



**İMAM MÂTÜRÎDÎ VE FELSEFİ
AKIMLARA BAKIŞI**

Sedat BULUT

Yüksek Lisans Tezi

Temel İslam Bilimleri

Ana Bilim Dalı

Dr. Öğr. Üyesi Rumeysa BAKIR DAYI

2024

(Her Hakkı Saklıdır)

T.C.
BAYBURT ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ TEZLİ YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

İMAM MÂTÜRÎDÎ VE FELSEFİ AKIMLARA BAKIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Sedat BULUT

Dr. Öğr. Üyesi Rumeysa BAKIR DAYI

BAYBURT- 2024

KABUL VE ONAY

Dr. Öğr. Üyesi Rumeysa BAKIR DAYI danışmanlığında, Sedat BULUT tarafından hazırlanan “İmam Mâtürîdî ve Felsefî Akımlara Bakışı ” başlıklı bu çalışma, Savunma Tarihi tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Dr. Öğr. Üyesi Rumeysa BAKIR DAYI

Üye : Prof. Dr. Recep ÖNAL

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Fatma TOSUN KÖSE

Bu tezin kabulü Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yönetim Kurulu’nun .../...../20... tarih ve 20.../...-.... Sayılı kararıyla onaylanmıştır.

Doç. Dr. Bünyamin ALIM
Enstitü Müdürü

BEYANNAME

Bayburt Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tez yazım kılavuzuna göre Dr. Öğr. Üyesi Rumeysa BAKIR DAYI danışmanlığında hazırlamış olduğum “İmam Mâtürîdî ve Felsefî Akımlara Bakışı” başlıklı program seçin tezimin bilimsel etik değerlere ve kurallara uygun, özgün bir çalışma olduğunu, aksinin tespit edilmesi halinde her türlü yasal yaptırımını kabul edeceğimi beyan ederim.

06.12.2024

Sedat BULUT



ÖN SÖZ

Yüksek lisans öğrenimim de bilgi ve deneyimlerini benimle paylaşarak yol gösteren, tez çalışmamın yürütülmesi ve değerlendirilmesinde yardım ve desteğini esirgemeyen değerli danışman hocam Sayın Dr. Öğretim Üyesi Rumeysa BAKIR DAYI'ya sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Yine yüksek lisans öğrenimim de benden desteğini esirgemeyen Değerli Hocalarım Prof. Dr. Nevzat AYDIN'a, Prof. Dr. Recep ÖNAL'a ve değerli jüri üyelerine saygılarımı sunarım.

Hayatım boyunca sevgisini, duasını, maddi ve manevi desteğini üzerimden hiç eksik etmeyen, bugünlere gelmemi sağlayan sevgili ailem; annem Ayşe BULUT ve babam Hidayet BULUT'a, babaannem Nazire BULUT'a, rahmetli dedem Faik BULUT'a ve kıymetli eşim Yeşim BULUT'a sevgi, saygı ve şükranlarımı sunarım.

Sedat BULUT

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

İMAM MÂTÜRÎDÎ VE FELSEFİ AKIMLARA BAKIŞI

Sedat BULUT

Bayburt Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Rumeysa BAKIR DAYI

Bayburt-2024, Sayfa: 74

Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, bilinen adıyla İmam Mâtürîdî, Semerkant'ta doğmuş bir İslam âlimidir. Kendisinin yaşamı hakkında kesin bilgiler az olmakla birlikte, İmam Mâtürîdî'nin eserleri ve fikirleri, İslam düşüncesinde derin izler bırakmıştır. Mâtürîdî ekolünün kurucusu olarak kabul edilen İmam, özellikle kelam ve fıkıh ilimleri üzerine yoğunlaşmış, akıl ve nakli birleştiren bir metodoloji geliştirmiştir. İmam Mâtürîdî'nin "Kitabü't-Tevhid" ve "Te'vîlâtü'l-Kur'ân" adlı eserleri, İslami ilimlerdeki derinliği ve metodolojik yaklaşımı ile bilinir. Bu eserler, akaid ve kelam ilmindeki meseleleri, akli ve nakli delillerle ele alır ve İslam düşüncesine yeni bir perspektif getirir. İmam Mâtürîdî, aynı zamanda İslam hukukuna ve tefsir ilimlerine de önemli katkılarda bulunmuş, dönemindeki ve sonraki İslam âlimleri üzerinde büyük bir etki bırakmıştır. Mâtürîdî'nin fikirleri, özellikle akıl ve vahiy arasındaki ilişkiyi ele almasıyla önem kazanmaktadır. O, akli ve vahyi bir çatışma kaynağı olarak görmek yerine, ikisinin İslam inancını anlamada birbirini tamamlayabileceğini savunmuştur. Bu yaklaşım, daha sonraki İslam düşünürlerine ilham kaynağı olmuş ve İmam Mâtürîdî'nin düşünceleri, İslam düşüncesinin şekillenmesinde merkezi bir rol oynamıştır. Âlemin ezeliliğini savunan, yoktan yaratılışı inkâr eden ve evreni sadece tabîi nedenlerle açıklayan Dehriye, yerkürenin aşağı doğru sürekli bir düşüş halinde olduğunu ileri süren ve nesnelerin ezelden oluşması konusunda Dehrielerin görüşlerini paylaşan Sümeniye'ye, âlemin biri nur diğeri zulmet olmak üzere iki temel varlıktan oluştuğunu savunan, iyiliğin nurdan her türlü kötülüğü ise zulmetten meydana geldiğini iddia eden, iki Tanrı anlayışını kabul eden Seneviye'ye eleştirilerde bulunarak evreni, yaratıcıyı ve yaratılış gayemizi kendi kelamî bakış açısı ile naklî ve akli delillerle ispatlamaya çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mâtürîdî, felsefi akımlar, Dehriyye, Seneviyye, Sümeniyye.

ABSTRACT

M. SC. THESIS

Sedat BULUT

İMAM MÂTÜRİDÎ AND HIS PERSPECTIVE ON PHILOSOPHICAL MOVEMENTS

Bayburt University

Institute of Graduate Studies

Department of Basic Islamic Sciences

Thesis Advisor: Assist. Prof. Dr. Rumeysa BAKIR DAYI

Bayburt-2024, Pages: 74

Abū Mansūr Muhammad b. Muhammad b. Mahmud, better known as Imam Maturīdī, was an Islamic scholar born in Samarkand. Although little is known about his life, Imam Maturīdī's works and ideas have left a deep mark on Islamic thought. Considered as the founder of the Maturidīdī school, Imam Maturīdī focused especially on the sciences of theology and jurisprudence, and developed a methodology that combines reason and nakli. Imam Maturīdī's "Kitab al-Tawhid" and "Ta'wīl al-Qur'an" are known for their depth and methodological approach in Islamic sciences. These works deal with the issues in the science of theology and theology with rational and transplanted evidence and bring a new perspective to Islamic thought. Imam Maturīdī also made significant contributions to Islamic law and the sciences of tafsir, and left a great impact on Islamic scholars of his time and later. Maturīdī's ideas are especially important in his treatment of the relationship between reason and revelation. Instead of seeing reason and revelation as a source of conflict, he argued that the two could complement each other in understanding the Islamic faith. This approach inspired later Islamic thinkers and Imam Maturīdī's thoughts played a central role in shaping Islamic thought. He criticized the Dehriye, who defended the eternity of the universe, denied creation from nothing and explained the universe only by natural causes, the Sümeniye, who claimed that the Earth was in a constant decline and shared the views of the Dehri on the eternal formation of objects, and the Seneviye, who claimed that the universe consisted of two basic beings, one light and the other darkness, and who accepted the concept of two Gods, claiming that goodness came from light and all kinds of evil came from darkness, and proved the universe, the creator and the purpose of creation from his own theological perspective with traditional and rational evidence.

Keywords: Maturīdī, philosophical movements, Dehriyye, Seneviyye, Sümeniyye.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	II
BEYANNAME	III
ÖN SÖZ	IV
ÖZET	V
ABSTRACT	VI
İÇİNDEKİLER	VII
KISALTMALAR	IX
GİRİŞ	1
Araştırmanın Konusu	1
Araştırmanın Amacı	1
Tezin Yöntemi	1
BİRİNCİ BÖLÜM	3
1. MÂTÜRÎDÎ'NİN HAYATI VE YAŞADIĞI COĞRAFYA	3
1.1. MÂTÜRÎDÎ'NİN HAYATI	3
1.2. İLMÎ KİŞİLİĞİ	5
1.3. HOCALARI	5
1.4. TALEBELERİ	6
1.5. ESERLERİ	7
1.6. KÜLTÜREL VE SOSYAL ÇEVRESİ	9
1.7. KELÂMÎ YÖNÜ VE YÖNTEMİ	11
1.8. İSLAM DÜŞÜNCESİNDEKİ KONUMU	13
1.9. YAŞADIĞI DÖNEMDEKİ FELSEFİ AKIMLAR	13
1.9.1. Dehriyye	14
1.9.2. Tabîiyyûn	15
1.9.3. Sofistler	16
1.9.4. Seneviyye	17
1.9.5. Sümeniyye	18
İKİNCİ BÖLÜM	20
2. MÂTÜRÎDÎ'NİN FELSEFE ALGISI VE FELSEFEYE BAKIŞI	20
2.1. MÂTÜRÎDÎ'NİN FELSEFE ALGISI	20
2.2. MÂTÜRÎDÎ'NİN FELSEFE KAYNAKLARI	23
2.3. FELSEFE BİRİKİMİNİ ANLAMA ÇABASI	26
2.4. İSLAM DÜŞÜNCESİNDE RASYONALİZMİN İŞLEVİ	31
2.5. MÂTÜRÎDÎ VE RASYONALİZM	32
2.6. AKIL VE VAHİY İLİŞKİSİ	33
2.7. MÂTÜRÎDÎ VE EMPİRİZM	35
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	38
3. MÂTÜRÎDÎ'NİN FELSEFİ AKIMLARA ELEŞTİRİSİ	38
3.1. FELSEFE ELEŞTİRİSİ	38
3.2. FELSEFİ AKIMLARA ELEŞTİRİSİ	41
3.3. DEHİRİYYE ELEŞTİRİSİ	42
3.3.1. Âlemin Ana Maddesinin Kadimliği	42
3.3.2. Tıynetin Şekil Alarak Âleme Dönüşmesi (San'at)	42
3.4. TABİATÇILARA ELEŞTİRİSİ	47
3.5. SOFİSTLERE ELEŞTİRİ	49

3.6. SENEVİYYE ELEŞTİRİSİ	51
3.6.1. Menaniyenin Görüşleri ve Tenkidi	54
3.6.2. Deysâniyye'nin Görüşleri ve Tenkidi	55
3.6.3. Merkayûniyye'nin Görüşleri ve Tenkidi.....	57
3.6.4. Mecûsîler'in Görüşleri ve Tenkidi.....	59
3.7. SÜMENİYYE ELEŞTİRİSİ	63
SONUÇ	65
KAYNAKÇA.....	67
ÖZ GEÇMİŞ	74



KISALTMALAR

Age.	: Adı geçen eser
A.mlf.	: Aynı müellif
As.	: Aleyhisselam
B.	: Bin
bk.	: Bakınız
Cc.	: Celle celalühü
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviri
DiA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
H.	: Hazreti
İSAM	: İslam Araştırma Merkezi
Krs.	: Karşılaştırınız
Nşr.	: Neşreden
Ö.	: Ölümü
Ra.	: Radiyallahü anhü
S.	: Sayfa
Ss	: Sayfa sayısı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	: Tahkik
Trc.	: Tercüme
Vd.	: Ve devamı

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu

Tezimizin konusu, İmam Mâtürîdî'nin hayatı ve felsefî akımlara bakışı olarak belirlenmiş ve bu bağlamda Mâtürîdî'nin kendi dönemindeki felsefî akımların görüşlerine dair bir inceleme yapılması amaçlanmıştır. Ancak, bu akımları teknik ve bilimsel anlamda derinlemesine ele almak, bir tez için çok geniş bir alan oluşturacağı için, araştırmanın sınırlarını net bir şekilde belirleme gerekliliği doğmuştur. Bu nedenle tezimizin başlığını "İmam Mâtürîdî ve Felsefî Akımlara Bakışı" olarak belirlemeniz oldukça anlamlıdır. Çalışmamızda, Mâtürîdî'nin felsefî akımlara bakışını, dönemindeki akımlar üzerinde yoğunlaşarak incelemeyi amaçlıyoruz. Mâtürîdî'nin düşünce yapısını ve onun felsefî akımlara olan yaklaşımını araştırırken, aynı zamanda Mâtürîdî'nin hayatı, yaşadığı dönemi ve eserleri hakkında da kısa bilgilere yer verilmesi, hem onun fikir dünyasını daha iyi anlamayı sağlar hem de dönemin felsefî bağlamı hakkında gerekli arka planı sunar. Bu yaklaşımla, Mâtürîdî'nin düşünsel çerçevesi, özellikle akıl ve vahiy ilişkisini nasıl şekillendirdiği, dönemin felsefî akımlarına nasıl tepki verdiği ve bu akımları nasıl eleştirdiği konularında derinlemesine bir analiz yapılması mümkün olacaktır.

Araştırmanın Amacı

Çalışmanın temel amacı İmam-ı Mâtürîdî'nin yaşamış olduğu dönemde mevcut felsefî akımlara onun perspektifinden bakarak bu akımlara ilişkin dönemin kelim kitaplarında ortaya konulan fikirlerin yanı sıra Maturidi'nin görüşlerini de tespit ederek anlamaya çalışmak. Mâtürîdî'nin dönemindeki bu akımlara yönelik eleştirilerini ve kelâmî yöntemlerini inceleyerek günümüze aktarmaktır. Ardından Mâtürîdî'nin bu akımlara yönelik eleştirileri, akıl ve nakil dengesi çerçevesinde geliştirdiği düşünce sistemi incelenecektir. Son olarak, karşılaştığı kelâmî sorunlara nasıl çözümler sunduğu, hangi uygulama ve yöntemlerle sorunları çözüme kavuşturduğunu tespit etmek ve günümüz açısından öneminin ne olduğu değerlendirilecektir.

Tezin Yöntemi

İmam-ı Mâtürîdî ve felsefî akımlara bakışı tezimizin başlığından yola çıkarak öncelikle Mâtürîdî'nin hayatı, ilmi kişiliği, eserleri, yaşadığı coğrafya ve dönemindeki siyasi durumlar hakkında literatür taraması yapılmıştır. Konuyla ilgili yapılan çalışmalar sınıflandırılmış ve Mâtürîdî'nin günümüze ulaşan en önemli iki eseri olan Kitâbı-Tevhîd ve Te"vîlâtü'l-Kur"ân adlı eserleri çalışmamızda birincil kaynak olarak kullanılmıştır. Konu ile ilgili daha önceden yapılan çalışmalara bakılarak doküman analizi, mukayese ve eleştirel yöntem kullanılmıştır.

İslam düşünce tarihine bakıldığında itikadî, ilmî ve fikir alanında önemli katkılarda bulunan, yaşadığı dönemde çağları aydınlatan eserler veren Ehl-i sünnet kelâmının temsilci şahsiyeti olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'yi, fikirlerini ve düşüncelerini tanıtmaya çalışacağız. Mâtürîdî'nin yaşadığı dönem de birçok olumsuz ve çekişmeli durumlar olsada dinî, itikadî, felsefî ve siyasî alanda akıl yürüterek ortaya koymuş olduğu eserler İslam düşünce tarihine yön vermiştir. Böyle bir karmaşık ortamda yetişen İmam-ı Mâtürîdî, içinde yaşadığı İslami toplumun inanç ve tutumlarına karşı sorumluluk bilinciyle hareket ederek İslam'a yönelik olumsuz saldırılara karşı yazıya döktüğü eserleri ile büyük mücadele vermiştir. Kaleme aldığı eserlerinde İslam inanç esaslarını hedef alıp tahrip etmeye çalışan pek çok inkârcı dinî ve felsefî akımların görüş, düşünce ve iddialarını ele alarak delillerle onların görüşlerini çürütmeye çalışmış, özellikle tevhid inancı başta olmak üzere İslam inanç esaslarını Kur'an ışığında akıl ve vahyi harmanlayarak temellendirmiştir. Bu yaklaşımıyla kendinden sonraki âlimlere bir metodoloji sunmuş ve kelâm ilminin gelişiminde önemli bir rol oynamıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. MÂTÜRÎDÎ'NİN HAYATI VE YAŞADIĞI COĞRAFYA

1.1. MÂTÜRÎDÎ'NİN HAYATI

Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, bilinen diğer adıyla İmam Mâtürîdî (ö.333/944), Özbekistan Cumhuriyeti'nin Semerkant şehrinde doğmuştur. Doğduğu şehrin adını taşıyan "Semerkandî" ve doğduğu köyün adını taşıyan "Mâtürîdî" lakaplarıyla anılır.¹ İmam Mâtürîdî hakkında detaylı bilgilere ulaşılamamakla birlikte, hayatıyla ilgili kısıtlı da olsa bazı bilgiler mevcuttur².

İmam Mâtürîdî'ye bağlı olanlar, ona derin saygılarını ve takdirlerini ifade etmek için çeşitli unvanlar kullanmışlardır. Bu unvanlar arasında "İmâmü'l Hüda" yani Hidayet Önderi, "Alemü'l-Hüda" yani Hidayet Meşalesi, "İmâmü'l-Mütekellimin" yani Kelâmcıların Lideri ve "Musahhihu Akâidi'l-müslimîn" yani Müslümanların inançlarını hatalardan arındıran gibi ifadeler bulunmaktadır. Ayrıca "Reîsü ehli's-sünne" yani Ehl-i sünnet'in Reisi olarak da bilinir³. Bu lakaplar, İmam Mâtürîdî'nin takipçileri için önemli bir sembol olduğu kadar, onun Hz. Peygamber ve sahabelerin yolundan gittiğinin de bir işaretidir.

İmamın soyunun, Sem'ânî ve Zebîdî tarafından belirtildiği üzere, Ebu Eyyûb Hâlid b. Zeyd el-Ensari'ye (ö. 49/669) dayandığı ifade edilmiştir. Beyazizâde Ahmed Efendi de bu bilgiyi doğruluyor. Ancak, "Ensarî" terimi genellikle soydan ziyade takdir amacıyla kullanılıyordu. Bu, Mâtürîdî'nin İslam'a yönelik destekleyici duruşu ve Hz. Peygamber'in din anlayışını benimsemesiyle ilgilidir. İmam ayrıca İslam hukukunun temel ve ikincil ilkelerini de açıklamıştır.

Mâtürîdî'nin "Kitabü't-Tevhîd" adlı eserinin Türkçeye çevrilmesinde Bekir Topaloğlu'nun yaptığı bir değerlendirmede, İmam'ın Arap kökenli değil de Türk kökenli olma yönünde görüşleri bulunmaktadır. Zira Topaloğlu'na göre, bu kitabı bir Arap yazmış olsaydı, kitapta anlatım hataları ve dil bilgisi yanlışları olmazdı. Ama kitaptaki ifadelerin Türkçe cümle yapısıyla benzerliği, Mâtürîdî'nin Türk kökenli olduğunu destekleyen bir diğer unsurdur. Öte yandan Sönmez Kutlu da İmam'ın yetiştiği bölgede Arap kökenine dair bir bulgunun bulunmadığını, hadis, fıkıh, tefsir ve biyografi âlimi Zebîdî'nin (ö.1791) Ensarî soyundan söz etmesinin Ensari soyunu onurlandırmak için yapıldığını, Eş'ârîlerin mensuplarını övmesine rağmen Mâtürîdî 'de benzer bir durumun olmadığını belirterek Topaloğlu'nun tespitlerini

¹ Kâdî Kemâleddin Ahmed el-Beyâzî, *İşârâtü'l-merâm min 'İbârâtü'l-İmâm*, " (Pakistan: Zemzem Pablişirz, 2004), 23.

² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd/Dâru's-Sadr, 2001), 9.

³ Ahmet Vehbi Ecer, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî* (İstanbul: Yesevi Yayıncılık, 2007), 32.

doğruladı. Bu durumlar, İmam'ın kökeni ve kimliği hakkında önemli ipuçları sunmaktadır. İmam Mâtürîdî'nin doğum tarihi hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. İmam Mâtürîdî'nin Semerkant'ta 333/944 yılında vefat etmiştir⁴. İmam Mâtürîdî'nin doğup büyüdüğü tarihi Abbasiler Devleti'nin doğusunda, günümüzde Maverâünnehir olarak adlandırılan bölge,⁵ Başlangıçta Abbasiler döneminde yarı bağımsız bir yapı iken, 261 (875) yılında Sâmanîler'in kontrolüne girdiler ve Bağdat'taki halifeden aldıkları yetkiyle Buhara'yı başkent yapmışlardır.⁶

Mâtürîdî'nin entelektüel çevresi yalnızca İslam fikhı ve kelamıyla değil, aynı zamanda o dönemde tercüme edilen ve üzerinde çalışılan felsefi ve bilimsel metinlerle de zenginleşmiştir. Yazılarında da görüldüğü üzere, Aristoteles gibi filozofların eserleriyle olan ilişkisi, farklı entelektüel geleneklere açık bir ilim adamı olduğunu göstermektedir. Dahası Mâtürîdî sadece pasif bir bilgi alıcısı değildi. Kendileri de büyük itibar sahibi âlimler olan hocaları ona hem dinî ilimlerde hem de İslam ilim camiasında yaygın olan akılcı yaklaşımlarda sağlam bir temel sağlamıştır. Ebu Nasr Ahmed b. Abbas el-İyâdi ve Ebu Bekir Ahmed b. İshak el-Cüzcanî gibi isimlerden eğitim alması, aldığı ve daha sonra öğrencilerine aktardığı yüksek düzeydeki ilmi eğitimin bir kanıtıdır. Kendi adıyla anılan Mâtürîdî kelam ekolünün gelişimi, onun yorumlarından ve metodolojik titizliğinden önemli ölçüde etkilenmiştir. Onun teolojik görüşleri, özellikle imanın doğası, dinde aklın rolü ve ilahi sıfatların yorumlanması gibi alanlarda İslam düşüncesi üzerinde kalıcı bir iz bırakmıştır.

Orta Asya ve doğu İran'da kurulan Fars hanedanı olan Sâmanîler döneminde bölgede bilim, felsefe ve sanat alanlarında büyük gelişmeler yaşandı. Bu dönemde devlet adamları İslam bilimlerinin ve Arap dilinin gelişmesine büyük destek sağladılar⁷. Tefsir, fıkıh, hadis, kelâm, felsefe, tasavvuf, dilbilim, edebiyat, tıp ve doğa bilimleri gibi alanlarda birçok yetenekli âlim yetişmiştir. Bu âlimler dönemin fikri yaşamında önemli rol oynamış ve heterodoks inançların zayıflamasında etkili olmuşlardır. Aynı zamanda, Mu'tezilî düşüncüyü sınırlayan bu gelişmeler, bölgedeki Müslümanların Ehl-i sünnet görüşlerine daha sıkı bağlanmalarına olanak sağlamıştır. Bu dönemde Mu'tezile kelâmcıları, akıllı inanç meselelerinde neredeyse mutlak bir kaynak olarak görmüşlerdir. Ancak bu yaklaşım, geleneksel hadis bilginleri ve fıkıh âlimleri tarafından sert eleştirilere maruz kalmış, bu da fikri mücadelelerin şiddetlenmesine neden olmuştur. Bu tür bir entelektüel ve sosyal çatışma hem nakil hem de akıl kullanımını dengeli bir şekilde değerlendiren İmam Mâtürîdî'nin fikirlerinin, Doğu İslam dünyasında daha fazla ön plana çıkmasına imkân tanımıştır. İmam Mâtürîdî bu süreçte, Eş'arîlerin ardından gelmiş ve onların

⁴ Ebû'l-Muîn Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille fî Usûli'd-dîn* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1/474.

⁵ Ebû Mansur el-Mâtürîdî, "Önsöz", *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* (Ankara: İSAM Yayınları, 2009), 20.

⁶ Sönmez Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik* (Ankara: Otto Yayınları, 2011), 23.

⁷ Ebû Mansur el-Mâtürîdî, "Önsöz", *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 21.

akaidi sistemini daha fazla geliştirmiştir. Ayrıca Mâtürîdî, akıl konularında Eş‘arîlerden daha fazla özgürlük tanımış ve böylece İslam dünyasında önemli bir itikadi ekolün, yani Mâtürîdî ekolünün kurulmasına öncülük etmiştir.⁸ Ancak bu akaid ekolünün asıl temelleri, hocası Ebû Hanîfe tarafından atılmıştır ve Mâtürîdî, onun izinden giderek bu ekolü daha da ileriye taşımıştır.

1.2. İLMİ KİŞİLİĞİ

Mâtürîdî'nin âlim karakteri, Kur'an-ı Kerim ve İslam'ın doğru anlaşılmasında derin bir nesnellik ve kesinlik gösterir. Özellikle bu dinin prensiplerini doğru bir şekilde yorumlayarak ve bu yorumları gelecek nesillere aktararak dini bir hizmet sunmayı amaçlar. Bu yaklaşımı en iyi yansıtan, Mâtürîdî'nin eserlerinden biri olan Tefsiru'l-Kur'an adlı tefsir kitabının girişidir. Burada Mâtürîdî, yorumun çoğunlukla sahabelere, yorumun ise âlimler olan hukukçulara yönelik olduğunu vurgular.⁹ Mâtürîdî'nin bu ayrımı yapmasının sebebi, sahabelerin Hz. Peygamber'i bizzat görmeleri ve sözlerini doğrudan duymalarıdır. Ayrıca sahabeler, Kur'an ayetleri vahyedildiğinde bu sürece tanıklık etmişlerdir. Bu sebeplerden dolayı, sahabelerin yorumlaması daha uygundur. Onların, Allah'ın ayetlerde söylemek istediğı şeyi tam olarak ifade etme yeteneğine sahip olduklarına inanılmaktadır. Bu nedenle, Kur'an'ı kendi bakış açısından yorumlamak, Mâtürîdî'nin "cehennemdeki yerini hazırlamak" olarak ifade ettiğı, kişinin kendisini tehlikeli bir duruma sokması anlamına gelebilir.

Öte yandan, âlimlerin yaptığı te'vil, kesin bir anlam yerine olasılıkları barındıran yorumlar içerir. Bu yorumlar, metnin farklı anlamlarını ortaya çıkarabilir, ancak kesin bir sonuca varılmaz. Te'vil yapılırken, yorumlanan metin üzerinde Allah'ın bir şahit olarak kabul edilmediğı, farklı ihtimallerin göz önünde bulundurulduğu bir süreçtir. İmam Mâtürîdî'nin bu yaklaşımı, tefsir ve te'vil konularına bakış açısını ve bu konulardaki objektifliğini ve cesaretini göstermektedir. Bu yaklaşım, onun eserlerinde açık bir şekilde kendini gösterir ve İslam âlimleri arasında saygın bir yere sahip olmasını sağlamıştır.

1.3. HOCALARI

Kaynaklar, Mâtürîdî'nin çağdaşları ve aynı coğrafi bölgede yaşamış olan âlimlerden eğitim aldığı konusunda hemfikirdir. Bu âlimlerin, İmam Ebû Hanîfe'ye uzanan bir ilmi miras zincirinin halkaları olduğu ifade edilir. Mâtürîdî'nin eğitim aldığı öğretmenleri arasında 3. yüzyılın başlarında yaşamış olan Ebû Bekir Ahmed b. İşhak b. Sâlih el-Cûzcânî, 9. yüzyılın son

⁸ Ebû Zehra Muhammed, *Tarihu'l-Mezâhibi'l-İslamiyye* (Kahire: Dâru'l- Fikrul Arabî, ts.), 151, 152, 167, 168.

⁹ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an* (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 86,87.

çeyreğinde vefat eden Ebû Nasr Ahmed b. Abbas b. Hüseyin el-İyâzî,¹⁰(ö.881) yılında vefat eden Nusayr b. Yahyâ el-Belhî,¹¹ (ö. 862) yılında vefat eden Kadıkudât Muhammed b. Mukâtil er-Râzî (ö. 898) yılında vefat eden Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Recâ el-Cüzcanî bulunmaktadır. Mâtürîdî, özellikle Ebû Nasr Ahmed b. Abbas b. Hüseyin el-İyâzî¹² ve Ebû Bekir Ahmed b. İshak b. Sâlih el-Cûzcânî¹³ gibi âlimlerden fıkıh ve kelâm bilimleri üzerine eğitimler almıştır. Ayrıca Nusayr b. Yahyâ el-Belhî,¹⁴Kadıkudât Muhammed b. Mukâtil er-Râzî¹⁵ ve Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Recâ el-Cüzcanî¹⁶ gibi öğretmenlerden de fıkıh dersleri alarak bilgisini derinleştirmiştir.

Bu hocalar İmam Ebû Hanîfe'nin ilmi mirasını temsil ediyorlardı ve birçok eser yazmışlardı; ne yazık ki bu eserlerin çoğu muhafaza edilememiştir. Bu âlimlerden sadece Ebu Nasr el-İyazi'nin “Aşr mesail min aslı'd-dîn” adlı eseri günümüze ulaşmıştır.

Mâtürîdî'nin yaşamının büyük bir kısmını geçirdiği Semerkant dışına çıkıp çıkmadığı kesin olarak bilinmemekte, ancak Belh, Rey ve Nisabur gibi diğer ilim merkezlerinin Semerkant üzerindeki etkileri göz önüne alındığında, Mâtürîdî ya bu şehirlere seyahat etmiş ya da öğretmenleri onun yanına gelmiş olabilir. Ayrıca Mâtürîdî'nin eserleri incelendiğinde, sadece yerel bilgilere değil, farklı fikhî ve itikadî mezhepler hakkında da bilgi sahibi olduğu görülür. Bu geniş bilgi birikimi, onun sadece kendi döneminin veya bölgesinin dini metinleriyle sınırlı kalmayıp, farklı din, mezhep ve felsefî akımlarla ilgili eserleri de incelediğini göstermektedir. Mâtürîdî, eserlerinde değindiği çeşitli görüşleri ele alırken bazılarını savunmuş, diğerlerini ise eleştirmiştir. Örneğin, yazılarında Aristo'nun “Mantık” eserinden alıntılar yapması, onun felsefî metinlere olan ilgisini ve bu eserlerden etkilendiğini ortaya koymaktadır.

1.4. TALEBELERİ

Mâtürîdî, öğrendiği teolojik ve fıkıh bilgisini öğrencilerine aktarmış ve onların bu bilginin kendi ilmi çalışmalarını oluşturmalarını sağlamıştır. Bu süreçte, edindiği bilgiyi sadece aktarmakla kalmamış, aynı zamanda onu doktrinel ve ilmi delillerle desteklemiş, ondan şüpheleri kaldırmış ve ona sistematik bir yapı kazandırmıştır. Ebû Hanîfe'nin sözlü ve yazılı geleneklerine gösterdiği bu titiz yaklaşım, Mâtürîdî'nin öğrencileri tarafından da benimsenmiş

¹⁰ İlyas Üzümlü, “İyâzî, Ebû Nasr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/499.

¹¹ Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye* (Beyrut, 1907), 14, 216.

¹² Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğıyye fî tabakâti'l-Hanefiyye* (DârulHicr, 1993), 144.

¹³ Ahmet Ak, *Büyük Türk Alimi Maturidi ve Maturidilik* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 46.

¹⁴ Ahmet Ak, *Büyük Türk Alimi Maturidi ve Maturidilik*, 47.

¹⁵ Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğıyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 82.

¹⁶ Sönmez Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, 25.

ve Mâtürîdî'nin yöntemlerini kullanarak mezhebin gelişmesine katkıda bulunmuşlardır. Ebü'l-Kasım İshak b. Muhammed b. İsmail el-Hâkim es-Semerkindî, 340/951 yılında vefat etmiş olup, kelâm, fıkıh ve Kur'an te'vilinde uzmanlaşmıştır.¹⁷ Aynı zamanda, Ebü'l-Hasan Ali b. Said er-Rüstüğfenî, 345/956 yılında vefat etmiş ve fıkıh ile kelâm alanlarında derin bilgilere sahipti.¹⁸ Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim el-Buhari es-Semerkindî ise 373/984 yılında ölmüş ve fıkıh, tefsir ile tasavvuf konularında tanınmıştır.¹⁹ Bu isimler, İmam Mâtürîdî'nin öğrencileri arasında yer almaktadır ve onlar, Mâtürîdî'nin bilgilerini, kendi uzmanlık alanlarına uygun şekilde geliştirip yaymışlardır.

Mâtürîdî mezhebinin ilerlemesinde önemli rol oynayan isimler arasında Ebu'l-Yüsr Muhammed bin Abdülkerim el-Bezdevî de vardır. 493/1100 yılında vefat eden el-Bezdevî, ilmini doğrudan el-Mâtürîdî ve onun âlim torunlarından almış ve "Usulü'd-Din" adlı eseri yazmıştır. El-Bezdevî'den sonra gelen Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, 508 /1115 yılında vefat etmiş ve Mâtürîdî mezhebinin yayılmasına önemli katkılarda bulunmuştur. En-Nesefî'nin yazdığı “*Tabsıratü'l Edille*” adlı eser, el- Mâtürîdî'nin ölümünden sonra mezhebin başlıca kaynaklarından biri haline gelmiştir. Bunlara ek olarak, Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî (ö. 537/1142) tarafından yazılan “Aķā'idü'n-Nesefî” ve Nûreddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebû Bekir es-Sâbûnî (ö. 580/1184) tarafından kaleme alınan “el-Kifâye'î'l-hidâye” ile “el-Bidâye fî usûlî'd-din” adlı eserler, Mâtürîdî düşüncesinin daha sonraki dönemlerde de etkili olmasını sağlamıştır²⁰

1.5. ESERLERİ

İmam Mâtürîdî, İslami ilimlerin bir dizi alanında, özellikle kelâm, tefsir, fıkıh ve fıkıh usulü gibi disiplinlerde sayısız çalışmalar yapmıştır. Ne yazık ki, onun kapsamlı literatüründen günümüze sadece iki ana eseri ulaşabilmiştir. İlk eser, özellikle kelâm ilminde önemli bir yere sahip olan “Kitâbü't-Tevhîd”; diğeri ise, aynı zamanda kelâmî derinlikler içeren tefsir eseri “Te'vilâtü'l-Ķur'ân"dır.

