

## Mâtüridî Metafiziğine Bir Bakış (IV)

Mâtüridî metafiziğiyle ilgili olarak üzerinde durulması gereken önemli konulardan biri de, vahyin anlaşılmasında ve bu "anlama"ya dayanılarak genelde dinin oluşturulmasında vazgeçilmez bir yeri ve önemi olan, dolayısıyla, bir bakıma, dinin temelinde yer alan "akıl – vahiy ilişkisi"dir. Mâtüridî metafiziğinde bu ilişki zorunlu bir ilişkidir. Aksi halde, vahyin anlaşılması ve ondan hükümler çıkarılıp ilkeler oluşturularak dinin ve şer'î yapının kurgulanması ve bir kültür ortamında ortaya konulması mümkün olmaz.

### III) Akıl – Vahiy İlişkisi Zorunlu Bir İlişkidir

Konuya epistemolojik açıdan bakıldığında, "vahyin varlığı" ancak akıl ile ilişkisi sayesinde fark edilir. Mâtüridî metafiziğinde bu "ilişki", *vahyin akla bağımlı olmasından ve akli bir ön şart olarak gerektirmesinden* kaynaklanan aslı ve esası ilgilendiren zihni, metafiziksel ve var oluşsal bir ilişkidir; bir kültür ortamında fiil ve davranışlarla ilgili olan ârizî ve izâfi bir ilişki değildir. Bu demektir ki, Mâtüridîlikte "akıl-vahiy ilişkisi", *akıl ve vahyin aynı ilâhî kaynaktan gelip birbirini tamamlamasından dolayı*,<sup>1</sup> hiçbir zaman ve hiçbir anlamda bir karşıtlığı ve bir çatışmayı içeren bir ilişki olamaz. Tam tersine, vahyin çoğu, *toplumun ihtiyacına göre geldiği için*, o, bir bakıma, vahyin akıldan, aklın da pratikte vahiyden, belli ölçüde, etkilenmesine imkân veren bir ilişkidir. Öyle ki, Mâtüridîlikte, bir ilke olarak, *hem pratikte yani gerek şer'î ve amelî konuların açıklanmasında gerekse ortaya çıkan problemlerin çözümünde hem de teoride yani ulûhiyet kavramının gerek tespitinde gerekse içinin doldurulmasında bu ilişki esas alınır.*

Bir başka deyişle, *pratikte yani ahlâkî ve amelî konuların tespitinde ve açıklanmasında "akıl – vahiy paralelliği ilkesi"* esas alınıp "iyi" veya "kötü" nün bilinmesi vb. problem-

**Hanifi Özcan\***

\*Prof. Dr. Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Din Felsefesi ana bilim dalı başkanıdır.

1- H. Özcan, *Mâtüridî'de Dinî Çoğulculuk*, s. 80 vd.

lerde yani genel olarak *ahlâkî alanda* vahiy, aklın tercihlerini destekleyecek ve doğrulayacak (*te'yîd*) şekilde değerlendirilir. Şer'î ve amelî konuların tespitinde, açıklanmasında ve ortaya çıkan problemlerin çözümünde de, vahiy, akla *yol gösterecek ve ışık tutacak* şekilde değerlendirilmeye çalışılır. Teoride yani itikâdî ve teolojik konuların anlaşılmasında, kavranılmasında ve ilgili problemlerin çözümünde ise, "akıl önce, vahiy sonradır ilkesi" esas alınır insanda aklın bulunmasından kaynaklanan yükümlülük ve zorunluluklara dikkat çekilerek *vahiy zemininde akla uygun* tahlil ve değerlendirmeler yapılmaya çalışılır.

Aslında, Mâtürîdîlikte aklın ve vahyin aynı kaynaktan gelmesi demek, *aklın* insanda nihâî hedefi Tanrı'ya ulaşmak olan "ayırt edici" ilâhî bir güç ve bir kapasite; *vahyin* de akla âdeta bir "açılım" sağlayarak onu destekleyen, onun "nüfûz" ve "kavrayış"ını beraklaştırın, bir bakıma, bir ilâhî "ışık" ve bir "ilham kaynağı" olması; burada "fâil" (*süje*) akıl olduğu halde, bir bakıma üzerinde durulan konu (*mevzû'*) "vahiy", daha doğrusu vahyin hayatla ilişkisi ve içeriği olduğu için, ilişkinin *vahiy zemininde* gerçekleşen ve onun *rengini alan* bir ilişki haline gelmesi demektir. Bu da, insanın "dünya" ve "hayat"ın anlamıyla ilgili duygu ve düşüncelerine yansımakta ve hatta onlar üzerinde belirleyici olmaktadır. İşte, Mâtürîdîlikte, **akıl önce, vahiy sonra** olmasına rağmen, bütün fikrî ve zihnî hayatın vahyin kontrolünde olmasının anlamı budur.

Bu, aynı zamanda, dil ile düşünce arasındaki sıkı ve zorunlu ilişkiden dolayı, "*akıl-vahiy ilişkisi*"nin, ancak **dil** ile ortaya konulabilen ve dil kullanılarak gösterilebilen bir ilişki olması olgusuyla da uyumludur. İşte bu yüzden, insanların, *vahyin öngördüğü kavramsal bilince ve zihniyete sahip olmalarını sağlamak*, dolayısıyla hayatlarını, vahyi hiç duymamış gibi yaşamalarını ve vahiyle uyumlu olmayan dînî anlayışlara yönelmelerini önlemek için; gerektiğinde, tarihin çeşitli dönemlerin-

de, vahyin muhatabı yani akıl, özü itibarıyla, hiç değişmediği halde; vahiy dili değişmiş ve ilâhî mesaj farklı dillerle ortaya konulmuştur. İşte, "**aklı olmayanın dini de yoktur**" ilkesi, Mâtürîdîlik'te bu anlayışa bağlı olarak değerlendirilmiştir.

Öyle görünüyor ki, Aristo çizgisindeki İslâm filozofları aracılığıyla İslâm düşünce sisteminde dine yansıtılan ve hatta metafiziksel bir ilke haline getirilen bu yaklaşım, aslında, kökleri ta Aristo'ya kadar uzanan *akılcı* anlayışın da bir göstergesidir. Öyle ki, Mâtürîdîlikte vahiy ve *vahyin anlaşılması* denilince, mutlaka akıl ve aklın anlama ve kavrama gücüne dikkat çekilmiş ve hatta insanlar, genelde anlama ve kavrama kapasitelerine göre derecelendirilmiştir.<sup>2</sup> Çünkü vahiy, **beşerî dil** aracılığıyla ortaya konulmuş ve akla hitap eden vahiy cümlelerinin üzerinde düşünülüp anlaşılması istenilmiştir.

