâturîdî, hüsün ve kubhu bilme noktasında akla temyiz kudreti vermekle birlikte, aklın iyi ve kötüyü bedîhî bir şekilde bileceği iddiasında da değildir. Aksine aklın bu konudaki bilgisinin teemmül ve nazar ile elde edileceğini belirtmektedir.⁵⁷ Onun açıklamalarına göre insan nefsi tarafından sadece önünde hazır bulunan fayda ve zarar tanınırken, düşünme yoluyla bunların ötesine geçilerek görülmeyen fayda ve zararlar bilinir.⁵⁸

el-Mâturîdî'nin vurguladığı üzere işitme ile görülmeyen ve uzakta olan hakkında bilgi edinilir, görme ile önünde bulunan nesnelere görülür ve bunlardan hareketle faydalı ve zararlı ya da pis ve temiz olan tanınırken *fuûd* ile şeylerin hakikati, işlerin başlangıcı ve sonu; helal ve haram olan idrak edilir.⁵⁹ Burada el-Mâturîdî'nin akılla haramın idrak edildiği düşüncesi üzerinde durmak gerekir. Nitekim Mâturîdî “onları bırak dalsın oynasınlar”⁶⁰ âyetinin zâhirî anlamının hikmete uygun düşmediğini belirterek böyle bir durumun akıl açısından da haram olduğunu (*harâmun fi'l-akl*) ifade eder. Dikkat edilirse el-Mâturîdî “haram” kelimesini akla nispet etmektedir.⁶¹ el-Mâturîdî bir başka yerde Allah'a şirk koşmayı da aklen haram şeklinde nitelemiştir.⁶²

el-Mâturîdî Allah'a şirk koşmayı akıl açısından haram olarak nitelemekle kalmaz aynı zamanda şirkin akıl açısından “münker” olduğunu da belirtir. Ona göre şirkin zıddı konumunda bulunan tevhid ise akıl açısından “vâcib” olup, akıl tevhidi

⁵³ el-Mâturîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 5 (4).

⁵⁴ el-Mâturîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 356 (285).

⁵⁵ el-Mâturîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 356 (285).

⁵⁶ el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XVII/222.

⁵⁷ el-Mâturîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 17 (14).

⁵⁸ el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XIV/203.

⁵⁹ el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XV/319.

⁶⁰ 43. ez-Zuhuruf, 83.

⁶¹ Ebü'l-Muîn en-Nesefî de nimet verene şükrün akıl nezdinde iyi ve vâcib olduğunu, aksine nimete verene nankörlük etmenin ise akıl açısından kötü ve haram olduğunu beyan etmekle bir bakıma el-Mâturîdî'nin yaklaşımına katılmaktadır (el-Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, I/458).

⁶² el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, V/251.

“ma‘rûf” olarak görmektedir.⁶³ el-Mâturîdî ma‘rûfun akıl ve tab‘ açısından her iyi, hayırlı ve güzel; münkerin ise akıl ve tab‘a göre münker olan her şer, kötü ve çirkin olan için kullanıldığını da vurgulamaktadır. Üstelik bunların teemmül ve tefekkür yoluyla bilineceğine dikkat çekmektedir.⁶⁴

O halde aklın ma‘rûf ve münkeri bilme gücü bulunduğu fikri ile dinde ma‘rûfun helal; münkerin haram kılındığı gerçeği birlikte düşünüldüğünde el-Mâturîdî’nin maksadı anlaşılır. Buna göre akıl, dinde emredilen hiçbir şeyi kötü kabul etmez, aynı şekilde yasaklananı da iyi görmez denilebilir.

Sonuç olarak el-Mâturîdî’nin akıl teorisinde akıl ile vahiy arasında herhangi bir karşıtlık bahsetme imkânı yoktur. Vahyin getirdiklerinin bir kısmı aklın ulaştıkları iken, diğer bir kısmı ise aklın onayladıklarıdır. Dahası el-Mâturîdî vahiyle tespit edilen hukukî düzenlemeleri toplumsal hayatta insanlar arası ilişkilerde adaletin hâkim olabilmesi için gerekli görmekte ve bunların akılla çelişmediğini düşünmektedir.

