

# marife

dini arařtırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2022

## Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da Mâtürîdî'nin Felsefe Algısı\*

### *Mâturîdî's Perception of Philisophy In Ta'wîlât al-Qur'ân*

Mustafa Bilal Öztürk 

Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı  
PhD, Dokuz Eylül University, Faculty of Divinity, Departmant of Kalam  
İzmir / Türkiye  
gocmenbey@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-6879-2620>

#### Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1101216

#### Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliř Tarihi: 10.04.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 08.06.2022

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2022

**Cite as / Atıf:** Öztürk, Mustafa Bilal. "Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da Mâtürîdî'nin Felsefe Algısı". *Marife* 22/1 (2022): 67-90. <https://doi.org/10.33420/marife.1101216>

**Plagiarism / İntihal:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.



**Copyright / Telif Hakkı:** "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Alıntı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

**Ethical Statement / Etik Beyan:** \* This article was presented at the International Symposium İmâm Mâturîdî and His Ta'wîlât al-Qur'ân held in Istanbul between 2-3 November 2018, hosted by Marmara University Faculty of Theology and Ümraniye Municipality and has not been published as a full text. This article is produced by developing and changing the content of the paper named "Following the Footsteps of Philosophy with Ta'wîlât al-Qur'ân" in the summary booklet of the related symposium. / Bu makale, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Ümraniye Belediyesi ev sahipliğinde 2-3 Kasım 2018 tarihleri arasında İstanbul'da düzenlenen Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân Sempozyumunda sunulmuş ve tam metin olarak basılmamıştır. Bu makale, ilgili sempozyumun özet kitapçığında yer alan "Te'vîlâtü'l-Kur'ân'la Felsefenin İzini Sürmek" adlı bildirinin içeriği geliştirilerek ve değiştirilerek üretilmiş halidir.

e-ISSN: 2630-5550



[www.marife.org](http://www.marife.org)



*falâsifa*). Therefore, al-Mâtürîdî is the first person to openly refer to the non-religious elements while interpreting religion. But he set the principle to be followed during interpretation. This is a kind of fitness analysis and is very useful. The operation of the principle is divided into two phases. According to that, it is possible to benefit from the accumulation of philosophy books, if they do not contradict the Qur'ân. al-Mâtürîdî gave examples of this in his own tafsir work. Here this article contains a detailed investigation of the mentioned examples. In addition, attention will be drawn to the role of al-Mu'tazila literature in al-Mâtürîdî's philosophical accumulation. As Ta'wîlât al-Qur'ân is a book of tafsir, it seems that for the first time it has been opened for discussion by taking into account the views of philosophers. In this study, first, al-Mâtürîdî's efforts to understand and interpret philosophical accumulation will be revealed. Of course, he does not open to the evaluation of philosophy in a systematic whole, but he does not remain completely indifferent to the knowledge of philosophers in various fields. In Kitâb al-Tawhîd, a separate heading was not created for philosophers, and they were not criticized. From this point of view, it can be said that Maturidi did not recognize the philosophers as a systematic and specific group. In this way, scattered references to philosophy in al-Mâtürîdî's tafsir become understandable. The philosopher's understanding of God, nature and man did not reach al-Mâtürîdî in an organized way, but the various views attributed to them were in common. al-Mâtürîdî gave life to alternative ideas within the framework of uncertain issues, regardless of their source. al-Mâtürîdî cites sections from the general approaches to humans and nature produced by philosophers. While some of these transfers are trying to understand the mentioned accumulation, some of them are trying to evaluate positively or negatively. As can be seen while determining the content of the concept of wisdom, the ideas of philosophers are adopted here. al-Mâtürîdî, who conveyed the approaches of the philosophers in the context of the soul-body relationship, which concerns the quality of the hereafter, touched on the meanings they attributed to the concepts. In addition to understanding, quoting, and transferring from them, al-Mâtürîdî also criticizes them. While criticizing groups outside the religion of Islam, the method followed does not differ except for minor nuances. All non-Islamic religions, cultures, thoughts and traditions, which contradict God's monotheism, sending prophets and books, and questioning people after death, have been criticized from the same perspectives. Mâtürîdî, who has the identity of Kalâm, first tries to justify the correctness of his own thought, and after determining the truth, moves on to the refutation of the false. This is a method and shows that criticism is not made unconsciously and blindly. When we look at the general philosophical criticisms in al-Mâtürîdî's commentary, it is seen that he attributes the authority of the events that occur in nature to the only God in order to show that there is no place to take refuge but God. No event, big or small, is outside the knowledge, power and will of God. The physical multiplicity in nature is used as evidence for divine unity. Finally, this study investigated where al-Mâtürîdî conveyed philosophy or the various views of philosophers. If we ask in short terms, Has al-Mâtürîdî read a philosophy book? If he has not read a philosophy book directly, from what source does he quote the approaches of philosophers about an event related to the viscera of livestock? Based on some signs, al-Mâtürîdî became aware of the philosophical background thanks to the works of the Mu'tazila school. As a matter of fact, the names of the books written clearly show that the Mu'tazila established the connection with the philosophical sources before al-Mâtürîdî. Considering that al-Mâtürîdî is a Mu'tazila critic, it can be said that he studied various books belonging to them and had knowledge about non-religious groups during this review. Since most of the source books have not survived, a mutual reference between al-Mâtürîdî and Mu'tazila in the context of philosophy has not been made. But if the power of the signs can be trusted, the Mu'tazila became al-Mâtürîdî's window to the outside world.