Bu demektir ki, akıl-vahiy ilişkisinde ortaya çıkması muhtemel olan uyumsuzluk ve problemler, aklın ve vahyin mahiyeti ve aslıyla ilgili olmayıp ancak bir dil olarak vahiy cümlelerinin anlaşılması ve kavranılmasıyla ilgilidir. İşte bundan dolayı, "*'akıl' ile 'nakil' arasında bir uyumsuzluk olursa, aklın esas alınıp naklin ona göre te'vîl edilmesi gerektiği*" şeklindeki ilkenin<sup>3</sup> de bu bağlamda değerlendirilmesi gerekmektedir. Çünkü her ne olursa olsun söz konusu sorun, vahyin anlaşılmasıyla ilgili bir sorun yani bir "*anlama*" sorunudur.

### 1. Vahyin Anlaşılması

"Anlaşılma" genel olarak "anlama" ile ilgilidir. *Anlama* ise, bir şeyin mahiyetiyle ilgili istek, duygu, düşünce vb.lerinin; rastgele değil, daha önce bilinen ve hatta uygulanan belli birtakım ilke ve yasalar ışığında

2- H.Özcan, a.g.e. s. 84 vd.

3- Öyle görünüyor ki, İslâm kelâmcısı E. Bâkullânî'den beri kullanılan bu ifade, F. Râzî'den itibaren dini anlamada göz önünde bulundurulmuş bir "ilke" haline getirilmiştir.

“eski”yle “yeni”nin bir araya getirilmesiyle ulaşılan fikrî bir “sonuç” olarak sezilmesi ve fark edilmesidir. Aslında, sezilen bu şey, onun anlamı ve anlatmak istediği yani bir kültür ortamında ondan ulaşılan ve hayatla ilgili olarak ortaya çıkan şeydir. Bu da, sadece zihin gücüyle değil, ancak birtakım kültürel özellikler dikkate alınarak yani bir kültür zemininde başarılabilen bir kavrama ve kavrayışı gerektirir.

Bu durumda, vahyin anlaşılması demek, aslında, onun dünyada “hayat”la ilişkisinin ve hayata dair taşıdığı ilâhî “mesaj”ın ortaya çıkarılması demektir. Öyle görünüyor ki, Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî’nin dünya ve dünya hayatıyla ilgili gerçekçi yaklaşımları ışığında *bir kültür ortamında* değerlendirildiğinde ilâhî mesaj şu noktaları içermektedir:

- a) Vahiyle ilgili ifadeler okunduğunda veya duyulduğunda, ilk etapta akla getirdiği ve zihinde uyandırdığı ilgili kültürü aşan yani kültürler üstü *îtikâdî ve metafiziksel düşünceler*;
- b) Vahyin genelde hayata dair açıklamalarına bağlı olarak ortaya çıkan *dünyevî* duygu, düşünce, istek ve arzular;
- c) Vahyin hayatın mahiyeti ve iç yüzüyle ilgili olarak doğrudan bildirdiği veya işaret ettiği ve dünyanın ve hayatın anlaşılmasına yardımcı olan *maddî* sebep ve gerekçeler;
- d) Vahyin genelde varlıklar, özelde insanlar arası ilişkilerle ilgili olarak ortaya koyduğu ve *mistik* değerlendirmelere temel teşkil eden metafiziksel anlam ve hikmetler;
- e) Vahyin insanlar arası ilişkilerle ilgili olarak doğrudan veya *âhiret* hayatıyla ilgili olarak bildirdiği veya işaret ettiği *ahlâka ve ibadete temel teşkil eden* anlamlar.

Bu durumda, vahyin anlaşılmasıyla ilgili bu vb. özellikler kavranılmadan yani ilâhî vahyin ve ilâhî mesajın dünyevî ilişkileri ortaya konulmadan ne din ne de dînî ve şer’î yapı oluşturulabilir. Çünkü dinin temeli bu

ilişkiye dayanır ve *hatta, bir bakıma, bizzat bu ilişkidir*. İşte bundan dolayı, mahiyeti gereği “akıl-vahiy ilişkisi” zorunlu bir ilişkidir. Öyle ki, o olmadan vahyin dünyevî ve hayâtî bağlantıları görülüp bir kültür içerisinde örneklenmesi, dolayısıyla bir din örgüsünün oluşturulması mümkün değildir. Bu demektir ki, ancak bu ilişki kavranıldıktan sonra hükümler çıkarılıp ilkeler oluşturulabilir ve ancak o zaman şer’î yapı kurgulanabilir. Aslında, bu, vahyin kültürle ilişkili hale getirilişinin, dolayısıyla *vahiy-kültür* ve genelde *din-kültür* ilişkisinin kavranılması demektir.

## 2. Vahiy – Kültür İlişkisi

Bilinmelidir ki, ilâhî vahiy bir kültür içerisinde beşerleşmekte ve ilgili olduğu dile ve kültüre göre anlaşılabilir demektir. Bu durumda, vahyi esas alarak bir “hüküm” ortaya konulurken veya bir “ilke” tespit edilirken göz önünde bulundurulması gereken “gerekçe” (*illet*) ancak ilgili kültürde gerçekleşen sosyal ve toplumsal koşullara göre vahiyle ilişkilendirilmekte ve değerlendirilmektedir. Bu demektir ki, zamanla, toplumsal ve sosyal koşullarda meydana gelen değişiklik bazı ilişkilerin yok olup yeni ilişkilerin ortaya çıkmasına, dolayısıyla “hüküm”de veya “ilke”de esas alınan gerekçenin değişmesine veya ortadan kalkmasına sebep olabilir. Bu da, hükmün ortadan kalkması veya ilkenin geçersiz hale gelmesi demektir.

Nitekim “hükümler” için hakikatiye göre değil, değişme ve gelişmeyi içinde taşıyan mevcut toplumsal ve sosyal koşullara göre oluşturulmaktadır. Bir başka deyişle, hükümler için aslına ve hakikatiye (“*bâtın*”a) göre değil, o anda görünüşte (“*zâhir*”de) ağır basan kanaate (*zann-ı gâlibe*) göre verilmek durumundadır. Çünkü bağlı olduğu sosyal ve toplumsal koşullar bunu gerektirmektedir. O halde, ortaya konulan hükümler veya tespit edilen ilkeler belli bir süre için yani *gerekçesi var olduğu sürece* geçerlidir; gerekçesi ortadan kalkan veya değişen hükümlerin yeni koşullara göre değiştirilme-

si ve yenilenmesi gerekmektedir. Bu da, öyle görünüyor ki, değişen günümüz koşullarında, vahyin değerlendirilmesinde ancak Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'nin yönteminin uygulanmasıyla mümkün olacaktır.

