



T.C.

HİTİT ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İMAM MÂTÜRÎDÎ'DE AKIL TEORİSİ

Yüksek Lisans Tezi

Ayşe CANIKLIOĞLU

Çorum - 2022

İMAM MÂTÜRÎDÎ'DE AKIL TEORİSİ

Ayşe CANIKLIOĞLU

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN

Çorum 2022

Ayşe CANİKLİOĞLU tarafından hazırlanan “İmam Mâtürîdî’de Akıl Teorisi” adlı tez çalışması 29/09/2022 tarihinde aşağıdaki jüri üyeleri tarafından oy birliği ile Hitit Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Doç. Dr. Mustafa Aykaç

.....

Prof. Dr. Mehmet Evkuran

.....

Doç. Dr. Yunus Öztürk

.....

Hitit Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yönetim Kurulunun .../.../..... tarih ve sayılı kararı ile’ın Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında Yüksek Lisans derecesi alması onanmıştır.

Prof. Dr. Muhammed Asif Yoldaş

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdür V.

TEZ BİLDİRİMİ

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yapıldığını beyan ederim.

(İmza)

Ayşe CANIKLIOĞLU

İMAM MÂTÜRİDÎ'DE AKIL TEORİSİ

Ayşe CANIKLIOĞLU

ORCID: 0000-0001-6209-0185

HİTİT ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

Yüksek Lisans Tezi

Eylül 2022

ÖZET

Kelâm ilmi içerisinde akıl çeşitli yönleriyle ele alınmış, bilhassa tanımı, niteliği, türleri ve akıl-nakil münasebeti açısından inceleme ve araştırmaya tabi tutulmuştur. Bunun en önemli nedeni, aklın dini sorumlulukta başat rol oynamasının yanı sıra, çeşitli bilgi vasıtaları ile edinilen bilgilerin sağlamlığını kontrol eden bir ölçüt konumunda bulunması ve onlara hâkim durumda olmasıdır. Akıl olmaksızın herhangi bir ilmi ilerlemeden söz edilemeyeceği gibi, akla ters düşen din de muhatapları nazarında herhangi bir anlam ifade edemeyecektir. Bu nedenle aklın, dinin inanç esaslarının anlaşılması noktasında çok önemli bir görevi vardır ve vahiy kaynaklı delilleri anlamlandırmada da çok önemli bir fonksiyona sahiptir.

İmam Mâtürîdî İslam düşünce tarihinde, önemli fikirleri ve eserleriyle kendisinden sonraki nesillere öncülük etmiş önemli bir mütefekkir ve mütekellimdir. Dini ilimlerin metodolojik bir hüviyet kazandığı, her bir görüşün kendi sistemini oluşturduğu bir çağda yaşayan Mâtürîdî, geliştirdiği çözümlerle İslam dünyasında özgün bir yer edinmiştir. Çalışmamızda onun düşünce sisteminin bel kemiğini oluşturan akıl teorisi incelenmiştir.

Bu bağlamda öncelikle büyük mütefekkir Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin hayatı, eserleri ve onun İslam düşüncesine damga vuran fikirleri ele alınmıştır. Bu bölümde bilhassa onun kendine özgü geliştirdiği ve kendisinden sonra kelâm kitaplarında müstakil olarak yer verilen bilgi kuramı ile tevhid anlayışı, iman anlayışı ve siyaset anlayışına yer verilmiştir.

İkinci bölüm olan İslam düşüncesinde akıl teorileri başlığında akıl konusu, kavramsal olarak ele alınmış, aklın mahiyeti, tasnifi, verdiği hükümler ve aklın yeri konusundaki tartışmalara değinilmiştir. İslam düşünce tarihinde akla filozoflar, tasavvufçular, selefiler ve kelâmcılar

nazarından bakılarak, modern çağda akıl teorileri ile aklın tarihsel serüveni gözler önüne serilmiştir.

Çalışmamızın son bölümünde İmam Mâtürîdî'nin bilgi teorisinde aklın yeri ve işlevi onun *Kitâbu't-Tevhîd* ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* isimli eserlerinden hareketle öncelikle akıl sahibi olan insanın yapısına değinilmiş, aklın bilgisel değeri, dini değeri, bilginin tarifi ve hakikati İmam Mâtürîdî'nin perspektifinden işlenmiştir. Yine Mâtürîdî açısından bilginin kaynakları; duyular, haber ve istidlâl olarak aktarılmış, bilginin çeşitleri ortaya konulduktan sonra bilgi aracı olarak akıl, aklın yetkinlik alanı, aklın dine olan ihtiyacı ve aklın sınırlarına değinilmiştir. Son olarak akıl-nakil ilişkisi ile Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin dini anlamada işlevsel akla verdiği değer ortaya konulmuştur.

Anahtar Kavramlar: Kelâm, Akıl, Din, Bilgi, İmam Mâtürîdî

Bilim Kodu: 60405

THE THEORY OF REASON IN IMAM AL-MATURIDI

Ayşe CANIKLIOĞLU

ORCID: 0000-0002-1292-1128

HITIT UNIVERSITY

GRADUATE SCHOOL

Master of Science Thesis

September 2022

ABSTRACT

In the science of kalam, the reason has been discussed with its various aspects. The most important reason for this is that in addition to the fact that the reason plays a dominant role in religious responsibility, it is a crucial a criterion that testifies the information obtained through various means. There can be no possible scientific progress without the reason and a religion that conflicts with the reason will not make any sense in the eyes of its interlocutors. For this reason, the reason has a very important function.

Imam al-Maturidi is an important mutakallim who pioneered the next generations with his ideas and works. Living in an age where religious sciences gained a methodological identity and each sect created its own system, al-Mâturîdî gained a unique place in the Islamic world with the solutions he offered. In our study, the theory of reason, which forms the backbone of his thought system, has been studied.

In this context, firstly, the life and works of the great thinker al-Maturidi and his ideas that marked Islamic thought were discussed. In this section, his peculiar epistemologic approach tawhid idea, faith idea and political reasonset were considered.

In the second part, the subject of reason is conceptually discussed, and discussions on the nature of the reason, its classification, the judgments it makes, and the place of the reason are included. The perspectives on the reason have been presented from the aspects of philosophers, Sufis, Salafis and theologians throughout the Islamic thought history, and the historical adventure of the reason has been revealed with theories of reason in modern age in actual world.

In the last part of our study, the place and function of the reason in Imam al-Maturidi's epistemology were discussed with reference to his works called *Kitab at-Tawhid* and *Tawilat al-Quran*. Therefore, the nature of the human with intellectual abilities, the epistemic and religious values of the reason, the definition and essence of knowledge were discussed regarding Imam al-Maturidi's viewpoint. Henceforth, the sources of knowledge were determined from the view of al-Maturidi. Several issues such as the reason as a means of knowledge, the competence area of the reason, the need of the reason for religion and the limitations of the reason were assessed according to al-Maturidi. Lastly, the relationship between the reason and taqlid were revealed as well as the value that al-Maturidi gave to functional reason in understanding religion.

Key Terms: Kalam, Reason, Religion, Knowledge, Imam al-Maturidi

Science Code: 60405

TEŐEKKÖR

Yüksek lisans eğitimim ve tez yazım sürecinde, yazım, okuma ve değerlendirilmesinde katkıları sunan, tevazu dolu bilgeliğiyle moral ve motivasyonumu yüksek tutmam konusunda destek ve yardımlarını esirgemeyen değerli danışmanım Prof. Dr. Mehmet EVKURAN'a, öğrencileri olduğum dönemde ilimlerinden faydalandığım, teşvikleriyle beni cesaretlendiren değerli hocalarım Doç. Dr. Özden KANTER AKBAŐ ve Doç. Dr. İsmail BULUT'a, tez teslim sürecinde yönlendirmeleriyle katkıları sunan değerli hocalarım Doç. Dr. Yunus ÖZTÖRK ve Doç. Dr. Mustafa AYKAÇ'a, beni bugünlere getiren annem Kezban hanım, babam Fehmi beye, hayatımın her aşamasında olduğuy gibi bu günlerimde de yanımda olup, destek ve yardımlarını esirgemeyen kıymetli eşim Fazlı CANIKLIOĞLU'na teşekkür ederim.

Ayşe CANIKLIOĞLU

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
TEŞEKKÜR.....	viii
İÇİNDEKİLER	ix
KISALTMALAR	xiii
GİRİŞ.....	1

1. BÖLÜM

MÂTÜRÎDÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1.1. Hayatı	5
1.1.1. Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin Adı ve Nesebi	5
1.1.2. Yaşadığı Dönemin Siyasi ve Kültürel Yapısı	6
1.1.3. Tahsili ve İlmi Kişiliği	7
1.2. Eserleri.....	9
1.2.1. Mâtürîdî'nin Günümüze Ulaşan Eserleri.....	9
1.2.2. Mâtürîdî'nin Günümüze Ulaşmayan Eserleri	10
1.3. Temel Görüşleri.....	10
1.3.1. Bilgi Kuramı	10
1.3.2. Tevhid Anlayışı.....	12
1.3.3. İman Anlayışı.....	17
1.3.4. Siyaset Anlayışı.....	22

2. BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE AKIL TEORİLERİ

2.1. Aklın Temellendirilmesi	30
2.1.1. Aklın Mahiyeti.....	30

2.1.2. Aklın Tasnifi.....	31
2.1.3. Aklın Verdiği Hükümler	34
2.1.4. Aklın Yeri Hususundaki Tartışmalar	40
2.2. İslam Düşüncesinde Akıl	41
2.2.1. Filozoflara Göre Akıl.....	41
2.2.2. Tasavvufçulara Göre Akıl	47
2.2.3. Seleflere Göre Akıl	50
2.2.4. Kelâmcılara Göre Akıl.....	52

3. BÖLÜM

İMAM MÂTÜRÎDÎ'NİN BİLGİ TEORİSİNDE AKLIN YERİ VE İŞLEVİ

3.1. İnsanın Yapısına Dair Kavramsal Çerçeve	59
3.2. Aklın Bilgisel Değeri	61
3.3. Aklın Dinî Değeri.....	63
3.4. Bilginin Tarifi ve Hakikati.....	65
3.5. Bilginin Kaynakları	67
3.5.1. Duyuların İdraki ('İyan).....	68
3.5.2. Haberler (Ahbar)	69
3.5.3 İstidlâl (Akıl Yürütme-Nazar).....	70
3.6. Bilgi Türleri.....	72
3.6.1.Kadim Bilgi	72
3.6.2. Hâdis Bilgi	73
3.7. Bilgi Aracı Olarak Akıl	76
3.8. Aklın Yetkinlik Alanı.....	79
3.8.1. Marifetullah.....	80
3.8.2. Mâtürîdî'de Hüsün-Kubuh	82
3.9. Aklın Dine Olan İhtiyacı	84

	Sayfa
3.10. Aklın Sınırları	86
3.11. Akıl-Nakil İlişkisi.....	88
SONUÇ	93
KAYNAKÇA	97



SİMGELER VE KISALTMALAR

Kısaltmalar

AÜİFD	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Ans	Ansiklopedi
Bkz	Bakınız
bs	Basım
c.	Cilt
çev	Çeviri
DİA	Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
Hız	Hazreti
İFAV	İlahiyat Fakültesi Vakfı
Md	Madde
MEB	Milli Eğitim Bakanlığı
MÜİF	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
S	Sayfa
Sy	Sayı
TDK	Türk Dil Kurumu
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
t.y.	Tarih Yok
yay	Yayınları
y.y.	Yayın Yılı Yok
y.e.y.	Yayın Evi Yok

GİRİŞ

İslam dünyasının yetiştirdiği Türk kökenli nadide şahsiyetlerden biri olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, İslam düşüncesinde zuhur eden farklı dini yorumlar içerisinde akılcı din anlayışının en mühim isimlerinden biridir. Bu çizginin kökeni her ne kadar Ebû Hanîfe'ye dayandırılrsa da epistemolojik, teolojik ve felsefi olarak sistemleştirilmesi Mâtürîdî ile olmuştur. O, bu akılcı dini yorumlama yöntemi ile yaşadığı çağda meydana gelen dini sorunlara çözümler üretmeye gayret etmiş, birçok öğrenci yetiştirmiş, kelâmda *Kitâbu't-Tevhîd* ve tefsirde *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* isimli eserleri başta olmak üzere farklı ilim dallarında önemli eserler bırakmıştır.

İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd* ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ı incelendiğinde, döneminin pek çok mühim problemini tartıştığı, aklî ve naklî delillendirmelerde bulunduğu, kelâma sistematik bir nitelik kazandırdığı, bilhassa bilgi kuramı ile bilgiye, kelâmda bağımsız bir konu olma niteliği kazandırdığı görülür. Oluşturduğu bilgi kuramında, bilginin kaynakları akıl başta olmak üzere duyular ve doğru haberdur. O bu kuramını yalnızca kelâmda değil tefsir ve fıkıh gibi diğer ilim dallarında da uygulamıştır.

İslam dünyasında genel kanaâte göre, aklın kullanımını en fazla ön plana çıkararak Mu'tezile olarak görülse de Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd* isimli eseri üzerinde yapılan çalışmalar, onun aklî temellendirme ve akla yapılan vurgu noktasında daha etkin olduğunu göstermektedir. Eserinde yer alan "insana düşünmemeyi telkin eden her his şeytani vesveseden başka bir şey değildir"¹ ifadesi onun akla verdiği önemi gösteren en veciz ifadelerinden biridir. Ona göre dini anlamak, Allah'ın muradını anlamaktır. Bu anlamda ayetleri yorumlarken dilsel çözümlenmelerde bulunmuş, aklî ve dini temellendirmelere başvurmuş, ayetlerin anlaşılmasında kişisel yorumların tesirini gündeme getirmiştir. Bundan dolayı anlambilim ve yorumbilime öncülük etmiş ilk düşünürlerden biri olduğu söylenebilir.

Mâtürîdî'ye göre Kur'an aklî bir mucizedir ve kesin hakikati içermektedir. Bu anlamda Kur'an'a ve akla zıt olan her haber reddedilmelidir. O kelâmî ve fikhî problemlerin çözümünde aklı, ictihadı ve kıyası yöntem olarak kullanmakta, dini bilginin elde edilmesinde akıl ve haberi öncelemektedir. Ona göre akıl faydalı ve zararlıyı birbirinden ayırt etme aracıdır. Akıl yalnızca dini bilginin değil her türlü bilginin ve ahlakın da kaynağıdır. Ayrıca akıl diğer kaynaklarla elde edilen bilgilerin hakikatini tespit eden en önemli ölçüttür. Mâtürîdî'nin akla verdiği bu değer, Kur'an'ın insanları hakikate ulaştıran bir yol olarak aklı kullanmaya davet edişinden kaynaklanmaktadır.

Mâtürîdî'ye göre, Allah'ı bilmek aklen zorunludur ve dinen mükellef olmanın şartı da akıldır. İnsanlar akıl sahibi olarak yaratılmış olmaları münasebetiyle din konusunda Allah'a karşı

¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd: Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu, 11. basım, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 629 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2018), 280.

hiçbir bahane üretemezler. Bu anlamda dini anlamada taklit sahibi bir kimsenin de mâzur görülemeyeceğini belirtir. Akıl, Allah'ı bilme ve vahyi kabul noktasında başlangıçta söz sahibi iken, vahyin hakikatini idrak eden akıl bir anlamda onun yetkinliğini kabul etmiş olur. Akıl tarafından onaylanan vahiy ise daha sonra akli, hakikati anlama çabasına davet ederek, ona belirli bir otorite vermektedir.

İmam Mâtürîdî İslam düşünce tarihi içerisinde bilgi kuramı ile önemli bir yere sahiptir. Bu kuramın kaynakları duyular, haber ve akıldır. Akla bakışı ve akla yüklediği işlevler İmam Mâtürîdî'yi özgün kılmaktadır. Bu çalışmanın ana konusu, başta onun kelâmında klasikleşen *Kitâbu't-Tevhîd* ve tefsirde klasikleşen *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserleri olmak üzere, onun dini anlamada akli ele alış biçimi, aklın yetkinlik alanı ve sınırlılıkları, akla bakışının dünü ve bugüne yansımalarıdır.

Düşünce tarihi boyunca Felsefe, Kelâm, Tasavvuf disiplinleri içerisinde, aklın nasıllığı ve yetkinlik alanı bir problem olarak var olmuştur. Mâtürîdî'nin düşünce sisteminde akıl onun kelâm sisteminin bel kemiğini oluşturur. Bilgi epistemolojisini oluşturan diğer unsurların doğruluğunu açıklığa kavuşturan bir nevi mihenk taşıdır. Gelişen ve değişen dünyada din, bilim, akıl, sosyal hayat çatışması bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Bu probleme Mâtürîdî'nin akıl teorisinden hareketle nasıl çözümler üretilebileceğini ortaya koymayı amaçlıyoruz.

Akıl insanı diğer canlılardan ayıran, insana düşünme, idrak etme, düşüncelerini kavramlaştırıp ifade edebilme, kavramlar arasında bağ kurarak önermelerde bulunabilme, kıyas yapabilme gücü veren, karar verme ve oluşabilecek tehlikeler karşısında tedbir alma yeteneği sağlayan en temel, en önemli vasıftır. Bu özelliği sayesinde insanoğlu doğruyu yanlıştan ayırabilmiş, eşya üzerine kafa yorarak hakikatin bilgisine ulaşabilmiş, bilgiler üretebilmiş ve yüzyıllar boyunca medeniyetler inşa edebilmiştir. Bu yönüyle onun nasıllığı ve yetkinlik alanı düşünce tarihi boyunca çeşitli disiplinlerce tartışılmıştır. Akıl aynı zamanda İslam dini için Allah'ın insanı muhatap seçmesinin yegâne sebebi kabul edilir. Kelâm ekolleri tarafından çeşitli şekillerde tanımlanan akla, her ekol farklı bir misyon yüklemiş, onun sınırlarını farklı şekillerde belirlemişlerdir. Öyle ki bu ekollerin tasnifinde ve ayrışmasında akla bakış önemli bir yer tutmuştur. İmam Mâtürîdî Kelâm ekolleri içerisinde akla verdiği değer ve yetkinlik alanı itibarıyla, Mu'tezile ile Eş'arilik arasında eklektik ve arabulucu bir duruşa sahiptir. Mâtürîdî, insana düşünmemeyi telkin eden her düşüncenin şeytandan olduğunu söyler. Ona göre düşünmemek şeytani bir eylemdir. İçinde yaşadığımız dünyada din, akıl, bilim, sosyal hayat arasında çatışma unsuru olarak görünen birçok problem vardır. Bu sorunun çözümünde aklın dinden önce geldiğini söyleyen, dini nasları anlamada akli önceleyen Mâtürîdî'nin akıl teorisinin günümüz problemlerinin çözümünde katkı sağlayacağı kanaatindeyiz. Bu anlamda onun düşünce sisteminin incelenmesi önem arz etmektedir.

Araştırmada, İmam Mâtürîdî'nin hayatı ve eserlerine değinildikten sonra aklın ontolojik mahiyeti, akıl kavramının tarifi kapsamlı bir şekilde irdelenecek, aklın mahiyetine dair

zikredilen görüşler ele alınacaktır. Daha sonra kelâmcıların dünyasında akıl kavramı üzerinde durulacaktır. Son olarak İmam Mâtürîdî'nin eserlerinde akli ele alış biçimi incelenecektir. Araştırmada kaynak tarama, kavramsal analiz, yorumlama, söylem analizi, metin çözümlemesi, yapısal dilbilgisi analizi, analize dayalı sınıflandırma, açıklama, özetleme gibi yöntemler kullanılacaktır.

Araştırmamızın konusu, İmam Mâtürîdî'nin akıl teorisi olması hasebiyle öncelikli olarak İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd* ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* isimli iki temel eserinin, Bekir Topaloğlu tarafından yapılan çevirilerinden istifade ettik. Tarihsel süreç içerisinde İmam Mâtürîdî'nin düşüncelerinin yansımalarını izlemek maksatlı Neseffî'nin (ö. 508/1115) *Tebşiratü'l-Edille Fî Usûli'd-Dîn* ve Sâbûnî'nin *Mâtürîdiyye Akaidi'*nden yararlandık. Bunun yanı sıra yine onun eserlerinden istifade edilerek hazırlanan günümüz kelâmcılarından Şaban Ali Düzgün editörlüğünde hazırlanan ve İmam Mâtürîdî'yi tüm yönleri ile ele alan *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, Ahmet Kartal tarafından yayına hazırlanan *Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî* sempozyum tebliğler kitabı, İmam Mâtürîdî'yi bir bütün olarak görmemizi sağlayan eserlerden birkaçı idi. Yine günümüz kelâmcılarından İmam Mâtürîdî'nin akılcığı üzerine kitap ve makaleler sunan Hülya Alper'in *İmam Mâtürîdî'de Akıl Vahiy İlişkisi* isimli kitabı, Hanifi Özcan'ın *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* isimli eseri ve Ramazan Biçer'in *Akıl ve İrade Kapısı İmam Mâtürîdî* isimli kitapları günümüz kelâmcılarının Mâtürîdî'nin akla bakışını ortaya koymaları noktasında yol göstericimiz olan birkaç eseri. Son olarak Sönmez Kutlu'nun *Mâtürîdî Akılcılığı ve Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı* gibi, Mâtürîdî'nin akılcılığını ele alan makalelerden ve akıl üzerine yazılan tezlerden yararlandık.

Çalışmanın ana çatısını oluşturan birtakım kavramlar bulunmaktadır. Bu kavramlar çalışmamızın merkezinde yer alacak ve çalışma süresince daha çok dikkate alınacaktır.

Din: Toplumların gündelik hayatlarını idame ettirenken bağlı buldukları ilahi/aşkın kanunlar bütünüdür. Bu kanunun kaynakları semavi olabileceği gibi toplumların kendisi de olabilir. Biz bu çalışmamızda din genel çatısı altında İslam Dininin konuya yaklaşımını ele alacağız.

Bilgi: Türk Dil Kurumu tarafından, "İnsan aklının alabileceği gerçek, olgu ve ilkelerin tümüne verilen ad olduğu gibi bir konu ya da iş konusunda öğrenilen ya da öğretilen şeyler" şeklinde tanımlanmaktadır. Biz çalışmamızda farklı düşünce ekollerinin bilgiye bakışı ve İmam Mâtürîdî'nin bilgi epistemolojisini irdeleyeceğiz

Akıl: Düşünme, anlama, kavrama yetisi anlamında kullanılan aklın, İmam Mâtürîdî'nin düşünce dünyasındaki yeri, yüklediği anlam nedir bunu sorgulayacağız.

Duyular: Sözlükte insan ve hayvanların, çevresel uyarıcıları görme, duyma, koku alma, dokunma ve tatma organları vasıtasıyla algılama yeteneği, bu organların işlevi olarak tanımlanmaktadır. İmam Mâtürîdî'nin bilgi epistemolojisinde akıl ve haber ile beraber kullanılmaktadır.

Haber: Kelâm ilmi içerisinde duyular ve akıl ile beraber vazgeçilmesi imkânsız üç temel bilgi kaynağından biri olduğu noktasında hemen hemen bütün âlimler hemfikirdirler. Haberin bilgi kaynağı olduğunu inkâr etmek sonuç itibarıyla çelişkiye götüreceğinden Mâtürîdî'ye göre imkânsızdır.

Nazar: Nazar kelimesi, Arap dilinde, düşünmeyi anlatan, tefekkür, tedebbür, i'tibâr ve taakkul (akl) kelimelerinin yanısıra çokça kullanılmaktadır. Asıl manası "gözle bakmak" olan nazar, "kalp gözüyle bakmak, düşünmek" anlamında da kullanılır. Ayrıca "bir şey hakkında tefekküre dalmak, nazarî araştırmalarda bulunmak" manasına da gelir. Mâtürîdî bilgi kaynaklarını izah ederken akıl ile birlikte ya da aklın yerine 'nazar' kavramını tercih etmektedir.

Re'y: Dinî literatürde geniş ve dar kapsamlı kullanımları olan re'y terimi sözlükte "gözle görmek" yanında "akıl gözüyle görmek, kalp gözüyle görmek; bilmek, anlamak; düşünmek, zannetmek" gibi anlamlara gelir. Ayrıca "görülen şey, düşünülen şey, şahsî kanaat, eğilim" gibi mânalarda da kullanılmaktadır.

Çalışma, ağırlıklı olarak Mâtürîdî'nin eserleri ve düşünceleri ekseninde gerçekleştirilecektir. Bununla birlikte İslam düşünce tarihinde konu ile ilgili eserler veren Müslüman düşünürlerin de görüşleri dikkate alınacaktır.

Çalışmamızda Mâtürîdî'nin eserleri merkeze alınacak olmakla beraber, onun akla bakışının bugüne yansımaları bağlamında çağdaş dönem Müslüman düşünürlerin konuyla ilgili incelemelerine de yer verilecektir. Çalışmanın merkezine alınan bu eserler genel olarak kaynak taraması yöntemi ile taranacaktır. Konu hakkında ulaşılabildiği kadarıyla kütüphane katalogları taranacak, konuyla alakalı bilimsel makale, bildiri ve sempozyumlarda sunulan tebliğler araştırılarak belirli bir sistem içerisinde derlenecektir.

1. BÖLÜM

MÂTÜRÎDÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1.1 Hayatı

1.1.1. Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin Adı ve Nesebi

Asıl adı Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd olan İmam Mâtürîdî,² doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte 9-10. asırlar arasında yaşamış büyük Türk din bilginidir.³ Yaşadığı bölge, dönemin önemli bilim ve kültür merkezlerinden Mâverâunnehir bölgesinde bulunan Semerkant şehridir ve bugünkü Özbekistan Cumhuriyeti'nin sınırları içerisinde yer almaktadır.⁴ Semerkand şehrinin Mâtürîd Mahallesi yahut köyünde dünyaya gelmiştir. Doğduğu mahalleye nispetle Mâtürîdî, Semerkand şehrine nispetle Semerkandî diye anılır.⁵

Mâtürîdî taraftarları onu farklı ünvanlarla anmışlardır. "İmâmü'l-mütekellimîn" (kelâmcıların lideri), "İmâmü'l-hüda" (hidayet önderi), "alemü'l-hüdâ" (hidayet meşalesi), "reîsü ehli's-sünne"(Ehl-i sünnet'in reisi), "musahhihu akâidi'l-müslimîn" (müslümanların akaidini yanlışlardan arındıran), bunlardan birkaçıdır.⁶ Kaynaklarda kendisi, babası ve dedesinin isminden başka⁷ pek fazla bilgi bulunmamakla birlikte, Sem'ânî ve Zebîdî'nin naklettiğine ve Kitâbü't-Tevhîd'in yazma nüshasında bulunan kayda göre, İmamın soyu Ebû Eyyûb Hâlid b.Zeyd el-Ensârî'ye dayanmaktadır.⁸ Diğer taraftan eserlerindeki çoğu cümlelerin kuruluş yapısına, özellikle bazı fiillerin bağlaçlarına bakıldığında, Arapça dil kurallarına uygunsuzluğunun yanı sıra Türkçe dil kurallarına uygun olduğu kanaati mevcuttur. Gerek yaşadığı Semerkant ve çevresinin Türkler'in yoğunlukla bulunduğu bir bölge olması, gerekse eserlerindeki bu dil ve üslûp özellikleri göz önünde bulundurulduğunda Mâtürîdî'nin aslen Türk olduğu kanaati hâkimdir.⁹ Arap olduğu iddialarını geçersiz kılacak diğer delillerde şöyle sıralanmak mümkündür: 1) Onun soyunu Ebû Eyyûb el-Ensârî'ye dayandıran Zebîdî, bunun takdir ve şereflendirme maksadıyla kullanıldığını, yoksa ki soyunun gerçekten ona ulaştığı için olmadığını belirtmektedir. 2) Eserlerinde, bilhassa *Kitâbu't-Tevhîd*'de, Arap dili açısından ifadelerin bazısının bozuk oluşu, gramer hataları içermesi, muğlak yapısı, onu kaleme alan kişinin Arap olmadığını açıkça göstermektedir. Yine eserlerinde, yer yer Türkçe cümle yapısına uygun şekilde kurulan ifadelerin yer alması, bu eserlerin sahibinin Türk kökenli olduğunun en

² Bekir Topaloğlu, "Giriş", Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*: Açıklamalı Tercüme, çev. Bekir Topaloğlu, 11.basım, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 629 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2018), 21; Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", içinde *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik: Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Mâtürîdîlik Mezhebi; Seçki*, 8.bs (Ankara: Otto,2018), 25.

³ Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", 26.

⁴ Bekir Topaloğlu, "Giriş", Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 21; Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", 52.

⁵ Bekir Topaloğlu, "Giriş", Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 21.

⁶ Bekir Topaloğlu, 21.

⁷ Bekir Topaloğlu, 22.

⁸ Bekir Topaloğlu, 23.

⁹ Şükrü Özen, "Mâtürîdî", içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara, 2003), 146.

mühim kanıttır. 3) Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin yaşadığı bölgede yazılan eserlerde böyle bir bilgiye rastlanmamaktadır. Son olarak Eş'arî'nin Arap asıllı olması, mensupları tarafından övgü vesilesi yapılırken, aynı durumun Mâtürîdî mensuplarınca yapılmamış olması onun Arap asıllı olmadığını başka bir kanıttır.¹⁰ Mâtürîdî'nin Semerkant'ta, 333/944 yılında vefat ettiği, kabrinin de burada olduğu hemen hemen ittifakla sabittir.¹¹

1.1.2. Yaşadığı Dönemin Siyasi ve Kültürel Yapısı

İmam Mâtürîdî'nin doğduğu senelerde Mâverâunnehir, daha önce Abbasi Devleti'ne bağlı iken, daha sonra bağımsız beyliklerden Samanî Devleti'nin hâkimiyetine girmiştir.¹² Samanîler dönemi ilmî, fıkri ve edebi çalışmaların desteklendiği, bu alanlarda geniş ufukların açıldığı bir dönem olmuştur. Samanîler fıkıh, hadis, tefsir, kelâm, tasavvuf gibi dini ilimler, felsefe, dil-edebiyat, tıp ve tabiat bilimleri konularında kendi alanlarında uzman âlimlerin yetişmesine zemin hazırlamıştır.¹³ İlmî ve ticari her türlü girişim devlet tarafından özendirilip desteklenmiş, ilmî, askeri ve ekonomik alanda mühim gelişmeler kaydedilmiştir. Merkezi yönetimler tarafından destek bulan inanç ve görüşlere muhalif tutum sergileyen düşünce grupları, gidebilecek güvenli bir sığınak aradıklarında bölge onları himaye etmiştir. Dışlanan ve baskı gören bu ilim adamları, farklılıklara saygı duyan, inanç ve düşünce farklılıklarının özgürce yaşandığı bu bölgede çalışmalarını sürdürmüş ve kendilerini güvende hissetmişlerdir.¹⁴

Semerkant şehrinde yaşayan farklı görüşlere sahip âlimler kimi zaman bir araya gelirler, aralarında ilmî münazaralar yaparlardı.¹⁵ Mu'tezile, Kerramiye, Şî'a ve Hariciler gibi Müslüman gruplar arasındaki keskin tartışmaların çokluğu, bu döneme hareketlilik kazandıran en önemli hususlardandır.¹⁶ Dönemin müreffeh ortamında yetişen nitelikli âlimler, aklî görüntüye bürünerek yayılma girişiminde bulunan birçok aykırı öğretinin tesirini zayıflatma hususunda da önemli hizmetlerde bulunmuşlardır.¹⁷ İmkânların elverişli olduğu böyle bir ortamda sağlam bir öğrenim gören Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, araştırmacı ve sorgulayıcı kişiliğiyle talebelik günlerinden başlayarak Semerkant uleması içerisinde ön plana çıkmış ve kabul görmüştür. Şîi

¹⁰ Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", 26.

¹¹ Bekir Topaloğlu, "Giriş", Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 21; Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", 26; Ahmet Ak, "İmâm Mâtürîdî'nin Hayatı Eserleri ve Görüşleri", içinde *Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, ed. Ahmet Kartal (İstanbul, 2014), 17.

¹² Bekir Topaloğlu, "Giriş" Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 25.

¹³ Bekir Topaloğlu, 26.

¹⁴ Mehmet Evkuran, *İslam Kelâmında Zihniyetler. - Mâtürîdilik, Eş'arilik ve Seleflik Üzerine Tezler* - (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 43.

¹⁵ Ak, "İmâm Mâtürîdî'nin Hayatı Eserleri ve Görüşleri", 18.

¹⁶ Şaban Ali Düzgün, "Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdî", içinde *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Kuban Matbaacılık Yayıncılık, 2018), 14.

¹⁷ Bekir Topaloğlu, "Giriş" Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 26.

âlimlerle girdiği tartışmayı kazanarak güven elde etmiş ve olağanüstü çabasıyla, Ebû Hanîfe'nin görüşlerini sistemleştirmiş, Semerkant'da yaymaya çalışmıştır.¹⁸

1.1.3. Tahsili ve İlmî Kişiliği

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin yaşadığı dönem, Sünniliği destekleyen Samanilerin bölgeye egemen olduğu bir dönemdir. Bu devletin oluşturduğu hoşgörülü ortam, İslam düşüncesinin gelişimine ve tarihine yön veren önemli bir belirleyicilikte olmuştur.¹⁹ Mâtürîdî ile ilgili ulaşılan eserler Mâtürîdî'nin, çağdaşı olan ve yaşadığı coğrafyanın âlimlerinden ders aldığı hususunda hemfikirdir. Ayrıca Mâtürîdî'nin ders aldığı hocalarının İmam Ebû Hanîfe'ye ulaşan bir silsile oluşturduklarını bildirmektedir.²⁰

Mâtürîdî'nin düşünce dünyası, ekseriyetle Hânefi âlimlerden aldığı eğitimle şekillendi ve bu âlimlerin elinde yetişti.²¹ Semerkant'ta Ebû Hanîfe'nin (ö.150-767), itikadi ve fihhi fikirlerinin teolojik ve felsefi kaynaklarının münakaşa ve münazara edildiği "Dâru'l Cuzcâniye" ismiyle tanınan eğitimhane bulunmaktaydı. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî bu merkezde eğitim gördü ve hocası Ebû Nasr el-İyâzî'den sonra bu merkezin başına geçti.²²

Mâtürîdî, Hanefî mezhebinin dördüncü, hatta üçüncü kuşak âlimlerindedir. Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden Muhammed eş-Şeybânî'nin öğrencisi Ebû Süleyman el-Cûzcânî'nin talebesi Ebû Bekir Ahmed b. İshak el-Cûzcânî, Nusayr b. Yahyâ el-Belhî ve Nîşâbur Kadısı Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Recâ el-Cûzcânî gibi hocalardan öğrenim görmüş ve eğitimini Dâru'l-Cûzcâniyye'de ders veren Ebû Nasr el-İyâzî'den tamamlamıştır.²³ Üstün zekâsı ve olağanüstü gayretiyle başarılı bir öğrenci olan Mâtürîdî, henüz öğrenciyken arkadaşları arasında ön plana çıkmış ve hocası Ebû Nasr el-İyâzî'nin hayranlığını ve sevgisini kazanmıştır.²⁴

Mâtürîdî, aklî ve naklî ilimleri tüm incelikleriyle tahsil etmiş, onların temel kaide ve inceliklerini kavradıktan sonra, tefsir, fıkıh ve kelâm alanlarında önder bir âlim ve imam mevkiine ulaşmıştır. Hocalarının yazılı ve sözlü birikimlerini ilke sahibi bir âlim olarak öğrencilerine aktarmanın yanında, onları geliştirmiş ve sistemleştirmiştir. O böylece, Ehl-i sünnet akidesini ortaya çıkarma vazifesini ifa etmiş, aklî ve naklî burhanlara dayanmayan, inanç açısından doğru olmayan mevzuları izhar etmiştir.²⁵ İmam Mâtürîdî ortaya konan usulü kesin kanıtlarla temellendirmiş, fûruda da sağlam delillerle tartıştıktan sonra tartışma ve ilmî

¹⁸ Ak, "İmâm Mâtürîdî'nin Hayatı Eserleri ve Görüşleri", 18.

¹⁹ Düzgün, "Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdî", 14.

²⁰ Bekir Topaloğlu, "Giriş", *Kitâbü't-Tevhîd*, 28.

²¹ Evkuran, *İslam Kelâmında Zihniyetler. - Mâtürîdîlik, Eş'arîlik ve Selefilik Üzerine Tezler -*, 44.

²² Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", 26-27; Siddık Korkmaz, "Maturidilik", içinde *Kelam Tarihi ve Ekolleri*, ed. Mehmet Evkuran, 2. bs (Ankara: Bilay Yayınları, 2019), 265.

²³ Özen, "Mâtürîdî", 146.

²⁴ Ak, "İmâm Mâtürîdî'nin Hayatı Eserleri ve Görüşleri", 19.

²⁵ Bekir Topaloğlu, "Giriş", *Kitâbü't-Tevhîd*, 29.

diyaloğu Şüpheden arındırıp burhanlarla sistemleştirmiştir. Bu vesileyle o, Ebû Hanife ekolünün önderi, Mâverâünnehir'deki Ehl-i sünnet mensuplarının reisi olmuştur.²⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî bağlı bulunduğu mezhebin imamı olan Ebû Hanife'nin düşünce ve yöntemini doğruya en yakın ve düzgün olarak elde etme, anlama imkânına sahip olmuŐtu.²⁷ Hanefî ulemenin çoğu, İmam Mâtürîdî'nin ulaştığı sonuçların, Ebû Hanife'nin akâid alanıyla ilgili ulaştığı sonuçlarla tam olarak uyumlu olduğu görüşündedirler.²⁸

1.1.3.1. Hocaları

Mâtürîdî'nin ders gördüğu hocalarının, usûl, fûrû, tevhîd ilmi, çeşitli mezheplerin ortaya koyduğu görüşlerin doğrularını, yanlışlarından ayıklama ve önce söylenenleri nakletme gibi alanlarda uzman olduğu söylenebilir. Mâtürîdî ise tefsir, fıkıh usûlü, akâid usûlü ve çeşitli bid'at anlayışlarının araŐtırması gibi alanlarda çalıŐmış ve eserler vermiştir.²⁹

Ebû Hanife'nin öğrencilerinin öğrencisi olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin hocalarıyla ilgili kaynaklarda beş farklı hoca silsilesi bulunmaktadır. Bu âlimlerin tamamı İmâm-ı Âzam Ebû Hanife'nin öğrencileri Muhammed eş-Şeybânî, Ebû Yusuf, Ebû Mukâtil es-Semerkindî ve Ebû Mutî el-Belhî'den ders almışlardır. Başka bir ifadeyle İmâm Mâtürîdî, Ebû Hanife'nin öğrencilerinin öğrencilerinden okumuŐtur. İmâm Mâtürîdî'nin bizzat ders gördüğu hocaları Şunlardır: 1. Ebû Bekr Ahmed b. İŐhak b. Salih el-Cüzcânî, 2. Ebû Nasr Ahmed b. el-Abbas el-İyâzî, 3. Muhammed b. Mukâtil er-Râzî, 4. Nusayr b. Yahya el-Belhî, 5. Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Recâ el-Cüzcânî'dir.³⁰

1.1.3.2. Öğrencileri

İmâm Mâtürîdî, bütün ömrünü ilmî faaliyetlerle geçirmesine rağmen kaynaklarda sadece dört öğrencisinin ismi geçmektedir. Bunlar Ebû'l-Hasan Ali b. Saîd er-Rustuğfenî, Ebû'l-Kâsım İŐhak b. Muhammed b. İsmail el-Hakîm es-Semerkindî, Ebû Muhammed Abdulkerim b. Musa b. İsa el-Pezdevî, Ebû Ahmed b. Abbâs el-İyâzî'dir. İmam Mâtürîdî'ye eserleri yoluyla öğrenci olan daha sonraki âlimler, Mâtürîdîlik mezhebinin oluşumunda ve görüşlerinin geliŐtirilmesinde ilk öğrencileri kadar tesirli olmuşlardır. Bu âlimlerin en çok bilinenleri ise Pezdevî, Sâbûnî, UŐî, Ebû'l-Mu'în en-Nesefî, Ömer en-Nesefî ve Ebû'l-Berekât en-Nesefî'dir.³¹

²⁶ Bekir Topaloğlu, "Giriş", *Kitâbü't-Tevhîd*, 29.

²⁷ Ramazan Biçer, *Akıl ve İrade Kapısı İmam Maturidi*, 2. bs (İstanbul: Erdem Yayınları, 2019), 17.

²⁸ Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da İtikadî, Siyasî ve Fıkıhî Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya (Ankara: Anka Yayıncılık, t.y.), 183.

²⁹ Bekir Topaloğlu, "Giriş", *Kitâbü't-Tevhîd*, 29.

³⁰ Ak, "İmâm Mâtürîdî'nin Hayatı Eserleri ve Görüşleri", 20; Korkmaz, "Maturidilik", 265.

³¹ Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", 28.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin, İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin yazılı ve sözlü mirasına karşı gösterdiği tutumu, kendi öğrencileri onun eserlerine karşı göstermiş ve imamlarının mezhebini geliştirmeye gayret göstermişlerdir. Onlar İmam Mâtürîdî'nin oluşturduğu sistemi bir yandan kolay anlaşılır hale getirmeye gayret sarfederken diğer yandan fazlalıkları çıkarıp eksikliklerini gidermeye ve onun sistemini daha üst bir seviyeye çıkarmaya ehemmiyet vermişlerdir. Üstelik bunu yaparken kimi zaman hocalarının görüşlerine muhalif olmakta sakınca görmemişlerdir. Kendisinin yolundan gidenler, mezhebin Mâverâünnehir bölgesinde kökleşip yayılmasını sağlamışlardır.³²

1.2. Eserleri

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Kur'an, Tefsir, Kelâm, Mezhepler, Usûl-ü fıkıh ve Fıkıh gibi alanlarda birçok eser yazmıştır. Bilinebildiği kadarıyla kaynaklarda, İmâm Mâtürîdî'ye aidiyeti kesin olan on dört eser bulunmaktadır. Ancak bunlardan iki temel eseri olan Tevhîd ve Te'vîlât dışındakiler istilalar, göçler, doğal afetler, maddi imkânsızlıklar vb. sebeplerden dolayı ne yazık ki günümüze kadar gelememiştir.³³ Onun eserlerinden, yazmaları kırka ulaşan *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı tefsiriyle, dünyada tek yazma nüshası bulunan *Kitâbü't-Tevhîd* isimli kelâm eseri arasında, meselelere yaklaşım tarzı, ilmî üslup, ortaya konan fikirler ve bunların temellendirilmesi açısından tam bir uyum söz konusudur.³⁴

1.2.1. Mâtürîdî'nin Günümüze Ulaşan Eserleri

a. Kitâbü't-Tevhîd: İlk dönem Mâtürîdîlerden Ebû'l-Yüsri el-Pezdevî (ö. 482/1089) ve Ebû'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) gibi âlimlerin eserlerinde *Kitâbü't-Tevhîd* ismi kullanılmıştır. Bu nedenle İmam Mâtürîdî'nin bu eseri ilk dönemlerden itibaren *Kitâbü't-Tevhîd* şeklinde isimlendirilmiş ve bu şekliyle meşhur olmuştur. Bu eser, Mâtürîdî'nin kelâma dair görüşlerini ve mezhep anlayışını etraflı bir biçimde anlattığı çok mühim bir eserdir. Aynı zamanda Mâtürîdîliğin en temel kaynağı olmasının yanı sıra, başta Mu'tezile olmak üzere muhtelif İslam mezhepleri, kimi dinî akımlar ve felsefi görüşler ile ilgili önemli bilgiler veren ilk devir başvuru kaynaklarından birisidir. Ayrıca *Kitâbü't-Tevhîd* akla ve özgür düşünceye fazlasıyla önem veren bir nevi felsefi bir ekol niteliği taşır.³⁵

b. Kitâbü't-Te'vîlât: *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* ve *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne* olarak ün kazanan bu eserin asıl adı, tespit edilebildiği kadarıyla *Kitâbü't-Te'vîlât'tır*. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, ayetleri tefsir ederken; öncelikle ayetlerin sözcük anlamları üzerinde durmuş, ilgili rivayetlere yer vermiştir. Daha sonra bu ayetlerle ilgili, dönemindeki fikir ve düşüncelere, farklı mezheplerin görüşlerine

³² Bekir Topaloğlu, "Giriş", *Kitâbü't-Tevhîd*, 30.

³³ Ak, "İmâm Mâtürîdî'nin Hayatı Eserleri ve Görüşleri", 20-21.

³⁴ Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", 28.

³⁵ Bekir Topaloğlu, "Giriş", *Kitâbü't-Tevhîd*, 32.

ve ehl-i te'vîl olarak nitelendirdiği âlimlerin görüşlerine yer vermiştir. Son olarak ise, ortaya konulan delil ve iddiaları analiz ederek, onları kritik etmiş, îtikâdî ve fikhî değerlendirmelerde bulunmuştur. İmam Mâtürîdî'nin bu eserinde ifadeler arasında uyum ve sadelik mevcut olup, ayrıca eserde ayetin ayetle tefsirine önem verilmiştir.³⁶

1.2.2. Mâtürîdî'nin Günümüze Ulaşmayan Eserleri

a. *Kitâbu'l-cedel fî usûli'l-fikh.*

b. *Kitâbu'l-Makâlât*

c. *Kitâbu me'hazi's-şerâ'i fî usûli'l-fikh*

d. *Beyânu vehmi'l-Mûtezile.*

e. *Reddü'l-Usûli'l-hamse li-Ebî Ömer el-Bâhilî.*

f. *Reddü Kitâbi'l-imâme li-ba'di'r-Revâfid.*

g. *Reddü Evâili'l-edille li'l-Kâ'bî.*

h. *Reddü Tehzîbi'l-cedel li'l-Kâ'bî.*

ı. *Reddü vaîdi'l-füssâk li'l-Kâ'bî.*

i. *er-Red ale'l-Karâmıta*

j. *Şerhu Câmi'i's-sağîr.*

k. *Risâle fî mâ lâ yecûzu'l-vakfu aleyhi fî'l-kur'ân*

l. *Kitâbu'd-durer fî usûli'd-dîn*

m. *Kitâbu'l-usûl.*³⁷

1.3. Temel Görüşleri

1.3.1. Bilgi Kuramı

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, bilginin ne olduğu, değeri, imkânı, bilgi edinmenin yolları; bilginin meydana geliş şekli ve dini bilginin mahiyeti gibi önemli hususları ele alıp tartışan ve İslâm düşünce tarihinde bilgi üzerine konuşan önemli isimlerden biri olup, kitabına bilgi bahsi ile

³⁶ Ak, "İmâm Mâtürîdî'nin Hayatı Eserleri ve Görüşleri", 20-21.

³⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, ed. Bekir Topaloğlu vd. (İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, 2020), 1/18; Sönmez Kutlu, ed., *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik: Tarihî Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi*; Seçki, 5. baskı, Otto İslam Düşünce Tarihi (Çankaya, Ankara: Otto, 2015), 453; Muhammed Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 185.

başlayan ilk kişidir.³⁸ Şu andaki bilgiler doğrultusunda, Mâtürîdî'den önceki hiçbir din bilgini, bilgiyi bağımsız bir başlık altında ele alıp işlememiştir. Mâtürîdî'den sonraki hemen her din bilgini ise eserine, bilgi hakkında bir girişle başlamışlardır.³⁹ Böylece Mâtürîdî, eserlerini oluşturduğu bu bilgi kuramını esas alarak meydana getirmiştir.⁴⁰

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, dinin gerekliliği hususunda öncelikli olarak iki bilgi kaynağından istifade etmenin mutlak anlamda gerekli olduğunu söyler. Bunlar akıl ve nakildir. Akıl, kendisinin bir parçası olduğu kâinatın yalnızca, yok edilmek için vücut bulmadığına, bilâkis, hikmet dairesinde bekâ hedefi gözetilerek var edildiğine hükmeder.⁴¹

Ona göre, olayların ve nesnelerin hakikatine vakıf olmak için, üç bilgi aracı bulunmaktadır ki bunlar; duyuların idraki, haber ve istidlâldir.⁴² Bilgi elde ederken bu kaynakların hiçbirinden vazgeçilemez. Zira kaynaklardan birinin sağladığı bir bilgiyi, bir diğeri sağlayamaz. Her birinin görevi kendisine münhasırdır ve bir diğeri onun yerini dolduramaz.⁴³ Gereklî unsurları taşıdığı müddetçe bu bilgi vasıtalarından biriyle yahut her üçüyle birlikte elde edilen bilgi kesin bilgi olup inkâr edilmesi mümkün değildir.⁴⁴

Duyuların idraki temel bir vasıta olup, zarureten meydana gelen bu bilgi türünde aksini teşkil eden bilgisizlikten söz etmek mümkün değildir. Haber öncelikli olarak kişinin mensubu olduğu varlık türü ve soyunu, kendi ismi de dâhil olmak üzere her şeyin ismini öğrenmesini sağlayan ve insan hayatının bu sayede kurulup devamını sağlayan bilgi vasıtasıdır. Haber üçe ayrılır. Bunlar Peygamberlerden gelen, tevatür yoluyla sabit olan ve haber-i vâhid'dir. Peygamberlerin hakikati mucizelerle sabit olduğundan, getirdikleri haberlerin kabul görmesi akli bir gerekliliktir. Onlardan bize ulaşan haber, tevatür derecesinde ise kesin bilgi doğurur. Zira tevatür, aklın, nakledenlerin statüsünü itibar nazarına alarak haberin doğruluğuna hükmetmesidir.⁴⁵

Mâtürîdî'ye göre haber-i vâhid ise, akıl tarafından rivayet edenlerin durumu, ifade ettiği muhtevanın niteliği, duyuların verileri ile uygunluk sağlayıp sağlamadığı ve kesinleşmiş nakil karşısındaki durumu açılarından değerlendirmeye tabi tutulmalıdır. Onay ve red seçeneklerinden hangisi ağır gelirse, yanılma ihtimali dâhilinde onunla amel edilmelidir.⁴⁶

³⁸ Muammer Esen, "Matürîdî'nin Bilgikuramı ve Bu Bağlamda Onun Alem, Allah ve Kader Konusundaki Görüşlerinin Kısa Bir Tahlili", *AÜİFD*, sy II (2008): 46.

³⁹ Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 4. bs, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı yayınları (İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 29.

⁴⁰ Esen, "Matürîdî'nin Bilgikuramı ve Bu Bağlamda Onun Alem, Allah ve Kader Konusundaki Görüşlerinin Kısa Bir Tahlili", 46.

⁴¹ Bekir Topaloğlu, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Kelami Görüşleri", içinde *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik: Tarihî Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi; Seçki*, ed. Sönmez Kutlu, 5. baskı, Otto İslam Düşünce Tarihi (Çankaya, Ankara: Otto, 2015), 192.

⁴² Topaloğlu, 193.

⁴³ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 73.

⁴⁴ Korkmaz, "Maturidilik", 268.

⁴⁵ Topaloğlu, "İmam Mâtürîdî ve Maturidilik", 193.

⁴⁶ Topaloğlu, 192-93.

İstidlâl (nazar) Mâtürîdî'ye göre, duyu ve haberden oluşan bilgi vasıtalarının değerlendirilmesi noktasında kaçınılmaz bir unsurdur. Öyle ki, duyuların uzağında olan ve aklımıza gizli kalan şeylerin bilinmesi, bize gelen çeşitli, kimi zaman da birbiriyle tutarsız haberlerin değerlendirmeye tabi tutulması; Peygamberlerin mucizeleri ile sihirbazların ve illüzyonistlerin göz bağlayıcılığının ayırt edilebilmesi akıl yürütmekle mümkündür.⁴⁷

Ebû Mansûr el- Mâtürîdî'nin, Sünnî kelâm ekolüne örnek oluşturan, bilgi kuramı içinde yer alan duyuların idraki, haber ve akıl (nazar, istidlal) unsurlarından her birini günümüze ulaşan iki eserinde de çokça kullandığı görülür.⁴⁸ Onun akıl-nass dengesi üzerine kurulu olan yöntemi, yaşadığı dönemden itibaren birçok âlim tarafından kabul görmüştür. O, muhataplarını ikna edebilmek için naklin yanında akla ve düşünmeye de büyük önem vermiştir. Bir taraftan naklî delilleri ortaya koyarken, diğer taraftan akıl ve nazar/istidlal yoluyla semantik, sosyolojik ve tarihî delillerle de görüşlerini desteklemiştir. Karşıt fikirleri de yine bu yöntemle çürütmeye çalışmıştır.⁴⁹

Mâtürîdî'nin bilgi hususunda akla, Sünnî yaklaşımlardan daha geniş hareket imkânı verdiği görülür. Kimi zaman onun akılcılığının Mu'tezile ile yarışacak, hatta onu geçecek bir seviyeye ulaştığını söylemek mümkündür. Bu anlamda Mâtürîdî'yi teolojik ekoller içerisinde Sünnî ve itizâlî yaklaşımların ortalarında bir yerlere konumlandıranlar olmuştur.⁵⁰ Bu konu ile ilgili ilerleyen sayfalarda daha detaylı bilgiler verilecektir.

1.3.2 Tevhid Anlayışı

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, din konusunda en üstün derecenin tevhid ve iman olduğunu, bu husûsun hiçbir gerekçeyle değişmeyeceğini, imtihan âleminin nihayete ermesinden sonra da varlığını devam ettireceğini söyler. Tevhid ve imanın dünya ve âhirette var olan dînî unsurlar olduğunu belirtir. O, tevhidi şöyle açıklamıştır; "Sözü edilen bu esas kişinin bütün dînî davranışlarını Allah rızâsına yöneltmesi, varlığına ve birliğine iman etmesi ve ilâhî zâtını bütün yaratılmışlık özelliklerinden tenzih etmesidir."⁵¹

Tarih boyunca gönderilen tüm peygamberler, Allah'tan başka tanrı olmadığı, O'nun bir olduğu ve denginin olmadığı gerçeğini kâfirlere bildirmekle emrolunmuşlardır. Mâtürîdî, bu kimselerin tevhîde davet edildiği zaman, inancın kendi zihinlerine ve gönüllerine yerleşmesi için bu ilkenin açıklanmasını ve olduğu gibi ortaya konulması için mutlaka delil isteyeceklerini söyler. Böyle bir durumda kelâm ilmi alanında söz söylemenin ve ilmî tartışmaya girişmenin sakıncasının olmadığını belirtir. Mâtürîdî, Hz. İbrâhim'in düşünme imkânı vermek için

⁴⁷ Topaloğlu, 194.

⁴⁸ Topaloğlu, 197.

⁴⁹ Ak, "İmâm Mâtürîdî'nin Hayatı Eserleri ve Görüşleri", 20.

⁵⁰ Harun Çağlayan, "Kelamda Bilgi Teorisi", içinde *Sistematik Kelam*, ed. Mehmet Evkuran, 1. bs (Ankara: Bilay Yayınları, 2019), 63.

⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 2/143.

Nemrut'la istidlâlde bulunmasını örnek göstererek tevhîd ilkesi hususunda istidlâlde bulunmanın meşruluğuna, ortaya konacak istidlâlleri aklen analiz etmeye dair de izin olduğuna işaret eder.⁵² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye göre kâinatın yaratıcısının bir olduğunun ispatı hem sem' (nass ve insanların nâkilleri), hem akıl ve de kâinatın yaratılış özellikleriyle (nizam) buna şahitlik etmesidir.⁵³

1.3.2.1. Sem'i Delil

Mâtürîdî'nin beyanlarından anlaşıldığı üzere, semî delil, naklî/vahyî ve tarihi/sosyolojik delil olmak üzere iki kısımdır. Zira o, tarihi ve toplumsal olayları, ayet ve hadislerin yanı sıra delil olarak kullanmaktadır.⁵⁴

a) Naklî (Vahyî) Delil:

Mâtürîdî'nin Allah'ın birliğine dair delil getirdiği ayetlerden bazıları şunlardır:

1- "Ey insanlar! Rabb'inize, sadece O'na kulluk edin."⁵⁵

Mâtürîdî, buradaki hitabın hususi ve umumi manâda düşünülebileceğini, "Kulluk edin" hitabından maksadın "Rabb'inizin bir ve tek olduğuna iman edin." şeklinde anlaşıldığını söylemiştir. Yine ona göre bu ilâhî buyruk, ibadeti tevhidden ibaret saymıştır. Zira Allah için yapılan ibadet tevhidsiz oluşmaz ve sadece Allah'a has kılınmaz.⁵⁶

2- "Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün yer değiştirmesinde akl-ı selîm sahipleri için elbette ibretler vardır."⁵⁷

Mâtürîdî'ye göre bu âyet duyguların tesirinden uzak salt akılla tevhide ulaşmanın gerekliliğine işaret etmektedir. Zira Cenâb-ı Hak bu ibretleri, duyguların tesirinden uzak salt akıl sahibi kişiler için koymuştur ve ibretlerin ilk derecesi de onları var edeni ve ibret vesilesi kılını bilmektir.⁵⁸

3- "Sizin O'ndan başka tanrınız yoktur."⁵⁹

4- "De ki: O, Allah'tır, birdir."⁶⁰

⁵² Mâtürîdî, 2/191.

⁵³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 88; Ahmet Ak, "Maturidi Kaynaklarda Maturidi ve Maturidilik" (Doktora Tezi, Ankara, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri ABD, 2006), 49.

⁵⁴ Ak, "Maturidi Kaynaklarda Maturidi ve Maturidilik", 49.

⁵⁵ Bakara 2/21.

⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 1/187.

⁵⁷ Âl-i İmrân 3/190

⁵⁸ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 2/564.

⁵⁹ Hûd 11/61

⁶⁰ İhlâs 112/1

b) Tarihi-Sosyolojik Delil:

Mâtürîdî'nin Allah'ın birliğine dair sunduğu tarihi ve sosyolojik delillerinden birincisi, tarihi süreç içerisinde farklı insan topluluklarının tek tanrı inancı üzerinde birleşmeleridir.⁶¹ Bu delillerin ikincisi, ehl-i tevhîdin benimsediği ilahîtan başka hiçbir varlığın ilahlık iddiasında bulunduğu duyulmadığı gibi ilahlığını delillendirecek bir eseri de görülmüş şey değildir. Hiçbir şeyde, kendisini ilahlık mertebesine yükseltecek olağanüstü bir nitelik tespit edilmemiş, Allah'ın dışında hiçbir varlık, akıllara şaşkınlık verecek ve onu âciz bırakacak mucizelerle doğrulanmış peygamberler de göndermemiştir.⁶²

Hak peygamberlerin çeşitli mucizeler getirmesi de Allah'ın birliğini kanıtlayan bir başka delildir. Eğer tek ilah olmasaydı, ortağı bulunan bir varlık böyle bir eylemde bulunduğu diğer ortaklar peygamberi mucize göstermekten alıkoyarlardı.⁶³ Mâtürîdî'nin Allah'ın birliği konusunda Kur'an ayetlerinin yanısıra tarihi süreç içerisinde gerçekleşen sosyolojik olayları da delil olarak kullanması onun, inanları Allah'ın kelâmıyla, inanmayanları ise tarihi gerçeklerle ikna etmeyi hedeflediğinin göstergesidir.⁶⁴

1.3.2.2.Aklî Delil:

Mâtürîdî "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu."⁶⁵ ayeti ışığında, tabiatın fiilen var oluşunu, yaratıcının tek olduğunun delili olarak sunmaktadır. Zira yaratıcı birden fazla olsaydı, ilahlık iddiasında bulunanlardan birinin varlığa çıkarmak istediğini, diğeri yokluğa mahkûm etmek isteyebilir, birinin olumlu kılmak istediğini, diğeri olumsuz kılmayı dileyebilirdi. Tüm bunlarda bir zıtlık ve birbirini yok etme durumu mevcuttur. Böyle bir durumda tabiatın vücut bulması ancak aralarında anlaşma sağlamaları ile mümkün olabilirdi ki, bu da Rabb oluşun hiçe sayılmasıdır.⁶⁶ Tabiatın kusursuz bir şekilde, ahenk içinde varlığını sürdürüyor olması Allah'ın birliğinin göstergesidir. Kaldı ki tanrılar arasında anlaşma olduğunu söylemek, birinin yaratma işini gerçekleştirirken, diğeri devre dışı bırakması ve hâkimiyeti altına alması anlamına gelmektedir. Bu ise acziyeti ve bilgisizliği gösterir. Acziyet ise onların ilah olmadığının göstergesidir.⁶⁷

Mâtürîdî, hükümdarlar arasında oluşan siyasi geleneği de "De ki: Eğer söyledikleri gibi O'nunla birlikte başka ilâhlar da bulunsaydı o takdirde onlar arşın sahibine üstün gelmek için çare arayacaklardı."⁶⁸ ayeti eşliğinde Allah'ın birliğine delil olarak sunmaktadır. Zira hükümdarlar

⁶¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 88.

⁶² Mâtürîdî, 89.

⁶³ Mâtürîdî, 89.

⁶⁴ Ak, "Maturidi Kaynaklarda Maturidi ve Maturidilik", 50.

⁶⁵ Enbiyâ 21/22

⁶⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 90.

⁶⁷ Mâtürîdî, 91.

⁶⁸ İsrâ 17/42

saltanatı kendilerine has kılabilmek, hükümlerini yürütebilmek adına tüm imkanlarını kullanmışlar, rakiplerinin saltanatına son vermek içinse, var güçleriyle mücadele etmişlerdir. Yarattılmış düzende böyle bir kaos olmadığına, bilâkis yüce Allah'ın hükümlerinin hâkim olduğuna göre, Allah'ın birliği sabittir.⁶⁹ Belirtmek gerekir ki, yaratılmış aciz bir kral dâhi hükümlerine ortak kabul etmezken, tüm kâinatı yoktan var eden yüce Allah'a ortaklar atfetmek akla ziyan bir yaklaşımdır.

Yine, Allah'ın yanı sıra başka tanrılar bulunsaydı, her biri ön plana çıkmak, kendi hükümlerini hâkim kılmak adına, ortaya koyduğu isabetli söz ve icraatlarını Allah'ın eylemlerinden ayırma girişiminde bulunurlardı. Böyle bir durum söz konusu olmadığına göre, ulûhiyyette tek olan sadece Allah'tır. Mâtürîdî bu açıklamalarına, "O'nunla beraber hiçbir tanrı yoktur. Aksi takdirde her tanrı kendi yarattığını sevk ve idare ederdi."⁷⁰ ayetini de delil göstermektedir.⁷¹

Mâtürîdî'nin, Allah'ın birliğine dair ortaya koyduğu aklî delillerden bir diğeri ise; Allah'tan başka bir ilahın bulunmasıyla, birinin diğeriyle gizli bir fiili işlemeye güç yetirip yetiremeyeceği sorusudur. Buna iki şekilde cevap verilebilir. Eğer onlardan ikisinin de buna gücü yeterse, bu durumda her biri, diğeriyle bilgisizliğe mahkûm etmiş olur ki, bu Rabb oluş vasfını iptal eder. Yok şayet onlardan ikisinin de buna gücü yetmezse, her ikisi de acze düşmüş olur ki bu da ulûhiyyet ile bağdaşmaz. Son alternatif ise buna sadece birinin güç yetirmesidir ki, bu durumda güç yetiren Rabb, diğeri de onun kulusdur. Zira gayb bilgisinin rubûbiyyet bilgisi olduğunu belirten Mâtürîdî, bu bilgiye sahip bulunmayanın, sahip olanın kulu olduğunu belirtir.⁷²

1.3.2.3. Nizam Delili

Mâtürîdî'ye göre kâinatta bulunan tüm mahlûkatın belirli bir minvâl üzere nizam ve intizam içerisinde varlığını devam ettirmesi de yaratıcının teklîğinin göstergesidir. Şayet birden fazla tanrı olsaydı, mevsimlerin değişmesinden, ekinlerin olgunlaşma sürecine; yer ile göğün şekillendirilmesinden, gök cisimlerinin yürütülmesine; yaratılmışların gıdalanmasından, canlıların hayatîyetini sağlayan işleyişe, mahlûkatın tüm yönetimi altüst olurdu.⁷³ Evrende böyle bir kaos olmadığına ve her şey yerli yerince akıp gittiğine göre bu sistem bir olan Allah tarafından idame ettirilmektedir.

Mâtürîdî ikinci olarak tabiatı oluşturan yer, gök ve yeryüzünün farklı bölgelerine atıfta bulunarak, bunların birbirinden uzak bulunmaları ve farklı olmalarına, içindeki gıdaların başka

⁶⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 90.

⁷⁰ Mü'minûn 23/91

⁷¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 91.

⁷² Mâtürîdî, 91.

⁷³ Mâtürîdî, 92.

yerlerde yetişmelerine rağmen birbirlerinden istifade etme açısından karşılıklı münasebetler içerisinde yaratılıp düzenlendiğine işaret eder. Öyle ki, yerden hâsıl olan her türlü ürün, göğe ait olan yağmur ve güneş gibi sistemlerle hayatîyet bulmakta, yeryüzüne yayılmış her türlü canlı hayatîyetini kendi yaşadığı bölge sınırları içerisinde karşılayabilmektedir. Her kademedeki varlığın geçim kaynakları kusursuz bir mekanizma içerisinde düzenlenmiştir. İşte bu kusursuz düzen bir olan Allah'a işaret etmektedir. Mâtürîdî bu açıklamalarını "Rahmân olan Allah'ın yaratışında hiçbir uyumsuzluk göremezsin."⁷⁴ ayetini ile desteklemektedir.⁷⁵

İmam Mâtürîdî, üçüncü olarak, kâinatta yaratılan nesnelere özünde iyilik-kötülük, yarar-zarar, nimet-bela gibi özellikleri aynı anda bulundurmaları hususuna değinmektedir. Bir kimse için kötülükle nitelenen bir şey, başka bir kimse için iyi olabilmekte, bir açıdan musibet gibi algılanan bir husus başka bir açıdan nimet olabilmektedir. Tabiatındaki her nesnenin özünde var olan bu zıt özelliklerin bir araya gelişi ve tek amaçlı yaratılmayışı, onu yaratanın tek olduğuna ve tek bir kaynaktan yönetildiğine delildir. Yine, tabiatındaki zıt karakterli nesnelere kendi yapılarıyla kendi hallerine bırakılmış olsaydı, özlerinde bulunan bu zıt kutupluluk nedeniyle kendisini imha eder ve böylece tabiatın düzeni bozulur, evrene kargaşa ve kaos hâkim olurdu. Hâlbuki kâinatta var olan her nesne, özündeki bu zıt kutupluluğa rağmen, hem kendi içinde hem de hem de diğer nesnelere ile gayet sistemli ve ahenk içinde akıp gitmektedir. Bu ise onları uzlaştırıp yönetenin bir olduğunun kanıtıdır. Eğer tabiatın yönetimi birden fazla tanrının elinde olsaydı, her bir tanrı kendi yönetiminde bulunan nesnelere kendi iradesini hakim kılmak için diğerine engel olur, bu ise dünyanın düzenini altüst ederdi.⁷⁶

Netice itibariyle gerek tanrıların zatî niteliklerine, gerekse tabiatın yönetimini ilgilendiren fiillerine baktığımızda şöyle bir sonuç ortaya çıkacaktır: Öncelikle Tanrıların zatî nitelikleri itibariyle tüm rububiyet niteliklerinin eşit olduğunu düşünelim. Böyle bir durumda birbirlerini yok etme ve engel olma kabiliyetleri de eşit olacaktır. Tanrıların mücadelesi eşit güce sahip oldukları için ya birbirlerini yok etmeleri ile sonuçlanacaktır, yahut da birinin zaferi ile sonuçlanacaktır ki; böyle bir durumda da kazanan rububiyete hak kazanmış, diğerleri ise rububiyetten düşmüş olur. Bu sonuç bizi tek olan Allah'a ulaştırır.

Tabiatın yönetimini ilgilendiren fiillerine baktığımızda ise, tabiatı oluşturan nesnelere yapısal özelliklerinde bulunan zıt kutupluluğa ve çelişkiye rağmen, mevcudiyetlerini sürdürmek için âdeti birbirlerini desteklemekte, eş fonksiyonlu benzeşenlere dönüşmektedirler. Böyle bir uyum ve ahenk, hiç şüphe yok ki, bütün emir ve işleri yerli yerli yerinde olan,⁷⁷ yarattıklarının ihtiyaçlarını en ince detaylarıyla bilip, sezilmesi mümkün olmayan yollarla karşılayan,⁷⁸ hakkıyla bilen,⁷⁹ tasarrufuna karşı çıkılmayan, yönetiminde rekabet tanımayan Allah'ın var ve

⁷⁴ Mülk 67/3.

⁷⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 92,93.

⁷⁶ Mâtürîdî, 93,94.

⁷⁷ Hâkim

⁷⁸ Lâtif

⁷⁹ Alîm

bir oluşu ile imkân dâhilindedir.⁸⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Allah'ın birliğine dair sunmuş olduğu aklî deliller, onun akla verdiği değerin bir göstergesidir.

1.3.3. İman Anlayışı

İslam tarihi boyunca tartışılan konulardan biri de iman konusudur. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî de yaşadığı dönemde mezhepler arasında fikir ayrılıklarına neden olan iman konusunu, aklî ve naklî deliller ışığında açıklamıştır. İmam Mâtürîdî, pek çok konuda olduğu gibi bu konuda da Ebû Hanîfe'nin görüşünü benimsemiş ve geliştirip sistemleştirmiştir.⁸¹ O eserlerinde, iman konusunu; imanda ikrar ve tasdik rolü, imanın yaratılmışlığı, imanda istisna, İslam ve iman başlıklarında ele almıştır.⁸² Biz de konunun daha sistemli aktarılabilmesi için onun iman ile ilgili görüşlerini imanın mahiyeti, imanda istisna, iman-islam ve iman-amel başlıklarında inceleyeceğiz.

1.3.3.1. İmanın Tanımı ve Mahiyeti

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, imanın kalp olmaksızın sadece dil ile ikrardan ibaret olduğunu iddia edenlerin görüşlerinin aksine, imanın kalbin tasdikinden ibaret olduğunu ifade etmiş ve imanı kalbin tasdiki şeklinde tanımlamıştır. Ardından âdet olduğu üzere naklî ve aklî delillerini sıralamıştır.

Mâtürîdî, Allah Teâlâ'nın münafıklarla ilgili olarak "Kalpleri inanmadığı halde ağızlarıyla 'iman ettik' diyenler"⁸³ ve "Bedevîler 'İman ettik' dediler. De ki: 'İman etmediniz. (Öyle ise, 'iman ettik' demeyin.) 'Fakat boyun eğdik' deyin. Henüz iman kalplerinize girmedir."⁸⁴ ayetlerini delil getirmiş ve burada bedevilerin kalpleriyle iman etmedikleri takdirde bunu sözle beyan etmelerinin iman olmayacağı hakikatine işaret etmiştir.⁸⁵ Dil ile söylemek iman etmek olsaydı Allah, ağızlarıyla iman edenler şeklinde onları iman kategorisine dâhil ederdi diyen Mâtürîdî, buradan hareketle imanın kalbin tasdikinden ibaret olduğunu, dilin ise kişinin kalbindekini dışa aktaran bir tercüman olduğunu söyler.⁸⁶ Mâtürîdî gerek bedeviler, gerek münafıklar ve gerekse diğer bazı konularda inzal olan, imanın kalbin tasdiki olduğu sonucuna götüren bazı ayetleri de şöyle sıralamıştır:

⁸⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 94,95.

⁸¹ Ak, "Maturidi Kaynaklarda Maturidi ve Maturidilik", 54.

⁸² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 713-58.

⁸³ Mâide 5/41.

⁸⁴ Hucurât 49/14.

⁸⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 713.

⁸⁶ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 4/235.

1. “İnsanlardan, inanmadıkları hâlde, ‘Allah’a ve ahiret gününe inandık’ diyenler de vardır. Bunlar Allah’ı ve mü’minleri aldatmaya çalışırlar. Oysa sadece kendilerini aldatırlar da farkında değillerdir.”⁸⁷

2. “Münafıklar kesinlikle sizden olduklarına dair Allah’a yemin ederler. Oysa onlar sizden değillerdir.”⁸⁸

Mâtürîdî’ye göre şayet iman dille söylemekten ibaret olsaydı, inandıklarını söyleyen, üstelik bir de buna yemin eden bu kimseleri Allah, kendisini ve mü’minleri aldatma teşebbüsünde bulunmakla suçlamaz, onların bu beyanlarıyla yalancı konumunda olduklarını haber vermezdi. Allah başka bir ayette “Allah hepinizin imanını en iyi bilendir.” buyurmak suretiyle, imanın sadece kendisi tarafından bilinebilecek bir realite olduğunu açıklamaktadır.⁸⁹

Mâtürîdî, “Şüphesiz ki münafıklar, cehennem ateşinin en aşağı tabakasındadırlar. Onlara hiçbir yardımcı da bulamazsın.”⁹⁰ ayetini, münafıkların dilleri ile iman ettik demeleri hakiki bir iman olsaydı, bunun sonucu cehennem en alt tabakası değil, cennet olurdu şeklinde açıklayarak münafıkların ahiretteki durumlarına da dikkat çekmiştir.⁹¹ Diğer başka ayetlerde⁹² de Allah, münafıkların kâfir olduğunu haber vermiş, beyanlarıyla yalancı durumunda bulduklarını, kalpleriyle inkâr ederken dilleriyle izhar ettikleri İslâm iddiasını yalan statüsünde tutmuştur.⁹³ Allah münafıklara ait bu beyanları bir alay, eğlence ve aldatma aracı tutmuş, onların bu davranışına karşın ahiretteki yerlerini cehennem en alt tabakası olarak tayin etmiştir.⁹⁴ “Kalbi imanla dolu olduğu hâlde zorlanan kimse hariç”⁹⁵ ayetiyle ise Allah, kalbin ifadesi olmaksızın dil ile ifade edilen inkâr sözlerini söyleyenler için bir küfür nedeni saymamış, bunu, kalbin eylemi olmadığı için geçerli kabul etmemiştir. Bu da imanın kalbin eylemi olması yönünde bir başka delildir.⁹⁶

Mâtürîdî imanın kalbin tasdiki olduğu şeklindeki görüşünü aklî delillerle de desteklemektedir. Öncelikle imanın kök manasının “tasdik” olduğunu ifade eden İmam Mâtürîdî, dilin vücudun diğer organları gibi başkaları tarafından kullanılabileceği ihtimalini göz önünde bulundurarak, hiçbir kimsenin kalbe tahakküm edemeyeceği, baskı ve cebir kabul etmediği için imanın, tasdik açısından en uygun yerinin kalp olduğunu söyler. Ayrıca iman dil ile ikrardan ibaret olsaydı, kişinin lâl olması durumunda kişi imanını dili ile söyleyemediği için, bu kimseleri inkârcı kategorisine dâhil etmek gerekirdi. Hâlbuki bu kimselerin imanı talep etmeleri durumunda,

⁸⁷ Bakara 2/8,9

⁸⁸ Tevbe 9/56

⁸⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 714,715.

⁹⁰ Nisâ 4/145

⁹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 715.

⁹² Münâfikûn 63/6, Tevbe 9/80, Tevbe 9/54 vb.

⁹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 716.

⁹⁴ Mâtürîdî, 717.

⁹⁵ Nahl 16/106

⁹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 717.

onların imanının geçersiz olduğunu iddia etmek düşünülemez.⁹⁷ Yine Allah'ın kelâmının pek çok yerinde “Ey iman edenler” hitabı yer almaktadır. Kişinin ömrünün büyük bölümü eylemsel ve sözel bir iman davranışı olmaksızın geçip gitmesine karşın, kendisini İslam'a ve imana nispet eden hiçbir kimse şahsını bu ilahi hitaptan berî tutmamıştır.⁹⁸ Allah'ın ibadetlerin geçerliliğini kendisine bağladığı ve iyiliklerin mevcudiyetine vesile yaptığı imanın yeri, çeşitli tesirlere açık olan dil değil, bu imtiyazları taşıyabilecek yegâne merkez olan kalptir.⁹⁹

İmam Mâtürîdî iman konusuyla ilgili ileri sürülen, imanın bütün dini görevleri yerine getirmenin adı olduğu şeklindeki görüşe de karşı çıkmakta ve bazı ayetleri delil getirmektedir:

“Ey iman edenler! Size ne oldu ki, «Allah yolunda savaşa çıkın!» denildiği zaman yere çakılıp kalıyorsunuz?”¹⁰⁰

“Ey iman edenler! Yapmayacağınız şeyleri niçin söylüyorsunuz? Yapmayacağınız şeyleri söylemeniz, Allah katında büyük bir nefretle karşılanır. Allah, kendi yolunda kenetlenmiş bir yapı gibi saf bağlayarak savaşanları sever.”¹⁰¹

Allah Teâla bu ve benzeri ayetlerde müminleri davranışlarından dolayı kınamış, yaptıkları davranışın kendisi katında nefretle karşılanacağını söylemiş fakat onlardan iman vasfını kaldırmamıştır diyen Mâtürîdî, büyük günahlardan birinin işlenmesi durumunda dahi iman sıfatının kişide devam ettiğini söyler. Kaldı ki “Ey iman edenler” hitabının bazı farzları terk edenlere de yönelik olduğu düşünülduğünde, bu kimselere yönelik hitabın, “Ey kısmen iman edenler” şeklinde sınırlandırma içermesi gerekirdi. Böyle bir durum söz konusu olmadığına göre iman, dinî vazifelerin tümünün adı değil, kalbe ait olan özel bir görevin adıdır.¹⁰²

Duyulur âlemde Allah'tan gayri her şeyin yaratılmış olduğu hakikatinden hareketle imanın yaratılmış olduğunu, hatta kula ait fiillerin en üstünü olması hasebiyle yaratılmışlıkla nitelendirmeye en uygun olanın iman olduğunu söyleyen Mâtürîdî şu ayetleri delil olarak sunmaktadır:¹⁰³

“O, her şeyin yaratıcısıdır.”¹⁰⁴

“Sizi ve yapmakta olduklarınızı Allah yarattı.”¹⁰⁵

⁹⁷ Mâtürîdî, 720.

⁹⁸ Mâtürîdî, 722.

⁹⁹ Mâtürîdî, 720,721.

¹⁰⁰ Tevbe 9/38.

¹⁰¹ Saf 61/2-4.

¹⁰² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 722,723.

¹⁰³ Mâtürîdî, 734,735.

¹⁰⁴ En'âm 6/102; Mü'min 40/62

¹⁰⁵ Sâffât 37/96.

1.3.3.2. İmanda İstisna

Mâtürîdî, bir kimsenin “İnşallah ben mü’minim” diyerek imanını bir şart ve istisnaya bağlamasını şüpheyne mahal vereceği için doğru bulmamakta, “Ben mü’minim” şeklinde kesin bir dille imanını ortaya koyması gerektiğini savunmaktadır.¹⁰⁶ Zira “Allah’tan başka tanrının bulunmadığına tanıklık ederim inşallah” veya “Muhammed Allah’ın resulüdür inşallah” şeklindeki iman esaslarını ifade ediş biçimi, istisna içerdiğinden iman kavramı gerçekleşmiş olmaz.¹⁰⁷

Mâtürîdî, istisna ifadesi nasıl ki hukukî işlerde, kişinin onu sarf ettiği şekliyle geçerli sayılmasına engel oluyorsa, bu durumun iman konusunda da aynı şekilde geçerliliğine engel teşkil ettiğini söylemektedir. Kaldı ki halk arasındaki yaygın kanaate göre insanlar şüphe ve zan çerçevesindeki konularda istisna ifadesini kullanırken, emin olunan kesin bilgi alanında kullanmamaktadırlar. Allah Teâlâ’da bu hususta “Mü’minler ancak Allah’a ve Resûlüne iman eden, ondan sonra asla şüpheyne düşmeyenlerdir”¹⁰⁸ ifadesiyle iman alanında şüphe ve tereddüdün bulunmaması gerektiği noktasında insanları uyarmıştır.¹⁰⁹

Allah Teâlâ müminlere, pek çok yerde “Ey müminler!” şeklinde kesin bir niteleme ile hitap etmiş, herhangi bir istisna ifadesi kullanmamıştır.¹¹⁰ Yine Allah kelâmında, “Peygamber, Rabbi tarafından kendisine indirilene iman etti, mü’minler de (iman ettiler)...”¹¹¹ ayeti ile istisna ifadesi kullanmaksızın Allah’a ve resulüne inananların iman sahibi olduğunu bildirmiş, “Biz, Allah’a ve bize indirilene... inandık deyin.”¹¹² buyruğuyla da imanın kesin bir dille ifade edilmesinin gerektiğini bildirmiştir.¹¹³

İmanın çeşitli yönleriyle Allah’a nispet edilen bir olgu olduğunu söyleyen Mâtürîdî, imanın Allah’ın bir lütfü,¹¹⁴ minnettar kalmayı gerektiren bir nimeti,¹¹⁵ inanacak kimseler için güzel ve sevimli kıldığı¹¹⁶ bir ihsanı¹¹⁷ olduğunu belirtir. Bu kadar müjdelere barındıran iman konusunda kişinin “inşallah” ifadesini kullanması, muhataplar karşısında imanını şüpheli bir duruma

¹⁰⁶ Mâtürîdî, *Te’vilatü’l-Kur’an Tercümesi*, 2/253.

¹⁰⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 737,738.

¹⁰⁸ Hucurât 49/15.

¹⁰⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 738; Mâtürîdî, *Te’vilatü’l-Kur’an Tercümesi*, 2/570.

¹¹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 741.

¹¹¹ “Peygamber, Rabbi tarafından kendisine indirilene iman etti, müminler de (iman ettiler). Her biri Allah’a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine iman ettiler. ‘Allah’ın peygamberlerinden hiçbiri arasında ayırım yapmayız. İşittik, itaat ettik. Ey Rabbimiz, affına sığındık! Dönüş sanadır’ dediler” (Bakara 2/285).

¹¹² “Biz, Allah’a ve bize indirilene; İbrahim, İsmail, İshak, Ya’kub ve esbâta indirilene, Musa ve İsa’ya verilenlerle Rableri tarafından diğer peygamberlere verilenlere, onlardan hiçbiri arasında fark gözetmeksizin inandık ve biz sadece Allah’a teslim olduk deyin” Bakara (2/136).

¹¹³ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 739; Mâtürîdî, *Te’vilatü’l-Kur’an Tercümesi*, 1/281.

¹¹⁴ “Bizi doğru yola, kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet; gazaba uğrayanlarınkine ve sapıklarınkine deği” (Fâtiha 1/7).

¹¹⁵ “Eğer doğru kimselerseniz bilesiniz ki, sizi imana erdirdiği için asıl Allah size lütufta bulunmuştur” Hucurat 49/17).

¹¹⁶ “Fakat Allah size imanı sevdirmiş ve onu gönüllerinize sindirmiştir” (Hucurât 49/7).

¹¹⁷ “Eğer üstünüzde Allah’ın lütf ve merhameti olmasaydı, içinizden hiçbir kimse asla temize çıkamazdı. Fakat Allah dilediğini arındırır. Allah iştir ve bilir”

düşürecektir. Böyle bir durumda “inşallah” ifadesinin kişinin, Allah’ın nimetlerini gizlemesi ya da bu nimetlere karşı nankörlük etmesi anlamı taşıdığını söyleyen Mâtürîdî, bu ifade ile verilen bu nimetlerin ortadan kalkma belirtisi ya da yok olma sebebi oluşur demektedir.¹¹⁸

Bir kimsenin “Ben müminim” demesinin kendisini temize çıkarmak anlamına gelmediğini belirten Mâtürîdî, bu ifade ile kişinin ona lütfedilen bir şeyi haber verdiğini belirtmiştir. Nasıl ki kişi insanlar huzurunda ibadetlerini yerine getirdiğinde, bunu bir övünç meselesi yapmıyorsa, imanını ifade etmesinde de kişinin kendisini övmesi söz konusu değildir.¹¹⁹ Kaldı ki müminler, imanları vesilesiyle Allah tarafından çeşitli hukuki ve sosyal hükümlere muhatap kılınmışlardır. Bu tür işlemlerin yürütülebilmesi için Mâtürîdî, Müslüman toplumun fertlerinin tereddütsüz mümin olduğunu beyan etmesi gerektiğini söylemektedir.¹²⁰

1.3.3.3. İslâm ve İman

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’ye göre iman ve İslâm kavramları dini gelenekte, mana itibariyle aynı olmakla beraber dil açısından farklı anlamlar taşıyabilmektedir. Örneğin kâfirler İslam ile nitelendirilmeyi kabul etmezken, iman ile vasıflandırılmayı reddetmemişlerdir. Yine, İslam bir dine ad olarak kullanılmakta olup, İslâm yurduna dâr-ı İslâm nitelemesinde bulunulabilirken, imanın bu şekilde kullanımı mevcut değildir. Dini açıdan iman, bireyin Allah’ın birliğine, yaratma ve yarattıklarına hükmetme konusunda O’nun ortağının bulunmadığına, aklî ve naklî delillerle şahitlik etmesidir. İslâm ise bireyin tüm varlığını tam bir kulluk bilinciyle Allah’a teslim etmesi ve O’na hiçbir şeyi ortak koşmamasıdır. Netice itibariyle kastedilen nihai anlam açısından aynı noktada birleştiklerini ifade eden Mâtürîdî, İslâm’ın, kulluğu Allah’a özgülemek olduğunu belirtmiştir.¹²¹

Mâtürîdî iman ve İslâm kelimelerinin, “insan, âdemoğlu, kişi, filan” örneklerinde olduğu gibi kullanımı esnasında farklılık arz edebilse de son tahlilde birbirinin aynı olduğunu söylemiştir.¹²² Nasıl ki, İslâm’ın tüm koşullarını yerine getiren bir kimsenin mü’min olmaması veya imanın tüm koşullarını yerine getiren bir kimsenin müslim olmaması düşünülemezse, bu ikisinden birinin bulunması diğersinin mevcudiyetini de gerekli kılar.¹²³ Bu nedenle İslam toplumunda her mü’mine müslim, her müslime de mü’min denilmesi benimsenmiş, İslam mezhepleri, kişiyi imandan çıkararak davranışların İslâm’dan, İslâm’dan çıkararak davranışların da imandan çıkardığı hususunda hem fikir olmuşlardır.¹²⁴

¹¹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 739,740.

¹¹⁹ Mâtürîdî, *Te’vilatü’l-Kur’an Tercümesi*, 3/233.

¹²⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 745.

¹²¹ Mâtürîdî, 747,748.

¹²² Mâtürîdî, 749.

¹²³ Mâtürîdî, 750.

¹²⁴ Mâtürîdî, 753.

İmam Mâtürîdî, İman ve İslâm'ın netice itibariyle aynı olduğunu şu ayetlerle de delillendirmiştir:¹²⁵

1- "Allah'a ve bize indirilene; İbrahim, İsmail, İshak, Ya'kub ve esbâta indirilene, Musa ve İsa'ya verilenlerle Rableri tarafından diğer peygamberlere verilenlere, onlardan hiçbiri arasında fark gözetmeksizin inandık ve biz sadece Allah'a teslim olduk deyiniz."¹²⁶

2- "Musa dedi ki: Ey kavmim! Eğer Allah'a inandıysanız ve O'na teslim olduysanız sadece O'na güvenip dayanın."¹²⁷

3- "Bunun üzerine orada bulunan mü'minleri çıkardık. Zaten orada Müslümanlardan, bir ev halkından başka kimse bulmadık."¹²⁸

Bu ayetlerde görüldüğü üzere Allah, kişilere İslâm kavramını, mü'min olmalarını sağlayan esaslar sebebiyle nispet etmiş, mü'min olanları aynı zamanda Müslümanlar olarak zikretmiştir. İman ile İslâm arasında ayırım yapmak abesle meşgul olmaktır diyen Mâtürîdî, böyle kimseleri yanlışla doğruyu birbirine karıştıran kimseler olarak nitelendirmiştir.¹²⁹

1.3.4. Siyaset Anlayışı

Mâtürîdî, İslâm siyaset düşüncesinde büyük etkiye sahip ve ilk halife seçimlerinden bugüne kadar gündemde olan hilâfetin Kureyşîliği sorunsalını tüm detaylarıyla ele alarak konunun dinî bir vecibe olmayıp dönemin sosyolojik ve siyasal koşullarından kaynaklandığı görüşünü ortaya koymuştur. Mâverâünnehirli Ehl-i sünnet kelâmcıları ve Eş'arîler'in, halifenin Kureyş'ten olması gerektiği yönündeki hadisini, halifenin tayini konusunda mutlak dinî bir nass olarak kabul ettiğini Ebü'l-Mu'în en-Neseffî'nin aktardığı ifade edilmiştir.¹³⁰ Kureyşîlik konusu yalnızca İslâm siyaset düşünce tarihi noktasında değil, siyâsî tarih açısından da her daim gündemini korumuş, hilâfetin Osmanlı Devleti'ne geçişi akabinde bu mevzu gündeme gelmeye devam etmiştir. Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde özellikle İngilizler, Osmanlı Devleti'ni dağıtmak için Müslüman milletlerin halifeye olan bağlılıklarını etkisizleştirmek amacıyla bu konuyu tekrar gündem yapmışlardır.¹³¹

Hiz. Peygamber'in ahirete irtihalinden sonra toplum üzerinde siyasi etkisi olan Kureyş kabilesinden Hiz. Ebu Bekir seçilerek, halifelîğe getirildi. Mâtürîdî bu siyasi seçimi içtihadî yani rasyonel bir tercih olarak sunar. Zira, Hiz. Ebu Bekir'in hilafet seçimi ile Hiz. Ömer'in halife

¹²⁵ Mâtürîdî, 753.

¹²⁶ Bakara 2/136

¹²⁷ Yunus 10/84

¹²⁸ Zâriyât 51/35-36

¹²⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 752,753.

¹³⁰ Şükrü Özen, "Mâtürîdî ve Siyaset: Hilâfetin Kureyşîliği Mes'elesi", içinde *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı: 22-24 Mayıs 2009 İstanbul*, ed. İlyas Çelebi, 1. baskı, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı yayınları (İstanbul: IFAU, 2012), 524.

¹³¹ Özen, 538.

seçilme şekli arasında da farklılık vardır. Toplumu idare edecek şahsın başa getirilme şeklindeki bu değişkenlik, konunun değişen durumlara bağlı olarak farklılık gösterdiğine ve dini bir mevzu olmadığına işarettir. Milletın idaresi direkt dinle bağlantılandırılması gereken bir müessese olsa idi, Yüce Allah'ın bu mevzuyu kulların iradesine bırakması düşünülemezdi. Bu durum İslam âlimlerini, devlet idaresinin dinî değil akli olduğu düşüncesini geliştirmeye yöneltmiştir. Zira, dünyevi faaliyetlerin yürütülmesi, hukukun tatbiki, güvenliğin sağlanması, anlaşmazlıkların çözüme kavuşturulması için bir yönetime ihtiyaç olduğu aklen temellendirilebilir.¹³²

İmâm Mâtürîdî, siyâsetle ilgili konuları irdelerken özenli bir şekilde imam-melik ayırımına gitmekte, geçmiş toplumlarda ve bilhassa Yahudilerle alakalı olarak ve kendi döneminde dünyanın farklı coğrafyalarında yönetimi hakimiyetlerinde bulunduran iktidar sahipleri için "melik" nitelemesini, Müslümanların yöneticisini ve İslâmî hükümlerin tatbikinde yürütmenin başını ifade etmek üzere "halîfe" ve "imâm" kavramlarını kullanmaktadır. Diğer taraftan Mâtürîdî, hilâfetin Kureyşîliği tartışmasına özgün bir bakış açısı getirmiş, bu konunun ekseriyetle Sünnî gruplarca iddia edildiği gibi kesin bir dinî kaide olmayıp, çağa ve şartlara göre değişiklik gösterebilecek siyasî bir konu olduğunu açıklamaya gayret etmiştir.¹³³

Mâtürîdî'nin İslâmî perspektiften yöneticide bulunması gereken özellikler ve liderin görevleri hususundaki görüşleri en düzenli şekilde Neseff'in *Tabsiratü'l Edille*'sinde mevcuttur. Mâtürîdî, halifede aranan nitelikleri alacağı vazifenin yüklediği sorumluluklar noktasında ele alır. Onun bu husustaki fikirlerini şu şekilde sıralamamız mümkündür:

1. Hilâfet hem dünyevi ve hem uhrevî mevzularla ilgili bir husus olduğu için halife toplumun değişik kesimleriyle, vazifesi gereği bir arada bulunmak durumundadır. Bunun için halifenin dinî hükümler ve hukuk kuralları dâhilinde hareket edebilecek bir yeterliliğinin bulunması gerekir.
2. Yöneticisi olduğu insanların mal ve namusları halifeye emanet edildiği için, halifenin Kur'ân-ı Kerîm'de "Allah katında en üstünüz O'ndan en çok sakınanınızdır."¹³⁴ âyetinde belirtilen niteliğe sahip, Allah'tan sakınan güzel ahlâklı bir kimse olmalıdır.
3. Halife, dinin emirlerini uygulamakla sorumludur. Bu ise hüküm yollarını ve dinin hükümlerini çok iyi kavramak, Allah yolunda karşılaştığı musibetlere sabır göstermek, kınanma korkusu olmaksızın Allah rızasını ummakla mümkündür.
4. Hilâfet görevi toplumun hukuk ve ceza konularıyla ilgilidir. Bu görevi ifa edebilmek için ancak işinde samimi, dünyaya meyletmeyen ve dünyevilikten kaçındığı bâriz olan kişi için mümkündür.

¹³² Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseffî, *Tabsiratü'l-Edille*, ed. Saban Ali Düzgün ve Hüseyin Atay, c. 2 (Ankara: DİB, 2005) İmamet Bölümü.

¹³³ Özen, "Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik", 548.

¹³⁴ Hucurât 49/13.

5. Hilâfet, müslüman-gayri müslim, yakın-uzak çevreye mensup kişiler arasındaki işlemlerle alakalıdır. Kendi dinine mensup olanlar ve olmayanlar arasındaki mevzularda tarafgirlik yaparak kendinden olanları tercih ederek karşı tarafa zulüm ve haksızlık söz konusu olabilir. Bunun için Yüce Allah “Bir kavme olan kininiz sizi adaletten ayırmayın! Âdil olun!”¹³⁵ buyurmuştur. Dolayısıyla hilâfetin sorumluluğunu hakkıyla yerine getirebilmek için Allah’a çokça saygı duyan doğru ve dürüst kimselere ihtiyaç duyulur.

6. Ayrıca halife olacak kişi nefis terbiyesi, adab-ı muaşeret, uyum içinde yaşama, yönetim işinde basîret sahibi, insani ilişkilerde güzel ahlâk gibi bir çok vasfı kendinde barındıran bir kimse olmalıdır.

7. Halifenin vazifeleri arasında hikmet ve güzel öğütle tebliğde bulunarak düşmanlarla mücadele etmek de yer almaktadır.

8. Vakıf ve yetim malları gibi çeşitli kamu mallarının uygun yerlere kullanılıp kullanılmadığının denetlenmesi de halifenin sorumlulukları arasındadır.

İmam Mâtürîdî, “Hilafet ve İmamet” konularını müstakil bir başlık altında ele almamış, *Te’vilatü’l Kurân* isimli eserinde Nisa suresi 59 ayette yer alan “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin. Peygamber’e ve sizden olan ulû’l-emre (idarecilere) de itaat edin. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah’a ve ahirete gerçekten inanıyorsanız- onu Allah’a ve Resûl’e götürün (onların talimatına göre halledin); bu hem hayırlı, hem de netice bakımından daha güzeldir.” ayetinin yorumunda, ulû’l-emr kavramı bağlamında ve Kur’an’ın muhtelif âyetlerinin yorumlarında yeri geldiğinde açıklamaktadır. Mâtürîdî’nin konuyla ilgili görüşünü bu âyetlerin yorumları üzerinden anlamamız mümkündür. Bu kavramın (ulû’l-emr) İslâm alimlerinde devlet emirleri (kumandanlar), fakihler ve âlimler, hayır sahipleri, komutanlar¹³⁶ şeklinde yorumlandığını belirten Mâtürîdî, bu ayetin devlet başkanlığı konusunda Şiîler’in iddialarını etkisiz kılmaya dair delil olduğunu söyler. Şöyle ki, buradaki ulû’l-emr kavramından kastedilen; devlet adamları, fakihler veya Şiîlerin iddiası olan kendilerine özgü imam olmak üzere üç şekilde değerlendirilir. Eğer bu kastedilen gruplardan fakihler veya devlet adamları şeklindeki yorumu kabul edersek Şiîlerin özelliklerini belirttikleri imam anlamına gelme ihtimali söz konusu olmaz. Kaldı ki ayette “Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz onu Allah’a ve Resûl’e götürün” buyrulmakta, imama götürün dememektedir. Şiîlerin nazarında imamlarına itaatte bulunmanın farz olduğu ve imama muhalefet mezheplerince küfür olduğu düşünüldüğünde bu ayetin “Allah’a, resulüne danışın” yerine “imama danışın” şeklinde olması gerekirdi. Bu durum, herhangi bir beşere ait söz ve emrin Allah’ın elçisinin sözüne denk gelemeyeceğini göstermiştir.¹³⁷ Mâtürîdî’nin, Peygamberliğin İbrahim (a.s) soyundan devam ettiği hâlde, imametın çeşitli guruplar içerisinde devam ettiği şeklindeki izahı da peygamberlik

¹³⁵ Mâide 5/8.