Akıl: İnsanın Onuru

el-Mâturîdî akli insandaki en yüce (*azîz*) şey olarak nitelemekte⁶⁵ dolayısıyla insanın onuru ile akıl arasında doğrudan bir ilişki kurmaktadır. Ancak el-Mâturîdî insanın onurunu sadece aklın varlığına indirgememektedir. İnsanoğlu bu kendisindeki en yüce şeyi ihmal eder, görmezden gelirse yücelme imkânını da kaybeder. Aynı zamanda emanet⁶⁶ şeklinde de açıklanan akıl, insanın şerefini yükseltmekle kalmakta sorumlu kılınmasında da en temel etken olmaktadır. O halde insanın sorumluluğunun hakkını verebilmesi ve onuru hak etmesi ancak iyiyi ve kötüyü ayırma kabiliyeti olan akli kullanmasıyla gerçekleşir.

İnsan sadece akıl sahibi bir varlık değildir. İnsanoğlunun “*tab*”ında temelde kendisine zevk veren, hoşuna giden ve ağır gelmeyen şeylere karşı meyil; kendisine zarar ve ıstırap veren şeylerden ise kaçınma vardır. Allah Teâlâ, insanı böyle bir tabiat üzere yaratmıştır.⁶⁷ Yani insanoğlunun tabiatı, aslen iyi olmasa dahi zevk veren, hoşuna giden şeylere karşı yönelecek bir biçimde, akli ise aslen iyi veya kerîh olan şeyleri tanıyacak bir yapıda yaratılmıştır.⁶⁸ Dolayısıyla el-Mâturîdî açısından, modern yaklaşımlarda görüldüğü gibi “insan tabiatı, kişinin iyi ve güzeli bulması noktasında tek başına yeterlidir” sonucuna varılamaz. Zira böyle bir yeterlilikten bahsedebilmek için insan tabiatının iyi ve güzel gördüğünün hakikaten iyi ve güzel niteliklere sahip olması gerekir. Halbuki insan tabiatının bir şeyi iyi ve güzel görmesi onunla kurduğu ilişkiye göre belirlenir. Bu sebeple insan, sadece tabiatının yönlendirmesine uyarsa, her zaman iyiye ve güzele ulaşma imkânı kalmaz. Zira insan doğasının bu noktadaki değerlendirmeleri, içinde bulunduğu konuma göre değişim gösterir. O halde insan, doğası itibarıyla mutlak iyi bir varlık olarak tanımlanamaz.

İnsan sûreti, hem kendi kendine Allah’ın birliği ve rubûbiyeti konusunda delil olmasıyla, hem de bu konuda istidlâl edebilecek bir yaratılışa sahip kılınmasıyla

⁶³ el-Mâturîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, VI/410.

⁶⁴ el-Mâturîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XI/234.

⁶⁵ el-Mâturîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, II/23.

⁶⁶ el-Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 208 (172).

⁶⁷ el-Mâturîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, II/255.

⁶⁸ el-Mâturîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, II/255; el-Semerkandî, Şerhu *Te’vilâtü’l-Mâturîdî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, nr. 176, vr. 104a-104 b.

diğer varlıklardan ayrılmıştır. Onun en güzel şekilde yaratılması⁶⁹ ve insanın fitrat üzere yaratılmış olması böyle yorumlanabilir. Nitekim insanoğlunun yaratılışında vahdâniyyetin ve rubûbiyyetin delilleri mevcuttur. Her çocuğun fitrat üzere olduğunu bildiren hadisin⁷⁰ anlamı da budur. Eğer insan aklıyla baş başa bırakılsa bunu idrak eder. Ancak el-Mâtürîdî'ye göre insanın yaratılışında, Allah'ın varlığı ve birliğini bulabilecek bir yapı olması, onun her zaman iyiye yöneleceği anlamına gelmemektedir. Peki, insan nasıl iyiye yönelir ve iyi olur? Bu sorunun cevabını el-Mâtürîdî, akli insan üzerinde otorite kılarak vermektedir. Yani iyiye yönelmek ancak akla uymakla söz konusu olur. Bu noktada insan tabiatı ile akıl arasında bazen uyum varken bazen de zıtlık söz konusudur. Nitekim “Cennet hoş görülmeyenlerle, cehennem ise şehvetler ve hoş görülenlerle kuşatıldı” meâlindeki hadisin⁷¹ anlamı “tab'ın hoş görmediği” demektir.⁷² Yine “hoşunuza gitmese de savaş size farz kılındı”⁷³ meâlindeki âyette de tab'ın hoşuna gitmemesi kastedilmiştir.⁷⁴