O halde, bu bağlamda, *Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî çizgisinde vahye güncellik kazandırabilmek ve ortaya çıkan çağdaş sorunlara, onları vahyle ilişkili hale getirerek vahyin içeriği ve hayatla ilişkisi zemininde akla uygun bir çözüm bulabilmek için, her dönemde vahyin çağdaş ilişkilerinin ortaya çıkarılması ve zamanla bazı ilişkilerin ortadan kalkması veya değişmesiyle vuku bulan ve kaçınılmaz hale gelen dinde değişme ve gelişme ihtiyacının gösterilmesi ve dönemin koşullarına göre bu ihtiyacın karşılanması gerekir.*

Öyle görünüyor ki, bu, İslâmı bir "akıl dini" olarak görmek suretiyle<sup>4</sup> kültürel değişime paralel olarak değişme, gelişme ve yeniliğe açık yegane Ehl-i Sünnet din anlayışı olan Mâtürîdîliğin, her dönemde toplumda, vahiy zemininde akla uygun olarak, gerçekleştirmek istediği esas amaç ve ulaşmak istediği temel hedefin daha iyi anlaşılabilmesi için, bir kavram olarak "akıl- dini" üzerinde biraz daha durulması gerekir.

### 3. Akıl Dîni<sup>5</sup>

Bir kavram olarak dikkate alınırsa "akıl-dini", ilk etapta, temeli akla ve aklın anlayış ve kavrayışıyla ortaya konulan fikirlere dayanan din demektir. Mâtürîdî metafiziğinde ise, "akıl-dini", bir bakıma "Tanrı-insan ilişkisi"nin bir ifadesi olarak gerçekleşen "akıl- vahiy ilişkisi" nde ortaya çıkan, yani "anlama" ve "kavrama" yoluyla elde edilen, vahyin içeriği ve sosyal ve toplumsal ilişkileri-

4- H. Özcan, a.g.e. s.79-82.

5- Burada sözkonusu edilen "akıl dini", tarihi dinlerden bağımsız olup kökleri Stoa felsefesine kadar giden ve Rönesans döneminde de cazip görülen "doğal din" anlamındaki din anlayışı değildir.

le ilgili fikirlere dayanan din anlayışını ifade eder.

Daha önce de belirtildiği gibi, burada "akıl dini", akıl ve vahyin aynı ilâhî kaynaktan gelmesinden dolayı, "akıl ve vahiy aynı hakikate götürür"<sup>6</sup> ilkesinden hareketle gelişme, değişme ve zamanın ihtiyacına göre yenilenmeye açık, Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî çizgisini dile getiren, bir Ehl-i Sünnet din anlayışdır. Bu anlayışa göre, Tanrı'nın varlığı ve birliği konusunda bir kanaate ulaşmak yani tek ve değişmez olan "tevhîd"i ve "tevhîd dîni"ni anlamak ve kavramak için, mahiyeti gereği, akıl tek başına yeterlidir; vahiy, ise, kültürlerin ve Peygamberlerin değişmesiyle değişen dinin<sup>7</sup> ve şer'î yapının kurgulanması için gereklidir. Nitekim yukarıda da belirtildiği gibi, Mâtürîdî'ye göre, akıl var oluşu itibarıyla vahiyden öncedir ve vahyin gelmesi için bir önşart olmasından dolayı, âdeta vahiyse bir değer taşır; sanki o bir "din" dir<sup>8</sup> ve bir "ilim" dir.

İşte, aklın, vahye dayanan dinlerin özünü oluşturan "Tanrı'nın varlığı ve birliği ilkesi"ne ("tevhîd" e) ulaşmadaki bu vazgeçilemez yerinden, genelde dine ve vahye eşdeğer öneminden, insana yaratılıştaki verilen bir "ilim" görevi görmesinden dolayı; birden çok Tanrıya inanma (şirk); yetişkin olan aklın, mahiyeti gereği, yaratılış amacı doğrultusunda, verdiği hükmün yine kendisi tarafından yok sayılması anlamına geldiği ve bunun da, yine aklın kendisinden başka herhangi bir şeyle ortadan kaldırılması mümkün olmayan ve devamlılık arzeden fikrî ve zihnî bir kusur

6- H.Özcan, a.g.e s.25

7- Burada söz konusu olan din, kültürde "din" yani "şeriat" anlamındadır. "Allah indinde yegâne din, İslâmdır" âyetinde de "din" şeriat anlamında olmalıdır. Aksi halde, karşılaştırma yapılamayacağı için, tek olan "tevhîd dîni"nin üstünlüğünden söz edilemez. Ancak, onun, vahye dayanmayan dinlerden üstünlüğü söz konusu olabilir...

8- H.Özcan, a.g.e. s.81 vd.

olarak görüldüğü için, Mâtürîdîlikte "haram" sayılan ve affedilemeyen temele ilişkin yani metafiziksel bir günah olarak değerlendirilmiştir.

#### A) "Delil Dini"

Bir başka açıdan bakıldığında, görülür ki, Mâtürîdîlikte "akıl- dini" aslında bir "delil-dini" dir. Bu demektir ki, Mâtürîdîlikte; akli gücü, yani anlayış ve kavrayış kapasitesi, yerinde olan insanların, inanılması ve kabul edilmesi istenilen şeylere, incelenip araştırılarak akla yatkın ve "makul" olduğu anlaşılmasın, "fideist" bir tutumla, sırf inanmış olmak için inanmaları tavsiye edilmez. Bir başka deyişle, inanılması ve kabul edilmesi istenilen şeylere, inanmaya değer olduklarını gösterir deliller gözden geçirilip güvenilirliği anlaşıldıktan sonra tereddütsüz olarak inanılır ve bağlılık gösterilir. Böylece, Mâtürîdîlikte "akıl" ve "iman" öyle bir noktada birleştirilir ki, akıl, âdeta bilinçli ve tereddütsüz inanmayı sağlayan *zihni bir güç ve kapasite*, iman da, sağlam ve bozulmamış aklın, *delile dayanarak*, gerçekleştirdiği akli bir işlemle kazanılan *zihni ve fikri bir sonuç ve bir başarı* olarak görülür. İşte, bundan dolayı, Mâtürîdî inanç sisteminde "imanda istisna" yani "inşallah (Allah dilerse) müminim" demek, yani bu konuda işi Allah'ın iznine bırakmak bile, zımnen bir "ihtimal" içerdiği ve kesinlikten uzak olmayı imâ ettiği için, caiz görülmemiştir.