Mâtürîdî'nin diğeri eserlerinin zamanımıza ulaşmamasının nedenleri arasında Türklerin göçebe yaşam tarzı, işgaller, doğal afetler, ekonomik zorluklar ve Arap milliyetçiliği gibi etkenler sayılabilir. Ayrıca “Te'vilâtü'l-Ķur'ân” eserinin fıkıh, itikad ve diğeri dini disiplinleri

¹⁷ Ak, Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik, 47-48. Ahmet Ak, *Büyük Türk Alimi Maturidi ve Maturidilik*, 47,48.

¹⁸ Ahmet Ak, *Büyük Türk Alimi Maturidi ve Maturidilik*, 47.

¹⁹ Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, 195, 220.

²⁰ Ebû Mansur el-Mâtürîdî, “Önsöz”, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 24.

kapsaması, diğer eserlerinin zamanla kaybolmasına veya göz ardı edilmesine sebep olmuş olabilir²¹

Mâtürîdî, çeşitli ilim dallarında eserler vermiş olmasına rağmen, özellikle fıkıh ve tefsir alanlarındaki çalışmalarından daha çok, kelâm alanında tanınmasına neden olmuştur. Bu durum, günümüze ulaşan eserlerinin içeriğiyle de doğrulanmaktadır. Mâtürîdî'nin bilinen eserleri aşağıdaki gibi sıralanabilir:

Kitâbu't-Tevhîd: Mâtürîdî'nin en önemli çalışması olup ve başlı başına bir kelâm kitabı olan bu eser ilk defa Arap araştırmacı Fethullaf Huleyf tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir. Bu eserin ikinci bir tahkiki, Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi tarafından gerçekleştirilmiş olup Diyanet Vakfı tarafından (Ankara 2003) basılmıştır. Ayrıca Bekir Topaloğlu, bu yeni tahkikten hareketle eseri Türkçe'ye de çevirmiştir. Bize ulaşan her iki eseri, yaşadığı dönemde onun çağdaşları arasında ne kadar saygın bir fakih, mütekellim ve müfessir olduğunu açıkça göstermektedir.²² Kitâbü't-Tevhîd'in içeriği giriş ve beş bölümden oluşmuş ve her bölüm kendi içinde de çeşitli kısımlara ayrılmıştır. Bölümlere bakıldığında genel olarak, epistemoloji (bilgi kuramı), ulûhiyet, nübüvvet ve semiyât konuları ele alınmıştır. Ancak klasik kelâm kitaplarında yer alan imamet konusuna değinilmemiştir.²³

Te'vîlâtü'l-Kur'ân: Mâtürîdî'nin tefsir alanında emsalsiz bir eseridir. Tefsir ilmi yanında kelâm, felsefe, mezhepler tarihi, fıkıh, hadis ve birçok alanda geniş bilgiler içeren en önemli eserlerden biridir. Bu temel eser hakkında Kâtip Çelebi, “Hiçbir kitap ona eş olamaz. Hatta şimdiye kadar bu konuda yazılan eserlerin hiçbirisi kıymet yönüyle ona yaklaşmamıştır”²⁴ diyerek fikhî ve itikadî görüşlerinin tespitinde de önemli bir kaynak olduğunu ileri sürmüştür. Ehl-i sünnet prensipleri doğrultusunda Kur'an'ın baştan sona kadar yorumlayıp Ehl-i sünnet inanç sistemini sağlam ve güvenilir bir zemine oturtan ve bu konuda kaleme alınan ilk Kur'an tefsiri kabul edilmekte, bu özelliği sebebiyle de “Sistemleşen Ehl-i sünnet'in Tefsir Kitabı” olarak nitelendirilmektedir.²⁵ Dirayet metoduna dayalı ilk tefsir olarak da kabul edilen bu eserden,34 kaynaklarda bazen Te'vîlâtü'l-Kur'an, bazen de Kitâbu Te'vîli'l-Kur'an, Te'vîlâtü'l-

²¹ Sönmez Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Matürîdilik*, 26, 27.

²² Sönmez Kutlu, “Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini: İmam Mâtürîdî”, *Dini Araştırmalar* 5/15 (2003), 7.

²³ Recep Önal, “Mâtürîdî'nin Hayatı, Eserleri ve Kelâm İlmi'ndeki Yeri”, *Akademik İncelemeler Dergisi* 8/3 (2013), 352.

²⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1941), 335, 336.

²⁵ Celal Kırcı, *Kur'an'a Yönelişler* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2021), 124, 125; İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 130.

Mâtürîdiyye fî Beyânî Usûlî Ehl-i Ehl-i sünneti ve Usûlî't-tevhîd, Te'vîlât-ü Ehlî's-sünne, Te'vîlât-ü Ebî Mansûr olarak bahsedilmektedir.²⁶

Kitâbü't-Tevhîd ve Te'vîlâtü'l-Kur'an dışında toplam on iki eserin Mâtürîdî'ye ait olduğu büyük oranda kabul edilmiştir. Kaynaklarda yer alan ve ona ait olduğu kabul edilen fakat günümüze ulaşmayan bu eserler şunlardır: *Me'âhizüş-şerâi'* (Me'âhizüş-şerâi fî Usûlû'l-fıkıh)²⁷, *ed-Dürer fî usûlî'd-dîn* (Kitâbü'l-Usûl fî Usûlî'd-dîn)²⁸, *Risâle fî mâ lâ yecûzu'l-vakfu aleyhi fî'l-Kur'ân*²⁹, *Kitâbü Reddi Evâilî'l-edille li'l-Ka'bî*³⁰, *Reddû Tehzîbi'l-cedel li'l-Ka'bî* (er-Red alâ Tehzîbi'l-Kâ'bî fî'l-cedel)³¹, *Beyânü vehmi'l-Mu'tezile* (Beyânü evhâmi'l-Mu'tezile)³², *Reddû Vaîdî'l-fussâk li'l-Kâ'bî* (Reddû Kitâbi'l-Kâ'bî fî vaîdî'l-fussâk)³³, *Reddû'l-Usûlî'l-hamse li-Ebî Ömer el-Bâhilî*³⁴, *Reddû Kitâbi'l-Îmâme li-ba'zi'r-Revâfiz* (Reddû'l-Îmâme li-ba'zi'r-Revâfiz)³⁵, *er-Red ala'l-Karâmita* (er-Red alâ Usûlî'l-Karâmita)³⁶, *Kitâbu'l-Cedel*³⁷, *Şerhu'l-Câmi'i's-sagîr*.³⁸ İmam Mâtürîdî'nin eserleri, İslami düşünce tarihinde derin izler bırakmış olup, onun düşünceleri ve metodolojileri, İslam dünyasında uzun süreler boyunca etkili olmaya devam etmiştir.

1.6. KÜLTÜREL VE SOSYAL ÇEVRESİ

İmam-ı Mâtürîdî, merkezi hükümetin etkili olduğu Doğu Abbasiler Devleti'nin doğu kısmında doğup büyüdü. Bu dönem, yani IV/X. yüzyıllar İslam dünyası için dinî, fıkri ve siyasî karmaşaların olduğu bir dönemdir.³⁹ Halife Me'mun döneminde merkezi otoritenin zayıflamasıyla birçok yönetim Abbasilerden bağımsız hareket etmeye başladı Özellikle Mütevekkil döneminde, akılcılık ve kelâm gibi düşünce disiplinlerine karşı ciddi bir tepki baş göstermiş, bu alanlarda çalışmalar yasaklanmış ve fikrî tartışmalar bid'at olarak kabul

²⁶ Celal Kırcı, *Kur'an'a Yönelişler*, 124; Mustafa Öztürk, "Klasik Sünnî Tefsir Literatürü Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2005), 98.

²⁷ Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 1408; Ebû Zehra Muhammed, *Tarihu'l-Mezâhibi'l-İslamiyye*, 166.

²⁸ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedîyyetü'l-Ârifîn* (İstanbul: Maarif Vekaleti, 1955), 36; Ebû Zehra Muhammed, *Tarihu'l-Mezâhibi'l-İslamiyye*, 166.

²⁹ Recep Önal, "Rasyonel Düşüncenin İslam Teolojisindeki Etkileri: İmam Mâtürîdî Örneği", *Geçmişten Günümüze İmâm Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024), 74; Sönmez Kutlu, "Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini: İmam Mâtürîdî", 396, 397.

³⁰ Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn en-Nesefî, *Tefsîrû'n-Nesefî: "Medârikü't-Tenzîl ve Haka'iku't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kalemi't-Tayyib, 1998), 2/472.

³¹ Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn en-Nesefî, *Tefsîrû'n-Nesefî: "Medârikü't-Tenzîl ve Haka'iku't-te'vîl*, 2/472.

³² Ahmed Efendi Taşköprüzade, *Miftâhu's-Sa'ade* (Beyrut, 1985), 86.

³³ Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn en-Nesefî, *Tefsîrû'n-Nesefî: "Medârikü't-Tenzîl ve Haka'iku't-te'vîl*, 2/472.

³⁴ Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, 195.

³⁵ Ahmed Efendi Taşköprüzade, *Miftâhu's-Sa'ade*, 86.

³⁶ Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn en-Nesefî, *Tefsîrû'n-Nesefî: "Medârikü't-Tenzîl ve Haka'iku't-te'vîl*, 2/472.

³⁷ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedîyyetü'l-Ârifîn*, 36, 37.

³⁸ Ahmet Ak, *Büyük Türk Alimi Maturidi ve Maturidilik*, 45; Sönmez Kutlu, "Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini: İmam Mâtürîdî", 9.

³⁹ Ramazan Biçer, *Akıl ve İrade Kapısı İmam Mâtürîdî* (İstanbul: Erdem Yayınları, 2018), 76.

edilmiştir. Bu tür politikalar, Abbâsîlerin merkezi otoritesinin sarsılmasına ve zayıflamasına önemli ölçüde katkıda bulunmuştur. Bu süreçte, Irak ve özellikle Bağdat'taki ilmi ve dini liderlik Mâverâünnehir bölgesine kaymış, bu bölge daha istikrarlı bir merkez olarak öne çıkmıştır. Bölge, aynı zamanda Samanilerin hâkimiyetinde, Abbâsîler'den bağımsız olarak gelişen bir yapıya kavuşmuştur. Semerkant, Buhara, Horasan, Harezm, Fergana ve Soğdiana gibi şehirler bu bölgedeki önemli merkezler olarak bilinmektedir.⁴⁰ Mâverâünnehir bölgesinin bu denli önem kazanmasının nedenleri arasında, tarihî İpek Yolu'nun buradan geçiyor olması ve bölgenin sosyo-ekonomik yapısının gelişmiş olması da yer almaktadır. Ayrıca farklı dinlerin ve felsefelerin bir arada bulunması, devletin ilmi çalışmaları desteklemesi ve zengin bir ilmi geleneğe sahip olması da bölgenin bilimsel ve düşünsel anlamda canlılığını artırmıştır.⁴¹

III/IX. yüzyılın sonlarında, Sâ mânîler'in egemen olduğu bu dönemde Buhara, Belh ve Mâtürîdî'nin kendisinin de yaşadığı Semerkant gibi şehirler, medeniyetin zirve noktalarını yaşamıştır. Sâ mânî hükümdarları, ilmi faaliyetleri ve araştırmaları destekleyerek İslam kültürü ve medeniyetinin bu bölgelerde merkez olmasını sağlamışlardır. Siyasi çekişmelerden uzak, bilimsel çalışmalara kapı aralayan bir ortamın oluşmasına zemin hazırlamışlardır. Özellikle Semerkant bölgesi, tefsir, hadis, fıkıh, kelâm gibi İslami ilimlerin yanı sıra, fenni ilimler olan tıp, kimya, matematik, astronomi, felsefe, dilbilim, edebiyat, tarih ve coğrafya gibi birçok alanda âlimlerin ve bilim insanının yetişmesinde merkez haline gelmiştir. Sâ mânî yöneticileri, ilim adamlarını destekleyip yüksek makamlara atamış, özellikle sünni inancının güçlenmesi ve bid'at olarak görülen düşüncelerle mücadeleyi önceliklendirmiştir. Kelâm ve fıkıh ilimleri, bu destekle daha rahat bir şekilde gelişmiş ve sistemleşmiştir. Bu çerçevede, Ebû Hanîfe'nin yetiştirdiği âlimler Semerkant, Buhara ve genel olarak Mâverâünnehir bölgesinde etkili olmuş, burada açılan medreselerde Hanefî mezhebinin kelâm, hadis ve fıkıh disiplinlerinin gelişiminde büyük roller üstlenmişlerdir. Hanefî mezhebinin itikadi yönleri, Mâtürîdî gibi âlimler tarafından daha da derinleştirilmiş ve sistemleştirilmiştir.⁴²

Dârü'l-Cüzcaniyye, Ebû Mukâtil es-Semerkandî (ö.208/823) tarafından, hicri III. yüzyılda Semerkant'ta kurulan bir eğitim kurumudur. Ebû Mukâtil, Ebû Hanîfe'nin bir arkadaşı ve öğrencisi olarak bilinir ve bu kurumun, Ebû Hanîfe'nin fıkıh ve itikadi düşüncelerinin tartışıldığı bir merkez haline geldiği düşünülmektedir.⁴³ Ebû Mukâtil'in vefatından sonra Darü'l-Cüzcaniyye'nin başına geçen isimler sırasıyla Ebû Süleyman el-Cûzcânî, Ebu Bekr

⁴⁰ Ahmet Taşağıl, "Soğd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/348, 349.

⁴¹ Biçer, *Akıl ve İrade Kapısı İmam Mâtürîdî*, 76, 77.

⁴² Biçer, *Akıl ve İrade Kapısı İmam Mâtürîdî*, 79, 80.

⁴³ Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Maturidi ve Maturidilik*, 437.

Muhammed b. İshak el-Cûzcânî ve Mâtürîdî'nin hocası Ebu Nasr el-İyazî (ö.260/874) olmuş, en sonunda ise İmam Mâtürîdî bu önemli göreve gelmiştir.

Mâtürîdî'nin yetiştiği Orta Asya kültürel ortamı, özellikle akli ve felsefi ilimlerde oldukça zengindir. Bu zenginlik özellikle Semerkant ve Buhara şehirlerinde kendini göstermiştir. Osmanlı döneminin başlarında yetişen âlimler, tefsir, hadis ve edebiyat gibi alanlarda bilgi almak için genellikle Suriye, Irak ve Mısır'ı tercih ederken, kelâm ve felsefe çalışmaları için Semerkant ve Buhara'yı seçmekteydiler. Bu tercihler, Orta Asya'daki dini ve düşünsel yapıda Hanefilik ve Mâtürîdîliğin baskın olduğunu göstermektedir. Sâ mânî Devleti döneminde, II. Nasr (317/929) ve I. Nuh (365 / 976). Hükümdarlıkları sırasında Semerkant ve Buhara, önemli kültürel ve bilimsel merkezler haline gelmiştir. Buhara'da açılan büyük bir kütüphane, birçok edebiyatçı ve ilim adamını bir araya getirmiştir. Aynı zamanda, Kur'an-ı Kerim'in Türkçe ve Farsça'ya çevirileri yapılmış, bölgedeki dil kullanımına göre, köy ve kasabalarda Türkçe, şehirlerde ve ilmi çevrelerde ise Farsça daha yaygın kullanılmıştır⁴⁴. Bu dönem, tefsir, hadis, fıkıh ve İslam felsefesi gibi temel İslamî ilimlerin klasik eserlerinin yazıldığı ve âlimlerin yetiştiği bir dönem olmuştur.⁴⁵

Hicri III. yüzyıl ile Moğol istilasası arasında geçen yaklaşık 300 yıllık süreçte, Mâverâünnehir bölgesi, 300 civarında fakih yetiştirmiş ve birçok değerli eser ortaya çıkmıştır. Bu durum, bölgenin ilmi kapasitesinin ne kadar yüksek olduğunu kanıtlar niteliktedir. Mâtürîdî, böylesine ilimle dolu bir ortamda, Semerkant ve Buhara'daki medreselerde eğitim alarak sadece kelâm alanında değil, tefsir ve fıkıh gibi diğer önemli İslamî disiplinlerde de derin bilgi ve tecrübe sahibi bir âlim olarak yetişmiştir.⁴⁶

1.7. KELÂMÎ YÖNÜ VE YÖNTEMİ

İmam Mâtürîdî, İslami ilimlerde ayrıntılı şekilde araştırmalar yapmış, Kur'an'ın tefsiri, fıkıh usulleri, dinî esaslar ve çeşitli bid'atler alanında önemli çalışmalar yapmıştır.⁴⁷ Kendi döneminde fıkıh ve tefsir alanlarında da önemli bir müfessir ve fakih olarak kabul edilebilecek bilgi birikimine sahiptir. Bununla birlikte özellikle kelâm alanında gösterdiği üstün çabalar nedeniyle Mâtürîdîlik olarak bilinen kelâm ekolünün kurucusu olarak anılmaktadır. “Kitâbü't-Tevhîd” ve “Te'vilâtü'l-Kur'ân” adlı eserleri incelendiğinde, Mâtürîdî'nin önceki kelâm âlimlerinin ele almadığı pek çok zorlu sorunu tartıştığını ve kelâm ilmine aklî, naklî ve semantik

⁴⁴ Şükrü Özen, “Mâtürîdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/146.

⁴⁵ Biçer, *Akl ve İrade Kapısı İmam Mâtürîdî*, 82.

⁴⁶ Biçer, *Akl ve İrade Kapısı İmam Mâtürîdî*, 83.

⁴⁷ Ebû Mansur el-Mâtürîdî, “Önsöz”, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 23.

temellendirmelerle bilimsel bir kimlik kazandırdığını görmekteyiz. Örneğin, kelâm ilmine 'bilgi teorisi'ni ekleyerek bu alanda yeni bir boyut açmıştır. Daha önce birçok âlim tarafından kısmen ele alınan bilgi kaynakları ve tanımı, Mâtürîdî ile birlikte kelâmın merkezi meseleleri arasında yer almaya başlamış ve kelâm ilmini yeniden şekillendirmiştir. Bilgi teorisini kelâm, tefsir ve fıkıh gibi diğer ilim dallarında da kullanmış, akıl, duyular, doğru haber ve Kur'an-ı Kerim gibi bilgi kaynaklarını birleştirerek sunmuştur. Hicri I. yüzyılın sonlarında, İslam dünyasında kelâm ile ilgili çeşitli mezheplerin ortaya çıkışı gözlemlenmiştir⁴⁸. Bu süreçte öncülük eden Mu'tezile, nakli ve aklı bir arada kullanma yolunu benimsemiş, akla aykırı görünen nakilleri yorumlama çabası içine girmiştir. İslam'ı diğer din ve mezheplere karşı savunma misyonunu benimseyen Mu'tezile, zamanla Yunan felsefesinin etkisi altında kalmış ve devlet desteğiyle fikirlerini zorla kabul ettirmeye çalışmıştır. Bu durum, Ehl-i sünnet mezheplerinin doğuşuna zemin hazırlamıştır.⁴⁹

Hicri III. ve IV. yüzyıllar arasında, Irak'ta Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (873-935) ve Mâverâünnehir'de İmam Mâtürîdî'nin çabalarıyla Ehl-i sünnet mezhepleri şekillenmiştir⁵⁰. Bu iki âlim, Mu'tezile'nin aksine vahyi esas alıp aklı destekleyici bir unsur olarak kullanmışlardır. İmam Mâtürîdî'nin kelâm metodolojisi, özellikle *Te'vîlâtü'l-Kur'an* ve "*Kitâbü't-Tevhîd*" eserlerinde gözlemlenebilir. Bu çalışmalarında dini ve itikadi meseleleri Ehl-i sünnet perspektifinden ele alarak inceler, gerekli durumlarda diğer mezhep ve fırkaların görüşlerini aklî ve naklî delillerle eleştirir. Özellikle *Kitâbü't-Tevhîd* de kelâm ilminin temel konuları olan ilahiyat, nübüvvet ve sem'iyyat üzerine yoğunlaşarak, bid'at sahibi fırkaların ve İslam dışı akımların görüşlerine yer vermiş, bunları yine akıl ve nakil ile eleştirerek çürütmüştür.⁵¹

Dinî öğrenimde hem naklî hem de aklî yöntemlere birlikte başvuran Mâtürîdî, nakilden kastı, Kur'an ve Sünnettir. Kur'an'ın anlaşılmasında Mâtürîdî, Selefi Salihin, Mu'tezile ve filozoflardan farklı bir yol izlemiştir. Selefi Salihin, Kur'an yorumunu ve düşünülmesini yasaklarken; Mu'tezile, akıl ve Kur'an çatıştığında nakli bırakıp akla önem verir. Filozoflar ise gerçeği yalnızca akılda arar. Mâtürîdî ise, dinin kaynakları olarak hem nakli (Kur'an) hem de aklı eşit derecede önemli kabul eder.⁵²

⁴⁸ Muhiddin Bağçeci, "Mâtürîdî'nin Kelâm Metodu" (Ebû Mansûr Semerkandî-Mâtürîdî Kongresi, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1986), 25.

⁴⁹ Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelam, Tarih-Ekoller-Problemler* (Tekin Kitabevi, 2001), 41-44.

⁵⁰ Bağçeci, "Mâtürîdî'nin Kelâm Metodu", 23.

⁵¹ Bağçeci, "Mâtürîdî'nin Kelâm Metodu", 23.

⁵² Ahmet Vehbi Ecer, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî* (İstanbul: Yesevi Yayıncılık, 2006), 71.

1.8. İSLAM DÜŞÜNCESİNDEKİ KONUMU

İslamî ilimler temel olarak iki büyük kategoriye ayrılır: *Usulü'd-Din* ve *Usulu'sh-Şeria*. Burada Usulü'd-Din kelâm ilmini içerirken, *Usulu'sh-Şeria* ise fıkıhla ilgili ilimleri barındırır. İslam düşüncesi bu iki ana disiplin etrafında şekillenmiş, İmam Mâtürîdî ise her iki alanda da derinlemesine bilgi sahibi olmuş ve etkili çalışmalar yapmıştır. Ancak daha önce de belirttiğimiz üzere, Mâtürîdî özellikle kelâm ilmiyle ön plana çıkmıştır. Ehl-i sünnet içinde itikadi yönden önemli bir yere sahip olan ikinci imam, Eş'arî'dir (873-935). Kırk yaşından sonra Mu'tezile mezhebinden ayrılarak Eş'arîliğin temellerini atmış ve bu süreçte, akıl üzerinde yoğunlaşan Mu'tezile'nin delillerini çürütmeye çalışmıştır. Eş'arî bu amaçla nakli, aklın önüne geçirerek bazı durumlarda akıl yürütmeyi tamamen geri plana atmıştır⁵³. Diğer taraftan siyasi ve kültürel açıdan daha karmaşık bir bölgede yaşayan Mâtürîdî ise, akıl ile nakli dengeli bir şekilde kullanarak İslamî meseleleri bu iki temel üzerinden yorumlamıştır. Bu bakımdan Mâtürîdî, Eş'arî'ye kıyasla akla daha fazla önem vermiş ve onu vahiy ile uyumlu bir şekilde birleştirmiştir. İslam düşünce tarihinde o döneme dek ortaya çıkan fikhî yaklaşımlar göz önünde bulundurulduğunda, Ashâbü'l-Hadîs, özellikle İmam-ı Mâlik öncülüğünde, nakli tek başına yeterli kabul ederken; Mu'tezile ise akla ağırlık vermiş ve nakli aklın ardından değerlendirmiştir. İmam Mâtürîdî ise, bu iki yaklaşım arasında bir denge kurarak akıl ile nakli birleştirme yoluna gitmiştir.⁵⁴

Mâtürîdî'nin vahiy ile akıl arasındaki ilişkiyi anlama biçimi, dini ve şer'î meselelerde gösterdiği derinlik, dini ve siyasi meselelerdeki ayrımı, fıkıhta sunduğu yenilikler ve çözüm odaklı yaklaşımı, onu çağdaşı olan diğer âlimlerden farklı kılmıştır. Mâtürîdî'de, inanç alanını vahiy şekillendirirken, akıl bu inancın doğru anlaşılmasında esas alınır. Bu yüzden onun düşüncesinde akıl ile vahiy arasında bir çelişki bulunmaz; Akıl, vahyin doğruluğunu kavramada ve yorumlamada kilit bir rol oynar.⁵⁵

1.9. YAŞADIĞI DÖNEMDEKİ FELSEFİ AKIMLAR

Mâtürîdî'nin yaşadığı dönem, İslam dünyasında farklı dinî ve fikrî akımların etkisini artırdığı, düşünsel ve mezhepsel tartışmaların yoğun olarak yaşandığı bir zaman dilimiydi. Bu dönemde, Abbâsîler tarafından desteklenen ve akla mesafeli yaklaşan hadis taraftarlığı⁵⁶ ile aklı

⁵³ İrfan Abdülhamid, "Eş'arî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11/444, 445.

⁵⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "Mâtürîdiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/165.

⁵⁵ Ali Duman, "İmam Mâtürîdî, Hayatı, Eserleri ve İslam Düşüncesindeki Yeri", *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 4 (2009), 120.

⁵⁶ Sönmez Kutlu, "İslam Düşüncesinde Gelenekçi Din Söylemi ve Analizi", *İslâmiyât* 10/3 (2007), 25.

ön plana çıkaran, ancak sonrasında eleştirilen Mutezile gibi ekoller arasındaki çatışma dikkat çekiciydi. Ayrıca, Şîilik ve onun farklı kolları olan İsmâîlîlik ile tasavvufî düşünce akımları da yaygınlaşmaya başlamıştı. Bu çeşitlilik, İslam toplumunda fikri bir zenginlik olarak görülse de diğer taraftan karmaşa ortamına zemin hazırlıyordu.

Mâturîdî, bu ortamda akıl ile vahyin birbirini tamamladığı gerekçesiyle ikisi arasında dengenin sağlanması gerektiğini savunmuştur.

Onun yaklaşımı, Mutezile'nin akli merkeze alan yöntemini çağrışırsa da Mâturîdî'nin çizgisi Ehl-i Sünnet inancı çerçevesinde şekillenmiştir. Nitekim Kitâbu't-Tevhîd, Mâturîdî'nin bu çabasının somut bir yansımasıdır. Bu eser, İslam düşüncesinde akıl, vahiy, insan bilgisi ve kelim gibi konuları sistematik bir şekilde ele alan ilk çalışmalardan biri olarak bu çabanın somut bir örneğidir. Aynı zamanda, erken dönem İslam teolojisinin gelişimini anlamak için son derece önemli bir kaynaktır. Diğer yandan Mâturîdî döneminde önce ve onun döneminde bölgede yaşamaya devam eden Dehriyye, Tabiyyun, Sofistler, Sümeniyye, Seneviler, Menâniyye, Merkayûniyye, Deysâniyye ve Mecusiler hakkında da önemli bir bilgi kaynağı olmaya devam etmektedir. Bu çalışmamızda da bu dönemde yaşayan akımlardan birkaçı ele alınacaktır.

1.9.1. Dehriyye

Sözlükte sınırsız zaman, sonsuz zaman veya “Mutlak zaman” anlamına gelen dehr kelimesi süre kısıtlaması olmadan kullanılmakla birlikte, İslâm dünyasında genel olarak ateist ve materyalist düşünce akımlarını temsil eden dehriyye, belirgin şahsiyetlerin oluşturduğu bir felsefî akımı ifade etmesi yanında dehrin, bela, musibet, felaket, gaye, himmet, âdet ve galebe çalmak anlamları da bulunmaktadır ve çeşitli felsefe akımlarındaki inkârcı tezlerin de ortak adıdır.⁵⁷

İslâmiyetten önce de bazı Câhiliye toplumunda da dehriyye anlamında materyalist bir görüşün hâkim olduğu Kur'ân-ı Kerîm'de, İnsan Sûresi'nin ilk ayetinde “İnsanın üzerinden, kendisi anılmaya değer bir şey değilken, dehrden bir zaman geçmedi mi?” şeklinde yer alan dehr kelimesi için müfessirler, “herhangi bir vakitle sınırlandırılmış olmayan mutlak zaman”⁵⁸ manasını vermektedir. Dehr kelimesinin geçtiği diğer ayette ise Allah (cc) şöyle buyurmaktadır:

⁵⁷ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, “Lisânü'l-Arab”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Lisânü'l-Arab (Beyrut: Dâr'u- Sâdır, t.y.), ts.).

⁵⁸ İbn Cerîr et-Taberî, “Câmi'u'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Bs (Kahire: Dâr'u-Hicr), 2001).

“Dediler ki: Hayat yalnızca bu dünyada yaşadığımızdır. Ölürüz ve yaşarız. Bizi ancak dehr helâk eder. Bu hususta onların hiçbir bilgisi yoktur. Onlar sadece zannediyorlar.”⁵⁹ Dehrî olarak nitelendirilen felsefî düşüncelerin ana hatları itibariyle bu âyetle belirtilen dünya görüşüne uygun düşmesi, dehrî ve dehriyye terimlerinin doğmasında etkili olmuştur. Nitekim Zemahşerî söz konusu âyeti açıklarken kâinatta olup biten bütün olayları dehrin gücüne bağlayanların dünyadan başka bir hayata inanmadıklarını, âhiret hayatını reddettiklerini, dehri her şeyin sebebi saydıkları için eserlerinde sık sık zamandan şikâyet ettiklerini belirtir ve bundan dolayı Hz. Peygamber’in, “Dehre sövmeyiniz, çünkü dehr Allah’tır (veya Allah dehrdir)” dediğini Buhârî,⁶⁰ Müslim,⁶¹ hatırlatır. Bütün kaynaklarda hadisin son kısmı, “Sizin dehre nisbet ettiğiniz olayların asıl fâili ve yaratıcısı Allah’tır; bu sebeple zamana sövmekle Allah’a hakaret etmiş olursunuz” şeklinde açıklanmıştır. Kur’ân-ı Kerim ve hadislerden hareketle, İslâm öncesi toplumda, Allah’ı ve âhireti inkâr eden ve dehre ilâhî nitelikler atfeden bazı kişilerin olduğu anlaşılmaktadır.

1.9.2. Tabîyyûn

Sözlükte “yaratmak, inşa etmek, biçim vermek; mühürlemek” anlamlarındaki tab ‘masdarından isim olan tabîat eski lugatlarda “yaratılış, seciye, yaratılıştan gelen aslî yapı” mânalarında kaydedilir (*Lisânü’l-‘Arab*, “tb’a” md.; *Tâcü’l-‘arûs*, “tb’a” md.; Cevherî, *eş-Şihâh*, “tb’a” md.). Terim olarak tabiat, bir varlığı belirleyen özelliklerin tamamını, hareket sağlayıcı güç diye kabul edilen etkeni, doğuştan sahip olunan aslî yapıyı (fıtrat), bilimsel veya metafizik açıdan ele alınan maddî dünyayı, hareketin ve onu takip eden sükûnun ilkesini, kültür ve tekniğin etkisiyle değişikliğe uğramamış olan şeyi ve nefsin ilk güçlerinden birini ifade eder.⁶²

Erken Yunan düşünürleri, maddenin canlı olduğunu ya da bir ruhla donatıldığını öne sürmüşlerdir. Bu anlayışta, şekillendirici ve düzenleyici bir ilke olarak akıl ön plandadır. Bu yaklaşım, maddeye değişmez bir varlık değil, dinamik ve etkin bir nitelik kazandırır. Demokritos, Epikuros ve Lucretius gibi atomcu filozoflar, evrendeki her şeyi atomların hareketi ve düzeniyle açıklayan materyalist bir görüş geliştirmiştir. Ruh, ince atomlardan oluşan bir yapı olarak görülmüş ve bu anlayış, her türlü metafiziksel ya da teleolojik açıklamayı reddederek

⁵⁹ Diyanet İşleri Başkanlığı ve Türkiye Diyanet Vakfı tarafından hazırlanan Kur’an mealleri kullanılmıştır., *El-Câsiye* 45/24, ts.

⁶⁰ İmam-ı Buhari, *Hadislerle Müslümanın Edep ve Ahlakı - el-Edebü’l Müfred* (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2013), 101.

⁶¹ Mehmet Türk, *Allah’ın Kelamı (Meâl-Tefsir)* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2011), 280.