Aklın iyi veya kötü hükmünü verdiği bir şeyin bu niteliğinin yok olması veya bir halden başka bir hale geçmesi söz konusu değildir. Ama tabiatın iyi veya kötü bulunduğu hem tersine çevrilebilir hem de başka bir hale dönüşebilir. Böyle bir dönüşüm ve değişim ise temelde alışkanlık sağlayacak bir eğitim ile gerçekleşir. Belirli bir eğitimle canlılara tabii eğilimlerinin aksi yönünde yeni davranışlar edindirilebilir. Öyle ki tab'an kaçındığına meylederken, yine tab'an meylettiğinden kaçınır hale gelebilir.⁷⁵ Bu takdirde insan tabiatının güzel veya çirkin görmesinden hareketle insanın tercihlerde bulunması onu hakikate götürmez. İnsan tabiatının bu yapısının aksine akıl ancak haddi zâtında iyi olanı iyi, kötü olanı da kötü görür. Neticede kişiyi doğruya götürecektir olan, hiçbir zaman kötüyü iyi, iyiyi kötü görmeyecek olan akıl yoludur.⁷⁶ Çünkü aklın bir şeye “kerih” hükmünü vermesi, tab'ın kaçındığı değil, tercih sonucu verilen bir hükümdür. Aynı şekilde aklın hoşlandığı da kendisinde tercih ve seçim bulunan, yani iradenin fonksiyoner olduğu bir hoşlanmadır.⁷⁷

el-Mâtürîdî bu açıklamaları yaparken aklın kerih gördüğünü *kerâhetü'l-ihhtiyar* ve yine aklın rağbet ettiğini *rağbetü'l-ihhtiyâr* şeklinde ifade etmekle, insanın özgür

⁶⁹ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XV/190.

⁷⁰ Hadis metni şöyledir: “Dünyaya gelen her insan fitrat üzere doğar. Sonra ebeveyni onu Yahudi, Hıristiyan, veya Mecûsî yapar. Tıpkı bir hayvanın yavrusunu sapa sağlam, organları yerli yerinde doğurması gibi. Siz onda bir eksiklik görüyor musunuz?” Sonra hadisin râvisi Ebû Hüreyre şu meâldeki âyeti (30. er-Rûm, 30) okumuştur: Sen yüzünü Hanîf olarak dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmışsa ona çevir! Allah'ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur.” (Bkz.: Ahmed b. Hanbel, II/275; Buhârî, “Cenâiz”, 80, 93; Müslim, “Kader”, 22-25; ayrıca bkz.: Ahmed b. Hanbel, II/393, 410.

⁷¹ Ahmed b. Hanbel, II/260; Müslim, “Cennet”, 1.

⁷² Burada el-Mâtürîdî'nin akıl ve hevâ şeklinde ortaya koyduğu karşıtlığın bazı âlimler tarafından benzer bir biçimde akıl ve hevâ olarak değerlendirildiğine işaret etmek gerekir. Nitekim el-Mâtürîdî'nin naklettiği aynı hadis, Râgıb el-İsfahânî tarafından akıl ve hevâ zıtlığını izah ederken zikredilmiştir. İsfahânî, aklın her zaman başlangıçta insana ağır ve meşakkatli gelse de, sonuç itibarıyla en faziletli ve en uygun olanı tercih ettiğini; halbuki hevânın, ardından zarar gelecek dahi olsa, o anda kendisine eziyet verene mâni olmayı tercih ettiğini belirtmekle el-Mâtürîdî ile paralel düşmektedir. Râgıb el-İsfahânî, *Kitâbü'z-Zerî'a*, s. 106.

⁷³ 2. el-Bakara, 216.

⁷⁴ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II/255.

⁷⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 354-355 (284-285).

⁷⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 312 (252); *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VI/51.