Mâtürîdîlikte dikkat çeken bu delil hassasiyeti, "delil" ile "kendisi hakkında delil getirilen (*medtül*)" arasında bir uyum ve uygunluğun bulunması, dolayısıyla delil getirmenin belli bir kuralı ve mantığının olması gerektiği ve hatta herşeyin herşeye delil olmayacağı fikriyle desteklenir. Öyle ki, bir konuda delil oluşturulurken mutlaka şu üç nokta göz önünde bulundurulmalıdır:

a) Delile muhatap olan yani bir konuda ikna olmalarını sağlamak amacıyla kendileri

in için delil getirilen kişilerin anlayış ve kavrayış dereceleri;

b) Hakkında delil getirilmeye çalışılan konunun mahiyeti yani somut, soyut, ruhsal, metafiziksel vb. oluşu;

c) Delil malzemesi veya delil getirmede bir unsur olarak kullanılan şeylerin mahiyeti yani akli, nakli veya hissî (*duyusal*) yollarından biri veya birkaçı kullanılarak anlatılabiliyor olması.

Bu üç nokta dikkate alınarak ya akli ya nakli ya da hissî olmak üzere üç tür delil oluşturulabilmektedir. Nitekim Hz. Musa'nın kavmi anlayış ve kavrayış bakımından zayıf olduğu için, onun ortaya koyduğu delillerin hepsi hissî yani duyular yoluyla kolayca algılanabilen, dolayısıyla anlaşılması kolay olan delillerdi. Hz. İbrahim'in ortaya koyduğu deliller ise daha çok akli olduğu halde, Hz. Muhammed'in delilleri hem akli hem de hissî idi.<sup>9</sup>

#### B) "Kötülük Delili"

Öyle görünüyor ki, Türk düşüncesinin "gerçekçi olma" özelliğini, âdeta, dine tatbik eden yani ilk etapta, halka cazip gelen, "dini, hayâlî ve mistik yaklaşımlarla anlama ve kavrama yolu"na yönelmeyip dünyayı ve hayatı olduğu ve gördüğü gibi değerlendiren Mâtürîdî'nin, yukarıda sıralanan özellikleri dikkate alarak, "kötülük" kavramına dayanan bir "delil" oluşturması, onun dinde delile verdiği önemin tipik bir örneğidir.

Mâtürîdî'nin, "kötülüğü", Tanrı'nın varlığının bir delili olarak kullanışı, basit bir düşünmeyle kolayca anlaşılabilmesi için, şu şekilde formüle edilebilir:

a) Şüphesiz, görüyoruz ve anlıyoruz ki, âlemde kötülük (*şerr*) vardır;

b) Bir başkasının müdahalesi olmaksızın, kendi başına var olabilme veya kendili-

9- Ayrıntılı bilgi için, bkz. H. Özcan, a. g. e. , s.87 vd.

ğinden meydana gelebilme gücüne sahip olan bir varlık, normal olarak, kendisinde kötülüğün bulunmasını istemez;

- c) O halde, âlem, kendiliğinden var olmayıp bir başkası tarafından var edilmiştir ki, O da, şüphesiz, ezelî ve ebedî olan yüce Allah'tır.

Öyle görünüyor ki, burada, Mâtürîdî için önemli olan, Tanrı'nın varlığının, her fırsatta ve her imkânı kullanarak açıkça ve kolayca ortaya konulabilmesidir.<sup>10</sup> Dünyada kötülüğün varlığı; metafiziksel ve mistik olarak değerlendirilmediği sürece yani dünyaya, metafiziksel ve mistik duygularca saflığı bozulmamış, gerçekçi bir gözle bakıldığında, "doğal (tabîî)" ve "fizikî" kötülük, sıradan hemen herkes için kolayca görülebilecek ve anlaşılabilir bir olgudur. İşte, burada, Mâtürîdî bundan istifade etmektedir; yoksa, öyle görünüyor ki, aslında, onun amacı, gerek "fizikî" gerekse "ahlâkî", her ne anlamda olursa olsun, "kötülüğün Tanrı'ya isnad edilmesi" veya "Tanrı'nın kötülüğe rıza göstermesi" gibi bir anlam ve anlayışın ortaya çık-

10- Öyle ki, bu bağlamda, Mâtürîdî, Hz. Peygamber'in peygamberliğini ispat etmek için ileri sürülen delillerin bile, aslında, Tanrı'nın varlığının ispatı için de delil anlamına geldiğini belirtir. Çünkü Hz. Peygamber'in peygamberliği zaten Tanrı'nın varlığının bir delilidir; yani o ispatlanınca, diğeri de kendiliğinden ispatlanmış olur. Hatta Peygamberin "peygamberliği" için ileri sürülen deliller, Peygamber'in zâtı için olmayıp "peygamberlik vasfı" için olmasına rağmen, Hz. Peygamber, somut bir varlık yani bir insan olduğu için, peygamberlikle ilgili deliller, Tanrı'nın varlığıyla ilgili delillere göre daha kolay anlaşılabilir ve hatta Tanrı'nın varlığının ispatında daha da etkili görünmektedir.

Hz. Peygamber'in Peygamberliğinin delil olarak kullanıldığı bir başka örnek de "kıyâmet"le ilgilidir. Hz. Peygamber'in son Peygamber olması, dolayısıyla nübüvvet ve şeriatın da onunla son bulması yani son kez Peygamber gönderilmesi demek, aslında, kıyâmetin yaklaştığının alameti ve işareti demektir.

masını sağlamak değildir. Zaten, söz konusu delilde, "kötülük" ahlâkî açıdan bir "eksiklikçi", bir "kusuru" ifade edecek anlamda yani ahlâkî bir fiil olarak kötülüğün işlenmesi anlamında değil, sırf dünyada kötülüğün meydana gelmesi ve "var olması" bakımından değerlendirilmektedir.