¹³⁶ Mâtürîdî, *Te’vilatü’l-Kur’an Tercümesi*, 3/257.

¹³⁷ Mâtürîdî, 3/258.

geleneği ile imamet geleneğinin farklı çizgilerde ve farklı niteliklerle sürdüğünü göstermektedir.¹³⁸

Belirtmek gerekir ki, Hz. Peygamber'in vefatıyla onun risaleti değil, devlet başkanlığı sona ermiştir. Peygamberin şahsında din ebedî olarak temsil edilirken, yönetme erki ise geçici idi. Buna aykırı olarak Şia, imameti inançlarının bir parçası kabul etmişlerdir. Ehl-i sünnet'in ve Mâtürîdî'nin Şia tenkîdi, Şia'nın din ve devleti aynı görmelerine yöneliktir. Mâtürîdî, Nisa 165¹³⁹ âyetin tefsirinde, ibadetlerin ve şeri'atların peygamberin bildirmesi, dinin ise akıl yoluyla bilinebileceğini söylemektedir.¹⁴⁰ İnsan tabiatının gereği olan iki müessese durumundaki din ve siyaset arasında kesin bir ayrıma gitmeyen Mâtürîdî'nin, bu farklılıktan dolayı din ve devlet hususunda bir ayrıma gittiğini söyleyebiliriz.¹⁴¹

Mâtürîdî, iktisadi ve idari görevlerin verileceği kişilerde bulunması gereken vasıfları anlatırken konuyla ilgili; idarede bulunacak şahsın takva ve basîret sahibi olması gerektiğini belirtir. Takva, Allah'ın insanı her daim görüp gözettiğinin ve hesaba çekileceğinin bilincinde olmaktır. Bu kavramın siyaset yapacak şahısta aranmasının nedeni, yöneticinin kalbinde ve zihninde maksimum düzeyde öz denetim sağlamaya, her türlü ihmal ve suistimali önleyecek bir şuuru tesis etmeye yöneliktir. Dinin en mühim kavramlarından biri olan ve Allah-insan ilişkisine dair çokça atıfta bulunulan takvayı, devleti idare edecek şahısta araması, Mâtürîdî'nin dinin kendine münhasır siyasi kültür oluşturma çabasını onayladığını göstermektedir. Mâtürîdî devleti idare edecek şahsın basiretli olmasını da tavsiye etmekte ve basireti; "insanlar için en iyi olanı tercih etmek" olarak tanımlamaktadır. Bu tanımlama, takva kavramının aksine dini bir özellik barındırmamaktadır.¹⁴²

Mâtürîdî, din ve devlet arasındaki münasebeti ve buna temel teşkil eden siyaset felsefesini oluştururken, devleti idare edenler ile resuller arasında ayrım yapar. Kur'an, doğrudan yönetimi ifade eden alana 'mülk' adını verir. Kral olarak da bilinen Süleyman ve Davud'a nübüvvetin ve devletin idaresinin verildiğini ifade eden âyetleri anımsamak gerekir. Bir kişinin nebî olarak seçilmesini sağlayan özelliklerle, devletin başına getirilmesini sağlayan özelliklerin farklı olduğu görüldüğünde, iki ayrı husustan söz edildiği açıkça anlaşılır. Allah elçilik görevini toplumu tarafından hor görülen bir kişiye verebilir. "Daha çok malı olmalı değil miydi¹⁴³, altından evi¹⁴⁴, bağı bahçesi olması gerekmez miydi"¹⁴⁵ gibi ifadeler, nübüvvet görevinin toplumlarının beklentilerinin aksine bir durumu göstermektedir. Nebîler vasıtasıyla topluma

¹³⁸ Mâtürîdî, 1/259.

¹³⁹ "Müjdeleyen ve uyarıcı peygamberler gönderdik ki, insanların peygamberlerden sonra Allah'a karşı tutunacak bir delilleri olsun! Allah izzet ve hikmet sahibidir." Nisâ 4/165

¹⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 4/122.

¹⁴¹ Şaban Ali Düzgün, "Mâtürîdî'de Din, Siyaset Kültürü ve Yönetim Erki (Mülk/Devlet)", içinde *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed. Şaban Ali Düzgün, 2018, 379.

¹⁴² Düzgün, 381.

¹⁴³ Furkân 42/8

¹⁴⁴ İsrâ 17/93

¹⁴⁵ İsrâ 17/91

yeni ilkeler öğütleyecek olan ilahî kanunun uygulamaya koyduğu ilk yenilik, insanların arzularının ve alışkanlıklarının tersine çevrilmesi şeklinde ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı din, bu manada, yönetimde süreklilik ve geleceği teminat altına alma sürecinin aksine, muhalif bir anlayış da ortaya koymaktadır.¹⁴⁶

Mâtürîdî, Bakara suresinin 246. âyetinin tefsirinde, Allah resulünün kamuyu ilgilendiren savaş ve toplumun idaresi gibi mevzularda, toplumun önde gelen bilir kişileri ve kabile reisleri ile istişare ettiğini belirtir. Dinî alanda böyle bir istişarenin olmadığı bilinmektedir. Bu durum, toplum yönetiminin Peygamberin aslî vazifesi olmadığını, bunu toplumsal bir görev olarak görüp, toplumun sözü dinlenecek kişileri ile bu mesuliyeti paylaştığının göstergesidir. Savaş gibi toplumun geleceği ile ilgili konuların da peygamberliğin bir parçası değil idareyi elinde bulunduranların görevi olduğunu belirtmektedir.¹⁴⁷

Mâtürîdî'ye göre yönetimde bulunanların, dinî meselelerde Allah resulüne danışması gerekmektedir. Burada Mâtürîdî'nin nebiler ve yönetimi elinde bulunduranlar arasında -din ve devlet- gibi iki müesseseden bahsettiği görülmektedir. Peygamberliğin tanrısal bir seçim olduğunu, hükümdarlığın ise soy yoluyla aktarılan yahut varlıklı bir şahsın mülkiyeti nedeniyle lider olması şeklinde oluştuğunu belirtmektedir.¹⁴⁸ Hükümdarda olması gereken hususiyetler olarak kudretli, savaş taktiklerine vakıf ve halkını yönetebilecek kabiliyete sahip bir kimse olması gerektiğini söylemektedir.¹⁴⁹

Din ve devlet farkına dair önemli bir başka husus, dinin tezahürü ve varlığını devam ettirme metodu ile, devletin ortaya çıkma ve mevcudiyetini sürdürme gidişatının farklılığıdır. Mâtürîdî savaş devlet devamlılığı için gerekli görürken, din için gerekli görmemektedir. Dinin kerih gördüğü savaş, devletin bekâsı için zarurî olabilmektedir. Buradan hareketle Mâtürîdî, kerih bir vasıta ile, dinin amaçları arasında bir bağdaşmanın olamayacağını belirtmektedir. Tarihsel hakikatler göstermektedir ki; devlet var olmak ve varlığını sürdürmek için savaşa başvururken, din için böyle değildir. Bir toplumla savaşmanın nedeni dini değil, zulmüdür. "Düşmanlık ancak zalimlere karşı gösterilir."¹⁵⁰ âyeti buna işaret etmektedir.¹⁵¹

Kur'an-ı Kerim'de siyaset sosyolojisine temel teşkil edebilecek hüküm, şûra, velâyet gibi kavramlar, esasında yaşamın birçok alanına ilişkin ilkeler sunmaktadır. Kur'an'ın bir siyaset kuramından daha çok bir siyaset kültürü oluşturmayı hedeflediğini söylemek mümkündür.¹⁵² Bu kavramlar şunlardır;

¹⁴⁶ Düzgün, "Mâtürîdî'de Din, Siyaset Kültürü", 381.

¹⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 2/159.

¹⁴⁸ Mâtürîdî, 2/160.

¹⁴⁹ Mâtürîdî, 2/161.

¹⁵⁰ Bakara 2/193.

¹⁵¹ Düzgün, "Mâtürîdî'de Din, Siyaset Kültürü", 383.

¹⁵² Düzgün, 385.

Hilâfet/Yönetme: Mâtürîdî insanın halifeliğine dair Fâtır suresi 39. ayetinin “Sizi yeryüzünde halifeler yapan O’dur” açıklamasında halife kavramının insan cinsinin tümünü kapsadığını,¹⁵³ insanların Allah’ın buyruklarını uygulama ve imar görevi olduğunu söylemiştir.¹⁵⁴ “Ey Dâvûd! Gerçekten biz seni yeryüzünde halife yaptık. İnsanlar arasında hak ile hüküm ver...”¹⁵⁵ âyetinde ise hilâfet, hakkı hâkim kılmanın vasıtası olarak ortaya konulmuştur¹⁵⁶. Hz. Dâvûd’un, Allah’a itaat, O’nun emrine uygun davranmak ve âdil olmakla yükümlü kılındığını söyleyen Mâtürîdi, buradan hareketle idarî yetkiyi elinde bulunduran kişinin de, Allah’a itaat ve rızasına uygun davranma sorumluluğu ile vazifelendirildiğini söylemiştir.¹⁵⁷ Hilafet bir yönetim şekli olmadığı gibi, halife de bir yönetici değil tek tek her bireye verilen isimdir. İnsanın halifeliği yöneticiyi tanımlayan iktidara değil, yeryüzüne yöneliktir.¹⁵⁸

Şûrâ: İdarecilerin seçimi ve bu süreçte kamu yönetiminin müşavereyle sürdürülmesini belirleyen norm olmakla birlikte, şûra kavramı salt politik bir terime indirgenmemelidir. Zira danışma (şura) yaşamın her alanında temel kaidedir. Kur’an’ın nüzul sürecinde Allah’ın, elçisine çevresindekilerle istişare hâlinde işleri sürdürmesini emretmesi, din ve devlet yönetim mekanizmasının farklılığına işaret eder. Din ilâhi aşkın vahyî bir bilgi iken, devlet yönetimi insan aklı, toplumsal tecrübe ve bilgisine ihtiyaç duyan beşeri bir etkinliktir. Din devlet yönetiminde vahyî bir bilgi ile hareket edilmesini isteseydi, Allah resulünün kamuyu ilgilendiren konularda istişarede bulunmasını istemezdi. “İşleri aralarında danışma ile yürütürler”¹⁵⁹ âyeti, kamusal alanın beşerî yönüne vurgu yapmaktadır. Mâtürîdî bu âyetin tefsirinde, Hasan-ı Basrî’den rivayetle Ensar’ın, peygamberin yanlarında olmadığı zamanlarda karşılaştıkları sorunları çözümleyebilmek için birbirleriyle müşaverede bulduklarını, bu âyetin de onların bu fiilini övgü için inzal olduğunu belirtmektedir. İşlerini danışma ile yürüten toplumların, buldukları halden daha iyi bir hale evrilmesine Allah yardım eder, yolların en güzeline eriştirir. İstişare, bir mevzuda ortak aklın birlikte düşünme yetisidir. Çünkü, hakikate ve doğru olana ulaşma hâli, insanların bir başlarına düşünmesinden ziyade mevzuları birlikte çok yönlü ve farklı boyutlarıyla ele alabilme imkânı sağlamaktadır.¹⁶⁰

Ulu’l-emr: Bu kavram Kur’an’da toplumun ileri gelen ilim ve bilgi sahipleri için kullanılır. Ulu’l-emr tabiri Nisa 4.59. âyetteki çoğul olarak gelmiş, Mâtürîdî de âyetteki bu çoğul özellikten hareketle emir sahiplerini, devlet yöneticisi ya da başkan olarak değil, ulema/ bilginler olarak ifade etmiştir.¹⁶¹ Ulu’l-emr kavramının ilim ve bilgi sahipleri anlamında olduğu, kavramın geçtiği Nisa suresi 83. ayette daha da açıktır. Mâtürîdî’nin ulu’l-emr kavramını, alimler olarak

¹⁵³ Mâtürîdî, *Te’vilatü’l-Kur’an Tercümesi*, 12/63,263.

¹⁵⁴ Mâtürîdî, 1/110.

¹⁵⁵ Sâd 38/26

¹⁵⁶ Düzgün, “Mâtürîdî’de Din, Siyaset Kültürü”, 386.

¹⁵⁷ Mâtürîdî, *Te’vilatü’l-Kur’an Tercümesi*, 12/263; Mâtürîdî, 1/110.

¹⁵⁸ Düzgün, “Mâtürîdî’de Din, Siyaset Kültürü”, 385.

¹⁵⁹ Şûrâ 42/38

¹⁶⁰ Mâtürîdî, *Te’vilatü’l-Kur’an Tercümesi*, 13/219,220.

¹⁶¹ Mâtürîdî, 3/257.

açıklamasının sebebi, bu kimselerin Allah'ın kitabında Kur'an'dan hüküm çıkarma/delil getirebilme bilgi ve donanımına sahip kişiler şeklinde değerlendirmiş olmasındandır.¹⁶²

İtaat: Kur'anî temel, ilkelere, siyasi erke değil. Bu ilkelerin aşılması, Allah'ın sınırlarının aşılmasıdır. Mâtürîdî Nisa suresi 59. âyette, Allah'a, Peygambere ve ulu'l-emr'e itaati izah ederken, itaatin yalnızca Allah'a özgü kılınmamasından yola çıkarak, Allah'tan başkasına itaatin mümkün olduğunu söyler. İbadet ise yalnızca Allah'a özgü kılınmaktadır.¹⁶³

Biat: Toplumun devlet ile olan akdine karşılık gelir ve yönetme yetkisinin, halkın tasdiğiyle meşru olmasını ifade eder. Allah elçisine inananlarla şûra ve biat yapmasını istediğine göre, dinde yönetme yetkisinin kaynağı Tanrısal değil, beşerîdir ve bu toplum sözleşmesiyle gerçekleşir. Hz. Muhammed'in idaresinde yapılan Medine Sözleşmesi, ilk yazılı sözleşme metnidir. Mâtürîdî'ye göre Fetih suresi 10. ayette anlatılan karşılıklı akittir, anlaşmadır.¹⁶⁴ Biat, bir kısım çevreler tarafından dini bir kavram olarak takdim edilmekte ve sorgusuz-sualsiz körü körüne itaat etmek anlamında yanlış bir şekilde kullanılmaktadır. Hâlbuki biat, yönetme yetkisini halka dayandırmaktır. Halkın onaylamadığı bir idareci hiçbir şekilde yönetime işlerlik kazandıramaz.

Velâyet: Kur'an'da müminlerin, birbirlerinin velisi olarak tanıtılması, sosyal denetim sistemi ile, hataya düşmeyi önlemeyi hedefleyen bir ilkedir. Velâyeti, hem hususî hem de kamusal alanı ilgilendiren bir terim olarak açıklayan Mâtürîdî, kişiler arasındaki kardeşliğe ve dayanışma ruhuna, velâyet demektedir.¹⁶⁵ Öncesinde aralarında herhangi bağıllık olmayan hatta düşman olanlar,¹⁶⁶ velâyetle birlik içinde din kardeşi¹⁶⁷ olabilmektedirler. Kur'an'da inananların, kendi aralarında bir velâyet ilişkisine girmeleri istenmektedir.¹⁶⁸

Hüküm: Genellikle hukukî adalet olarak ele alınan hüküm kavramını Mâtürîdî, Nisa suresi 58. âyeti açıklarken, yönetimde adalet olarak belirtmektedir. Muhakemede adaletle hükmedilmesi gerektiği zaten bilinen bir husustur. Fakat idari erk tarafından farklı kökene sahip insanlara adil muamelede aynı özen gösterilmeyebilir. Yönetme yetkisi elinde olanların, inanan ya da inanmayan kim olursa olsun, âdil davranmaları gerekir.¹⁶⁹

Mülk: Maide suresi 20. ayette Allah, Musa a.s'ın kavmine bahşettiği nimete atıfta bulunurken nübüvveti ve hükümdarlığı ayrı ayrı zikretmektedir. Mâtürîdî bunu şöyle açıklar; İsrailoğullarında peygamberden farklı olarak hükümdar, düşmanlarla savaş görevini üstlenirdi. Allah bu toplumdan hem din ve dünya işlerini öğreten peygamberler hem de düşmanlarla savaşarak onların dünya ve ahirette şan ve şeref sahibi olmalarını sağlayan

¹⁶² Mâtürîdî, 3/311.

¹⁶³ Mâtürîdî, 3/257.

¹⁶⁴ Mâtürîdî, 13/219,220.

¹⁶⁵ Mâtürîdî, 6/433.

¹⁶⁶ Âl-i İmran 3/103

¹⁶⁷ Hucurat 49/10

¹⁶⁸ Mâide 5/51;60, Mümtehine 60/1

¹⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 3/253.

hükümdarlar çıkardığını söylemektedir. Ayette geçen melikler kavramının, sizi Firavun'a esir olmaktan kurtardı ve sizi özgür insanlar yaptı, biçiminde de anlamlandırılabilceğini belirtmektedir.¹⁷⁰

Adalet ve Eşitlik: "Adaleti Allah için ayakta tutun"¹⁷¹ âyetinin açıklamasında Mâtürîdî, kişiler ve toplumlar arası münasebetlerde meydana gelmesi olası çatışmaların, nefret ve kinin âdil olmayı ve adaletle hükmetmeyi engellemesi durumunda tek çıkış yolunun, Allah için adaleti gerçekleştirmeyi istemekten geçtiğini belirtir. Adaletin Allah için oluşu, bu kaideleri herkes için esas hâline getirir ve ayrımcılığın önlenmesini mümkün kılar. Hukukî ve idari adalette maiyetindeki herkese adaleti sağlayacak şekilde davranılmalıdır.¹⁷²

Emanet, Ehliyet ve Liyakat: Mâtürîdî, kişiye güvenilerek verilenlerin emanet kavramının sınırları içinde olduğunu söyler. Böylece emaneti lâıyk olana vermeyi yönetime dair bir esas hâline dönüştürmektedir. Dinin, bu sorumluluğun mümin birine verilmesi şeklindeki beklentilerin aksine, bu görevi müşrik olmasına rağmen hakkıyla yerine getirebilecek olan Şeybe ailesine verilmesinin tarihsel örneğini aktarmaktadır.¹⁷³

Emri bi'l-ma'rûf nehyi 'ani'l-münker: Ma'ruf, ortak aklın kabul ettiği iyi, münker ise ortak aklın kötü dediğidir. İnananlar, kendi aralarında müminlerden dinin emir ve yasaklarına uymalarını, inanmayanlardan ise ma'ruf olana tâbi olmalarını ve münker olandan uzaklaşmalarını talep ederler.¹⁷⁴

¹⁷⁰ Mâtürîdî, 4/199.

¹⁷¹ Mâide 5/8

¹⁷² Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 4/181.

¹⁷³ Mâtürîdî, 3/253.

¹⁷⁴ Mâtürîdî, 6/434.

2. BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE AKIL TEORİLERİ

2.1. Aklın Temellendirilmesi

2.1.1. Aklın Mahiyeti

Akıl kelimesi Arapça a-k-l (عَقْلٌ-يَعْقُلُ) kökünden olup (عَقْلٌ) (البَعِيرُ deveyi) ayağından bağlamak, gözaltına almak, akli ermek, doğruyu yanlıştan ayırt edecek çağa gelmek, bir işin hakikatini anlamak, idrak etmek, (تَعَقَّلَ) akıllı, zeki, mâkul olmak, akıllanmak; (عَقْلٌ) çoğulu (عُقُولٌ) akıl, kavrayış, zekâ, idrak gibi anlamlara gelir.¹⁷⁵ Akıl, us şeklinde tanımlanırken, türevleri; akl-ı baliğ: erişkin kimsenin hâli, akl-ı selim: sağduyu, akıl etmek: düşünme yetisi, âkil: akıllı kimse hâli anlamlarındadır.¹⁷⁶

Lügâtte ise bağlamak, engellemek, menetmek, alıkoymak, mânalarına gelir. Türkçe karşılığı, düşünme, anlama ve kavrama gücü, us, öğüt, düşünce, kanı, bellek¹⁷⁷ olan akıl kavramı, Mantık ve Felsefe terimi olarak varlığın özünü kavrayan, maddî olmamakla birlikte maddeye etki eden cevher; terimler arasında bağlantı kurarak anoloji yapabilen kuvvet anlamına gelir. Buradan hareketle akıl yalnızca bir yeti değil, akıl ilkelerinin bütün işlevlerini (özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığı gibi) ortaya çıkaran bir kavramdır. İnsan cinsinin tüm faaliyetlerinde yanlış doğrudan, kötüyü iyiyiden ve güzeli çirkinden ayırt eden bir kuvve olarak akıl, etik, politik ve sanatsal değerleri belirlemede en önemli işleve sahiptir.¹⁷⁸

Muhammed es-Seyyid eş-Şerif Cürçânî (1340-1413) *Ta'rifat*'ında akli "Kendisiyle eşyanın hakikatleri bilinen ve anlaşılan şeydir."¹⁷⁹ şeklinde tanımlarken, Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) akli "bilgiyi kabul etmeye hazır olan kuvve" şeklinde tanımlamış, asıl olarak; "bir nesneyi yakalamak ve bırakmamak üzere tutmak, alıkoymak, korumak veya ona yapışmak ve bunları istemek ya da bunlara yönelmek" manasına geldiğini söylemiştir. Mastarı "عَقْلٌ-عَقَالٌ" olup bağlanılan şeye de "عَقَالٌ" denilmektedir. يُعْقَلُ : himaye ve muhafaza edilmekte, alıkonmakta olan, الْمَعْقُولُ : İnsanın ya da başka bir şeyin kendisiyle korunduğu, himaye edildiği (يُعْقَلُ بِهِ) dağ veya hisar, kaledir demiştir.¹⁸⁰ Terim olarak, muhakeme etme, duyu vasıtaları ile algılamak suretiyle bilinebilecek şeyleri bilme, kavrama gücü, iyiyile kötüyü birbirinden ayırt etme becerisi, varlığın hakikatini anlama yetisi demektir.¹⁸¹

¹⁷⁵ Serdar Mutçalı, *Arapça - Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları Referans Kitapları, 1 1 (İstanbul: Dağarcık, 1995), 585.

¹⁷⁶ Ferit Devellioğlu ve Neval Kılıçkını, *Osmanlıca-Türkçe Sözlük*, 3. bs (İstanbul: Rafet Zaimler Kitabevi, 1982), 14.

¹⁷⁷ "Akıl- TDK Sözlük Anlamı", erişim 20 Şubat 2022, <https://sozluk.gov.tr/?kelime=akil>.

¹⁷⁸ Necip Taylan, "Bilgi", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Tayyar Altıkulaç vd. (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 238.

¹⁷⁹ Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerif Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rifât Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. Arif Erkan, 1. bs (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 154.

¹⁸⁰ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât-Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker, 2. bs (İstanbul: Pınar Yayınları, 2010), 1032-35.

¹⁸¹ İsmail Karagöz, ed., *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, 5. baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları Kaynak Eserler, 589 31 (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2010), 15.

Allah'ın kitabına göre, âdemoğlunu diğer mahlûkattan ayıran, davranışlarını anlamlı kılan, Allah'ın emirleri karşısında sorumluluk almasını sağlayan ancak akıl yetisidir. Akıl kelimesi bir yerde mâzi, diğerlerinde muzari zaman kipinde olmak üzere Kur'an'da kırk dokuz yerde fiil olarak geçmektedir. Bu âyetlerde daha ziyade akli kullanarak isabetli karar verebilmenin ehemmiyeti vurgulanmıştır. Kur'an'ın dikkat çektiği bir kavram olarak akıl "bilgi edinmeye yarayan bir güç" ve "bu güç ile elde edilen bilgi" biçiminde tanımlanabilir. Dini açıdan sorumlu olmanın temel sebebi akıldır. Kur'an ancak bilenlerin akledebileceğini¹⁸² söylerken, aklını kullanmadıkları için kâfirleri, "... Onlar sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler; bu yüzden akledemezler"¹⁸³ demek suretiyle yermiştir. "O, aklını kullanmayanlara kötü bir azap verir"¹⁸⁴ âyet-i kerimesiyle bütün insanlığı aklını kullanmaya davet etmiş ve akıllarını kullananların cehennem azabından kurtulacaklarına¹⁸⁵ dikkat çekmiştir.

Kur'an'da birçok kez, akılla elde edilen bilginin yine aklın ışığında kullanılması gerektiği, aksi tutum sergileyenlerin sorumlu tutulacağı belirtilmektedir. Kur'an-ı Kerim'de akla, ilâhî hikmetleri anlama, onların üzerinde tefekkür etme görevi verilmiş olup, "Allah âyetlerini akledesiniz diye açıklamaktadır"¹⁸⁶ âyetinde aklın bu işlevine dikkat çekilmiştir.¹⁸⁷ Ehl-i sünnet kelim kitaplarında ise akıl; "düşünmek veya duyu vasıtalarıyla idrak etmek suretiyle bilinmesi mümkün olan şeyleri bilme ve anlama kudreti" şeklinde tanımlanırken Mu'tezile, "iyiyi kötüden ayırt etme kudreti" şeklinde tanımlamıştır.¹⁸⁸

2.1.2. Aklın Tasnifi

Aklın tarifi konusunda farklı tanımlamaların ortaya çıkması ve konuyla ilgili naklî ifadelerin çeşitlilik arzemesi kelâmcılardan kimilerini akli sınıflandırmaya yönlendirmiştir. Kelâm ekollerinin aklın sınıflandırılması hususunda genel manada birleştikleri söylenebilir. Bilhassa insanın hilkatinde var olan ve yaşla beraber tecrübeyle gelişip olgunlaşan şekilde ikili bir ayırım söz konusudur. Hz. Ali'ye atıfta bulunulan şu dizelerde bu iki tür akıldan bahsedilir.

Gördüm akli ki ikidir; tabiatla olan ve duyulan

Duyulan fayda vermez, yoksa eğer tabiatla

Nitekim güneş de fayda vermez, gözün de ışığı kapalıysa.¹⁸⁹

¹⁸² Ankebût 29/43.

¹⁸³ Bakara 2/171.

¹⁸⁴ Yûnus 10/100.

¹⁸⁵ Mülk 67/10.

¹⁸⁶ Bakara 2/242.

¹⁸⁷ Taylan, "Bilgi", 238,239.

¹⁸⁸ Nureddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, 4. baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları İlmî Eserler, 183 27 (Ankara: Diyanet İşleri Bakanlığı, 1991), 180.

¹⁸⁹ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 1032.

Râgıb el-İsfahânî *Müfredât*'ında "Biz bu misalleri insanlara veriyoruz, onları ancak bilenler anlayabilir."¹⁹⁰ ayetinde kastedilen aklın yaratılıştan var olan (matbû) akla, "İnkâr edenlerin durumu, çağırma ve bağırmanın başkasını duymayarak haykıran gibidir. Sağır dırlar, dilsizdirler, kördürler, bu yüzden akledemezler."¹⁹¹ ayetiyle de tecrübeyle gelişip olgunlaşan (mesmû) akla işaret ettiğini vurgular. Yine İsfahânî'ye göre Yüce Allah'ın Kur'an-ı Kerim'de kafir olanları akılsızlıkla yerdığı her ayette ikinci akla işaret edilirken, akılsızlık nedeniyle kuldan mükellefiyetin kaldırıldığının bildirildiği her ayette de birinci akla işaret edilir.¹⁹² Ehl-i sünnet, Mu'tezile ve Şîa'nın ekserisine göre doğal/garîzî akıl ve kazanılmış/müktesep akıl olmak üzere akıl iki kısımdır.

2.1.2.1. Doğal/Garîzî akıl

Her beşerde yaratılıştan itibaren var olan ve insanı diğer mahlûkattan ayıran esas akıldır. Bu akıl aynı zamanda tecrübî ve tefekkür ile kazanılan bilgilerin de temelini oluşturur. Mu'tezilî ve Mâtürîdî kelâmcılara göre kişinin Allah'ı bilmesi ve tasdik ile mükellef olması bu akıldan dolaydır. Bu akıl türünün vasat bir akıldan, nebîlerin akıllarına kadar uzanan dereceleri vardır. Allah vergisi olduğu için bu akla, kuvve-i kudsiyye, matbû ve mevhûb, isimleri de verilir.¹⁹³

Garîzî akıl, tüm bireylerde görülen ortak bir yetidir. İnsanı Allah katında sorumlu kılan, yaratılıştan var olan bir kuvvettir. İnsanın peygamberin bildirmesi olmaksızın Allah'ı bilmekle yükümlü olduğu akıl da bu akıldır. Allah'ın varlığını bilme noktasında akıllar aynıdır. Bu anlamda inanan, inanmayan tüm insanların akli özdeştir. Hatta resulün akıllarıyla basit bir insan aklının arasında bir fark yoktur. İnsanın tabiatında bulunan bu akıl olmadan kazanılmış/kesbî aklın olması söz konusu değildir. Ergenlik İslâm inancında aklın baliğ olması yani olgunlaşması olarak görülür ve dini sorumluluğa da muhatap kabul edilir.¹⁹⁴ Mâtürîdî kelâmcılarına göre, akli olgunluğa sahip her insanın kendisine vahyi bilgi ulaşsın ya da ulaşmasın Allah'ı bilmek zorundadır. Zira bu bilgiler insanın fitratında mevcuttur.¹⁹⁵

2.1.2.2. Kazanılmış/Müktesep akıl

Garîzî aklın çalıştırılması sonucu elde edilen akıldır. His, tecrübe, tefekkür ve eğitim vasıtasıyla meydana gelen bu akla akli-tecrübî, akli- müstefâd ve akli- mesmû¹⁹⁶ akli- amelî, akli- müktesep isimleri de verilir. Müktesep (kazanılmış) aklın inkişafında zekânın yanısıra his,

¹⁹⁰ Ankebût 29/43.

¹⁹¹ Bakara 2/171.

¹⁹² Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 1033.

¹⁹³ Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Tayyar Altıkulaç vd. (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 244.

¹⁹⁴ Ramazan Altıntaş, "Mâtürîdî Kelâm Sisteminde Akıl-Nakil İlişkisi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5, sy 3 (01 Ocak 2005): 237,238.

¹⁹⁵ Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 169,170.

¹⁹⁶ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, çev. İsmail Karaçam vd., c. I (İstanbul: Azim Dağıtım, 1992), 468.

tecrube ve eğitim-öğretimin etkisi büyük olduğundan bu tür aklın ortaya koyduğu hükümler farklılık arzeder.¹⁹⁷

Müktesep akıl, yaratılıştan gelen tabî aklın bir sonucu olup, isabetli düşünebilme kabiliyetini ifade eder. Bu akıl, gelişmeye ve değişmeye açıktır. İşletilmesine bağlı olarak yeterlilik kazanan, gelişen, işletilmedikçe de körelen bir kabiliyettir. Bağımsız görüş ortaya koyabilme potansiyeline sahiptir. Garîzî akıl asıldır, temeldir. Müktesep akıl ise fer'dir, kendi başına vârolamaz. Doğal akıl, kazanılmış akla zemin oluştururken, kazanılmış akıl doğal aklın gelişmiş ve işlevsel halidir. Bu haliyle müktesep akıl artma ve eksilmeye açıktır. Mâtürîdî mütekellim Beyâzîzâde, filozofların feyiz nazariyesine istinaden ortaya koydukları akıl sınıflandırmalarını temelsiz olduğu düşüncesiyle reddeder. Bu akıl çeşitleri heyûlânî akıl, meleke halindeki akıl, bilfiil, müstefâd akıldır. Beyâzîzâde, akli, gelişmeye açık bir kuvve yani garîzî akıl ve çalışmaya bağlı olarak gelişebilen müstefâd olarak ikiye ayırır. Mütekellimin ifade ettiği müstefâd akıl, bireylerin bilgi kazanımlarına, deneyimlerine göre tarihsel süreç içerisinde daima gelişmeye ve değişmeye açıktır.¹⁹⁸

Aklın üretkenliği insanın ortaya koyacağı gayretle paralellik gösterir. Aklın bu üretkenliği sayesinde kültür ve medeniyetler ortaya çıkar.¹⁹⁹ Diğer bazı kelâmcılar ise aklın idraki kapsamına giren konuları göz önünde bulundurarak akli iki şekilde sınıflandırmışlardır.

1.Nazarî Akıl: Eylemsel ve pratik fiili davranışlarla ilgisi olmayan insanın anlama, kavrama, düşünme gücünü ifade eden akıldır.

2.Amelî Akıl: Kişinin hayrına ve şerrine olan şeyleri bilip, doğru ve yanlış, güzel ve çirkini, iyi ve kötüyü ayırt edip ona göre davranmasını sağlayan yetidir.²⁰⁰

Bir başka hususta nazarî kelâm geleneği ile naklî kelâm arasındaki akıl ayrımıdır. Bu geleneklerde akıl ikiye ayrılmakla birlikte doğal/garîzî akıl ile tecrübî aklın nitelendiği kavramların birbirine benzer yahut aynı olduğu belirtilmektedir. Diğer yandan ayrılık garîzî akılda olup, kavramlara yüklenen anlamlar farklıdır. Nazarî kelâmcılar akla bilgi, zorunlu bilgi ya da birtakım zorunlu bilgiler manası yüklerken; garîza kavramı üzerinde duran âlimler aklın bilgi yahut marifet olamayacağını; bir yeti olan aklın kendisinden bilgi ve marifetin hasıl olduğu hususu üzerinde durmaktadırlar.²⁰¹

¹⁹⁷ Yavuz, "Akıl", 244.

¹⁹⁸ Kemâleddîn Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l imâm*, ed. M. Zâhid el-Kevserî (İstanbul, 1949), 78.

¹⁹⁹ Altıntaş, "Mâtürîdî Kelam Sisteminde Akıl-Nakil İlişkisi", 238,239.

²⁰⁰ Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfî'l-Akl*, c. I (Kahire, 1401), 440.

²⁰¹ Yunus Öztürk, "Kelâm-Metafizik İlişkisi (Fârâbî Eksenli Bir İnceleme)" (Doktora Tezi, Çorum, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri ABD, 2019), 73.

2.1.3. Aklın Verdiği Hükümler

Aklın dinî hükümleri anlama, keşfetme, hüküm verme işlevini ve yetkinlik sınırlarını mevzu edinen geniş dinî tartışmalar kelâm ve fıkıh usulü disiplinlerince genel olarak “hüsün ve kubuh meselesi” başlığında ele alınır. Hanefî ulema, akıl ve din arasındaki münasebete dair konularda kendilerini, aşırı uçlar olarak nitelendirdikleri tutumların ortasında, ılımlı bir zihniyetin mümessili olarak konumlandırmışlardır. Bu durum daha ziyade hüsün-kubuh konularında ve bu konunun uygulamadaki fikhî neticelerinde ortaya çıkar.²⁰² Her ne kadar dinî hüküm ve hâkim kavramlarını izah etmesi açısından fıkıh usulüyle ilgili olsa da Allah’ın iradesi ile aklın yetkisi veya anlama kapasitesi arasındaki münasebeti belirlemesi ve kendilerine vahyî bilgi ulaşmamış insanların uhrevî sorumluluğu konularını işleme yönünden kelâm ilminin kapsamına girmektedir.

2.1.3.1 Hüsün ve Kubuh Meselesi

Hüsün (حُسْن) “güzel, yakışıklı, hoş, latif olmak” manasında masdar ve “güzellik, hoşluk, mükemmellik” manasında isimdir. Çoğulu mehâsin(مَحَاسِين), güzellikler, hayırlar, iyilikler, salih işler, ameller anlamındadır.²⁰³ Kubuh (قُبْح - قَبِيح) ise “maddi/manevi çirkin olmak, kötü” mânasındadır.²⁰⁴ Cürcânî *Ta'rifât*'ında hüsn kavramını “güzel ve iyi oluş” olarak tanımlamış, kelâm ıstılahında; bir şeyin tab'a uygun, kemal niteliklerini haiz ve övülmeye layık olması anlamına geldiğini, zıddının kubh olduğubu söylemiştir.²⁰⁵ Yine o Şerhu'l-Mevâkıf'ında çirkin/kabîh olanın şer'an yasaklanan, güzel/hasen olanın ise bunun aksine şer'an yasaklanmayan (vâcip, mendup ve mubah gibi) şeyler²⁰⁶ olduğunu, güzellik ve çirkinliğin; yetkinlik ve eksiklik, maksada uygunluk ve aykırılık, filin övgü ve yergiye taalluk etmesi gibi üç anlamda kullanıldığını belirtir.²⁰⁷

Râgıb el-İsfahânî ise hüsnü “güzel olan, istenen, beğenilen şey” şeklinde tanımlar ve bir şeye akıl, hevâ veya duyu cihetinden olmak üzere üç farklı biçimde güzellik anlamı yüklenebileceğini, lakin günlük kullanımda hüsün kelimesinin daha ziyade göze hoş görünen güzellik için kullanıldığını belirtir. Yine o, buna mukabil Kur'an-ı Kerim'de bu kelimenin ekseriyetle gönül gözünün (basîret) iyi olarak gördüğü şeyi ifade etmek için kullanıldığını ifade eder. Dolayısıyla hüsün kelimesi günlük kullanımda estetik bir kavramı, Kur'an-ı Kerim'de ise bir ahlâk terimini karşılamaktadır.²⁰⁸ Râgıb el-İsfahânî kabîh kelimesini ise “gözün bakmak

²⁰² A. Cüneyd Köksal, “Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı”, *M.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 40 (Ocak 2011): 43.

²⁰³ Mutçalı, *Arapça - Türkçe Sözlük*, 169,170.

²⁰⁴ Mutçalı, 682.

²⁰⁵ Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, 93.

²⁰⁶ Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf: Metin - Çeviri*, ed. İbrahim Halil Üçer, çev. Ömer Türker, 1. baskı, Dini İlimler Serisi 5 (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3/310.

²⁰⁷ Cürcânî, 3/312.

²⁰⁸ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 398-400.

istemediği, insanın hoşlanmayıp uzak durduğu eylemler” şeklinde açıklayarak bu kavramın pis, necis olma sıfatlarını barındırdığını belirtir.²⁰⁹

Hüsün ve kubuh kavramlarına farklı disiplinlerce terim olarak beş farklı anlam yüklenmiştir.

1. Bireyin niyet ve faydasına uygun olan şey hüsün, zararına olan şey kubuhur.
2. İnsan fitratının beğenip benimsediği şeyler hüsün, tiksiniş hoşlanmadığı şeyler kubuhur.
3. Bir şeydeki üstün niteliklerine delalet eden vasıflar hüsün, hata ve noksanlığını gösteren vasıflar kubuhur.
4. Toplum nazarında beğenilip methedilen şeyler hüsün, kınanıp çirkin görülen şeyler kubuhur.
5. Allah'ın sevaba layık gördüğü şeyler hüsün, cezaya müstehak gördüğü şeyler ise kubuhur. Bu son anlam kelâm disiplininin araştırma alanına giren sevap-günah kavramlarına taalluk eder.²¹⁰

İslâmî literatürde hüsün ve kubuh, sanatsal anlamdan ziyade fiillerin ahlâkî ve dinî değeri için kullanılır. Türkçe’de güzel ve çirkin kavramları daha ziyade estetik değerler için kullanılır. Kelâm, ahlâk ve fıkıh usulü ıstılahında ise hüsün ve kubuhu iyilik-kötülük yahut dünyevi ve uhrevî hayat bağlamında fayda-zarar şeklinde anlatmak daha yerinde görünmektedir. Hüsün ve kubuh ahlâk, felsefe ve mantık disiplinleri içinde “güzel-çirkin, hak-bâtil, fazilet-rezîlet, doğru-yanlış” anlamlarıyla yer edinir. Genellikle bireyi övgüye ve yergiye muhatap kılan inanç, fikir ve eylemler için kullanılması durumunda ise kelâm ve fıkıh ile ilgilidir.²¹¹ Diğer yandan hüsün ve kubuhun aklî olduğu konusunda âlimler hemfikirdir. Gazzâlî, hüsün kubuh kavramlarının; yapanın maksadına uygun fiiller, yapanın maksadına aykırı fiiller ve yapanın maksada ne uygun ne de aykırı fiiler olarak halka ait üç yaygın kullanımı olduğunu belirtir.²¹² Lâkin Gazzâlî tanımlarda kişilere göre farklılık gösteren ölçülerden hareket edildiğini belirterek hüsün ve kubuha yüklenen bu tür manaların göreceli olduğunu ifade eder.²¹³

Düşünce tarihinde hüsün ve kubuh meselesinin varlığı çok eski dönemlere kadar gitmektedir. Antikçağ filozofları iyilik ve kötülük konusunu ele almışlardır. Sokrat’a göre iyilik sadece tanrısal iradeye bağlı olarak değil, bizzat ontolojik olarak iyidir. Bu görüş Platon ve Aristotelesce “rasyonel iyi” biçiminde ifade edilmiştir. Eski İran’da iyilik ve kötülük mevzusu Maniheistler ile Zervânîler arasında en başat tartışma konusudur. Zervânîler’e göre Zervan adlı tanrıdan, iyilik tanrısı Ahura Mazda ve kötülük tanrısı Ehrimen, kaynağını almıştır. Sonuç

²⁰⁹ Râgıb el-İsfahânî, 1169.

²¹⁰ Muzaffer Barlak, *Hüsün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*, 1. bs (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 73,74.

²¹¹ İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi: cilt 19*, ed. Azmi Özcan (Türkiye Diyanet Vakfı, 1999), 59.

²¹² Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *El-Mustasfa: İslâm Hukukunda Deliller Ve Yorum Metodolojisi*, çev. Yunus Apaydın, Klâsik İslâm Düşüncesi 1 (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), 1/74.

²¹³ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *İhyâu ‘ulûmi’-d-dîn Tercümesi*, çev. Ahmed Serdaroğlu, 3. bs (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974), 1/288.

itibariyle onlara göre tüm iyilik ve kötülükler Zervan tarafından yaratılmıştır. Maniheiztler'e göre ise iyilik ve kötülük insan kaynaklıdır. Bu anlamda Zervânîler ile Maniheiztler'in görüşü birbirine zıttır. Brahmanistler ise, iyilik ve kötülüğün akıl yürüterek bulunabileceğini, bu anlamda peygamberlere ihtiyaç olmadığını söylemişlerdir. Hıristiyan kilise babalarından Saint Augustin ve Saint Thomas insandan ayrı bir kötülüğün mevcut bulunmadığını iddia etmişlerdir. Descartes'e göre, Tanrı iyi olanı dilerken, Malebranche bunun kâinatın bütünlüğü içinde anlaşılması gerektiğini söyler. Leibniz ise iyinin özünde iyi olduğu için Tanrı tarafından emredildiğini, kötülükle nitelenenlerin ise hakikati bilmemekten kaynaklandığını savunur. David Hume göre evrende kötülük vardır fakat bu Tanrıyla bağdaştırılamaz. Nietzsche, Schopenhauer, Voltaire gibi felsefeciler ise kötülüğün reel olarak varlığını ele almışlardır.²¹⁴

Kur'an-ı Kerim'de hüsün kelimesi 194 defa tekrarlanır. "İyilik yapmak, güzel olmak, güzel karşılık görmek, güzel davranmak, Allah'a ibadet etmek, genişlik, nimet, infak" gibi anlamlarda kullanılır. Kubuh kelimesi ise bir âyette, Firavun ile mensuplarının kıyamette kötülenmiş olacakları şeklinde geçer.²¹⁵

Kur'an'da kubuhu ifade etmek üzere "sû" ve "seyyie" kelimeleri kullanılır. Kur'an'da hüsün kelimesinden türeyen hasene ve ihsan kelimeleri ile mana olarak benzer olan adalet, mâruf, tayyibat vb. terimlerinin insanoğlunda nesnel bir hüsün anlayışının varlığını gösterdiği söylenebilir. Kur'an'da adaletle hüküm vermenin, iyilik etmenin ve dayanışmanın istenmesi, kötülüğün, fuhşiyatın ve ahlâksızlığın menedilmesi, dinin emrettiği bu sınırlara mevzu olan davranışlara ait özelliklerin, vahyin emrinden önce o eylemlerde bulunduğu ve insanlar tarafından akıl ile bilindiğini ifade eder. İnsanların bu tür emirlere muhatap kılınmaları bu şekilde anlamlı hale gelir. Zira akıl bunları genel manada bilmekten âciz olsaydı, onların bu buyruklara uymaları imkânsız hale gelirdi. Diğer yandan Kur'an'da insanların kötü olarak algıladıkları birtakım durumların aslında iyi olmasının mümkün olabileceğinin belirtilmesi,²¹⁶ insanın işlediği kötü eylemlerin kişiye iyi gösterilmesi nedeniyle iyi bulunacağına ifade edilmesi²¹⁷ ve bir topluma peygamber göndermedikçe, o topluma gazap edilmeyeceğinin bildirilmesi,²¹⁸ insanın iyi ve kötüye dair bilgisinin salt doğruluk değeri taşımadığına delalet etmektedir.

²¹⁴ Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", 59.

²¹⁵ Kasas 28/42

²¹⁶ Bakara 2/216

²¹⁷ Fâtır 35/8

²¹⁸ İsrâ 17/15

Kur'an-ı Kerim'de hüsün niteliği ilâhî eylemlere de isnad edilmiştir.²¹⁹ Bu bağlamda eylemleri en güzel olan Allah'dır.²²⁰ O insanı en güzel biçimde yaratmış,²²¹ yarattıklarına cömert davranmış,²²² iyi davrananların hasenelerini arttırmıştır.²²³

İslâmî ilimlerde hüsün-kubuh meselesi hakkında hem mahiyet hem de aklın iyilik ve kötülüğü anlamadaki yetkinliği, sınırları ve bilgilerin kaynağı hususunda âlimlerin serdettiği görüşleri üç noktada toplamak mümkündür. Eş'ari ve Selefî ekol ile Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî usulcülerin ekseriyesi ve bazı Hanefîlerin nazarında hüsün ve kubuh dinîdir. Şeylerin iyi veya kötü olduğu yalnızca din ile bilinebilir; çünkü iyilik veya kötülük bir eylemin aslına ait bir nitelik değildir. Bir eylem, iyi veya kötü özelliğini din ile kazanır. Bu ekollere göre dinî mükellefiyet ilâhî buyruklarla sabittir, insan aklıyla iyilik ve kötülüğü bilmekle mükellef tutulamaz. Hüsün ve kubuh bir eylemin zatında olan değişmeyen bir niteliği değildir. Bilâkis bu değerler görecelidir ve durumlara, şahıslara, amaçlara, düşüncelere göre farklılaşabilir. Söz konusu herhangi bir eylem bir kişinin gayesine ve mizacına olumlu iken bir diğerine olumsuz gelebilir. Bir şeyin aklen iyi veya kötü olarak görülmesi Allah katında da iyi veya kötü olduğunu göstermez.²²⁴

Eş'arî'nin beyanıyla, "Kötülük Allah'tandır; lâkin Allah kötülüğü zatı için değil kulları için kötülük olarak halketmiştir."²²⁵ Bu görüşüyle ona göre, Allah tarafından kötülüğün yaratılması zulüm sayılmaz. Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi Eş'ari âlimler, doğal şartlarda bir başına büyüyen bir insanın, yalan konuşmanın kötü, doğru sözlülüğün iyi olduğu şeklinde bir bilgiye sahip olamayacağını; bunların doğruluğunu meşhurdan aldığı ifade ederler. Buna göre bazı eylemlerin insanlar tarafından iyi veya kötü olarak kabul edilmesi, bu konuda bir uzlaşının olması onların daha önceden almış oldukları kültürel eğitime bağlıdır.²²⁶ Taftazânî hüsün-kubuh ile ilgili yani Allah katında övgüye layık olma veya yerilmeye müstehak olma noktasında aklın hüküm vermesi söz konusu değildir der ve aklî delillerini şöyle sıralar:

Eğer fiilin hüsün ve kubuhu zâtından kaynaklansaydı;

1. Bir fiilin hüsün ve kubuh bakımından değişiklik göstermemesi gerekirdi. Örneğin, had cezası olarak öldürmekle zulmen öldürmek arasında, terbiye etmek için dövmekle işkence etmek için dövmek arasında bir değişiklik olmazdı.