⁷⁷ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II/255.

iradesi sonucu vereceği kararlara işaret etmektedir. İnsan sadece tabiatının meyline uyarak hareket ettiğinde burada herhangi bir seçim ve tercihten bahsetmek söz konusu değildir. Ancak aklın hükümleri kriter alındığında irade devrededir. Bu da insanın, insanlaşması ve onur kazanması demektir.

el-Mâturîdî insanın toplum içinde ve diğer canlılar üzerinde hâkimiyet kurmasının da yine akılla gerçekleştiği belirtilmektedir. el-Mâturîdî'ye göre akılla iyiliği ve kötülüğü tanıyan insan, onunla diğer canlılardan üstün olduğunu bilir ve bunlarla bütün mahlûkatı yönetebilmek için gerekli bilgiyi edinir.⁷⁸

Esasen her konuda düşünmenin gerekliliğini savunan el-Mâturîdî bu gerekliliği akıl ile insanın diğer organları arasında kıyas yaparak ortaya koymaktadır. el-Mâturîdî'ye göre her organın vereceği yarara engel olmak veya onu fonksiyonlarından uzaklaştırmak doğru değildir. Sadece insan varlığı değil, evrendeki her şey yaratılışına uygun bir şekilde yararlı işlerde kullanılmalıdır. Çünkü bir şeyin kemâlî bi'l-kuvve bulunanın bi'l-fiil hâle gelmesiyle gerçekleşir. Bu hüküm, akla uygulandığında onun da faal olması gündeme gelmekte, bu da ancak düşünme ve tefekkür yoluyla gerçekleşmektedir.⁷⁹ Dolayısıyla el-Mâturîdî'ye göre nazarın terk edilmesini insana güzel gösteren şey, mutlaka şeytandan gelen bir vesvesedir (*hâtır*). İnsan bundan etkilenirse, aklın ürünü (*semeretü'l-akl*) asla devşiremez ve aslında nihaî arzusuna ulaşmasına vesile olacak ilâhî emaneti kullanmaktan da korkar.⁸⁰

el-Mâturîdî'ye göre çeşitli etkenlerden dolayı aklın pratik hayatta doğruya ulaşmasına engel olan haller de mevcuttur. Bu ahval, genelde nefsânî isteklerin aklın doğru çalışmasını engellemesiyle ortaya çıkar. Özellikle insandaki nefsânî duygular (*hevâ*) âdeta aklın rakibi konumundadır. Üstelik bu duygu, insana özgü arzu ve şehvetler ile bunları cazip gösteren şeytanlardan oluşan yardımcılarla desteklenmiştir.⁸¹ Diğer taraftan dünya meşgalelerinin yoğunluğu da aklî karışıklığa sebep olmaktadır. Aynı şekilde insanın duygusal durumu da aklın işlevini yerine getirememesinde etkilidir. Bilhassa keder, üzüntü, acı gibi insanı sıkıntıya sokan duygular ve sayılamayacak kadar çok çeşitli etkenler akli meşgul eder. Yine kin, kıskançlık gibi olumsuz duygular da insanın, bilgiye ulaşmasında engeldir.⁸² Aynı olumsuz etki, nefsânî arzular baskın geldiği, dünyevî emel ve lezzetler çoğaldığında da görülür.⁸³ Bu durum sonunda insana şehvet galip gelir ve insan hevâsına tâbi olur. O zaman nazar ve teemmülü terk eder. Hevâya tâbi olmak ise riyâsete olan düşkünlük veya dünyevî genişlik ve rahatlık arzusuyla irtibatlıdır. Bu durum düşünmeye mâni olmaktadır.⁸⁴ Açıkçası dünyaya dalmak, hevâya uymak, insanın âhireti tefekkür ve nazar etmesine mâni olur.⁸⁵ Aslında burada karşılıklı bir etkileşimden bahsedilebilir. İnsan düşünmeyi terk ettiğinde arzuların egemenliğine girmekte, bunların egemenliğine girmek de, düşünme önünde bir engel oluşturmaktadır. Böyle bir durumda ise insan, kendindeki en yüce şeyi atıl bırakması sonucu onurunu da yitirmektedir.

⁷⁸ el-Mâturîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 207 (171).

⁷⁹ el-Mâturîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 209 (172-173).

⁸⁰ el-Mâturîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 208 (172).