⁶² Burhan Köroğlu, “‘Tabiatçılar’,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010).

her şeyi maddi nedenlere indirgemıştır. Bu bağlamda zihin ve ruh maddenin bir görünümü olarak değerlendirilmiş, rasyonellik, irade sırasıyla duyulara ve içgüdülere indirgenmiştir. Platon'un tabiat anlayışı, soyut ve metafizik temellere dayanır. Ona göre fiziksel dünya, ideaların bir yansımasıdır. Bu nedenle, tabiatın özünü anlamak için duyular ötesi bir bilgiye ulaşmak gerekir. Aristoteles, Platon'dan farklı olarak gözleme ve akla dayanan bir yöntem geliştirmiştir. "Akli tecrübecilik" olarak adlandırılan bu yaklaşım, doğayı kendi iç yasaları çerçevesinde inceleyerek bağımsız bir fizik (tabiat felsefesi) kurmayı amaçlamıştır. Aristoteles'in bu yöntemi hem metafiziği hem de deneysel bilgiyi bir araya getirir. *Kitâbu't-Tevhîd*'de tabiatçılara eleştiride bulunan Mâtürîdî, İslam düşüncesinde akıl ve nakil dengesini esas alarak Allah'ın varlığına dair delilleri açıklarken âlemdeki düzen, uyum ve hikmeti ön plana çıkarır. Ona göre, kâinattaki tüm varlıkların öz maddelerinin bir düzen içinde varlığını sürdürmesi, bunların arzu, acizlik ve ihtiyaç gibi özelliklerle yaratılmış olması, aynı zamanda zıtların bir arada bulunabilmesi, Allah'ın varlığına ve birliğine işaret eden açık delillerdir. Mâtürîdî, âlemdeki düzenin tesadüflerle açıklanamayacağını, bu düzenin ancak irade ve hikmet sahibi bir yaratıcının varlığıyla izah edilebileceğini belirtir. Varlıkların öz maddelerinin âhenk içinde olması, yaratılıştaki bir ölçü ve denge bulunması, Allah'ın hikmetinin bir tezahürüdür.

1.9.3. Sofistler

Sözlükte “zeki, mâhir” anlamına gelen sofist (sophistes) kelimesine mensubiyet ifade eden sūfestâiyye literatüre Yunanca'dan geçmiş olup sūfistâiyye şeklinde de söylenmektedir. Sofist kelimesi aslında olumlu bir anlama sahipken felsefede zamanla “yanıltıcı sözler kullanarak muhatabı aldatmayı ve küçük düşürmeyi sanat edinenler” şeklinde olumsuz içerikli bir terim haline gelmiştir. Bu eğilimde olanlara “yanıltıcı hikmete mensup kişiler” mânasında sofistler veya Sūfestâiyye denilmiştir. “Boş ve anlamsız söz” mânasında Arapça'ya geçen safsata (sofizm) kelimesi de aynı köktendir.⁶³

Antik Yunan düşüncesinde sofistler, başlangıçta bilgelikleri ve bir konuda derin bilgiye sahip olmalarıyla tanınan kişilerdi. Ancak zamanla bu terim, zayıf argümanları güçlü gibi göstermeye çalışan, hitabet yetenekleriyle insanları ikna ederek çıkar elde etmeyi amaçlayan kişiler için kullanılmaya başlanmıştır. Sofistlerin ortaya çıkışında, Antik Yunan'daki farklı felsefi ekollerin varlık ve bilgi konusundaki çelişkili görüşlerinin etkisi büyüktür. Bu durum, zihinlerde kafa karışıklığı yaratmış ve şüpheciliğin yaygınlaşmasına neden olmuştur. Sofistlerin düşünceleri, özellikle Sokrat ve Platon tarafından sert şekilde eleştirilmiştir. Platon sofistleri doğru bilgiye ulaşmaktan ziyade yanıltıcı bir retorik yoluyla bireyleri manipüle etmekle

⁶³ İbrahim Emiroğlu, “Sūfestâiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009).

suçlamış, onları felsefi anlamda ciddiye alınması zor kişiler olarak görmüştür. Bu eleştiriler, Aristoteles döneminde de devam etmiştir.

İslam düşüncesinde kelâmcılar, bilgi konusunu ele alırken eşyanın hakikatının sabit ve gerçek olduğunu savunarak, şüphecilik üzerine kurulu bir felsefi akım olan Sûfestâiyye'yi reddetmişlerdir. Sûfestâiyye, eşyanın hakikatının sabit olmadığını veya olsa bile insan bilgisinin bu hakikate ulaşamayacağını iddia eden bir düşünce ekolüdür. Bu yaklaşım, duyulara dayalı apaçık bilgileri dahi eleştirerek, onların sonuçlarından şüphe duyan bir anlayışı temsil eder. İmam-ı Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd adlı eserinde, sofistlerin bilgi ve hakikat anlayışlarını eleştirir ve onların düşüncelerini temelden çürütmeye çalışmıştır.

1.9.4. Seneviyye

Seneviyye sözcüğü Arapça'da s-n-y kökünden türemiş olup, Türkçe sözlük karşılığı da ikinci- ikicilik olarak ifade edilmektedir. Âlemi nur ve zulmet olmak üzere iki ezeli aslın yaratıp yönettiğine inanan din veya mezhepler İslâm kaynaklarında Seneviyye diye anılmıştır. Yine İslami kaynaklarda bu anlayışı benimseyenler ashâbü'l-isneyn, ehlü'l-isneyn, ehlü't-tesniye terkipleriyle de anılmaktadırlar.⁶⁴

İslâmi kaynaklar da Seneviyye'nin alt gruplarına bakıldığında bu grupların ikili-ikincil inanca sevk eden birtakım etkenlerinin öne sürüldüğü görülmüştür. İkili- ikincil inanç terim olarak evrenin ve varlığın iki temel ilkeye (genellikle biri iyi, diğeri kötü) dayandığını savunan dini veya felsefi anlayışları ifade eder. Bunlardan en önemlisi olan kötülük problemine dair sebepler kayda değer niteliktedir. Onlara göre mutlak iyi ve üstün bir varlığa kötülük nispet etmek olanaksızdır. Zaten iyilik cevherinden yalnızca iyilik, kötülük cevherinden de yalnızca kötülük zuhur eder. Böylece kötülüğü mutlak iyi üstün bir varlığa nispet etmek yerine ona eşit ve onun denginde olan mutlak bir kötü varlık oluşturma çabasına gitmişlerdir.

Mâtürîdî, onları ikililiğe sevk eden bu etkeni şu şekilde ifade eder: Seneviyye grupları iyilik cevherinden kötülüğün ve kötülük cevherinden iyiliğin gelebileceğini kabul etmezler, kendilerini düalizme sevk eden şey de budur.⁶⁵ Seneviyyenin alt fırkaları içerisinde Maneviyye, Deysâniyye ve Merkûniyye isimlerinin Eş'arî, Mâtürîdî ve Mu'tezilî âlimlerin eserlerinde ortak bir payda oluşturduğunu görmekteyiz. İmam-ı Mâtürîdî'den örnek verecek olursak Seneviyye fırkaları olarak Menâniyye, Deysâniyye ve Merkûniyye inançlarının düalist tanrı anlayışlarını ve bu çerçevede oluşturdukları kozmolojinin tutarsızlığını akli ve nakli delillerle ortaya

⁶⁴Mustafa Sinanoğlu, "Seneviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009).

⁶⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, çev. Bekir Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd* (İstanbul: İsam, 2016).

koyduğu görülmektedir.⁶⁶ Senevîlerin görüşlerinin tutarsızlığı başlığı altında Maneviyye, Deysâniyye ve Merkıyûniyye olmak üzere üç ekolün görüşlerine yer vermektedir. Bu ekollerin, isimleri nur ve zulmet olan birbirinden ayrı iki ezeli aslın birbirine karışması ile âlemin meydana geldiğine inandıklarını, âlemdeki bütün iyiliklerin ve haz verici şeylerin hepsinin kaynağının nur olduğuna yine bütün kötü, üzüntü, keder ve elemelerin kaynağının ise zulmet olduğuna inananlar olduğunu söyleyerek görüşlerini eleştirir.⁶⁷

1.9.5. Sümeniyye

İslam tarihi kaynaklarında Sümeniyye ile ilgili çok az bilgiye ulaşmakla birlikte Sümeniyye'nin tarihsel gelişimiyle alakalı bilgilere yer veren İslam âlimlerinin başında İmam-ı Mâturîdî gelmektedir. O, Sümeniyye ekolünü Dehriyye'nin⁶⁸ bir kolu şeklinde değerlendirmekte ve haber ile ilgili görüşler dışında bazı konularla alakalı bilgiler de aktarmaktadır.⁶⁹ Hevârizmî (ö. 387/997) ise bu fırkanın Sümen halkı olduklarını ifade etmektedir.⁷⁰ Cevherî (ö. 400/1009) bunları “puta tapan, tenasuha inanan ve haberin bilgi kaynağı olmadığını savunanlar” şeklinde tanıtmıştır.⁷¹ Hicri beşinci asırda yaşayan ve pek çok alanda eser kaleme alan el-Bağdâdî (ö. 429/1037) Sümeniyye'den söz ederken kimlikleri hakkında bilgi vermemiştir. Ancak onların sahip oldukları fikirlere; özellikle de tenasuha inanmalarına dikkat çekmiştir.⁷²

Ebû'r-Reyhân Birûnî (ö. 440/1048) ise Mûsul, Fârs, Irâk, Şâm ve Horasân, sınırına kadar olan bölgede yaşayan ve kendilerine “eş-Şumeniyye” denilen bir fırkadan söz etmektedir.⁷³ İbn Batta'nın (ö. 387/997) aktardığına göre Sümeniyye, Horasan civarında yaşayan acemlerdir.⁷⁴ İsfêrâyînî (ö. 418/1027) de Sümeniyye'nin kimliği ve yaşadığı yer veya yerler hakkında bir bilgi vermeden onların nazar ve istadlâli bilgi kaynağı olarak kabul etmediklerini dile getirmekle yetinmiştir.⁷⁵ Bu görüşlerden yola çıkarak Müslüman âlimler, Sümeniyye'yi tasavvur ederken yaşadıkları bölgeyi ve sahip oldukları düşünceleri ön planda tutmuşlardır. Bu bilgiler yanında bazı müslüman âlimler tarafından Sümeniyye'nin tümevarım

⁶⁶ Ebû Mansur el-Mâturîdî, “Önsöz”, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 196-203.

⁶⁷ Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu 'temid, thk, Hüseyin Atay, *Tabsıratu'l-Edille fi Usûl'd-Dîn* (Ankara: DİB, 2004).

⁶⁸ Hayrani Altıntaş, “Dehriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994).

⁶⁹ Bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Maḥmûd el-Mâturîdî vd., *Kitâbu't-Tevhîd* (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2001).

⁷⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Havârizmî, *Mefâtiḥu'l-Ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Menâhil, 2008).

⁷¹ Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh (Tâcu'l-Luḡa)* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009).

⁷² Ebû Mansûr Abdülkâhir el-İsfêrâyînî, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, *el-Fark Beyne'l-Firak* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995).

⁷³ Ahmet Güç, “Sümeniyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010).

⁷⁴ İbn Batta el-Ukberî, thk. Ridâ Mu'tî, Osmân el-Esyûb vd., *el-İbânetu'l-Kübra* (Riyad: Dâru'r-Râye, 378M.S.).

⁷⁵ Tâhir b. Muhammed el-İsfêrâyînî, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, *et-Tabsıra fi'd-Dîn* (Lübnan: Alemu'l-Kütüb, 1983).

ve t mdengeline dayalı bilgiyi reddedip duyular vasıtası dışında hiçbir şeyin bilinemeyeceğini ileri sürdükleri belirtilmiştir.⁷⁶ Bağd d 'nin kaydettiğine göre onlardan çoğu  hiret hayatını ve ölümden sonra dirilmeyi ink r etmiş, bir kısmı ten s h inancı kapsamında insan ruhunun bir köpeğe, köpeğin ruhunun da bir insana geçişini mümkün görmüş, bir beden içerisinde günah işleyen kimsenin bu günahının cezasını başka bir bedende çekeceğini, sevap için de aynı şeyin söz konusu olduğunu iddia etmiştir. Ayrıca, “Bir şey ancak duyular vasıtasıyla bilinebilir” denilmesine rağmen ölen bir kimsenin ruhunun başka bir varlığa geçmesini (ten s h) duyularla bilinemeyeceğini ifade ederek çelişkiye düşmüşlerdir.⁷⁷



⁷⁶ Eb  Mans r el-Bağd d , *Mezhepler Arasındaki Farklar* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 312-346.

⁷⁷ Ethem Ruhi Fığlalı, “el-Fark”, *Türkiye Diyanet Vakfı İşl m Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995).

İKİNCİ BÖLÜM

2. MÂTÜRÎDÎ'NİN FELSEFE ALGISI VE FELSEFEYE BAKIŞI

2.1. MÂTÜRÎDÎ'NİN FELSEFE ALGISI

Dünya düşünce tarihi, geniş bir perspektiften incelendiğinde, düşünce, sanat ve edebiyatın, bu alanlarda faaliyet gösteren topluluklar aracılığıyla gelişip değiştiği ve sürekli bir akış içinde olduğu gözlemlenir. Bu sürekliliği sağlayan başlıca figürler, hükümdarlar, filozoflar, şairler ve yazarlardır. Bu isimler arasına peygamberler de eklendiğinde, tarih boyunca düşüncenin nasıl şekillendiği daha net bir çerçeve kazanır. Özellikle filozoflar ve peygamberler, düşüncenin temelini oluşturmuş ve adeta bir akım haline gelmiştir. Bu iki grup arasındaki sınırların her zaman net olmadığı görülür; zaman zaman filozoflar şair ve edebiyatçı kimlikleriyle de ön plana çıkarken, peygamberler de filozof, kâhin veya sihirbaz olarak değerlendirilmişlerdir. Hem peygamberler hem de filozoflar, varlık, bilgi ve değerler üzerine sistemli ve kapsamlı düşünceleri savunurlar. Yöntemlerinde farklılıklar olsa da ilgilendikleri konular itibarıyla benzerlikler taşırlar. Buradan yola çıkarak bu yazının odak noktası, Mâtürîdî'nin eserlerinde filozoflara nasıl ve hangi şekillerde yer verdiği sorusudur.⁷⁸

Mâtürîdî, İslam düşünce tarihinde erken dönem kelamcılarının biri olarak bilinir. Bu dönemde kelamcılar genellikle felsefeyi muhatap olarak kabul etmezken, Mu 'tezile ve sonrasında gelen dönemlerde felsefe daha çok ön plana çıkmıştır⁷⁹. Kelam ilmi ile tefsir ilmi karşılaştırıldığında, kelamın felsefeye tefsirden daha yakın olduğu görülür. Felsefecilerin yaklaşımlarını incelemek, kelam eserlerinde daha yaygın bir beklentidir. Ancak dikkat çekici bir şekilde, *Tev'îlâtü'l-Kur'ân*, bir tefsir kitabı olmasına rağmen, felsefe dünyasına ismen atıfta bulunduğu bilinen ilk tefsir kitabıdır. Hicri dördüncü asra kadar olan tefsirlerde "felsefe" kelimesi olumlu ya da olumsuz herhangi bir biçimde geçmezken, Mâtürîdî'nin çağdaşları arasında da bu durum gözlenmemiştir. İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), Ebû Bekr Cessâs (ö. 370/981) ve Ebü'l-Leys es-Semerikandî (ö.373/983) gibi âlimlerin eserlerinde (*Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* ve *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, *Kurret-ül-'Uyun* ve *Müferrihü Kalbi'l-Mahzûn*.) felsefeciler, daha çok hükemâ olarak anılsa da bu kişilerin düşünceleri hakkında çok az bilgi verilir. Bu, o dönemde yabancı kabul edilen bilgi birikimlerinden uzak durma eğilimiyle açıklanabilir.⁸⁰ Günümüze ulaşan tefsir eserleri arasında, Mâtürîdî'nin felsefe birikimini eleştiren ve farklı görüşleri değerlendirebileceğini

⁷⁸ Hilmi Demir, Muzaffer Tan, *Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmam-ı Mâtürîdî* (Ankara: Ay Yayıncılık, 2017).

⁷⁹ İbn Haldun, çev. Süleyman Uludağ, *Mukaddime II* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2011).

⁸⁰ Tahir Uluç, *İmâm Mâtürîdî'nin –Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında- Filozofları Eleştirisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017).

ortaya koyan yaklaşımı, onun öncü bir düşünür olduğunu gösterir. Buna rağmen Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd adlı kelam kitabında felsefecilere kısaca değinmiş ve ayrı bir başlık altında incelenmeye değer bulmamıştır. Mâtürîdî, İslam inancının dışında kaldığını düşündüğü her kişi ve ekole yönelik güçlü eleştiriler getirmesine rağmen, filozofları ayrı bir grup olarak değerlendirmemekte ve ele almadığını göstermektedir. Bu durum, onun filozofları homojen bir grup olarak görmemesinden kaynaklanabilir. İslam düşünce mirasının ilk evrelerinde felsefecilerin izlerini sürmek için çeşitli yöntemler kullanılmıştır. Bu süreçte, İslam'dan önce var olan ve belirgin bir seviyeye erişmiş olan Yunan felsefesinin etkilerinin farkında olmak önemlidir.⁸¹ İslam düşüncesine felsefi bilginin aktarılması, yalnızca kelimelerin tercümesiyle sınırlı kalmamış, aynı zamanda bu kavramların İslamî inanç ve düşünce sistemi içinde yeniden şekillendirilmesi sürecini de kapsamıştır. Bu süreçte, Antik Yunan, Hint ve Pers felsefesinden alınan kavramlar, İslam'ın akıl-vahiy dengesine uygun şekilde yorumlanmış ve kelâm, felsefe ve tasavvuf alanlarında yeni anlamlar kazanmıştır. Bu bağlamda, felsefecilerin ve onların fikirlerine dolaylı veya doğrudan atıfta bulunan kavramların izini sürmek önemlidir. Burada 'hükemâ', 'ehl-i tabâi ', ve 'ashâb-ı heyulâ' gibi isimler araştırılabilir. Ancak bu çalışma kapsamında, felsefe kelimesini doğrudan temsil eden ve felsefecilere atfedilen düşünceleri barındıran 'felâsife' terimi özellikle incelenecektir. Felsefe adına yapılmış çalışmaları inceleyerek, bu alana adanmış düşünürlerin fikirlerine ulaşılırken, bu konuda yaptığımız çalışmanın odaklanması gereken pek çok yanıltıcı grup adından da bahsetmek gerekebilir. Örneğin, İslam'ın erken dönemlerinde felsefe düşüncesini, dehriyye, sofestâiyye,⁸² zenâdika,⁸³ melâhide⁸⁴ gibi veya bazen seneviyye, deysânîyye ve merkûniyye gibi dini, kültürel, mezhebi, egnostik ve okültik akımlarla karıştırmak oldukça mümkündür. Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd'de özellikle dehriyye, sümeniyye, sofestâiyye, seneviyye,⁸⁵ menânîyye, deysânîyye, merkûniyye ve mecûsîlerin fikirlerini ele alıp eleştirmiş olmasına rağmen felsefeye özel bir bölüm ayırmamıştır. Ancak bu çalışmanın ana amacı, dağınık ve çeşitli düşünceleri içeren felsefe zümresinin bir tefsir kitabında nasıl ele alındığını keşfetmek ve analiz etmektir.

Tarih boyunca özellikle düşünce tarihinde, mutlak anlamda bir başlangıcın olmadığı veya bu başlangıçların kesin olarak belirlenmesinin neredeyse imkânsız olduğu kabul edilmiştir

⁸¹ Veysel Kaya, *Felsefe-Kelâm İlişkisi Çerçevesinde İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi* (Ankara: Otto Yayınları, 2015).

⁸² Sözlükte “zeki, mâhir” anlamına gelen sofist (sophistes) kelimesine mensubiyet ifade eden sūfestâiyye literatüre Yunanca'dan geçmiş olup sūfistâiyye şeklinde de söylenmektedir. Daha geniş bilgi için; İbrahim Emiroğlu, “Sūfestâiyye”, 468-469.

⁸³ Âlemin kadîm olduğunu ileri süren, Allah'ı yahut Allah'ın birliğini ve âhireti inkâr ettiği halde inanmış gibi görünen kimseleri ifade eden bir terim olup daha detaylı bilgi için; Mustafa Öz, “Zındık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).

⁸⁴ Dinden çıkma sonucunu doğuracak inanç ve görüşleri savunma anlamında felsefe ve kelâm terimi olup ilhad kelimesinden türemiştir. Daha detaylı bilgi için; Mustafa Sinanoğlu, “İlhâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/93-96.

⁸⁵ Mustafa Sinanoğlu, “Seneviyye”, 36/521-522.

değil mi?⁸⁶ Örneğin, İslam düşüncesinde bilgi teorisini sistemli bir şekilde ilk defa ortaya koyanın Mâtürîdî olduğu belirtilir⁸⁷. Ancak bu tür iddiaları kesin bir doğrulukla sunmak ve bu yargıları destekleyecek mutlak delilleri ortaya koymak zordur. İnsanlık tarihinde, farklı kültürel havzalarda gelişen düşüncelerin sürekli bir akış içinde olduğunu ve bu sürekliliğin devam ettiğini göz ardı etmemek gerekir. Aynı zamanda, bu akış içinde bazı dönüşümler yaşanmış olmasına rağmen, bu değişimlerin kesin olarak saptanması genellikle mümkün değildir. Düşünce tarihinin ilklerini belirlemek, diğer bilim dallarıyla kıyaslandığında, belirsizliklerle dolu bir süreçtir.

Mâtürîdî, İslam düşünce dünyasında genellikle kalam, fıkıh ve tefsir alanlarındaki katkılarıyla öne çıkar; ancak kalamcı kimliği onun çalışmalarında özellikle belirgin bir yer tutmaktadır. Kalam biliminin değerler dizisi oluşturma yeteneği ve çerçeve belirleyici doğası, Mâtürîdî'nin geniş bir perspektif ve eleştirel bir yaklaşım geliştirmesini sağlamıştır.⁸⁸ Bu çerçevede hem İslam içi hem de dışı düşünce akımlarıyla karşı karşıya kaldığı bilinen Mâtürîdî, bu akımlarla ciddi bir fikri mücadeleye girmiştir. Ancak Mâtürîdî'nin felsefeye ve filozoflarla olan ilişkisine dair sorular etrafında dolanan çalışmalar mevcutken, bu konuya direkt odaklanan somut bir araştırma mevcut değildir.⁸⁹

Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde veya daha öncesinde, felsefe kültürüne yönelik bütüncül bir yöntembilimin bulunmadığı söylenebilir.⁹⁰ Hatta tefsir kitaplarında felsefe ve türevleri hakkında bilgi sunacak özel bir kaynağın olmadığı dönemlerde yaşamıştır. Mâtürîdî'nin kendi çalışmalarına kadar, İslam dışı düşünce akımlarına karşı kesin bir reddiyede bulunmaktan ziyade, çeşitli bilgi birikimlerini değerlendirme yolunu tercih ettiği bilinir. Özellikle, Aristo gibi isimlerin mantık üzerine yazdığı eserlere atıfta bulunarak, öncüllerinin kültür ve bilgi birikimlerini tamamen reddetmediğini gösterir. Çalışmamızda gösterileceği üzere, Mâtürîdî kendi önerdiği yöntemleri ilk önce kendisi uygulamıştır.⁹¹ Örneğin, dış dünyanın varlığını kabul etmeyen kişilere fiziksel ceza uygulanmasını önermesi, antik felsefeden devraldığı bir metodolojiyi teklif ettiğini gösterir. Ancak bu fiziksel cezanın amacı aşağılamak değil, daha çok pedagojik bir işlev görmektir; dolayısıyla bu tür uygulamaların kötü niyetle yapıldığı

⁸⁶ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon'a* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006).

⁸⁷ Hakan Çoşar, “Mâtürîdî Düşüncesinde Felsefe Kalam İlişkisi”, *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı* (Eskişehir-İstanbul: Ofis Yayın Matbaacılık, 2014), 372.

⁸⁸ Hilmi Demir, ed. Şaban Ali Düzgün, “İmâm Mâtürîdî'nin Gnostik Akımlarla Mücadelesi”, *İmâm Mâtürîdî Eserlerinden Türkçe Seçki* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011), 448.

⁸⁹ Ali Durusoy, “Mâtürîdî Kelamcılarının Mantığa Yaklaşımı”, *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 393.

⁹⁰ Mahmud Muhammed İd Nefise, *Eserü felsefeti 'l-Yûnâniyye fî ilmi 'l-kelâmi 'l-İslâmîyye* (Beyrut: Dârü'n-Nevâdir, 2010).

⁹¹ Ebû Ali İbn Sînâ, thk. Muhittin Macit, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik I* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013).

düşünülmemelidir.⁹² Ayrıca İslam dünyasında sofist yaklaşımı tam anlamıyla benimseyen bir toplulukla karşılaşmadığı belirtilir. Bu tür bir cezaya maruz kalan birinin bile bilgilerinin aktarılması gerçekleşmemiştir, bu da konunun eğitimle ilgili olduğunu ve dikkat çekmek amacı taşıdığını gösterir. Nitekim savaş dışında, her ne sebeple olursa olsun bir kişinin yakılmasının dinî olarak yasaklandığı kelam kitaplarında açıkça ifade edilir⁹³.

2.2. MÂTÜRÎDÎ'NİN FELSEFE KAYNAKLARI

Mâtürîdî'nin felsefi kaynaklarının tam olarak hangi eserler olduğunu belirlemek, döneme ait pek çok kaynağın günümüze ulaşmamış olması nedeniyle oldukça zordur. Ancak Mâtürîdî'nin eserlerinde sıklıkla atıf yaptığı isimler ve bu isimlerin eserleri üzerinden bazı tahminlerde bulunmak mümkündür. Özellikle Seneviyye, Menânîyye, Deysânîyye, Merkûnîyye ve Mecûsîyye gibi felsefi akımların alt dallarına ilişkin verdiği bilgiler, onun hangi eserlerden yararlandığını anlamamıza yardımcı olabilir.

Mâtürîdî'nin, Ebû Îsâ el-Verrâk'ın⁹⁴ (ö. 247/861) eserlerini temel aldığı düşünülmektedir. El-Verrâk'ın Kitâbu İktisâsi Mezâhibi Ashâbi'l-İsneyn ve'r-Reddi aleyhim ve Kitâbü'r-Reddi ale'l-Mecûs⁹⁵ gibi çalışmaları, Mâtürîdî'nin dualist dinler ve Maniheizm⁹⁶ mitleri hakkında sağlam bilgiler edinmesine olanak sağlamıştır. Bu bilgilerin Verrâk'tan alındığı bilinmektedir. ⁹⁷Aynı zamanda Ebû'l-Hasan Eş 'arî (ö. 324/935-36) de ehl-i tesniyye'nin düşüncelerini Verrâk üzerinden aktarmıştır.⁹⁸ Bu da Verrâk'ın dualistik dinlerin anlatımında önemli bir referans kaynağı olduğunu gösterir.⁹⁹

Mâtürîdî, ismen belirtmese de Mu 'tezile'nin kurucularından Hişâm b. el-Hakem'in (ö. 179/795) kaleme aldığı eserlerden yararlanmış olabilir. Bu eserler; Kitâbü'r-Reddi alâ Ashâbi't-Tabâi ', Kitâbü'-Reddi ale'z-Zenâdika, Kitâbü'r-Reddi alâ Ashâbi'l-İsneyn, Kitâbün alâ Şeytânî't-Tâk, Kitâbün alâ Aristâtâlis fi't-Tevhîd gibi çalışmalar olup, Mâtürîdî'nin ekoller için kullandığı adlandırmalarla paralellik göstermektedir. Mâtürîdî'den önce Mu 'tezilî yazarların

⁹² Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993).

⁹³ Ebû Abdurrahman Abdulaziz b. Ahmed b. Hamîd Ferhârî, *en-Nibrâs: Şerhu şerhi'l-akâid* (İstanbul: Âsitâne Kitabevi, 2009).

⁹⁴ İslâm kaynaklarında Mu'tezilî, Şii veya Maniheizm inançlarıyla ilişkilendirilen kelâm âlimidir. Hskında daha detaylı için; Fuat Aydın, "Ebû Îsâ el-Verrâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 43/59-60.

⁹⁵ Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedîm, ed. Abdulkadir Coşkun, çev. Ramazan Şeşen, *el-Fihrist* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2009).

⁹⁶ Şinasi Gündüz, "Maniheizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003).

⁹⁷ Fuat Aydın, "Ebû Îsâ el-Verrâk".

⁹⁸ Ebû'l-Hasan Eş 'arî, thk. Hellmut Ritter, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn ve 'ḥtilâfû'l-muṣallîn* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980).

⁹⁹ Ebû'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân Hayyât, thk. Henrik Samuel Nyberg, *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red 'ale'bni'r-Râvendî el-mülhid* (Beyrut: Mektebetü'd-dârü'l-Arabîyye, 1993).

farklı din ve kültürlerin teoloji ve doğa anlayışlarını değerlendirdikleri geniş çapta bir literatür geliştirilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Ek olarak, Ca ‘fer b. Harb¹⁰⁰ (ö. 236/850) ve onun Kitâbü’r-Redd alâ Ashâbi’t-Tabâi’¹⁰¹ çalışması, Basra Mu ‘tezilesi’nin öncülerinden olan Dırâr b. Amr (ö. 200/815) ve onun Kitâbü’r-Reddi alâ Ashâbi’t-Tabâi’¹⁰² Tabâi ve Ebü’l-Anbes Muhammed b. İshâk b. İbrâhîm es-Saymerî’nin (ö. 275/888) Kitâbü’r-Redd ale’l-Müneccimîn çalışması da Mâtürîdî’nin ilgilendiği konulara ışık tutan diğer önemli referanslar arasında yer almaktadır. Bu eserler, Mâtürîdî’nin çeşitli filozofik ve teolojik meseleleri ele alış biçimini etkilemiş olabilir. Mâtürîdî’nin felsefi ve kelâmî meselelerle ilgili tartışmalarında sıklıkla atıfta bulunduğu yazarlar arasında Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816) yer almaktadır. El-Esam’ın Kitâbü Tefsîri’l-Kur’ân (Tev’îlât’ta yazar ismine yapılan atıf yaklaşık 100 atıf), Kitâbü’r-Reddi alâ Dehriyye, Kitâbü’r-Redd ale’l-Mülhide, Kitâbü’r-Redd ale’l-Mecûs ve Kitâbü’r-Reddi ale’z-Zenâdika¹⁰² gibi eserleri, Mâtürîdî’nin felsefi kaynaklarının anlaşılmasında önemli ipuçları sunar. Ayrıca Basra Mu ‘tezile ekolünün önde gelen isimlerinden Ebû İshak en-Nazzâm (ö. 231/845), Kitâbün [er-Redd] alâ Ashâbil-Heyûlâ, Kitâbü’r-Redd ale’d-Dehriyye, Kitâbü’r-Redd alâ Ashâbi’l-İsneyn ve Kitâbü’r-Redd alâ esnâfi’l-Mülhidîn eserleriyle de Mâtürîdî’nin fikir dünyasına ışık tutmuştur. Bu eserlerde kullanılan terminoloji ve kavramlar, Mâtürîdî’nin çeşitli felsefi grupları eleştirirken kullandığı ifadelerle birebir örtüşmektedir. Bu durum, Mâtürîdî’nin Mu ‘tezile yazarlarını detaylı bir şekilde incelediğini ve bu eserlerden faydalandığını göstermektedir. Mâtürîdî, kelâmî konularda Cehmiyye ile Mürcie’nin görüşlerini benimseyen kelâmcı ve Hanefî fakihi, Basra Mu’tezilesi’nin ilk âlimlerinden olan Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr’i (ö. 230/845 civarı) zikretse de onun Kitâbü’r-Reddi ale’l-Mülhidîn adlı eserinden de etkilenmiş olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰³

Mâtürîdî’nin farklı din ve felsefe akımlarını ele aldığı metinlerde, özellikle dehriyye’nin görüşlerini aktarırken İbn Şebîb üzerinden yaptığı değinmeler, İslam kelimelerinde benzer kaynakların kullanılmasının bir örneğidir. Kitâbü’t-Tevhîd’de Merkûniyye’den bahsederken İbn Şebîb’in¹⁰⁴ iddialarını tartışması ve Şehristânî’nin Deysâniyye’nin görüşlerini İbn Şebîb üzerinden aktarmasında, kelimelerindeki metodolojik yaklaşımları sergiler. Bu yaklaşım,

¹⁰⁰ Mu’tezile’nin Bağdat ekolünün kurucusu, Bağdat Mu’tezilesi âlimlerinden, daha çok kelâmcı ve mezhepler tarihçisi olarak tanınır. Hakkında daha detaylı bilgi için; Cihat Tunç, “Ca’fer b. Harb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/549-551.

¹⁰¹ Ebü’l-Ferec Muhammed b. İshak İbnu’n-Nedîm, *el-Fihrist*, ed. Abdulkadir Coşkun, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 558.

¹⁰² Ebü’l-Ferec Muhammed b. İshak İbnu’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 564.

¹⁰³ Ebu Mansûr el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne, Tefsîrü’l-Mâtürîdî* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2021), 172.

¹⁰⁴ Basra Mu’tezile ekolünün ileri gelen kelâmcılarından olup, Nazzâmiyye kolunun kurucusudur. Maddenin aslını teşkil eden heyûlâ ile kuvvet hakkında Aristo’nun görüşlerini, ayrıca hristiyanlara ait inançları nakledip eleştirmiştir. Daha detaylı bilgi için; Adil Bebek, “Muhammed b. Şebîb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/570-572.

Mâtürîdî'nin ve diğer kelimcilerin, farklı teolojik görüşleri yorumlama, değerlendirme ve yansıtmasıdır.

Özetle, Mâtürîdî için Mu'tezile yazarları sadece eleştirel bir hedef değil, aynı zamanda dış dünyaya açılan bir pencere olarak işlev görmüştür.¹⁰⁵ Mu'tezile ulemasının, diğer din mensupları ile gerçekleştirdikleri ikili münazara sahnelerinde sergiledikleri performans ve bu tartışmalarda kullandıkları argümanlar, Mâtürîdî'nin kendi argümanlarını şekillendirmede önemli bir rol oynamıştır.¹⁰⁶ Bu, Mu'tezile'nin geniş bir eleştirel literatür oluşturma çabalarının ve bu çabaların Mâtürîdî'nin kendi çalışmalarına nasıl yansıdığına bir göstergesidir.