2. Bazı fiillerde birleşmemeleri gerekirdi. Hâlbuki "Yarın yalan söyleyeceğim." veya "Bu konuştuğum yalandır." şeklindeki haberlerde birleşmektedir.

²¹⁹ Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", 60.

²²⁰ Yûsuf 12/100

²²¹ Secde 32/7

²²² Mü'min 40/64

²²³ Şûrâ 42/23

²²⁴ Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", 60.

²²⁵ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *El-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, ed. Abdülazîz İzzeddin es-Seyrevân (Beirut, 1408), 125.

²²⁶ Gazzâlî, *El-Mustasfa*, 1/64.

3. Kul fiilinde müstakil olmazdı. Allah tarafından övülme ve yerilmenin söz konusu olması ancak kulun fiilinde müstakil olduğu şeyler için geçerlidir.²²⁷

Hüsün ve kubuhun aklî olduğunu savunanlar ise Cehmiyye, Mu'tezile, Şîa, Kerrâmiyye, bazı Mâtürîdiyye-Hanefiyye uleması ve İslâm filozoflarıdır. Bunlara göre iyilikle kötülük bir şeyin özündedir ve böylece hüsün-kubuh akıl yürütülerek bilinebilir. Bu düşünce ilk kez Cehm b. Safvân tarafından dillendirilmiş, sonrasında ise Mu'tezile tarafından kabul edilip sistemleştirilmiştir. Mu'tezile adalet prensibi gereği insana irade özgürlüğü tanımayı ve bu muhayyerliğini iyi yönde kullanabilmesi için insanın iyi ve kötüyü ayırt edebilme yetisi olarak akıl gücüne sahip olması gerektiğini savunmuştur. Onlar bu konuya büyük önem vermelerinden dolayı kelâmcıların rasyonalistleri olarak bilinirler. Mu'tezilî âlimlerinin tümü, vahyî bilgilerin doğruluğuna kesin olarak inanmakla birlikte insanların sorumluluğunun akıldan dolayı kaynaklandığını ifade ederler. Müteahhir dönem Mu'tezile kelâmcıları hüsün ve kubuh meselesinde akıl-din dengesini sağlamaya çalışmışlardır.²²⁸

Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025), şer'i kötü ile aklî kötünün aynı olduğunu, şer'an kötü olanın aklen iyi kabul edilmesinin caiz olmayacağını, aklî kötü olanın bir sıfatından dolayı kötü kabul edilirken, şer'i olan kötünün, kötü sonuca götürmesi nedeniyle kötü olduğunu söyler. O akli iyi ve kötünün hüküm kaynağı olarak görür ve akıl ve şeriatı şey'in meydana geliş haline delalet etmesi bakımından eşit görür ancak hüküm kaynağı açısından akıl sem'den önce gelmektedir.²²⁹ Gazzâlî, Mu'tezile'nin ahlâkî eylemlerin (hüsün-kubuhun) fitrî-evvelî akıl ile bilinebileceğine dair görüşünü eleştirmekle birlikte, bu eleştirideki aklın niteliği araştırma konusu olmuştur.²³⁰ Buna göre; söz konusu akıl "tecrübî akıl" olmasına karşın Gazzâlî, Mu'tezilî kaynakların yeterli olmaması, Eş'arî ve Meşşâî geleneğin ya da Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) eserlerinin etkisi gibi çeşitli muhtemel sebeplerle Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirinin haklı olmadığı Kâdî Abdülcebâr ve kısmen de Mâverdî özelinde ortaya konulmuştur.²³¹

Mu'tezile âlimleri hüsün ve kubuhun akli bilgilerin yanında vahyi bilgilerle de bilinebileceğini, Allah'ın var ve bir olması, iyilik yapana teşekkür, adalet, yardım gibi mevzuların iyiliği; zulüm, inkâr, nankörlük, haksız yere bir cana kastetme gibi mevzuların kötülüğünün zorunlu bilgilerle sabit olduğunu söyler.²³² Onlara göre şeriat hesaba katılmasa dahi bir fiilin kendisinde onu işleyenin övülmesini gerektiren iyilik yönü veya yerilmesini gerektiren kötülük yönü vardır. Fiildeki bu iyilik ve kötülük yönü, bazen düşünmeksizin idrak edilir, bazen de düşünerek idrak

²²⁷ Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *El-Makâsîd: Kelâm İlminin Maksatları: (İnceleme - Çeviri - Eleştirmeli Metin)*, ed. Ahmet Kaylı, çev. İrfan Eyibil, 1. baskı, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları Dini İlimler Serisi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 592-94.

²²⁸ Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", 61.

²²⁹ İbrahim Aslan, *Kâdî Abdülcebâr'a Göre Dinin Akli Ve Ahlaki Savunusu*, 1. baskı (Ankara: Otto, 2014), 344-49.

²³⁰ Yunus Öztürk, "Bir Hakkın İadesi: Gazzâlî'nin Mu'tezile Eleştirisinin Eleştirisi (Hüsün-Kubuh Bağlamında Bir İnceleme)", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20, sy 2 (30 Eylül 2020): 1453-83.

²³¹ Öztürk, 1477-79.

²³² Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", 61.

edilir. Bazense ancak Şari'nin bildirmesiyle bilinir.²³³ Vacip kılma noktasında, resullerin iyi ve kötü davranışları bildirmesine ihtiyaç olmaksızın insanlar zarurî ve nazarî yolla bilebildikleri hususlardan mükellef kılınmışlardır.²³⁴

Mu'tezilî âlimlere göre aklın iyi-kötü ve sorumluluk hususlarında ulaştığı bilgiler, akıl onlardaki özsel nitelikleri ortaya çıkardığı için nesnel olaylara dair bilgiler kadar kesindir. Diğer yandan hüsün ve kubuhun akılla bilinebilmesi yok sayılırsa kişilerin sorumlu kılınarak âhirette ödül ve cezaya layık görülmesi temelsiz hale gelir. Aslında Eş'arîler'in görüşlerinin aksine dinî bir bilgisi olmayan insanların bazı dinî ve ahlâkî ödevleri kabulleri de hüsün ve kubuhun dinî değil aklî olduğunu ortaya koyar. Hüsün ve kubuhun aklî olduğu görüşünü kabul edenler, iyilikle kötülüğün dinî mesajın onlara ulaşmasından önce bilinmesini, dinî hükümlerin benimsenebilmesi için gerekli görürler. Onlar yalnızca akli yeterli görüp vahye ihtiyaç olmadığını söylememişler, bilakis dini temellendirmek niyetiyle bu görüşü benimsemişler ve aklın bilmekte yetersiz kaldığı bazı konularda vahye ihtiyaç bulunduğunu da belirtmişlerdir.²³⁵

Netice itibariyle Mu'tezile'nin ekserisine göre eylemler iki çeşittir. Bazı eylemler her yerde ve her zaman aynı olup, toplumdan topluma, insandan insana değişmez. Örneğin yalan konuşmamak, adil olmak, zulmetmemek gibi. Bazıları ise toplumdan topluma ve hatta aynı toplum içersinde bile zamanla değişebilen eylemlerdir. Akıl sahibi kişi, dini bilgi kendisine ulaşmadan evvel tefekkür ve aklî gayret ile Allah'ın varlığı ve birliğinin, O'nun adaletinin, hikmetinin bilgisini elde edebilir hatta uhrevî hayatın getirisi olan cennet ve cehennemin gerekliliğini de kavrayabilir. Fakat bunlara dair detayları, ödül ve cezanın niteliğini ve sürecini bütünüyle bilip ortaya çıkaramaz. Bundan dolayı Peygambere ve vahyî bilgiye ihtiyaç vardır.²³⁶ Ayrıca Mu'tezile'ye göre Allah'ın emir ve yasaklaması olmadan önce fiilin güzelliğini ya da çirkinliğini idrak edebilir. Vahyin buradaki görevi, hakkında vahyî bilgi bulunan güzel fiilin yerine getirilmesi durumunda sevap, terk edilmesi durumunda günahın hasıl olacağını teyit etmekten ibarettir.²³⁷

Mâtürîdî âlimlerin çoğunluğu ile Selefi ekol mensuplarının bazılarına göre hüsün ve kubuh kısmen aklî kısmen de şer'îdir. Onlara göre akıl tüm eylemlerin iyiliğini veya kötülüğünü anlayamaz. Ayrıca iyilik ve kötülük kimi durumlara ve kişilere göre değişebilmektedir ve bu anlamda görecelidir. Mâtürîdî âlimler hüsün ve kubuhun hem aklî hem de şer'î olduğunu belirtirken farklı dönemlerde, değişik kültürel ve sosyal yapılara sahip insanların birtakım fiillerin iyilik ve kötülüğü konusunda hemfikir olmalarından hareketle değerlerin, fiillerin zatî özellikleri olduğunu ve bunun akıl ile bilinebildiğini ifade etmişlerdir. Değerlerin kişilere ve

²³³ Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, 4. baskı, İz Yayıncılık İnceleme-Araştırma dizisi 187 (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 194.

²³⁴ Aslan, *Kâdî Abdulcebbâr'a Göre Dinin Akli Ve Ahlaki Savunusu*, 356.

²³⁵ Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", 62.

²³⁶ Fethi Kerim Kazanç, "Mu'tezilî Düşünce Sisteminde Ahlakî Akılcılık", *Tabula Rasa* 3, sy 7 (2003): 17-58.

²³⁷ Fethi Kerim Kazanç, "Hüsün-Kubuh Meselesi", içinde *Sistematik Kelam*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Bilay Yayınları, 2019), 480.

durumlara göre değişiklik göstermesi kanıtsız, istisnâ bir durumdur. Ayrıca akıl fiillerin detaylarını her zaman isabetle bilemeyeceğinden kesin bilgilere vahiyle ulaşılabilir. Diğer yandan bir fiilde iyilik ve kötülük hâli bir arada bulunabilir. “Zaruretler mahsurlu halleri mubah kılar”; “İki şerden ehveni tercih edilir”; “Daha büyük zarar daha hafifi ile giderilir” gibi genel kaideler de bu nedenle ortaya çıkmıştır.²³⁸ Ebü'l-Muîn en-Neseî'ye göre iyilik ve kötülük akıl tarafından anlaşılabilirse de iyiliğın emredilmiş, kötülüğün nehyedilmiş olması yalnızca din aracılığıyla bilinir.²³⁹ Ebû Hanîfe ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, insanların Allah'ı akıl ile bilme imkânına sahip olduklarını bundan dolayı dinin mesajı kendilerine ulaşmamış olsa da mükellef olduklarını kabul etmişlerdir. Buharalı Hanefî âlimlerden Serahsî ve Kadîhan, akli din koyucu değil bilgi edinme aracı olarak gördükleri için bir insana kendisine dinî mesaj gelmeksizin sorumlu olacağı görüşünü kabul etmemişlerdir.

İslâm filozoflarından Fârâbî ve İbn Sînâ iyilik ve kötülük problemi ile ilgili kötülüğün göreceli olduğunu, varlıkların zatî sıfatı olmadığını, başka bir varlığa kıyasla daha az iyiden bahsedilebileceğini ifade etmişlerdir. İbn Rüşd'e (ö. 595/1198) göre ise hüsün ile kubuhu akıl belirler. Aksi takdirde bu, akıl ve din ile bağdaşmaz. Zira din adaletin iyi, zulmün kötü olduğunu beyan etmiştir.²⁴⁰

2.1.4. Aklın Yeri Hususundaki Tartışmalar

Antik çağ filozofları arasında ve İslâm felsefesinde aklın yeri tartışılan hususlar arasındadır. İslam âlimleri aklın yeri konusunda farklı düşünceleri haizdir. Bunun sebebi akla cevher veya araz olarak çeşitli anlamlar yüklemelerindedir. Aklın cevher olması hâlinde bulunduğu yer beyin iken; araz olması hâlinde ise bulunduğu yer kalptir. Bunun yanısıra her ikisinin tefekkür ve muhakeme faaliyetlerinin ortak alanı olduğu görüşü de bulunmaktadır.²⁴¹

Klasik dönem ve son dönem kelâmcılara baktığımızda ekserisi, akıl ile ilgili ayetlerin²⁴² bazılarını delil getirerek akıl ile kalp arasında sıkı bir münasebetin bulunduğunu, hatta aklın yerinin kalpte olduğunu söylemişlerdir. Bazılarına göre aklın yeri beyindir, fakat aklın ürünleri kalpte ortaya çıkar. Nasıl ki güneşin ışınları sayesinde göz objeleri görürse kalp de aklın ışığıyla bilgilere vâkıf olur. Kur'an'da aklın isim olarak geçmemesi ve karakter ile kalp arasında sıkı bir bağın bulunması, aklın beynin bir kuvveti kabul edilmesine imkân sağlamıştır denilebilir.²⁴³

Mâtürîdîliğin önemli isimlerinden olan Pezdevî akli, Allah'ın, insanların varlığı bilmeleri için bir araç olarak yarattığını söyler. O, akli, parlak, lâtif bir nesne olarak tarif eder, aklın yerinin

²³⁸ Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, 62.

²³⁹ Maimûn İbn-Muhammed en-Neseî, *Tebşiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, ed. Hüseyin Atay, c. II, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları Kaynak Eserler, 293-23 (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), 173-94.

²⁴⁰ Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, 62.

²⁴¹ Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 187.

²⁴² el-Hacc 22/46.

²⁴³ Harun Çağlayan, “Bilgi Kaynağı Olarak Akıl”, *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 9, sy 1 (09 Şubat 2011): 246.

beyin olduğunu söyler, akli beynin ve sinir sisteminin işlevi olarak gören bilimsel anlayışla bir noktada ittifak ederken, 'nûrânî' ifadesiyle onlardan ayrılır. Onun bu tanımlaması, aklın fizik ve fizik ötesi alanlarla ilişkili olduğunu vurgulama çabası olarak görülebilir.²⁴⁴

Zekânın beyinle ilişkisi konusunda şüphe bulunmamakla birlikte mütekellim düşünürler arasında akla insan vücudunda yer açma konusunda farklı görüşler var olup hepsi bir noktada buluşmuşlardır. "Aklın yeri beyindir" diyenler, akıl nurunu kalpte gösterir; "Aklın yeri kalptir" diyenler, akıl nurunu beyinde gösterir. Bu görüş "Yeryüzünde dolaşmıyorlar mı ki, orada olanların akledecek kalpleri, işitecek kulakları olsun. Ama yalnız gözler kör olmaz, fakat göğüslerde olan kalpler de kör olur."²⁴⁵ ayetinin bir yansımasıdır. İslam'da aklın merkezi kalptir, akıl ve kalp birbirinden bağımsız olmayıp, akıl-kalp ayrımı yapılmaz. Akıl ve kalp arasında bir bilgi ağı mevcuttur. Bundan dolayı bazı İslam kelâmcıları zihin, nefis, akıl arasındaki ayrımı göreceli olarak değerlendirmiş, anlam bakımından bir ayrılığın olmadığını, lafzî olarak ifadede bir farklılığının bulunduğunu iddia etmişlerdir. Akıl ve zekâ arasındaki ilişkiyi Elmalî'li M. Hamdi Yazır (ö.1877/1942) "Akıl; kalp ve ruhun bedeninde, beynin ışığında bulunan bir nurdur"²⁴⁶ şeklinde ifade etmiştir. Bu ışıkla insan, beş duyu organıyla algılayamadığı şeyleri idrak eder. İlliyet kanununun bir gereği olarak, nesnelere arasında neden sonuç bağlantıları kurarak akla fonksiyonel bir görev verir. "Akıl için yol birdir" Elmalî'ya göre önemli olan aklın tasnifi değil, fonksiyonel olarak akla işlerlik kazandırmaktır.²⁴⁷

2.2. İslam Düşüncesinde Akıl

2.2.1. Filozoflara Göre Akıl

Antik Çağ'dan itibaren felsefeciler aklın varlık felsefesi ve bedensel işlevleri üzerinde çeşitli hipotezler üretmiş, varlığın nasıllığı ve epistemolojisi alanlarında farklı düşünce okullarının oluşumuna neden olmuşlardır. Anaxagoras'ta, âlemi yöneten akıl (nous), Sokrates, Platon ve Aristoteles'de, ve belirli bir düzeye kadar da Stoacılar'da tutarlı ve doğru düşüncenin işlevidir. Ayrıca akıl Antik Çağda, bilginin işlevi olması yanında hikmet ve erdem şeklide pratikte de uygulanmıştır. Meselâ Aristo'da akıllı olmak ahlâkta orta yolu tutturaktır. Plotinus'un evren anlayışında akıl, Grekçe'deki nous ile Hıristiyanlık'taki logos karşılık gelir. Onun felsefesinde bir olan noustan, taşma yoluyla çıkan ilk varlık akıl (us, ilke, ruh, tin, idea) dır. Bu ilk akıl bir olmakla beraber, zatı itibariyle çokluk niteliğine haizdir ve ikinci akıl, ruh ve tabiat bu ilk akıldan çıkar. Yeni Platoncu felsefede Tanrı'dan ilk sudûr eden akıl olduğundan akla, Tanrı'nın temsilcisi ve elçisi de denilmiştir.²⁴⁸

²⁴⁴ Altıntaş, "Mâtürîdî Kelam Sisteminde Akıl-Nakil İlişkisi", 236.

²⁴⁵ el-Hacc 22/46.

²⁴⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I:467.

²⁴⁷ Altıntaş, "Mâtürîdî Kelam Sisteminde Akıl-Nakil İlişkisi", 241.

²⁴⁸ Taylan, "Bilgi", 239.

Filozoflardan Fârâbî ve İbn Sînâ, İslâm dinindeki yoktan var etmeyi açıklamakta zorlandıkları için evrenin yaratılışını “Akıllar nazariyesi” denen ve temelleri Yeni Platonculuğa dayanan bir kuramla izah etmişlerdir. Tanrı’dan feyiz ve sudûr vasıtasıyla ortaya çıkan ilk varlık ilk akıldır ve o özü itibariyle mümkün, ilk olması bakımından da varlığı zorunludur. Bu nedenle nesnel olmayan ilk akıl bilinçlidir, kendinin ve Tanrı’nın varlığını bilir. İlk aklın kendini idraki neticesinde ondan ikinci akıl, birinci gök ve ruhu meydana gelir. İkinci akıldan da üçüncü akıl ve ikinci felek (yıldızlar) ile ruhu meydana gelir. Söz konusu sistemde her bir akıldan başka bir akıl, bir felek ve onun nefsi çıkararak bu araçlar onuncu akılda nihayete erer. Bu sistemde en üstte gök en altta ay feleği vardır. Arasındaki varlıklara ise ikinciler veya ruhanîler adı verilir. Faal akıl ise onuncu akıldır. Daima aktiftir. Ay altı âlemi, yani yer küreyi idare eder. Evrende her oluşu o belirler. Filozoflara göre bu akıl Cebrâîl’e karşılık gelir. “Rûhulemîn” ve “Rûhulkudüs” kavramlarıyla da ifade edilir. Onun diğer bir adı da “vâhibüssuver” (sûretleri veren)dir. Aristo’dan başlayarak Meşşâîleri’n en önemli temsilcisi İbn Rüşd’e kadar hemen hemen tüm filozoflar, insan aklını ruhun pasif bir işlevi olarak nitelemişler ve bilgi ortaya koymada kifâyesiz kaldığını iddia ederek onun haricinde varlıksal bir mahiyetete olan aktif aklın (el-aklü’l-fa’âl) varlığından bahsetmişlerdir.²⁴⁹

Aristo, akli pasif akıl ve aktif akıl şeklinde ayırarak her birinin nitelik ve işlevlerini açıklamıştır. Ona göre pasif akıl, boş bir levha gibidir ve potansiyel bir kabiliyettir. Varlığın tüm niteliklerini ve görünüşlerini nesneden ayırt etme becerisine haizdir lâkin onda sûretler henüz nesneden ayırıştırılmış değildir. Ayırt edebilme başladığı an, potansiyel güç eyleme dönüşür. Bunu sağlayan aktif akıldır. Pasif akıl maddî niteliği olmamasına rağmen biçim alır, bedenle ilintili ve sonludur. Buna karşın aktif akıl ise tanımlanabilirlerin eylem durumunda kendisinde mevcut olduğu akıldır. İnsan aklının ruhsal işlevlerini belirleyen bu akıl cismâni varlığından önce mevcuttur ve cismâniyeti yok olduktan sonra da varlığını devam ettirecektir. Bu akıl, ışığın renkleri ve şekilleri açığa çıkarması gibi, insanın pasif durumda olan aklına etki ederek bilginin oluşmasını sağlar.²⁵⁰

Aklın nitelik ve işlevlerine dair hususi bir kitapçık yazarak açıklayan ilk Müslüman felsefeci Kindî’dir (ö. 252/866 [?]). *Risâle fi’l-‘aql* isimli eserinde Kindî, akli dört bölümde ele alır. Öncelikle insanî aklın temeli sayılan ve her daim aktif olan bir akıl vardır ki; onun madde ile hiçbir ilişkisi yoktur. Bu faal aklın görevi beşerî akla tesir ederek onu aktif hale getirmektedir. İkinci derecede, insanda pasif halde bulunan güç halindeki akıl mevcuttur. Bu akıl, faal aklın tesiri olmadan bilgi ortaya koyamaz. Üçüncü derecedeki akli “fiil halindeki akıl” veya “müstefad akıl” şeklinde isimlendiren Kindî bunu, faal aklın potansiyel halindeki akla tesiri neticesinde, varlıkta bulunan kavramların, bilgi haline gelmesi olarak belirtmektedir. Bu aklın en bâriz özelliği, varlık türlerini algılayabilmesidir. Sonuncu ve dördüncü kademe Kindî beyânî veya

²⁴⁹ Taylan, 239.

²⁵⁰ Taylan, 239.

zâhir akıldan bahseder. Bu, müstefad aklın aktif hali olup, düşünce üretirminde bulunduğu müddetçe beyânî veya zâhir akıl şeklinde isimlendirilir.²⁵¹

Kindî, akıl ile vahyin birbiriyle çelişmeyeceğini ilke olarak kabul eder. Ona göre felsefe, insanın gücü yettiğince varlığın bilgisine ulaşma çabasıdır.²⁵² Kindî'ye göre felsefe doğru bilgiye götüren ilimdir. Felsefe hakikatin bilgilerini verdiği gibi din de hakikatin bilgisini verir. Bu nedenle felsefe ile din arasında bir zıtlık söz konusu değildir.²⁵³ Vahiy ile insanın düşünce çabaları aynı gayeye hizmet etmektedir. Dine göre hakikat, vahiy ile peygamberlere yapılan ilahi bilgi iken, felsefede hikmet filozofun düşünsel gayreti ile ulaştığı doğru bilgilerdir.²⁵⁴

Akıl kavramını İslâm filozofları içinde çeşitli eserlerinde tüm yönleriyle ele alan Fârâbî'dir. O'na göre akıl, insanın bir nesneyi zihniyle özümseme vasıtasını ifade etmesinin yanısıra insan idrakinin oluşmasında da araç olan şeyi ifade eden isimdir.²⁵⁵ Ayrıca Fârâbî, aklın farklı anlamlarından da söz eder:²⁵⁶

1. İnsanların ekserisinin herhangi bir kişi hakkında, "O akıllıdır" ifadesi ile kasetmiş oldukları akıldır. Buradaki akıllı sözüyle tefekkür eden, idrak eden, bilen, kavrayan bir varlığa işaret edildiği genel bir kanaattir. Bununla birlikte Fârâbî akıllı olmaktan neyin anlaşılması gerektiği ile ilgili farklı görüşlerin bulunmasını, insanların inanç, iyi ve kötüyü ayırt edebilme ve ahlâki yargılarıyla ilgili olduğunu savunur.²⁵⁷

2. Kelâm âlimlerinin sıklıkla, "Akıl bunu kabul eder-bunu kabul etmez." şeklindeki ifadelerinde işaret edilen akıldır.²⁵⁸

3. Aristoteles'in *Burhan* isimli eserinde bahsettiği akıldır. Aristoteles'te bu akıl, bir nefis kuvvetidir. Kişi onunla asla düşünmeksizin, kıyas yapmaksızın, doğru olan, mutlak tümel savların kesin bilgisine ulaşır.²⁵⁹

4. Aristoteles'in *Ahlak* adlı eserinin VI. bölümünde bahsetmiş olduğu akıldır. Farabi'ye göre, Aristoteles'in nefsin bir parçası olarak nitelendirdiği akıl, tecrübî bilgiye bağlı olarak yararlı ve zararlı gibi konularda kesin hüküm verebilmek için gerekli ön bilgilerin oluşmasını sağlar. Bu akıl, insan ömrü ile doğru orantılı olup, hükümler süreklilik gösterir. Bir insanın herhangi bir konudaki hükmü kemâl derecesine ulaştığında ise bu kişi artık görüş sahibi kabul edilir ve kendisinden hâsıl olan sözlerle ilgili hiçbir delil istenmeksizin sözü kabul görür.²⁶⁰

²⁵¹ Taylan, 240.

²⁵² Ebu Yusuf Ya'kub b. İshak Kindi, *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 66.

²⁵³ Kindi, 2.

²⁵⁴ Kindi, 5.

²⁵⁵ Fârâbî, *Kitabu't-Tenbîh alâ sebîl's-saâde*, ed. Cafer Ali Yasin (Beyrut: Daru'l -Manâhil, 1985), 79.

²⁵⁶ Kemal SÖZEN, "Farabi'de Akıl Ve Aklın Önemi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 5 (1998): 66.

²⁵⁷ Fârâbî, *Risale fi'l-akl*, ed. Maurice Bouyges, II (Beyrut, 1986), 4 vd.

²⁵⁸ Fârâbî, 7 vd.

²⁵⁹ Fârâbî, 8,9.

²⁶⁰ Fârâbî, 9 vd.

5. Aristoteles'in *Nefs* adlı kitabında tanımladığı akıldır. Bunlar; 1. Kuvve halinde akıl, 2. Fiil halinde akıl, 3. Müstefad akıl, 4. Faal Akıl'dır. Farabi, *Risale fi'l-Akl* isimli eserinde bu akılları geniş şekilde açıklamış ve onların işlevlerinden söz etmiştir.

6. Aristoteles'in *Metafizik* isimli eserinde sözünü ettiği akıldır. Bu eserde işaret edilen akıllardan bir diğeri de, her şeyin ilk sebebi ve ilk mebdde olarak değerlendirilen akıldır. O, zorunlu olarak "bir"dir. Bir başlangıcının bulunması söz konusu olamaz. Diğer akıllar bu "ilk akıl"dan belli bir sıraya göre sâdır olmuştur.²⁶¹

Fârâbî de Kindî gibi bilginin dört aşamada oluştuğunu söyler. Fârâbî'ye göre potansiyel halindeki akıl nefsin bir parçası ya da herhangi bir gücü ve işlevidir. Dolayısıyla beşerî nefis gibi bedenle birlikte akıl da ölecektir. Ölümsüz ve faal akılla birleşecek olan küllî nefistir. Potansiyel aklın aktif hale dönüşmesine Fârâbî, "fiil halindeki akıl" adını vermektedir. Bu aşamada kavramla aklın aynılaştığını ifade etmektedir. Nesnelere ait biçimlerin maddeden ayrışarak akılla özdeşleşip bağımsız hale gelişi "müstefad akıl" ismini alır. Fârâbî'ye göre insanî akıl somuttan soyuta yükselebilir. Aynı zamanda soyuttan da somuta inerek, aşkın ve aşağı varlıkların bilgisini elde edebilmektedir. Yine o, beşerî akıl ile faal akıl münasebetini güneş-göz ilişkisi gibi yorumlar. Nasıl ki güneş, ışınlarını gönderip etrafı aydınlattığında göz eşyaya ait renk ve şekilleri algılasa, faal akıl da feyzini gönderdiğinde insanda bilgi meydana gelir. Faal akıl dünyaya en yakın olan ay feleğinin akıldır ve ay altı âlemde oluşan tüm olayları bu akıl belirlemektedir.²⁶²

Fârâbî'ye göre vahyî bilgi ile filozofun aklî çabalarla elde etmiş olduğu bilgiler zıtlaşmaz hatta birbirini tasdik eder. Bu anlamda din ve felsefenin elde ettiği bilgilerin kaynağı faal akıldır. Bütün hikmet faal akıldan feyz yoluyla elde edilen bilgidir. Aralarındaki fark bu bilginin ulaştırılma biçimidir.²⁶³

İbn Sînâ'nın aklın nitelik, işlev ve dereceleri noktasındaki görüşü Fârâbî'ninkine benzer olsa da birtakım önemli farklılıklar vardır. Fârâbî'de olduğu gibi o da akıllar arasında, bir önceki akıl bir sonrakinin maddesi, bir sonraki de onun formu şeklinde bir sınıflandırmanın varlığını kabul eder. İnsanî aklı dört bölümde inceler:

1. Heyûlânî akıl: Bilgi edinmek için sahip olunan potansiyel kabiliyettir.
2. Meleke halindeki akıl: Bu potansiyelin kemâl halidir ve temel önermelerin bilgisine sahiptir.
3. Fiil halindeki akıl: Özne ve nesne ilişkisi neticesinde bilginin bellekte biçimlenmeye başlamasıdır.

²⁶¹ Fârâbî, 35 vd.

²⁶² Taylan, "Bilgi", 240,241.

²⁶³ Fârâbî, *El-Medînetü'l fâzıla*, çev. Nafiz Danışman, Bilim ve Kültür Eserleri Dizisi 280 (Ankara: MEB Yayınları, 2001), 76-78.

4. Müstefad akıl: Varlığa ait biçimlerin nesneden ayrışarak bilgi hâlinde şekillenmesidir.²⁶⁴

İnsanda mevcut olan akıl gücü, faal aklın feyzi olmadan kendi kendine bilgi ortaya çıkaramaz. İbn Sînâ'ya göre akıl, imgesel halde bulunan tikellere yönelerek, faal aklın tesirini benimseyecek koşulları oluşturur. Böylece faal aklın feyziyle imgesel hâlde bulunan tikeller soyut birer kavram ve bilgi haline dönüşür. Ona göre düşünme eylemi, insanî akli faal aklın tesirine hazırlamaktır. Öğrenme faaliyetinin gayesi ve işlevi ise beşer aklının faal akılla birleşme kabiliyetini daha da ileriye taşımaktan ibarettir. İnsanların kimisinde bu kabiliyet daha yüksek olduğu için onlar herhangi bir eğitime ihtiyaç duymadan da faal akılla ittisal etme ve feyz alma, böylece varlığın özüne ve her şeyin hakîkatine doğrudan ulaşma imkânına sahiptir. Bu yeteneğin bulunduğu heyûlânî akla "kudsî akıl" adı verilir. İbn Sînâ nebîlerin sahip olduğu vahyî bilgiyi bu şekilde anlamaktadır. En âlî bilgiyi ve en yüce mutluluğu beşerî aklın faal akılla ittisâlinde gören İbn Sînâ, fenâ (yok olma) yı kabul etmez. Yani insan akli faal akılla birleşip onda yok olmayacağından, yaşarken ve ölüm sonrası daima ferdiyeti devam edecektir. Aksi takdirde faal aklın parçalanamaz bir cevher olduğu kabulüne zıt olacaktır. İbn Sînâ, anımsama ve hatırdan çıkarma eylemini faal akla yöneliş veya onunla ilgiyi kesme şeklinde açıklar. Şöyle ki, insan bir şeyin bilgisine ulaşmak yahut unuttuğu bir şeyi anımsamak istediğinde beşerî akıl, faal akla yönelir ve faal akıl derhâl feyzini beşerî akla akıtarak o şeyin bilgisinin zihinde canlanmasını sağlar. Bu yönelme olmazsa feyiz kesilecek ve unutma gerçekleşecektir. Bu sebeple İbn Sina'nın epistemolojisinin işraki karakterde olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca tasavvuf felsefesi ile de sıkı bir bağlantı içindedir.²⁶⁵

İbn Sînâ'da faal akıl, Zorunlu Varlık'tan taşan maddeden bağımsız soyut akılların sonuncusu, ay üstü âlemin son bulduğu ve ay altı âleme (dünyamıza) en yakın olan akıldır. Bununla birlikte o ay altı âlemin akli olma özelliğini taşımaktadır. Dolayısıyla bu âlemin şekillenmesinde ve insanın bilgi sürecinde önemli bir görev üstlenmektedir. Ay altı âlemin şekillenmesinde faal aklın rolü, âlemin oluşumunda önemli iki unsur olan madde ve suretten, suretleri kendisinde bulundurması ve madde hazır olduğunda suretleri maddeye vermesidir. Bundan dolayı nesnel dünyada faal aklın suret vermesi var oluş, sureti maddeden alması ise yok oluşdur. İnsanın bilgi sürecindeki işlevinin birincisi insan nefsinin bilkuvveden bilfiil hale gelmesini sağlayan faktör olmasıdır. Nefsin, akli suretler olmaksızın potansiyel olarak onları kabul kabiliyeti bilkuvve olarak ifade edilirken, akli suretlere sahip olması ise bilfiil olarak ifade edilir. Akli suretleri kendisinde barındıran faal akıl, nefsin durumuna göre bu akli suretleri nefse aktararak onu bilfiil yapmaktadır. Nefsin bilfillik hali ise heyulanî akıl, bilmeleke akıl, bilfiil akıl ve müstefâd akıl olarak ortaya çıkmaktadır. Bu aynı zamanda nefsin yetkinleşmesinin de kriteri kabul edilir. Buradan hareketle faal akıl, nefsin bilgi sürecinde veya yeterlilik kazanmasında zorunlu bir şart olarak görülür ve hakiki bilgiyi elde etmede insanın tek başına yetersiz olduğu kabul edilir.²⁶⁶

²⁶⁴ Taylan, "Bilgi", 241.

²⁶⁵ Taylan, 241.

²⁶⁶ Bilal Karabey, "İbn Sînâ Felsefesinde Faal Akıl", *Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3, sy 1 (29 Haziran 2020): 50.

İbn Sînâ'ya göre insan nefsi, bir yönüyle duyular âlemine, diğer yönüyle de ilâhî âleme meyiletme ve âlemlerin bilgisini elde etme potansiyel ve kabiliyetine haizdir. İnsan nefsi fiil halindeki akıl aracılığıyla varlığa ait biçimlerin ve tümellerin bilgisini kazandığı gibi müstefad akıl sayesinde de faal akılla bitişebilmektedir. Böylece faal akılla bitişme ile kazanılan bu bilgi gerçeğin bilgisidir ki, irfan ehlinin bilgisi de bu türdendir. İbn Sînâ'ya göre böyle bir hakikat bilgisine erişmenin yolu sağlam bir irade ve riyâzette geçer. Söz konusu olan bu irade gücüyle insan, nefsinin terbiye ederek öyle yüksek bir dereceye ulaşır ki, orada vasıtasız bir şekilde ilâhî nurları ve ilâhî hakikatlerin bilgisini kazanır. İlk etapta bu durum sürekli değildir ve insan, ilâhî nurları ve hakikat bilgisini şimşek ışıkları gibi arada bir yakalayabilir. Lâkin riyâzete ehemmiyet veren bir ârifte durum farklı olup, zamanla bu hal süreklilik arzeder. Neticede ârif, bir makama erişir ki baktığı her şeyde Hakk'ı görür ve bu ilâhî makamın hazzıyla kendinden geçer. İbn Sînâ felsefesinde faal akılla ittisâl böyle bir haldir. Ona göre ibadetlerin maksadı, insanı bu dünyevî ve bayağı âlemin esaretinden kurtarıp ilahî âlem ile ittisâlini temin etmektir. Cennet sevdası veya cehennem kaygısıyla gerçekleştirilen ibadetler, çıkar kaygısı taşıdığı ve bir nevi ticaret gayesi barındırdığı için değersizleşir. Tüm bu suflî duygulardan kendisini arındıran ârif kişi ilâhî nura ve feyze nail olan kişidir. İbn Sînâ, İslâm düşüncesinde işrakî düşüncenin dayanağını ilk ortaya koyan ve akılcılıktan sezgiciliğe kayan bir felsefecidir.²⁶⁷

İbn Rüşd akıl konusuna getirdiği farklı bakış açısıyla Aristocu gelenek ve Neoplatonizm'den ayrılmaktadır. İbn Rüşd'e göre nitelik ve işlevleri açısından değişiklik gösteren akıllar, nefsin farklı suretlerinden ibarettir. Ayrıca faal akıl, Aristoteles ve Meşşai filozoflar'ın görüşlerindeki gibi, insana feyiz veren ayrı (aşkın) bir varlık değil, o nefsin kâmil noktaya ulaşmış, soyut (içkin) hâlidir. İbn Rüşd'de de akıllar dörttür: Heyûlânî akıl, fiil halindeki akıl, müktesep akıl ve faal akıl. Bu akıllar insan nefsinin değişik şekillerde ortaya çıkmış hâlidir. Heyûlânî akıl ve fiil halindeki akıl nefsin bedenle kaynaşması neticesinde oluşur; müktesep akıl ise bağımsız bir cevher olmasının yanında bedenle de ilişkilidir. Filozofun heyûlânî akla getirdiği yorum daha önce aktardığımız filozoflarınkinden farklıdır. Onlar bu akıllı, bedene tâbi olan nefsin bir kuvveti veya parçası şeklinde anlıyor ve bunun neticesi olarakta fani olarak tanımlıyorlardı. İbn Rüşd'e göre ise heyûlânî akıl fizyolojinin bir fonksiyonu değildir. Kavrayış aşamasında olan bu akıl nesnenin bellekteki bir imgesi şeklinde düşünülmez, o tamamen mânevî bir özdür. Eğer fizyolojinin bir fonksiyonu olmuş olsaydı akıl kendisinin varlığını ve aynı anda birden fazla şeyi kavrayamazdı. Netice itibarıyla bu akıl yalnızca bir kabiliyet yahut bir kuvvet değildir. Zira aksi hâlde bedenle birlikte akıllı da fâni kabul etmek gerekirdi. Böyle bir iddia inanca aykırı olduğu kadar nefsin bütünlüğü noktasında düalist bir bakış açısı olup, nefsi hem ölümlü, hem ölümsüz saymak gibi bir tutarsızlığa neden olacağından çelişik bir iddiadır. Netice olarak İbn Rüşd'e göre heyûlânî akıl ve faal akıl özdeş olup, bu da kişinin nefsidir. İbn Rüşd, insanın cismi ile ilişki kuran nefsinin başlıca iki işlevi olduğunu söyler:

²⁶⁷ Taylan, "Bilgi", 241.

1.Varlığa ait biçimleri nesneden ayırştırmak,

2. Nesneden ayırştırılan ve imge haline gelen bilgileri elde etmek.

Ona göre, bunlardan birincisine faal akıl, ikincisine de heyûlânî akıl denir. Müktesep akıl ise, heyûlânî aklın fiil halindeki görünümüdür. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın insanî akıllar sıralamasında müstefad akıl dedikleri, İbn Rüşd'ün sisteminde müktesep akıldır ve beden gibi fâni olan da budur. Zira ruh cismaniyetten ayrıldığı andan itibaren nesnelere dünyasına ait bütün bilgileri yok olmaktadır.²⁶⁸

İslam düşüncesinde din ile felsefeyi uzlaştıran ilk filozof Kindî'dir. Görüş ve fikirleriyle Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ü etkilemiştir. Onlar da hakikatin tek olduğunu, hakikat ile felsefenin aynı şey olduğunu, bunun bir tarafını dinin, diğer tarafını ise felsefenin temsil ettiğini ve felsefe ile dinin birbirine zıt olmadığını ifade ederler.²⁶⁹

Filozofların akıl kavramı üzerine yaptıkları analizler, insanı anlama gayretinin bir sonucudur. İnsan ile eşyanın bilgisi arasındaki münasebeti ortaya koyması bakımından bilmeye ve anlamaya vesile olan aklın mahiyetini, dolayısıyla insanın neyi ve ne kadar bilebileceği bilmesi önemlidir. Bu nedenle akıl, filozoflar tarafından yazılan nefis hakkındaki müstakil eserlerde, hem fizyolojik hem de psikolojik olarak incelenir. Aklı hiyerarşik bir şekilde mertebeleriyle ele almak ise tüm klasik felsefî düşünme biçimine hâkim olan noksanlıktan kemâle doğru ilerleme eğiliminin bir göstergesi olarak değerlendirmek mümkündür.²⁷⁰

2.2.2. Tasavvufçulara Göre Akıl

Zâhir ve bâtın olarak varlığı iki gruba ayıran ve bâtınî olana asıl hakikat gözüyle bakan tasavvufçular açısından doğru bilgi, düşünsel gayret ve akıl yürütme ile ulaşılabilecek bir şey değildir. Aksine sezgi ile elde edilir. Bu ise söz ile ifade edilebilecek bir hal değil, tecrübî bilgi ile elde edilebilecek bir hâldir.²⁷¹

İlk dönem mutasavvıfları aklın niteliğini açıklama ve analiziyle çokta meşgul olmamış, yalnızca ahlâk alanında uygulama noktasında sağladığı yararlar hususuna önem vermişlerdir. Maddi dünyadan el-etek çekip, nefsin arzularını terk edip, helâl ve haramlara uygun bir şekilde öteki dünya için yaşamayı asıl saydıkları için akli tanımlarken bu hususlara dikkat etmişler, akli âhireti kazanmanın bir aracı olarak görmüşlerdir.²⁷² İlk tasavvufçular göre akıl, nimetleri bilmeyi ve Allah'a şükretmeyi sağlayan, suflî güdülerin zorlamasına rağmen dinin güzel bulduğu eylemlere yönelten ve sonuç itibâriyle âhireti kazandıran bir yetidir. Bunlara göre, akıl

²⁶⁸ Taylan, 242.

²⁶⁹ Ahmet Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelam Eleştirisi*, 1. bs (İstanbul: Divan Kitap, 2018), 78.

²⁷⁰ Köksal, "Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı", 7.

²⁷¹ Mehmet Evkuran, *Ahlâk, Hakikat Ve Kimlik -İslam Kelâmında Ahlâk Problemi-* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 77 vd.

²⁷² Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ'* (Kahire, 1394), 2/203-300; 9/48.

Allah'a karşı görev ve sorumlulukları ifâ etmeye yarayan bir araç olmakla beraber, kendiliğinden Allah'ı idrak edemez. Netice itibariyle, dinî hükümler naslarla belirlendiğinden aklın görevi yalnızca bunları bilmektir. Bu nedenle Ehl-i sünnet âlimlerinin, "Akıl ilâhî hitabı anlamaya yarayan bir alettir" tanımını mutasavvıflarca da kabul edilmiştir.²⁷³

İslâm düşünce geleneğinde aklı, nefsin suflî isteklerinin aksi olarak kabul etmek belirgin bir düşünme biçimidir ve bu anlayışın yaygınlaşmasında ilk devir mutasavvıfların etkisi büyük olmuştur. Muhâsibî'ye (ö. 243/857) göre akıl, yaratılmış bir yetidir ve bedendeki bir nur olup madde değildir. Doğru ve yanlış ayırt etmeyi sağlayan akıl tabiî ve tecrübî olarak iki çeşittir. Hakîm et-Tirmizî de (ö. 320/932) aklı iyi ile kötüyü, doğru ile yanlış ayırttırmaya yarayan bir nur olarak kabul eder ve aklın karşıtı olarak hevâyı görür. Daha ziyade o, aklın etik ve psikolojik bağlamı üzerinde tafsilatlı îzah ve anlatımlarda bulunur.²⁷⁴

Mutasavvıflar, aklı genellikle küllî akıl ve cüz'î akıl olmak üzere iki kısma ayırır ve eleştirileri cüz'î akla dairdir. Onlar, cüz'î aklın dünyevi ilimler ve nesnel âlem hakkındaki salahiyetine karşı değildir. Dinin yaşanması için bu akla ihtiyaç vardır. Aklı olmayanın dinî anlamda mükellefiyeti de yoktur. Fakat mutasavvıflar, cüz'î aklın metafiziğe dair hususlarda söz sahibi olamayacağını savunur. Onlar zaman zaman aklın nuranî bir latife ve şerefli bir varlık olduğunu ifade etmekten de geri kalmamışlardır. Tasavvufta aklın kısıtlılığı, daha çok fizik ötesi alanla ilgilidir. Çünkü bu alana akılla ulaşılmaz, keşf ve ilham ile ulaşılır. Mutasavvıflar nazarında insanın akıyla çözemeyeceği birçok ilâhî sır ve hikmetler vardır. Bundan dolayı tasavvufun aklın sınırlarını aşan bazı konularını kavrayabilmek için manevî tecrübeye gerek vardır.²⁷⁵

Müslüman felsefecilerle kelâmcıların hakikate ulaştırın vasıta olarak akla ehemmiyet vermeleri ve akıl-nass arasındaki ilişkiyi saptama çabaları sūfleri de aynı mevzuya yöneltmiştir. En başından beri aklın ilâhî hikmetleri, şehadet âleminin ötesini ve âhiret ile ilgili konulara vâkif olma hususunda kifâyetsiz olduğunu iddia eden mutasavvıflar; felsefecilerle kelâmcıların Allah'ın varlığını delillendirmek için ilmî ve akli deliller aramaları konusunda gösterilen çabaların boşa olduğunu belirterek nazarî aklın aciziyetini savunmuşlardır. Tasavvuçlara göre aklın müşahede alanı nesnel dünyadır (kevn âlemdir), eğer o Tanrıyı anlamaya kalkarsa yok olup gider. Zira o kendisini bilmekten âcizdir. Şu hâlde onu yaratana bilmesi mümkün değildir. Tasavvuçlara göre Allah'ı idrak meselesinde aklın varabileceği son nokta şaşkınlık ve endişede kalmaktır. Kaldı ki aklın kifâyetsizliğini bilmek en büyük anlamadır. Zünnûn el-Mısırî, Cüneyd-i Bağdâdî gibi mutasavvıflar Allah'ı bilmenin O'nun bildirmesiyle mümkün olduğunu belirtmişlerdir. Akli ikinci plana atma anlayışı Hâris el-Muhâsibî ile başlamıştır. Bu durum, Kuşeyrî ve Hücûrî ile devam etmiş ve en kâmil haliyle de

²⁷³ Süleyman Uludağ, "Akıl", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Tayyar Altıkulaç vd. (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 246.

²⁷⁴ Uludağ, 246.

²⁷⁵ Bekir Köle, "Tasavvufa Göre İlâhî Hakikatlerin İdrâkinde Aklın Konumu", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sy 3 (01 Nisan 2013): 81-96.