Bu, Mâtürîdî metafizîğinde, "ulûhiyet" in bir gereği olarak "her şeyin yaratıcısı Allah'tır" ilkesinin farklı açıdan bir dile getirilişi olarak görülmektedir. Nitekim daha çok ahlâkla ilgili olarak dile getirilen ve aslında, "insanda ahlâkî hürriyet yoksa, aklın olmasının da bir anlamı yoktur" görüşünün farklı açıdan bir ifadesi olan "dilemek insandan, yaratmak Allah'tan" ilkesi gereğince, iyi veya kötü, kul ne dilerse, her şeyin Allah'ın takdîri ve yaratmasıyla olduğu her fırsatta vurgulanarak insanın fiil ve davranışlarını ilgilendiren her tür kötülükten, Allah değil, "kul" sorumlu tutulur.<sup>11</sup>

Burada, bu özel durum dikkate alınıp ince tahlillere girilerek, insanın tercihi dışında kalan, "tabîî ve fizikî kötülüğün Tanrı'ya is-

11- Nitekim insanın davranışları söz konusu olduğunda, mahiyeti gereği, bizzat iyi veya bizzat kötü olanlar, doğrudan, akıl ile bilinir. Mahiyeti gereği, istisnâî bir durum olarak, ne iyi ne de kötü olanlarda ise, tercihin hangi yönde olacağı vahiyle belirlenir. Aslında, yaratılışı gereği "kötü" olan hiçbir şey yoktur. Bir şeyin iyiliği veya kötülüğü kültüre göre belirlenmektedir. Aksi halde, "tercih", dolayısıyla ahlâkî sorumluluk söz konusu olmazdı; hatta o zaman, Peygambere de gerek kalmazdı. Mecâzen, gökten tek tip bir din indiği halde, o dinin, dünyada kültürlere ve dillere göre değişen çeşitli şeriatlar şeklinde örneklenip ortaya konulduğunu ön gören bir metafiziksel sistemde, yani Mâtürîdî'nin düşünce sisteminde, değerler alanında, yaratılışı gereği, "iyi" ve "kötü" den söz etmek veya "iyi" ve "kötü" nün yaratılıştan belirlendiğini düşünmek çelişik olur. Ayrıca, bu, burada, Allah'a kötülük isnat edilmiş olması anlamına da gelir ki, bunun, sistemi bir bütün olarak dikkate alındığında, Mâtürîdî'nin hiçbir durum ve anlamda düşünmediği bir şey olduğu pekâlâ görülebilir.

nad edilmesi" gibi değerlendirmelere yönelmemesi gerekir. Her ne kadar ortaya konulan düşüncenin seyri ve kurgusu bu anlayışa götürse ve bunu gerektirse bile, yine de o, Mâtüridî'nin düşüncesinin yanlış anlaşılması anlamına gelir. Çünkü Mâtüridî, *kötülüğün varlığından söz etmekle birlikte*, hem genel olarak her alanda hem de bilhassa ahlâkî alanda yani insanın hürriyeti, fiilleri ve sorumluluğu söz konusu olduğunda, her ne anlamda olursa olsun, kötülüğü Allah'a isnat etmekten bilinçli olarak kaçınır.

Burada şu ince ayırıma dikkat edilmelidir: Mâtüridî'ye göre, vahyin öngördüğü "ulûhiyet anlayışı"nın bir gereği olarak, "her şeyin yaratıcısı yüce Allah'tır" ilkesi genel, temel ve değişmez bir ilkedir ve bunun böyle bilinmesi ve kabul edilmesi zorunludur. Ancak, aynı "ulûhiyet anlayışı"; hem fizikî ve tabii hem de ahlâkî, her alanda, her tür kötü, çirkin, pis, iğrenç vb. şeyler ile, küfür ve şeytânî şeylerin, bir *tenzîh* (arılama), bir yüceltme (*tebcîl*) ve bir saygı (*ta'zîm*) gereği, Allah'a isnat edilmemesi gerektiğini de telkin ve tavsiye etmektedir ve hatta bunun da, teâmül gereği, yani dînen "*mekrûh*" sayılan bir şey yapmış olmamak için, böyle kabul edilmesi zorunludur.

Bütün bunlara rağmen, dikkatten kaçmaması gereken bir sonuç olarak, belirtilmesi gerekir ki, Mâtüridî düşünce sisteminde dinin özü ve temeli olarak görülen, vahyin öngördüğü bu "ulûhiyet" anlayışı; hem "*istisnasız herşeyin yaratıcısının Allah olduğunu*" hem de ister fizikî ve tabii isterse ahlâkî kötülüğün yani vahiy tarafından, beşerî kültürdeki durum da dikkate alınarak, "özü itibarıyla" kötü ve pis sayılan şeylerle, genel olarak, insanlar arasında kötülük, çirkinlik, eksiklik, küfür vb. olumsuzluk ifade eden şeylerin "*Allah'a isnat ve izâfe edilmemesi gerektiğini*" telkin etmektedir. Aslında, bu, genelde semâvî dinlerde hiç de eksik olmayan garip durumlardan biridir.

Görülüyor ki, Mâtüridî metafiziğinde de,

*teizmin* her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve her şeyin yaratıcısı veya sebebi olarak görülen Tanrı anlayışı ile; dünyanın işleyişi, dünyada kötülüğün bulunması, insan hürriyeti vb. kemikleşmiş problemler, ulûhiyet kavramının içerdiği gizemlilikten istifade edilmek suretiyle, *çelişik* bir biçimde uzlaştırılıp kabul edilerek geçiştirilmekte ve bu konudaki yaygın *Ortaçağ* yaklaşımına sıkı sıkıya bağlı kalmaktadır.

Ancak, bilinmelidir ki, genelde, Ehl-i Sünnet din anlayışının bir gereği olarak bilhassa kötülük, hürriyet vb. kemikleşmiş problemler söz konusu olduğunda ortaya konulan bu tutum, Mâtüridî düşünce sisteminde, dîni anlama ve kavramada doğruluğun, güvenilirliğin ve kesinliğin sağlanmasında delilin belirleyiciliğini ve delile verilen önemi hiçbir zaman ve hiçbir durumda azaltmaz ve hatta öyle görünüyor ki, burada, delilin yerini hiçbir şey tutamaz.

Mâtüridî metafiziğiyle ilgili bütün bu açıklamalardan sonra artık belirtilmesi gerekir ki, ta baştan buraya kadar, Mâtüridî düşünce sistemiyle ilgili olarak, bir seri halinde, verilen bilgilerin *teolojik boyutunun* da gösterilebilmesi için, burada bazı konuların kolayca hatırlanabilecek teolojik birer düstur halinde ortaya konulmasında fayda vardır.