Mu 'tezile, İslam düşünce tarihinde ilk sistemli kelam ekolü olarak kendini göstermiş¹⁰⁷ ve bu ekolün temsilcilerinin eserleri, dikkate alındığında, yalnızca İslam içi meselelerle sınırlı kalmayıp, dış dünyayla da ilgilenildiği anlaşılmaktadır.

Bu ilgi, Mu 'tezile yazarlarının eserlerinden açıkça görülmekte olup, onların İslam dışı akımlar, dinler ve kültürlerle karşılaştıkları sorunlara yönelik tartışmaları, bu sorunları ilk ele alanlar olarak tarihte önemli bir yere sahip olduklarını göstermektedir.¹⁰⁸ Ayrıca bu yazarların çalışmalarının büyük bir kısmı, dış dünyayla yapılan diyaloglar üzerine kurulmuştur. Bu nedenle, Mâtürîdî'nin Te'vîlât'ında adını vermeden bahsettiği "bazı filozoflar" tarafından sunulan bilgilerin, bu Mu 'tezile yazarlarının eserlerinden alınmış olabileceği düşünülebilir.¹⁰⁹ Elbette bu bağlantı kesin olarak tespit edilememiş olup, var olan işaretlerden yola çıkılarak yapılan bir yoruma dayanmaktadır.

İslam düşüncesinde kelam ilmini metod olarak benimseyen çeşitli zümreler, fırka farkı gözetmeksizin bazı temel ilkelerde ortak bir görüşe sahiptir.¹¹⁰ Bu ilkeler arasında, evrenin tek bir yapıdan oluştuğu, sonlu ile sonsuzun kesinlikle ayrı olması gerektiği, her değişimin ardında bir değiştiricinin bulunması zorunluluğu, özdeşlik ve çelişmezlik ilkeleriyle uyumlu olmak, hiçbir şeyin yokluktan var edilemeyeceği ve yaratma eyleminin insanın doğrudan şahit olamayacağı bir süreç olduğu¹¹¹ gibi görüşler bulunmaktadır. İşte Mâtürîdî'nin, dini olmayan akımlara karşı verdiği mücadelede bu ilkelerden yola çıkarak, temelde Mu 'tezile dâhil olmak

¹⁰⁵ Angelika Brodersen, *Bilinmeyen Kelam. Nitelikler teorisi örneğini kullanan erken Mâtürîdî'ya'nın teolojik konumları* (Münster: Mit Verlag, 2014).

¹⁰⁶ Fahreddin Râzî, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, *el-Metâlibü'l- 'âliye min 'ilmi'l-ilâhi* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l- 'İlmiyye, 1987).

¹⁰⁷ Sadettin Taftazani, *Şerhu'l Akaid*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022), 21.

¹⁰⁸ Ali Sâmi en-Neşşâr, çev. Osman Tunç, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu -I-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999).

¹⁰⁹ Orhan Şener Kologlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmi Mutezili İbnü'l-Melâhîmî'nin Felsefeye Reddiyesi* (Bursa: Emin Yayınları, 2010).

¹¹⁰ Ebû Hâmid Gazzâlî, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-Felâsife* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009).

¹¹¹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 168.

üzere hiçbir kelamcıyla ana prensipler açısından farklı düşünmediği görülmektedir. Bu, Mâtürîdî'nin kelam geleneğine olan bağlılığının ve farklı düşünceler arasında bir köprü kurma yeteneğinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

2.3. FELSEFE BİRİKİMİNİ ANLAMA ÇABASI

Mâtürîdî, filozoflardan alıntılardığı bazı bilgileri eleştirmeden doğrudan sunarken, bazılarını yorumlayarak aktarmıştır. Bu, yorumlamadığı bilgilerin faydalı olabileceğine dair bir işaret olarak kabul edilebilir. Ancak Mâtürîdî, filozoflardan bahsederken öncelikle onları anlamaya çalışmış, değerlendirme ve eleştirilerini bu anlayışın üzerine kurmuştur. İnsanın manevi yapısını ilgilendiren ve özellikle ruhun ölümsüzlüğü meselesi, antik çağlardan bu yana çeşitli kültürlerde ve düşünce sistemlerinde sürekli ele alınmıştır. Her sosyal ve bilimsel tabakadan insanlar, ruh ve onun varlığı üzerine fikir yürütmüştür. Mâtürîdî, bu konudaki çeşitli felsefi yaklaşımlara ilgi göstermiş ve farklı filozofların ruh ve insan anlayışlarını ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Mâtürîdî'nin “O, sizi geceleyin vefat ettirir ve gündüz neler işlediğinizi bilir, sonra belirlenmiş eceliniz tamamlansın diye sabah sizi diriltir. Dönüş O'nadır, O, size yaptıklarınızı haber verecektir”¹¹² ayeti üzerine yaptığı tefsir çalışmaları, bu konuların anlaşılmasında kelam ve felsefe disiplinlerinin görüşlerini bir araya getirir. Ruh gibi soyut bir kavram, insanlık tarihi ve düşünce ekolleri bağlamında değerlendirilmelidir. Bazı kelamcılara göre, her duyu organı için ayrı bir ruh bulunmaktadır ve uyku esnasında bu ruhlar geçici olarak alınır, hayati fonksiyonları devam ettiren ana hayat ruhu ise ölümle birlikte alınabilir. Bu ruh bölünmesinin temel sebebi, bir organın diğer bir organın işlevsizliği olmadan aktif olabilmesidir. Örneğin, bir kişi görebilirken aynı zamanda sağır, ya da duyarken kör olabilir. Mâtürîdî, bu bilgileri isim belirtmeden “bazı ehl-i kelâm” diye tanımladığı kelamcılardan alıntılarla sunmuş, ancak bu kelamcılarının Mu‘tezile mi, Ehl-i hakk mı ya da kelamın başka bir dalı mı olduğunu açıklamamıştır.¹¹³

Mâtürîdî, filozoflardan edindiği bilgileri her zaman eleştirmemiş, bazılarını yorum yapmadan doğrudan sunmuştur. Bu, onun filozofların bilgilerini değerli bulduğunu ve kullanışlı gördüğünü işaret eder. Nitekim eleştiri yapılmasını gerektiren yerlerde olumlu ya da olumsuz yorumlarını esirgemediği, çalışmanın ilerleyen kısımlarında daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Ancak Mâtürîdî'nin öncelikli amacı, filozofların fikirlerini anlamak, bu anlayışa dayanarak değerlendirmelerde ve eleştirilerde bulunmaktır. İnsanın ruhani yapısını ve özellikle ruhun ölümsüzlüğü meselesini irdeleyen Mâtürîdî, bu konunun farklı felsefi düşünce okulları

¹¹³ S. Kemal Sandıkçı, “İbn Asâkir, Ebû Muhammed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/101.

tarafından nasıl ele alındığını detaylı bir şekilde incelemiştir. Mâtürîdî, “O, sizi geceleyin vefat ettirir ve gündüz neler işlediğinizi bilir, sonra belirlenmiş eceliniz tamamlansın diye sabah sizi diriltir. Dönüş O’nadır, O, size yaptıklarınızı haber verecektir”¹¹⁴ ayetinin tefsiri sırasında, ölüm ve diriliş meselesini kelim ve felsefenin ışığında yorumlamıştır. Bu bağlamda, bedensel ve ruhsal diriliş konusunda kelimciler ve filozoflar arasında farklı görüşler bulunmaktadır; filozofların çoğu ruhun sürekliliğini savunurken, beden ölumsüzlüğünü reddetmişlerdir. Mâtürîdî bu düşüncelerini önyargısız bir şekilde aktarmış ve uyku halini insan ruhunun bir parçasının varlığının bir işareti olarak yorumlamıştır. Dahası, ruhun ahiretteki varlığı üzerine düşünürken, dünyada beden ile ruh arasındaki ilişkiye dayanarak, uyku sırasında ruhun zaman ve mekândan bağımsız olarak var olma yeteneğinin ahiretteki varlık halini anlamak için örnek teşkil edebileceğini belirtmiştir. Mâtürîdî’nin bu yorumları, ruh ve beden birliğinin ve etkileşiminin önemini vurgulamaktadır. Mâtürîdî’nin felsefeye dair tutumu, onun duyuların mahiyetini açıklarken filozofların görüşlerine başvurusuyla da anlaşılmaktadır. Nesnelerin suretlerinin duyular aracılığıyla algılanması, onun düşüncesinde önemli bir yer tutar; duyular, temel işlevleri gereği nesnelerin formlarını algılamamızı sağlayan araçlardır.

Mâtürîdî, “Âlemlerin Rabbi” ifadesini yorumlarken, “âlem” kelimesinin anlamını derinlemesine araştırmış ve farklı görüşlere sahip çeşitli grupların bilgisine başvurmuştur. Bu süreçte, “âlem; her şeyin cevheridir” (cevherü’l-küll) yorumunu Te’vîlât’ta filozoflara,¹¹⁵ Kitâbü’t-Tevhîd’de ise Karmatî’lere atfetmiştir¹¹⁶. Mâtürîdî’nin felsefi düşünceleri ile din dışı zümreler arasındaki ayrımın belirsiz olduğu görülmektedir. Bu, o dönemde filozofların ve diğer zümrelerin toplumsal yapılar içinde nasıl ayrıldığını veya ayrıştırılmadığını göstermektedir. Mâtürîdî, âlemin gözlemlenen yapısını ve onun ötesindeki isim, kavram ve olguların duyularla kanıtlanması gerektiğini vurgulayarak, bilinenle yetinilmesi gerektiğini önermiştir. Çünkü ona göre, âlemin evrensel cevher olması, gözlem ötesi bir açıklama gerektirir ve bu, akıl, duyu ve nakil aracılığıyla desteklenmemiştir. Bilinen kelim metodolojisi çerçevesinde, Allah’tan başka her şeyin âlem adını alması ve sonlu olması gerektiği vurgulanmıştır. Ayrıca ilk kelim kitaplarından itibaren zaman ve mekânı sonsuz olarak kabul eden her türlü yaklaşım eleştirilmiştir.¹¹⁷

Mâtürîdî, Ra’d Suresi’nin 13. ayeti üzerine yaptığı tefsirde önce doğal olayların anlatımlarını sunar ve ardından antik filozofların bu olayları nasıl yorumladıklarına dair

¹¹⁴ el-En’am (6/60) Diyanet İşleri Başkanlığı ve Türkiye Diyanet Vakfı tarafından hazırlanan Kur’an mealleri kullanılmıştır.

¹¹⁵ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, çev. Sadık Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 42.

¹¹⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî vd., *Kitâbü’t-Tevhîd* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2017), 34.

¹¹⁷ Belkâsım Gâli, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî: Hayâtuhû ve arâuhû l-akâdiyye* (Tunus: Dârü’t-Türki, 1989), 112.

görüşlerini tartışır. Bu süreçte filozofların görüşlerinin tekdüze veya tutarlı olmadığını vurgular. Filozofların isimlerini vermeden “bazı filozoflar” ifadesini kullanarak, bu alandaki tartışma belirginleşir. Örneğin, bazı filozoflar yüksek desibelli gök gürültüsünü gezegenlerin birbirleriyle çarpışması sonucu oluşan ses olarak tanımlarken, diğerleri bu sesi bulutlarda sıkışmış rüzgârların sesi olarak görür.¹¹⁸ Bu bağlamda, rivayet ekolü genellikle gök gürültüsü için “melek” terimini kullanırken, filozofların oluşturduğu dirayet ekolü “rüzgâr” (rîh) kelimesini tercih eder.

Bu analizlerden sonra Mâtürîdî'nin yorumları, modern anlamda güncellenmeye açık olduğunu gösterir. Zira gök gürültüsünün kaynağı ister melek ister rüzgâr olsun, Mâtürîdî için asıl önemli olan, iletilmek istenen mesaj ve bu mesajın içeriğidir; biri öz, diğeri kabuk olarak değerlendirilir. Mâtürîdî'nin döneminin dil ve dünyasından kopmadığı, çevresindeki bilgi ve olayları değerlendirme şekli, onun içe kapanık olmayan, dış dünyayla etkileşim içinde bir düşünür olduğunu ortaya koyar.¹¹⁹

Ayrıca Mâtürîdî, çeşitli filozofların yorumlarını da rivayetlere alternatif olarak ekler. Bazı filozoflara göre tüketilen yem hayvanın içinde dönüşerek süte dönüşür. Mâtürîdî, bu görüşleri sorgulayıcı bir açıklıkla ele alır ve sonuç olarak ister yemden dönüşümle ister kan ve fışkı arasından süzülmeyle olsun, her iki süreçte de ilahi lütfun göz ardı edilemeyeceğini vurgular. Süreçler farklı olsa da asıl amaç olan ibret alınacak özün aynı kaldığını belirtir. Mâtürîdî'nin bu tavrı, farklı bilgi kaynaklarından yararlanarak sürekli mesajı öne çıkarma ve süreç-sonuç ilişkisini gözetme şeklinde kendini gösterir, bu yaklaşım farklı dönemlere uygulanabilecek şekilde değerlendirilebilir.

Mâtürîdî, “*Kitabı da sana, her şeyi açıklayıcı olsun diye indirdik*”¹²⁰ bu ayetiyle ilgili olarak Kur'an-ı Kerim'in “her şeyi açıklayıcı” özelliğinin farklı boyutları olduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda suyun hayatın devamı için gerekli bir kaynak olması örneğini vermiş ve Kur'an-ı Kerim'in her konuyu benzer şekilde açıkladığını belirtmiştir. Mâtürîdî, bu durumu, ilahiyatçıların, gözle görülen şeyleri gaybın delili olarak kullanmaları ve Allah'ın yaratılışındaki çeşitliliğe, varlığa ve birliğe işaret etmeleri şeklinde yorumlamıştır.¹²¹ Bu süreçte, algılanabilir olan her şeyin, daha yüksek bir anlam katmanına işaret ettiği vurgulanmıştır. Ancak Mâtürîdî'ye göre, dehri filozoflar bu anlam ayrımını daha da ileri götürerek evreni yukarı ve aşağı olmak üzere farklı yasalara tabi iki ontolojik yapıya ayırmışlardır.¹²²

¹¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. Sadık Kemal Sandıkçı, 7/431.

¹¹⁹ Belkâsım Gâli, *Ebü Mansûr el-Mâtürîdî: Hayâtuhü ve arâuhü'l-akadîyye*, 142.

¹²⁰ en-Nahl 16/89.

¹²¹ Ebu Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2007), 173-174.

¹²² Ebu Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtül Kur'an Tercümesi* 3, çev. Yusuf Şevki Yavuz, Yunus Vehbi Yavuz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 197.

Mâtürîdî, tefsirlerine belirli bir düzen içinde yaklaşmış ve dikkat çekici bir şekilde hiçbir konuyu filozofların görüşleriyle başlatmamıştır. Filozofların düşüncelerini genellikle açıklamaların sonunda kısaca değerlendirerek, onları asıl muhatap olarak görmese de elde edilen bilgileri tamamen reddetmediği anlaşılmaktadır. Bu yaklaşım, tercüme faaliyetlerinin Mâtürîdî'den önce başlamış olmasına ve henüz olgunluk seviyesine ulaşmamış olsa da bir düzeye gelmiş olmasına rağmen, bilgi birikiminin farkında olduğunu gösterir.¹²³

Mâtürîdî'nin "Onlar hakkında, kimseden fetva (bilgi) isteme"¹²⁴ ayetini yorumlaması, sonraki nesillere yönelik düşünce ve davranışlar için bir ölçüt oluşturmuştur¹²⁵. Ayetin ifadesine göre İslam dışındaki ilmi, tarihi ve kültürel birikimler incelendikten sonra kabul edilebilir veya reddedilebilir. Mâtürîdî bu konuda şöyle demiştir: "Felsefecilerin kitapları değerlendirme amacıyla okunabilir ve Allah'ın Kitabı tarafından değerlendirilen yaklaşımlar arasında uygun olanlar onlardan alınır, bunlara aykırı olanlar reddedilir".¹²⁶ Bu, Mâtürîdî'nin felsefeyle olan ilişkisini ve tedavülde olan felsefi metinlere nasıl yaklaşılmaması gerektiği konusunda bir rehber sunmuş olduğunu gösterir.

Mâtürîdî'nin felsefe ve din arasında bir uzlaşma bulma çabaları göz önüne alındığında¹²⁷, bu yaklaşımın dini metinler ile felsefi argümanlar arasında bir köprü kurma girişimi olduğu anlaşılabılır. Tefsirlerinde filozoflardan yapılan ayrıntılı alıntılar, bu bilginin yalnızca söylentilere dayanmadığını, yazılı kaynaklar tarafından sağlandığını göstermektedir. Bu durum, Mâtürîdî'nin zamanında din ve felsefe konusunda geniş bir fikir birliğine varılmamış olsa da böyle bir çabayı başlatmak için önemli ilkeler ortaya koyduğunu düşündürmektedir.

Mâtürîdî, Kur'an-ı Kerim'in "*O yaratanların en iyisidir*"¹²⁸ ayetin tefsirinde yaratıcılık sıfatının Allah'tan başkasına nispet edilip edilemeyeceğini tartışmış ve bu konuda üç ihtimal ortaya koymuştur. Bu üç olasılık, Yaratıcı ve Tanrı terimlerinin, Tanrı'dan başkasına uygulandığında, görünür anlamında kullanılmadığını göstermektedir. Mâtürîdî'ye göre, "yaratma" terimi, insanlar için kullanıldığında varlığın dönüştürülmesi, Tanrı için kullanıldığında ise yoktan yaratma anlamına gelir. Aslında yaratan bu iki yaratma ya da oluşturma kavramları için fatklı fiiller getirmiştir Kur'an'da. Mesela *خلق* birşeyi birşeyden yaratmak ya da oluşturmak için kullanılmıştır. Ama *أبدأ* fiilini yoktan var etmek için

¹²³ Ali Abdülfettah Mağribi, *İmâm ehli's-sünne ve'l-cemaa Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve arâuhü'l-keîâmîyye* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 2009).

¹²⁴ El-Kehf 18/22.

¹²⁵ Hülya Alper, *İmâm Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010).

¹²⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî vd., *Kitâbü't-Tevhîd*, 2017, 64.

¹²⁷ Ali Abdülfettah Mağribi, *İmâm ehli's-sünne ve'l-cemaa Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve arâuhü'l-keîâmîyye*, 86.

¹²⁸ El-Mü'minûn 23/14. Diyanet İşleri Başkanlığı ve Türkiye Diyanet Vakfı tarafından hazırlanan Kur'an mealleri kullanılmıştır.

kullanmıştır. Örneğin, Hz. İsa'nın (a.s.) “*Ben size çamurdan kuş yaratırım*”¹²⁹ ifadesi, burada yaratma eyleminin insan düzeyinde olduğu için “yaparım” anlamında algılanmalıdır¹³⁰. Mâtürîdî’ye göre yaratılmış dünya açıkça Yaratıcı Tanrı’yı göstermektedir. Ancak Tanrı’dan başka yaratıcılar varsayıldığında, bu kanıt daha az belirgin hale gelir veya hatta ortadan kaybolur. Zira çok sayıda yaratıcı olduğunda, hangi yaratılanın hangi yaratıcıya işaret ettiği belirsizleşir, ama tek bir Yaratıcı olduğunda, her yaratılan açıkça O’na işaret eder. Mâtürîdî, “*Allah’a ortak koştukları şey yarattı da O’nun yarattıkları ile mi karıştı*”¹³¹ ayetini ele alarak, yaratandan yaratılana giden yolun geçerliliğine işaret etmiştir.

Yaratma kavramı hakkında, Mâtürîdî yaratmanın, yoktan varlık oluşturmak şeklinde anlaşılması gerektiğini savunmuştur ve yaratma esnasında karşısında herhangi bir nesnenin olup olmadığını tartışmıştır. Bu bağlamda, filozofların dört asli unsur teorisine değinmiştir. Buna göre bazı filozoflar yaratmayı, sıcaklık, soğukluk, yaşlılık ve kuruluk gibi nesnelerle ilişkilendirirken, diğerleri yaratmayı asıl olarak su, toprak, hava ve ateşten oluşan dört veya beş temel maddeden müteşekkil olduğunu iddia etmiştir. Ancak Mâtürîdî, Hz. İsa'nın (a.s.) çamurdan yaratmasını örnek vererek, Allah'ın yaratmasının bu örneklerden farklı olduğunu, gerçek yaratıcının sadece Allah olduğunu ve O'nun yoktan yarattığını vurgulamıştır.¹³² Bu noktada, yoktan yaratma yetisinin sadece Allah'a has bir özellik olduğunu ve filozofların maddi unsurlara dayanan yaratma anlayışlarının spekülasyon olduğunu dile getirmiştir.

Ayrıca tevhidin anlamını irdeleyen Mâtürîdî, “Allah bir ehad’dır” İhlas Suresinin birinci ayetindeki “ehad” ve “vahid” kelimelerinin etimolojik kökenlerine değinmiştir. Bu kapsamda “vahid” kelimesi, benzerlikten uzaklaştırma anlamında kullanılırken, sayısal hesaplamada başlangıç noktası olarak kullanılır. “Ehad” kelimesi ise, sayısal bir başlangıç olarak kullanılmaz, zira bu kelime Allah’ın benzersiz ve eşsiz olduğunu vurgulamak için kullanılır. Dolayısıyla her iki terimin tevhidi ifade etme gücü aynı olmakla birlikte, “ehad” kelimesi Allah’ın biricikliğini daha güçlü bir şekilde ifade eder. Mâtürîdî, “*O, yaratanların en güzelidir*”¹³³ âyetinin tefsirinde, yaratıcılık sıfatının Allah’a mahsus olduğunu belirtirken, filozofların “bir” kavramına ilişkin dört farklı yorumunu ele almaktadır. Bu yorumlara göre, “bir” kelimesinin ilk anlamı küllî kemal, kemal-i mutlak veya küllîlik (küll) şeklinde ifade

¹²⁹ Âl-i İmrân 3/49. Diyanet İşleri Başkanlığı ve Türkiye Diyanet Vakfı tarafından hazırlanan Kur’an mealleri kullanılmıştır.

¹³⁰ Mâtürîdî, Te’vîlâtü’l-Kur’ân, thk. Halil İbrahim Kaçar, 10/16.

¹³¹ Er-Ra ‘d 13/16. Diyanet İşleri Başkanlığı ve Türkiye Diyanet Vakfı tarafından hazırlanan Kur’an mealleri kullanılmıştır.

¹³² Mâtürîdî, Te’vîlâtü’l-Kur’ân, thk. Halil İbrahim Kaçar, 10/16.

¹³³ Mâtürîdî, Te’vîlâtü’l-Kur’ân, thk. Ahmet Vanlıoğlu, 17/376

edilmiştir ve bu anlamdaki “bir” bölünmez bir bütündür.¹³⁴ İkincisi, “bir”, varlıklar içindeki en küçük unsur, yani daha fazla bölünemeyecek kadar küçük olarak tanımlanır. Üçüncüsü, “bir” kelimesi denge ve merkezîyet anlamına gelir; yani her şeyin merkezinde yer alır ve bu merkezî konum, ikiye bölünse bile bölünmez, çünkü her iki parçanın da kendi içinde merkezîyeti olmalıdır. Bu üçüncü ifade monizm felsefi akımıyla da bağlantılıdır. Mâtürîdî, filozofların bu üçüncü anlam hakkındaki açıklamalarını eksik veya yetersiz görür ve bu konunun daha derinlemesine araştırılması gerektiğini vurgular. Son olarak, “bir” kelimesi, insan idrakinin, tanım ve tasvirin ötesinde olan ve basitçe “O” olarak ifade edilen ve başka bir şey söylenemeyen ilahi birlik (vahdet) anlamına gelir.¹³⁵ Bu ilahi birliğide Muhyiddin İbnü'l-Arabî; “*Varlık birdir, o da Hakk'ın varlığıdır.*” Ve bu da vahdet-i vücûdun en önemli dayanağını teşkil eder.¹³⁶

Mâtürîdî, bu dört anlamı, Kitâbü't-Tevhîd adlı eserinde daha anlaşılır bir şekilde yeniden formüle etti. O, bölünmez bütün olarak “bir”dir ve daha küçük parça olarak “bir”dir ve bu iki uç arasında her iki niteliği de içeren “bir” vardır. Dördüncü anlam, dil ve düşüncenin ifade edemediği ve yalnızca “o” olarak tanımlanabilen tarif edilemez ilahi birliktir.¹³⁷ Mâtürîdî'ye göre, Allah için bölünmez olan (cüz' ellezî lâ-yetecezze), yarım, az veya çok gibi niteliklerin hiçbirisi uygun değildir, zira O, bu sıfatların tümünden münezzehtir ve yaratıcılarıdır.¹³⁸ Bu dört anlamın, özellikle üçüncüsünün anlaşılması zordur ve diğer kaynaklarla birlikte daha fazla araştırma gerektirir.

Mâtürîdî'ye ilişkin yorumunda çeşitli inanç ve dünya görüşlerine yönelik eleştirilerini de sıralıyor. İyi ile kötü arasında net bir ayırım yapan Seneviyye'yi, kötülüğe dayanan Zerdüştlüğü, Tanrı'nın insan bedenine girebileceğini savunan Hristiyanları, Tanrı'nın kötülük yapma gücünün olmadığını iddia eden Kaderileri ve Tanrı'nın tarih üzerindeki doğrudan etkisini de içeriyor. İslam'ın etkisini reddeden ve insanlara yaratıcılık atfeden Mu'tezile'yi eleştiriyor.¹³⁹ Bu eleştiriler Allah'ın zat, sıfat ve fiilleri açısından tevhide olan bağlılığını hatırlatarak yapılır. Bu, Mâtürîdî'nin teolojik tutarlılığı ve eleştirel yaklaşımını yansıtan önemli bir özelliktir.

2.4. İSLAM DÜŞÜNCESİNDE RASYONALİZMİN İŞLEVİ

İslam düşünce tarihinde rasyonalizm hem teolojik hem de felsefi tartışmalarda merkezi bir rol oynamıştır. Akıl, İslami bilginin anlaşılması ve yorumlanmasında vazgeçilmez bir araç

¹³⁴Ebü'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî b. Muhammed ed-Dımaşkî (ö. 792/1390) vd., *Şerhu'l- 'Akdeti't- Taḥâviyye* (Mısır: Dârüs-Selâm, 2005).

¹³⁵Ebü Mansûr el-Mâtürîdî vd., *Kitâbü't-Tevhîd*, 2017, 377.

¹³⁶Ekrem Demirli, “Vahdet-i vücûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012).

¹³⁷Ebü Mansûr el-Mâtürîdî vd., *Kitâbü't-Tevhîd*, 2017, 124.

¹³⁸Ebü Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 378.

¹³⁹Ebu Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne, Tefsîrû'l-Mâtürîdî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2021), 9/634.

olarak görülmüştür. Rasyonalizmin İslam düşüncesindeki işlevini anlamak, kelâm, fıkıh ve tasavvuf gibi çeşitli alanlardaki uygulamalarını ve etkilerini kapsamlı bir şekilde değerlendirmeyi gerektirir. İslam düşüncesinde rasyonalizm, özellikle Abbasi dönemiyle birlikte önem kazanmıştır. Bu dönemde, Yunan felsefesinin eserlerinin Arapçaya çevrilmesiyle birlikte, İslam âlimleri Aristoteles ve Platon gibi filozofların düşünceleriyle tanışmış ve bu düşünceleri İslami bilgiyle bütünleştirmeye çalışmışlardır. Bu süreç, İslam düşüncesinde akıl ve mantık yürütmenin sistematik bir şekilde kullanımını teşvik etmiş ve felsefi sorgulamaları derinleştirmiştir.¹⁴⁰

Mâtürîdî gibi âlimler, akıl yürütmenin dini metinlerin doğru anlaşılması ve yorumlanması için kritik olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre, akıl, vahiy metinlerini doğru bir şekilde yorumlamada ve dini hükümlerin günlük yaşama uygulanabilirliğini artırmada esas alınmalıdır. Bu yaklaşım, İslam hukukunun gelişiminde özellikle belirgindir; rasyonalist metodolojiler, hukuki meselelerin çözümünde kıyas (Mâtürîdî'ye nisbet edilen ve daha teknik kabul edilen tanıma göre) iki mezkûrdan birinin hükmünü (hükmün mislini) ortak illete dayanarak (illetin misliyle) ötekinde beyan etmektir ve istihsan¹⁴¹ gibi yöntemlerin kullanılmasını mümkün kılmıştır. Rasyonalizm, tasavvuf ve etik gibi alanlarda da etkisini göstermiştir. Tasavvufi düşüncede akıl, bireyin manevi deneyimlerini ve keşiflerini sorgulaması için bir araç olarak kullanılmıştır. Rasyonalist yaklaşımlar, tasavvufi anlayışı daha sistematik ve eleştirel bir çerçeveye oturtarak, mistik deneyimlerin ve inançların aklî çerçevede değerlendirilmesini sağlamıştır. Bu, tasavvufi bilginin daha geniş bir alanda kabul görmesine ve İslam toplumlarında etik düşüncenin gelişimine katkıda bulunmuştur. Ayrıca rasyonalizm, İslam düşüncesinde bilim ve felsefe arasındaki ilişkiyi de şekillendirmiştir. İslam âlimleri, doğa bilimlerinde ve matematikte rasyonalist metodolojileri kullanarak, evrenin işleyişine dair kapsamlı teoriler geliştirmişlerdir. Bu bilimsel çalışmalar, dini yorumlarla bütünleştirilerek, İslam dünyasında bilginin ve bilimsel düşüncenin ilerlemesine zemin hazırlamıştır.¹⁴²

2.5. MÂTÜRÎDÎ VE RASYONALİZM

Bilginin kaynağının akıl olduğunu; doğru bilginin ancak akıl ve düşünce ile elde edilebileceği tezini savunan felsefi yaklaşıma verilen isimdir rasyonalizm. Buna göre, kesin ve

¹⁴⁰ Nurullah Denizler, “Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur’an’a Yaklaşımlar-Hasan Hanefi Hasaneyn, Nasr Hamid Ebû Zeyd ve Muhammed Arkoun Örneği-”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 8/1 (2008), 235.

¹⁴¹ Daha detaylı bilgi için; Ali Bardakoğlu, “İstihsân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001).

¹⁴² Serdar, Neslihan, Yunus Kayaalp, and Kevser Altuntaş, “Sempozyum Tanıtımı: Uluslararası İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı Sempozyumu IV (Modern Dönem)” (Din ve Bilim, Muş: Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi 5.2, 2022), 383-389.

evrensel bilgilere ancak akıl aracılığıyla ve tümdengelimli bir yöntemsel yaklaşımla ulaşılabılır. İslam düşünce tarihinde M t r d , kel m ilminin önemli temsilcilerinden biridir ve onun düşünceleri, özellikle akıl ve vahiy ilişkisi bağlamında, 17-18 yüzyılda ortaya çıkan  ağdaş felsefi akımlarla önemli paralellikler gösterir.

M t r d , İslam düşünce geleneğinde akılcılığı savunan önemli teologlardan biridir. Onun rasyonalizmi, kel m ilminde akıl ile vahiy arasında kurduğu dengeli ilişki üzerine kuruludur. M t r d 'nin rasyonalist yaklaşımı, aynı zamanda onun epistemolojisini de şekillendirir. O, bilginin kaynağı olarak hem aklı hem de vahyi kabul eder, ancak akıl, vahiy ile çatıştığında yorumun önemine vurgu yapar. Bu yaklaşım, onu hem döneminin hem de sonraki İslam düşünürleri arasında özgün bir konuma taşır. İslam dünyasında akla güvenen, akıl ve pozitif bilimler yoluyla Tanrı'ya ulaşılabileceğini savunan düşünce akımının takip ileridir. Aristoteles'in akılcılığı kullanılarak gerçeklere ulaşılabileceğini ve bunun Kur'anı Kerim vasıtasıyla islam ile çelişmeyeceğini savunmuşlardır. Akımın önde gelen temsilcileri, el-Kindi (801-873), Farabi (870-872/950-951), İbn-i Sina (980-1037), İbn-i Haytam ve İbn-i Rüşd (1126-1198) gibi filozof ve bilim adamlarıdır.¹⁴³ M t r d 'nin rasyonalizmi, İslami metinlerin yorumlanmasında akılcı metodolojilerin kullanımını teşvik eder. O, din  metinlerin ak  çıkarımlarla uyumlu olması gerektiğini savunur ve bu, onun felsefi düşüncesinin temel taşlarından biridir. Bu bağlamda, M t r d , akıl ile vahyin birbirini tamamlayıcı olduğu bir epistemoloji önerir. İslam toplumunda akıl yürütmenin ve felsefi sorgulamanın önemini vurgulayarak, dini anlayışın daha derinleşmesini ve felsefi açıdan zenginleşmesini sağlamıştır.¹⁴⁴

2.6. AKIL VE VAHİY İLİşKİSİ

M t r d  eseri olan Kit b 't-Tevh tte akıl-vahiy ilişkisini nasıl bir zemin üzerine bina ettiğini işaret etmektedir. ,Mademki bu insanlar için onları üzerinde birleşmeye mecbur eden bir din ve bu dine sığın mayı mecbur eden bir temelin olması gerekir. O halde dinin kendisiyle tanındığı şeyin temeli iki yönlüdür. Onlardan biri sem', diğeri de akıldır.¹⁴⁵ Nitekim o, açıkça aklın ,her türlü için konum ve düzenlenme sinin kendisine dayandırılması gereken bir temel'¹⁴⁶ olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte, şu cümlelerinde belirttiği gibi, vahyin gerekliliğine de dikkat çekmektedir: Peygamber göndermek, insanlara yardım ve yol göstermektir. Yine peygamber göndermede hatırlatma, insanları uyarma ve yanlış yola dikkat

¹⁴³ İkr m  ınar, "Felsefe, Bilim ve Bilgi", *Eğitişim Dergisi* 42 (2014).