⁸¹ el-Mâturîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 284 (231).

⁸² el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IV/262.

⁸³ el-Mâturîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 280 (228).

⁸⁴ el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, III/173.

⁸⁵ el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VII/19.

el-Mâtürîdî'nin insan onurunu bir başka ifadeyle, insan denen varlığın gerçekten de insanlığını gerçekleştirmesini, düşünme şartına bağlaması esasen insanın 'düşünen canlı' (*hayvân-ı nâtik*) şeklindeki tanımına dayanmaktadır. Zira düşünme insanı diğer canlılardan ayıran tek özsel niteliktir. Ancak bu gün Martin Heidegger'in de ifade ettiği üzere kaygı verici bir boyuta varan bir düşünme problemi bulunmaktadır. Ömer Mahir Alper'in de vurguladığı gibi "Gerçekten de bugün, sadece bölgesel değil, küresel olarak da büyük bir 'düşünme problemi'yle karşı karşıya kaldığımız aşikârdır. Hatta denilebilir ki, böyle bir problem, insanlığımızı doğrudan tehdit eder bir konumda bulunmaktadır. İnsan oluşumuz, düşünme eylemi karşısındaki sorunlu tavrımıza bağlı olarak tehlikeli bir mecraya sürüklenmiştir."⁸⁶

Bu gün insanı diğer varlıklar arasında seçkin kılan bir nitelik olarak akıl, insandan alınarak 'akıllı telefon', 'akıllı ev', hatta 'akıllı vida' gibi her türlü nesneyi nitelemek için kullanılır olmuştur. Burada açıkça aklın değersizleştirilmesi; hesap yapmaya, menfaat elde etmeye indirgenmesi söz konusudur. Aklını kullanmayan insanların olduğu bir dünyada maalesef böyle bir sorgulamaya gidilme imkânı da kalmamaktadır. Akıl böyle basit bir düzeye indirgendiğinde de artık insanın akla ihtiyacı kalmamıştır. 'Akla Veda' edilmesi tabii bir durumdur. Bu açıdan insanlık Max Horkheimer'in kitabının İngilizce basımında verilen ismin açıkça gözler önüne serdiği üzere *Akıl Tutulması* (*Eclipse of Reason*) içindedir.

Horkheimer aynı kitabında aklın değeri düştüğünde insanın da düşüş halini şu ifadelerle tasvir etmektedir: "Akıl kavramı ne kadar düşerse, ideolojik manipülasyona, hatta en kaba yalanların yayılmasına o kadar elverişli duruma gelir. Aydınlanmanın ilerlemesiyle nesnel akıl düşüncesi, dogmatizm ve boş inanlar dağılıp gider: ama çoğu zaman gelişmeden en kazançlı çıkan gericilik ve cehalet savunucuları olur. Geleneksel insancı değerlere karşı olan yerleşik çıkarlar, her zaman "sağduyu" adına, hadım edilmiş, iktidarsız akla başvuracaklardır."⁸⁷

Sonuç

Bu gün modern hayat tarzı içinde yaşayan insanoğlunun düşünmesi önünde onlarca engel bulunduğu; bir bakıma insanın varoluşsal bir tehdiye maruz kaldığı gerçeği karşısında İmam el-Mâtürîdî'nin 'nazar ve istidlâl' temelinde yükselen akılcı yöntemini izlemeye ne kadar ihtiyacımız olduğu açıktır. İnsanın hayvanî düzeyden yükselerek, Erich From'un ifadesiyle sahip olma değil 'olma'yı önceleyerek insanî varlığını ayağa kaldırabilmesi için düşünmeyi düşünmek gerekmektedir. Zira her ne kadar düşünme insanın özsel bir niteliği ise de, kendiliğinden sudur eden bir şey değildir. Özellikle doğru bir düşünme ve akletme bilinçli bir çabanın sonucu açığa çıkabilir. Bu sebeple İmam el-Mâtürîdî'nin akılcılığı sadece akli doğru yere konumlandırmak açısından değil, aynı zamanda doğru düşünme yoluna girebilme açısından da önemlidir.