#### IV) Mâtüridî Metafiziği Işığında Başlıca İman Konuları

Burada, metafiziksel bir yaklaşımla, Mâtüridî inanç sisteminin özü ve mahiyetiyle ilgili bir fikir verilmeye, dolayısıyla Mâtüridîliğin nasıl bir inanç sistemine dayandığı, maddeler halinde sıralanarak açıklığa kavuşturulmaya çalışılacaktır.

1. *İtikâdî sorumluluğun başlangıcı*: Akl-ı selîm sahibi bir insan, hayatının hiçbir döneminde Peygamberli bir ortamda bulunmamış veya Peygamberden kaynaklanan bilgi mirasına sahip bir kültür ortamında yaşamamış bile olsa, bizzat kendi aklını kullanarak âlemin bir "meydana getiricisi"nin

olması gerektiğini ve onun ancak "bir tane" olabileceğini düşünmek ve akıyla bulmak zorundadır. Bu demektir ki, kültürel olarak adı konulmasa bile, Tanrı'nın varlığına ve birliğine inanmak (Tevhîd) için akıl tek başına yeterlidir.

2. *Aklın dindeki yeri:* İslâm dini "kitap" ve "sünnet"e dayanan bir "akıl dini"dir; akli olmayanın dini, dolayısıyla dînî sorumluluğu yoktur. Dînî açıdan bakıldığında, insanda aklın bulunması, daha sonra gelecek olan vahiy anlamak içindir. Yani "akıl", bir "vahiy anlama aracı"dır.

3. *Akıl – vahiy ilişkisi:* Mahiyetleri gereği Akıl ile vahiy arasında uyum vardır; her ikisinin de kaynağı Tanrı olduğu için, aslında hiçbir yönden çatışmaları mümkün değildir; buna rağmen, gerek dînî gerekse dünyevî yönden uygulamada ve hükümde bir uyumsuzluk görülürse akıl esas alınır. Amelî konularda vahiy önce gelir; akıl ona destek olur. Ahlâkî konularda ise akıl önce gelir; vahiy ona destek olur. Hiçbir zaman akıl ve vahiy birbirinin yerine geçemez; biri olmadan diğeri yeterlidir denilemez. Akıl ve vahiy her zaman birbirini tamamlar.

4. *Akıl – "nakil" ilişkisi:* Din bir akıl ve zihin işi olarak görüldüğü için, insanların dini anlama ve kavrama düzeylerinin farklı olduğu düşünülür ve akıl-nakil ilişkisi bu düzeyinin tespitinde bir kriter olarak göz önünde bulundurulur. Bazıları, naklin yardımına ihtiyaç duymadan, düşünme ve delile başvurma yoluyla yani fikrî çabayla anlayabilirler. Bunlar filozoflar ve âlimlerdir. Bazıları, ancak naklin yardımı ve bildirmesiyle anlayıp kavrayabilirler. Bunlar öğretme, yönlendirme ve uyarıyla kavrayabilen çocuklara benzerler. Diğer bazıları da, ne akıl ile ne de nakil ile kavrayabilirler. Bunlar "hayvan-tabiatlı" (*behâyim*) insanlardır.

5. *Din – delil ilişkisi:* Dini anlamada ve anlatmada akli, nakli ve hissî (*duyusal*) olmak üzere üç tür delile başvurulur. Peygamberler toplumlarının anlayış ve kavrayış derecesini

ve bilgi düzeyini dikkate alarak bu üç tür delilden birini veya bir kaçını kullanmışlardır. Hz. Peygamber, hem hissî hem de akli delilleri kullanmıştır. Dînî bilgide, bir ilke olarak, delile önem verildiği için, *ilham* ve *sezgiye* ihtiyatla yaklaşılır.

6. *Tanrı inancı:* Tanrı her yönden birdir ve tektir; her şeye gücü yeter; hiçbir şey O'nu âciz bırakamaz; her şeye kâdirdir ve her şeye hâkimdir; her şeyi bilir ve hiçbir şey O'na gizli kalmaz; aydınlık, karanlık, kolaylık, zorluk, hastalık, sağlık vs.; iyilik, kötülük, güzellik, çirkinlik vs.; her türlü fiil ve davranış O'nun takdîri, dilemesi ve yaratmasıyla olur. O, çocuk (çoluk) dahil, her türlü ihtiyaç, kusur ve eksiklikten uzaktır.

7. *Tanrının isim ve sıfatları:* Tanrı'nın sıfatları, O'nun nasıl bir varlık olduğunun tasavvur ve tahayyül edilmesini ve anlaşılıp kavranılmasını sağlayan anlamlar ve kavramlardır; boş sözler değildir. Sıfatlar, Tanrı'dan bağımsız yani kişiliksiz birer anlam ve kavram olarak düşünülemediği gibi, Tanrı da hiçbir sıfat atfedilmeden düşünülemez ve anlaşılabilir. Ayrıca, Tanrı'nın tek bir varlık olması, çok sayıda sıfat yardımıyla anlaşılmasına da bir engel teşkil etmez; tam tersine sıfatların çokluğu, zihnin O'nu anlamasını ve kavramasını kolaylaştırır. Tanrı'ya atfedilen bütün sıfatlar, O'nun Zâtı'nın anlaşılmasını ve kavranılmasını sağlayan ve O'nun varlığından ayrılmayan ezeli anlamlar olarak düşünülmesi ve inanılmasıdır. Fiilî sıfatlar konusunda "sıfatlar ezeldir; taallukâtı (*ilgili olduğu şeyler*) hâdistir" ilkesi esas alınmalıdır. Tanrı, vahiyde uygun görülen isimlerle anılır. İsimlerin çokluğu, Zât'ta çokluk gerektirmez. Tek olan bir varlık, çeşitli isimlerle adlandırılabilir. Tanrı'nın adını zikreden, O'nun kendisini zikretmiş olur.

8. *Tanrı'nın konuşması (İlâhî Kelâm):* Benimsenen ulûhiyet kavramının bir gereği olarak, Tanrı'nın konuşmasını hece, harf, ses vb. beşeri unsurlar içeren ve kulağın duyabileceği birtakım seslerden oluşan bir konuşma

olarak anlamak yanlış olur. Tanrı'nın konuşması yani "ilâhî kelâm" harflere ve seslere giren (hulûl) ve nüfûz eden bir konuşma olamaz. O, ancak kalble kavranılabilir. "İlâhî Kelâm" harflere, seslere ve kelimelere hulûl ve nüfûz etmeyeceğine göre yani vahyi dile getiren Arapça ifadeler, "İlâhî Kelâm"ı taşımayacağına göre, Vahyi oluşturan ve onun ifade edilmesini mümkün kılan anlam, harf, hece, ses, kelime, cümle vs. mevcut haliyle Hz. Peygamber'de yaratılmıştır. Yani insanın beşerî aklı ile anlamasına, kulağıyla duymasına ve diliyle söylemesine imkân veren beşerî özelliklerle birlikte, vahyin hem anlamı hem de söz ve ifadeleri Hz. Peygamber'de yaratılmıştır. Dolayısıyla Cebrail, beşerileştirilmiş vahyi Hz. Peygamber'e getirmiştir ve bu haliyle vahiy yani Kur'an yaratılmıştır. Bu durumda, hem vahyin bizzat sözleri hem de Hz. Peygamber "İlâhî Kelâm"ın insanlara ulaştırılmasında birer vasıtadır.