¹⁴⁴ Altıntaş, Ramazan, "Nass Karşısında Aklın Değersel Durumu", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2003).

¹⁴⁵ Eb  Mans r el-M t r d  vd., *Kit b 't-Tevh d* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003).

¹⁴⁶ Eb  Mans r el-M t r d ,  ev. Bekir Topaloğlu, *Kit b 't-Tevh d* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002).

çekme faydaları vardır.¹⁴⁷ Mâtürîdî'nin düşüncesinde akıl ve vahiy ilişkisi, onun rasyonalist teolojisinde merkezi bir konuma sahiptir. Akıl, Mâtürîdî için, insanın Tanrı'nın varlığı ve birliği gibi temel inançları bağımsız olarak keşfetme yeteneğine sahip olduğunu gösterir. O, akli, vahiy gelmeden önce insanın doğru ve yanlış arasında ayırım yapabilme yeteneğine işaret eden bir araç olarak görür. Vahiy ise, akıl yoluyla tam olarak ulaşılamayan ilahi bilgileri insanlara sunar. Mâtürîdî bu bağlamda, aklın vahiy tarafından onaylanmasını ve vahiyin aklın sınırları içinde yorumlanmasını savunur. Mâtürîdî'nin akıl-vahiy ilişkisine yaklaşımı, İslam düşünce tarihinde önemli bir yere sahiptir. O, aklın vahiy ile çeliştiği durumlarda bile, her iki bilgi kaynağının doğru anlaşılması ve yorumlanması gerektiğini vurgular. Bu, onun her iki bilgi kaynağının birbiriyle uyumlu olabileceği ve insan aklının ilahi bilgiyi anlamada kritik bir role sahip olduğu görüşüne dayanır. Mâtürîdî'nin bu tutumu, akıl ve vahiy arasında bir köprü kurar ve İslami bilginin hem akli hem de nakli unsurlarını içermesi gerektiğini savunur.¹⁴⁸

Mâtürîdî'nin akıl ve vahiy arasındaki dengeyi kurma çabası, onu modern düşünce akımlarıyla karşılaştırılabilir bir konuma getirir. Akılcı (rasyonalist) bir yaklaşım benimsemesi, onu rasyonalizm ve pozitivizm gibi felsefi akımlarla benzer noktalara taşısa da temel fark vahyin otoritesini reddetmemesi ve akli, vahyin doğru anlaşılması için bir araç olarak görmesidir. Bu çerçevede Mâtürîdî'nin düşünceleri hem tarihsel bir öneme sahiptir hem de çağdaş düşünceye katkıda bulunur. Akıl ve vahiy arasındaki bu dengeli ilişki, onun teolojik görüşlerinin çağdaş düşünceye entegre edilmesini sağlar ve İslam düşünce geleneğinde yenilikçi bir yorum sunar.¹⁴⁹

İslâm düşüncesinin en temel meselelerinden biri de akıl ve nakil arasındaki ilişkinin boyutları ve sonuçlarıdır. Akıl ve nakil arasında nasıl bir ilişkinin olduğu tartışılmıştır. Usûlüddin de aklın delil oluşu ve akıl yürütmenin zorunluluğu konusunda kelamcılar ittifak halinde olmalarına rağmen bilginin ve delillerin yerlerinin sıralanmasında ihtilaf halindedirler. Akıl Mu'tezileye göre nakilden öncedir. Ehl-i sünnet âlimleri ise genelde nakli başa koymakla beraber her ikisini de dengeli bir konumda ele almaya çalışmışlardır. İmâm Mâtürîdî, dinî bilginin kaynağı olarak akli ve nakli kabul eder.¹⁵⁰ Mâtürîdî, sema kapsamı içerisinde hem Kur'an'ı hem semavi kitapları ve hem de sünneti sayar. Filozofların "küçük âlem" adını verdikleri insan, tabiatı birbirine uygun olanları bir arada toplayan ve tabiatı birbirine aykırı olanları birbirinden ayırma melekesine sahip olan aklın yardımıyla, nakle ihtiyaç duymaksızın dış dünyadan hareketle Allah'ı bilebilir. Çünkü Allah'ın birliğine vâkıf olmanın, O'na ve O'nun

¹⁴⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî vd., *Kitâbü't-Tevhîd*, 2017, 58.

¹⁴⁸ Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*.

¹⁴⁹ Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*.

¹⁵⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî vd., *Kitâbü't-Tevhîd*, 2017, 83-87.

elçilerine iman etmenin yolu, aklı içtihat ve akıl yürütmeden geçer. Mâtürîdîlere göre insan, mücerret akıl ile yaratıcının varlığını ve sıfatlarını kavrar. Allah’a iman etmek, naklen değil aklen vâciptir. İşte, Allah’ın varlığını duyu ve ma’kûlatla kavramada akıl asıl, nakil ise, fer’dir. Mâtürîdîlere göre Allah, insanları, denemek için yaratmıştır. Bundan dolayı onlara övülen ve yerilen fiilleri ayırdetme gücü vermiştir. Onlar doğalarına yerleştirilen bu temyiz gücü (tab’) sayesinde kendilerine faydalı olan şeylere meyleder ve zararlı olan şeylerden de kaçınırlar. Hatta tabiatlarının meylettiği birçok şeyin sonuçları itibariyle kötü olduğunu bilirler.¹⁵¹ İmâm Mâtürîdî’nin bu yaklaşımı, Mu’tazile’nin görüşüyle paralellik arzeder. Mu’tazilî anlayışta bu görüş şöyle ifade edilir. “Biz doğrudan hissedilen olguları kavradığımız gibi, fiillerin güzel ve çirkin olanını da kavrarız”. O halde husun ve kubhun bilinmesinde yegâne asıl, akıl, fer’ ise nakildir. Çünkü Mâtürîdî anlayışta akıl asıl olarak, eşya ve fiillerdeki güzellik ve çirkinliği kavrama yetisine sahiptir.¹⁵² Akıl fiillerin asli nitelikleri yönüyle güzel ve çirkin olduklarını tespit edebilir. Meselâ, nimete şükretmenin, doğruluğun ve adaletin güzelliğini, zulmün ve yalanın çirkinliğini dinden önce de idrak etmesi gibi. Aynı şekilde akıl, fiilleri amaçları itibariyle de güzel ve çirkin olarak değerlendirebilir. Mâtürîdîler ‘sem’iyyât’ bahislerinde nakli asıl, akli ise fer’ kabul ederler. Örneğin, kabir suali ve azabı hakkında nakil asıl, akıl ise, fer’ kabul edilerek, kabir suali ve azabının hak olduğu yorumuna gidilir. Aynı metot amellerin miktarlarını tespitinde bir ölçü olan ‘mîzan’ konusunda da uygulanır. Akıl onun keyfiyetini bilemez denilerek, nakil asıl, akıl ise fer’ kabul edilir. Sırat ise, hissi yoruma tabi tutularak, akıl asıl, sem’ ise fer’ hükmünde görülür.¹⁵³ Mâtürîdî kelam sisteminde asıl ve fer’ alanına giren konular alimlerin yöntemlerine göre bazı değişiklikler geçirmektedir. Mâtürîdî kelamcılar akılla nakil arasında esaslı bir denge kurabilmişler; dinin hakikatini anlayabilmek ve ondan yeterince faydalanabilmek için akla güvenmenin zarûretine inanmakla kalmamışlar ve dine muhalif olmayan noktalarda aklın hükmünü esas kabul etmişlerdir.¹⁵⁴ Bu bağlamda kelam sisteminde akıl ile nakil arasında sağlam bir denge kurulmuştur. Ne akıl vahye ihtiyaç duymadan tek başına varlığını sürdürebilir, ne de akıl olmadan vahyin işlevselliği düşünülemez.

2.7. MÂTÜRÎDÎ VE EMİRİZM

Deneycilik veya empirizm bilginin duyular sayesinde deneyimle kazanılabileceğini öne süren görüştür. Deneyci görüşe göre insan zihninde doğuştan bir bilgi yoktur. İnsan zihni, bu nedenle boş bir levha gibidir. Mâtürîdî, İslam düşünce tarihi içerisinde genellikle rasyonalist

¹⁵¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî vd., *Kitâbü't-Tevhîd*, 2017, 273-285.

¹⁵² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî vd., *Kitâbü't-Tevhîd*, 2017, 272-273.

¹⁵³ Nûreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Toplaoglu (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2024), 91-92.

¹⁵⁴ Ethem Ruhi Fırlı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri* (İstanbul: Şa-To Yayınları, 2001), 80.

yaklaşımlarıyla bilinse de, empirizmle olan ilişkisi de önemli bir inceleme konusudur. Empirizm, bilginin deney ve gözlem yoluyla edinildiği felsefi bir akımdır. Mâtürîdî'nin empirizme yaklaşımı, onun genel epistemolojisini ve bilgi teorisini daha iyi anlamamıza yardımcı olur. Mâtürîdî'nin düşüncesinde empirizm, özellikle doğa olaylarını yorumlama ve ilahi yaratılışın kanıtlarını anlama bağlamında karşımıza çıkar. Mâtürîdî, gözlem ve deneyin, Allah'ın varlığını ve birliğini doğrulayan işaretler taşıdığına inanır. Bu bağlamda, doğal dünyanın incelenmesi, onun teolojisinde Tanrı'nın sıfatlarını ve yaratışın hikmetini anlama çabasının bir parçası olarak görülür. Mâtürîdî, gözlemlenebilir evrene dikkat çekerek, insanın çevresindeki dünyadan ilahi bilgelik hakkında bilgi edinebileceğini savunur. Mâtürîdî'nin empirizm anlayışı, aynı zamanda onun akıl ve vahiy ile olan ilişkisini de etkiler. O, aklın yalnızca soyut düşünme ve mantıksal çıkarımlar yapma yeteneği olmadığını; aynı zamanda duysal deneyimlerden elde edilen bilgileri işleme kapasitesine de sahip olduğunu vurgular. Bu çerçevede, Mâtürîdî empirizmini, akıl yürütmenin bir uzantısı olarak görebiliriz; çünkü o, duysal bilgilerin aklî süreçlerle bütünleştirilmesinin, bilginin doğruluğunu artıracığını öngörür.¹⁵⁵

Mâtürîdî'nin düşüncesinde deney ve gözlem yoluyla bilgi edinimi, İslam'ın temel inanç unsurlarını destekleyen bir araç olarak önem taşır. O, doğal dünya üzerine yapılan gözlemlerin, insanın Allah'ın varlığı ve birliği üzerine düşünmesine zemin hazırladığını belirtir. Bu süreç, Mâtürîdî'nin Allah'ın varlığını akıl yoluyla kanıtlama çabasının bir parçasıdır. Doğal fenomenlerin incelenmesi, ona göre, Allah'ın yaratışındaki düzen ve amaçları gösterir ve bu da ilahi bilginin daha derin bir anlayışına yol açar. Mâtürîdî, deney ve gözlemi sadece fiziksel olaylarla sınırlı tutmaz; ahlaki ve sosyal olayların gözlemlenmesini de önemser. İnsan davranışlarının ve toplumsal olayların incelenmesi, onun için ahlaki ve toplumsal yasaların Tanrı tarafından belirlendiğine dair kanıtlar sunar. Bu tür gözlemler, ahlaki ve toplumsal normların anlaşılmasında ve yorumlanmasında kritik bir role sahiptir.¹⁵⁶

Mâtürîdî'nin düşüncesinde bilgi teorileri, birbiriyle iç içe geçmiş ve birbirini tamamlayan yapılardır. İslam düşünce tarihinde bilginin nasıl edinildiği, hangi yöntemlerle doğrulanıp değerlendirildiği üzerine geniş bir yelpazede görüşler mevcuttur. Mâtürîdî, bu görüşler arasında özellikle rasyonalizm ve empirizm arasında köprüler kurarak, İslami bilgi teorisinin daha kapsamlı bir anlayışını geliştirmiştir. Mâtürîdî, bilginin elde edilmesinde hem akli hem de tecrübeyi önemser. Onun için akıl, evrenin işleyişi ve Tanrı'nın varlığı gibi soyut konular üzerinde düşünürken, tecrübe doğrudan gözlemlenebilir ve deneyimlenebilir olaylar

¹⁵⁵ Hasan Eryılmaz, “Nüreddin es-Sâbüni (ö. 580/1184) Özelinde Mâtürîdî Düşüncede Haber Teorisi ve Hadislerin Kullanımı”, *Hadith* 9 (2022), 133-152.

¹⁵⁶ Mihirig, Abdurrahman Ali, “Kelâm Felsefi Geleneğinde Şüphencilik Tipolojileri”, *Theoria* 88/1 (2022), 13-48.

üzerinden bilgi sağlar. Mâtürîdî'nin bilgi teorisi, bu iki kaynağın etkileşimi üzerine kurulmuştur. O, akıl ve deneyimin birbirini dışlamadığını, aksine birbirini tamamladığını savunur. Bu yaklaşım, İslam düşüncesinde bir yenilik olarak kabul edilir. Çünkü birçok düşünür ya akıllı ya da vahyi merkeze alırken, Mâtürîdî her iki unsurun bilgi edinimindeki rolünü eşit derecede vurgular.¹⁵⁷

Mâtürîdî'nin düşüncesinde, bilgi teorileri arasındaki ilişki aynı zamanda onun vahiy anlayışına da yansımaktadır. Vahiy, onun epistemolojisinde aklın ulaşamadığı alanlara ışık tutan ilahi bir kaynaktır. Ancak Mâtürîdî, vahyin de akıllı ve deneyimi kullanarak yorumlanması gerektiğini öne sürer. Bu, onun bilgi teorileri arasındaki ilişkileri dinamik bir şekilde ele aldığını gösterir.

Vahiy, akıl ve deneyimle desteklenmeli ve bu üç unsur bir arada ele alındığında daha sağlam bir bilgi yapısı ortaya çıkacaktır. Bu dinamik ilişki, Mâtürîdî'nin ahlaki ve etik meselelerin de daha belirgin şekilde görülür. O, doğru ve yanlışın anlaşılması konusunda hem akıl yürütme hem de gözlemsel deneyimlerin önemli olduğunu savunur. Ahlaki yargılar, yalnızca kitabi bilgilerle değil, aynı zamanda sosyal ve bireysel deneyimlerle de şekillenir. Mâtürîdî bu bağlamda, bilginin sadece teorik değil, aynı zamanda pratik yönlerini de göz önünde bulundurur. İnsan deneyimi, bilgi teorilerinin anlaşılmasında ve uygulanmasında merkezi bir role sahiptir.¹⁵⁸

¹⁵⁷Harun Çağlayan, “İmam Mâtürîdî 'ye Göre Hidayet Yöntemleri ve Çeşitleri”, *ULUM* 2/1 (2019), 29-50.

¹⁵⁸Nimet Ateş, “İmam Mâtürîdî'nin Ahlâk Düşüncesinde Ahlâkın Kaynağı Olarak İnsan Tabiatı”, *Din ve Felsefe Araştırmaları* 4/7 (2021), 5-32.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. MÂTÜRÎDÎ'NİN FELSEFİ AKIMLARA ELEŞTİRİSİ

3.1. FELSEFE ELEŞTİRİSİ

Mâtürîdî'nin eserlerinde, felsefecilerin bakış açısına benzer bir şekilde, evrende Allah'tan başka herhangi bir metafizik varlık bulunmadığı vurgulanmaktadır. O, kâinattaki her şeyin yöneticisinin yalnızca Allah olduğunu temel alarak, felsefeciler tarafından öne sürülen metafizik araçların tutarsızlıklarını eleştirir. "Gece ve gündüz içindeki her şey O'nundur. O, işiten ve bilendir"¹⁵⁹ ayeti üzerine Mâtürîdî, felsefecilerin "gece kapkaranlık, gündüz apaydınlık" şeklindeki ifadelerini aktararak, onların gece ve gündüze özgü yükledikleri manaları tartışmıştır. Bu ifadeler, felsefecilere göre, gece ve gündüzü idare edenin farklı olduğunu gösterir bir durumdur¹⁶⁰. Onlar, gecenin giderek karanar, gündüzün ise giderek aydınlanan yapısını, zamanın akışına dair bir çeşit algı olarak değerlendirmişlerdir¹⁶¹. Felsefecilerin gece ve gündüzü birbirinden farklı özelliklerde görmeleri, onlar üzerinde etkili olan güçlerin de farklı olduğunu savunmalarına yol açmıştır. Gündüz her şeyi net bir şekilde ortaya koyarken, gece ise detayları saklar ve gizler.

Orta çağ dünya görüşü çerçevesinde, korkutucu ve ürkütücü zifiri karanlık gece ile berrak ve belirsizlikleri gideren gündüz arasındaki bu fark, yönetim farkını göstermez; Mâtürîdî'ye göre bu, yönetimde bir çeşitlilik olduğunu iddia etmek kadar mantıksızdır. Onun görüşüne göre, çeşitlilikleri çokluğa bağlamak, bir şeyin sebebini ondan bağımsız bir şeye atfetmek, bir insanın kendini yaratması kadar anlamsızdır. Bu saçmalıktan kurtulmanın yolu, çeşitlilikleri tek bir kaynağa bağlamaktır.¹⁶² Mâtürîdî'nin bu perspektifi, "kesretten vahdete ulaşmak" olarak yorumlanabilir. Aksi takdirde, her yapısal farklılık için ayrı bir yaratıcı düşünmek, var olanı yanlış yorumlamak anlamına gelir.¹⁶³

Felsefi eleştirilerini daha da ileri taşıyan Mâtürîdî, "Gece de onlara bir kanıttır. Biz geceyi gündüzden çıkarırız, onlar ise karanlıkta kalırlar"¹⁶⁴ ayetini tefsir ederken, gece ile gündüzün sırayla birbirini izlemesinin Allah'ın birliğine, bilgisine ve ezeli yönetimine dair bir delil olduğunu belirtir. Günlük yaşamın düzeni ve yapısı, ilahi birliği ve düzeni işaret eden güçlük göstergeleridir. Bu nedenle doğal düzende görülen süreklilik ve nizam, her türlü rastlantısal ve keyfi olaylara karşı bir kanıt olarak kabul edilir. Böylece, kendi kendine işleyen

¹⁵⁹ el-En'âm 6/13.

¹⁶⁰ Ebu Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 5/22.

¹⁶¹ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 5/32.

¹⁶² Harun Çağlayan, *Etik Açısından Mâtürîdî'nin Hidayet Anlayışı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015).

¹⁶³ Belkâsım Gâli, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî: Hayâtuhû ve arâuhû'l-akadîyye*, 115.

¹⁶⁴ Yâsîn 36/37.

bir evren anlayışı reddedilir ve var olan her şeyin sürekliliği ve varoluşu tek bir Tanrı'ya bağlanır.¹⁶⁵ Her sonuç, sebebine ulaşan bir yol olarak işlev görür ve evren ne kendi başına var olabilir ne de kendi başına bırakılmıştır.

Mâtürîdî'nin felsefecilerle ilgili eleştirileri, onların evrenin ve varlıkların kendi kendine işleyen bir sistem olarak anlaşılmasına dayanan determinist görüşlerinden kaynaklanmaktadır. Filozofların görüşüne göre, ateşin doğasından gelen sıcaklık ve yakıcılık gibi özellikler, evrensel bir olgudur.¹⁶⁶ Presokratik filozoflar, “Doğa nedir?” sorusunu sorduklarında bunun, dünyanın meydana geldiği temel töz ya da arkhe aracılığıyla cevaplanması gerektiğini düşünmüşlerdir. Bu düşünce onların ilkel bir ontolojinin kurucuları olarak yorumlanmalarına sebep olmuştur. Ancak Presokratik filozofların tümünün ontolojik görüşler ortaya koyduğunu kabul etmek çok doğru görünmemektedir. “Doğa nedir?” ya da “neden meydana gelmiştir?” sorusu eğer içinde “Gerçekten varolan nedir?” başka bir deyişle “Varlık nedir?” sorusunu içeriyorsa ontoloji alanına girdiği doğrudur. Ancak her Presokratik düşünürde doğaya yönelik araştırmanın ontolojik soruyu kapsadığını düşünmek yanıltıcıdır.¹⁶⁷ Ayrıca bu filozoflar evreni otomatik işleyen bir sistem olarak kabul ettiklerinden, insan aklını da bağımsız bir idrak edici olarak görmüşlerdir. Mâtürîdî ise bu anlayışı, evrenin ve onun bir parçası olan insan aklının kendi başına mükemmel ve sürekli işleyebilecek yapıda olmadığını savunarak eleştirir.¹⁶⁸

Filozoflar, evrenin bütününe atfettikleri özellikleri, parçalarına da yansıtarak kendi görüşlerinde bir tutarlılık sergilemişlerdir. Ancak Mâtürîdî'nin düşünce yapısına göre, doğa ve akıl anlayışları bu nedenle yanlıştır. Eğer akıl kendi başına idrak edebilen bir özellikte olsaydı, akıl sahiplerinin her zaman doğru kararlar alması ve yanılmaması beklenirdi. Fakat akli olan insanların bazen yanlış yapabildiği veya bazı durumlar karşısında kısmen doğru kararlar verebildiği gözlemlenmektedir. Bu durum, felsefecilerin akıl tanımının eksik ve yetersiz olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, akıl tamamen bağımsız bir idrak aracı olarak değerlendirilmemelidir.¹⁶⁹

Mâtürîdî ayrıca Hz. Davûd (a.s.)'ın meleklerle ilgili muhakemesini anlattığı Sâd suresi üzerinden, meleklerin insan şekline girebildiklerini ve yoğun bir nefis taşıyabildiklerini ifade etmiştir. Bu durum, felsefecilerin ruhsal nefsin bedeni engel olarak gördüğü düşüncesini

¹⁶⁵ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'ân Tercümesi*, 12/96.

¹⁶⁶ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'ân Tercümesi*, 12/80.

¹⁶⁷ Zeynep Esenyel, “Presokratik Filozoflarda Arkhe Sorununun Kozmolojik ve Ontolojik Bağlamda İncelenmesi”, *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 22 (2014), 22; *Kaygı, Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 22 (Bahar 2014).

¹⁶⁸ Tahir Uluç, “İmâm Mâtürîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi”, *İnsan Yayınları*, (2017).

¹⁶⁹ Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu 'temid, thk, Hüseyin Atay, *Tabsıratu'l-Edille fi Usûl'd-Dîn* (Ankara: DİB, 2004).

sorgulamak için kullanmıştır¹⁷⁰. Filozoflar, ruhsal nefsin bedenden ayrıldığı zaman, örneğin uyku sırasında veya ölüm sonrası, istediği yere gidebileceğini öne sürmüşlerdir. Mâtürîdî'nin çıkarımına göre, meleklerin insan bedenine büründüğü vakitlerde beden, onların hareket yeteneğini kısıtlamamış, ruh ve beden arasındaki bütünleşme, meleklerin üstün yeteneklerini kısıtlamamıştır. Buna göre, filozofların iddia ettiği gibi beden, ruhun hareket kabiliyetini engelleyen bir kafes ya da hapis değildir. Mâtürîdî'nin felsefeciler ve Bâtınîyye üzerine eleştirileri, özellikle onların metafizik yorumlarında kendini göstermektedir. “Levh-i mahfuz” kavramının anlamını irdedeği Burûc suresinin 22. ayetinde, farklı tefsir yorumlarını ele aldıktan sonra Bâtınîyye ve felsefecilerin görüşlerine değinmiştir.¹⁷¹ Bâtınîyye'ye göre, evrenin yaratılışında ilk varlık yaratıcı kalemken, ikinci varlık levhtir. Bu ilk varlık, ikincinin yaratılış nedeni olarak görülür ve bu ikili arasında bir yaratılış ve sebep-sonuç ilişkisi bulunmaktadır. Bâtınîler,¹⁷² yaratılışın ilk unsuru için “Yaratıcı”, ikinci unsuru için “Yaratan” ve “Rahman” gibi isimler kullanmıştır. Mâtürîdî, felsefecilerin de benzer bir sıralama ve açıklama yaptığını belirtmiştir. Felsefecilere göre, ilk varlık yaratan akılken, ikinci varlık ise nefistir ve nefislerden ortaya çıkan varlıklardır.¹⁷³ Mâtürîdî, bir varlığın başka bir varlık için temel ya da sebep olarak kabul edilebileceğini, ancak Bâtınîyye ve felsefecilerin bu tarz anlatımlarına radikal bir karşıtlık göstermenin gerekmediğini söylemiştir. Bu düşünceleri, spermden türeyen insanların var oluş sürecine benzetmiştir.

Ancak Mâtürîdî'nin zihninde metafizik alan adlandırmaları konusunda vahiy alan peygamberlerin önceliği vardır. Bu sebeple, “kalem” ve “levh” kelimelerini vahiy dışında bir bağlamda kullanmak, sınırları aşmak anlamına gelir. Mâtürîdî, filozofların Allah'ı adlandırma biçimlerini eleştirdiği “*De ki: Allah birdir, tektir*”¹⁷⁴ ayetinin altında, felsefecilerin Allah için özel bir isim olmadığını, Allah'ın "O" olarak adlandırılmasının O'nun tüm mükemmellikleri bünyesinde barındırmasından kaynaklandığını belirtmiştir.¹⁷⁵ Filozoflar, bu işaret zamirini başka hiçbir varlık için kullanmazlar ve Tanrı'ya isim veya sıfat vermek, O'nu yaratılmışlara benzetmek olarak görürler. Mâtürîdî ise bu noktada, bu benzerliğin yalnızca sözel olduğunu ve gerçekte bir öz benzerliği olmadığını savunmuştur. O'na göre, Tanrı için hiçbir isim veya sıfat kullanmamak, aşırı bir hassasiyetin sonucudur. Özellikle Allah, Rahman ve Hâlık gibi isimlerin, puta tapanlar dahil hiçbir insan tarafından yaratılmışlara hakiki ya da mecazi anlamda verilmediği örneğini sunmuştur.

¹⁷⁰ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'ân Tercümesi*, 236.

¹⁷¹ Ebu Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu - Mehmet Erdoğan (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 153.

¹⁷² Avni İlhan, “Bâtınîyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992).

¹⁷³ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'ân Tercümesi*, 169.

¹⁷⁴ İhlâs Suresi 112/1

¹⁷⁵ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'ân Tercümesi*, 391.

Mâtürîdî'nin isimlendirme üzerine yaptığı vurgular, geçmiş toplulukların Allah'a mahsus özel isimlerin kullanımı konusundaki titizliklerini ortaya koymaktadır. Tarih boyunca, insanlar kendi aralarında kimisinin eylemleri ne kadar mükemmel, kimisinin merhameti ne kadar büyük olursa olsun, bu kişilere ne gerçek ne de mecaz anlamda “Hâlık” veya “Rahman” gibi isimler verilmemiştir. Bu isimlerin yalnızca Allah'a özgü olduğu ve tarihsel olarak yalnızca O'na atfedildiği, dil bilimsel ve tarihi bir gerçektir. Bu durum, tarihi deneyimin Allah'a ait olan isimler konusunda herhangi bir yanılsamaya düşmemiş olduğunu gösterir.¹⁷⁶

Mâtürîdî, bu hassasiyetin tarihte korunmuş olmasını, Allah'ın sebebini bilmediğimiz bir lütfu olarak yorumlar ve insanların Allah dışında hiç kimsenin bu özel isimleri kullanmamasını, iradelerinden öte, Allah'ın bir lütfu olarak açıklar. Bu özel isimlerin hiçbir zaman, hiçbir dil veya dönemde Allah'tan başkasına atfedilmemiş olması, Mâtürîdî'ye göre, sadece insanların kendi iradeleriyle açıklanabilecek bir durum değildir. Mâtürîdî'nin bu konudaki hassasiyeti, kelime ve kavramların anlam ve gücüne dair derin bir bilinç sahibi olduğunu ortaya koyar. Onun değerlendirmeleri yapmış olduğu analizler, dilin ve isimlendirmenin sadece bir iletişim aracı olmanın ötesinde, aynı zamanda kültürel ve dini değerlerin bir yansıması olduğunu vurgular. Mâtürîdî, Allah'a özgü isimlerin korunmasının, sadece tarihi bir alışkanlık olmadığını, aynı zamanda ilahi bir müdahalenin sonucu olduğunu öne sürer. Bu isimlerin kullanımı konusundaki titizlik, Allah'ın insanlık üzerindeki lütfunun bir göstergesi olarak kabul edilir. Bu, Mâtürîdî'nin dil ve kavramlar üzerine düşüncelerinin, onun teolojik ve felsefi görüşlerinin temel bir parçası olduğunu göstergesidir.

3.2. FELSEFİ AKIMLARA ELEŞTİRİSİ

İmam-ı Mâtürîdî'nin günümüze ulaşan eserleri *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vilât*'ın içeriğine bakıldığında, Mâtürîdî'nin başta kelâm ve felsefe olmak üzere tefsir ve fıkıh gibi ilimlerde kullanılan birtakım kavramları aklî yorumlarda bulunarak yeniden analiz ettiği, gerektiğinde nakille de destekleyip bunlara yeni tanımlamalar getirdiği ve daha önceden kullanılmayan birtakım yeni kavramlar oluşturduğu görülmektedir. Bu tanımlar ve kavramlar doğrultusunda önceki bölümde tanım olarak açıkladığımız dönemin felsefi akımlarına değineceğiz. İmam Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) göre, kâinatı Allah'ın yaratması/ihdâs dışında farklı sebeplerle –tabiat, heyûlâ, yıldızlar, tıynet/arkhe vs.- açıklayanların hepsinin temel iddiası “şeyin şeyden oluşu”¹⁷⁷ var olandan yeniden var olmaktır. Yunan felsefesi ve eski inanç sistemlerinde var olmayandan hiçbir şeyin olamayacağı inancının yaygın olduğu bilinmektedir. Bu bağlamdan hareketle

¹⁷⁶ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 376.

¹⁷⁷ Ebu Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an Tercümesi*, 123.

olmayandan var olmayı reddeden tüm dinî ve felsefî akımları Dehriyye başlığı altında birleştirmek mümkündür.

3.3. DEHİRİYYE ELEŞTİRİSİ

İmam Mâtürîdî'nin, Dehriyye'nin görüşlerini eleştirirken izlediği bu yaklaşım, onun kelim metodolojisinin bir yansımasıdır. Mâtürîdî, bir görüşü yalnızca açıklamakla yetinmez; aynı zamanda bu görüşün kendi içinde tutarlılık arz edip etmediğini, akıl ve mantık ölçüleriyle değerlendirmeye tabi tutar. Dehriyye'nin ana görüşlerini ele alırken, özellikle iki temel hususa dikkat çeker:

3.3.1. Âlemin Ana Maddesinin Kadimliği

Dehriyye mensupları, varlık âleminin ana maddesi (tıynet) üzerinde ittifak ederek bunun kadîm (başlangıçsız) olduğunu savunurlar. Bu anlayış, onların yaratıcı bir varlığın müdahalesini reddetmeleri ve maddeyi ezelî kabul etmeleri ile ilişkilidir. Mâtürîdî, bu fikrin kendi içinde çelişkiler barındırdığını ve âlemin bir başlangıcı olduğunu aklen ispat etmeye çalışır.

3.3.2. Tıynetin Şekil Alarak Âleme Dönüşmesi (San'at)

Dehriyye içinde, tıynet olarak adlandırılan ana maddenin şekil alıp âlem hâline gelmesinin ezelî mi yoksa sonradan mı olduğu konusunda ihtilaf vardır. Kimileri bu dönüşümün de kadîm olduğunu savunurken, kimileri bunun sonradan meydana geldiğini kabul eder. Ancak her iki görüş de âlemin bir düzen ve sanat eserini andıran yapısını açıklamakta yetersiz kalır. Mâtürîdî, buradaki çelişkileri açığa çıkararak, âlemin sanatkâr bir yaratıcı tarafından yaratılmış olması gerektiği sonucuna varır. Mâtürîdî'nin, Dehriyye'ye yönelttiği bu eleştiriler, yalnızca onların görüşlerinin iç tutarsızlıklarını göstermekle kalmaz; aynı zamanda İslam'ın tevhid inancını akli delillerle savunma çabasını da ortaya koyar. Bu yaklaşımıyla, İslam keliminin hem akıl hem de nakil temelli bir düşünce sistemi olduğunu vurgular.¹⁷⁸ Dehrî grupların tamamı, âlemin (evrenin) ana maddesinin (tıynetin) ezelî yani kadîm (başlangıcı olmayan) olduğunda hemfikirdir. Bu, madde ya da varlık temelinin yaratılmamış olduğu ve hep var olduğu anlamına gelir. Ancak, bu ana maddenin işlenerek âlem (evren) hâline gelmesi hususunda gruplar arasında görüş ayrılıkları vardır. Bu noktada, iki temel yaklaşım ortaya çıkar: Kıdem (ezelîlik): Evrenin oluşumunun da başlangıçsız olduğu, yani ana madde gibi işlenmiş hâlinin de kadîm olduğu görüşüdür. Hudûs (sonradan olma): Evrenin şekillenmiş hâlinin bir başlangıcı olduğu, yani sonradan vücuda geldiği görüşüdür. Bu, İslam düşüncesinde filozoflar

¹⁷⁸ Ebu Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an Tercümesi*, 209.

ve kelâmcılar arasında sıkça tartışılmış bir konudur. Örneğin: Filozoflar genelde maddenin ve onun şekillenmesinin ezeli olduğunu savunur. Kelâmcılar ise, ana maddeyi Allah'ın yarattığına ve evrenin şekillenmesinin sonradan olduğuna (hudûs) inanır.