Dinin hak ve gerçek olduğunu insanlara anlatılabilmesi de ancak düşünme yoluyla gerçekleştirilebilir. Düşünmeyen ve akletmeyen bir insana hiçbir iman konusunun

⁸⁶ Ömer Mahir Alper, "Araşsal Akıldan Aşkın Akla: Düşünmeyi Yeniden Düşünmek", *Eskiyeni*, XVII (2010), s. 28.

⁸⁷ Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, Çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul 2013, s. 70.

anlatılamayacağı açıktır. Bu sebeptendir ki düşünme imanı zorunlu kılmaya da mümkün kılar. Bu durumda her halükârda düşünmenin ve düşündürmenin öncelenmesi gerektiği açıktır.

el-Mâturîdî dinin temeline aklî düşünceyi yerleştirmekle, aklın yok sayıldığı bir yerde dinin de yok sayılacağı sonucuna gidilebileceğine işaret etmektedir. Dahası Mâturîdî sistemi içinde insanoğlu aklını kullanarak gerçek ve sahte din arasını ayırıp gerçek olanı benimsediği gibi din içinde de dini emir ve yasakları anlama ve yorumlamada yine aklını kullanma durumundadır. Bu bakımdan gerek dine Girişte, gerekse dinin içinde her zaman düşünme faaldir. Böyle bakınca el-Mâturîdî akılcılığını tekrar aktif hâle getirmek, hem modernitenin tek yanlı rasyonalizasyonu sonucunda Frankfurt okulu teorisyenlerinin ifade ettiği gibi ‘çelik kafes’ içine hapsedilen insanın özgürleşerek tekrar insanîyetine dönmesini; hem de Müslümanların her türlü sorgulamayı reddeden kabulcü ve sathî-nakilci yaklaşımların baskısından kurtularak insan olma onuruna uygun bir hayat sürmesini mümkün kılması bakımından önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî (241/855), *el-Müsned*, I-VI, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992.
- Alper, Hülya, *İmam Mâturîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2008.
- Alper, Ömer Mahir, “Araşsal Akıldan Aşkın Akla: Düşünmeyi Yeniden Düşünmek”, *Eskiye*, XVII (2010), s. 28-32.
- Altıntaş, Ramazan, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Yayınları, İstanbul 2003.
- el-Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa’lebî (631/1233), *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, Nşr.: Ahmed Muhammed el-Mehdî, I-V, Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâikü'l-Kavmiyye, Kahire 1423/2002.
- Aydınlı, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci Mutezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001.
- el-Bağdâdî, Abdülkâhîr Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr et-Temîmî (429/1037-38), *Usûlü'd-Dîn*, Nşr.: Ahmed Şemsuddîn, Dâr'ül-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1423/2002.
- Beyâzîzâde, Ahmed Efendi (1098/1687), *İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*, Nşr.: Yûsuf Abdürrezzâk, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1368/1949.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil (256/870), *el-Câmi 'u's-Sahîh*, I-VIII, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992.
- Ceric, Mustafa, *Roots of Synthetic Theology in Islam*, International Institute of Islamic Thought and Civilization, Kuala Lumpur 1995.
- Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002.