9. *Tanrı'nın sevilmesi*: İnsanın sevmesi de, sevilmesi de kalbî bir meyil, bir eğilim içerir. Bu, bir aczin ifadesidir. Bu anlamda bir sevgiyle Tanrı ne sever, ne de sevilir. Çünkü Tanrı, bir muhabbet oluşacak şekilde insanın meyledebileceği özelliklerden uzak ve yüce bir varlıktır. Sevgiyle ilgili âyetlerin "tenzih"e elverişli şekilde "te'vil" edilmesi gerekir. Mesela, *tanrı'yı sevmek*, O'na ibadet ve itaat ederek O'na boyun eğmek ve O'nu yüceltmek demektir. Yine, Tanrı'yı sevmek, insanın, gerek sevdiği gerekse sevmediği şeylerin tespitinde, Tanrı'nın, insanların uyması için gönderdiği emir ve tavsiyeleri dikkate alması ve onlara uymada kusur etmemesi demektir.

10. *Tanrı – insan ilişkisi*: Tanrı'nın yaratılıştaki insana verdiği aklın bir gereği olarak, onun dış dünyayı bir "uyaran" olarak görüp üzerinde düşünmesiyle başlayan ve sonunda, Tanrı'dan âleme değil, âlemden Tanrı'ya gidişi dile getiren aklî ve zihnî bir bağlanma şeklinde gerçekleşen bir "inanma ilişkisi"dir. Bu bağlamda, Mâtüridîlikte, iman, hem bizzat aklın kendisinin hem de aynı zamanda

kâinât üzerinde düşünerek orada müşahede ettiği işaret, iz, alâmet ve eserlerin; Tanrı'nın birliğine tanıklık ettiğini aklen tasdik etmenin adıdır. Kısacası, iman, aklî, kalbî ve zihnî bir işlemdir; herhangi bir şeyle ne artar ne de eksilir; hatta siyasi ve sosyal yönden istismara sebep olmaması için, onu açıktan söylemeye ve ilan etmeye de gerek yoktur.

11. *İman – amel -ahlâk ilişkisi*: İmanın özü ve mahiyeti aklî ve zihnî bir "kabul" olduğu için, "amel" yani ibadet amaçlı yapılan fiiller ve "ahlâk" yani, *burada ve bu bağlamda*, dinden kaynaklanan ve insanın din anlayışıyla ilgili görülen fiil ve davranışlar, imanın mahiyetinde yer alan ve onu oluşturan birer unsur olarak görülmez. Bu demektir ki, Mâtüridîlik'te iman, amel ve ahlâk arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Kısacası, *amel imana dâhil edilmediği gibi, ahlâka da dâhil edilmez*. Bunun aksinin düşünülmesi, hem *fikren* hem de, birtakım sosyal, siyasi ve hatta dînî istismarlara sebep olabileceği için, *fiilen* doğru bulunmaz.

12. *Hürriyet ve sorumluluk*: "Dilemek insandan, yaratmak Allah'tan" ilkesi gereğince, aklî ve bederî olgunluk, imkân ve güce sahip olan herkes fiillerinde hürdür ve yaptıklarından sorumludur. Çünkü insanın fiilleri söz konusu olduğunda, Tanrı, onları, bizzat *insanın kendisi vasıtasıyla* yaratır yani burada "vasıtalı yaratma" söz konusudur. Mâtüridîlik'te her ne anlamda ve her ne aşamada düşünülürse düşünülün yaratma Tanrı'ya aittir. Bu bağlamda, insanı da, fiilini de, fiilinin fiilini de yani insanın fiilinin sebep ve vasıta olarak ortaya çıkardığı fiili de, her aşamada yaratan Tanrı'dır; burada insana düşen, sadece dilemek ve istemektir. İnsan neyi ister ve neyi dilerse, Tanrı onu *takdîr* eder ve yaratır ("halk"). Ancak bu, *dilemek insandan, yaratmak Allah'tan* ilkesine aykırı olarak anlaşılabilir. Aslında mahiyeti gereği, Tanrı'nın fiili, önceden bilinen bir numuneye ve bir örneğe dayanarak gerçekleşen bir fiil değildir; o, örneksiz ve numunesiz bir fiildir ("ibdâ"). İnsanın fiili ise, ancak görmek ve incelemek suretiyle bir şeyin benzerinin, *takdîre* değil,

ancak *taklîde* dayanarak ortaya konulduğu bir fiildir. Çünkü "takdîr" Tanrı'ya, "taklîd" insana atfedilir. İşte bu yüzden, Tanrı'nun fiili için "ibda" ve "halk"; insanın fiili içinse, onun, insanın kendi isteğiyle yine kendisi tarafından, Tanrı sayesinde, gerçekleştirilen bir fiil olduğunu ifade etmek üzere, "kesb" kullanılır.

**13. Ruh ve âhiret inancı:** Ruh, diğer yaratıklar gibi, Tanrı'nın yaratıklarından biridir; bir "canlılık ilkesi" ve "canlılık kaynağı" olarak sonradan yaratılmıştır yani *ezelî* değildir. "Bir şeyin yok olmak üzere yaratılması hikmet dışıdır" ilkesi gereğince, ruhun *ebedî* olduğuna inanılır. Ruhun *ebedîliği* fikri *âhiret* hayatını da gerekli kılmaktadır. İlk defa dünyaya geliş bir yaratma (*inşâ'*)dır; fakat *âhiret*te diriltme, bir yeniden yaratma olmayıp hem ruhun bedene hem de bedeninin ilk haline *iâdesi* ve ilk hal üzere bir yenileme (*tecdîd*)dir. Tanrı'nın *âhiret*te müminler tarafından, bir yer ve mekâna bağlı olmadan, yani vasıfsız olarak, bizzat gözle görülebilmesi (*ru'yet*) için, "ruh" ve "*âhiret*" hayatına bu şekilde inanılması gereklidir.