Gazzâlî tarafından müdâfa edilmiştir.²⁷⁶ O, *el-Münkız mine'd-dalâl* kitabında vehme kapılarak ilimleri inkâr ettiğine dair söylenen iddalar karşısında kendisini sorgulamıştır. Gazzâlî öncelikle kendisinde mevcut olan bilgileri kontrol ettiğini, bunun neticesinde, kendisinde hissiyat²⁷⁷ ve zaruriyattan²⁷⁸ başka bir bilginin bulunmadığına kanaât getirdiğini ifade etmiştir. O kendisine “Mahsûsata nasıl güvenilebilir?” sorusunu sormuş ve görme duyusunun verdiği bilgilerdeki yanılmayı, gölgenin hareketi ve yıldızların boyutundaki yanlış algılamadan hareketle açıklamıştır. Bunun aklın verileri sayasinde ortaya çıktığını ve bu sayede duyu organları vasıtasıyla elde edilen bilgilere güveninin kaybolduğunu belirtmiştir. Gazzâlî daha sonra aklî bilgilere güven duymaya başlar. Lâkin mahsusata olan güveninin akıl ile iptal olması gibi, aklî bilgilerinin de onun üzerinde başka vasıtalar ile iptal olabileceği ihtimali ile aklî verilere de güvenilemeyeceği kanaatine haiz olur.²⁷⁹

Gazzâlî duyuların verdiği birtakım bilgilerin doğru olmadığı kanaatine varmış, buradan hareketle aklın üzerinde başka bir kavrama melesine göre de aklın sağladığı bilgilerin hakikat olmamasını imkân dâhilinde görmüştür. Hülâsa o, aklî muhakeme ile hakikatlere erileceğini imkânsız sayar.²⁸⁰ Yine ona göre, akıl ile idrak olunamayan şeylerin idraki için de bir yolun bulunması mümkündür.²⁸¹ Akla olan itimadı sarsılarak kuşkuya kapılan Gazzâlî, Allah'ın, gönlüne attığı bir nur sayesinde bu hâlden kurtulduğunu söyler. Bu nuru pek çok bilginin anahtarı olarak gören Gazzâlî, hakikate ermenin daima delil ile olacağını sananların, Allah'ın engin rahmetini kısıtladıklarını ifade etmektedir.²⁸² Böylece o, aklın gücünü reddetmemekle beraber, onun hakikate götüren yegâne yol olduğunu kabul etmez. Fârâbî ve İbn Sînâ'dan esinlenerek bu nura “El-aklû'l-kudsî” isimlendirmesinde bulunan Gazzâlî'ye göre bu derecedeki akıl ilâhî hikmetleri vasıtasız alma yetisini haizdir. Kudsî akıl esasında bizatihi keşfin ta kendisidir. Gazzâlî fizik ötesi meselelerde keşif ile aklı ayırarak ilkinde tasfiye (arındırma), ikincisine nazar (düşünme) yöntemi adını verir ve vasıtasız hikmeti elde etmeyi sağlayan tasfiyenin nazardan daha müteber bir yöntem olduğunu farklı misallerle izah eder.²⁸³

Gazzâlî'den sonrası kimi sufiler de fizik ötesi mevzularda akla kıymet vermeme davranışı daha da yaygın hâle geldi. Aynülkudât'a (ö. 525/1131) göre nasıl ki duyu organlarının yeterlilik alanı sınırlı ise aklın idrâk sahası da sınırlıdır, sonsuz ve âlî hakikat bunun dışında kalır. Mevlânâ Celâleddin Rûmî (ö. 672/1273) aklın metafizik âlem ile ilgili verdiği bilgileri âmâ bir insanın renkler, duyma yetisi olmayan bir insanın da sesler hakkında bilgi vermesine benzetir. Aklın kişisel ifade ve eylemlerimizde yol gösterici olabilmekle birlikte içsel hayat noktasında

²⁷⁶ Uludağ, “Akıl”, 246.

²⁷⁷ Hissiyat: Beş duyu ile kazanılan bilgiler

²⁷⁸ Zaruriyat: Delile ihtiyaç duymayan açık bilgiler

²⁷⁹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *El-Munkızu min-ad-dalâl*, çev. Hilmi Güngör (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1990), 18,19.

²⁸⁰ Hilmi Göngör, “Önsöz”, Gazali, *El-Munkızu min-ad-dalâl*, çev. Hilmi Güngör (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi,1990), 8.

²⁸¹ Gazzâlî, *El-Munkızu min-ad-dalâl*, 67.

²⁸² Gazzâlî, 20.

²⁸³ Uludağ, “Akıl”, 246.

“çamura batmış merkep” gibi âcziyette kalacağını söyler. Hâris el-Muhâsibî’den itibaren bütün mutasavvıflarda ilk yaratılanın akıl olduğu konusunda görüşler mevcuttur. Neo platoncu felsefeden esinlenen bu anlayış, Abdülkerîm el-Cîlî (ö. 832/1428) ve İbnü’l-Arabî (ö. 638/1240) gibi suffilerce yeni bir anlayış, farklı bir bakış açısıyla yorumlanarak ve Hallâcı Mansûr’dan (ö. 309/922) gelen hakikat-i Muhammediyye düşüncesi ile akl-ı evvel kuramı birleştirilmiştir. Akl-ı evvel İbnü’l-Arabî’de “dürr-e beyzâ” ve “kalem-i a’lâ” gibi isimlerle anılmış olup maddî âlemde zuhur eden ilk yaratılmıştır. Abdülkerîm el-Cîlî “Akl-ı evvel”, “akl-ı küllî” ve “akl-ı meâş” terimleri üzerine yoğunlaşmış ve akl-ı evveli ilâhî ilmin nuru olarak değerlendirmiştir. Cebrâil’e akl-ı evvel de denilmesinin nedeni budur.²⁸⁴ Mutasavvıfların burada söz konusu ettiği kifâyetsiz, ehemmiyetsiz ve âciz buldukları aklın görünür âlemi aşarak öncesiz, sonsuz ve âlî hikmetlere dair bilgiler veren nazarî ve fizik ötesi akıl olduğu hususiyetle belirtilmelidir. Onlar, görev ve sorumluluk sahasını nesnel âleminin teşkil ettiği insan aklının ehemmiyet ve kıymetini her fırsatta dile getirmişlerdir. Bu anlamdaki akla da “akl-ı tecrübi”, “akl-ı meâş”, “akl-ı cüz’î” gibi adlandırmalarda bulunmuşlardır.

Ebû Hanîfe başta olmak üzere İslâm ulemasından kimisi insan bedeninde aklın bulunduğu yer olarak beyni işaret etmişlerse de cumhura göre aklın yeri kalptir ki tasavvuf ehli de bu görüşü kabul etmişlerdir. Kimi zaman suffilerce, akıl aşkın karşıtı olarak görülür ve bu görüşe göre akıl, aşk ile bir arada bulunmaz, birinin olduğu yerde diğeri durmaz.²⁸⁵

2.2.3. Selefilere Göre Akıl

İtikadî konularda Kur’an ve Sünnet’in lafzına bağlı olan ve te’vili kabul etmeyen ekol olarak bilinen selefiler, İslam düşünce geleneğinde akla şüphe ile bakan iki kesimden biridir,²⁸⁶ diğeri ise sufilerdir. Selefiler, dinin eksiksiz olduğunu, tamamlandığını, selef âlimlerinin ise din hakkında söylenmesi gereken herşeyi söylediğini kabul ederler. Onlara göre bundan sonra yapılması gereken şey, sadece nassları anlamaktır. Burada aklın rolü, lafızları yoruma girişmeden pasif ve dar bir şekilde anlama çabasıdır. Fakat akli işletmek din adına yeni bir yükümlülük getireceğinden dolayı bir zorluktur. Bunun da dinde yeri yoktur. Zira din, zorlukları kaldırmak için gönderilmiştir. O hâlde akıl yürütme biçimlerinin dinde yeri olmamalıdır.²⁸⁷

Selefiyye’nin imamı Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) akli, insanda yaratılıştan gelen bir özellik olarak değerlendirir.²⁸⁸ Ekseriyetle selefi görüşleri benimseyen İbn Hazm (ö. 456/1064), aklın cevher olmadığını, ruhun bir kuvveti ve eyleminden oluşan bir araz olduğunu savunur. Ona

²⁸⁴ Uludağ, 247.

²⁸⁵ Uludağ, 247.

²⁸⁶ Mehmet Evkuran, “Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareket Olarak Selefilik”, *İlahiyat Akademi*, sy 1-2 (19 Ekim 2015): 71-90.

²⁸⁷ Evkuran, *Ahlâk, Hakikat Ve Kimlik*, 77 vd.

²⁸⁸ Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm b. İbn Teymiyye, *Mecmû’u Fetâvâ*, ed. Abdurrahman b. Muhammed (Riyad, 1381), 9/288.

göre akıl kuvvetli ve zayıf olabildiği hatta zıddı da olabildiği halde cevher için bu durum söz konusu değildir. Çünkü cevherin zıddı yoktur. İbn Hazm'a göre İslâm âlimleri akli, "iyiyi kötüden ayıklama, iyiyi tercih etme ve kötü olanı yapmama kuvveti" olarak tarif etmişlerdir. Felsefecilerin akli cevher olarak benimsemelerini temelsiz bulan İbn Hazm'a göre insandaki duyuların işlevlerini gerçekleştiren akıldır.²⁸⁹

Selefiyye ekolünün müteahhirîninden olan İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Hazm ve Ahmed b. Hanbel'in görüşüne katılır. O akli, sıfat ya da araz olması farketmeksizin, "insanın lehine olanı bilip eylemlerini bu yönde düzenleyen bir tabiat" olarak benimser. Ona göre de akıl cevher değil ruhî bir melekedir.²⁹⁰ İbn Teymiyye akli, garizi akıl (insanda doğuştan gelen bir nitelik) ve garizi akıl ile hasıl olan bilgi şeklinde iki bölüme ayırır. Garizî akıl, doğuştan gelen bir yetidir ki buna bilgi denemez. Bu sebeple de vahiy ile çatışması düşünülemez. Bu akıl yaşam gibi akli ve sem'i bilginin önşartı olduğu gibi istidiale dayanan inancın da önşartıdır. İkinci kategorideki garizi akıl ile hasıl olan bilgi ise Allah'ın varlığını kanıtlayan, sem'in ve rasulün doğruluğunu aşikar eden bilgiden çok daha geniş bir alanı kapsar.²⁹¹ Ona göre akıl naklin hizmetinde olmalıdır. Zira akıl sadece nesnel dünyadaki varlıkları kavrayabilir, belli bir noktaya kadar maddenin yasalarını keşfedebilir lâkin metafizik konularda yanlış düşer. Akıl maddi hususlarda da her daim mutlak bilgi elde edemez. Aklın yanlışlarını düzeltecek vahiy kılavuzuna ihtiyacı vardır. Filozoflar akla aşırı itimat ettikleri için sapmışlardır.²⁹²

Selefiyye mensupları, özellikle müteahhir dönem âlimleri naklin izahı ve idrak edilmesi için aklın düşünce üretmesine muhtaç olduğunu kabul etmişler, fakat onu dinî hakikatleri tek başına anlamaktan âciz ve yetersiz bir bilgi kaynağı olarak değerlendirmişlerdir.²⁹³ Onlara göre akılla nakil arasında bir uzlaşma olduğu için nakli akli verilerle değiştirmeye gerek yoktur. Tecrübî olarak duyulur âlem hakkında sınırlı bilgi oluşturan aklın metafizik âlem ile ilgili hususlarda yanlış hükümler vereceği şüphesizdir.²⁹⁴

2.2.4. Kelâmcılara Göre Akıl

Allah'ın insanlara lütfettiği en büyük ihsan olan akıl, İslam dininde sadece hakikati elde etmenin vasıtası değil, aynı zamanda dinî mükellefiyetin de sebebidir. Bu anlamda akıl, insanların fayda ve zararına olan konularda bilgi edinme aracı olarak onların hayatlarını

²⁸⁹ Ali İbn-Ahmed İbn-Hazm, *El-Fasl: Dinler Ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut, 1. baskı, c. III, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları Dini İlimler Serisi (Fatih, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 822.

²⁹⁰ Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, 7/24,539; Teymiyye, 9/271,286-288.

²⁹¹ Hüseyin Aydın, "İbn Teymiyye'nin Nasçı Akılcılığının Kelâmî Açısından Değerlendirilmesi", sy I (2014): 146,147.

²⁹² Nazım Hasırcı, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu bildirileri*, ed. Murat Demirkol ve M. Enes Kala, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları 1 (Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu, Çankaya, Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları, 2014), 134,135.

²⁹³ Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, 9/279.

²⁹⁴ Yavuz, "Akıl", 245.

istikamet üzere devam ettirmelerine imkan verirken, diğer taraftan da uhrevî yaşamlarındaki saadetlerine imkân sağlayacak vahyi hakikatleri özümseyerek ebedi kurtuluşa ulaşmalarını mümkün kılar.²⁹⁵

İslam kelâmında akıl, tanım, içerik ve nass ile bağlantısı açısından söz konusu edilmiştir. Mâverdî kaleme aldığı eserlerinde islam kelâmcılarının akıl üzerine mütâlâlarını dikkate alarak birtakım tanımlamalarda bulunmuş ve aklın, “zarurî olarak idrak edilenleri bilme” şeklinde de tanımlanabileceğini söylemiştir.²⁹⁶ Ona göre akıl, mevcudâtın özünü idrak etme ve hayırla şerri ayırt etme kabiliyetidir. Akli erdem, ahlâk ve dünyevî faaliyetlerin temel dayanağı, dinî sorumluluğun esası olarak görülür ve onu bir araz kabul eder. Zira insanda akıl bulunmadan aklın varlığı savunulamaz ve çevresel uyarımları duyumlayabilen, algılayabilen tüm insanların akli tamdır.²⁹⁷

Aklın mahiyeti ile ilgili esas tartışmalar Mu'tezilî kelâmcılar ile başlamıştır. Onlar akli mutlak bir bilgi kaynağı olarak kabul etmiş ve bazı nüanslarla birlikte birbirine benzer şekillerde tanımlamışlardır.²⁹⁸ Şî'îlerin akıl tarifi, içeriği ve işlevi ile ilgili düşünceleri Mu'tezilî fikirler ile aynı çizgide seyrettiği görülür. Şî'a'nın İmamiyye koluna göre, akıl düşünce gücü olup, varlık üzerinde fikirsel gayret göstermek, akli bir yükümlülüktür. Bu akli gayret, dini yükümlülüklerden sonradır. Zeydiyyeye göre akıl arazdır, uyku, baygınlık gibi durumlarda aklın durması bunun delilidir. Onlara göre akıl, fitrata uygun olanı, acı veren şeyleri, tatlı ve hoş şeyleri algılar. Aynı zamanda iyiyi ve kötüyü ayırt eder. Zeydiyye mezhebinin fikrî önderlerinden Kâsım er-Ressî (ö.246-876) *Ahvâlü'l-Adl ve't-Tevhîd* isimli eserinde “Makâmu'l-Akl” başlıklı bir bâb açarak; Mu'tezile'ye benzer şekilde Allah'ı tanımada akli vahiy ve nebilerin önüne koymuştur. Buna delil olarak ise vahyin ve risaletin ancak akıl ile idrak edilebileceğini ifade etmiştir. O'na göre kitap ve sünnetin esası akıldır, onunla kavranır.²⁹⁹

Şî'a'nın çoğunluğuna göre akıl hak-batıl, güzel-çirkin ayrımı yapabilen ve bilginin aslını oluşturan ilâhî bir melekedir. Onlardan filozofların etkisinde kalan bazılarına göre ise akıl Allah'ın ilk yarattığı güç, seçim yapabilme kabiliyeti ve nurdan oluşan ruhî bir cevherdir. Diğer bir kısım Şî'î kelâmcılar ise akli Allah'ın beşer kalbinde var ettiği araz türünden bir kuvvet olarak tarif etmiştir.³⁰⁰

Akıl ile ilgili tanımlamalar, mezhep, konu dönem ve kişiye göre değiştiğinden Ehl-i sünnet kelâmcıları da ortak bir akıl tarifi üzerinde birleşememişler, farklı tanımlamalarda bulunmuşlardır. Ehl-i sünnetin ilk kelâmcılarından Hâris b. Esed el-Muhâsibî aklın, Allah'ın insanlara yaratılıştan bahsettiği bir şeciye olduğunu ve insanların bunu birbirinden

²⁹⁵ Harun Çağlayan, “Akıl-Nakil İlişkisi: Rey ve Hadis Ehlinin Yaklaşımları”, içinde *Sistematik Kelam*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Bilay Yayınları, 2019), 87.

²⁹⁶ Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* (Beyrut, 1407), 6,7.

²⁹⁷ Yavuz, “Akıl”, 243.

²⁹⁸ Yavuz, 242.

²⁹⁹ Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, 2003, 130.

³⁰⁰ Yavuz, “Akıl”, 243.

öğrenemeyeceklerini söyler. İnsan bununla yararlı ve zararlıyı bilir, eylemleriyle insan akıllı olup olmadığı bilinir. Zararlı şeylerden kişi uzaklaşmak yerine onlara meylediyorsa bu insana akıllı değil, ahmak denir. Kişinin akıl seviyesi bu verilerden hareketle belirlenir.³⁰¹ Sünnî kelâmcılardan bazıları ise ona öz anlamına gelen lüb isminin verilmesinden hareketle, aklın ruhî bir öz olduğunu söylemişlerdir. Çoğu Ehl-i sünnet âlimi akli “nûrânî bir cism-i latîf” şeklinde tarif ederler. Bu kelâmcılara göre aklın vahye muhatap kılınması ve dinî hükümleri yerine getirmesi, aklın cevher olduğuna işarettir.³⁰²

Ehl-i sünnet kelâmının oluşumunda ve İslâm düşünce tarihinde önemli bir yeri olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin akla bakışı bu husustaki görüşlere farklı bir perspektif getirebilir.³⁰³ O, *Kitâbü't-Tevhîd*'de akli, “aynî nitelikte olanları bir araya toplayan ve ayrı nitelikte olanları ayıran şey” olarak nitelendirmiştir. O akli, varlıklarla ilgili bilgileri sınıflandırarak çıkarımlarda bulunan ve insana kıyas yapma kabiliyeti veren düşünsel bir araç olarak görmektedir.³⁰⁴ Mâtürîdî'nin bilgi felsefesinde insan düşüncesi ve deneyimi ile vahiy sulh içindedir. Birinin diğerine tercih edilmesi ya da aralarında çatışma olması düşünülemez. Zira insanı yaratan da, ona akıl veren de, vahiy gönderen de yüce Allah'tır. O, bunların kendi aralarında birbirleriyle uyumlu ve dengeli bir şekilde çalışmalarını istemiştir. Bu sayede varlığının ve pek çok şeyin delillerinin açığa çıkmasını istemiştir. Bu, O'nun hikmetinin bir neticesidir. Denilebilir ki, Mâtürîdî açısından fizik ötesi alan, son sözün söylendiği, hükümlerin kaynağı bir alan olmakla birlikte, ne akla ne de tefekküre bütünüyle kapalı bir alan değildir.³⁰⁵

Mâtürîdî ekolünün müteahhirîn dönemi bilginleri ise akli, maddeden soyutlanmış cevherin (nefs-i nâtika) bir görüntüsü veya bir gücü kabul etmişlerdir. Buradan hareketle akli, “tefekkür ve delillendirme suretiyle gaybî bilgileri, duyu organlarıyla da nesnelere algılayan bir cevher ve duyuların, algı sınırlarının bittiği aşamadan başlayan ve kalbî bilgileri açığa çıkaran bir nur” diye iki şekilde tanımlamışlardır. Böylece Mâtürîdî âlimler akli, bilginin dışında kalan, fakat bilgiyi oluşturan nefis-i nâtika olarak kabul etmişlerdir.³⁰⁶

Çağdaş kelâm âlimlerinden Ferîd Vecdî akli, ruhun ortaya çıkan bir özelliği olarak nitelendirir ve “insandaki anlama gücü” diye tanımlar. Aklın en önemli işlevi, gerçeklikten bilgi üretmektir.³⁰⁷

Elmalılı M. Hamdi Yazır akli, kalpte bulunan bir nur olarak görür ve bu nur sayesinde duyu organları ile duyum ötesinin bilinebileceğini ifade eder. Aklın dereceleri olduğunu söyleyen Elmalılı, sıradan bir zekâdan peygamberlerin akıllarının derecesine kadar gitmenin mümkün olduğunu söyler. Ona göre en yüksek derecedeki akıl akl-ı evveldir. İnsanların anlama

³⁰¹ Çağlayan, “Akıl-Nakil İlişkisi”, 88.

³⁰² Yavuz, “Akıl”, 243.

³⁰³ Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, 47.

³⁰⁴ Yavuz, “Akıl”, 243.

³⁰⁵ Mehmet Evkuran, “Mâtürîdî'nin Düşüncesinde Ahlâkın Temellendirilmesi Sorunu”, *Academia*, t.y., 13.

³⁰⁶ Yavuz, “Akıl”, 243.

³⁰⁷ Ferîd Vecdî, *Dâ'iretü'l-ma'ârifî'l-karnî'l-ışrîn*, c. VI (Beyrut, 1971), 522-26.

kabiliyetleri, bu ilk aklın anlayış niteliğini gösteren bir delildir. Her şeye tam bir bilgi ile vakıf olan bu ilk akıl, Allah'ın kelâmı ve Hz. Muhammed'in nurudur. Bu düşüncesini şu rivayetle de desteklemektedir: "Allah'ın yarattığı şeylerin ilki, benim nurumdur, Allah'ın yarattığı şeylerin ilki kâlemdir, Allah'ın yarattığı şeylerin ilki akıldır."

Elmalılı "Düşünüp, aklını kullanan bir kavim için elbette âyetler, deliller vardır."³⁰⁸ ayetini tefsir ederken, bu gibi âyetlerinde Kur'ân'ın insanları, delil bulmak için mucizelerden çok, akılla bilinebilecek konulara yöneltmek istediğini söyler. Elmalılı Allah Teâlâ'nın iki tür âyeti olduğunu, bunlardan ilkinin yaratılış (kâinat) ayetleri, ikincisinin ise indirdiği kitaptaki (vahiy) ayetler olduğunu belirtir. Bu iki tür âyet, karşılıklı olarak biri diğerinin işareti, öbürü de gösterdiği şeydir. Biri, diğerinin açıklaması ve tefsiridir.³⁰⁹

İslâm kelâmcılarının çoğunluğu, akli beş duyu organının ve beynin fonksiyonlarının nesnel bir sonucu olarak kabul eden doğacı, maddeci ve duyumcu felsefecilerin aksine, onun insanda mevcut olan ruhî bir yeti olduğu görüşündedirler. Söz konusu olan bu ruhî güç, İslâm felsefecilerinin iddia ettiği gibi bilinmedik bir faal aklın etkisiyle çalışmaz, Allah'ın kudretinin bir eseri olarak çalışır. Eş'arîler'le Mu'tezilî kelâmcıların bir kısmı ise Fârâbî'nin belirttiği üzere akli, akıl yürütmeye gerek duyulmayan, doğruluğu apaçık olanın (aksiyom) bilgisi olarak değerlendirmişlerdir.³¹⁰

Kelâmcıların aklın iç yüzü hususundaki genel kanaati, onun nesneden soyutlanmış bir öz varlık (cevher) veya cevher ve cismin gelip geçici niteliği (araz) olduğu yönündedir fakat bu görüşler kati delillere dayanmamaktadır. İbn Hazm'a göre, zayıf veya kuvvetli akıllar olduğuna göre, akıl cevher deği arazdır.³¹¹ Sünnî kelâmcılar, Mu'tezile ekolünün tenkidine rağmen, beşerî akılların doğuştan farklı derecelerde yaratıldığı noktasında hemfikirdirler.³¹² Kelâmcıların ekseriyeti, "Yeryüzünde dolaşmıyorlar mı ki, orada olanları akledecek kalbleri, işitecek kulakları olsun. Ama yalnız gözler kör olmaz, fakat göğüslerde olan kalbler de körleşir." gibi akletmekle ilgili âyetlere işaret ederek, aklın kalpte olduğu düşüncesini kabul ederler.³¹³ Bir kısım kelâmcılar ise akıl ile beyin arasında bağ kurarak akli işlevlerin beyin aracılığıyla oluşturulduğunu iddia eder. Bu görüştekilere göre aklın yeri beyin olmakla beraber eseri kalpte oluşur. Oysaki yeni ilm-i kelâmcılardan Mustafa Sabri Efendi, aklın kalpte olduğu şeklindeki iddianın Aristo felsefesinden esinlendiğini söyleyerek bu görüşün İslâm

³⁰⁸ Bakara 2/164.

³⁰⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1:467-70.

³¹⁰ Yavuz, "Akıl", 244.

³¹¹ Yavuz, 244.

³¹² Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 57.

³¹³ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 7.

düşüncesiyle uyuşmadığını belirtir.³¹⁴ O, Kur'an'da anlama eylemini kalbin yerine getirdiğini³¹⁵ ve bunun da aklın bir eylemi olduğunu belirterek, akılla kalbin aynı şey olduğunu söyler.³¹⁶

Kelâm ekollerinin neredeyse tümü aklın bilgi felsefesindeki yeri ve işlevinin varlığını kabul etmekle beraber aklın sınırları konusunda muhtelif görüşler ortaya koymuşlardır. Mu'tezile'nin kahir ekseriyeti, vahyin gerekliliğine inanmakla birlikte akli salt bir bilgi kaynağı olarak benimsemişler ve akli nakli denetleyen bir otorite olarak görmüşlerdir. Bunun nedeni aklın, Allah'ı bilme, hayır ve şerri tespit etme, ahiretin nasıllığını bilme yeterliliğe sahip oluşudur. Akla verdikleri önem, akılcı din anlayışları ve akli öncellemeleri nedeniyle Sünnî kelâm ekolleri tarafından daima tenkid edilmişlerdir. Şîa'nın bir kısım kelâmcıları da, aklın vahye tercihi hususunda Mu'tezile'ye yakın görüşler paylaşır. Şîf Ahbâriyye mensupları, bilhassa kendi âlimleri kanalıyla gelen rivayetlere aşırı şekilde bağlıdır. İsmâiliyye fırkası ise akli yetersiz bulur, dinî bilgilerin akılla değil, imamın eğitimiyle öğrenilebileceği söyler.³¹⁷

Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye kelâmcılar aklın nakil karşısındaki konumunu belirlerken bir takım farklı görüşleri olmakla birlikte, naklin asıl kabul edilip akli kurallarla desteklenmesi konusunda ittifak etmişlerdir. Onlar aklın her hususu kavrama yeterliliği konusunda âcziyetini benimserken, Selefiyye'ye kıyasla akla daha çok itimad etmişler ve düşünerek elde edilen bilgilerin katiyyetini savunmuşlardır. Eş'arî, Allah'a iman konusu başta olmak üzere dinî hakikatlerin kaynağı akıl değil nakildir demiştir. Zira akıl Allah'ın varlığının hakikatine ulaşsa da hayır ve şerri, hak ile batılı ayırt edebilse de, bunların bağlayıcılığını zorunlu kılan vahiydir; bu nedenle insanın mükellef kılınması vahyi bilgiye sahip olmasına bağlıdır. Bunun ile ilgili Kur'an, peygamber gönderilmedikçe insanlara azap edilmeyeceğini bildirmektedir.³¹⁸

Gazzâlî tasavvufa dair kaleme aldığı eserlerde, ilham karşısında akli değersiz görürken³¹⁹ fıkıh ve kelâma dair eserlerinde "Aklın üstünlüğü meydanda olduğu için şerefini isbat edecek delilleri aramaya lüzum yoktur. Akla nisbetle ilim, ağaca nisbetle meyve, güneşe nisbetle nur, göze nisbetle görmek gibidir."³²⁰ şeklinde övgüyle bahsetmiştir. Ona göre dinî hakikatleri bilmemizi mümkün kılan akıl değersiz görülmemelidir. Zira akıl güvenilir kabul edilerek küçümsenirse onunla elde edilen bilgilerin de değersiz olması gerekir. Gazzâlî de Eş'arî gibi bütün dinî ilkelerin nass ile zorunlu olacağı görüşünü benimser. Çünkü akıl bunca ehemmiyetine rağmen zan, öfke ve arzu gibi bilinçaltı güdülerin etkisinde kalabilir. Akli yanılabilen bu güdülerin etkisinden sadece vahyin aydınlatması ile kurtulabilir. Gazzâlî

³¹⁴ Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, I:440.

³¹⁵ "And olsun ki, cehennem için de birçok cin ve insan yarattık; onların kalpleri vardır ama anlamazlar; gözleri vardır ama görmezler; kulakları vardır ama işitmezler. İşte bunlar hayvanlar gibi hatta daha sapıktırlar. İşte bunlar gafillerdir." (A'râf 7/179)

³¹⁶ Yavuz, "Akıl", 244.

³¹⁷ Yavuz, 245.

³¹⁸ "Biz peygamber göndermedikçe kimseye azap etmeyiz." (İsrâ 17/15)

³¹⁹ Gazzâlî, *El-Munkızu min-ad-dalâl*, 20,86.

³²⁰ Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 1/209.

sonrası Eş'arî kelâmcılar, nassın sahih oluşunu ve onaylanmasının akılla olduğu düşüncesiyle akli esas, nassı ise ikinci derecede görmüşler ve önceki Eş'arî görüşten ayrılmışlardır.³²¹

Mâtürîdî ise nesnelere dünyasının bilgilerini elde etmek, Allah'ın varlığını idrak etmek ve vahyî bilgiyi kavrayabilmek için akla ihtiyaç olduğunu söyler. Ona göre Allah'a iman etmek vahye muhatap olmakla değil, akla sahip olmakla zorunludur. Bununla birlikte akli vahyin üstünde bir otorite olarak görmez. Çünkü akıl tüm dinî bilgileri anlamakta da donanımlı bir yeti değildir. Duyu organları nasıl ki herşeyi duyumlayamaz ve anlayamaz ise akıl da duyu organları gibi sınırlıdır. Yine akıl güdülerin ve çevresel unsurların etkisinde kalabildiği için yanlış hükümler verebilir. Netice olarak aklın nakle ihtiyaç duyduğunu belirtir.³²² Mâtürîdî, Allah'a iman konusunda aklın yeterli olduğu görüşüyle Mu'tezile'ye, akli tüm dinî hakikatleri anlamakta yetersiz görerek nassın gerisine atmakla Eş'arî'ye yaklaşmıştır. Onun görüşü sonraki devir Mâtürîdî âlimleri tarafından da çoğunlukla kabul görmüştür. Müteahhirûn dönemi âlimleri ise, akıl olmadan iyi ve kötünün bilinebileceğini, ancak vahyî bilgi olmadan sorumlu kılınmayacağı görüşündedirler.³²³ Yeni ilm-i kelâmcılarda ise genel kanı, görünür âlem ile ilgili bilgilerde yanılığa düşen aklın metafizik âlem ile ilgili hususlarda da yanılığa düşebileceği ve bu âlemin bilgilerini kavramakta yetersiz kalabileceği için vahyin bilgisine ihtiyacı olduğu şeklindedir. Bunun nedeni aklın, mutlak hakikati kavrayabilecek ve bütün sınırlarını belirleyebilecek derecede yetkinliğinin bulunmamasıdır.³²⁴ Tüm İslâm ulemesi akli, insanın dinin emir ve yasaklarına uymakla sorumlu kılınmasının ön şartı olarak görmüşler ve akli olmayanların dinen de sorumlu olmayacağı görüşünde ittifak etmişlerdir.³²⁵

Akli salt bir bilgi kaynağı olarak benimseyen Mu'tezilî âlimler, benzerlikleri bulunmakla birlikte farklı şekillerde tanımlamışlardır. Vâsıl b. Atâ akli, "doğru bilgiye götüren kaynak", Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf "insanı diğer mahlûkattan ayıran ve nazarî bilgileri edinmesini sağlayan yeti", Câhiz "İnsandaki kavrama ve kendisini şerden koruma gücü" Cübbâî "hayra yönlendiren ve şerden alıkoyan bilgi." şeklinde tanımlarlar. İlk Mu'tezilî kelâmcılar, akli içeriği itibariyle çoğunlukla âraz olarak benimsemişler, onu insanın fikir ve eylemlerine tesir eden en mühim bilgi edinme vasıtası kabul etmişlerdir. Mu'tezile'ye göre akıl, insanın sadrında Allah'ın var ettiği fikirlerin eyleme dönüşmesiyle çalışır. Nazzâm ise bunun aksini söyleyerek aklın araz değil cevher olduğunu söylemiştir. Mu'tezilî kelâmcıların ileri gelen ilim adamlarından Kadî Abdülcebbar ise akli, insanın fikir ve eylemlerinden dolayı mükellef kabul edilebilmesini mümkün kılan bir unsur olarak görür. Ona göre akıl, zamanla elde edilen ve insana irade ve dileme hürriyeti veren zorunlu, duyulanabilir, deneyimlenmiş bilgilerin toplamından ibarettir. Böylece o aklın tanımına, insana seçme hürriyeti veren bilgileri dâhil ederek akilla

³²¹ Yavuz, "Akıl", 245.

³²² Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 1/24,57,87,373.

³²³ Yavuz, "Akıl", 245.

³²⁴ M. Said Özervarlı, "İzmirli İsmail Hakkı'nın Kelâm Problemleriyle İlgili Görüşleri", içinde *İzmirli İsmail Hakkı: Sempozyum, 24-25 Kasım 1995*, ed. Mehmet Şeker ve Adnan Bülent Baloğlu, 1. baskı, Yayın / Türkiye Diyanet Vakfı; Sempozyumlar-paneller serisi, no. 221. 16 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996), 111.

³²⁵ Yavuz, "Akıl", 245.

insanın sorumluluğu arasında bir bağ kurmuştur. Kadî Abdülcebâr bu görüşleriyle sonraki Mu'tezilîler tarafından kabul edilmiş ve bu mezhebin akıl tanımına etki etmiştir. Mu'tezile'ye atıfla yapılan tanımlarda Mâverdî'den sonra akıl güzel ile çirkini ayırma kuvveti olarak kabul edilir. Bu tanımdan anlaşılacağı üzere Nazzâm haricindeki Mu'tezilî bilginlerin ekserisi akli, insana objeleri tanıma, doğru ile yanlış ayırt etme kabiliyeti veren bir araz olarak benimsemekte ve onu insanın eylemlerine tesirinde etkili görmekteyler.³²⁶

Mu'tezile âlimleri, akıl-nakil bağlamında akla önem vermekle birlikte bütünüyle vahiyden arınmış bir hakikatten söz etmez. Onların nazarında insan akli, genel mânâda iyinin yararlı, kötünün ise zararlı olduğunu kavrayabilse de spesifik olarak iyi ve kötüyü idrak etmede vahye ihtiyaç duyar. Mu'tezile, tümüyle akli ön planda tutar ve naklin akla ihtiyacı olduğunu söyler. Zira onlara göre ahlakın öneminin insan tarafından anlaşılmasını sağlayan akıl olduğuna göre, kaynağı da akıl olmalıdır.³²⁷

Eş'ariyye ekolüne mensup kelâmcıların ekserisi akıl ile ilgili yaptıkları açıklamalarla daha ziyade Mu'tezilî fikirlere yaklaşmışlardır. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, akıl ile ilim arasında genel-özel (umum-husus) ayırımından başka bir farklılık bulunmadığı kanaatindedir. Ona göre akıl, zorunlu bilgilerin bir kısmını bilme iken, ilim akıldan daha geneldir. Eş'arî'nin görüşünü detaylandıran Bâkılânî akli, mümkün, zorunlu, muhal olan hususların bilinmesi şeklinde tanımlar. Cüveynî ve Abdülkahir el-Bağdâdî akıl konusunda Eş'arî ile hemfikirdirler. Kadî Abdülcebâr akli nesnel bilgilerin toplamından ibaret görürken Cüveynî'ye göre nesnel bilgi akilla üretilir ve akıl zorunlu bilgilerin toplamından meydana gelmiş de değildir. Öyle olmuş olsaydı, görme engelli insanlar görme duyusuna bağlı bilgilerden yoksun olmasıyla akıldan da yoksun olması gerekirdi.³²⁸

Gazzâlî, aklın değişik manalarda kullanılmasına bağlı olarak kelâm âlimlerinin farklı şekillerde tanımladıklarını söyler. O yapılan bu tanımlamalara katılır ve akli, nazarî ilimleri öğrenme gücü, insanda mevcut olan zarurî ilimleri bilme kabiliyeti, tecrübelerden edinilen ilim ve bu tecrübeleri neticesinde gelecekteki tehlikeleri sezip ona göre tedbir almayı sağlayan (akli-müstefâd) bir yeti olarak tarif eder. Gazzâlî bu tarifleri cem ederek birinci tarifi asıl, ikinciye birincinin en yakın dalı, üçüncüyü birinci ve ikincinin dalları kabul eder. Gazzâlî'ye göre dördüncüsü ise aklın meyvesi ve akıldan beklenen neticedir. Bu hâliyle birinci ve ikinciler tabîî, üçüncü ve dördüncü kesbîdir ona göre.³²⁹

Râzî aklın ehemmiyetine dair, "Biz bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz"³³⁰ ayetinin tefsirinde iki manaya ulaşılabilirliğini, "Akıl, insanlara, Allah tarafından gönderilmiş olan bir nevi elçidir." diyerek aklın risaleti anlayan, onaylayan temel unsur olduğunu, hatta

³²⁶ Yavuz, 242,243.

³²⁷ Metin Özdemir, *İslam Düşüncesi'nde Kötülük Problemi*, 2. basım (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014), 311.

³²⁸ Yavuz, "Akıl", 243,244.

³²⁹ Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 215,216.

³³⁰ İsrâ 17/15.

ayetin temel anlamının "Biz, akıl elçisini, resulünü göndermedikçe, azâb edici değiliz" şeklinde anlaşılması gerektiğini ve asıl resulün akıl olduğunu belirtir. İkinci olarak ise ayetin tahsis edilerek kastedilenin vahiy ile bilinebilecek emirler konusunda vahiy gelmeden azap edecek değiliz şeklinde anlaşılabilirliğini söylemiştir. Yine akıl burada da vahyî bilgiyi onaylayan yetidir. Râzî kişinin aklıyla kendisine dair faydalı şeylere yönelme ve zararlı olandan kaçınma konusunda yeterli donanıma sahip olduğunu, fakat Allah hakkında fayda ve zarara dair herhangi bir hükümde bulunamayacağını, bunun imkânsız olduğunu söyler. Zira onun ifadesiyle, "Allah fayda elde etmekten ve zarardan kaçınmaktan münezze ve berîdir."³³¹

Râzî akli yaratılıştan var olan bir güç olarak kabul eder ve bu anlamda Muhâsibî ve İbn Hanbel'in görüşü ile mutabıktır. Teftâzânî'de akıl bilme, anlama işlevine sahip ruhî bir kuvvettir. Cürçânî, ilk dönem Eş'arî âlimlerinin fikirlerine katılmakla birlikte filozofların akıl ile ilgili yaptığı tanımları da benimsemiştir. O aynı zamanda akli görünenin bilgisini kavramaktan ibaret gören tanımları da eleştirir.³³²

³³¹ Fahrüddîn er-Râzî, *Tefsir-i kebîr mefâtihu'l-gayb*, çev. Lütfullah Cebeci vd., c. 14 (Ankara: Akçağ, 1992), 427,428.

³³² Yavuz, "Akıl", 244.

3. BÖLÜM

İMAM MÂTÜRİDÎ'NİN BİLGİ TEORİSİNDE AKLIN YERİ VE İŞLEVİ

3.1. İnsanın Yapısına Dair Kavramsal Çerçeve

Fitrat kavramı sözlükte bir şeyi yarmak, bir işi ilk defa icat etmek; orucu bozmak, açmak anlamındaki “f-t-r” kökünden türeyen yaratılış ve yaratmak demektir. Kur’an ve hadislerde fitrat; daha çok Allah’a yönelme, tevhid inancı ve dinin özünü koruma şeklinde geçmektedir.³³³ İlk yaratılış, bir anlamda mutlak yokluğun yarılarak içinden varlığın çıkması şeklinde anlaşıldığından, fitrat kelimesiyle ifade edilmiştir. Buna göre fitrat ilk yaratılış sırasında varlık türlerinin temel yapısını ve ilk durumlarını belirtir.³³⁴ Cürcânî fitratı “Dini kabul için hazırlanmış cibilliyettir (yaradılıştır).”³³⁵ şeklinde tanımlarken, Râgıb el-İsfahânî fitrat âyetinden hareketle fitratın “İnsana yerleştirilen Allah’ı bilme yeteneği” olduğunu söyler.³³⁶

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî; tabiat, yaratılış, huy ve tıynet gibi anlamlar verilen fitrat kavramını Kur’ân-ı Kerîm’de “Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah’ın insanları üzerinde yarattığı fitrata sımsıkı tutun. Allah’ın yaratışında değişme olmaz. İşte bu dosdoğru dindir. Fakat insanların çoğu bilmezler.”³³⁷ ayetinde olduğu gibi daha çok “yaratılış” manasında kullanmaktadır.³³⁸ İmam Mâtürîdî “fitratullah” ifadesini şöyle açıklamaktadır:

Allah’ın insanları yaratmış olduğu fitrat. Bu beyan çeşitli mânalara açıktır. Bunlardan biri şudur: Allah’ın fitratı. Yani Allah’ın insanların yaratılışına, varlığına ilişkin olarak koyduğu bilgi. Buna göre Cenâb-ı Hak, her çocuğun yaratılışına Rabb’inin tevhidi ve rubûbiyetini bilecek bir bilgiyi yerleştirmiştir. Bu durum, çocukların küçüklükleri döneminde anne sütünü emmeleri gibi onların gıdaları ve beslenmelerine dair bilgileri Allah’ın onların yaratılışına yerleştirmesi gibidir. Hz. Peygamber’in “Her doğan fitrat üzere doğar. Sonra anne-babası onu yahudileştirir ve hıristiyanlaştırır”³³⁹ meâlindeki hadis bu anlamdadır. Bu durum, Allah’ın dağların yaratılışına Rab’lerini tesbih etme ve O’na övgüde bulunma özelliğini yerleştirmesi gibidir.³⁴⁰ Fakat çocuğun ebeveyni bu fitrata dair şüpheler ortaya koymakta ve onları bu fitrattan başka yöne çevirmektedir. İkinci mâna şudur: Akıllarıyla başbaşa bıraksalar fitratlarına göre Allah’ın varlığına birliğine iman edecek şekilde Allah onları yaratmıştır. Zira Cenâb-ı Hak her birinin yaratılışına Allah’ın birliği ve rubûbiyetine dair deliller yerleştirmiştir. “Her doğan fitrat üzere doğar” meâlindeki hadis de böyledir. Yani Allah’ın birliği ve rubûbiyetine şahitlik eden ve buna işarette bulunan

³³³ Karagöz, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, 186.

³³⁴ Hayati Hökelekli, “Fitrat”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Tayyar Altıkulaç vd. (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 47.

³³⁵ Cürcânî, *Kitâbü’t-Ta’rifât Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, 172.

³³⁶ Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ftr” md.

³³⁷ Rûm 30/30.

³³⁸ Mâtürîdî, *Te’vilatü’l-Kur’an Tercümesi*, 1/98,140,176,278,283; Mâtürîdî, 2/257,292,369,389,426,440; Mâtürîdî, 5/141,150,269,295; Mâtürîdî, 6/19,94,121-123,133,163; Mâtürîdî, 7/42-43,136,165-166,175,282-283,432-435,447; Mâtürîdî, 8/171,206-207; Mâtürîdî, 11/218-219,308.

³³⁹ Ebû Hureyre’den Resûlullah’ın şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Her doğan çocuk fitrat üzere doğar. Daha sonra anne-babası onu yahudileştirir veya hıristiyanlaştırır yahut mecûsileştirir” (Buhârî, “Cenâiz”, 93; Müslim, “Kader”, 22).

³⁴⁰ “Kuşları ve tesbih eden dağları da Dâvûd’un buyruğu altına soktuk. Bunları yapan bizdik” (Enbiyâ, 21/79)

bir yaratılış üzere doğar. Öyle ki onlar akıllarıyla baş başa bıraksalar Allah'ın varlığını ve birliğini idrak ederler. Üçüncü mâna şudur: Cenâb-ı Hak imtihan olma sorumluluğunu onların yaratılışına yerleştirmiştir.³⁴¹

Mâtürîdî'nin bu açıklamaları onun fitratı, insanı yaratılış itibariyle inanmaya uygun bir varlık olarak yorumladığını göstermektedir. İnsan iman etme ve Allah'ın birliğinin bilgisine erişebilecek şekilde yaratılmış, akıl ve basiret gibi özellikler onun Allah'ı bilmesi için bahşedilmiştir. Akılla hareket eden insanın tevhid hakikatine ulaşmaması mümkün değildir.³⁴²

Ebû Hanîfe ve İmam Mâtürîdî fitratı, yaratılış şeklinde anlamakta ve benzer şekilde açıklamaktadırlar. İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'ye göre Allah insanları yaratılıştan mümin veya kâfir olarak yaratmamıştır.³⁴³ İnsan yaratılıştan mümin ya da kâfir değildir lâkin yaratılış itibariyle bir yaratıcının varlığına işaret eden emarelerle ve Yaratan'ın bilgisine ulaşabilecek kapasiteyle donanımlı kılınmıştır. Akılını olumsuz dış tesirlerden koruyabilen insan doğru ve yanlış ayırt edebilecek yaşa gelmesinden itibaren Allah'ın bilgisine kendi iradesiyle ulaşabilir.³⁴⁴ Ebû Hanîfe başlangıçta fitratlarında bulunan inanma yetisini daha sonra tevhidten uzaklaşarak ziyan ettiklerini, fitratlarını bozarak küfür yoluna girdiklerini belirtmektedir.³⁴⁵

İmam Mâtürîdî "Hani Rabbin Âdemoğullarının sulblerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' demişti. Onlar da, 'Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)' demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, 'Biz bundan habersizdik' dememeniz içindir."³⁴⁶ şeklindeki mîsâk âyetini de fitrat âyetinde olduğu gibi yaratılışın Allah'ın birliğine, Rabblığına ve İlahlığına şahit kılındığı şeklinde yorumlamıştır.³⁴⁷

İmam Mâtürîdî buradaki mîsâkın mecaz olduğu ve söz konusu anlatımın sembolik bir anlatım olduğu kanaâtindedir. O'na göre mîsâk, insanoğlunun "Ben sizin Rabb'iniz değil miyim?" sualine "Elbette öyle! Tanıklık ederiz" diyebilecek yetenek ve kabiliyette yaratılmış olmasıdır.³⁴⁸ Mâtürîdî'nin mîsâkı bir metafor olarak anlaması ve hakiki manası ile anlaşılmasını eleştirmesi yaşadığı dönem göz önünde bulundurulduğunda tepkiye neden olabilecek niteliktedir.³⁴⁹

³⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 11/218-219.

³⁴² Osman Nuri Demir, "İmam Mâtürîdî'de Akıl, İnsanî Doğa (tab') Ve Fitrat", *Diyanet İlmî Dergi* 56, sy 1 (15 Mart 2020): 194.

³⁴³ Nu'mân İbn-Sâbit Ebû-Hanîfe, "el-Fıkhu'l-ekber", içinde *İmâm-I Âzam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, 13. baskı, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı yayınları (İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 53-58.

³⁴⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 220.

³⁴⁵ Ebû-Hanîfe, "el-Fıkhu'l-ekber", 54.

³⁴⁶ A'râf 7/172.

³⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 6/115-125.

³⁴⁸ Mâtürîdî, 6/122.

³⁴⁹ Osman Nuri Demir, *Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru*, 1. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 145.

Mâtürîdî, fitrat âyetindeki “Allah’ın yaratmasında değişme yoktur”³⁵⁰ ifadesini ise yaratılmışların Allah’ın birliğine delâlet ve Rabblığına şahitlik etme vasfının hiç bir şartta değişmeyeceği şeklinde yorumlamaktadır.³⁵¹ Mâtürîdî *Te’vilât*’ta yaratılışın Yaratıcısına delaletini; kendini tanıyan, nefsi üzerinde nazar ve tefekkür eden Rabbini de tanır³⁵², şeklinde açıklamaktadır. Yine O, *Kitâbü’t-Tevhîd*’de “Tevhid konusunda Rabbin tanınması” meselesinde “Kim nefsinin tanırsa Rabbini tanır” sözünden hareketle; kendi öz yapısına dair tefekkür eden insanın kendi yaratılışının ve diğer yaratılmışların gözlemlenmesiyle ilâhî kudretin büyüklüğünü idrak etmenin mümkünlüğüne dair anlatımlarda bulunur³⁵³

Mâtürîdî düşüncede fitrat, hem insanoğlunun hem de tüm mahlukatın yaratılışları bakımından Allah’ın birliğine şahitlik etmesidir. Zira Allah, tüm mahlukata Yaratanın varlığının ve birliğinin mührünü vurmuş, kendisini bilecek şekilde yaratmıştır. Fakat cahil kimseler kendi yaratılışları üzerine tefekkür etmedikleri için bu şahitliği idrak edemez.³⁵⁴

3.2. Aklın Bilgisel Değeri

Akıl yapısı gereği, diğer bilgi edinme araçları olan duyular ve haberin erişemediği, kendisine has bir bilgi üretme imkânına sahiptir. O kendi bilgi üretiminde olduğu gibi duyular ve haber ile elde edilenlerin de bilgiye dönüşmesinde asıl unsurdur ve onların kontrolünü üstlenmektedir. Çünkü akla doğası gereği tümel olarak kötüyü kötü, iyiyi iyi görme özelliği yerleştirilmiş olup aklın yapısında güzel-çirkin kavramları bulunmaktadır. Fakat akılda bu genel bilgilerin bulunması, olayların ve durumların iyilik ve kötülüğüne hükmetmesi için yeterli değildir. Bu noktada ya düşünme yolunu kullanır yahut da bir elçinin haberiyle bir hükme varır.³⁵⁵

Mâtürîdî, akli beşer türünün en değerli yeteneği olarak görür.³⁵⁶ Şems suresinin “Ona kötü ve iyi olma kabiliyetlerini verene!”³⁵⁷ âyetinin yorumunda “eşyanın hüsnü ve kubhu”nun bedîhî aklî bilgiyle genel manada bilinebileceğini fakat tek tek her şeyin özel olarak hüsnü ve kubhunun bilinemeyeceğini, bunun ancak ya vahiyle ya da tefekkür ve nazar yoluyla bilinebileceğini söyler. İnsan tabiatının lezzetlere meydedip, elemlerden uzaklaşmasına atıfta bulunan Mâtürîdî, bu nedenle her faydalının ve zararlının özel olarak bilemeyeceğini ancak tatma ve deneme yoluyla bilinebileceğine değinir ve ekler:

³⁵⁰ Rûm 30/30

³⁵¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an Tercümesi*, 11/218-219.