- el-Eş‘arî, Ebü’l-Hasan Ali b. İsmâil b. Ebü Bişr (324/936), *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, Nşr.: Hellmut Ritter, Franz Steiner Verlag Gmbh, Wiesbaden 1400/1980.
- Fahreddin er-Râzî, Ebü Abdullah Muhammed b. Ömer b. el-Hasan (606/1209), *Mefâtihu’l-Gayb*, I-XXXIII, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1421/2000.
- Fahreddin er-Râzî, Ebü Abdullah Muhammed b. Ömer b. el-Hasan (606/1209), *Me‘âlimü Usûli’d-Dîn*, Nşr.: Ahmed Abdürrahim es-Siyah-Sâmî Afifî Hicâzî, Merkezü’l-Kitâb li’n-Neşr, Kahire 1421/2000.
- Horkheimer, Max, *Akl Tutulması* (çev. Orhan Koçak), Metis Yayınları, İstanbul 2013.
- Hüsni Zeyne, *el-‘Akl ‘inde’l-Mu‘tezile Tasavvuru’l-‘Akl ‘inde’l-Kâdi Abdülcebbar*, Dârü’l-Âfâki’l-Cedîde, Beyrut 1978.
- İbn Fûrek, Ebü Bekr Muhammed b. el-Hasan (406/1015), *Mücerredü makalâti’ş-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, Nşr.: Daniel Gimaret, Dârü’l-Maşrık, Beyrut 1986.
- İbn Manzûr, Ebü’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem (731/1311), *Lisânü’l-‘Arab*, I-XV, Dâru Sâdir, Beyrut 2000.
- Kutlu, Sönmez, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî”, İmam Mâtürîdî ve Maturidilik Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi (haz. Sönmez Kutlu), Kitâbiyât, Ankara 2003, s. 17-55.
- Larrain, Jorge, *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*, Çev.: N. Nur Domaniç, Sarmal Yayınları, İstanbul 1995.
- Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev.: Osman Akınhay-Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999.
- el-Mâtürîdî, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed (333/944), *Te‘vilâtü’l-Kur‘ân*, İlmî Kont.: Bekir Topaloğlu, I-XVIII, Mizan Yayınevi, İstanbul 2005-2011
- el-Mâtürîdî, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed (333/944), *Kitâbü’t-Tevhîd*, Nşr.: Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, TDV Yayınları, Ankara 2003.
- el-Mâtürîdî, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed (333/944), *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, Çev. Bekir Topaloğlu, TDV Yayınları, Ankara 2002.
- el-Muhâsibî, Ebü Abdullah Hâris b. Esed (243/857), Şerefü’l-akl, Nşr.: Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1406/1986.
- Müslim, Ebü’l-Hüseyn Müslim b. Haccâc (261/875), *el-Câmiu’s-Sahîh*, I-III, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992.
- Nâyif Mahmûd Ma‘rûf, *el-İnsân ve’l-‘akl*, Dâru Sebilü’r-Reşad, Beyrut 1415/1995.
- el-Nesefî, Ebü’l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhûl (508/1114), *Tebssiratü’l-Edille*, Nşr.: Claude Salamé, I-II, Institut Français de Damas, Dimaşk 1990-93.
- el-Nesefî, Ebü’l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhûl (508/1114), *Tevhidin Esasları Kitâbü’t-Temhîd li Kavâidi’t-Tevhîd*, Çev.: Hülya Alper, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.
- Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1993.
- el-Pezdevî, Ebü’l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin b. Abdülkerim (493/1099), *Usûlü’d-dîn*, Nşr.: Hans Peter Linss, el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, Kahire 2006.

- Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed b. Râgıb (502/1108), *el-Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, Nşr.: Safvân Adnân Dâvûdî, Dârü'l-Kalem/ed-Darü's-Şamiyye, Beyrut/Dımaşk 1412/1992.
- Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed b. Râgıb (502/1108), *Kitâbü'z-Zerî'a ilâ Mekârimi's-Şerî'a*, Nşr.: Ebû Yezîd el-Acemî, Dârü's-Sahve, Kahire 1405/1985.
- es-Sâbûnî, Nûreddin (580/1184), *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, Nşr.: Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Dımaşk 1399/1979.
- Sarup, Madan, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, Çev.: A. Baki Güçlü, Ark Yayınları, Ankara 1995.
- es-Semerkindî, Ebû Bekr Alâeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed (539/1144), *Mizânu'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, Nşr. Abdülmelik Abdürrahman es-Sa'dî, I-II, Vezaretü'l-Evkaf ve's-Şuûnü'd-Dîniyye, Bağdad 1987/1407.
- es-Semerkindî, Ebû Bekr Alâeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed (539/1144), *Şerhu Te'vilâti'l-Mâturîdî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, nr. 176.
- Topaloğlu, Bekir, "Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Kelami Görüşleri", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi* (Haz.: Sönmez Kutlu), Kitâbiyât, Ankara 2003, s. 177- 202.
- el-Üsmendî, Alâeddin Muhammed b. Abdülhamîd (552/1157), *Lübâbü'l-Kelâm*, Nşr.: M. Sait Özervarlı, İSAM Yayınları, İstanbul 2005.
- Zysow, Aron, "Mu'tazilism and Maturidism in Hanafî Legal Theory", *Studies in Islamic Legal Theory*, (Ed.: Bernard G. Weiss), Brill, Leiden/Boston/Köln 2002, s. 235-265.