Dehriyye, varlığın ezeli olduğu, yani yaratılmadığı inancına sahip bir felsefi akımı temsil eder. Bu görüşe göre, âlem (evren) başlangıçsızdır ve sürekli bir varoluşa sahiptir. Dehriyye'nin temel yaklaşımı, akıl ve duyular dışındaki bilgi kaynaklarını reddetmesiyle öne çıkar. Yani, metafizik veya vahiy gibi unsurları bilgi kaynağı olarak kabul etmezler. Epistemolojik olarak Dehriyye, yalnızca şahid (görünen, deneyimlenebilir) âleme dayanır ve bunun üzerinden gâibe (görünmeyen, deneyimlenemez) ulaşmayı amaçlar. Ontolojik olarak ise, âlemin kendisinin varlık için yeterli bir açıklama olduğunu ve onun bir yaratıcıya ya da dışsal bir müdahaleye ihtiyaç duymadığını savunurlar. Bu çerçevede gerek Tanrı gerekse yaratılış fikri gereksiz görülür ve her şeyin kendi doğal düzeni içinde var olduğu düşünülür. Bu yaklaşım, İslam düşüncesindeki yaratılmışlık ve ezeliyet tartışmalarında eleştirilmiş ve reddedilmiştir. Özellikle kelamcılar, Dehriyye'nin bu görüşlerine karşı, âlemin sonradan yaratıldığını ve kadîm olamayacağını delillerle temellendirmişlerdir. Bu bağlamda, Dehriyye'nin akıl ve duyular dışındaki bilgiyi reddetmesi, kelamcılarının epistemolojik eleştirilerinin temelini oluşturmuştur.

İmam Mâtürîdî Dehriyye'ye yaptığı eleştirilerde bu yöntemle hareket eder. Dehriyye ve Dehriyye'nin alt gruplarına onların ismini birebir zikrederek eleştirilerini yapmıştır. Mâtürîdî âlemin tıynetini kadîm sayan ve Allah'ın âlemi bu kadîm tıynetten yarattığını ileri süren bir cenahtan bahseder. Bu cenah yaratıcının bir olduğunu da kabul eder.¹⁷⁹ Âlemin tıynetini kadîm sayanlar, evrenin tabiatını (tıynetini) ezeli, yani başlangıçsız olarak kabul eder. Aynı zamanda yaratıcıyı yıldızlar, güneş ve ay gibi gök cisimleriyle özdeşleştiren bir anlayıştan bahsedilir. Bu düşünceye göre yıldızlar ve gezegenler, ezelden beri sürekli hareket halindedir ve bu hareket, evrenin varlık ve düzeninin temel sebebidir.

“Tıynet Kadîm, Sanat Hâdis” Görüşü ise evrenin temel maddesini (tıynet) ezeli, ancak onun düzenlenmesini veya şekillendirilmesini (san'at) sonradan meydana gelen bir durum olarak kabul eder. Bu, maddenin varoluşunun başlangıçsız olduğu, ancak onun belirli bir düzenle yaratıldığı fikrine işaret eder. Bazıları, tıynet yerine “heyûlâ” terimini kullanır. Heyûlâ, özellikle Aristoteles ve İslam felsefesinde “ilk madde” anlamında kullanılmıştır. Bu düşünceye göre, evrendeki şekillenme ve düzenleme bu ilksel maddeden doğar.¹⁸⁰ “Heyûlâ” terimi kelâm ilminde özellikle âlemin yaratılışına ilişkin tartışmalarda önemli bir yer tutar. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin görüşlerine göre heyûlâ, varlık dünyasının temel unsuru olarak kabul edilen,

¹⁷⁹ Ebu Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an Tercümesi*, 130-179.

¹⁸⁰ Ebu Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an Tercümesi*, 179.

maddesiz ama şekilsiz olan bir “ilk madde”yi ifade eder. Bu kavram, Aristo'nun “ilk madde” anlayışına benzer şekilde, âlemin yaratılmasında temel bir yapı taşı olarak düşünülür.

Mâtürîdî, heyûlâ'nın Aristo'nun “tînetü'l-âlem” (âlemin özü) ve “kıdemü't-tîne” (ilk maddenin başlangıcı yoktur, kadîmidir) anlayışlarına yakın bir şekilde, bu varlığın başlangıcının olmadığına inanır. Heyûlâ, aslında biçim ve özelliklerden yoksun, fakat varlık kazandığında şekil alabilecek bir potansiyel olarak düşünülür. Bu bakış açısı, özellikle yaratılışın bir noktasında Allah'ın müdahalesiyle şekil alabilecek potansiyel bir madde anlayışını benimser. Mâtürîdî'nin heyûlâ hakkında yaptığı açıklamalar, kelâm ilminde bu kavramın hem felsefi hem de teolojik bir boyut taşımasını sağlar. Aynı zamanda, bu anlayış, daha sonraki kelâmcılar tarafından eleştirilmiş ve farklı yorumlara tabi tutulmuştur.

Mâtürîdî, Aristo'nun heyûlâ kavramına yüklediği anlamları da özetler.¹⁸¹ Mâtürîdî'nin, *Kitabu't-Tevhid* adlı eserinde birçok felsefi görüşte olduğu gibi, “heyûlâ taraftarları” (ashab-ı heyûlâ) olarak kabul ettiği Aristo ve onun takipçileri olan filozofların fikirlerine de birtakım eleştiriler yapmıştır. Ancak Mâtürîdî Aristo'ya ait olarak ileri sürdüğü görüşleri, *Kitabu't-Tevhid*'de “Dehriyye'e Ait Görüşlerin Tenkidi” başlığı altında ele almıştır. Bu başlık altında dehrîler (Dehriyyun), tabiatçılar (tabiiyyun) ve Aristocular olmak üzere üç kesimin görüşlerini bir bütün olarak görmekte ve Mâtürîdî Aristo'yu da dehrî bir filozof olarak kabul etmekte olup ve eleştirilerini bu yönde gerçekleştirmiştir.¹⁸² Evet, “ashâbu't-tâbia” veya “tabiiyyûn” terimi, Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde doğa felsefesi ya da tabii felsefe anlayışını savunan kişiler için kullanılmıştır. Bu terim, doğa yasaları ve evrenin işleyişini açıklamaya çalışan filozofları tanımlamak için kullanılır. Tabii felsefe, insan aklının doğa olaylarını açıklamaya yönelik çabalarını ifade ederken, Mâtürîdî gibi filozoflar ise akıl ve vahyi birleştirerek Allah'ın varlığını ve evrenin düzenini açıklamaya çalışmışlardır. Bu bağlamda, tabiiyyun, daha çok doğa olaylarının fiziksel ve doğal nedenlere dayandırılmasını savunurken, Mâtürîdî bu tür görüşlere karşı çıkarak, Allah'ın iradesini ve kudretini evrenin temel düzenleyicisi olarak öne çıkarmıştır.

İmam-ı Mâtürîdî'ye göre Aristo, Tanrı'nın varlığını kabul etmeyen, maddenin (heyûlâ) ezeliliğini kabul eden bir tabiatçıdır.¹⁸³ İmam Mâtürîdî'nin Aristo hakkındaki bu değerlendirmesi, onun İslamî düşünce sistemi içinde filozoflara yönelik eleştirel yaklaşımını ortaya koyar. Mâtürîdî, Aristo'yu, madde (heyûlâ) ve formun ezeliliğini savunan bir filozof olarak görür ve bu görüşün, İslam'ın yaratılış anlayışıyla çeliştiğini belirtir. Aristo'nun

¹⁸¹ Ebu Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an Tercümesi*, 147.

¹⁸² İsmail Erdoğan/Cengiz Çuhadar, “Mâtürîdî'nin Aristoculara Yönelttiği Eleştiriler” (IV. Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu (Hanefilik-Mâtürîdîlik), Kastamonu, 2017), 419.

¹⁸³ Ebu Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an Tercümesi*, 237.

Tanrı'nın varlığını kabul etmesiyle birlikte, onun Tanrı'yı âlemin yaratıcısı değil, daha çok düzenleyici olarak konumlandırması, Mâtürîdî tarafından eleştirilmiştir.

Mâtürîdî'ye göre, İslam inancı, Tanrı'nın hem ezeli hem de âlemin yaratıcısı olduğunu vurgular. Ancak Aristo'nun düşüncesinde, âlemin ezeli olduğu fikri, Tanrı'nın yaratıcı sıfatını sınırlandırır ve bu, Mâtürîdî'nin savunduğu tevhid anlayışına aykırıdır. Bu yüzden Mâtürîdî, Aristo'yu bir tabiatçı olarak değerlendirir ve onun metafizik anlayışını reddeder. Heyûlâ veya madde İmam Mâtürîdî'nin de dediği gibi belirsizdir ve hiçbir niteliği yoktur. Maddenin tüm özellikleri ancak form ile birleştikten sonra oluşur. Madde form ile birleştikten sonra mesela su veya ateş haline gelmektedir. Su örneğinde, belirsiz maddenin ıslaklık ve soğukluk nitelikleri/araz ile birleştiği ve böylelikle suyun meydana geldiği söylenebilir. Her şeyin bileşeninde 'su'yun mevcut olduğunu belirten Thales, bir ilke olarak, bir öz olarak 'su'dan söz etmektedir. Su ile evrendeki varlıklara özü veren tümel bir ilkeyi kast etmekte olduğu anlaşılan Thales'e göre arkhe olan, dolayısıyla kozmostaki varlığın türlerinin de çoğalmasının nedeni olan su, canlıdır ve varlıktaki canlılığın da sebebidir. Bu çerçevede Thales'in hylezoizm şeklinde ifade edilen canlı maddecilik anlayışına sahip olduğu görülmektedir.¹⁸⁴ Doğaya dair gözlemlerde bulunmuş olan Thales'in arkhe olarak suyu belirlemesiyle ilgili Aristoteles, şu açıklamaları yapmaktadır:

“Thales, ilkenin su olduğunu söylemektedir (Bundan dolayı, o, dünyanın suyun üzerinde yüzdüğünü söylemiştir). Onu bu inancına götüren şey, herhalde her şeyin sıvı bir varlıktan beslendiği, sıcaklığın kendisinin de ondan çıktığı ve onunla varlığını sürdürdüğüne ilişkin gözlemi olmuştur (Bir şeyin kendisinden meydana geldiği şey, onun ilkesidir). O, görüşünü bu olgudan ve her şeyin tohumlarının nemli bir yapıda olması, suyun ise nemli şeylerin doğasının kaynağı olması olgusundan çıkarmıştır.”¹⁸⁵ Ateş örneğinde ise, madde ile sıcaklık ve kuruluk arazları veya -İmam Mâtürîdî'nin sıklıkla kullandığı tabirle-tabiatları bir araya gelmiştir.¹⁸⁶

Dehriyyûn (Materyalistler), İslam düşünce geleneğinde, maddeyi esas alan ve duyular yoluyla algılanabilen şeylerden başka bir bilgi veya varlık kaynağını kabul etmeyen bir felsefi ekol olarak tanımlanır. Bu anlayış, zamanı (dehr) ezeli ve yaratılmamış olarak kabul eder; bu nedenle Allah'ın varlığını inkâr ederler. Bu özelliklerinden ötürü “muattıla” (ilahi varlığı reddedenler) olarak da anılmışlardır.

¹⁸⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2010), 1516-1517; Aristoteles, çev. Ahmet Arslan, *Metafizik* (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996).

¹⁸⁵ Aristoteles, çev. Ahmet Arslan, *Metafizik*. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1517.

¹⁸⁶ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3 / Aristoteles* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2023), 144.

Dehriyyûn'a göre, evrendeki varlıkların yoktan var olması (hudûs) mümkün değildir; bunun yerine, tabiat ve doğadaki varlıklar ezelden beri var olup, aynı düzen ve işleyişle sonsuza dek devam eder. Bu görüş, yaratıcı bir gücün gerekliliğini reddederek evreni kendi başına, baştan beri süregelen ve kendiliğinden işleyen bir mekanizma olarak görür. Bu sebeple, klasik İslam kelimasında Dehriyyûn, sıkça eleştirilmiş ve onların görüşleri, özellikle hudûs delili gibi argümanlarla çürütölmeye çalışılmıştır.¹⁸⁷

İmam Mâtürîdî'nin tabiatçılığa yönelik eleştirisi, onun tevhid anlayışı ve Allah'ın yaratıcı sıfatlarını merkeze alan düşünce sistemiyle doğrudan ilişkilidir. Mâtürîdî, tabiatçıların varlığı ve olayları sadece tabiat yasalarına dayandırarak açıklamaya çalışmalarını, Allah'ın varlığı ve birliği inancına aykırı görür. Onlara göre, tabiat kendi başına bir yaratıcı gibi tasavvur edilmekte ve bu da aslında dört tanrılı bir inanç sistemi olarak yorumlanmaktadır. Bu yorumun temelinde, tabiatçıların olayları dört ana unsur (toprak, su, ateş, hava) üzerinden açıklama çabası yatar. Mâtürîdî, bu unsurların yaratıcı bir güce sahip olmadığını, bunların ancak Allah'ın iradesiyle hareket edebilen varlıklar olduğunu savunur. Dolayısıyla tabiatı, Allah'tan bağımsız bir yaratıcı gibi görmek, İslam'ın tevhid anlayışına aykırıdır.

Mâtürîdî'nin yaklaşımı, akıl ve vahiy arasındaki dengeyi kurmaya yöneliktir. Ona göre tabiatın varlığı ve işleyişi, Allah'ın varlığının ve kudretinin delillerindendir. Bu nedenle, tabiatın yaratıcı olarak görülmesi, bir tür şirktir ve Allah'ın mutlak yaratıcı sıfatını ihlal eder.¹⁸⁸ Çünkü tabiatçılar âlemin işleyişinin ezelden itibaren şimdiki hal üzere olduğunu, yaratma hadisesinin olmadığını belirterek her şeyi bu tabiatlara irca ederler.¹⁸⁹ Mâtürîdî'nin Aristoteles'in heyûlâ (madde) anlayışına yönelik eleştirisi, onun teolojik ve metafizik yaklaşımlarını ortaya koyar. Mâtürîdî, Aristoteles'in heyûlâ kavramını, bir yaratıcı olmaksızın her şeyin kendi kendine oluştuğunu varsaymak şeklinde değerlendirir. Bu görüşe göre, Aristoteles ve benzer düşünceye sahip kişiler, bir yaratıcıyı tanımadıkları için hakikatten uzaklaşmış ve bu sapma, onları aklın ve mantığın kabul etmeyeceği bir hayal dünyasına sürüklemiştir. Mâtürîdî'ye göre, bir yaratıcıyı kabul etmeyen bu tür yaklaşımlar, insanı hem akli hem de kalbi anlamda tatminsiz bırakır. O, her şeyin bir yaratıcıya dayandığını savunur ve yaratıcıdan bağımsız bir varoluş fikrini anlamsız ve kabul edilemez bulur. Bu, Mâtürîdî'nin kelam sisteminde akıl ile vahiy arasındaki ilişkiyi vurgulayan temel prensiplerden biridir; aklın, doğru bir şekilde kullanıldığında yaratıcıya ulaşacağını ve hakikati bulacağını savunur. Aristoteles'in bu bağlamda "hak yoldan sapmış" olarak değerlendirilmesi, yaratılışın ancak ilahi bir irade ile mümkün olduğu fikrinin bir yansımasıdır.¹⁹⁰ Mâtürîdî'ye göre, önemli olan yaratıcının varlığının kabulü ve âlemin yaratılmışlığının ispatıdır.

¹⁸⁷ Ebu Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an Tercümesi*, 210.

¹⁸⁸ Ebu Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an Tercümesi*, 155.

¹⁸⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî vd., *Kitâbü't-Tevhîd*, 2017, 178-179.

¹⁹⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî vd., *Kitâbü't-Tevhîd*, 2017, 232.

Mâtûrîdî, yaratılışın Tanrı'nın iradesine ve kudretine bağlı olduğunu vurgular ve bu yaratılışın nasıl gerçekleştiği konusunda farklı görüşlerin olabileceğini kabul eder. Filozoflar, örneğin Aristo, âlemin bir heyûlâ veya asal bir madde gibi bir ilk unsura dayandığını öne sürerken, tevhid ehli, Tanrı'nın her şeyi dilediği şekilde yaratacağına inanır. Mâtûrîdî ise her iki görüşü de kabul edebilir, çünkü Tanrı'nın gücü her iki şekilde de yaratmayı mümkün kılar. Tanrı, bir asıl yaratıp bundan her şeyi türetmeye de kadir olduğu gibi, her şeyi sıfırdan yaratmaya da gücü yeter. Bu yaklaşım, Tanrı'nın mutlak kudretine ve iradesine dayalıdır.

Bu duruma Kur'anı Kerim de Yasin Suresinin 78-79 ayetlerinde şöyle bahseder: “*Kendi yaratılışını unutup bize örnek getirmeye kalkışıyor ve şu çürümüş kemiklere kim can verecekmiş?*” diyor. De ki: “*Onları ilk başta yaratmış olan diriltecek. O yaratmanın her türlüünü bilir.*”¹⁹¹ Mâtûrîdî'nin Kitâbu't-Tevhîd adlı eserinde Aristoteles'e yönelik olumsuz eleştirileri, onun felsefî düşüncelerine karşı ciddi bir duruş sergilemektedir. Mâtûrîdî, Aristoteles'i Tanrı'nın varlığını reddeden, maddenin ezeliğini savunan ve tabiatı ilahi bir gerçeklik olarak kabul eden bir düşünür olarak tanımlar. Aristoteles'in Mantık adlı eserinde varlık ile ilgili yalnızca on kategori ile konuşulabileceğini savunması gibi görüşler, Mâtûrîdî'ye göre, yanlış bir düşünce yolunu işaret etmektedir. Mâtûrîdî, Aristoteles ve onun izinden gidenlerin doğru yolu kaybettiklerini, sapkın düşüncelerle gerçeği aramaktan uzaklaştıklarını ve akıl ve kalbin kabul edemeyeceği yanlış hayallere kapıldıklarını ifade eder. Bu eleştiriler, Mâtûrîdî'nin akıl ve vahyi birbirine bağlayan tevhidci bakış açısını savunduğunu gösterir.

3.4. TABİATÇILARA ELEŞTİRİSİ

İmam-ı Mâtûrîdî Kitâbü't-Tevhîdde tabiatı meydana gelen olayları güneş, ay ve yıldız gibi gökcisimlerinin hareketlerinden ibaret gören, üremeyi sadece anne ve babanın fonksiyonuna bağlayan, her şeyi kendi içinde açıklayan ve tabiatüstü bir güç kabul etmeyen kişileri (tabiatçılar) tenkit eder.¹⁹² İmam-ı Mâtûrîdî Kitâbü't-Tevhîdde Tabiatçılar'ın görüşü ile ilgili şöyle demiştir: “Tabiat içindeki objeler varlıklarını devam ettirmek için başka bir yaratıcıya muhtaçtır. Zira tabiat, doğa olaylarına, tabîî âfetlere maruz kalmakta, bu durumda doğada yaşayan insanlara, hayvanlara, çevreye tahribat ve çeşitli olumsuzluklar yaşatmaktadır. Tahrip gücü yüksek olan ve tamiri insan gücünü aşan bu olaylar tabiattaki eksikliğin, acziyetin ve başkasına bağımlı oluşun belgelerini oluşturur. İnsanların bu âfet ve sıkıntıların üstesinden gelememesi, doğuştan kaynaklanan hastalıkları tedavi edememesi, âciz olduklarının göstergesidir. Bu özelliklere sahip olan tabiat unsurlarının fayda ve zararlarını bilmesi ve

¹⁹¹ Yasin Suresi 36/78-79.

¹⁹² Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî vd., *Kitâbü't-Tevhîd*, 2017, 93.

zararlarını kendi başlarına ortadan kaldırması imkânsızdır.¹⁹³ Onları başkasına muhtaç bir şekilde yaratan Cenâb-ı Hak, ihtiyaçlarını gidermeleri ve arzularını yerine getirmeleri için gerekli olan vasıtaları da yaratmıştır. Bu acziyet insana her şeyin sahibi olan gerçek varlığa sığınmak gerektiğini hatırlatır.¹⁹⁴ Kâinat içindeki tüm varlıkların öz maddelerinin âhenk ve düzenlerini koruyuşu, yaratılan varlıklarda dikkat çeken çeşitli arzu, acz ve ihtiyaçlar, zıtların bir arada bulunuşu gibi özellikleri âlemde Allah'ın varlığına işaret eden deliller olarak zikreden Mâtürîdî, bazı yapısal tezatlıklara rağmen, kâinatın sanatkârane bir şekilde yaratıcının varlığını belgesini oluşturduğunu söylemiştir.¹⁹⁵

Tabiatta meydana gelen doğal afetler, yıkımlar ve onarılması insan gücünü aşan olaylar, doğanın kendi başına tam ve mükemmel olmadığını gösterir. Bu durum, tabiatın başka bir güce bağımlı olduğunu ifade eder. İnsanların doğal afetlerin etkilerini tam anlamıyla giderememesi ya da doğuştan gelen hastalıkları tedavi edememesi, insanın sınırlı bir varlık olduğunu ortaya koyar. Bu acziyet, insanı daha üstün bir güce sığınmaya yönlendirir. Tabiatın ve kâinatın düzeni, içindeki varlıkların ihtiyaçlarını gidermek için gerekli olan kaynakların varlığı ve zıtlıkların bir uyum içinde bulunması, Allah'ın varlığına ve kudretine delil olarak sunulur. Bu düzen, her şeyin rastgele değil, bilinçli bir yaratıcı tarafından tasarlandığını işaret eder. Tabiattaki eksiklik ve bağımlılık durumları, Allah'ın ihtiyaçları gidermek ve düzeni sağlamak için gerekli olan araçları da yarattığını gösterir. Bu durum, Allah'ın rahmet ve hikmetinin bir tezahürüdür.

Bu bakış açısı, genelde İslam inancında yer alan tevhid anlayışıyla yani Allah'ın birliği ve her şeyin O'na muhtaç olduğu inancıyla ilişkilidir. Tabiattaki düzen ve acziyet üzerinden Allah'ın varlığı ve birliği ispat edilmeye çalışılmıştır. Görüldüğü üzere Mâtürîdî sadece âlemdeki düzene vurgu yapmaz. Düzen, gaye ve sistemlilik yanında acziyete, ihtiyaca ve zıtlıklara da dikkat çeker. Bu tavrı onun daha realist ve tabiat gerçeğiyle örtüşen bir bakış açısına sahip olduğunu gösterir. Kâinatın eşsiz ve eksiksiz yaratıldığını, yaratıcının mükemmel bir sanatkâr olduğu Kur'an-ı Kerim'de Mülk suresinde “*O, yedi göğü tabaka tabaka yaratandır. Rahmân'ın yaratışında hiçbir uyumsuzluk göremezsin. Bir kere daha bak! Hiçbir çatlak (ve düzensizlik) görüyor musun? Sonra tekrar tekrar bak; bakışların (aradığı çatlak ve düzensizliği bulamayıp) âciz ve bitkin hâlde sana dönecektir.*” Şeklinde gösterilmektedir.

Tabiattaki her şeyde akıllara hayret veren bir hikmet olduğunu söyleyen Mâtürîdî,¹⁹⁶ varlıkların Allah'ın irade ve hikmetiyle yaratıldığını, hiçbir şeyin rastlantısal ya da amaçsız

¹⁹³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî vd., *Kitâbü't-Tevhîd*, 2017, 93-95-96.

¹⁹⁴ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî vd., *Kitâbü't-Tevhîd*, 2017, 95, 259.

¹⁹⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî vd., *Kitâbü't-Tevhîd*, 2017, 35, 50.

¹⁹⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî vd., *Kitâbü't-Tevhîd*, 2017, 35.

olmadığını vurgular. Ona göre, evrendeki düzen, insanı düşünmeye sevk eden ve Allah'ın varlığını, birliğini anlamaya yardımcı olan bir işaretler manzumesidir. Bu bağlamda, Mâtürîdî, aklın ve gözlemin önemini öne çıkararak, insanın çevresindeki olayları ve varlıkları dikkatle incelemesi gerektiğini belirtir. Mâtürîdî'ye göre, insan, akıl yoluyla doğadaki hikmeti kavrayabilir ve buradan hareketle Yaratıcı'nın kudretini anlayabilir. O, bu düşüncelerinde tefekkür (derin düşünce) ve hikmet (gizli anlam) kavramlarına büyük önem verir. Bu anlayış, onun kelâm ve tefsir alanındaki görüşlerinin temel taşlarından biridir.

3.5. SOFİSTLERE ELEŞTİRİ

İmam-ı Mâtürîdî Kitâbü't-Tevhîdde Sofistler'in görüşü ile ilgili şöyle demiştir: "Sofistler: Kişinin bir şeyin doğruluğu hakkında bilgi sahibi iken bilâhare onun yanlışlığının ortaya çıktığını, bir şeyden önceleri lezzet almışken sonra bunun kaybolduğunu, kara hayvanlarının denizde ve deniz hayvanlarının karada öldüğünü, yarasanın gece görürken gündüzün gözlerinin perdelendiğini müşahade ettiğimize göre, artık kesin bilgi diye bir şeyin bulunmadığı hususu sübût bulmuş olur. İnsanlar arasında bilgi diye yaygınlık kazanan sadece bir inançtan ibaret olup daima bir başkası farklı telakkiye sahip olabilmıştır. İbn Şebîb soru sorma sırasında şöyle demiştir: "Ortada bilgi diye bir şey yoktur" tarzındaki sözünüzü "bilgiye dayanarak söylemişseniz bilginin varlığını kanıtlamış oldunuz; şayet "bilgisiz söylemişseniz, ilimsiz fikir beyan ettiğinizin şuuru taşıırken başkalarını bu iddianıza çağırmanız yakışık almaz. Sofistler "Kesin bilgiye dayanarak fikir beyan ettik" derlerse "bilgi"nin varlığını ispat etmiş olurlar, şayet öbür söylemi benimserlerse susmaya mecbur edilirler. İşte konunun tartışılma yöntemi bundan ibarettir. Mâtürîdî: Sofist telakkiyi benimseyen kimse ile fikir tartışmasında bulunmanın bir anlamı yoktur, çünkü tartışma söylenecek her sözün bilgi değil telakki (itikad) olduğu sonucuna varacak, sofistin tartışma sırasında ileri süreceği her fikir aynı konumda olacaktır. Böyle bir fikri tartışma ancak gerçeklerin mevcudiyetini benimsemekle birlikte bir kısmını inkâr eden kimse ile yapılabilir, ta ki onun görüş ve iddiası sabit bir hakikat zeminine dayanılarak reddedilmiş olsun! "Şahsî telakki ve inançtan başka herhangi bir bilgi yoktur" görüşünü benimseyen kimseye gelince, onca kendisi ne derse gerçek odur. Böylesi ağrıtıcı dayak ve organ kesilmesiyle cezalandırılmalıdır. Bir de şu yöntem bulunmaktadır: Karşısındaki münazaracı, sofistin genel telakkisini benimsemiş görünür ve onun söylediğinin tam aksini öne sürerek kendini eleştirir ya da "Ben senin inkârını ikrar telakki ediyorum" der,¹⁹⁷ ta ki ortaya çıkan fikri zaruret sofisti daha önce reddettiğini kabule mecbur etsin!

¹⁹⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, çev. Bekir Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 235.

Bir de sofiste göre ortada sadece bir inanç vardır, bu anlayış inancın kanıtlandığını içerir; şu hâlde onun inancı kanıtlaması sebebiyle bilgiyi reddedişinin isabetsizliği ortaya çıkar. Başarıya ulaştıran sadece Allah'tır. Sofist, kendisince aksi sabit olmuş bir konuda bazı gerçeklere dayanarak karşı fikir ileri sürmüştür, ortada bilgi diye bir şey bulunmuyorsa onun aksi görüşü reddetmek için dayandığı gerçekler de hükmünü yitirecektir. Bütün güç ve kudret Allah'a aittir. Muhammed b. Şebib, Bazen kişi tek şeyi çift, bir diğeri de tek görür, bunların hangisi doğrudur?" şeklinde kendisine soru yöneltmiş ve cevabında şöyle demiştir:

Birincisinin tek şeyi çift görmesinin sebebi nesneyi kendisine has bir açıdan gören bir bakışa sahip oluşudur; Böylesi her bir gözülle diğeri vasıtasıyla gördüğünden farklı bir açıdan (yön) görür; bunun da delili şudur ki bu kişinin tek gözü görmez hale gelse artık nesneleri çift algılamaz.

İmam Mâtürîdî:

Bu ve benzeri konularda aslolan şudur: Duyu yoluyla elde edilen bilgi duyuya ait hallerin değişmesine bağlı olarak farklılık arzeder. Duyu sahibi organında meydana gelen hastalığı ve bunun gerçeği algılamada engel oluşturduğunu bilir. Böylece o, sahip bulunduğu duyu sayesinde engelin mevcudiyeti halinde gerçek olmayanı, kalkması durumunda ise gerçeği bilmiş olur. Sözü edilen görmeye engel âfet, algnın gerçekleşmesi sırasında ortaya çıkabilir: Görülecek nesnenin yoğunlaşmamış oluşu, uzakta bulunuşu, ya da havanın onu bir perde ile örtmesi gibi. Afet bazan da gözde olur. Diğer duyuların durumu da bunun gibidir. Bütün bu söylenenler duyular vasıtasıyla bilinen hususlara ait olup bu konuda karşıt bir görüş yoktur. Burada şunu belirtmek gerekir ki yapılan bu açıklamalar karşısında sofistin "herkesin nesne ve olayları farklı olarak algıladığı" şeklindeki iddiası, bununla istidlâlde bulunup patlar yapma gayretleri bâtil olduğu gibi farklı algılamaları ileri sürerek hakikati inkâr edişi de temelinden sarsılmış olur.¹⁹⁸

İmam Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd adlı eserinde, sofistlerin bilgi ve hakikat anlayışlarını eleştirir ve onların düşüncelerini temelden çürütmeye çalışır. Sofistler, kesin bilgiye ulaşmanın imkânsız olduğunu ve bilgi diye bir şeyin aslında sadece inançtan ibaret olduğunu savunurlar. Bu görüşlerini insanların algılarının değişken olmasına, duyuların zaman zaman yanıltıcı olabilmesine dayandırır. Örneğin, kara hayvanlarının denizde, deniz hayvanlarının ise karada öldüğü, yarasanın gece görüp gündüz göremediği gibi gözlemleri bu iddialarına delil olarak sunarlar. Mâtürîdî, sofistlerin bu iddialarına karşı şöyle bir yöntem izler: Sofistler, "bilgi yoktur" iddiasını dile getirdiklerinde ya bunu bilgiye dayanarak ya da bilgisizce söylemektedirler. Eğer bilgiye dayanarak söylüyorlarsa, bu durum bilgiyi kabul ettiklerini gösterir. Eğer bilgisizce söylüyorlarsa, bu da onların iddialarını temelsiz kılar. Bu nedenle sofistlerin kendi söylemleri kendi kendini çelişkiye düşürür. Mâtürîdî'ye göre, duyular zaman zaman yanıltabilir. Ancak bu yanılmaların sebepleri anlaşılabilir ve düzeltilebilir. Örneğin,

¹⁹⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, çev. Bekir Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd*, 2002, 235.

kişinin tek bir nesneyi çift görmesi, gözlerinin birbiriyle uyumsuz bir şekilde çalışmasından kaynaklanır. Gözlerden biri görme yetisini kaybettiğinde çift görme de sona erer. Bu gibi durumlar, duyuların tamamen güvenilmez olduğunu değil, bazı özel şartlarda yanılabildiğini gösterir. Normal şartlarda duyular, doğru bilgiye ulaşmamızı sağlar. Sofistlerin “*herkesin algıları farklıdır, bu yüzden hakikat yoktur*” iddiası, algılar arasındaki farklılıkların sebeplerinin anlaşılmasıyla geçersiz kılınır. Algı farklılıkları, genellikle çevresel faktörlerden veya algı organlarının kusurlarından kaynaklanır. Ancak bu durum, nesnel hakikatin varlığını ortadan kaldırmaz. Mâtürîdî’ye göre, sofistlerin “hakikat yoktur” görüşünü benimsemeleri, onlarla yapılan tartışmaları anlamsız kılar. Çünkü böyle bir kişi, her söylediğinin sadece bir inanç olduğunu kabul eder ve hakikati arama gerekliliğini reddeder. Tartışmanın ancak hakikatin varlığını kabul eden, fakat belli bir noktada hataya düşen bir kişiyle yapılabileceğini savunur. Mâtürîdî, sofistlerin bilgi ve hakikat anlayışlarını hem aklî hem de mantıkî delillerle çürütür. Ona göre, insanın duyuları ve aklı, doğru şekilde kullanıldığında hakikate ulaşmasını sağlayabilir. Sofistlerin “bilgi yoktur” iddiası ise kendi içinde çelişkili ve temelsizdir. Bu eleştiriler, İmam Mâtürîdî’nin İslâm düşüncesinde aklı ve hakikati savunan güçlü bir duruş sergilediğini gösterir.