³⁵² Mâtürîdî, 1/98.

³⁵³ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 202,221.

³⁵⁴ Demir, “İmam Mâtürîdî’de Akıl, İnsanî Doğa (tab’) Ve Fitrat”, 199.

³⁵⁵ Alper, *İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi*, 77,78.

³⁵⁶ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an Tercümesi*, 2/35.

³⁵⁷ Şems 91/8

Aklın doğasında çirkin olanların çirkinliği, güzel olanın da güzelliği genel olarak yerleştirilmiş haldedir; fakat her bir şeyin ayrıntısını bilmekte akıl yeterli değildir. Bu ancak sözünü ettiğimiz yolla bilinebilir. Buna göre “fe elhemehâ fücûrahû ve takvâhâ” kavli-i celîli şöyle yorumlanır: Onun özüne kabih olanı hasenden, habis olanı tayyipten ayırteden; fücûrun çirkinliğini, takvânın da güzelliğini açıklayan bir yetiyi koymuştur. Bunun sonucu olarak da sorumlu tutulması ve sınanması lâzım gelmiştir. Sonra bunun bilgisine ise ya peygamberlerin bildirmesi yoluyla ya da düşünüp akıl yürütmekle ulaşacaktır.³⁵⁸

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî “Sizi gözler, kulaklar ve akıllarla donatan O’dur. Ne de az şükrediyorsunuz!”³⁵⁹ ayetinin yorumunda fuad kelimesine akıl anlamı vermekte ve insanın akıl ile doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden, faydalıyı zararlıdan ayırt edebilecek yetilerle donatıldığını ifade etmektedir.³⁶⁰ Mâtürîdî beş duyu ile elde edilen konular için insanların düşünme ve gayret harcamaya çokta ihtiyaçları olmadığını, duyular yoluyla elde edilen bilgilerin zorunlu bilgiler olduğunu ve bunlarla beşerî ilimlerin prensiplerine ulaşılacağını söyler. Yine o, bütün ilimler için görünen nesnelere üzerinde tefekkür edilerek, onu var edenin bilgisine ulaşılacağını belirtir. Bunlardan bir kısmı açık olup, bu nedenle öğrenmek için gayret sarfetmeye fazla ihtiyaç yok iken bir kısmı ise görünen varlıklar içinde gizlenen birtakım özellikler olması hasebiyle, bunları bilmek için üzerinde tefekkür etmeye ihtiyaç vardır.³⁶¹

Anlaşılabileceği üzere Mâtürîdî’ye göre akıl, yalnızca gözlem ve haber kaynaklı bilgi konusunda değil, müşahade âleminden elde edilen verilerle aklı metafizik âlem hakkında bilgi üretebilmesine katkıda bulunduğu için duyu ötesi âlemde de etkindir. Akıl, duyu organları vasıtasıyla algılanan müşâhede âlemindeki verileri kullanarak, kendisini aşan, anlamakta âciz kaldığı hususlarda istidlâl etmektedir. Örneğin uhrevî anlamda ödül ve ceza aklın idrak alanı dışında olmasına rağmen, bu dünyadaki nimetler ve cefalarla kıyaslanarak orada yaşanacaklar bir ölçüde anlaşılabilir. Aynı şekilde Allah’ın sıfatları her ne kadar insanın sıfatlarıyla nitelik olarak tamamen farklıysa da insanın bildiği kelimeler vasıtasıyla aklı bunları idrak etme imkânı sunulmuş olmaktadır.³⁶² Bu anlamda duyu verisi, aklın istidlâl edebilmesini sağlamaktadır. Aklın istidlâl edebilmek için duyu bilgisine ihtiyacı olduğu gibi, duyu verilerinin de aklın onayına ihtiyacı vardır. Duyu bilgisi zaruri bir bilgi olup beşerî ilimlerin başlangıcıdır ve bu sebeple ona göre duyu bilgisini edinmek lüzumludur.³⁶³

Diğer kelâm âlimlerin de olduğu gibi Mâtürîdî’de fizikî âlemin, fizikötesi hakkında aklı delil verdiği, kâinatın tek yaratıcısının bulunduğu şeklindeki aklî bilgiye ancak tabiatın delilleriyle ulaşmanın mümkün olduğu görüşündedir. Aklın duyulur âlem üzerinde tefekkürü ile eşyanın bir yaratıcısının olduğu bilgisine ulaşılır.³⁶⁴ Mâtürîdî’nin de ifade ettiği gibi kelâmcılar da duyu organları vasıtasıyla algılanan âlemin, gâib âleme dair delil teşkil ettiği görüşündedir. Buna

³⁵⁸ Mâtürîdî, *Te’vilatü'l-Kur’an Tercümesi*, 17/243.

³⁵⁹ Mü’minûn 23/78.

³⁶⁰ Mâtürîdî, *Te’vilatü'l-Kur’an Tercümesi*, 72,73.

³⁶¹ Mâtürîdî, 2/564.

³⁶² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 99-103.

³⁶³ Mâtürîdî, 58-65.

³⁶⁴ Mâtürîdî, 199.

duyulur âlem üzerinde akıl yürütmek ve düşünmekle ulaşılır.³⁶⁵ Allah'ın varlığının bilgisine duyular vasıtasıyla ulaşma imkânı bulunmadığı için, duyulur âlemlerle istidlâlde bulunmak suretiyle kıyas yapılarak ulaşılır.³⁶⁶

3.3. Akıl Dinî Değeri

İmam Mâtürîdî'ye göre, insanları ve cinleri tevhid hakikatine ulaştıran tek yol tefekkürdür.³⁶⁷ Bu da, ancak insanlardaki düşünme melekesi olan akıl ve onun kullanılmasıyla mümkün olur.³⁶⁸ Lâkin herkes kendisine verilen bu yetiyi yani aklını, doğru kullanarak doğru olan neticeye erişemeyebilir. Bunda insanların kişisel özelliklerinden dolayı akli kullanışlarındaki farklılık³⁶⁹ etkili olduğu gibi, aklın çeşitli tabiat ve arzularla³⁷⁰ donatılmış olarak yaratılması da etkilidir. Akıldan beklenen şey, insanların sığınma duygusunun bir gereği olarak bu ihtiyaçlarını giderecek ortak bir dinin gerekli olduğu ve bu dinin özünün yani her ilâhî dinde bulunması gereken “tevhid-inancı” ve “tevhid-esası”nın bilinmesini sağlamaktır.³⁷¹ Bu esas tüm ilâhî dinlerin özü³⁷² olduğu için Mâtürîdî, onu “din” diye de adlandırmakta ve şeriatla kıyaslayarak dile getirmektedir.³⁷³

Mâtürîdî'ye göre dinin ve onun gerekliliğinin bilinebilmesi için hususî bir delile lüzum yoktur. Bunun için akıl yeterlidir.³⁷⁴ Zira dinin gerekliliğinin delili insana yaratılıştan verilmiştir.³⁷⁵ Bu duygu yani din duygusu insanda fitridir.³⁷⁶ Bu bakımdan, Allah'ın varlığının, birliğinin ve ibadetin sadece O'na yapılması gerektiğinin bilinmesi noktasında yükümlü tutulabilmek için, akıl tek başına yeterlidir. Mâtürîdî aklın, bütün mahlûkatta ve evrende bulunan, Allah'ın birliğinin ve rubûbiyetinin delillerini idrak etmeye müsait olmasından dolayı filozofların akla “küçük âlem” adını verdiklerini belirtir.³⁷⁷ Dolayısıyla akıl, gereğince kullanıldığı ve ondan istifade edildiği takdirde, kendisinde mevcut olan âlemi bilme ve kavrama melekesinden dolayı, âlemin yaratılış hikmetini ve “tevhid-dini”nin delilleri de dâhil olmak üzere, insanların ihtiyaç duydukları birtakım temel şeyleri bilebilecek bir güç durumundadır.³⁷⁸ İşte, bu yüzden, sağlam-akıl din hususunda insanlar için bir sorumluluk nedenidir.³⁷⁹ Bu, Allah'ın varlığının ve

³⁶⁵ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 8/197.

³⁶⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 102-3.

³⁶⁷ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 13/179.

³⁶⁸ Mâtürîdî, 5/273.

³⁶⁹ Mâtürîdî, 2/151.

³⁷⁰ Mâtürîdî, 1/107; Mâtürîdî, 13/192.

³⁷¹ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 7/122.

³⁷² Mâtürîdî, 2/196; Mâtürîdî, 13/78.

³⁷³ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 4/56.

³⁷⁴ Mâtürîdî, 2/264.

³⁷⁵ Mâtürîdî, 2/250.

³⁷⁶ Mâtürîdî, 1/93.

³⁷⁷ Mâtürîdî, 5/409.

³⁷⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 278-82.

³⁷⁹ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 2/564.

vahdaniyetinin; kendisine sığınılacak bir dinin, bu dinin de tevhid-dini olduğunun anlaşılması ve bilinmesi için nakle ihtiyaç olmadığı anlamına gelir. Çünkü Allah, insanlara akıllı, delil olarak vermiş ve Allah'ın varlığının ve dinin gerekliliğinin bilinmesi için onu insanın fitratına koymuştur.³⁸⁰

Mâtürîdî 'ye göre, doğru işletilen “sağlam-akıl” sayesinde insan; bizzat kendisinde yaratılan, Allah'ın birliğinin ve rubûbiyetinin delillerinin; insana bir nîmet olarak verilen insan sûretinin önemi ve hikmetinin; hayvanlar için yaratılmayan, sadece insanlar için yaratılan ve akıl ile düşünülebilen herşeyin; gözle görülmeyen şeylerin düşünce sayesinde tasavvur edilebilmesinin; hatta konuyla ilgili nakillerin idrakına vâkıf olur. Yani akıl, duyu ötesinde doğrudan idrak edilemeyen şeyleri de tefekkür ederek kavrayabilir.³⁸¹

Mâtürîdî, dinin gerekliliği ile iki bilgi kaynağının mevcut olduğunu söyler. Bunlar akıl ve nakildir. Ona göre, toplumlar atalarından kendilerine aktarılan kanaât gereği, farklı dinî anlayışlara sahip olup bu gruplardan her biri kendi anlayışını doğru, ötekilerin anlayışını hatalı bulmaktadır ve bu sosyolojik bir gerçektir. Nakli oluşturan toplumsal kabul, insanlık tarihinde, hem peygamberlik iddiasında bulunanların hem toplum yöneticilerinin hem de meslek sahiplerinin mühim gördüğü bir husustur. Akıl, kendisinin de bir parçası olduğu âlemin sadece yok olmak için vârolmadığını, hikmet dairesinde varlığını sürdürme gayesi gözetilerek inşa edildiğini idrak eder.³⁸² Evren birbirinden farklı ve birbirinin zıddı bölümlerden meydana geldiği açıktır.³⁸³ Bu durum bilhassa mizaç, huy, arzu ve hırslar barındıran ve bunun yanısıra akletme kabiliyetine sahip insanda çok daha net gözlenebilen bir durumdur. Böylesi bir yaratılışa sahip olan insan, bir başına bırakılmış olsaydı toplumlar ve fertler birbirine düşer, bunun sonucu olarak da büyük kargaşalar oluşurdu. Oysaki olağanüstü bir düzen ile yaratılan evrenin var ediliş amacının bu olmadığı açıktır. Öyleyse bu evreni ve içinde yaşayan insan türünü yaratanın yani Allah'ın yarattığı toplumları kılavuzsuz bırakması düşünülemez ve böyle bir tutum hikmete de uygun değildir.³⁸⁴ Bu nedenle bir taraftan herkesin güven duyacağı elçiler görevlendirmiş, diğer taraftan da onların peygamberliğini kanıtlayacak deliller göndermiştir ki, insan akıllı bunların başında gelmektedir.³⁸⁵ Mâtürîdî, bu akıl yürütmesiyle akıl ile naklin bilgi kaynağı olma işlevini ispata çalışır.³⁸⁶ Mâtürîdî; kişisel anlayışların, ilham ve kura çekme gibi temelsiz ve sistemsiz yolların dini alanda bilgi değeri taşımadığını ifade eder. Ona göre, eşyanın ve olayların hakikatine vâkıf olmak için üç bilgi vasıtası mevcuttur ki bunlar da duyuların idraki, haber ve istidlaldir.³⁸⁷

³⁸⁰ Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Dînî Çoğulculuk*, 5. bs (İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 81.

³⁸¹ Özcan, 81.

³⁸² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 51.

³⁸³ Mâtürîdî, 74.

³⁸⁴ Mâtürîdî, 52.

³⁸⁵ Mâtürîdî, 53.

³⁸⁶ Biçer, *Akıl ve İrade Kapısı İmam Maturidi*, 86.

³⁸⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 57,58.

3.4. Bilginin Tarifi ve Hakikati

İslâmî literatürde terim olarak el-ilm ve el-ma'rife kelimeleriyle karşılanan bilgi genellikle bilen ile bilinen yani özne ile nesne arasındaki ilişki olarak anlaşılmıştır. Bilginin karşıtı olan bilgisizlik ise cehl kavramıyla ifade edilmiştir.³⁸⁸ Seyyid Şerîf Cürçânî *Ta'rifat*'da ilmi; "vakı'a uygun olan kesin itikad" olarak tanımlamış ve ilim sahibi insanların bu kavramla ilgili; "akılda, birşeyin suretinin hasıl olması, bilinenden (malum olunandan) gizliliğin yok olması, birşeyi olduğu gibi idrak etmek, bilmezlik ve bilgisizliğin zıddı, külliyyat ve cüz'ıyyatın bilinip anlaşıldığı yerleşmiş bir sıfat, birşeyin ma'nasına nefsin ulaşması, âkil ile ma'kûl arasında özel bir izafet" tanımlamalarında bulduklarını nakletmiştir.³⁸⁹

Cürçânî Şerhu'l-Mevâkîf da ise bilgi konusunu detayları ile incelemiş ve bazı Mu'tezilîlerin bilgiyi; "Bir şeye olduğu gibi inanmak", Bâkılânî'nin; "Bilinenin olduğu gibi bilinmesi", Eş'arî'nin; "Bulduğu kimsenin bilen olmasını zorunlu kılan şey", İbn Fûrek'in; "Kendisine sahip olan kimseden sağlam fiilin mümkün olduğu şey", Fahreddin Râzî'nin; "İster bir zorunluluk isterse de bir delil olsun bir gerektirici nedeniyle kesin ve örtüşen inanç", filozofların; "Bir şeyin suretinin akılda meydana gelmesi" olarak tarif ettiğini belirtir ve bu tariflerde bulunan kusurları barındırmaması münasebetiyle tercih edilen tarifin; "Başkasıyla kâim olan bir sıfat olup, onunla nitelenenin, anlamaları çelişğine muhtemel olmayacak şekilde ayırtmasını gerektirir"³⁹⁰ şeklinde olduğunu belirtir. Cürçânî son olarak bilginin tarifine dair en güzel ifadenin; "Kendisine sahip olan kimsede zikredilenin tecellisini sağlayan bir sıfattır" şeklinde kendi kanâtini paylaşır.³⁹¹

Râgıb el-İsfahani ilmi (bilgi); "bir şeyi hakikatiyle idrak etmek" olarak tanımlamış ve bunun "bir şeyin zatını idrak etmek" ve "bir şeyle ilgili, kendisinde bulunan başka bir şeyin, kendisinde bulunduğu hükmetmek ya da kendisinde olmayan bir şeyin kendisinde olmadığına hükmetmek" şeklinde iki şekilde olacağını söylemiştir.³⁹² Sözlükte "bilmek, şuurda oluşmak, bir şeyin gerçeğini sağlam ve kesin bir biçimde bilmek" anlamlarına gelen ilim, kelâmda, vakıaya uygun olan kesin inanç; aklın ve duyuların konusuna giren her şeyin tanınmasını sağlayan sıfat; aksine ihtimal verilmeyecek şekilde anlamları birbirinden ayırdetme sıfatı olarak tanımlanmıştır.³⁹³ Türkçe'de insan aklının erebileceği olgu, gerçek ve ilkelerin bütünü, malumat olarak tanımlana bilginin, insan zekâsının çalışması sonucu ortaya çıkan düşünce ürünü olduğu söylenmiştir.³⁹⁴

³⁸⁸ Taylan, "Bilgi", 157.

³⁸⁹ Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rifât Araçça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, 156.

³⁹⁰ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, 1/164-170.

³⁹¹ Cürçânî, 1/176.

³⁹² Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 1037.

³⁹³ Karagöz, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, 310.

³⁹⁴ "Bilgi", t.y., <https://sozluk.gov.tr/?kelime=bilgi>.

İlim kelimesi, bilgi anlamında kullanılan en genel kelimelerden olup, sistemli bir çalışma sonucu elde edilebilmektedir.³⁹⁵ Kur'an-ı Kerim'de bilginin tanımı, bilginin niteliği ve vasıfları belirtilmemekle birlikte, bilgi elde edilecek alanlara, bilgi araçlarına dikkat çekilerek, insan, duyuları ve akli kullanmak suretiyle onlardan faydalanmaya yönlendirilir.³⁹⁶ Kur'ân-ı Kerîm'e bilginin değeri noktasında bakıldığında ise bilgide kesinlik öne çıkmakta, ayetlerde³⁹⁷ kesin zihnî bilgi (İlme'l-yakîn), kesin, açık seçik gözlem (ayne'l-yakîn), kesin tecrübe, bilginin yaşanarak tahakkuku (hakka'l-yakîn) gibi kavramlar dikkat çekmektedir.³⁹⁸

Kelâmcılar öncelikle bilginin imkânı meselesi üzerine düşünmüşler sonrasında ise bilginin kaynağı meselesini incelemişler ve bilginin insan için imkân dâhilinde olduğu düşüncesine önem vermişlerdir. Onlar "eşyanın hakikati sâbittir ve onu bilmek gerçektir" şeklindeki kanaâtleriyle varlığın nesnel ve somut bir realiteye sahip olduğunu ifade ederken aslında bilginin imkân dâhilinde olduğuna da dikkat çekmişlerdir. Bilginin kaynağı konusu ise sınırları kesin çizgilerle belirtilemeksizin umumiyyetle esbâbü'l-ilm (bilgi edinme yolları) başlığında tetkik edilmiş ve bunlar sağlıklı işleyen duyular, sağlam akıl ve doğru haber olarak tesbit edilmiştir. Bilginin kaynağı olarak aklın gücü ve önemi üzerinde ısrarla duran Mu'tezile bir yana, bu konuya Mâtürîdî'den önceki kelâm ulemasının gereken önemi verdiği söylenemez. Mâtürîdî'nin çağdaşı olan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, bilgi konusunu Mâtürîdî gibi ayrıca ve detaylı olarak ele almazken, Mâtürîdî'den itibaren, ünlü kelâmcıların eserleri de dâhil olmak üzere neredeyse tüm kelâmcılarınca bilgi konusu ağırlık kazanmış ve hususî başlıklar altında ele alınmaya başlanmıştır.³⁹⁹

Mâtürîdî "faydalı olan şeylerin, hakkın ve güzelliklerin zıtlarından ayrılarak bilinmesi" olarak tanımladığı bilginin; idrak, haber ve istidlâl olmak üzere üç yolla elde edilebileceğini söyler. Bilhassa duyular yoluyla elde edilen bilgiyi inkâr eden kimsenin inatçılıkla niteleneceğini, bu kimsenin bu tutumu ile kendi varlığını dâhi inkâr etmiş olduğunu, zira hayvanların dâhi bu bilginin farkında olduğunu vurgular. Akılların tek başına kavrayamadığı hususların bilgisine duyu ve haber yoluyla ulaşılabileceğini söyleyen Mâtürîdî, haberin doğruluğunun bilgisine ve duyulur âlem vasıtasıyla duyulmayan âlemin bilgisine ise akıl yürütme ve tefekkür ile ulaşılabileceğini ifade eder.⁴⁰⁰

Mâtürîdî, bilen (suje) ile bilinen (obje) arasındaki münasebetin kuruluş biçiminden yola çıkarak bir ayrıma gitmektedir. Suje ile obje arasında doğrudan bir ilişki söz konusu ise Mâtürîdî orada İlâhî bilgiden söz etmekte ve ilim kelimesini kullanmaktadır. Lâkin suje ve obje arasındaki münasebet doğrudan olmayıp, bir vasıta ve zihnî bir çaba sonucunda oluşursa,

³⁹⁵ Musa Bilgiz, *Kur'an'da Bilgi: Kavramsal Çerçeve, Bilgi Türleri*, 2. bs (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 17.

³⁹⁶ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 40.

³⁹⁷ Tekâsür 102/5, 7; Hâkka 69/51.

³⁹⁸ Taylan, "Bilgi", 158.

³⁹⁹ Taylan, 159.

⁴⁰⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 57-64.

orada irfân, fikh, ikân gibi istidlâlî bilgiyi ifade eden kelimeler kullanılmakta ve beşerî bilgi kastedilmektedir.⁴⁰¹

Mâtürîdî'ye göre bilen ile bilinen yani insan ile eşya arasında bağlantı kurulabilir; bu irtibat gerçektir ve neticede ortaya çıkan bilgi hakikati yansıtır. Zira eşyanın gerçekliği sabittir. Gözlenebilen âlemin görünmeyen âleme ve Allah'ın varlığına delil oluşturmasından dolayı insanın, gayb âlemi ve Allah hakkındaki bilgilerine de kâinatın bizzat kendi varlığı kaynaklık eder.⁴⁰² Mâtürîdî, insanın aklıyla Allah'ın varlığı ve birliği'nin bilgisine ulaşmasının mümkün olduğunu belirtmekle birlikte imanın bütünüyle bilgiden ibaret olmadığını, bir şeyi bilmenin onun zorunlu olarak tasdiki anlamına gelmediği gibi bilmemenin de inkârı gerektirmediğini söyler. Lâkin Mâtürîdî'ye göre bilgi kalp ile tasdikte önemli bir fonksiyona sahip olduğu gibi bilgisizlik de inkâr ve küfre götürebilir.⁴⁰³

Mâtürîdî, hakikatin varlığına dair ve onunla ilgili bilginin imkânına dair herhangi bir şüphe duymamakta, objektif bilginin imkânı ve sağlam akla sahip olan herkesde bu imkânın mevcut olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.⁴⁰⁴

3.5.Bilginin Kaynakları

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin bilgi teorisinde öncelikle bilginin kaynakları ortaya konulmaktadır. *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı eserinde, bir konu hakkında bilgi edinmenin ya akıl ya da nakil (kitap ve haber) yahut da görüp müşahede etmek suretiyle elde edilebileceğini söyler.⁴⁰⁵ Yine O, İsrâ suresinin "Kim doğru yolu seçerse kendi iyiliği için seçmiştir, kim de saparsa kendi zararına sapmış olur. Hiç kimse başkasının günah yükünü üstüne almaz. Biz bir resûl göndermedikçe azap da etmeyiz."⁴⁰⁶ ayetinin yorumunda bilgi kaynaklarına değinir ve şöyle der:

Varlık ve olaylara dair bilginin kaynakları üçtür: Biri duyuların gösterdiği apaçık bilgiler. Diğeri düşünerek ve araştırarak idrak edilen bilgiler, bir diğeri de yalnızca (başkaları tarafından) öğretilen ve dikkat çekilen bilgiler.⁴⁰⁷

Kitâbü't-Tevhîd isimli eserinde ise eşyanın hakikati üzerine bilgi edinme yollarını üç ana başlıkta inceler. Bunlar; 1-Duyuların İdraki ('İyân), 2-Haberler (Ahbâr) ve 3-İstidlâl (Akıl yürütme-nazar)'dir.⁴⁰⁸ Mâtürîdî'nin bilgi sisteminde, her bilgi kaynağı farklı tür bilgi verir ve bilgi kaynaklarından biriyle elde edilen bilgiyi diğeri elde edemez. Örneğin nesnel dünya ile

⁴⁰¹ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 52,53.

⁴⁰² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 99-103.

⁴⁰³ Mâtürîdî, 724-26.

⁴⁰⁴ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 145.

⁴⁰⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 2/22.

⁴⁰⁶ İsrâ, 17/15.

⁴⁰⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 8/270.

⁴⁰⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 57-65.

ilgili bilgi kaynağını duyular oluştururken, tarihsel bilginin kaynağını haberler oluşturur. Diğer yandan duyular ile bilgisine ulaşamadığımız metafizik âlem hakkında da bir kanaât oluşturabilmek için ise akıl yürütmeye ya da Peygamber'in haberine (vahyî bilgi) ihtiyaç duyulur. İmam Mâtürîdî insan kaynaklı haberlerin esas olarak duyulara dayandığı kanaatindedir. Onun haberi bilgi kaynakları arasında sayma nedeni; vahy ve haber-i resûlü bilgi kaynaklarına dahil amacına yönelik olabilir. Çünkü kelâmcılarda genellikle sahih haber denilince, daha ziyade mütevâtir haber ile resulün haberi anlaşılmalıdır.⁴⁰⁹ Bunun yanı sıra onlar Kur'an-ı Kerim'i de mucize ile desteklenen haber olarak nitelemektedirler. Yine kelâmcılarda, mütevâtir haber ile resulün haberinin, kendisi ile bilginin ortaya çıkması ve ortaya çıkan bu bilginin kat'î olması gibi hususlarda ortak olması söz konusudur.⁴¹⁰

3.5.1. Duyuların İdraki ('İyân)

Mâtürîdî duyulardan bahsederken iyân ve havâss kavramlarını kullanır.⁴¹¹ *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da sık sık geçen, iyân kelimesi his, göz ile görme ve ayne'l-yakîn gibi anlamlara gelmektedir. Bizzat göz ile görme anlamına gelen bu terim Mâtürîdî 'nin bilgi kuramında, kapsamı genişletilerek görme duyusu dışındaki diğer duyular için de kullanılmakta, bütün duyular yalnızca iyân terimiyle ifâde edilmektedir. Havâss kavramı ise beş duyuyu ifâde eder. Mâtürîdî, havâssın anlam bakımından iyândan daha dar olması sebebiyle havâss'tan ziyade iyân kavramını tercih etmektedir. Zira havâss sadece beş duyuyu, 'iyân ise hem beş duyuyu, hem de içidraki karşılığının yanı sıra hayvanların duyularını ve içgüdülerini de ifâde etmektedir. Mâtürîdî 'nin bilgi sisteminde 'iyân hem enfûsî âlemde hem de âfâkî âlemde olup bitenleri algılamamızı sağlayan bir bilgi kaynağı olması münasebetiyle çok mühim bir yer tutmaktadır.⁴¹²

Mâtürîdî bilgi sistemini oluştururken, bilginin kaynaklarını ortaya koymuş ve genellikle cedel metoduyla onların gerçekliklerini delillendirmeye çalışmıştır. Mâtürîdî 'iyânın kesin bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi gerektiğini, aksinin söylenemeyeceğini, zira bunun hayvanların dahi inkâr edemeyeceği kesin bir bilgi kaynağı olduğunu belirtir.⁴¹³ Mâtürîdî, Nahl suresinin "Sizler hiçbir şey bilmez bir durumdayken Allah sizi analarınızın karnından çıkardı; şükredesiniz diye size kulaklar, gözler, kalpler verdi."⁴¹⁴ âyetini açıklarken "işitme, görme ve kalb" kelimelerinin "Hiçbir şey bilmiyordunuz" cümlesinin ardından gelmesinin, bu kavramların bilgi kaynakları olduğuna dair delil olduğunu söyler. Dolayısıyla o, duyuların bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi gerektiği konusunda Kur'an'daki bu ayeti delil getirmektedir.⁴¹⁵

⁴⁰⁹ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 74.

⁴¹⁰ Öztürk, "Kelâm-Metafizik İlişkisi (Fârâbî Eksenli Bir İnceleme)", 258.

⁴¹¹ Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, 40; Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 75.

⁴¹² Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 75-77.

⁴¹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 58.

⁴¹⁴ Nahl 16/78.

⁴¹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 8/183.

Ona göre, insanın ilk bilgilerini kazanmasını sağlayan ve dış dünyanın niteliklerini öğrenmesi için insana bahşedilen duyular, bilgi elde etme yollarının en üstünüdür.

3.5.2. Haberler (Ahbâr)

Mâtürîdî'nin, "kendisinde yanlış (galat) veya yalan bulunması muhtemel olan söz" olarak belirttiği haber, onun bilgi sisteminde bilgi kaynaklarından bir diğeridir ve kaynağı bakımından ikiye ayrılmaktadır.⁴¹⁶ Birincisinin kaynağı bizâtihi Allah'tır. Bu haber, Allah'tan resulüne inzal olurken vahiy, resulden diğer insanlara aktarılırken de haber-i resûl olarak isimlendirilmektedir. Diğer ise, insanlardan sonraki nesillere aktarılan ve günümüze çeşitli şekillerde ulaşan haberdir ki, bu da geliş şekline göre de mütevâtir ve âhad şeklinde diye iki kısma ayrılmaktadır.⁴¹⁷

a-Vahiy: Mâtürîdî, kalbde oluşması ve bu belirme esnasındaki hızından dolayı, kelime olarak hızlı atma anlamı taşıyan vahyi, kendisinde şüphe bulunmayan bir bilme yolu olarak tanımlamıştır.⁴¹⁸ Vahye dayanan haberde yalan bulunamaz ve o doğru bilgi verir. Vahiy, Allah'tan gelen bir bilgi, bir haber olmasından dolayı bilgi ve haber⁴¹⁹ anlamı da taşımaktadır. Özetle vahiy; bilme, bilgi yolu ve bu yolla elde edilen bilgi manasına gelir.⁴²⁰

b-Peygamber'in Haberi (Haber-i Resûl): Haber-i sâdık⁴²¹ olarak da nitelendirilen bu haber ile ilgili Mâtürîdî, kalbin mutmain olması bakımından, doğruluğu Peygamber'in haberinden daha net bir haberin olmadığını ifade eder. Mâtürîdî, aynı kaynaktan gelip, ulaşma şekli farklı olan vahyi bilgi ile Peygamberin haberinin, kat'î bilgi veren bir haber olduğu kanaâtindedir.⁴²²

c-İnsandan Kaynaklanan Haber: İnsanların diğer insanlar aracılığıyla ya da toplumsal aktarım yoluyla elde ettiği bilgilerin oluşmasını sağlayan haberdir. Bu haber sayesinde kişi görmediği, tecrübe etmediği olaylar hakkında bilgi sahibi olabilir. İnsan bu yolla denemeksizin faydalı ve zararlı şeyleri de öğrenmektedir.⁴²³

1-Mütevâtir Haber: Mâtürîdî 'ye göre, kendisinde yalan bulunmayan, bir kopukluk olmadan başkasından doğrudan rivayet edilen, rivayet edenlerin güvenilir olmalarından dolayı, sanki kendisinin, sözü, Peygamber'den bizzat ilk işiten kişi gibi hissettiren birisinden gelirse, o haber mütevâtir haberdir. Mâtürîdî, bu şekilde aktarılan bir haberin, Peygamberden bize aynısıyla nakledilen bir haber olduğunu, söyler. Mütevâtir haberin gerçekten doğru ve kesin bir bilgi

⁴¹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 59.

⁴¹⁷ Mâtürîdî, 61,62.

⁴¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 6/198.

⁴¹⁹ Mâtürîdî, 6/25.

⁴²⁰ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 83.

⁴²¹ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 4/377.

⁴²² Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 84.

⁴²³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 60.

verebilmesi için, yalnızca güvenilir raviler ile nakledilmesi yeterli değildir. Aynı zamanda bizzat duyular ile elde edilen bir haber olması da gerekmektedir.⁴²⁴

2-Âhad Haber: Mâtürîdî'nin, mütevâtir derecesine erişmeyen haber olarak bahsettiği haber, âhad haber'dir. Mâtürîdî, bu haberin gerek râvîlerin durumu, gerekse onun nasslarla karşılaştırılıp, doğruluğunun teyit edilmesi gerektiğini söyler. Böyle bir haberin gerekli araştırma yapıldıktan sonra, kabul veya reddedilebileceğini ifade eder. Bu araştırma sonrasında dahi Mâtürîdî, onun doğruluğu ile ilgili bir kuşkunun bulunabileceği düşüncesindedir. Mâtürîdî, âhad haberin teyit edildikten sonra fikhî mevzularda zaman zaman kabul edilebileceğini, itikâdî mevzularda ise, kabul edilemeyeceğini ifade etmektedir.⁴²⁵

Mâtürîdî, bilgi sisteminin önemli bir bölümünü haberin bilgi kaynağı olarak benimsemesi gerektiğini ispata ayırmıştır. Bunu yaparken duyularla ilgili cedel metoduna başvurduğu gibi burada yine aynı metoda başvurmuştur. Çünkü Mâtürîdî, habere mutlaka ihtiyaç olduğu görüşündedir. Zira haber, dünya ile ilgili çeşitli bilgilere ulaşma vasıtamızdır. Aklın kavrayamadığı konularda haber yegâne bilgi kaynağımızdır. Mâtürîdî, eşyanın doğru birinden işitmeye bilinmesi ve dinleyerek idrâk edilmesinin, akli tefekkür yoluyla bilinmesinden daha basit olduğunu söyler.⁴²⁶

3.5.3. İstidlâl (Akıl yürütme-Nazar)

Mâtürîdî 'nin bilgi sisteminde hem dînî ve ahlâkî bilgide hem de genel bilgide, temel oluşturmasından dolayı aklın çok önemli bir yeri vardır. Duyu ve haberin sağlam bir bilgi kaynağı olarak kabul edilebilmesi de akla bağlıdır. Akıl yalnızca Mâtürîdî'nin bilgi sisteminin değil, dînî anlama ve yorumlamasının da mihenk taşı durumundadır.⁴²⁷

Mâtürîdî bilgi kaynaklarını izah ederken akıl kelimesi yerine aklın işletilmesi anlamına gelen “nazar” kelimesini kullanmaktadır. Onun nazar kelimesini tercih etmesinin nedeni bir insanda aklın bulunmasını değil, onu kullanılmasını ve ondan istifade etmesini önemli görmesine binaendir. Zira Mâtürîdî, aklını işletmeyen ve ondan istifade etmeyen insanı Kur'ân'ın ifadesiyle akli olmayan kişiye benzetir ve işletilmeyen aklın bilgi kaynağı olamayacağını ifade eder.⁴²⁸ Mâtürîdî 'yi bu düşünceye götüren ana sebep, Kur'ân'ın insanı aklını kullanmaya ve düşünmeye teşvik etmesi ve bu gibi tefekkür faaliyetinin insanı doğruya ulaştıracağını bildirmesidir.⁴²⁹

⁴²⁴ Mâtürîdî, 61.

⁴²⁵ Mâtürîdî, 62.

⁴²⁶ Mâtürîdî, 60.

⁴²⁷ Mâtürîdî, 63.

⁴²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 1/340; Mâtürîdî, 2/358.

⁴²⁹ Bakara 2/269, Mâide 5/100, Ra'd 13/4, Zümer 39/9 vd.

Mâtürîdî'nin yöntemi, ilmi bir metod olmasından dolayı araştırma ve incelemeye dayanır. Onun nazar sözünü tercih etmesi, hem araştırma ve incelemeyi ifade etmesi hem de istifade edilen akla vurgu yapmak istemesinden dolayı da olabilir.⁴³⁰ Kur'ân'da nazar ve tefekkür emredilmekte, akıl sahibi olanların nazar ve tefekküre başvurması istenmektedir. O halde akli kullanmanın yolu nazar ve tefekkür ile olur. Bu nedenle Mâtürîdî tefekkürü aklın bir kavrama yolu olarak ifade eder. Tefekkür ve nazar gibi akli faaliyetler yine aklın kendisinde ortaya çıktığı için bilginin kaynağı akıl olmaktadır.⁴³¹

Mâtürîdî akli, analiz ve sentez yapma melekesi olarak görür. Ona göre akıl, birbirinden ayrılması gereken şeyleri, birbirinden ayırmak; birleşmesi gerekenleri de birbiriyle birleştirmek amacıyla yaratılmıştır. Bunun mümkün olması ise tefekkür ve nazar ile olur. Akıl, ancak tefekkür ve nazar yoluyla analiz ve sentez yapabilmektedir.⁴³²

Mâtürîdî'ye göre akıl, nesnel dünya üzerine tefekkür edilerek, onun nitelik ve hikmetlerinin idrak edilmesine yarayan mühim bir bilgi kaynağıdır. Ancak aklın nesnel dünya hakkında bir kanaâte sahip olabilmesi için, öncelikle eşya ile bağlantı kurması gerekir ki bu da duyular vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Bu sayede akıl, yalnızca nesnel dünyayı kavramakla kalmayıp, ondan elde ettiği verilerle gaib hakkında da bir kanaâte ulaşmaktadır. Öyleyse diyebiliriz ki akıl, fizik âlemi ve metafizik âlemi ancak duyular sayesinde elde ettiği veriler üzerinde tefekkür etmek suretiyle kavrayabilmektedir. Duyular aklın bilgi alanına müdahale etmeksizin ortaya koyduğu veri ile akıl için bir başlangıç noktası ve basamak oluşturmaktadır. Yine Mâtürîdî'ye göre duyular, duyulur âlem üzerinde düşünmek suretiyle duyu ötesi hakkında bir bilgiye ulaşılmasını sağlayan birer delil teşkil etmesi maksatlı var edilmişlerdir. O halde aklın alanı, duyu ötesi hakkında bilgi sahibi olabilmesi yönüyle duyuların sınırını aşan bir alandır.⁴³³

Mâtürîdî'nin bilgi sisteminde akıl hem önemi hem de hareket alanı itibariyle oldukça geniş bir yer tutar. Akıl, duyu ve haberin verilerinin doğru ve yanlışlığının kontrol mekanizması durumunda olup güvenilirlikleri akıl sayesinde teyit edilmektedir. Aynı zamanda duyu ve haberin verilerinden hareketle gaibe dair bilgilerin kavranması yine akıl sayesinde gerçekleşmektedir. Bu nedenle Mâtürîdî, döneminde yaşamış olan akıl karşıtı firkalara, onların aklın bilgi kaynağı olamayacağı yönündeki iddialarına karşı aklın yetkinlik alanı ve bilgi kaynağı olmasına dair geniş açıklamalarda bulunmuştur. Zira söz konusu firkalar, aklın çelişkili hükümler vermesinden, akıl sahiplerinin herhangi bir konu üzerinde ittifak kuramamalarından, verdikleri hükümlerin zıtlık barındırmasından hareketle akla ve onun bilgi kaynağı olmasına itiraz etmişlerdir. Onlar bir anlamda bu görüşleriyle akli ve onun

⁴³⁰ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 91.

⁴³¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 65.

⁴³² Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 1/568.

⁴³³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 62-65.

hükümlerini hedef almakta, aklın işletilmesine karşı çıkararak bir nevi insanları düşünmemeye teşvik etmektedirler.⁴³⁴

Mâtürîdî, aklî tefekkürü inkâr eden kişinin, bu inkârını gerçekleştirirken yine aklî tefekküre başvurduğunu, bu davranışı ile kendisiyle çeliştiğini, netice itibarıyla aklın ve nazarın inkâr edilemeyeceğini belirtir. Ayrıca O, Kur'an'da Allah'ın insanlara akıllarını kullanmasını emrettiğini bunun da aklın ve düşüncenin bilgi edinmede gerekliliğine işaret eden naklî deliller olduğunu ifade eder. Mâtürîdî, insanda oluşan çeşitli şüphelerin akıl ve nazar sayesinde bertaraf edilerek hakîkate ancak düşünmekle ulaşılabileceğini söyler. İnsanı hayvanlardan ayıran ve onun hayvandan üstün olmasını sağlayan bir meleke olan akıl ve nazarın terk edilmesi Mâtürîdî'ye göre helâk nedenidir. İnsana düşünmemeyi telkin eden her hissî Şeytanî bir vesvese olduğunu söyleyen Mâtürîdî, Şeytan'ın amacının insanı aklının ürünlerini toplamaktan alıkoymak ve onu hakîkate ulaştıracak ilâhi emaneti kullanma konusunda korkuya sevk etmek olduğunu söyler.⁴³⁵

3.6. Bilgi Türleri

Mâtürîdî'nin iki temel eseri olan *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* ve *Kitâbü't-Tevhîd*'deki açıklamalardan hareketle bilgiyi, bilgi kaynaklarını esas alarak öncelikle kadîm ve hâdis şeklinde ikiye ayırdığı, kadîm bilgiden Allah'ın bilgisini, hâdis bilgiden de mahlûkatın bilgisini kastettiği söylenebilir. Hâdis bilgi "hayvan bilgisi" ve "insan bilgisi" şeklinde ikiye ayrıldıktan sonra hayvan bilgisi de kendi içinde "zarûrî bilgi" (duyulara dayanan bilgi) ve "fitrî bilgi" (içgüdüye dayanan bilgi) şeklinde ikiye ayrılmaktadır. İnsan bilgisi ise önce "zarûrî bilgi" (arada bir vasıta bulunmadan, gayri ihtiyârî olarak meydana gelen bilgi) ve "kesbî bilgi" (bir irâde ve çabaya bağlı olup, bir vasıta ve sebebe dayanan bilgi) olmak üzere ikiye ayrılmakta, kesbî bilgi ise kendi içinde "târihî bilgi" (haber yoluyla sağlanan bilgi) ve "istidlâlî bilgi" (akla dayanan bilgi) şeklinde ikiye ayrılmaktadır.⁴³⁶

3.6.1. Kadîm Bilgi

Allah'ın bilgisi olup, başlangıcı olmayan ve mahlûkatın bilgisine benzemeyen bilgi demektir. Mâtürîdî'ye göre kadîm bilgi, kazanılmış bir bilgi olmadığı gibi, herhangi bir sebebe dayanan bir bilgi de değildir. Bir sebeple bilme, bilginin bir sebebe bağlı olması ancak yaratılmışlara özgüdür. Allah, kendiliğinden bilendir ve O'nun bilgisi hâdis bir bilgi de değildir. İnsanın bilgisi

⁴³⁴ Mâtürîdî, 278-82.

⁴³⁵ Mâtürîdî, 280.

⁴³⁶ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 100,101.

hâdistir. Zira insan, geleceği ancak geleceğe ulaşınca bilir. İnsan bilgi ya da bilgisizlik ile nitelendirilebilirken Allah, bilgisizlikten münezzehtir.⁴³⁷

Kadîm bilgi, gizli-açık, olmuş-olacak her şeyi kapsamakta olup Allah'ın Lâtif ismi ile eşyanın gizliliklerini bilmesi, Habîr ismi ile eşyanın dış yönünü bilmesi anlatılmaktadır.⁴³⁸ İnsan bir konu hakkında bilgi sahibi olmak istediğinde onunla ilgili araştırma, inceleme ve üzerinde düşünme neticesinde bir bilgiye ulaşırken Allah'ın bilgisi için bunlar söylenemez. Mâtürîdî'nin belirttiğine göre, Allah'ın bilgisine ilim ve kendisine de Âlim denilmesinin nedeni ilmin, bir şeyi, arada vasıta olmaksızın, bizzat bilmeyi, bir tecelliyi ifâde ettiği içindir. Allah'ın bilgisi kesin, sebepli ve vâsıtalı olmayan, şüpheden uzak bir bilgidir.⁴³⁹

3.6.2. Hâdis Bilgi

Hâdis, sonradan meydana gelen anlamına gelmekte olup, bilgi için kullanıldığında, hâdis bilgi, yaratılmışlarda bulunan, sınırlı ve bir sebebe dayanan bilgidir.⁴⁴⁰ Hâdis bilgi genellikle insan bilgisi için kullanılmakta olup, hayvanların birtakım davranış sezi ve hareketlerini de kapsamaktadır. Hayvan bilgisi ve insan bilgisi şeklinde ikiye ayrılmaktadır.⁴⁴¹

3.6.2.1. Hayvan Bilgisi

Hayvan bilgisi zarûrî ve fitrî diye ikiye ayrılır.

a) Zorunlu (Zarûrî) Bilgi: Mâtürîdî'nin sisteminde duylara ait (ıyân) bir bilgidir. O, bu bilginin, her hayvanın kendisini hayatta tutacak ya da ölümüne yol açacak zevk ve acı verecek duyumları algılaması nedeniyle tüm hayvanâta bulunduğunu ve bunun zorunlu bir bilgi olduğunu ifade eder. Mâtürîdî, açlık ve susuzluk gibi, istemsiz olarak hissedilen şeyleri bu bilgi içine dâhil etmekle birlikte hayvanların duylarıyla, bazı şeylerin farkına varmasına rağmen onların hakikatlerini bilemeyeceklerini de söyler. Mâtürîdî zorunlu bilgiyi hayvanlarda duyu organlarının bulunması nedeniyle istemsizce farkında olunan bir duyu verisi olarak görür ve hayvanların bu farkında oluşlarını tam bir bilgi olarak değerlendirmez.⁴⁴²

b) Fitrî (İçgüdüsel) Bilgi: Mâtürîdî'ye göre hayvanlar kendisine faydası ve zararı olan şeyleri herhangi bir öğretim olmaksızın içgüdüsel olarak bilirken insan ise bunları ancak eğitim, öğretim ve tecrübe ile bilmektedir. İnsanların bilgi sahibi olma açısından birbirlerine

⁴³⁷ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 1/308.

⁴³⁸ Mâtürîdî, 1/40,41.

⁴³⁹ Mâtürîdî, 2/97,482.

⁴⁴⁰ Mâtürîdî, 1/231.

⁴⁴¹ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 106.

⁴⁴² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 58.

üstünlükleri olmasına rağmen hayvanların bunları bilme açısından birbirleriyle bir farkları yoktur. Zira hayvanlar onları bilebilecek bir fitrat üzere yaratılmışlardır.⁴⁴³

3.6.2.2. İnsan Bilgisi

İnsan bilgisi zarûrî ve kesbî diye ikiye ayrılmaktadır.

a) Zarûrî (Zorunlu) Bilgi: Zarûrî bilgi, insanın hiçbir düşünsel gayret ve faaliyetini gerektirmeyen, canlı oluşunun bir neticesi olarak istemsizce meydana gelen bilgidir. Herhangi bir fikrî faaliyete başvurmaksızın doğrudan akılla, açık-seçik olarak meydana gelen bilgi ile insanın iç âleminde oluşan ve istemsizce farkında olduğu (açlık, susuzluk, acı, sevinç vb.) hususlarla ilgili bilgi zarûrî bilgi şeklinde adlandırılmaktadır.⁴⁴⁴

Mâtürîdî zarûrî bilgi ile daha çok iç ve dış duylara (ıyân) dayanan bilgileri kastetmektedir. Ona göre, duylar yoluyla ulaşılan bilgiler zorunlu, kesin, açık bilgiler olup, yaşamak için onlara ihtiyaç duyulmasından dolayı herkesin bildiği bilgilerdir. Mâtürîdî'ye göre, istidlâlî ve nazarî bilginin temelini de duyu bilgisi oluşturmaktadır. Bu nedenle daha önemli ve daha güvenilirdir. Hatta Mâtürîdî, duyu bilgisini haber bilgisinden de öncelemektedir. Zira haber bilgisi Ona göre şüpheye açık bir bilgidir. Mâtürîdî, duyu verilerinin yalnızca şuurlu bir şekilde farkında olunmasıyla yetinilmeyip aklî bir değerlendirmeye tâbî tutularak bir bilgi olarak kabul edilebileceğini belirtir.⁴⁴⁵

b) Kesbî (Kazanılmış) Bilgi: İnsanın aklî bir çaba, düşünsel gayret sonucunda bir vasıta ile elde ettiği bilgidir. Târihî bilgi (haber bilgisi) ve istidlâlî bilgi şeklinde iki kısma ayrılır.