**14. Peygamber ve görevleri:** Tanrı – insan ilişkisini düzenlemek ve kurumlaştırmak için Peygamber gereklidir ve Peygamber'in normal insanlar arasından seçilmesi, dolayısıyla *melekten* değil, insandan olması ve Peygamber seçildikten sonra da ona aşırı sevgi gösterilerek, Hz. İsa'nın *kaominin yaptığı gibi yapmayıp*, "onu tanrılaştırmadan" normal insânî özellikleriyle kabul edilmesi gerekir. Bu bağlamda, Hz. Peygamber'in "göğe çıkması" ("*mi'râc*") konusunun âyetlerde yer almayan ve "*âhad haber*"le nakledilen ayrıntılarına ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Peygamberlik, mahiyeti gereği, *dînî* bir görevdir. Ancak, Hz. Peygamber'in hem *dînî* hem de idari ve siyasi görevleri olmuştur. Ona, "*dînî görev*"i Tanrı, "*idârî ve siyâsî görev*"i de kendi hal-

kı (*ashâb*) vermiştir. Aslında, *dînî görev* Peygamberlerin, *idârî ve siyâsî görev* de hükümdarlarıdır.

**15. Din – şeriat ilişkisi:** Din ve şeriat birbirinden ayrıdır; Peygamberler ve kültürleri değiştikçe şeriatları da değişir. Çünkü "şeriat", "din" in belli bir *kültür* içerisinde anlaşılır ve kavranılır hale gelmesini sağlayan ilkeler, uygulamalar ve kurumlardan oluşur; *dînî*, açıklama ve kurumlaştırma amacını güder. Peygamberden sonra, bu amaç gerçekleştirilirken yani dini açıklayıcı ilke ve uygulamalar tespit edilirken *akıl, nakil, kıyas, icmâ'* gibi esaslara dayanılır. *Kültür ortamı* değiştikçe, değişen kültürel koşullara göre dini açıklayıcı ilke ve uygulamaların gözden geçirilerek yenilenmesi gerekir. Bu *dînî görev* yerine getirilirken, göz önünde bulundurulmuş esaslara ilaveten, duruma göre gerekirse yine toplumun *örf ve âdetleri* de dikkate alınarak *re'ÿ, te'vîl, içtihat* vb. yöntemlere de başvurulabilir.

Bütün bu açıklamalardan, bir sonuç olarak, anlaşılıyor ki, Ebû Hanîfe çizgisi takip edilerek oluşturulan Mâtürîdîlikte, her dönemde *dîne ve vahye işlerlik* kazandırılabilmesi için, *devamlı toplumun yararı dikkate alınarak*, gerekli olduğu yer ve durumlarda, *te'vîl ve içtihad*da başvurulması geçerli bir yöntem olarak görülmektedir. Ayrıca, Hz. Peygamber'in *dînî ve siyâsî görevlerinin farklılığına* dikkat çekilerek toplum hayatında *her şeye dînî bir gözle bakılmaması gerektiği* fikrinin telkin edilmesi, Mâtürîdîliğin, çağdaş ve modern bir din yorumuna imkân veren yegâne Ehl-i Sünnet mezhebi olması anlamına gelmektedir. Öyle görünüyor ki, Mâtürîdîlik, akıl zemininde, *Kur'an ve Sünnet ışığında* şekillenen, dolayısıyla akla ve vahye dayanan, değişim ve gelişime açık gerçekçi bir din anlayışıdır. Bu din yorumunda, "*insan, din için değil; din, insan içindir*" ilkesi ihmal edilmez.□

## Kaynaklar

- Mâtürîdî, Ebû Mansur, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, TSMK, Medine Bölümü, Yazma No: 180.
- Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, Nşr. F. Yusuf el-Haymî, Beyrut, 2004.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbu't-Tevhîd*, (Nşr. F. Huleyf, Ofs. Bsk.,) İstanbul 1979.
- Neseî, Ebu'l-Muîn, *Tabsıratü'l-Edille Fî Usûli'd-Dîn*, (Nşr. H. Atay, 2. Bsk, C.I, Ankara 2004).
- Neseî, Ebu'l-Muîn, *Tabsıratü'l-Edille Fî Usûli'd-Dîn*, (Nşr. H. Atay-Ş.A. Düzgün, C.II, Ank. 2003).
- Pezdevî, Abdulkerim, *K.Usûlü'd-Dîn*, Kahire 1963.
- Özcan H. , *Mâtürîdî'de Dînî Çoğulculuk*, İstanbul 1995.
- Özcan H. , "Matürîdî'ye Göre 'İman-İslam-İhsan' ve 'Küfür' İlişkisi" *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı VIII, İzmir 1994.
- Özcan H. *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul, 1998.
- Özcan H. "Matürîdî'ye Göre Kur'an'daki Kıssa ve Mesellerin Epistemolojik Amaç ve Önemi", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi*, Sayı IX, İzmir 1995.
- Özcan H. "Mâtürîdî'ye Göre Dünyanın Yararlılık Amacı", *Diyanet İlmî Dergi*, C. 29, Sayı I(1993).
- Özcan H. "Mâtürîdî'nin Bilgi Teorisinde 'Fıkıh' Terimi", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. IV, İzmir 1987.
- Özcan H. "Abû Mansûr al-Mâtürîdî's Religious Pluralism", *Islamochristiana*, Vol. 23, Roma 1997.
- Özcan H. "Mâtürîdî'ye Göre 'Hikmet' Terimi", *İslâmî Araştırmalar*, C.2,S.6 Ocak 1988,ss.42-46.
- Özcan H. "Mâtürîdî'nin Bilgi Teorisinde 'İkân' Terimi", *İslâmî Araştırmalar*, C.3.S.1 Ocak 1989,ss.36-41.
- Işık, K. *Maturidî'nin Kelam Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Ankara 1980.
- Hamidullah, Muhammad, *İslâm Peygamberi*, Çev. M.S. Mutlu, İstanbul 1972.
- Yörükân, Y.Z. *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler*, C. 2, Ankara, 2001.
- Zehra M. E. *Ebû Hanîfe*, Çev. O. Keskiöglü, İstanbul (tarihsiz).
- İzmirli, İsmail Hakkı, *İhtilaflar Bilimi (İlm-i Hilaf)*, Sadeleştiren, Ali Duman, Malatya 2004.
- Rickman, H. P. , *Anlama ve İnsan Bilimleri*, Çev. Mehmet Dağ, Ankara 1992.