3.6. SENEVİYYE ELEŞTİRİSİ

Zulmet ve Nur hakkında seneviyyelerin görüşlerine eleştiri getiren İmam Mâtürîdî zulmet ve nur diye iki tanrı benimseyenler de âlemin ezelîliğini ileri sürmüşlerdir. Hâlbuki böyle bir iddiaya en çok karşı çıkması gerekenler düalist görüş taraftarlarıdır. Çünkü onların kanaatine göre zulmetle nur birbirinden ayrı bulunuyorken sonradan birleşip karışmış, âlem de onların karışmasından hâsıl olmuştur. Bilindiği üzere karışma hâdistir, çünkü ikisi de birbirini tamamlayan nosyonlardır. Zulmet ile nurun ayrılıkları önceydi ve o dönemde âlem diye anılmıyorlardı.¹⁹⁹

Mâtürîdî devamında Seneviyye’nin karışmanın mahiyeti hususundaki farklı telakkilerini zikretmektedir. Buna göre bazıları karışımın zulmetten ötürü olduğunu bazıları da bunun tabii olarak vuku bulduğunu iddia etmiştir. Mâtürîdî, bu durumda nur ve zulmetten her birinin ister tabii olsun ister irâdî; değişim, başkalaşım ve parçalara ayrılmaya müsait bulunduğunu böylelikle onların parçalarının tabiat ünitelerine karışımı sonucu, tabiatla birlikte vücut bulup yine tabiatla birlikte yok olacaklarını söyler. Böylelikle bizzat bu asılların hudûsunu ispatlamak suretiyle âlemin ezelîliğinin temelden yanlış olacağı kanaatine vasıl olur.²⁰⁰

¹⁹⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî vd., *Kitâbü't-Tevhîd*, 2017, 85, 86.

²⁰⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî vd., *Kitâbü't-Tevhîd*, 2017, 87.

Mâtürîdî, Nur'la zulmetten hiçbirini kendisini kanıtlayabilecek bir fiil icat etmeye güç yetiremediğine göre bunların Her ikisinin de foksiyoner değil fonksiyonlara konu teşkil ettikleri ortaya çıkmıştır. Bu ikisinin bir yaratıcının eseri olduğunu gösteren hususlardan biri de şudur: Kâinatı hiçbir şey yoktur ki öz yapısı itibariyle tamamıyla hayır olsun, Öyle ki bir yönüyle onda asla şer bulunmasın; yine hiçbir şey yoktur ki bir yönü itibariyle onda asla hayır bulunamayacak derecede tamamıyla şer olsun. Sabit olmuştur ki böyle bir kâinatın bir tek yaratıcının eseri olduğunu inkâr etmek mümkün değildir.²⁰¹ Tartışılan konuda temel nokta şu olmalıdır ki nurla zulmetin karışımı ya kötü veya iyi olur. Eğer sonuç iyi ise: Bu durumda kötülük (zulmet) de iyilik doğurabilir. Bu, seneviyyenin "kötülükten iyilik, iyilikten kötülük çıkmaz" tezini çürütür. Eğer sonuç kötü ise: İyilik (nur), kötülüğe karşı çıkmayarak kötülüğün bir parçası olmuştur ve bu da dualizmi ortadan kaldırır. Nur ve zulmetin kendi öz yapılarına dayanarak karışıp ayrıldıkları fikrini çelişkili bulur. Çünkü bir şeyin hem kendi kendine karışması hem de ayrılması, hareket ve durgunluk gibi zıt durumları aynı anda barındırmasını gerektirir. Bu, mantık açısından bir çelişkidir. Nur ve zulmet arasındaki karışım ve ayrışma süreçlerinin kendi kendine değil, dış bir etkenin müdahalesiyle gerçekleştiği vurgulanır. Bu durum, onların “sonradan meydana gelmiş” (muhtes) varlıklar olduğunu ortaya koyar. Yani, nur ve zulmetin varlığı ezeli değil, yaratılmıştır. Seneviyye’nin hayvan kesmeyi haram sayması, bir çelişki olarak ele alınır. Çünkü onların felsefesine göre, ruhun (nur) bedenden (zulmet) ayrılması iyi bir şeydir. Hayvan kesimi bu ayrımı sağladığı için meşru görülmelidir. Ancak onlar bu ayrılığı sağlayan bir fiili reddederek kendi doktrinleriyle çelişirler. Dualist anlayışın temel dayanağını olan iyilikten kötülük, kötülükten iyilik çıkmaz tezin mantıki dayanağı da böylelikle ortadan kalkmış oluyor. Nur ve zulmet, birbirine zıt kavramlar olsa bile, etkileşimleri sonucunda farklı sonuçlar doğabilir ve bu durum dualist anlayışı sorgulatır.

Seneviye katilin katil fiilini itiraf etmesini mümkün görmüş ve katlin kendi telakilerince de günah olduğunu kabul etmişlerdir. Bu fiil katlin kendisinden sadır olduğu kişiden başka biri tarafından gerçekleştirilmişse katil yalan söylemiş demektir ki bu da bir kötülüktür, şayet kendisi tarafından gerçekleştirilmişse günahı itiraf etmek suretiyle doğru söylemiştir. Burada şöyle bir durum ortaya çıkmaktadır, kötülüğün yaratılmasındaki hikmeti anlamaktan aciz kalmak dualizmi benimsemeyi gerektirmez, zira dualist telakkide de acısı durumu mevcuttur.²⁰²

Aslında Seneviler hikmetten söz etmekten, nesne ve olayların iç yüzünü irdelemekten uzak kalmaya insanların en layık olan zümresidir. Çünkü onların kâinatı, “Nur cevherinden asla kötülük gelmez” şeklindedir, bilgisizlikse bir kötülüktür. İlim ve hikmet arama iddiası nur cevherinde ise, nur özü itibariyle bilgili ve hikmetli olandır, bilgisizlikle ve (hikmetin zıddı

²⁰¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, çev. Bekir Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 59.

²⁰² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, çev. Bekir Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 60.

olan) sefahle ilgisi yoktur. Öğrenme ve hikmet arama ise ilmi ve hikmeti bilmeyenlerin görevidir. Bilgisizlik eğer kötülük (zulmet) cevherinden ise öğrenmek ve hikmet aramak ona kar etmez, zaten şer özü itibariyle iyiliği kabul edemez ve ona müsait olamaz. Durum böyle olunca Seneviler'in hikmet ve ilim tartışması ve iddiasında bulunmaları temelden düşer. Zira onların bu konudaki tartışması nur cevheri adına ise nur cevheri daha önce de bilgili olduğundan artık tartışmanın bir anlamı yoktur. Şayet zulmet cevheri adına ise bu cevher ilim ve hikmeti dinlemediği ve benimsemediği için tartışma abestir. Şu hâlde mantıki düşüncenin doğru olabilmesi için hem cehlin hem de ilmin nurla zulmetin cevherinde bulunduğunu benimsemek gerekir, ancak bu pozisyondadır ki kötülükle iyilik onların her birinde toplanmış bulunur. İşte Senevileri dualizme mecbur eden bu noktadır. Allah'a hamdolsun ki bu anlayışları kökünden çürütmüş oldu. Tartışılan konunun odak noktası şudur: Senevilerin hikmet söylemini şu iki ihtimal üzerinden değerlendirilebilir: Eğer Seneviler, “nur” cevheriyle hikmetten söz ediyorsa, bu durumda nur zaten hikmetin kaynağı olduğu için bu söylem gereksiz ve anlamsız olur. Nur zaten ilim ve hikmet barındırıyor, yeni bir hikmet söylemi geliştirme çabası “abes”tir. Eğer zulmet cevheriyle hikmetten söz ediyorlar ise, zulmet doğası gereği bilmeyen ve ilim-hikmeti kabul etmeyen bir cevher olduğundan, bu söylem de anlamsızdır. Senevilerin ilim ve cehli (bilgi ve bilgisizliği) birbirinden tamamen ayrı cevherlere ait kılmaları doğru değildir. Şayet bir kişi ilim veya cehl hakkında konuşabiliyorsa, bu iki özelliğin bir varlıkta birleştiği anlamına gelir. Bu durumda, Senevilerin ileri sürdüğü gibi, iyilik (nur) ve kötülük (zulmet) arasındaki kesin ayrım çürümüş olur. Çünkü bir kişi her iki niteliği de barındırıyor, nur ve zulmet ayrımı, varlık düzeyinde geçersiz hale gelir. Seneviler hikmetten, kendi cevherlerinden olmayan bir varlık adına konuşuyorlarsa, bu da iki ihtimali gündeme getirir: Nur cevheri adına konuşuyorlarsa: Nur zaten hikmeti içerdiği için bu söylem gereksizdir. Zulmet cevheri adına konuşuyorlarsa: Zulmet, doğası gereği hikmeti kabul etmeyen bir cevher olduğundan bu söylem anlamsızdır. Hangi ihtimal ele alınırsa alınsın, bir varlıkta hem ilmin hem de cehlin (bilginin ve bilgisizliğin) bir arada bulunabileceği gerçeğine ulaşır. Bu durum, Senevilerin dualist anlayışını çürüterek, iyilik ve kötülüğün, bilgi ve bilgisizliğin bir varlıkta bir arada bulunabileceğini savunan bir bütüncül yaklaşıma işaret eder.²⁰³

İmam-ı Mâtürîdî Kitabu't-Tevhîd'de Seneviyenin alt grupları olan Menaniyenin, Deysaniyenin ve Merkayuniyenin görüşlerini açıklayarak eleştiriler getirmiştir.

²⁰³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, çev. Bekir Topaloğlu, *Kitâbü 't-Tevhîd* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 91.

3.6.1. Menâniyenin Görüşleri ve Tenkidi

İmam-ı Mâtürîdî Kitâbü't-Tevhîdde Menâniyye'nin iddiasına görüşü ile ilgili şöyle demiştir: “Tabiat nesneleri şu anda bulundukları şekilleriyle nurun ve zulmetin karışımından oluşmuştur. Başlangıçta nurla zulmet ayrı bulunuyorlardı: Nur kuzey, güney, doğu ve batıdan oluşan dört yönden nihayetsiz olmak üzere yukarıda, zulmet ise aynı şekilde aşağıda; ancak zulmet nur ile birleştiği yönden sonludur. Nihayet zulmet nura karşı taşkınlık göstermiş, böylece nur ile zulmet birleşmiş, âlem de onların bu birleşmesi sebebiyle ve birleşme oranında oluşmuştur. Nur ile zulmetten her birinin beş cinsi vardır: Kırmızılık, beyazlık, sarılık, siyahlık ve yeşillik. Nur cevherinin bu cinslerinden gelen her şey hayır, zulmet cevherinden gelen ise şerdir. Yine söz konusu iki cevherden her birinin beş duyusu vardır: İşitme, görme, tatma, koklama ve dokunma. Nur cevherinin bu duyularla algıladıkları hayır, zulmet cevherinin algıladıkları ise şerdir. Nurun da zulmetin de ruhu vardır. Zulmetin ruhuna hemâme denilir. Bu bir yılan olup, kendi içinde nuru hapsedmek amacıyla âlemi hâkimiyeti altına almıştır. Nur duyarlı değildir, bu sebeple ondan oluşan şeyler tab an vuku bulur, bunların hepsi iyidir; hemâme ise duyarlıdır. Nur ile zulmetin her biri, bir gün kendi yerlerine dönecektir. Bir de nesnelerin en yukarıda olanı en arınmış olanıdır, aşağıda olanı ise arınmışlıktan en uzak bulunanıdır; bunların yapısal özelliklerinden biri de birincisinin hafif diğerinin ise ağır oluşudur. Konumları birbirinden uzaklaşma yönündedir, çünkü hafif olan yukarıya çıkar, ağır olan da aşağıya iner ve asırlar gelir geçer. Nur ile zulmet bu konumda bulunduklarından önceleri birleştikleri gibi bir gün gelir sınırlı yönden ayrılırlar. Menâniyye'nin iddiasını inceleyen kimse tamamını çelişkili bulur ve bu iddiayı çürütmek için onu olduğu gibi anlatmaktan başka herhangi bir kanıtlama zahmetine katlanmaya ihtiyaç duymaz. Menâniyye'nin iddiasında bulunan ilk çarpıklık şudur ki o, sonluluğun diğer yönlerde bulunmadığını söylerken karışımın gerçekleştiği yönde mevcut olduğunu ileri sürmüş ve böylece aslında sonlu olanı sonsuz konumda göstermiştir. Çünkü (bir yönde de olsa) nihayete eriş bir sınırlılıktır, sınırlı oluş ise daha büyük olandan geride kalıştır, bu da başkasının onda tasarrufta bulunabilmesi anlamına gelir, bu ise nesnenin bir tarafının yaratılmış oluşunun kanıtını teşkil eder. Nesnenin bir tarafı onun bir cüzüdür; sonlu cüzler kümesinin sonsuz olması ise ihtimal dışıdır, zira sonlu oluş kümenin bütün parçalarına nüfuz eder ve onlarla bütünleşir. Şu da var ki nur ve zulmetten her birinin sonsuz olduğu yönlerinde ya diğeri de kendisiyle beraber bulunur, bu durumda iddia sahibinin "Tek yönde birleşmişlerdir" tarzındaki sözün yanlış olur, aksine onlar biri hariç her yönden birleşmişlerdi, sonra o tek yönden de birleşmişlerdir, şayet diğeri kendisiyle beraber bulunmuyorsa, bu durumda nur ile zulmetin her biri diğerine ait

bulunan dört yönden uzak kalmış olur, bu takdirde de söz konusu yönlerden sonlu konumda bulunur.”²⁰⁴

İmam Mâtürîdî'nin Kitâbü't-Tevhîd adlı eserinde Menâniyye'nin görüşünü şöyle özetlemiştir: Tabiat nesnelerinin, nur (ışık) ve zulmetin (karanlık) karışımından oluştuğunu ileri sürerler. Başlangıçta nur ve zulmet ayrıymış; nur yukarıda, zulmet ise aşağıdaymış. Zulmetin, nura karşı taşkınlık göstermesi sonucu nur ve zulmet birleşmiş ve bu birleşme sonucunda âlem meydana gelmiştir. Nur ve zulmetten her birinin beş cinsi (renk) ve beş duyusu bulunmaktadır. Nurdan gelen her şey iyilik (hayır), zulmetten gelen ise kötülük (şer) olarak değerlendirilir. Zulmetin ruhu, hemâme adı verilen bir yılan olarak tanımlanır ve amacı nuru hapsedmektir. Bir gün nur ve zulmet kendi asıl yerlerine dönecektir. Hafif olan yukarı çıkar, ağır olan aşağı iner; bu da nesnelerin yukarı ve aşağı şeklinde ayrışmasını sağlar. Menâniyye'nin iddialarında mantıksal çelişkiler olduğu vurgulanır. Örneğin, nur ve zulmetin "bir yönden sonlu, diğer yönlerden sonsuz" olduğunu söylemek, sonlu bir şeyi aynı zamanda sonsuz olarak ifade etmekle çelişir. Sonlu olan şeylerin yaratılmış oldukları belirtilir. Sonlu bir nesnenin bir yönünün sonsuz olması imkânsızdır, çünkü sınırlılık tüm yapıya nüfuz eder. Nur ve zulmetin yalnızca tek yönde birleştiği görüşü tutarsız bulunur. Eğer her yönde birleşmiş olsalardı bu, iddialarını geçersiz kılardı. Sonuç olarak, Mâtürîdî, Menâniyye'nin görüşlerini kendi iç tutarsızlıkları üzerinden çürütmekte ve bu görüşlerin savunulamayacak kadar zayıf olduğunu ifade etmektedir.

3.6.2. Deysâniyye'nin Görüşleri ve Tenkidi

İmam-ı Mâtürîdî Kitâbü't-Tevhîdde Deysâniyye'nin görüşünün temelde Menâniyye'den farklı olmadığını savunmuştur. Deysaniyye görüşü şu şekildedir: Nurun tamamı beyaz, zulmetin de tamamı siyahtır. Nur canlı olup ölü olan zulmete karışmıştır; çünkü nur kendisiyle temas kurduğu yönde zulmetin sertliğini hissetmiş ve yumuşatıcı bir tedbir olarak onunla karışmayı istemiştir. Bazan yumuşak olan şey de sertleşir tıpkı eğe ile düzeltilmesi gereken demirin testereden sert oluşu gibi, demir tırtılları silinip düzeldiğinde yumuşar. Deysâniyye'nin bir kısmı ise şu şekilde düşünce beyan etmişlerdir. Hayır, öyle olmamış, nur zulmetten rahatsızlık duymuş, onu kendisinden uzaklaştırmak istemiş fakat ona bulaşıp karışmıştır; tıpkı çamura saplanan kimse gibi, çıkmaya uğraştıkça daha çok batar. Hareket nurdan, durağanlık ise zıddı olan zulmettendir, çünkü bu ikisi karşıt varlıklardır. Deysânîler nur ve zulmet olmak üzere iki asıl ve bunlara bağlı olarak iki de veri ortaya koymuşlardır: Nurun hareketi ve

²⁰⁴ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, çev. Bekir Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 240.

duyarlılığı ile zulmetin hareketsizliği ve duyudan yoksun oluşu. Sonuçta onlar nur ile zulmetten başka herhangi bir şey ortaya koyamamışlardır. Mâtürîdî şöyle dedi:

Allah'a düşmanlığı tercih edip taatinden yüz çevirene inen ilâhî gazabın boyutlarını anlayasınız diye Deysâniyye'nin görüşlerini naklettik, Böylesi Allah'ın yaratışı meselesinde, dini konularda kendini başarılı kılması ve doğru yolun kapısını açması için O'ndan yardım dileyerek teslimiyet çerçevesinde fikir yürütmemiş, aksine dünyaya meylederek gönül bağlamış ve nefsinin arzularına önem vermiştir. Cenâb-ı Hak da onu nefsiyle başbaşa bırakmış ve düşmanından korumamıştır, çünkü bu kişi Allah'a yalvarmamış, gönül verdiği alanın dışındaki değerlere de ilgi göstermemiştir.²⁰⁵

İmam Mâtürîdî'nin Kitâbü't-Tevhîd eserinde Deysâniyye'nin görüşlerini ele alırken yaptığı değerlendirmeler, akidevi meselelerdeki derin eleştirilerini ve İslam inancının temel prensiplerini vurgulama gayretini ortaya koymaktadır. Deysâniyye'nin fikirlerini özetlersek, bunlar nur ve zulmet (ışık ve karanlık) üzerine kurulu bir düalizm anlayışını benimser. Onlara göre: Nur, beyaz ve canlıdır; hareketlidir ve duyarlıdır. Zulmet, siyah ve ölüdür; durağan ve duyudan yoksundur. Nur, zulmetle temas ettiğinde onun sertliğini hissetmiş ve yumuşatmak için onunla karışmıştır. Alternatif bir görüşe göre ise nur, zulmetten rahatsızlık duyup ondan kaçmaya çalışmış ama bu süreçte zulmetle karışmaktan kaçamamıştır.

Bu fikirler, varlık ve yaradılış konusundaki Kur'an merkezli İslamî anlayıştan tamamen farklıdır. Mâtürîdî, bu tür görüşlerin aslında Allah'ın yaratma fiilini ve kudretini inkâr eden yanlış bir akideyi temsil ettiğini vurgular. Onun bu eleştirileri, sadece Deysâniyye'ye değil, genel olarak sapkın olarak gördüğü her türlü düalist veya materyalist düşünceye yöneliktir. Mâtürîdî, Deysâniyye'nin görüşlerini aktardıktan sonra bu tür akidelerin temel problemlerini dile getirirken bu kişilerin Allah'a yönelmek ve O'ndan yardım istemek yerine kendi hevâ ve heveslerine bağlanmış olduklarını ve Allah'ın, kendisine tevekkül etmeyen ve dua etmeyen kişileri nefesine terk ettiğini savunmuştur.

Burada Kur'an-ı Kerim'de Tin suresi 4.ayette²⁰⁶ “Allahın insanı en güzel şekilde yarattığı” ve yine Fatiha suresinin 5. ayete bakıldığında, “Allahım! Yalnız sana ibadet ederiz ve yalnız senden yardım dileriz.”²⁰⁷ Sadece Allah'tan yardım istenebileceği, yalnız Allah'a ibadet edilmesi gerektiği, yine dostdoğru yolun Allah'ın yolu olduğu, dua edildiğinde ondan istenildiğinde duaya icabet edileceği ve Allah dışında üstün tutularak hiçbir şeye gönül verilmeyeceği açıklanmıştır.

Mâtürîdî, Deysâniyye'nin görüşlerini eleştirirken aslında İslamî tevhid anlayışının merkezî önemini vurgular. Ona göre, Allah'ın yaratışına dair doğru bir anlayış ancak Allah'a

²⁰⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, çev. Bekir Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 250.

²⁰⁶ Tin Suresi (95/4)

²⁰⁷ El- Fatiha (1/5)

tam teslimiyet, yalnızca O'na yönelme ve O'ndan yardım dileme ile mümkündür. İnsan, kendi aklını ve nefsinı aşarak Allah'ın hidayetine tabi olmalıdır. Aksi halde, sapkın fikirlerin peşine düşmek, insanı hem dünya hem de ahiret açısından felakete sürükleyecektir.

3.6.3. Merkayûniyye'nin Görüşleri ve Tenkidi

İmam-ı Mâtürîdî Kitâbü't-Tevhîdde Merkayûniyye'nin görüşü ile ilgili şöyle demiştir: “Merkayûniyye (Merkûniyye)²⁰⁸ nurun yukarıda, zulmetin de aşağıda bulunduğunu, ikisinin arasında nur da zulmet de olmayan bir aracının yer aldığını, bunun duyuya ve algıya sahip bulunan insandan ibaret olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre "insan" bedendeki hayattır. Bu üç unsur başlangıçta ayrı iken sonradan birleşip karışmıştır. Güneşin yukarıdan gölgeye paralel oluşu gibi bu üç cinsten her biri kendinden sonra gelene paralel olur. Meselâ aracı, (üstündeki) nur ve ayrıca altındaki zulmetle paralel bir konumda bulunur. Diğer Senevîler'e göre ise nur ile zulmet aynı paralelliği taşır. Sâbiîler'in²⁰⁹ görüşü Menâniyye'ninkine benzer. Ancak aralarında İbn Şebîb'in iddia ettiği fakat mahiyetini belirtmediği küçük bir fark varmış. Menâniyye'nin telakkisine göre nur kuzeyden güneye doğru giderken zulmetle, zulmet de kuzeye doğru giderken güney istikametinden nurla karşılaşır. Her ikisi de zulmetten bir parçanın nura girmesi yönünden temas halinde ise de diğer yönlerden nihayetsizdir. İbn Şebîb, neye dayanarak bu beyanlarda bulunduklarını sorduktan sonra söz konusu gruplar hakkında Senevîler için söylediklerine benzer açıklamalar yapmıştır. Merkayûniyye'nin ileri sürdüğü aracı unsur ya kâinatın kendisinden oluştuğu bir tedbirdir (düzenleme) veya nur ile zulmetin birleşmesi suretiyle evren yine bu aracından meydana gelmiştir. Eğer oluşum tedbir sayesinde gerçekleşmişse iki aslın karışması vuku bulmamış demektir, nasıl olsun ki tedbir onların arasında bulunmaktadır. Zulmetin özelliği aşağıya inmek, nurunki ise yukarıya çıkmaktır, aralarında da karışmalarını önleyecek bir mâni vardır. Ancak tedbir sayesinde iki asıl bir araya getirilecek ve yine o sayede imtizaç hâsıl olacaksa sonuç değişir. Bu durumda tedbir her kötülüğün kaynağını oluşturur, çünkü kötülük onun düzenlediği karışımdan doğmuştur. Şayet tedbir nur ile zulmeti bir araya getirmeseydi birinin diğerine ulaşması mümkün olmazdı. Nihayet durum hayırla şerrin yaratıcısının tek olması noktasına varır. Eğer nur ile zulmet yapısal özellikleriyle güç kullanıp aracıyı tesirsiz hale getirmiş ve böylece karışmışlarsa, demek ki duyum ve algı yeteneği aracıya hiçbir yarar sağlamamıştır. Çünkü o tab an iş görenin

²⁰⁸ Merkayon'un mensupları olup Deysâniyye'den önce bulunan düalist gruplarından birini teşkil ederler. Detaylı bilgi için; Bülent Şenay, “Merkûniyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/207, 208.

²⁰⁹ Sâbiîler Zeccac'a göre Hz. Nüh'un dinine bağlı olduğunu ileri süren bir gruptur. İbn Cerir et-Taberi, İslâm'dan irtidat edenler gibi kendi dinlerinden dönüp başka din icat edenlerdir, demiştir. Araplar, kendi dininden çıkıp başka din benimseyen herkese sâbil demiştir. İçlerinde Saddî'nin de bulunduğu bir grup âlime göre ise Sâbiler Ehl-i kitaptan bir zümreyi teşkil eder. Detaylı bilgi için; Şinasi Gündüz, “Sâbiîlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/341-344.

egemenliğine girmiştir, bu durumda onun aracı olmasının bir anlamı yoktur, imtizaç, dolayısıyla oluşturma nur ile zulmete bağlı olarak meydana gelmiştir.”²¹⁰ Merkayûniyye'nin ileri sürdüğü kâinatın yaratılışıyla ilgili Kur'an-ı Kerim'de Araf Suresi, 54. ayette²¹¹ “Gerçekten sizin Rabbiniz, altı günde gökleri ve yeri yaratan, sonra arşa istiva eden Allah'tır. Gündüzü, durmaksızın kendisini kovalayan geceyle örten, Güneş'e, Ay'a ve yıldızlara Kendi buyruğuyla baş eğdirendir. Haberinizi olsun, yaratmak da emir de (yalnızca) O'nundur. Alemlerin Rabbi olan Allah ne Yücedir.” kâinatın kendinden oluşmadığı ve bir yaratıcısının olduğu beyan edilmektedir.

İmam-ı Mâtürîdî'nin "Kitâbü't-Tevhîd" adlı eserinde Senevî (dualist) inançlardan biri olan Merkayûniyye'nin (Merkûniyye) kozmolojik ve teolojik görüşlerine yönelik eleştirilerini aktarmaktadır. Nur (ışık) yukarıda, zulmet (karanlık) aşağıda, bu iki unsur arasında ise duyu ve algıya sahip bir aracı unsur (insan) bulunmaktadır. İnsan, "bedendeki hayat" olarak tanımlanmıştır. Başlangıçta birbirinden bağımsız olan nur, zulmet ve aracı unsur sonradan birleşip karışmıştır.

Bu üç unsur, birbiriyle paralel konumdadır: Aracı unsur yukarıdaki nurla ve aşağıdaki zulmetle bağlantılıdır. Diğer bazı Senevî gruplar gibi, nur ile zulmetin paralel bir düzen içinde var olduğunu savunurlar. Menâniyye'ye göre nur kuzeyden güneye, zulmet ise güneyden kuzeye doğru hareket eder ve birbirleriyle temasa geçerler. İbn Şebîb, bu görüşlerin dayanaklarını sorgular ve kendi açıklamalarını yapar. Aracı unsur, evrenin düzenlenmesiyle (tedbir) veya nur ile zulmetin birleşimiyle meydana gelmiştir. Eğer evren "tedbir" yoluyla oluşmuşsa, nur ile zulmet karışmamış, yalnızca düzenlenmiştir. Ancak bu durumda her türlü kötülüğün kaynağı "tedbir" olur, çünkü bu düzenleme, nur ve zulmetin birleşiminden doğan kötü sonuçlara yol açar. Nur ile zulmet, aracı unsuru etkisiz hale getirerek karışmışsa, aracının varlığının anlamı kalmaz. İmtizaç (birleşim) ve oluşturma tamamen nur ile zulmetin doğal özelliklerine bağlı olarak gerçekleşmiştir.

İmam-ı Mâtürîdî, bu görüşleri eleştirerek her şeyin kaynağını ve düzenleyicisini tek bir yaratıcıya (Allah'a) bağlamaktadır. Dualist bir yaklaşımla nur ve zulmet gibi iki eşit ilkeye dayalı açıklamaları reddeder. Ona göre, evrenin düzeni ve içindeki hayır ile şer, birliği temsil eden bir yaratıcının eseridir. Bu eleştiriler, Mâtürîdî'nin tevhid anlayışını vurgulayan ve dualist kozmolojileri reddeden monoteist yaklaşımını ortaya koymaktadır.

²¹⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, çev. Bekir Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 261.

²¹¹ el-Araf (7/54).

3.6.4. Mecûsîler'in Görüşleri ve Tenkidi

İmam-ı Mâtürîdî Kitâbü't-Tevhîdde Mecûsîler'in görüşü ile ilgili şöyle demiştir:

“Mecûsîler şöyle bir görüş ileri sürmüştür. Kendi güzelliği Allah'ın hoşuna gitmiş, bu konuda rakibi olabileceğinden endişe etmiş, düşünceye dalmış, nihayet bu düşüncesinden İblîs türemiştir. Onların bir kısmı ise şöyle demiştir: ‘İblis Allah'ı görmüş, O da arkasına dönmüş, İblîs'i görmüş, bir süre kendisini serbest bırakmak üzere onunla anlaşmış, nihayet zamanı gelince onu yok etmiştir. Böylece her kötülük İblis'ten her iyilik de Allah'tan oluşmuştur. (Dinler tarihi âlimlerinin) naklettikleri bu görüş gerçekten Mecûsîler'in kanaati ise onlar bütün Seneviyye gruplarından daha kötü bir konumda bulunurlar. Çünkü Senevîler'in düalizmi benimseyişlerinin sebebi mevcudun yoktan yaratılmasını zihnen tasavvur edilemeyecek bir şey olarak telakki etmeleri ve dolayısıyla kâinatın yoktan meydana geldiğini söylemeye cesaret gösterememelerinden ibaretti. Yine onlar kâinatın hayrı da şerri de bünyesinde barındırdığını görmüş, bunun yanında davranışı iyi ve yerli yerinde olan herkesin iyi sıfatlarla övüldüğünü, buna mukabil davranışı kötü ve zalimane olanın da kötü sıfatlarla anıldığını müşahade etmiş, bu sebeple iyilikle kötülüğün ikisinin de tek tanrıya nisbet edilmesini ve bu yolla O'nun -yaygın kanaatler çerçevesinde- hem övülen hem de yerilen durumunda kalmasını havsalarına sığdıramamış, nihayet kadim olan iki tanrının mevcudiyetini öne sürmüşlerdir.”²¹²

İmam-ı Mâtürîdî'nin Kitâbü't-Tevhîd adlı eserindeki bu pasaj, Mecûsîler'in (Zerdüştiler) bazı görüşlerini ele alırken, özellikle onların düalizme dayanan inanç sistemlerini eleştirmektedir. Mecûsîler arasında yer alan bazı grupların, evrendeki iyilik ve kötülüğü iki ayrı varlığa (iyi ve kötü ilahlar) nisbet eden yaklaşımları hakkında aktarılan fikirler, Mâtürîdî'nin tevhid anlayışıyla bağdaşmadığı gibi mantıksal temeller bakımından da eleştirilmektedir.

Mâtürîdî'ye göre, Mecûsîlerin bu görüşleri iki temel noktada eleştiriye tabi tutulur:

Mecûsîler, İblis'in Allah'ın düşüncesinden türediği ya da Allah'ın İblis'i bir süre serbest bırakıp sonra yok ettiği gibi mitolojik bir anlatımı benimsemişlerdir. Mâtürîdî, bu görüşün akıl ve nakil ölçüleriyle bağdaşmadığını ifade eder ve bu tür bir inancı, düalizmin daha da aşırı bir yorumu olarak değerlendirir.

Mecûsîler'in bu görüşü, Seneviyye (Zerdüşti düalistler) mezheplerinin görüşlerinden daha problematik görülmektedir. Seneviyye, iyilik ve kötülüğün iki ayrı kadim varlık tarafından yönetildiği fikrini benimserken, bunun sebebini evrenin yoktan yaratılmasını anlayamamalarına bağlamışlardır. Ancak Mecûsîler'in daha mitolojik ve akıldışı izahlar ileri sürmesi, onları bu açıdan daha zayıf bir konuma düşürmektedir.

Mâtürîdî, bu tür düalist anlayışların temelde Allah'ın mutlak birliğine ve kudretine gölge düşürdüğünü vurgular. Ona göre, evrendeki hem iyilik hem de kötülüğün tek bir yaratıcıya nisbet edilmesi, Allah'ın adalet ve hikmeti ile çelişmez. Zira İslam inancında Allah,

²¹² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, çev. Bekir Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 263.

kullarına hem iyiliği hem kötülüğü seçme iradesini vermiş, onları hür iradeleriyle sınamıştır. Mecûsîler'in bu yaklaşımı ise Allah'ın yüceliğini ve birliğini anlamadaki yetersizliklerinden kaynaklanmaktadır. Mâtürîdî'nin bu eleştirisi, İslam'ın tevhid ilkesini savunurken, diğer inanç sistemlerindeki akıl dışı ve çelişkili yaklaşımları reddetmekte ve Allah'ın birliğini vurgulamaktadır.

Mecûsîler kâinatın temel bir madde olmaksızın meydana gelmesini mümkün görmüş fakat iyilikleri yaratan tanrının şerri de yaratmakla nitelendirilmesini akıllarına sığdıramamışlardır. Ne var ki onlar kâinatın yaratıcısına kötülük tanrısının fiilini zâhirde nisbet etmemişlerse de gerçekte O'nu kötülüğün kaynağı konumuna getirmişlerdir.²¹³ Şöyle ki yaratıcıya izâfe ettikleri karamsar düşünce bir şerdir, bu düşünceden oluşan İblîs de bir şerdir. Şu hâlde O'ndan hem hayrın hem de şerrin geldiği sabit olmuştur. Hâlbuki kendilerini düalizmi benimsemeye sevkeden husus buydu. Böylece Mecûsîler'in görüşü çelişkiye düşmüştür. Şunu da eklemek gerekir ki Mecûsî telakkisi çerçevesinde yaratıcıda zaman zaman karamsar bir düşüncenin oluşmayacağından kimse emin olamaz, bu takdirde söz konusu düşünce bütün kötülüklerin kaynağını oluşturmaz.