1-Târihî Bilgi (Haber Bilgisi): İnsanlığın geçmişi, târihî bilgi olarak adlandırılır. Hâfızalarda taşınan bilgilerin sözel ve yazılı olarak gelecek nesillere aktarımı târihî bilgiye kaynaklık eder. Mâtürîdî'nin "haber ve nakil bilgisi"⁴⁴⁶ olarak belirttiği bilgi türü bu kapsamdadır. Mâtürîdî özellikle vahyi ve Peygamber'in haberini bilgi kaynaklarına dâhil edip, onların güvenilirliklerini ortaya koymak maksatlı, haber üzerinde ısrarla durur ve haberin bilgi kaynağı olarak kabulünü ispatlamaya çalışır.⁴⁴⁷

Mâtürîdî tarihi bilgiyi "mütevâtir haber" ve "âhad haber" olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Târihî bilgi haber kaynaklı olmasından dolayı güvenilirliği sorgulanmış farklı görüşler ortaya konmuştur. Mâtürîdî de âhad haberlerin güvenilirliği konusunda endişe duymakla beraber⁴⁴⁸ Peygamberin haberi ile mütevâtir haber konusunda onun herhangi bir endişesi yoktur.⁴⁴⁹

⁴⁴³ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 108.

⁴⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 2/564.

⁴⁴⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 58,67.

⁴⁴⁶ Mâtürîdî, 59.

⁴⁴⁷ Mâtürîdî, 69.

⁴⁴⁸ Mâtürîdî, 62.

⁴⁴⁹ Mâtürîdî, 61.

Kur'ân'ın insana dair bir kaynak olarak tarihe atıfta bulunması ve târihi örnekler üzerinden muhataplarını düşünmeye sevketmesi Mâtürîdî'nin tarihi bilgiyi öncelemesine neden olmuştur.⁴⁵⁰ Fakat Mâtürîdî, târihî bilginin tamamıyla şüpheden uzak olduğu kanaatinde değildir. O haberin doğruluğunun veya yanlışlığının araştırılıp, incelendikten sonra onu kabul veya redd konusunda bir hükme varılması gerektiğini söyler. Bu araştırma ve haberin türünün tespitinden sonra, haber mütevâtirse, Mâtürîdî 'nin ona dair bir şüphesi olamaz.⁴⁵¹

Ayrıca Mâtürîdî, haberde doğruyu yanlıştan ayırt etme konusunda akla güvenmekte, onu, Peygamberin haberini diğerlerinin sözlerinden ayırt etme noktasında ve Peygamberin haberinin değerlendirilmesinde hakem olarak görmektedir.⁴⁵² Yine O, aklın ve duyuların sınırlarını aşan pek çok şeyin haberle bilinebileceğini söyler.⁴⁵³ Ona göre, haber bilgisinde, Peygamberin verdiği bilgide dâhi kimi zaman vesvese ve şüphe oluşabilir, zira haber bizzat göz ile görmeye benzemez. Mâtürîdî, Kur'ân'da yer alan, hikâye ve kıssalardan bilgi noktasında faydalanmamız gerektiği görüşündedir. Ona göre, bu hikâye ve kıssaların detaylarını bilmeye gerek yoktur. Mühim olan, onlardaki hikmeti idrak etmek ve bu hikâye ve kıssaların peygamberliğin ispatı için birer delil olduklarını bilmektir.⁴⁵⁴ Bu kıssaların Kur'ân'da geçtiği şekliyle kabul edilmesi gerektiğini söyleyen Mâtürîdî, onlara herhangi bir ilâve yapılmaması gerektiğini, bir değişiklik yapılacaksa da mutlaka bir delile dayanması gerektiğini belirtir. Ayrıca ona göre, bu hikâye ve kıssalar tevhid, ba's gibi konular için de ispat niteliği taşımaktadır.⁴⁵⁵

2-İstidlâlî Bilgi: İstidlâl genellikle, delil getirme, delil ile anlama, bir delile dayanarak sonuca varma, akıl yürütme gibi manalara gelir. İstidlali bilgi ise tefekkür ve düşünüp taşınma neticesinde delil getirmek suretiyle ulaşılan bilgidir. Nazar bilgisi olarakta adlandırılmaktadır. Fakat nazar ile istidlâl bazen aynı anlamda kullanılsalar da nazarın anlamı istidlâlın anlamından daha geniştir. Mâtürîdî istidlâlî genellikle, görünenden görünmeyene, bilinenden bilinmeyene ulaşma ve onun varlığına hükmetme şeklinde anlar. Örneğin ona göre, dumanı gördüğümüzde, ateşin varlığına; ışınlarını gördüğümüzde, güneşin varlığına kanaât getirmemiz istidlâlî bilgidir.⁴⁵⁶

Mâtürîdî istidlâlî, genellikle duyularla algıladığımız fizikî şeylerden hareketle, o an için duyularla algılanamayan veya duyuların konusu olmayan şeylerin, özellikle de gâib âlemin (Allah, âhiret vb. konular) varlığına hükmetme ve onların bilgisine ulaşma anlamında kullanılmaktadır. Mâtürîdî'ye göre, duyuları aşan hususlar ancak istidlâl ve haber ile bilinebilir.

⁴⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 4/304.

⁴⁵¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 61.

⁴⁵² Mâtürîdî, 70.

⁴⁵³ Mâtürîdî, 68.

⁴⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 1/104,117; Mâtürîdî, 3/375; Mâtürîdî, 5/332.

⁴⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 5/140.

⁴⁵⁶ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 123.

İstidlâl yapılabilmesi için önce duyular vasıtasıyla eşyanın bilgisinin doğrudan bilinmesi ve bu bilgiden hareketle, delillendirme ile gâib alana istidlâl edilmesi gerekir.⁴⁵⁷

Mâtürîdî'ye göre, istidlâli bilgide zan bulunabilir yani şüpheden yoksun bir bilgi değildir. İstidlâl, bilgi alanımızı genişleten, duyular alanla sınırlı kalmamasını sağlayan, bir yöntemdir. Mâtürîdî'nin bilgi ve düşünce sisteminde bu denli önemli bir yer işgâl etmesinin nedeni de budur. Onun eserlerinde sık sık geçen ifâdelerden anlaşılmaktadır ki, Mâtürîdî tüm görüşlerinin temelini akla, dolayısıyla nazar ve istidlâle dayandırmaktadır. Mâtürîdî istidlâli bilginin, Allah, âhiret vb. konularda bilgi sahibi olmak için istidlâle başvurmak zorunda olduğundan inkâr edilmesinin mümkün olmadığı kanaatindedir. Bilhassa Allah'ın uluhiyyet ve vahdaniyetini bilme konusunda istidlâlin başvurulacak yegâne yol olduğunu söyler.⁴⁵⁸ Allah ancak görünen âlemden hareketle yani eserlerinin O'na delâlet etmesiyle bilinmekle birlikte, görünen âlem O'nun zatına değil sıfatlarına delalet etmektedir. Yani Allah'ın bilinmesi, O'nun sıfatlarının idrak edilmesi anlamındadır. Mâtürîdî, bu görüşüne Kur'an'da geçen Peygamber kıssalarından bazılarını delil getirir. Örneğin, Firavun'un Hz. Musa'ya "Rabbim kimdir?" şeklindeki sorusuna "Rabbim, herşeyi yaratıklarına veren, sonra onlara yol gösterendir." şeklinde cevap vermesi ve yine Hz. İbrâhîm'in "Rabbim öldüren ve diriltendir"⁴⁵⁹ şeklindeki ifadeleri onların, Allah'ın bizzat kendisini değil, yaptıklarından hareketle O'nu tanıttığını göstermektedir. Yani Peygamberler Allah'ın, sıfatları ile bilinmesine yönelik açıklamalar yapmışlardır.⁴⁶⁰

Sonuç olarak denilebilir ki, istidlâli bilgi, duyularla algılanan birtakım delillerden yola çıkılarak ulaşılan bilgidir. Onun doğru ve kesin olması, delillerinin doğru ve kesin olmasına bağlıdır.⁴⁶¹

3.7. Bilgi Aracı Olarak Akıl

İmam Mâtürîdî'nin bilgi vasıtası olarak akla verdiği değeri ortaya koyabilmek için onun bilginin hakikati hususunu nasıl temellendirdiğini bilmek gerekmektedir. Mâtürîdî, bilginin kendisine sahip olanı "nesnelerin kendisini ve sûretlerini tanımaya götürdüğünü"⁴⁶² belirtmiş, Ebü'l-Muîn en-Nesefî ise *Tabsıratu'l-Edille*'sinde Mâtürîdînin bilgiyi: "bilgiye sahip olan kişiye söylenebilen ve düşünebilen şeylerin âşikâr olmasını sağlayan bir sıfat"⁴⁶³ şeklinde tanımladığını nakletmiştir.

Mâtürîdî, bilginin hakikatini reddeden ve ona karşı şüphe duyan gruplara karşı *Kitâbü't-Tevhîd* isimli eserinde eleştirilerde bulunmuştur. Mâtürîdî bilgiyi inkâr edenleri inatçılıkla nitelemiş

⁴⁵⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 99.

⁴⁵⁸ Mâtürîdî, 88.

⁴⁵⁹ Bakara 2/258.

⁴⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 2/191,192.

⁴⁶¹ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 129.

⁴⁶² Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, 63.

⁴⁶³ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 45.

ve bu kimselere, inkâr etmekte oldukları şeyi bilip bilmediklerinin sorulması gerektiğini; şayet bilmiyoruz derlerse, hiçbir gerçeği kabul etmedikleri için, inkârlarının da gerçeklik dışı kalacağını; eğer biliyoruz derlerse de inkâr ettiğinin bilgisini kabu etmiş olacaklarını ifade eder.⁴⁶⁴ Aynı durumun haber bilgisini inkâr eden kimseler için de geçerli olduğunu söyleyen Mâtürîdî, bilgi vasıtası olan haberi inkâr eden kimseye “Ne diyorsun?” diye seslenilmesi gerektiğini, şayet hitabına mukabelede bulunursa, bu kimsenin kendisine ulaşan haber talebini kabul etmiş olacağını, fakat cümlesini tekrar etmezse bu kez de hiçbir şey söylememiş durumuna düşeceğinden zararının bertaraf edileceğini söyler. Bu tür bilgilerin hakîkâtini inkâr eden kimselere, duyum bilgisini harekete geçirecek bedenî cezalar uygulanabileceği ironisinde bulunan Mâtürîdî, onların bu şekilde duyu ve haber bilgisini kabul edebileceklerini belirtir ve böylece duyularla bilgi edinmenin gerçekliğinin de görülmüş olacağını söyler.⁴⁶⁵

Mâtürîdî'nin, oluşturduğu bilgi sisteminin temel vasıtaları nazar, duyu ve haber şeklinde olup, aklî yönteme çok daha özel bir yer ayırmaktadır. O'na göre aklî tefekkür, insanın doğasında vardır ve insandan düşünmemesini istemek, kendi tabiatından vaz geçmesini istemek demektir.⁴⁶⁶ Onun sisteminde aklî bilgi yalnızca mümkün değil bir tür gerekliliktir ve bu aklın kendisiyle de zorunlu olarak bilinir. Aklî istidlâlün lüzumunu gösteren bir başka hususta duyu ve haber yoluyla bilgi edinilirken istidlâlde bulunmanın zorunlu oluşudur. İnsanın, çok küçük olmaları ya da duyulardan uzakta olmaları nedeniyle duyular vasıtasıyla algılayamadığı şeyler ile ilgili, akıl, duyu bilgisini düzenlemekte ve ancak bu şekilde bilgi edinebilmektedir. Yine insanın akıl yoluyla, eşyadan ve edinilmiş tecrübelerden (yararlı veya zararlı bir şeyin tanınması gibi) hareketle genel kavramlara ulaşma imkânı vardır. İnsan bu şekilde daha evvelki bilgi ve tecrübelerden istidlâl ederek şeyleri tanır ve ilişkiler geliştirmesi mümkün olur. Akıl aynı zamanda, kendisine ulaşan haberin doğru ya da yanlış olduğunu değerlendirebilecek tek başvuru kaynağıdır. Zira bir değerlendirmede bulunabilmek için tefekkür, nazar ve tedebbür gereklidir. Görülmektedir ki istidlâl, duyu ve haberle sağlanan bilgilerde olmazsa olmaz bir temel teşkil etmektedir.⁴⁶⁷

İmam Mâtürîdî bilgiye ulaşma konusunda aklın vasıta olarak kullanılması ile ilgili olarak Kur'ân-ı Kerîm'den muhtelif âyetleri zikreder. Bununla ilgili; “Onlar devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yeryüzünün nasıl yayıldığına bakmazlar mı?”⁴⁶⁸ ve “Kesin bir bilgiyle inanacak olanlara, yeryüzünde ve kendi içinizde Allah'ın varlığına nice deliller vardır; görmez misiniz?”⁴⁶⁹ gibi⁴⁷⁰ ayetleri zikreden Mâtürîdî bu ayetlerin

⁴⁶⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 58.

⁴⁶⁵ Mâtürîdî, 60.

⁴⁶⁶ Mâtürîdî, 282.

⁴⁶⁷ Mâtürîdî, 67-70.

⁴⁶⁸ Gâşiye 88/17-20.

⁴⁶⁹ Zâriyât 51/20-21.

⁴⁷⁰ Fussilet 41/53-54. Bakara 2/164.

düşünmeyi, akıl yürütmeyi emrettiğini, bu şekilde insanların gerçeğe ulaşabileceğini ve doğru yola bulabileceklerini haber verdiğini ifade etmiştir.⁴⁷¹

Kâinata bulunan hikmetlerin ve yaratılış hikmetlerinin bilgisinin yine akli kullanmak suretiyle elde edilebileceğini belirten Mâtürîdî, yaratılmışların insanın emrine boyun eğdirildiği⁴⁷² gerçeğinden hareketle, insanın kendisine verilen bu emanetlere ancak aklını kullanmak suretiyle hakkıyla sahip çıkabileceğini belirtir.⁴⁷³ Yine insan, psikolojik yapısı gereği şüphe duygusuna gark olduğunda yahut çıkmazlara daldığında, doğru ve yanlış arasında kaldığında onu bu halden kurtarıp hakikate ulaştıracak yegâne başvuru kaynağı düşünmek ve akıl yürütmektir. Zira nasıl ki insan sesleri ayırt etmek için kulağa, renkleri ayırt etmek için göze ihtiyaç duyuyorsa, doğru bilgiye ulaşmak için de onu algılayan duyuya ihtiyaç vardır.⁴⁷⁴

Mâtürîdî'ye göre insan, doğru bilgiye akıl yürütme ile ulaşabileceği gerçeğine yaratılışına koyulan deliller vesilesiyle haizdir. Bunu terk etmesi bir nevi kendi mahvoluşuna zemin hazırlar. Çünkü insan güzellik ve çirkinlikleri aklını kullanması sayesinde tanımakta, kendisinin emrine verilen yaratıkların yönetimini onun sayesinde yerine getirebilmektedir. Yaratılışı gereği hayatta kalma güdüsüne sahip olan insan başına gelebilecek elem ve ızdıraptan korkar ve yok olma kaygısı yaşar. İşte, hayat yolcuğunda kendi varlığını devam ettirebilmesini sağlayan vasıtaların bilgisine de akıl sayesinde onları araştırmak suretiyle erişebilir.⁴⁷⁵

Nasıl ki, bedende bulunan her bir organ, kendilerine verilen görevi yerine getirmekle sorumlu ise ve bu organı kendisine verilen görevden menetmek isabetli değilse, faydalı ve zararlıyı belirleme görevi ile sorumlu tutulan aklın da bu görevinden menedilmesinin düşünülemez olduğunu belirten Mâtürîdî, akabinde insanın düşünmesi sonucunda oluşabilecek alternatif fikirleri sıralar. Bunlar;

1. İnsanın düşüncesi kendisini, yaratılmış olduğu; doğru davranışlarına mükâfat, yanlış davranışlarına ise cezalandırma ile mukabelede bulunacak bir yaratıcının var olduğu idrakine erdirir. Bundan dolayı kişi, kendisini yaratanın gazabına sebep olacak hususlardan sakınır ve O'nun rızâsını kazandıracak davranışlara yönelir. Bunun sonucu olarak mutluluğu kazanarak hem dünya hem de âhiret şerefine nâil olur.
2. Düşüncesi onu, yukarıda sayılanları reddetmeye götürür. Bu durumda uhrevî cezası beklemekle birlikte, çeşitli dünyevî zevklerden faydalanmış olur.
3. Kişinin istidlâli onu, hakikatin bilgisine gerçek manada ulaşamayacağı kanaatine götürür. Bu durumda ise kalbi rahata kavuşur. Zihnine gelebilecek fikirlerden kaynaklanan korkular

⁴⁷¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 63,64.

⁴⁷² Câsiye 45/13.

⁴⁷³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 64.

⁴⁷⁴ Mâtürîdî, 65.

⁴⁷⁵ Mâtürîdî, 279.

ortadan kalkar. Netice itibariyle, istidlâlde bulunmayı tercih eden bir insan, düşünce eyleminde hangi sonuca ulaşırsa ulaşsın kârlı olduğunu anlar.⁴⁷⁶

Mâtürîdî eşya üzerinde düşünmek suretiyle akli kullanmanın ve akli kullanmak suretiyle bilgiye ulaşmanın gerekliliği üzerinde ısrarla durur ve bu sayede insanın dirlik ve düzen kazanacağını, aksi halde mahvolması anlamına geleceğini söyler.⁴⁷⁷

3.8. Aklın Yetkinlik Alanı

İmam Mâtürîdî'nin düşünce sisteminin temel taşı akıl olup, hem bir bilgi kaynağı hem de dînî ve ahlâkî bilgide en önemli vasıta'dır.⁴⁷⁸ Duyular ve haber gibi bilgi kaynakları aklın kontrolünde çalıştırılır ve elde edilen bilgiler aklın denetimine tabi tutulursa güvenilirliği akıl tarafından sağlanmış olur.⁴⁷⁹ Mâtürîdî'ye göre sağlam akıl, yani onun doğruya ulaşmasına engel olan mizâç (tab'), şahsi arzu ve istekler gibi birtakım engellerden uzak olan akıl doğruya ve hakîkate ulaşabilir.⁴⁸⁰ Diğer yandan Mâtürîdî 'ye göre, akıl hâdis olması münasebetiyle sınırlıdır da. Bu sınırlılığın dolayısı kimi İlâhî hakikat ve hikmetleri idrak edemez.⁴⁸¹ Mâtürîdî, filozofların, ateşin kendi doğasında yakıcı olması gibi, aklın da kendi kendine kavrayıcı olduğu görüşlerine katılmaz.⁴⁸² Ona göre, akıl bizzat kendisi kavrayıcı ve idrâk edici değil, ancak kendisine tecellî edildiği ölçüde idrâk edicidir.⁴⁸³ Hatta akıl kendi mahiyet ve keyfiyetini dahi bilemez.⁴⁸⁴

Akli harekete geçiren duyular olup, o duyular vasıtasıyla dış dünyayı algulamakta⁴⁸⁵ ve duyular âlemin verilerinden hareketle duyu ötesi şeyleri kavramaktadır.⁴⁸⁶ Aklın üzerinde tefekkür edeceği diğer bir malzeme ise haber yoluyla ulaşmaktadır ve akıl elde edilen bu verileri işleyerek onlardaki hikmetleri kapasitesi ölçüsünde kavramaktadır.⁴⁸⁷

Mâtürîdî 'ye göre, akıl, hem bu dünyadaki işlerini idare etmek hem de ebedî hakikatleri, uhrevî sevap ve günahı kavrasın diye verilmiştir.⁴⁸⁸ Fakat akıl uhrevî hayatı her yönüyle idrak edecek şekilde hâlkedilmemiştir. O'nun sisteminde duyular, haber ve akıl birlikte ve uyumlu çalıştığı takdirde bir işleve sahiptir. Fakat bu üç unsur içersinde sağlam akıl, hem doğruyu yanlıştan

⁴⁷⁶ Mâtürîdî, 280,281.

⁴⁷⁷ Mâtürîdî, 282.

⁴⁷⁸ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 1/81,173,378.

⁴⁷⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 57-65; Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 8/100.

⁴⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 1/64,163; Mâtürîdî, 2/286.

⁴⁸¹ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 1/87; Mâtürîdî, 2/122,151,293.

⁴⁸² Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı yayınları, nu. 64 (İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1993), 159.

⁴⁸³ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 8/161.

⁴⁸⁴ Mâtürîdî, 2/293.

⁴⁸⁵ Mâtürîdî, 2/303.

⁴⁸⁶ Mâtürîdî, 1/186; Mâtürîdî, 2/205; Mâtürîdî, 7/521.

⁴⁸⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 60.

⁴⁸⁸ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 1/87.

ayıran temel ölçüt, hem de diğer iki unsurun güvenilirliğini sağlayan bir hakem konumunda olması, diğer bilgi kaynakları karşısında akli daha üst bir konuma yerleştirmektedir. Mâtürîdî 'nin belirttiğine göre, aklın üstünlüğünü sağlayan bir başka fonksiyonu da insanı şüpheye düşmekten alıkoymasıdır.⁴⁸⁹ Zira insan duyuların algıladıklarıyla yetinir ve onlar üzerine tefekkür etmezse, duyuların insanı yanılttığı bir gerçektir. Bunun örneğini Sofist filozoflarda görmek mümkündür. Fakat yalnızca duyu verileriyle yetinilmeyip, akıl işletilerek bunlar üzerine düşünülürse, şüphe ortadan kalkar. Mâtürîdî'ye göre, düşünme, şüpheyi ortaya çıkararak üzerinde akledilmesiyle giderilmesini sağlar.

Sonuç olarak, Mâtürîdî 'nin bilgi teorisinde bilginin doğruluğu ve gerçekliğe uygunluğu, bilgi kaynakları ortaya konulurken en başında garanti altına alınmaktadır. Zira bir kaynağın bilgi kaynağı olabilmesi için, doğru bilgi vermesi gerekmektedir. Bilginin hedefi hakikat olduğu için, bilgi teorisinde bilgi derken doğru bilgiyi kastetmektedir. Doğru bilgi ise, bilginin, ilgili olduğu objeye uygun olmasıdır. Allah, insanı, doğruya erişebilecek yeterliliklerle yarattığı gibi, varlık âlemini de, onun doğruya ulaşmasını sağlayacak delillerle yaratmıştır. Bu noktada insana düşen görev zaten hakikati bulmaya uygun olarak hâlkedilmiş duyularını ve aklını, yaratılış amacına uygun olarak kullanmak ve onlardan gereği gibi istifade etmektir. Zira insan hakikati bilecek şekilde yaratılmıştır. Yeter ki, bu yeteneğini gerektiği şekilde doğru olarak kullanarak düşünebilsin. O takdirde bilgi objesi ile uygun şekilde ortaya çıkacaktır.⁴⁹⁰

3.8.1. Marifetullah

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî kelâma dair pek çok meselede olduğu gibi Marifetullah (Allah'ı bilme) meselesinde de akla önemli bir salahiyet vermiştir. O, Kur'an-ı Kerim'deki tefekkürü emreden ayetlerden yola çıkarak aklın kullanımını Allah'ın emri olarak görmüş ve bunun neticesinde Allah'ın varlığının akla bilinmesinin vucubiyetini savunmuştur. "Allah'ın varlığına, birliğine ve O'nun Rab olduğuna götürecekteliller her insanın yaratılışında vardır." diyen Mâtürîdî, herhangi bir uyarıcı yahut vahyi bilgi olmaksızın insanın düşünme ve tefekkür yolu ile bu gerçeğe ulaşabileceğini söyler.⁴⁹¹

Mâtürîdî'ye göre gerek insanın yaratılışındaki gerekse kâinatın yaratılışındaki düzen ve incelik tefekkür edilirse, bu veriler insanı bir yaratıcının varlığına götürecektel ve dolayısıyla insanın aklen Allah'ı bilmesi mümkün olacaktır. Âlemdeki herşeyin yaratılmış olduğu hakikatinden yola çıkan Mâtürîdî, bu yaratılmışların bağımlı, muhtaç, çürüme gibi özellikler barındırdığını, birbirine zıt ve farklı özelliklerin bir araya gelmesiyle oluştuklarını, bu durumun ise kendi dışında bir faktör ile mümkün olduğunu, bunun da yaratılmışlığın delili olduğunu söyler.⁴⁹²

⁴⁸⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 64.

⁴⁹⁰ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 161.

⁴⁹¹ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 4/122.

⁴⁹² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 74.

Yine o, âlemi oluşturan sonlu ve sınırlı parçaların sonsuz olamayacağını, parçalanma ve farklılaşmanın yok oluş alâmeti olduğunu, yok olma niteliğine haiz bir şeyin ise varlığının kendinden olamayacağından hareketle bunların bir yaratıcısı olduğu gerçeğine dikkat çeker.⁴⁹³ Yazan olmadan yazının, ayıran olmadan ayrışmanın imkan dahilinde olmadığını⁴⁹⁴ belirten Mâtürîdî kendi başlangıcını dahi bilemeyen, kendi benzerini meydana getirmekten ve bozulan taraflarını onarmaktan aciz olan canlıların kendi kendine değil, alîm ve hakîm bir zatın sayesinde, O'nun yaratmasıyla varlık kazandığını aklî tefekkür sonucu ortaya koyar.⁴⁹⁵

Mâtürîdî, Allah'ın varlığına dair hudûs delilini temel bir delil olarak kullanmıştır. En başta insanın bizzat kendi varlığı olmak üzere dış dünyadaki gözlenebilen ve kendisinin üzerine akıl yürütülebilen, tefekkür edilebilen her varlığın ortaya çıkışı ve nitelikleri, fizik ötesi âlemin varlığına işaret etmektedir ve neticede tüm âlem bizim Allah'ın varlığına ilişkin bilgiye ulaşmamızı sağlayan emareler olarak işlev görmektedir.⁴⁹⁶

Mâtürîdî *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da Kehf suresi 45. ayetin⁴⁹⁷ tefsirinde, dünya hayatı örneğinin pek çok hikmet ve delil barındırdığını belirtir. Bunlar, düşünüp ibret alanlar için öğüt niteliği taşıdığı gibi, onu yoktan var edenin bulunduğunu inkâr eden, öldükten sonra dirilmeyi kabul etmeyen inatçıları ve böbürleneni bağlayan bir delil olma özelliği taşımasıdır.⁴⁹⁸ Mâtürîdî burada düşünüp, tefekkür edenleri ibret alanlar olarak nitelendirirken inkarcıları ise inatçı ve kibirli olarak nitelendirmektedir. Mâtürîdî ayrıca Kur'an-ı Kerim'deki bazı ayetleri⁴⁹⁹ tefsir eserinde hudûs deliline örnek olarak sunmaktadır.

İmâm Mâtürîdî, evrende işleyen düzenli sisteme dikkat çekerek gece ile gündüzün, güneş ile ayın ve tüm mevcudatın ortaya çıkışından nihayete erişine kadar bir düzen ve uyum içinde seyredip gitmelerine aklî izahlar getirerek bunların bir yaratıcı ve yöneticiye muhtaç olduğunu ve bunun da Allah'ın varlığına ve birliğine delil teşkil ettiğini söyler.⁵⁰⁰ Mâtürîdî *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da "Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün yer değiştirmesinde akıselim sahipleri için elbette ibretler vardır."⁵⁰¹ ayetine dair uzun uzadıya izahlarda bulunur. Burada ibret alınacak alâmetlerin duyu organları ile algılanamayan hususlar ile ilgili olduğunu belirtir. Kendisine işaret edilen şey üzerinde düşünmek, onu yaratanın var olduğu bilgisine ulaşmak için insana gereklidir. Bu ayetin de duygulardan berî kılınmış öz akılla tevhide ulaşmanın gerekliliğine işaret ettiğini ifade eder. Zira Mâtürîdî'ye göre Cenâb-ı Hak bu ibretleri,

⁴⁹³ Mâtürîdî, 75.

⁴⁹⁴ Mâtürîdî, 81.

⁴⁹⁵ Mâtürîdî, 86.

⁴⁹⁶ Fatma Aygün, "Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân Adlı Eserinden Allah'ın Varlığına İlişkin Aklî Deliller", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 15, sy 1 (2017): 152.

⁴⁹⁷ "Onlara dünya hayatının örneğini de ver: O gökten indirdiğimiz bir su gibidir; yerdeki (onu emen) bitkiyle karışmış, sonra (zamanı gelince) bitki rüzgârın savurduğu çerçöp haline gelmiştir. Allah, her şeyi yapabilecek güçtedir."

⁴⁹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 9/86.

⁴⁹⁹ Bakara 2/164, Rahman 55/3-4. Kehf 18/45. Mü'minûn 23/14. vd.

⁵⁰⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 12/35.

⁵⁰¹ Âl-i İmrân 3/190.

duygularından bağımsız öz akıl sahibi olan kişiler için koymuştur. Bu ibretlerin ilk derecesi onları yaratıcı ve ibret almaya vesile edeni akli tefekkür ile bilmek, bunun neticesinde de bu nimetleri verene şükretmenin gerekliliğine ulaşmaktır.⁵⁰²

Yine İmam Mâtürîdî *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da marifetullahın insanın yapısına, yaratılışına konulmuş bir bilgi olduğunu belirtir. Bununla ilgili, Rûm 30/30⁵⁰³, Yâsin 36/60⁵⁰⁴, Hadîd 57/1⁵⁰⁵ gibi ayetleri delil getirir. Bu ayetlerde Mâtürîdî Allah'ı bilmenin her bebek ve çocuğun fitratına yerleştirildiğini, insanın nefsanî arzularından azat edilmiş salt akılla kendi yaratılışı üzerine düşündüğü takdirde bunun onları Allah'ın varlığı ve birliği bilgisine ulaştıracağını belirtir.⁵⁰⁶ Diğer taraftan insanların doğasına yerleştirilen birtakım istek ve arzular ve bunların Allah tarafından karşılanması da bu nimetlere mazhar olan insanın akli kullanması ile kulluğu yalnızca Allah'a özgüleyip, O'na şükretmesine götürür.⁵⁰⁷ "Göklerde ve yerde bulunan her şey Allah'ı tesbih etmektedir." ayetinde bahsedilen tesbihin ise yaratılış tesbihi yani yaratılan her şeyin Allah'ın uluhiyyet ve rububiyetine tanıklık etmesi olarak yorumlar.⁵⁰⁸

Velhâsıl-ı kelâm tüm bu açıklamalarımız neticesinde diyebiliriz ki Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, insanların vahiyle karşılaşmalar dahi akıllarını işletmeleri, düşünüp tefekkür etmeleri sonucunda üstün niteliklere sahip Yüce bir Yaratıcı'nın varlığı sonucuna ulaşabileceği ve bunun neticesinde de insanların Allah'a îman etme sorumluluğu taşıdığını belirtmiştir.

3.8.2. Mâtürîdî'de Hüsün-Kubuh

Hüsün ve kubuh konusu İslâmî literatürde çeşitli şekillerde ele alınmıştır. Bunlar; iyilik ve kötülüğün tanrısal olup olmadığı, değerlerin varlığın zatından kaynaklanıp kaynaklanmadığı, kötülük meselesi, iyilik ve kötülüğün mükellefiyetle alakası, nimet verene şükür, Allah'a kulluk ile ilgili görevlerin iyiliğinin akıl ve dinle bağlantısı, dini normları bilme araçları olarak akıl ile vahyin önemi ve öncelikleri, bunun Allah ve kulları açılarından neticeleri, insan eylemlerindeki iyilik ve kötülüğün içeriği şeklindedir. İslâm uleması, dinde kanun koyma yetkisinin Allah'ın iradesi ile olduğu görüşünde ittifak etmişlerse de bu hükümlerin Allah'ın elçileri ve vahyî bilgi olmaksızın akıl vasıtasıyla bilinip bilinemeyeceği noktasında muhtelif fikirler ortaya koymuşlardır.

⁵⁰² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 564,565,566.

⁵⁰³ "Böylece sen, bâtil olan her şeyden arınmış olarak, yüzünü kararlı bir şekilde Allah'ın, insanları üzerinde yarattığı doğa/fitrat kanununa/ dine çevir! Allah'ın yaratmasında bir değişiklik olmaz. İşte dosdoğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler."

⁵⁰⁴ "«Ey Âdemoğulları! Size şeytana kulluk etmeyin, çünkü o sizin apaçık bir düşmanınızdır» demedim mi? (şeytana kulluk etmeyeceğinize dair sizden ahid almadım mı?)"

⁵⁰⁵ "Göklerde ve yerde bulunan her şey Allah'ı tesbih etmektedir. O, güçlüdür; hikmet sahibidir."

⁵⁰⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 217,218.

⁵⁰⁷ Mâtürîdî, 12/119.

⁵⁰⁸ Mâtürîdî, 14/356.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye göre obje ve hadiseler iki tür olup bunlardan birincisi kendinden iyi olan, ikincisi ise sonuçları itibariyle iyi ve kötü olandır. Kendinden iyi olanı bilme noktasında akıl kâfi gelirken, sonuçları itibariyle hükmü değişebilen fiillerin iyilik ya da kötülüğünü belirlemek için ilahi vahye ihtiyaç vardır.⁵⁰⁹

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî kendinden iyi olan fiillerin hüsün ve kubuhun özsel nitelikleri olduğunu, insanın fitraten hoşlandığı şeyler konusunda aklî tefekkür sonucunda fiillerin iyiliğine hükmettiğini, hoşlanmadığı şeylerin sonuçlarını düşünerek bunları da kötü olarak değerlendirdiğini söylemiş, dolayısıyla akıl yürütmenin iyilik ve kötülüğü idrak etmede önemine işaret etmiştir. Ona göre insanın bilgi düzeyi arttıkça ve aklî tefekküre başvurdukça hüsün ve kubuh hususunda doğru karar verme düzeyi artacaktır. Fakat bu, her seviyedeki aklın vahyî bilgi olmaksızın eylemlere ait hüsün ve kubuhu kavrayabileceği manası taşımaz; aklın bu konudaki kapasitesi yetersiz olup aklın sınırlarını aşan hususları bilmek vahyî bilgi ile mümkün olur.⁵¹⁰ Allah'ın insanlara peygamber vasıtasıyla aklın bilemeyeceği bilgileri öğretmesi bundan dolayıdır.⁵¹¹

Mâtürîdî'ye göre nimet verene verdiği nimetler için şükür⁵¹² tevhid ve şirk akıl sayesinde bilinebilir. Zira hiçbir zaman kendinden iyi olan tevhidin kötü olması yahut kendinden kötü olan şirkin iyi olması düşünülemez.⁵¹³ Akl-ı selim sahibi hiçbir kimsenin hak olanı öğrendikten sonra ondan kaçınması veya ondan hoşlanmaması mevzubahis olamaz.⁵¹⁴ Hal böyle iken imanla mükellef kılınmak için aklın mevcudiyeti yeterli⁵¹⁵ olup kendilerine peygamber gelmemiş yahut ilahi mesaj ulaşmamış fetret ehli kimseler de imanla sorumlu tutulacaklardır. Bu konuda Mâtürîdî, Hz. İbrahim'in nübüvvetinden önce halkını delaletle nitelemesini⁵¹⁶ örnek gösterir ve bu ayetin "iman ve tevhidin fetret döneminde de insanlar için gerekli olduğuna delil" olduğunu söyler. Zira İbrâhim (a.s) kendisi henüz peygamber değilken halkını sapıklar diye nitelemektedir.⁵¹⁷ Mâtürîdî, tüm hayır ve doğrulukların sonuçları itibariyle akılca güzel, tüm günah, inkâr ve küfrün sonuçları itibariyle akılca çirkin olarak değerlendirilmesinden hareketle aklın bunları bilebileceği görüşündedir.⁵¹⁸ Örneğin adaletin iyi, zulmün ise kötü olduğu genel manada tüm akıllar tarafından bilinir.⁵¹⁹

Diğer yandan bazı şeyler vardır ki, bir yönüyle doğru diğer yönüyle yanlış olabilmekte, yine aynı şekilde bir durumda doğru, bir durumda yanlış olabilmektedir. Bunların doğruluğu veya

⁵⁰⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 422-30; Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, 195.

⁵¹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 278-82.

⁵¹¹ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 1/203; Mâtürîdî, 4/187; Mâtürîdî, 9/539.

⁵¹² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 183.

⁵¹³ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 6/428.

⁵¹⁴ Mâtürîdî, 10/66.

⁵¹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 721.

⁵¹⁶ En'am 6/74.

⁵¹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 5/126.

⁵¹⁸ Mâtürîdî, 10/414.

⁵¹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 425.

yanlışlığında beşeri aklın yanılması imkan dahilindedir.⁵²⁰ Bu anlamda insanları doğruya sevk etmek maksadıyla Allah elçiler görevlendirmiş, vahiy ile insanları doğruya çağırmıştır.

3.9. Aklın Dine Olan İhtiyacı

Mâtürîdî'ye göre akıl, insana verilen en değerli⁵²¹ emanettir⁵²² ve onun izzetini artıran, Allah katında mükellef kalınmasına vesile olan en önemli sebeptir. İnsanın bu yükümlülüğün altından kalkabilmesi ancak doğru ve yanlış ayırma yetisi olan akli işletmesiyle mümkündür. Fakat insan her daim akıyla hareket etmemekte, çoğu durumda aklın yönlendirmesine uymamaktadır. Bunun nedeni insanın yalnızca akıldan müteşekkil bir varlık olmayışındadır. Onun kendine özgü bir tabiatı vardır ve onun bu tabiatının akli üzerindeki etkinliği dolayısıyla kimi zaman insan, aklın yönlendirmesinden uzaklaşmaktadır. Mâtürîdî Âl-i İmrân Sûresi'nin; "Nefsânî arzulara, (özellikle) kadınlara, oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, soylu atlara, sağlam hayvanlara ve ekinlere düşkünlük insanlara çekici gelmiştir. İşte bunlar dünya hayatının geçici menfaatleridir. Hâlbuki varılacak güzel yer, Allah'ın katındadır."⁵²³ ayetinin tefsirinde âdemoğlunun doğasında, yaratılış itibariyle kendisinin hoşuna giden, ona haz veren ve yine kendisini zorlamayan şeylere karşı temayül, kendisinde elem ve acı oluşturan şeylerden ise uzaklaşma eğilimi olduğunu söyler⁵²⁴ Onun doğasına yerleştirilen bu arzular, insanı hoş giden şeyleri elde etmeye yöneltir. Bu nedenle insan yalnızca tabiatının isteklerine uyarsa her daim doğruya ve faydalıya ulaşamaz. Çünkü insanın tabiatı gereği, içinde bulunduğu duruma göre değerlendirmeleri farklılaşır. Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre insan, doğası itibariyle mutlak iyi bir varlıktır sonucuna varılamaz ve insanın Allah'ın uluhiyyet ve tevhidini bulabilecek yaratılışta olması, onun her daim doğruya yöneleceği anlamına gelmez.⁵²⁵

Ancak aklın çıkarımları ölçüt alındığında insanın iradesi devreye girer ki; bu da insanın, insanlaşması demektir. Onun mükellefiyeti de bu noktada başlar. Mâtürîdî, hüsün ve kubuhu bilmesi noktasında akla ayırt etme yetisi atfetmekle birlikte, onun doğru ve yanlış bedîhî olarak bileceğini de savunmamakta, aklın bu konudaki bilgisinin nazar ve düşünüp taşınma ile elde edileceğini ifade etmektedir.⁵²⁶

Mâtürîdî'ye göre her ne kadar akıl, teorik olarak düşünüp taşınarak ve nazar ederek insanı doğru bilgiye ulaştırırsa da, farklı nedenlerden dolayı hayatın uygulama sahasında aklın bunu gerçekleştiremediği durumlar mevcuttur. Bu durumlar, genellikle güdü ve dürtülerin aklın hakkaniyetli işletilmesine engel olarak ortaya çıkar. Bilhassa insanda bulunan arzu ve istekler sanki aklın karşısı konumundadır. İnsanın bu nefsanî arzulara temayülünü şeytanlar cazip

⁵²⁰ Mâtürîdî, 427.

⁵²¹ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 2/35.

⁵²² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 280.

⁵²³ Âl-i İmrân 3/14.

⁵²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 2/286.

⁵²⁵ Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, 91.

⁵²⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 65.

göstermiştir.⁵²⁷ Aklın gereği gibi kullanılarak, onun doğru bilgiye ulaşmasının önündeki diğer engeller ise dünya meşguliyetleri, insanın ruhî duygu durumu, elem, acı, ızdırap gibi insanı bunalımlara sevk eden duygular, haset, fesat, nefret gibi olumsuz psikolojik haller şeklinde sıralanabilir.⁵²⁸ Aynı şekilde heves ve arzularına uyararak, dünyevî hırslara, iktidar sevdasına, dünya rahatlığı ve genişliğine tamah etmek kişiyi ahiret hakkında nazar ve tefekkürü terk etmeye götürür.⁵²⁹ Yûnus suresinin “Bize kavuşma ümidi taşımayanlar, dünya hayatıyla yetinip onunla mutlu ve huzurlu olanlar, nişanlarımızı (kanıtlarımızı) görmemekte ısrar edenler var ya, hak ettikleri için onların yeri ateştir.”⁵³⁰ ayetinin tefsirinde de Mâtürîdî bu durumun insanı tefekkürden ve âhireti düşünmekten alıkoyduğunu bir kez daha vurgulamıştır.⁵³¹ İnsanda mevcut olan bu gibi durumlar aklın işlevini gereğince yerine getirmesine engel olmakta ve yanlış sonuçlara varmasına neden olabilmektedir.

İşte Mâtürîdî, insanının psikolojik yapısı ve nefsânî arzularından hareketle aklın vahye olan ihtiyacını temellendirmektedir. Zira insan yalnızca aklıyla eylemde bulunan bir canlı değildir. İnsanın yaratılışına Allah'ın birliğinin delilleri her ne kadar yerleştirilmişse de, nefsinin ve arzularının onun üzerinde oluşturduğu etki, aklın doğru bir biçimde işletilmesine mânî olabilmektedir.⁵³² Bu nedenle aklın vahye ihtiyacı vardır. Diğer bir neden ise insanların akılları itibariyle farklı seviyelerde olmasından dolayıdır. Mâtürîdî'ye göre hakikati anlama vasıtası olan akıl tektir ve bu hususta kimsenin bir üstünlüğü yoktur.⁵³³ Fakat bu, tüm insanların akılların işletilmesi noktasında eşit olduğu anlamına gelmemektedir. Zira pratik hayat bunun örnekleriyle doludur.

Mâtürîdî Te'vilâtında akıl noktasında farklı mertebelerde bulunan insanları üç grupta toplamıştır. Buna göre;

1. Bunlardan bir kısmı akıl ile anlar, onlar duyma yoluyla yardıma ihtiyaç duymaz. Görüşleriyle nesnelere isabetli algılayan mütefekkir ve âlimler böyledirler.
2. Bir kısım insan ise çocuklar gibi sadece duyma yoluyla hakikati idrak eder ve başkasından duyduğu sözler ve uyarılma yoluyla hakikati anlarlar.
3. Diğer bir kısım insan ise ne aklıyla ne de başkalarından işittiği sözlerle anlamaz, ancak başlarına gelen musibetlerin kendi yaşam şekillerini değiştirmesi ve sahip oldukları nimetleri kaybetmeleri neticesinde anlarlar. Onların misalleri akli ve duyma organı olmayan hayvanlara

⁵²⁷ Mâtürîdî, 280.

⁵²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 4/269.

⁵²⁹ Mâtürîdî, 3/158.

⁵³⁰ Yûnus 10/7,8.

⁵³¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 7/27.

⁵³² Mâtürîdî, 1/140.

⁵³³ Mâtürîdî, 1/264.

benzer. Ancak başlarına bir sıkıntı gelmesi yahut bir belaya maruz kalmaları neticesinde anlarlar.⁵³⁴

İmam Mâtürîdî'nin düşüncesinde insanlar, her ne kadar inanç alanında kendi başlarına hakikati bulabilse de, akli kullanmaları noktasında görülen bu farklılık, onları vahye muhtaç kılmaktadır. Akıl, uluhiyyet, rububiyyet ve uhrevî hayatın varlığının bilgisine, dünya hayatının bir imtihan yeri ve bu imtihan neticesinde âhiretin var olduğu fikrine ulaşabilse de; hüsün ve kubuhu genel manada tanıyabilse de; itikad esaslarını ve imtihanın niteliğini bilmede vahye ihtiyaç duyar.⁵³⁵ Kur'ân-ı Kerîm bu bağlamda, bir yandan akılla bilinen bir kısım hakikatleri doğrulamakta, diğer yandan bilinmeyen hususları da bildirmektedir. Bilhassa ibadetler ve şer'i hükümler vahiy ile öğrenilir.⁵³⁶ Akıl ile vahiy arasındaki böyle bir ilişkinin varlığı aklın vahye olan ihtiyacını ortaya koymaktadır.

Mâtürîdî, bir taraftan ilâhî emrin akıl ile çelişmeyeceği hakikatini vurgularken diğer taraftan da vahiy ile aydınlanmayan aklın bilgisinin, toplumsal adalet ve barışı sağlamaya yetersiz kalacağına; vahiyden yoksun üretilen bilginin neticesinin vahşi (ürkütücü) olacağını belirtmektedir.⁵³⁷ Öyleyse insanın, vahyin yol göstericiliğine her halükârda ihtiyacı bulunmaktadır. İmam Mâtürîdî 'ye göre peygamberlerin daveti akıl açısından en güzel davettir.⁵³⁸ Hâsılı, insanda akli vâredenin de onu vahiy ile müjdeleyen de hikmetli bir yaratıcı olduğu; bunların ikisinin de insan için hakikate ulaştırıcı birer delil kılındığı düşünüldüğünde, burada bir tenakuz olmaması tabii görülür.⁵³⁹

3.10. Aklın Sınırları

İmam Mâtürîdî, aklın işlevinin önemini vurgulamakla birlikte onun sınırlılığını da kabul eder. Zira akıl, kapasitesi belirlenmiş bir yeti olup kendisine bahşedilern sınırları aşamaz.⁵⁴⁰ Akıl, âlemin sonradan yaratılmışlığından hareketle onu bir Yaratıcı olduğu bilgisine ulaşabilir lâkin Yaratıcı'nın ve sıfatlarının mahiyetine ulaşamaz. Yine akıl Tanrı'nın hikmet sahibi olduğu bilgisine ulaşsa da O'nun fiillerini değerlendirme kabiliyetine sahip değildir.⁵⁴¹ Örneğin Mâtürîdî'ye göre akıl, nimeti verene şükretmeyi gerekli görmekle birlikte, bu şükürün nasıl yapılması gerektiğini konusunda yetersiz kalır. Çünkü nimet verenin yüceliğini, nimetlerin gerçek değerini bilen onu açıklaması gereklidir. Bu noktada akıl sınırlı kalmaktadır.⁵⁴²

⁵³⁴ Mâtürîdî, 5/461.

⁵³⁵ Mâtürîdî, 2/565,566.

⁵³⁶ Mâtürîdî, 4/122.

⁵³⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 530.

⁵³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 2/415.

⁵³⁹ Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, 164.

⁵⁴⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 185-86; Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, 45.

⁵⁴¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 151-58.

⁵⁴² Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 2/566.

Mâtürîdî'ye göre insan duyu organlarıyla elde edilen bilgilerden hareketle faydalı ve zararlıyı tanınır, tabiatı gereği faydalı olana yatkınlık duyar ve fuâd ile şeylerin hakikati, helal ve haramı idrak eder.⁵⁴³ Mâtürîdî, vahiy ile sınırları çizilen haram ve helali bilme yetkisini akla vermiş olmakla birlikte haramlığın ve helalliğin şeriat ile bilinebileceğini de belirtmektedir.⁵⁴⁴ Mâtürîdî En'am suresi "O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın."⁵⁴⁵ ayetinin açıklamasında haram kelimesini akla nispet etmekte ve şirkin aklen yasak olduğunu, akıl sahibi kimselerin tevhidi kabul etmesi ve Rabbi tanınması gerektiğini vurgular.⁵⁴⁶ Tevbe suresinde "Müminlerin erkekleri de kadınları da birbirlerinin velileridir; iyiliği teşvik eder, kötülükten alıkoyarlar..."⁵⁴⁷ ayetinde geçen iyilikten kastın akılların yapılmasını gerekli gördüğü iyilik, kötülüğün ise akılların kötü gördüğü eylemler olduğunu belirtir. Buradaki iyiliği Allah'ın birleşmesi ve Allah'a iman, kötülüğü ise Allah'a ortak koşmak ve O'nu yalanlamak olarak ifade eder.⁵⁴⁸ Bir anlamda O, akıl açısından münker olanın aynı zamanda haram, akıl açısından ma'ruf olanın ise aynı zamanda vâcip olarak tanındığını belirtir.⁵⁴⁹

Akıl her hususta hüküm ortaya koyma otoritesine haiz değilse de tevhidin vâcip, şirkin ise haram olduğunu aklen bilebilir. Aklın bunu bilebilmesi, din koyma yetkisinin Allah'a özgü olması gerçeğine zıt değildir. Zira haram ve helal kılma yetkisinin Allah'a ait oluşu dinî emir ve yasaklarla ilgilidir. Akla böyle bir otorite vermenin bazı sonuçları ortaya çıkmaktadır. Örneğin kendisine vahiy bilgisi tebliğ edilmemiş kişinin tevhidi aklen bilme zorunluluğu ve bundan dolayı sorumlu oluşudur. İnsan akli ma'rûf ve münkeri bilmekle birlikte, ibadetlerin nasıl uygulanacağı, hukukî konular gibi dini gereklilikleri ilahi bilgi olmadan bilme yetisine sahip değildir.⁵⁵⁰

Mâtürîdî'nin din ve şeriat kavramlarına verdiği mana ile aklın bilme alanı hususundaki tüm bu açıklamaları birlikte düşünüldüğünde O'nun bu kavramlara verdiği mânalarla bir nevi akli bilginin çerçevesi de çizilmiş olmaktadır.⁵⁵¹ Zira Mâtürîdî, Ebû Hanîfe gibi din ve şeriat ayrımı yapmakta; dinin bir olduğu ve bütün peygamberlerin bu dine davet ettiğini, bu dinin değişme kabul etmediğini; şeriatlerin ise değişebildiğini belirtmektedir. Peygamberlerin getirdiği hükümler farklı olsa da hepsi insanları bir olan dine yani tevhid inancına ve ibadeti yalnızca Allah için yapmaya davet etmişlerdir.⁵⁵²

⁵⁴³ Mâtürîdî, 10/73.

⁵⁴⁴ Mâtürîdî, 4/302.

⁵⁴⁵ En'am 6/151.

⁵⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 5/273.

⁵⁴⁷ Tevbe 9/71.

⁵⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 6/434.

⁵⁴⁹ Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, 69.

⁵⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 4/122; Mâtürîdî, 6/360.

⁵⁵¹ Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, 86.

⁵⁵² Nu'mân İbn-Sâbit Ebû-Hanîfe, "El-Âlim ve'l-müteallim", içinde *İmâm-I Âzam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, 13. baskı, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı yayınları (İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 10,11; Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 5/155.

Mâtürîdî 'ye göre dinin/inanmanın lüzumlu oluşu akla dayanmaktadır. Zira her insanın yaratılışında deliller mevcuttur. Bu konuda insanların Allah'a karşı bir bahane sunmaları söz konusu değildir. Şayet insan aklını işletir ve düşünürse Allah'ın varlığı, birliği ve Rabb oluşunu akıyla bulabilir. Mazeret ileri sürmek ancak kendilerine vahiy yoluyla ulaşılan ibadetler ve hukuki hükümler hakkında olabilir. Fakat Allah peygamberleri aracılığıyla her türlü delilin önünü kesmiştir.⁵⁵³

3.11. Akıl-Nakil İlişkisi

İmam Mâtürîdî'nin düşüncesinde akıl ve vahiy, insanoğlunun dünya imtihanını kazanmasında gerekli olmakla birlikte, vahye muhatap olmayı seçme noktasında aklın bir önceliği bulunmaktadır. Zira akıl sahibi insan vahyin, dolayısıyla Allah'ın emir ve nehyinin muhatabı kılınmıştır.⁵⁵⁴ Mâtürîdî taklidin, insanı gerçeğe ulaştırma yolu olarak benimsemeyeceğini ve mukallidin özrünün geçerli sayılmayacağını⁵⁵⁵ belirtmekte ve Allah'ın birliğini bilme,⁵⁵⁶ O'na ve gönderdiği peygamberlere imanın yolunun ictihad ve istidlâlden geçtiğini ifade etmekle, vahiy karşısında akla öncelik vermektedir.⁵⁵⁷ Yine, ortaya çıkan dinî düşünce ve akımların hangisinin haklı olduğunun tespitinde akla görev düşmekte; akli, benimsemeye mecbur bırakacak bir delil getiren görüş kabul edilmektedir.⁵⁵⁸

İnsanın, Allah'ın göndermiş olduğu elçilerin getirdiği mesajı benimsemesi ve onların davetine uyması öncelikle onların, Allah'ın peygamberi olduğuna kanî olmasıyla mümkündür. Peygamberlik iddiası ile ortaya çıkan kimsenin söylediğinin doğru olup-olmadığına, vahiy diye ortaya koyduğu şeyin gerçekten vahiy olup-olmadığına, uydurma ya da yalan olup-olmadığına, kısacası vahyin hakikatinin ve Allah'ın mesajı olduğuna hüküm verecek olan akıldır. Mâtürîdî peygamberliğin ispat vasıtası olan mûcizelerin sonuçta istidlâlî gerektirdiğini ortaya koymakta ve Mü'min suresi, "(Bekçiler:) Size peygamberleriniz açık açık deliller getirmediler mi?"⁵⁵⁹ ayetinin açıklamasında kanıtın elçinin zatıyla değil beyyinât ile gerçekleştiğini ifade etmektedir.⁵⁶⁰ Mâtürîdî Bakara suresinde⁵⁶¹ ise beyyinâtın nübüvvetin gerçekliğini ortaya koyan, benzeri getirilemeyen mûcizeler, akılları şaşkınlığa uğratan kanıtlar ve apaçık burhanlardan ibaret olduğunu ifade etmektedir.⁵⁶² Ona göre akıl; mûcizenin, onu getiren resulün ve getirdiği vahyin hakikatini tespit etmede, tek başına yeterlidir.⁵⁶³

⁵⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 4/122.

⁵⁵⁴ Mâtürîdî, 9/273.

⁵⁵⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 49.

⁵⁵⁶ Mâtürîdî, 88.

⁵⁵⁷ Mâtürîdî, 347.

⁵⁵⁸ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 2/277.

⁵⁵⁹ Mü'min 40/50.

⁵⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 13/72,73.

⁵⁶¹ Bakara 2/92.

⁵⁶² Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 1/208.

⁵⁶³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 62,63.

O halde akıl nakil ilişkisinde, aklın vahiy ile ilk tanışmasında, aklın hâkim konumunda olduğu söylenebilir. Mâtürîdî'ye göre başlangıçta vahiy kabul etmek için aklın hâkimiyeti söz konusu ise de aklın vahiy kabulü ile beraber, vahyin otoritesi başlamakta, akıl onun hâkimiyetine girmektedir. İnsanları düşünmeye, akli kullanmaya yönlendiren, aklını çalıştırmayanları kınayan Kur'ân âyetleri vahyin akla verdiği önem ve önceliği ortaya koymaktadır. Bu anlamda akıl ile vahiy ilişkisi söz konusu olduğunda; akıldan vahye, vahiyden akla giden döngüsel bir irtibatın bulunduğunu ifade etmek mümkündür. İlk etapta akıl vahyin gerçekliğini ortaya koymakta, sonrasında ise vahiy, aklın kullanımını gerekli kılarak, onun otoritesini ortaya koymaktadır. Aklın vahiy idrakiyle beraber, akıl işlevsel bir mahiyet kazanmakta ve yararlı bir hale dönüşmektedir.⁵⁶⁴ Aklın vahiy anlama çabası onun yeniden inşasını sağlamaktadır. Başlangıçta dinin hakikatini tasdik eden akıl, dini benimseyince de dinin hükümlerini idrak etme ve değerlendirmede rol oynamaktadır. Bir anlamda akıl ile vahyin tanışmasıyla, akılla önce vahyin hakikati ispat edilir, ondan sonra da vahiy akla anlam kazandırmaktadır.⁵⁶⁵

Aklın nakil ilişkisinde denilebilir ki; birbirini destekleyerek eş güdümlü bir çalışma, birbirini tamamlama söz konusudur. Mâtürîdî'ye göre hem akıl hem nakil delildir ve o aklî deliller yanında naklî delillerin de varlığından söz eder.⁵⁶⁶ Bu da Mâtürîdî'nin akıl-nakil birlikteliği düşüncesine sahip olduğunu gösterir. Vahiy yalnızca akla değer vermekle kalmaz aynı zamanda ona bir yöntem olarak da başvurur. Mâtürîdî, Kur'ân-ı Kerîm'in, aklî yöntemle, kendisinin mûcize olduğunu delillendirdiğini beyan etmektedir.⁵⁶⁷ Akıl ve vahiy arasındaki ilişkinin, yalnızca akıldan-vahye, vahiyden-akla giden döngüsel bir yapıdan ibaret değil, ikisinin birbirini tamamladığı, çatışılan konularda da teşekkül ettiği söylenebilir.⁵⁶⁸

Vahiy ile elde edilen bilgilerin bir kısmına akılla da ulaşmak mümkündür. Allah'ın vahdaniyeti, sıfatları, uhrevî hayat gibi konularda vahiy bilgi verirken aynı zamanda akıl ve vahyin birlikteliği söz konusudur. Mâtürîdî'ye göre bilhassa Allah'ın varlığı ve birliğini akıl tek başına kavrayabilecek yeterliliğe sahiptir. Allah'ın zâtî sıfatlarının varlığına da akıl vasıtasıyla ulaşılabilir.⁵⁶⁹ Mâtürîdî'nin ifadelerinden ortaya çıkan netice; gaybî bilgiye ulaşma konusunda akıl ve naklin birlikteliğidir.

İnsanın, akıl sahibi bir varlık olması münasebetiyle iman etmekle mükellef kılındığı⁵⁷⁰, akli nedeniyle imtihan edildiği düşünüldüğünde, akıl ve iman arasında bir irtibatın olduğu düşüncesinin kaynağı temellendirilmiş olur. Mâtürîdî akli imanın temeline yerleştirmiştir.⁵⁷¹ Zira onun düşüncesine göre evrendeki her şey Allah'ın varlığına ve birliğine bir delil oluşturmaktadır. Bu delillerin görülmesi aklın gerektiği gibi işletilmesiyle mümkündür. Yine

⁵⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 1/80,340; Mâtürîdî, 4/269; Mâtürîdî, 6/209; Mâtürîdî, 7/132.

⁵⁶⁵ Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, 160.

⁵⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 5/268,269; Mâtürîdî, 7/120.

⁵⁶⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 49.

⁵⁶⁸ Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, 161.

⁵⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 9/269; Mâtürîdî, 10/336; Mâtürîdî, 2/293.

⁵⁷⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 721.

⁵⁷¹ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 159.

haberini doğru veya yanlış olduğunu bilmenin yolu, nazar ve tefekkür etmektir.⁵⁷² Böylece iman, aklın ulaştığı bilgilerin tasdikidir. Ona göre iman ile akıl arasında herhangi bir tenakuzun olduğu söylenemez. Bilakis Mâtürîdî'ye göre iman ve akıl insanı nefsanî arzu ve isteklerine uymamaya çağırması hususunda birleşmektedir.⁵⁷³

Mâtürîdî'ye göre akıl vahyi anlayacak bir potansiyele sahiptir. Hatta ona göre “kendisiyle hakkın idrak edildiği” mahiyetteki bir aklın bulunması noktasında insanlar arasında fark yoktur. Dolayısıyla imtihan vesilesi olan akıl tüm insanlarda aynıdır. O halde hakikatin idraki noktasında inanan ile inanmayan eşit konumdadır. Aralarındaki fark; biri hakkı tanır ve ona uyarken, diğeri hakkı tanımamasına rağmen ona teslim olmamak için inat eder. Hâlbuki her ikisi de anlama noktasında akıl sahibidir.⁵⁷⁴

Akl ile vahiy arasındaki ilişkide akıl, anlama noktasında gerekli donanıma sahip olup vahiy ise insanların anlaması için inzal olmuştur. Çünkü vahiy, Yaratanın kullarına bu dünyada adil bir toplum oluşturmaları ve bunun sonucunda da ahiret hayatında kurtuluşa ermelerini temin etmek maksatlı emir ve yasakları içermektedir. Eğer vahiy, muhatapları tarafında anlaşılacak bir nitelikte olsaydı o zaman Allah'ın emir ve yasaklarının bir manası kalmaz, insanın imtihanından bahsedilemez ve dolayısıyla da Allah'ın resuller göndermesinin bir hikmeti kalmazdı.⁵⁷⁵

Mâtürîdî 'ye göre özü itibariyle güzel olanı bilme noktasında akıl yeterli iken sonuçları itibariyle hükmü değişen fiillerin iyilik veya kötülüğünün tespiti için vahye ihtiyaç vardır.⁵⁷⁶ Bu durumda özünde iyi olan tevhid ve özünde kötü olan şirk akıl tarafından bilinebilir ve akıl, imanın iyiliğini ve küfrün kötülüğünü bilebilecek kapasiteye sahiptir. Mâtürîdî ve Ebû Hanîfe'ye göre kendisine resullerin tebliği ulaşmamış, ehl-i fetret olarak nitelenen insanlar Allah'a imanla mükelleftir ve iman etmediklerinde sorumlu tutulacaklardır. Mâtürîdî görüşüne dayanak olarak Hz. İbrahim kıssasını⁵⁷⁷ örnek verir. Zira Mâtürîdî'ye göre Hz. İbrahim henüz peygamber olmadan önce kavmini dalâlet ile nitelemiştir ve bu fetret dönemi insanların iman ve tevhidle mükellef olduklarına işaret eder.⁵⁷⁸ Bu görüşleriyle Mâtürîdî, sevap veya cezanın ancak vahyin gelmesiyle söz konusu olduğunu ifade eden Eş'ariyye düşünceden tamamen ayrılmaktadır.

Mâtürîdî, aklen nimet verene şükür⁵⁷⁹ ve ona karşı nankörlükten kaçınma yetisinin bulunduğunu belirtmekte ve bilhassa dinî değerleri noktasında tartışmasız olan (namaz, zekât,

⁵⁷² Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 6/67.

⁵⁷³ Mâtürîdî, 2/25,26.

⁵⁷⁴ Mâtürîdî, 1/264.

⁵⁷⁵ Mâtürîdî, 4/304.

⁵⁷⁶ Ali Bardakoğlu, “Hüsün ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5, sy 4 (1987): 70.

⁵⁷⁷ En'âm 6/74.

⁵⁷⁸ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 5/126.

⁵⁷⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 183.

oruç ve hac) ibadetlerin her birinin farz kılınma hikmet ve sebeplerine dair çeşitli akli açıklamalar yapmaktadır.⁵⁸⁰ O, dinde temel bir konumda bulunan söz konusu ibadetleri bu şekilde değerlendirmekle bu hususta da akli dışlayıcı bir tutumda olmadığı açığa çıkmış olmaktadır.⁵⁸¹

Mâtürîdî'nin epistemolojisinde sosyal hayatta adaletin tesis edilebilmesi için aklın ve vahyin birlikte hayata yön vermesi gereklidir. Ancak vahyi temel alan bir akli faaliyet, insanlar arası ilişkiler ve hayatın tüm alanlarında bu ilkeye göre şekillenmesini sağlayabilir. Onun felsefesinde akıl ve vahiy yalnızca metafizik alanda değil pratik alanda da ve hatta bütün sisteminde belirleyici olmaktadır. Zira Mâtürîdî'ye göre, adaletin iyi ve doğru, zulmün ise kötü ve yanlış olduğu bilgisi mevcuttur.⁵⁸² Bu noktada vahyin katkısı akli desteklemek ve ona yardımcı olmaktadır. Zira kişinin kendi düşünme çabası ile bir şeyin doğru yanlış yahut adaletli olduğuna karar vermesi her zaman isabetli olmayabilir. Dolayısıyla vahyin yol göstericiliğine ihtiyaç vardır. Diğer taraftan önceki bölümlerde bahsedildiği üzere insan kimi zaman akıl dışı faktörlerin tesirinde kalarak yanlış kararlar alabilmektedir. Bu nedenle Mâtürîdî'nin sisteminde toplumsal adaletin ancak vahye uymakla gerçekleştiğini söylemek mümkündür.⁵⁸³

Diğer yandan hayat dinamik bir süreçtir ve yeni durumlara yeni çözümler üretilmesi bir gerekliliktir. Her güncel meseleye dair vahyide somut hükümler bulunamayacağı bârizdir. Yine bu noktada akla görev düşmektedir. Vahyin temel ilkeleri doğrultusunda ictihad eden akıl ortaya çıkan bu yeni sorunlara yeni çözüm üretmekle mükelleftir. Mâtürîdî, Kur'ân-ı Kerîm'de "...Bu kitabı sana her konuda açıklama getiren bir rehber, bir hidâyet ve rahmet kaynağı, Allah'a gönülden bağlananlar için bir müjde olarak indirdik."⁵⁸⁴ ayetine dair yaptığı farklı yorumların birinde buna işaret etmekte ve kitapta her şeyin açıklamasının bulunmasının; Allah'tan istemekle, araştırmakla ve bu araştırma sayesinde kıyamete kadar karşılaşılabilecek her türlü ihtiyacın üstesinden gelinmesiyle, her şeyin açıklamasının yapılmış olacağını; bu noktada kitabın temel prensipleri barındırdığını; bu temel prensiplerden hareketle çeşitli yollarla gerçek bilgiye ulaşılabileceğini belirtmektedir.⁵⁸⁵ Örneğin Hanefî ulema, gerek aklın genel manada iyiye meyiletme kötülükten kaçınma yetisine haiz olmasından gerekse Kur'an'ın temel prensipleri barındırmış olması gerçeğinden hareketle istihsân metodunu sıkça kullanmış, her bir ayete dair ictihadda bulunarak hüküm çıkarma işleminde bulunabilmişlerdir. Bu onların akla verdikleri konumu da gösterir niteliktedir.⁵⁸⁶

O halde denilebilir ki, vahyin açıkça bildirdiği iyilik ve kötülükleri de aklın temel almasıyla, yeni karşılaşılan durumlarda hüküm çıkarması konusunda sahip olduğu yetenek anlam

⁵⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 1/235,236 vd. Mâtürîdî, 1/269-273,276.

⁵⁸¹ Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, 204.

⁵⁸² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 425.

⁵⁸³ Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, 209.

⁵⁸⁴ Nahl 16/89.

⁵⁸⁵ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, 8/196.

⁵⁸⁶ Bardakoğlu, "Hüsün ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî", 73.

kazanmaktadır. Yani akıl, kendisinde bulunan genel manada adaletin iyi, zulmün ise kötü olduğu fikri ile naslardan hüküm çıkarma konusunda etkin olabilmektedir. Bu durumda somut olarak bir fiilin iyi ya da kötü oluşunun belirlenmesinde vahiy temel alınmakta, lâkin vahyin verilerini yeni durumlara kıyas etme noktasında akla büyük ve vazgeçilmez bir görev düşmektedir.⁵⁸⁷ Son olarak denilebilir ki Mâtürîdî'nin düşünce sisteminde, her zaman ve her koşulda aklî istidlâlin verileri ile vahyin verileri birlikte söz sahibidir. Zira ona göre akıl ve vahyin kaynağı tek olup her ikisi de Allah tarafından insana bahşedilmiştir.

⁵⁸⁷ Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, 210.

SONUÇ

İslam tefekkür tarihine baktığımızda dini anlama ve yorumlama noktasında farklı yorum ve görüşler zuhur etmiştir. Bunlardan kimisi akli ön plana çıkarıp akıl yürütmeye teşvik ederken kimisi lafızcı din anlayışıyla dini, metinlere hapsedmişlerdir. Bir kısmı çözümü mehdi, müctehid, şeyh imam gibi karizmatik liderlerden beklerken, diğer bir kısmı çözümün Asr-ı Saadette olduğunu söylemiştir. Bu düşüncelerin uzantıları cemaat, tarikat ve mezhepler olarak günümüzde varlığını sürdürmektedirler. İslam dünyasında dini anlamada etkili olan zihniyetlerden birisi de akli ve akıl yürütmeyi önceleyen, farklılıkları ötekileştirmeden, birlikte barış içinde yaşamasına imkân sunan akılcı zihniyettir. Onlar ehl-i akıl olarak tanınırlar. Ebu Hanife'nin başını çektiği bu din anlayışını, dini, bilgisel ve düşünsel açıdan sağlam temeller üzerine oturtan, önde gelen düşünürlerden biri İmam Mâtürîdî'dir. Onun bir kelâm klasiği olan *Kitâbü't-Tevhid* ve tefsir klasiği olan *Te'vîlâtü'l-Kur'an* isimli eserlerine bakıldığında, akılcı çizginin onun düşünce sistemine yansımaları görülecektir. Bu eserler, çeşitli toplumsal yapıların var olduğu günümüz İslam dünyasında ortaya çıkan yeni sorunlara çözümler sunar niteliktedir.

9-10. asırlarda yaşamış olan İmam Mâtürîdî, temellerini Ebu Hanife'nin attığı ehl-i rey'in Orta Asya'daki temsilcilerindendir. Mâtürîdî ilk olarak bilgi kuramını oluşturmuş ardından Kur'an ayetlerinin ısrarla vurguladığı akli, dini bilginin üretilmesinde ve toplumsal meselelerin çözülmesinde yöntem olarak kullanmıştır. Onun akli öncelemesinin nedenlerinden ilki, Allah'ın insanları ısrarla akletmeye, düşünmeye, nazar ve istidlâle çağırmasının yanı sıra toplumsal yapının değişmesiyle beraber, toplumun yararını gözetmesi ve Ebu Hanife'nin dini sorunların çözümünde akla geniş bir alan tanıyan akılcı yöntemi etkili olmuştur. Semerkand gibi çeşitli din ve kültürlerin buluştuğu bir bölgede, kendisini farklı felsefi akım ve dinlere karşı savunma gayretlerinde de akıl elbette onun sığınağı olmuştur.

Mâtürîdî'nin akla verdiği değer ve ona yüklediği fonksiyonlar onun akla yaklaşımını özgün kılmaktadır. O, Allah'ın insana, yararlı ve zararlı olanı tespit etmede, iyi ve kötü olanı ayırt etmede bir vasıta olarak verdiği ve en yüce emanet olarak gördüğü akli, bilgi kuramının merkezine yerleştirir. Zira diğer bilgi kaynaklarının verileri aklın kontrolünde geçerlilik kazanır. Mâtürîdî, aklın tarifi ve niteliğinden daha çok, onun fonksiyonu üzerinde durur. Ona göre aklın asıl fonksiyonu, nesne ve olayların analiz ve sentezini yapmaktır. Bunun yolu ise tefekkür ve istidlâlden geçer.

Mâtürîdî'ye göre Allah'ı bilmek aklen zorunlu olup din için peygamber değil akıl şarttır. Peygamber gelmemiş olsa dahi insanın Allah'ı, O'nun varlığı ve birliğini aklen bilmesi gerekir. Allah'ın resulleriyle vahiy göndermesinin nedeni, akla yardımcı olmak, insanı nefsinin isteklerinden kurtarıp doğru olan yolda ilerlemesine yardımcı olmak içindir. Bu nedenle kendisine vahyin bilgisi ulaşmayan kişi dinden sorumludur.

Mâtürîdî, dini bilginin oluşturulması ve elde edilmesinde akıl ile nakli birlikte başvuru kaynağı olarak görür ve onların uyum içerisinde çalıştığını düşünür. O, güvenilir bilginin kaynaklarını duylar, haber ve akıl olarak belirler ve bu konuda dini bilgi alanı ile diğer bilgi alanları konusunda her hangi bir ayrıma gitmez. Ona göre Kur'anî olmayan, akli temel almayan ve Kur'an'a zıt olan hiçbir haber, kabul edilmemelidir. Mâtürîdî, dini "akıl dini" olarak tanımlar. Taklîdî imanı eleştirir. Akli delillerle elde edilen iman, müntesibi için vazgeçilemez olmaktadır. O, iman ve inkârı akıl vasıtasıyla elde edilen bilginin tasdik edilmesi şeklinde anlar. Bu açıdan her müminin, imanını, aklederek elde ettiği sağlam kanıt ve bilgiler ile desteklemesi şarttır. Dolayısıyla imanda taklit mazur görülemez. Zira taklit dinin doğruluğunun ölçüsü olamaz. Mâtürîdî'ye göre din; Allah'ın tüm peygamberlere gönderdiği, tevhid ilkesine göre O'na kulluk etmektir. Bütün Peygamberler için din tektir ve tevhid inancı ile Allah'a kulluktan oluşur. Fakat onların şeriatlerinde farklılıklar vardır. İmam Mâtürîdî dini, şeriaten ayırır. Şeriat, dinin Peygamberin gönderildiği çağın durumuna ve toplumsal ihtiyaçlarına göre değişir. Mâtürîdî'nin bu görüşü günümüz problemlerinin çözümünde ışık tutar niteliktedir.

Mâtürîdî, akıl şeriat ilişkisi konusunda şeriatte akla tasarruf yetkisi vermiştir. Allah'ın emirlerinin hikmeti, şeriatın da maslahatı olduğu görüşünden hareketle dinin şer'î alanında ayetin ayetle, sünnetle veya içtihatla neshi fikrini benimsemiştir. O, ayetin neshedilmesinde veya uygulamasının sonlandırılmasında ve maslahatın tespitinde akli ölçüt olarak görür. Şeriatteki bir hükmün illetinin veya maslahatın sosyo kültürel sebeplerle ortadan kalkması veya hükmün maksadının nihayete ermesi halinde akılla, yani içtihatla bu hükmün sona erebileceği (ictihatla nesh) fikrini ilk olarak ifade eden İmam Mâtürîdî'dir. O, Hz. Ömer'in müellefe-i kulub'a zekattan pay verilmesi uygulamasının kaldırılmasını, hükme gerekçe olan maslahatın ortadan kalkmasıyla şeriatte, içtihatla neshin olabileceği fikrini ortaya koymaktadır. Bu konuda aklen nesihten kaçınmanın imkansız olduğu durumda neshin caiz, kaçınmanın mümkün olduğu durumda ise neshin caiz olmadığını ifade eder.

Mâtürîdî'ye göre eşyanın haram ve helal olması, eşyanın zatından değil, insana olan fayda ve zararından dolayıdır. İster şeriaten haram ve helal olan, isterse insan fitratının güzel ve çirkin gördükleri olsun araştırma ve akıl yürütme ile iyilik ve kötülükleri bilinebilir ve bu konuda akıl yetkili kılınmıştır. Bu noktada insan akli ortaya çıkan seçeneklerden en güzelini (istihsan) seçme konusunda aklını kullanabilir. Burada asıl gaye fert ve toplumun yararını gözeterek adaleti sağlamak ve zulmü ortadan kaldırmaktır. Din ve akıl bu gayede birleşir.

Günümüz İslam dünyasına hakim olan kaotik düşünsel ortam Müslüman Türk dünyayı da etkilemektedir. Bu problemin çözümünde, kendini fıkhıta Hanefî, itikatta Mâtürîdî olarak tanımlayan coğrafyamızın, bu aşırı akımların tesirinden kurtulması, kendi geleneksel kodlarında bulunan Hanefî-Mâtürîdî çizginin akla, reye, ictihada önem veren, problem çözücü, hurafelerden uzak din anlayışının hakim kılınmasıyla önemli katkılar sağlayacaktır. İmam Mâtürîdî'nin din-şeriat ayrımı yapmasının dinin değişen sosyo kültürel unsurların karşısında içtihad kavramı çerçevesinde dinamik bir rol ortaya koyarak çözümler sunabileceğini ifade

edebiliriz.⁵⁸⁸ Mâtürîdî'nin tenzili ve tevili farklı olan bir ayetin tevilini reddetmek ayeti inkar etmek anlamına gelmez düşüncesi, İslam dünyasında var olan tekfirci, ötekileştirici Müslümanların birliğini, beraberliğini, toplumsal barışı, bir arada yaşamayı engelleyen din anlayışının etkisinin kırılmasında etkili olacaktır. Geçmişte Hanefî- Mâtürîdî çizginin sürdürülemezlikten akılcı-reyci çizgiden ayrılarak, bu çizginin otantikliğini yitirmesi sonucu geleneksel çizgiye kayılması, Mâtürîdîliğin İslam dünyasında oluşturması muhtemel önemli katkıların önünü kestiğini söylemek mümkündür.

İmam Mâtürîdî'nin akıl tasavvurunun çağdaş İslam düşüncesine etkilerini Muhammed Abduh (1849-1905), Muhammed İkbâl (1877-1938), Fazlurrahman (1919-1988), Muhammed Âbid el-Câbirî (1936-2010) Hasan Hanefî (1935-2021) gibi düşünürlerde görmek mümkündür. Dini yorumlama biçiminde Kur'anî geleneğe bağlı olan Muhammed Abduh, dini büyük oranda hem akıl tarafından idrak edilebilen hem de mantık süzgeciyle anlaşılabilen "Aklî kavramlar bütünü" olarak değerlendirir.⁵⁸⁹ Abduh, Allah'ın kullarına, aklî delillere müracaat etme mükellefiyeti yüklediğini,⁵⁹⁰ din ile aklın Allah'ın kitabında kardeş olduğunu hiçbir teville yer vermeksizin tüm netliği ile ifade eder.⁵⁹¹

İmam Mâtürîdî'nin akıl tasavvuruna benzer yaklaşımlar içerisinde olan modern dönem mütefekkirleri, dinin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda öneriler sunmaktadırlar. Bu mütefekkirlerimizden Muhammed İkbâl, İslam dünyasının içinde bulunduğu düşünsel bunalımın aşılabilmesi için içtihadî aklın işletilmesi gerektiğini savunur.⁵⁹² Fazlurrahman'a göre ise, İslâm medeniyetinin yeniden inşası ve ihyası için büyük bir fikri dinamizm içine girilmeli, Kur'an'ı temel alarak, eleştirel düşünceye dayanan felsefe yanında psikoloji ve sosyal bilimlerin de hızla geliştirilmesi gerekmektedir.⁵⁹³ Muhammed Âbid el-Câbirî, Müslüman dünyanın yaşadığı düşünsel sorunları çözebilmek ve tarihin dışında kalmamak için tecdîdi kendi kültürel varlığımız içerisinde bulabileceğimizi söyler. Bunun için kültürel mirasımızdan almamız ve bırakmamız gerekenleri belirledikten sonra geleneksel mirasımızın içerisinde pasivize edilmiş akla karşı, düşünsel bir atılım gerçekleştirmemizi sağlayacak ve yeni yöntemler oluşturmamıza örnek teşkil edecek eleştirel akıl modelleri bulabileceğimiz kanaâtindedir.⁵⁹⁴ Hasan Hanefî, İslam medeniyetini oluşturan akıl ile bugünün dini akıl anlayışı arasında karşılaştırmalar yaparak İslam'ın ilk yıllarının vahyin desteklediği akla dayandığını,

⁵⁸⁸ Kâşif Hamdi Okur, Modern dönemde Müslümanların problemleri çözme refleksinin bir sonucu olarak Maturidî'ye nispet ettikleri "içtihadî nesh" anlayışını, gelenekteki bazı kavram ve görüşlerin bağlamından koparılması ve çözüm aranırken fıkıh doktrininin devre dışı bırakılması olarak görmektedir. O, çözümün doktrinde aranması gerektiği kanaatini paylaşır. Kâşif Hamdi Okur, "Maturidî'ye Nispet Edilen 'İçtihadî Nesh' Kavramına Hanefî Geleneği Perspektifinden Bir Bakış" (Uluslararası İmam Maturidî Sempozyumu, Eskişehir, 2014).

⁵⁸⁹ Muhammed Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, çev. Sabri Hizmetli, 2 (Ankara: Fecr Yayınları, 1986), 48-58.

⁵⁹⁰ Abduh, 54,55.

⁵⁹¹ Abduh, 76.

⁵⁹² Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, 2003, 428-30.

⁵⁹³ Alparslan Açıkgenç, "Fazlurrahman", içinde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, ed. Tayyar Altıkulaç vd. (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 285.

⁵⁹⁴ Muhammed Âbid Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala ve Mehmet Şirin Çıkar (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), 58.

ilim adamlarının akli kullanmaya davet ederek naklin aslının akıl olduğunu; sarih akilla sahih naklin uyumlu olduğunu ifade ettiklerini belirtir ⁵⁹⁵

İmam Mâtürîdî'nin dini akıl odaklı yorumlama metodunun Kur'an üzerine yapılan çeviri, meal ve tefsir gibi birçok çalışmaya ufuk açıcı bir bakış açısı getireceğini, Allah'ın vahyinin daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunacağını ifade etmek mümkündür. İslam dünyasında yaşanan dini anlama sorunsalına çözüm sunabileceğini, akli dışlayan, radikal, lafızci ve mitolojik, mistik din anlayışlarının yol açtığı kaotik durumdan kurtulma konusunda önemli rol oynayabileceğini söyleyebiliriz.



⁵⁹⁵ Hasan Hanefi, *İslami İlimlere Giriş*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994), 111.

KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed. *Tevhîd Risâlesi*. Çeviren Sabri Hizmetli. 2. Ankara: Fecr Yayınları, 1986.
- Açıkgenç, Alparslan. "Fazlurrahman". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, editör Tayyar Altıkulaç, Bekir Topaloğlu, M. Saim Yeprem, İsmail. E. Erünsal, ve Hayreddin Karaman, 12:280-86. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Ak, Ahmet. "İmâm Mâtürîdî'nin Hayatı Eserleri ve Görüşleri". İçinde *Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, editör Ahmet Kartal. İstanbul, 2014.
- . "Maturidi Kaynaklarda Maturidi ve Maturidilik". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri ABD, 2006.
- "Akıl- TDK Sözlük Anlamı". Erişim 20 Şubat 2022. <https://sozluk.gov.tr/?kelime=akil>.
- Alper, Hülya. *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*. 4. baskı. İz Yayıncılık İnceleme-Araştırma dizisi 187. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Altıntaş, Ramazan. *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.
- . "Mâtürîdî Kelâm Sisteminde Akıl-Nakil İlişkisi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5, sy 3 (01 Ocak 2005): 233-46.
- Aslan, İbrahim. *Kâdî Abdulcebbar'a Göre Dinin Akli Ve Ahlaki Savunusu*. 1. baskı. Ankara: Otto, 2014.
- Aydın, Hüseyin. "İbn Teymiye'nin Nasçı Akılcılığının Kelâmî Açından Değerlendirilmesi", sy I (2014): 133-81.
- Aygün, Fatma. "Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân Adlı Eserinden Allah'ın Varlığına İlişkin Akli Deliller". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 15, sy 1 (2017): 17.
- Bardakoğlu, Ali. "Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5, sy 4 (1987): 59-75.
- Barlak, Muzaffer. *Husün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*. 1. bs. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Beyâzîzâde, Kemâleddîn. *İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*. Editör M. Zâhid el-Kevserî. İstanbul, 1949.
- Biçer, Ramazan. *Akıl ve İrade Kapısı İmam Maturidi*. 2. bs. İstanbul: Erdem Yayınları, 2019.
- "Bilgi", t.y. <https://sozluk.gov.tr/?kelime=bilgi>.
- Bilgiz, Musa. *Kur'an'da Bilgi: Kavramsal Çerçeve, Bilgi Türleri*. 2. bs. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Câbirî, Muhammad Âbid. *Çağdas Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*. Çeviren Ali İhsan Pala ve Mehmet Şirin Çıkar. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.
- Cürcânî, Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbü't-Ta'rifât Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*. Çeviren Arif Erkan. 1. bs. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.

———. *Şerhu'l-Mevâkıf: Metin - Çeviri*. Editör İbrahim Halil Üçer. Çeviren Ömer Türker. 1. baskı. I-III c. Dini İlimler Serisi 5. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Çağlayan, Harun. "Akıl-Nakil İlişkisi: Rey ve Hadis Ehlinin Yaklaşımları". İçinde *Sistemik Kelâm*, editör Mehmet Evkuran, 85-102. Ankara: Bilay Yayınları, 2019.

———. "Bilgi Kaynağı Olarak Akıl". *KADER Kelâm Araştırmaları Dergisi* 9, sy 1 (09 Şubat 2011): 233-62.

———. "Kelâmda Bilgi Teorisi". İçinde *Sistemik Kelâm*, editör Mehmet Evkuran, 1. bs, 631. Ankara: Bilay Yayınları, 2019.

Çelebi, İlyas. "Hüsün ve Kubuh". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi: cilt 19*, editör Azmi Özcan, 59-63. Türkiye Diyanet Vakfı, 1999.

Demir, Osman Nuri. "İmam Mâtürîdî'de Akıl, İnsanî Doğa (tab') Ve Fıtrat". *Diyanet İlmi Dergi* 56, sy 1 (15 Mart 2020): 171-204.

Demir, Osman Nuri. *Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru*. 1. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.

Devellioğlu, Ferit, ve Neval Kılıçkını. *Osmanlıca-Türkçe Sözlük*. 3. bs. İstanbul: Rafet Zaimler Kitabevi, 1982.

Düzgün, Şaban Ali. "Mâtürîdî'de Din, Siyaset Kültürü ve Yönetim Erki (Mülk/Devlet)". İçinde *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, editör Şaban Ali Düzgün, 375-97, 2018.

———. "Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdî". İçinde *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, editör Şaban Ali Düzgün. Ankara: Kuban Matbaacılık Yayıncılık, 2018.

Ebû-Hanîfe, Nu'mân İbn-Sâbit. "El-Âlim ve'l-müteallim". İçinde *İmâm-I Â'zam'ın Beş Eseri*, çeviren Mustafa Öz, 13. baskı, 162. M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı yayınları. İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.

Ebû-Hanîfe, Nu'mân İbn-Sâbit. "el-Fıkhu'l-ekber". İçinde *İmâm-I Â'zam'ın Beş Eseri*, çeviren Mustafa Öz, 13. baskı, 162. M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı yayınları. İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.

Erkol, Ahmet. *İbn Rüşd'ün Kelâm Eleştirisi*. 1. bs. İstanbul: Divan Kitap, 2018.

Esen, Muammer. "Mâtürîdî'nin Bilgikuramı ve Bu Bağlamda Onun Alem, Allah ve Kader Konusundaki Görüşlerinin Kısa Bir Tahlili". *AÜİFD*, sy II (2008): 12.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan el-. *El-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. Editör Abdülazîz İzzeddin es-Seyrevân. Beyrut, 1408.

Evkuran, Mehmet. *Ahlâk, Hakikat Ve Kimlik -İslam Kelâmında Ahlâk Problemi-*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.

———. "Bir Kriz Teolojisi ve Toplumsal Hareket Olarak Selefilik". *İlahiyat Akademisi*, sy 1-2 (19 Ekim 2015): 71-90.

———. *İslam Kelâmında Zihniyetler. - Mâtürîdîlik, Eş'arîlik ve Selefîlik Üzerine Tezler -*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

- . “Mâturidî'nin Düşüncesinde Ahlâkın Temellendirilmesi Sorunu”. *Academia*, t.y., 1-25.
- Fârâbî. *El-Medînetü'l fâzıla*. Çeviren Nafiz Danışman. Bilim ve Kültür Eserleri Dizisi 280. Ankara: MEB Yayınları, 2001.
- Fârâbî. *Kitabu't-Tenbîh Alâ sebîli's-saâde*. Editör Cafer Ali Yasin. Beyrut: Daru'l -Manâhil, 1985.
- . *Risale fi'l-akl*. Editör Maurice Bouyges. II. Beyrut, 1986.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *El-Munkızu min-ad-dalâl*. Çeviren Hilmi Güngör. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1990.
- . *El-Mustasfa: İslâm Hukukunda Deliller Ve Yorum Metodolojisi*. Çeviren Yunus Apaydın. Klâsik İslâm Düşüncesi 1. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.
- . *İhyâu 'ulûmi'd-dîn Tercümesi*. Çeviren Ahmed Serdaroğlu. 3. bs. I-IV c. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974.
- Güngör, Hilmi. “Önsöz”, Gazali, *El-Munkızu min-ad-dalâl*, çev. Hilmi Güngör (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1990), 5-9
- Hanefi, Hasan. *İslami İlimlere Giriş*. Çeviren Muharrem Tan. İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.
- Hasırcı, Nazım. *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu bildirileri*. Editör Murat Demirkol ve M. Enes Kala. Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları 1. Çankaya, Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları, 2014.
- Hökelekli, Hayati. “Fitrat”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, editör Tayyar Altıkulaç, Mustafa Çağrırcı, Hayreddin Karaman, Ahmet Özel, ve Metin Tuncel, 13:555. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- İbn-Hazm, Ali İbn-Ahmed. *El- Fasl: Dinler Ve Mezhepler Tarihi*. Çeviren Halil İbrahim Bulut. 1. baskı. C. III. I-III c. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları Dini İlimler Serisi. Fatih, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- İsfahânî, Ebû Nuaym el-. *Hilyetü'l-evliyâ'*. I-X c. Kahire, 1394.
- Karabey, Bilal. “İbn Sînâ Felsefesinde Faal Akıl”. *Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3, sy 1 (29 Haziran 2020): 39-52.
- Karagöz, İsmail, ed. *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. 5. baskı. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları Kaynak Eserler, 589 31. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2010.
- Kazanç, Fethi Kerim. “Hüsün-Kubuh Meselesi”. İçinde *Sistematik Kelâm*, editör Mehmet Evkuran, 461-90. Ankara: Bilay Yayınları, 2019.
- . “Mu'tezilî Düşünce Sisteminde Ahlakî Akılcılık”. *Tabula Rasa* 3, sy 7 (2003): 17-58.
- Kindi, Ebu Yusuf Ya'kub b. İshak. *Felsefi Risaleler*. Çeviren Mahmut Kaya. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Korkmaz, Sıddık. “Maturidilik”. İçinde *Kelâm Tarihi ve Ekolleri*, editör Mehmet Evkuran, 2. bs. Ankara: Bilay Yayınları, 2019.

Köksal, A. Cüneyd. "Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı". *M.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 40 (Ocak 2011): 5-44.

Köle, Bekir. "Tasavvufa Göre İlâhî Hakikatlerin İdrâkinde Aklın Konumu". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sy 3 (01 Nisan 2013): 81-96.

Kutlu, Sönmez. "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî". İçinde *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik: Tarihî Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Mâtürîdîlik Mezhebi ; Seçki*, 8. bs, 527. Ankara: Otto, 2018.

———, ed. *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik: Tarihî Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi ; Seçki*. 5. baskı. Otto İslam Düşünce Tarihi. Çankaya, Ankara: Otto, 2015.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd: Açıklamalı Tercüme*. Çeviren Bekir Topaloğlu. 11. basım. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 629. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2018.

———. *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*. Editör Bekir Topaloğlu, Yusuf Şevki Yavuz, Kemal Sandıkçı, Yunus Vehbi Yavuz, Fadıl Ağyan, İbrahim Tüfekçi, ve Mehmet Erdoğan. İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, 2020.

Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-. *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*. Beyrut, 1407.

Muhammed Ebû Zehra. *İslâm'da İtikadî, Siyasî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*. Çeviren Sıbgatullah Kaya. Ankara: Anka Yayıncılık, t.y.

Mustafa Sabri Efendi. *Mevkûfû'l-'akl*. C. I. Kahire, 1401.

Mutçalı, Serdar. *Arapça - Türkçe Sözlük*. Dağarcık Yayınları Referans Kitapları, 1 1. İstanbul: Dağarcık, 1995.

Nesefî, Maimûn İbn-Muhammed en-. *Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. Editör Hüseyin Atay. C. II. I-II c. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları Kaynak Eserler, 293 23. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.

Okur, Kaşif Hamdi. "Maturidi'ye Nispet Edilen 'İctihadi Nesh' Kavramına Hanefi Geleneği Perspektifinden Bir Bakış". Eskişehir, 2014.

Özcan, Hanifi. *Mâtürîdî'de Bilgi problemi*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı yayınları, nu. 64. İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1993.

———. *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*. 4. bs. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı yayınları. İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.

———. *Mâtürîdî'de Dînî Çoğulculuk*. 5. bs. İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.

Özdemir, Metin. *İslam Düşüncesi'nde Kötülük Problemi*. 2. basım. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014.

Özen, Şükrü. "Mâtürîdî". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 28. Ankara, 2003.

———. "Mâtürîdî ve Siyaset : Hilâfetin Kureyşliği Mes'elesi". İçinde *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik: Milletlerarası tartışmalı ilmî toplantı: 22-24 Mayıs 2009 İstanbul*, editör İlyas Çelebi, 1. baskı., 524-48. M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı yayınları. İstanbul: IFAU, 2012.

Özervarlı, M. Said. "İzmirli İsmail Hakkı'nın Kelâm Problemleriyle İlgili Görüşleri". İçinde *İzmirli İsmail Hakkı: Sempozyum, 24-25 Kasım 1995*, editör Mehmet Şeker ve Adnan Bülent Baloğlu, 1. baskı, 109-25. Yayın / Türkiye Diyanet Vakfı; Sempozyumlar-paneller serisi, no. 221. 16. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996.

Öztürk, Yunus. "Bir Hakkın İadesi: Gazzâlî'nin Mu'tezile Eleştirisinin Eleştirisi (Hüsün-Kubuh Bağlareasona Bir İnceleme)". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20, sy 2 (30 Eylül 2020): 1453-83.

———. "Kelâm-Metafizik İlişkisi (Fârâbî Eksenli Bir İnceleme)". Doktora Tezi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri ABD, 2019.

Râgıb el-İsfahânî. *Müfredât-Kur'ân Kavramları Sözlüğü*. Çeviren Yusuf Türker. 2. bs. İstanbul: Pınar Yayınları, 2010.

Râzî, Fahrüddîn er-. *Tefsir-i kebîr mefâtîhu'l-gayb*. Çeviren Lütfullah Cebeci, Suat Yıldırım, Sadık Kılıç, ve C. Sadık Doğru. C. 14. I-XIV c. Ankara: Akçağ, 1992.

Sâbûnî, Nureddin es-. *Mâtürîdiyye Akaidi*. Çeviren Bekir Topaloğlu. 4. baskı. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları İlmî Eserler, 183 27. Ankara: Diyanet İşleri Bakanlığı, 1991.

Sözen, Kemal. "Farabî'de Akıl Ve Aklın Önemi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 5 (1998): 65-80.

Taylan, Necip. "Bilgi". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, editör Tayyar Altıkulaç, Bekir Topaloğlu, Ahmet Özel, İsmail. E. Erünsal, ve Mustafa Çağrıncı, 6:559. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-. *El-Makâsîd: Kelâm İlminin Maksatları: (İnceleme - Çeviri - Eleştirmeli Metin)*. Editör Ahmet Kaylı. Çeviren İrfan Eyibil. 1. baskı. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları Dini İlimler Serisi, 129 20. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm b. İbn. *Mecmû'ü fetâvâ*. Editör Abdurrahman b. Muhammed. I-XXXVII c. Riyad, 1381.

Topaloğlu, Bekir. "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Kelâmi Görüşleri". İçinde *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik: Tarihî Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi; Seçki*, editör Sönmez Kutlu, 5. baskı. Otto İslam Düşünce Tarihi. Çankaya, Ankara: Otto, 2015.

———. "Giriş", *Mâtürîdî Kitâbü't-Tevhîd: Açıklamalı Tercüme, çev. Bekir Topaloğlu*, 11.basım, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 629 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2018), 19-43

Uludağ, Süleyman. "Akıl". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, editör Tayyar Altıkulaç, Bekir Topaloğlu, M. Saim Yeprem, ve İsmail. E. Erünsal, 2:563. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Vecdî, Ferîd. *Dâ'iretü'l-ma'ârifî'l-karnî'l-ışrîn*. C. VI. I-X c. Beyrut, 1971.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Akıl". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, editör Tayyar Altıkulaç, Bekir Topaloğlu, M. Saim Yeprem, ve İsmail. E. Erünsal, 2:563. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. Çeviren İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli, ve Abdullah Yücel. C. I. I-X c. İstanbul: Azim Dağıtım, 1992.