Eğer böyle bir durumun imkânsız olduğu ile sürülecek olursa bunun geçmişte bir defa vuku bulmuş olması imkânsızlık iddiasını bertaraf eder niteliktedir. Ancak Mecûsîler şer değil de hayır ilkesini kabul ederse hüküm değişir; muhtemeldir ki kâinatın başlangıcı hayır olan bir düşünceden oluşmuştur. Bir de şu var: Allah belli bir süreye kadar İblis'i serbest bırakacağı konusunda kendisiyle yaptığı anlaşma sırasında ya onun yapacağı kötülüğü bilmiyordu -ki bilgisizlik başlı başına bir şerdir- bu da O'ndan sudur eden diğer bir şer dir yahut da İblis'in meydana getireceği tahribat da dâhil her şeyi bilmesine rağmen onu serbest bırakmıştır, şüphe yok ki bu da O'ndan zuhur eden bir şer konumundadır. Bunun gibi Allah, düşüncesinin ne gibi bir sonuç doğuracağını önceden bilmiş ve buna rağmen düşünmüşse kötülük işlemiştir, eğer bilmemişse bilgisizlik bir kötülüktür. Yine Allah İblis'in kötülük yapması önlemesine ya muktedirdir yahut da değildir. Eğer gücü yettiği halde yaratıkları ifsat etmesi için ona mühlet tanıdıysa Mecûsîler'ce şer işlemiştir, şayet güç yetirmemişse, kabul edilmelidir ki aciz olan bir varlık âlemlerin rabbi olmaktan uzaktır. Şöyle de denebilir: Allah, süresi içinde İblis'in (kötülük yapma yolundaki) vaadini yerine getireceğini bilmiştir. Sözünde durmak hayırlı ve isabetli bir davranıştır. Şu hâlde şerden böyle bir sonuç da çıkabilmektedir. Doğrusu böylesine bir akıl yürütme Mecûsî'nin kurtulamayacağı bir sonuçtur. Çünkü hayrın temel ilkesi olan Allah'tan şer gelebileceğine göre pekâlâ önermeyi akis haline çevirir ve her hayrın İblis'ten, her

²¹³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, çev. Bekir Topaloğlu, *Kitâbü 't-Tevhîd* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 264..

şerrin de başkasından geldiğini söyleyebiliriz. Şimdi, Allah başlangıç döneminde, ileride İblis'e güç yetireceğinden nasıl emin olabilmıştır? O başlangıç dönemindeki İblis'in kendisinden başka yardımcısı bulunmadığı halde sayesinde her şeyin varlık kazandığı Allah'ın sayısız yardımcısı mevcuttu. Sonra da zamanı gelince İblis'in yaratıkları ve yardımcıları İblis'e karşı destek vermemek konusunda Allah'ın yardımcılarıyla iş birliği yapmış! Allah Teâlâ haktan sapanların bu tür nitelemelerinden münezzehtir. Şayet Mecûsîler “Allah ile İblis arasındaki anlaşma, yaratıklara ait bazı faydaların sağlanmasına yönelikti” derlerse, zararlı haserat ve eziyet veren şeyler de aynı konumdadır.”²¹⁴ Kitâbü't-Tevhîtte ki bu pasaj göre Mecûsîlerin iyilik ve kötülük prensiplerini birbirinden ayıran düalist inanç sistemlerinin, kendi içinde tutarsızlıklar barındırdığı ifade edebiliriz.

Mecûsîler, iyilikleri yaratan bir tanrıya inanırken, kötülüklerin kaynağını ayrı bir kötü tanrıya atfederler. Ancak bu yaklaşımda, kötülüğün asıl kaynağının dolaylı olarak iyilik tanrısından geldiği söylenmektedir. Çünkü kötülüğe dair düşüncenin yaratılması bile bir şer olarak değerlendirilmiştir. Mecûsîlerin, kötülüğün iyilik tanrısından tamamen bağımsız olduğunu savunmaya çalıştığı, ancak bu yaklaşımın kendi içinde çelişkiler doğurduğu belirtilmektedir. İyilik tanrısının kötülük karşısında bilgisizliği ya da güçsüzlüğü, tanrının mükemmelliği ile bağdaşmaz. Allah, İblis'in kötülük yapacağını biliyor olmasına rağmen ona mühlet verdiyse, bu bir şer olarak değerlendirilmektedir. Eğer bunu bilmeden yaptıysa, bilgisizlik de bir şer olarak yorumlanmıştır. Bu, tanrının kudret ve bilgi sıfatlarıyla ilgili eleştirel bir sorgulamayı beraberinde getirmiştir. Eleştiride, iyilik tanrısından şer gelebileceği ihtimali tartışılmış ve bu mantıkla iyilik ve kötülüğün birbirinden bağımsız olamayacağı sonucuna varılmıştır. Böylece düalist yaklaşımın temel dayanağı sarsılmaktadır. Eğer İblis'e mühlet verilmesi yaratıklara bazı faydalar sağlamak için yapılmışsa, bu faydalarla birlikte gelen zararların da aynı şekilde kabul edilmesi gerektiği belirtilmiştir. Allah'ın Mecûsîlerin tasvir ettiği gibi bir varlık olmadığını, O'nun bu tür eksikliklerden münezzehe olduğunu ifade eden bir sonuç yer almaktadır.

Mecûsîler'in telakkilerine göre Allah'ın kendisiyle rekabet edecek birinden korkup endişe etmesi O'nun her şeyin rabbi olduğunu bilmemesini gerektirir. Yine İblis'in O'nu görmesi de aynı konumdadır, demek ki İblis'in gözü O'na zarar vermiştir. Gözün menfi olarak etkilediği, kudretini ortadan kaldırdığı ve ilmini yok ettiği biri, kendi zâtıyla değil ancak başkasının yardımıyla rab olabilir, başkasının yardımıyla yaratıcılık vasfı taşıyabilir. Buna göre mecûsîlerin mâbudu için “O bir kuldur, mâbut değil” demek icab eder. Aslında zararlı hiçbir

²¹⁴ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, çev. Bekir Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd*, 2002, 264.

şey yoktur ki diğer bir yaratık için faydalı olmasın. Şu hâlde bu tür nesneler kendiliklerinden zararlı olmamıştır. Ne var ki yerli yerinde iş gören ve her şeyi bilen bir yaratıcı ve yönetici vardır ki onları birine eziyet verirken diğerine fayda sağlayan bir konumda düzenlemiştir. Sonuç olarak kötülüğü yaratanın ayrı bir tanrı olduğunu söylemek isabetli olmaktan uzak bir telakkidir. Eğer yoktan yaratma olayında, yaratılmışlara ait kudretin haricine çıkması ve insan tasavvurunu aşmasından başka bir problem yoksa böylesinin Allah tarafından gerçekleştirilebileceğini benimsemeyi reddeden birinin bulunmaması gerekir.²¹⁵ Çünkü cismin rahimlerde tabiatlar sayesinde oluşup gelişmesi, yıldızların hareketiyle meydana gelmesi yahut âlemin bu tabiattan zuhur etmesi, nur ile zulmetin karışıp bilâhare ayrılması, evet bütün bunlar da biraz önce sözü edildiği gibi yaratılmışların kudret ve tasavvurunun dışındadır. Şunu da belirtmek gerekir ki her bir tabiat nesnesinin temel yapısını inceleyen kimse onu biraz önce söylediğimiz gibi yaratılmışın değil yaratıcının eseri olarak görür. Çünkü gerek spermada gerek bütünüyle besinlerde gerekse rahimlerde beşerin (fizyolojik) özelliklerinden herhangi bir şey olmadığı gibi söz konusu nesneler insanda bulunan akıl yeteneğine, işitme ve görme duyularına da sahip değildir. Bütün bunlar sözü edilen mekanizmalardan, alîm ve hâkim olan bir yaratıcı sayesinde zuhur etmektedir. Yine aralarındaki farklılıklarıyla birlikte bütün tabiatlar veya hayır ve şer cevherleri kendi fonksiyonlarıyla baş başa bırakılsa onların sayesinde hiçbir cisim ortaya çıkmaz ve onların tesiriyle hiçbir yaratık meydana gelmez. Böyle bir mekanizma sayesinde oluşumun meydana gelebileceğini söylemek akli tasavvurdan çok uzaktır.

Mecûsî inancında, iyilik ve kötülük arasında bir dualizm bulunur. Buna göre iyilik tanrısı ile kötülük tanrısı arasında bir çatışma vardır. Bu dualist anlayışa eleştiri olarak, “Tanrı'nın kendisiyle rekabet edecek bir varlıktan korkması veya endişe etmesi, Tanrı'nın her şeyin Rabbi olmasıyla çelişir” ifadesi öne sürülmektedir. Bu, onların tanrı anlayışının zayıf ve çelişkili olduğu anlamına gelir.

Şeytan'ın (İblis) Tanrı'ya zarar verebileceği düşüncesi, Tanrı'nın mutlak kudreti ve ilmini yok saymak anlamına gelir. Eğer Tanrı'nın varlığı başka birinin yardımıyla sürdürülüyorsa, bu durumda Tanrı'nın gerçek bir yaratıcı ve Rab olamayacağı savunulmaktadır. Kötülüğün ayrı bir tanrı tarafından yaratıldığı fikri reddedilmektedir. Hayr ve şer kavramlarının, her şeyin düzenleyicisi olan bir yaratıcı tarafından bir denge ve hikmetle yaratıldığı vurgulanmaktadır. Yani kötülük, bağımsız bir güç değil, evrensel düzenin bir parçasıdır. Rahimlerdeki cenin oluşumundan yıldızların hareketine kadar tabiatta gözlemlenen her olayın, insani tasavvuru aşan bir yaratıcı tarafından düzenlendiğini belirtmektedir. Tabiattaki

²¹⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, çev. Bekir Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 266.

nesnelerin kendi başlarına bir güce sahip olmadığı, aksine, her şeyin "âlim ve hâkim" bir yaratıcı sayesinde vuku bulduğu savunulmaktadır.

İyilik ve kötülüğün birbirine zıt iki güç tarafından yönetildiği inancı aklen ve mantıken reddedilmektedir. Hayr ve şer, yaratıcı bir düzenin içinde, hikmetle tasarlanmış bir mekanizmanın parçalarıdır. Allah mutlak güç ve hikmet sahibidir; her şey, O'nun ilmi ve kudretiyle meydana gelir. Kötülük bile, bir denge ve hikmet gereği yaratılmıştır ve ayrı bir varlık veya güç olarak ele alınamaz.

3.7. SÜMENİYYE ELEŞTİRİSİ

İmam-ı Mâtürîdî'ye göre Dehriyeden sayılan Sümeniyye de nesnelerin ezelde oluşması konusunda görüş paylaşmakla birlikte şöyle bir beyanda bulunmuştur:

Yerküre üzerindekiyle birlikte sürekli olarak aşağı doğru düşüş yapmaktadır. Mutezile filozoflarının önemli isimlerinden biri olan İbrahim Nazzâm²¹⁶ bunun sebebini sormuş, onlar da delil olarak yerkürenin ağır oluşunu öne sürmüşlerdir. Zira ağır olan cisim havaya karşı direnir fezada duramaz. Nazzâm ise kuş tüyü ile birlikte düşürülen taşın ağırlığı sebebiyle hızla yere inişi örneği ile mukabelede bulunmuştur; yerküre her ikisinden de ağır olduğu halde taş ile kuş tüyü ona ulaşabilmişlerdir. Nazzâm'ın şu örneği de Sümeniyye'ye karşı delil olarak ileri sürmüştür. Sümeniyye bazen rüzgârın bir cismi önüne katıp etrafa değil de yukarı doğru çıkardığını pek ala görmektedir. Nereden bileceksiniz belki de rüzgâr yerkürenin altında olsaydı onu kendi kuvveti ile taşırdı. Şu hal de cismin yukarıya çıkmayıp da aşağıya doğru iniş yaptığına nasıl hükmettiniz? Oysaki yukarıya çıkış örneği de görmüş bulunmaktasınız.²¹⁷

İmam Mâtürîdî, Dehriyeden sayılan Sümeniyye'nin görüşlerini eleştirirken, onların nesnelerin ezelde oluştuğunu ve yerkürenin sürekli aşağıya doğru düştüğünü savunduklarını belirtir. Sümeniyye, bu görüşlerini yerkürenin "ağır" olmasına dayandırır; yani, ağır cisimlerin havaya karşı koyarak fezada duramayacağını iddia ederler. Ancak bu görüş, Mâtürîdî'nin aktardığı Nazzâm tarafından mantıklı karşı örneklerle eleştirilmiştir: Nazzâm, Sümeniyye'nin iddiasını taş ve kuş tüyü örneğiyle eleştirir. Her ikisi de farklı ağırlıklara sahip olmasına rağmen yerküreye ulaşabilmektedir. Eğer yerküre "ağır" olduğu için sürekli düşüyorsa, daha hafif cisimlerin nasıl yerküreye ulaştığını açıklamak gerekir. Nazzâm, bazen rüzgârın cisimleri yukarı kaldırabildiğine dikkat çeker ve şöyle der: "Rüzgâr yerkürenin altında olsaydı, belki de onu yukarı kaldırabilirdi." Bu, Sümeniyye'nin "ağır olan cisimler yalnızca aşağı düşer" görüşüne karşı bir başka karşıt örnektir.

²¹⁶ İlyas Çelebi, "Nazzâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/466-469.

²¹⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî vd., *Kitâbü't-Tevhîd*, 2017, 307.

Bu tartışmayı aktararak, Sümeniyye'nin argümanlarının eksik ve çelişkili olduğunu ima eder. Özellikle, fiziksel olayların yalnızca tek bir sebebe dayandırılmasını eleştirir. Mâtürîdî'ye göre, bu tür iddialar mantıksal açıdan zayıf ve yeterli bir delilden yoksundur.



SONUÇ

İmam-ı Mâtürîdî, İslam kelam geleneğinin öncü figürlerinden biridir. Özellikle İslam'ın itikadi yönleri onun önceliği olmuştur. İmam Mâtürîdî'nin yaşadığı dönem, Abbasi Devleti'nin siyasi yapısının zayıfladığı ve bölgesel hâkimiyetlerin ortaya çıktığı bir zaman dilimine denk gelmiştir. Bu dönemde Semerkanta özellikle Sâ mânîler'in etkisiyle beraber ilim, bilim ve kültür faaliyetlerinde önemli gelişmeler ortaya çıkmıştır.

İmam Mâtürîdî, dönemin önde gelen Ebû Nasr el-İyâzî ve Ebû Bekir Ahmed el-Cûzcânî gibi âlimlerinden dersler almış ve eğitim hayatı ekseriyetle Semerkant'ta geçmiştir. Mâtürîdî, aynı zamanda dönemin diğer önemli İslami disiplinleri olan tefsir, hadis ve fıkıh alanlarında da derin bilgilere sahiptir.

İmam Mâtürîdî, kendi mezhebini ve düşünce sistemini kurarak İslam düşüncesine önemli katkılarda bulunmuştur. Mâtürîdî, akıl ve nakil arasındaki ilişkiyi dengeleyerek, İslam akaidini rasyonel bir çerçevede yorumlamıştır. Bu yaklaşımı ile tamamen akılcı olan Mutezile ve sonraları nakli esas alan Eş'arilikten farklı bir yol izlemiş, İslam düşüncesinde akılcı ve nakilci bir yorumun öncülerinden olmuştur.

İmam Mâtürîdî'nin ilmi kişiliği ve eserleri onun, döneminin ve gelecek nesillerin İslam anlayışına şekil veren önemli bir teolog olduğunu göstermektedir. Kelam, tefsir ve fıkıh alanlarında yaptığı çalışmalar, özellikle İslam dünyasında akılcılığın ve itikadi anlayışların gelişimine büyük katkılarda bulunmuştur. Kaleme aldığı ve günümüze kadar ulaşan, Kelam alanında Kitâbü't-Tevhîd (kelam, felsefe ve cedel konuları) ve tefsir alanında Te'vilatü'l-Kur'an (tefsir, hadis, fıkıh ve akâid) adlı eserleri kendi döneminden başlayarak günümüze kadar yol gösterici olmuş ve gelecek nesillere de aynı minvalde hizmet edecektir. Mâtürîdî, Dehriyye, Tabiatçılar ve Sofistler gibi felsefi akımlara karşı İslam'ın temel inançlarını savunurken, akli ve vahyi dengeli bir şekilde kullanmıştır. Onun bu yaklaşımı hem İslam düşüncesinin gelişimine hem de felsefi akımlara karşı bir savunma mekanizmasının oluşturulmasına önemli katkılar sağlamıştır. Bu durum, onun İslam kelâmında neden bu kadar etkili bir isim olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Dönemindeki dini akımlarada eleştirilerde bulunan Mâtürîdî, İslam'ın Tevhid inancına aykırı bulduğu için Seneviye'nin görüşlerini reddetmiştir. Akıl vahiy kapsamında hareket ederek diğer dini sapkın grupların görüşlerini de İslam toplumu üzerindeki etkisini azaltmış ve doğru İslami bilgi anlayışının yerleşmesine katkı sağlamıştır. Mâtürîdî'nin bu akımlara yönelik eleştirileri, İslam inancının rasyonel bir temele oturmasını ve hurafelerden arındırılmasını sağlamıştır. Bu eleştiriler, Mâtürîdî'nin kelam ilmini sistemleştirmesinde ve itikadi mezhepler arasında Maturidilik'in etkili bir konuma ulaşmasında etkili olmuştur.

Fikirlerini, akklı ve vahyi harmanlayarak beyan etmiş; İslam'ın inanç esaslarına yönelik yıkıcı, yıpratıcı, inkârcı, dini ve felsefi akımların görüşlerini çürütmeye çalışmıştır. Onun sayesinde itikadi mezhebimiz olan Maturudilik, İslam toplumunun itikatta hak yolu takip etmesine vesile olmuştur



KAYNAKÇA

- Ahmed Efendi Taşköprüzade. *Miftâhu's-Sa'âde*. Beyrut, 1985.
- Ahmet Ak. *Büyük Türk Âlimi Maturidi ve Maturidilik*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Ahmet Arslan. *İlkçağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon'a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Ahmet Güç. "Sümeniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/132. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.
- Ahmet Vehbi Ecer. *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî*. İstanbul: Yesevi Yayıncılık, 2006.
- Ali Abdülfettah Mağribi. *İmâm ehli's-sünne ve'l-cemaa Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve arâuhü'l-kelâmîyye*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 2009.
- Ali Bardakoğlu. "istihsân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/339-347. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001.
- Ali Duman. "İmam Matürîdî, Hayatı, Eserleri ve İslam Düşüncesindeki Yeri". *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 4 (2009), 109-126.
- Ali Durusoy. "Mâtürîdî Kelamcılarının Mantığa Yaklaşımı". *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. 393. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Ali Sâmi en-Neşşâr, çev. Osman Tunç. *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu -I-*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Altıntaş, Ramazan. "Nass Karşısında Aklın Değersel Durumu". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2003).
- Angelika Brodersen. *Bilinmeyen Kelam. Nitelikler teorisi örneğini kullanan erken Mâtürîdîya'nın teolojik konumları*. Münster: Mit Verlag, 2014.
- Aristoteles, çev. Ahmet Arslan. *Metafizik*. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 3 / Aristoteles*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2023.
- Avni İlhan. "Bâtıniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/190-194. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.
- Bağceci, Muhiddin. "Mâtürîdî'nin Kelâm Metodu". 23-32. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1986.
- Bağdathî İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-Ârifîn*. İstanbul: Maarif Vekaleti, 1955.
- Bebek, Adil. "Muhammed b. Şebîb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/573-575. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Belkâsım Gâî. *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî: Hayâtuhü ve arâuhü'l-akadîyye*. Tunus: Dârü't-Türki, 1989.
- Biçer, Ramazan. *Akıl ve İrade Kapısı İmam Mâtürîdî*. İstanbul: Erdem Yayınları, 2018.

- Bk. Ebû Manşûr Muhammed b. Maḥmûd el-Mâtürîdî vd. *Kitâbu't-Tevhîd*. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2001.
- Burhan Koroğlu, “Tabiatçılar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/327-328. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.
- Celal Kırca. *Kur'an'a Yönelişler*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2021.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2010.
- Çelebi, İlyas. “Nazzâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/466-469. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Denizer, Nurullah. “Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar-Hasan Hanefi Hasaneyn, Nasr Hamid Ebû Zeyd ve Muhammed Arkoun Örneği-, Fethi Ahmet Polat.” *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 8/1 (2008), 230-237.
- Diyanet İşleri Başkanlığı ve Türkiye Diyanet Vakfı tarafından hazırlanan Kur'an mealleri kullanılmıştır. *El-Câsiye* 45/24, ts.
- Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Havârizmî. *Mefâtiḥu'l-Ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Menâhil, 2008.
- Ebû Abdurrahman Abdulaziz b. Ahmed b. Hamîd Ferhârî. *en-Nibrâs: Şerhu şerhi'l-akâid*. İstanbul: Âsîâne Kitabevi, 2009.
- Ebû Alî İbn Sînâ, thk. Muhittin Macit, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker. *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik I*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- Ebû Hâmid Gazzâlî, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu. *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-Felâsife*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- Ebû Mansûr Abdülkâhir el-İsferâyînî, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. *el-Fark Beyne'l-Firak*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995.
- Ebû Mansûr el-Bağdâdî. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Ebû Mansûr el-Mâtürîdî vd. *Kitâbü't-Tevhîd*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Ebû Mansûr el-Mâtürîdî vd. *Kitâbü't-Tevhîd*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2017.
- Ebû Mansur el-Mâtürîdî. “Önsöz”, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. Ankara: İSAM Yayınları, 2009.
- Ebu Mansûr el-Mâtürîdî. *Te'vilatü'l Kur'an Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu - Mehmet Erdoğan. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Ebu Mansûr el-Mâtürîdî. *Te'vilatül Kur'an Tercümesi* 3. çev. Yusuf Şevki Yavuz, Yunus Vehbi Yavuz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Ebu Mansûr el-Mâtürîdî. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006.

- Ebu Mansûr el-Mâtürîdî. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2007.
- Ebu Mansûr el-Mâtürîdî. *Te'vilâtü Ehli's-Sünne, Tefsîrû'l-Mâtürîdî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2021.
- Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, çev. Bekir Topaloğlu. *Kitâbü't-Tevhîd*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.
- Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, çev. Bekir Topaloğlu. *Kitâbü't-Tevhîd*. İstanbul: İsam, 2016.
- Ebû Mansûr Mâtürîdî. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Ebû Mansûr Mâtürîdî. *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*. çev. Sadık Kemal Sandıkçı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.
- Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî. *es-Sihâh (Tâcu'l-Luğa)*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009.
- Ebû Zehra Muhammed. *Tarihu'l-Mezâhibi'l-İslamiyye*. Kahire: Dâru'l- Fikrul Arabî, ts.
- Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Leknevî. *el-Fevâ'idü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*. Beyrut, 1907.
- Ebü'l-Berekât Hâfızuddîn en-Nesefî. *Tefsîrû'n-Nesefî: "Medârikü't-Tenzîl ve Haka'iku't-te'vil*. Beyrut: Dâru'l-Kalemi't-Tayyib, 1998.
- Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak İbnu'n-Nedîm. *el-Fihrist*. ed. Abdulkadir Coşkun. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak İbnu'n-Nedîm, ed. Abdulkadir Coşkun, çev. Ramazan Şeşen. *el-Fihrist*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Ebü'l-Hasan Eş'arî, thk. Hellmut Ritter. *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn ve ḥtilâfü'l-muṣallîn*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980.
- Ebü'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî b. Muhammed ed-Dımaşkî (ö. 792/1390) vd. *Şerhu'l- 'Aḳîdeti't-Taḥâviyye*. Mısır: Dârüs-Selâm, 2005.
- Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân Hayyât, thk. Henrik Samuel Nyberg. *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red 'ale'bni'r-Râvendî el-mülhid*. Beyrut: Mektebetü'd-dârü'l-Arabîyye, 1993.
- Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu 'temid, thk, Hüseyin Atay. *Tabsıratu'l-Edille fî Usûl'd-Dîn*. Ankara: DİB, 2004.
- Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu 'temid, thk, Hüseyin Atay. *Tabsıratu'l-Edille fî Usûl'd-Dîn*. Ankara: DİB, 2004.
- Ebü'l-Muîn Nesefî. *Tebssıratü'l-Edille fî Usûli'd-dîn*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Ecer, Ahmet Vehbi. *Büyük Türk Alimi Mâtürîdî*. İstanbul: Yesevi Yayıncılık, 2007.
- Ekrem Demirli. "Vahdet-i vücûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/431-435. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012.

- Eryılmaz, Hasan. “Nûreddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184) Özelinde Mâtürîdî Düşüncede Haber Teorisi ve Hadislerin Kullanımı”. *Hadith* 9 (2022), 131-157.
- Esenyel, Zeynep. “Presokratik Filozoflarda Arkhe Sorununun Kozmolojik ve Ontolojik Bağlamda İncelenmesi”. *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 22 (2014), 1-25.
- Ethem Ruhi Fırlı. *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*. İstanbul: Şa-To Yayınları, 2001.
- Ethem Ruhi Fırlı. “el-Fark”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/172-173. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995.
- Fahredden Râzî, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. *el-Meţâlibü'l-‘âliye min ‘ilmi'l-ilâhi*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l- ‘İlmiyye, 1987.
- Fuat Aydın. “Ebû İsa el-Verrâk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/59. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.
- Gündüz, Şinasi. “Sâbiilik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/341-344. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Hakan Çoşar. “Mâtürîdî Düşüncesinde Felsefe Kelam İlişkisi”. *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*. 372. Eskişehir-İstanbul: Ofis Yayın Matbaacılık, 2014.
- Hanifi Özcan. *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993.
- Harun Çağlayan. *Etik Açısından Mâtürîdî’nin Hidayet Anlayışı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Harun Çağlayan. “İmam Mâtürîdî’ye Göre Hidayet Yöntemleri ve Çeşitleri”. *ULUM* 2/1 (2019), 29-50.
- Hayrani Altıntaş. “Dehriyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/107. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.
- Hilmi Demir, ed. Şaban Ali Düzgün. “İmam Mâtürîdî’nin Gnostik Akımlarla Mücadelesi”. *İmam Mâtürîdî Eserlerinden Türkçe Seçki*. 448. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011.
- Hilmi Demir, Muzaffer Tan. *Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmam-ı Mâtürîdî*. Ankara: Ay Yayıncılık, 2017.
- Hülya Alper. *İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- İbn Batta el-Ukberî, thk. Ridâ Mu’tî, Osmân el-Esyûb vd. *el-İbânetu'l-Kübra*. Riyad: Dârü'r-Râye, 378M.S.
- İbn Cerîr et-Taberî. “Câmi’u'l-beyân an te’vîl-i âyi'l-Kur’ân”. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (XXIII). 530. Bs (Kahire: Dâr’u- Hicr), 2001.
- İbn Haldun, çev. Süleyman Uludağ. *Mukaddime II*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2011.

- İbrahim Emiroğlu. “Sûfestâiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 468-469. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.
- İkram Çınar. “Felsefe, Bilim ve Bilgi”. *Eğitim Dergisi* 42 (2014). <https://www.egitirim.gen.tr/felsefe-bilim-ve-bilgi/>
- İmam-ı Buhari. *Hadislerle Müslümanın Edep ve Ahlakı - el-Edebü'l Müfred*. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2013.
- İrfan Abdülhamid. “Eş‘arî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 11. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- İsmail Çalışkan. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- İsmail Erdoğan/Cengiz Çuhadar. “Mâtürîdî’nin Aristocularda Yönelttiği Eleştiriler”. 419. Kastamonu, 2017.
- Kâdî Kemâleddin Ahmed el-Beyâzî. *İşârâtü’l-merâm min ‘İbârâtı’l-İmâm,*”. Pakistan: Zemzem Pablişirz, 2004.
- Katip Çelebi. *Keşfü’z-Zunûn*. 5 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1941.
- Mahmud Muhammed İd Nefise. *Eserü felsefeti’l-Yûnânîyye fî ilmi’l-kelâmî’l-İslâmîyye*. Beyrut: Dârü’nNevâdir, 2010.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Kitâbü’t-Tevhîd*. İstanbul: Mektebetü’l-İrşâd/Dâru’s-Sadr, 2001.
- Mehmet Türk. *Allah’ın Kelamı (Meâl-Tefsir)*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2011.
- Mihirig, Abdurrahman Ali. “Kelâm Felsefi Geleneğinde Şüphencilik Tipolojileri”. *Theoria* 88/1 (2022), 13-48.
- Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî. *el-Cevâhirü’l-muğîyye fî tabakâti’l-Hanefiyye*. DârulHicr, 3. Basım, 1993.
- Mustafa Öztürk. “Klasik Sünnî Tefsir Literatürü Üzerine Genel Bir Değerlendirme”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2005), 91-114.
- Mustafa Sinanoğlu. “Seneviyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/521-522. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.
- Nimet Ateş. “İmam Mâtürîdî’nin Ahlâk Düşüncesinde Ahlâkın Kaynağı Olarak İnsan Tabiatı”. *Din ve Felsefe Araştırmaları* 4/7 (2021), 5-32.
- Nûreddin es-Sâbûnî. *Mâtürîdiyye Akaidi*. çev. Bekir Toplaoğlu. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2024.
- Orhan Şener Kologlu. *Mutezile’nin Felsefe Eleştirisi: Harezmlî Mutezili İbnü’l-Melâhîmî’nin Felsefeye Reddiyesi*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.
- Öz, Mustafa. “Zındık”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/390-391. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

- Özen, Şükrü. “Mâtürîdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/146-151. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Recep Önal. “Mâtürîdî’nin Hayatı, Eserleri ve Kelam İlmi’ndeki Yeri”. *Akademik İncelemeler Dergisi* 8/3 (2013), 325-360.
- Recep Önal. “Rasyonel Düşüncenin İslam Teolojisindeki Etkileri: İmam Mâtürîdî Örneği”. *Geçmişten Günümüze İmâm Mâtürîdî’nin Düşünce Dünyası*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024.
- Sadettin Taftazani. *Şerhu’l Akaid*. çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022.
- Sandıkçı, S. Kemal. “İbn Asâkir, Ebû Muhammed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/320-321. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Serdar, Neslihan, Yunus Kayaalp, and Kevser Altuntaş. “Sempozyum Tanıtımı: Uluslararası İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı Sempozyumu IV (Modern Dönem)”. 383-389. Muş: Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi 5.2, 2022.
- Sinanoğlu, Mustafa. “İlhâd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/90-92. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Sönmez Kutlu. “Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini: İmam Mâtürîdî”. *Dini Araştırmalar* 5/15 (2003), 5-28.
- Sönmez Kutlu. *İmâm Mâtürîdî ve Matüridilik*. Ankara: Otto Yayınları, 2011.
- Sönmez Kutlu. “İslam Düşüncesinde Gelenekçi Din Söylemi ve Analizi”. *İslâmiyât* 10/3 (2007), 21-32.
- Şenay, Bülent. “Merkûniyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/207-208. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak. *Kelam, Tarih-Ekoller-Problemler*. Tekin Kitabevi, 2001.
- Şinasi Gündüz. “Maniheizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/576. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.
- Tâhir b. Muḥammed el-İsferâyînî, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. *et-Tabsîra fî’l-Dîn*. Lübnan: Alemlü’l-Kütüb, 1983.
- Tahir Uluç. *İmâm Mâtürîdî’nin –Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında- Filozofları Eleştirisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Tahir Uluç. “İmâm Mâtürîdî’nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi”. *İnsan Yayınları*. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mutefekkir/issue/55672/758078>
- Taşağıl, Ahmet. “Soğd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/348-349. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

- Tunç, Cihat. “Ca‘fer b. Harb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/549-551. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Üzüm, İlyas. “İyâzî, Ebû Nasr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/499. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Veysel Kaya. *Felsefe-Kelâm İlişkisi Çerçevesinde İbn Sînâ’nın Kelâma Etkisi*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Mâtürîdiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/165-175. Ankara: TDV Yayınları, 2003.



ÖZ GEÇMİŞ

İlkokulu Kovanlık İlkokulunda okudum. İlkokuldan sonra Bulancak Nuri GENÇ Hoca Yatılı Kur'an Kursunda Hafızlık eğitimini, Liseyi de Bulancak imam hatip lisesinde tamamladım.

2007 yılında memuriyet hayatına imam -hatip olarak Gümüşhane de başladım. Anadolu üniversitesi İlahiyat ön lisans, Bayburt Üniversitesi Eğitim FAK. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenliği bölümünü bitirdim. Yine 2020 yılında Anadolu üniversitesi Sosyal Hizmetler ön lisansı ve 2022 yılında da Trabzon Üniversitesi Eğitim Yönetimini alanından yüksek lisansımı bitirdim.

2014 yılında Milli eğitim bakanlığına atanarak Ağrı Cumhuriyet Anadolu Lisesinde öğretmenlik ve idarecilik yaptım. 2017 yılında Bulancak Kovanlık Çok Programlı Anadolu lisesine atandım. Beş yıl bu kurumda çalıştıktan sonra 2022 yılında Bulancak Bahçelievler Şehit Mehmet Bayar Anadolu Lisesine Okul Müdürü olarak atandım ve halen aynı okulda idareci olarak görev yapmaktayım. Evli ve biri erkek biri kız 2 çocuk babasıyım.