**Keywords:** Kalâm, Philosophy, Mu'tazila, al-Mâtürîdî, Ta'wîlât.

## Giriş

Dünya düşünce tarihine kuş bakışıyla bakıldığında düşünce, sanat ve edebiyat geleneklerinin, bunları icra eden insan toplulukları kanalıyla süregeldiği görülebilir. Tarihten günümüze var olagelen, zincirleme halkalar gibi birbiri üzerine eklenen en genel anlamıyla hükümdarlar, kahramanlar, filozoflar, şairler, edebiyatçılar ve bu sayılanlara peygamberler de eklenmelidir. Ancak düşüncenin yatağını oluşturan ve bir tür kurum düzeyine yükselenler filozoflar ve peygamberlerdir. Fakat bu kurum müntesiplerini her daim birbirinden kesin çizgilerle ayırıştırabilmek

mümkün olmamaktadır. Kimi zaman bir filozof hem şair hem edebiyatçı olabilirken peygamberler de filozof, kâhin, müneccim, sihirbaz olarak telakki edilmişlerdir. Bu çalışmada peşine düşülecek olan filozof ve peygamberi geleneklerinin kurumlarıdır. Zira düşünce tarihinin akışı içerisinde her iki kurumun da temsilcileri somut bir halde devam etmektedir. Aslında peygamber ve filozof varlık, bilgi, değer alanıyla ilgili sistematik ve bütüncül bir fikrin savunucularıdır. Öyleyse yöntem itibarıyla ne kadar ayrılsa bile sonuçta ilgilendikleri konular benzeşmektedir. Bu makalede ardına düşülecek soru ise şudur: Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) çalışmalarında filozoflara ne kadar ve hangi biçimlerde yer verilmektedir?

Mâtürîdî mütekaddim dönem kelimelerinde yaşamıştır.<sup>1</sup> Bu çağın kelimacıları arasında mevcut yaygın kanaat, felsefeyi asıl muhatap kabul etmemeleridir. Mütekaddim dönemin asıl muhatabı Mu'tezile, daha sonra gelen müteahhir dönemde asıl muhatap felsefe olmuştur.<sup>2</sup> İslâmî ilimler içerisinde kelim ile tefsir ilimleri birbirleriyle karşılaştırıldığında kelim, tefsire nazaran felsefeye daha yakındır. Bir kelim kitabında felsefecilerin yaklaşımlarının incelenmesi bir tefsir kitabına nispetle daha beklenen bir durumdur. Ancak ilginçtir ki *Tev'îlâtü'l-Kur'ân* bir tefsir kitabı olmasına rağmen felsefe (*el-felâsife*) zümresine ismen atıf yaptığı bilinen ilk tefsir kitabıdır. Hicri dördüncü asrın öncesinde kaleme alınan tefsirlerde olumlu-olumsuz şekilde dahi geçmeyen "felsefe" kelimesi, Mâtürîdî'nin çağdaşı sayılabilecek isimlerin çalışmasında da yoktur. İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), Ebû Bekr Cessâs (ö. 370/981) ve Ebû'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983) gibi isimlerin çalışmalarında felsefeciler, hükemâ kelimesi ile karşılaşılsa bile görüşleri konusunda verilen bilgiler oldukça kısıtlıdır. Bunun muhtemel nedeni ise o gün için yabancı sayılan bilgi birikimlerine olan uzak durma duyarlılığı olabilir. Günümüze ulaşan tefsir kitapları arasında dağınık halde de olsa felsefe birikimini azımsanmayacak ölçüde ilk kez kritik eden Mâtürîdî, farklı görüşlerin bir tefsir kitabında değerlendirebileceğini göstermiş olmaktadır. Bununla beraber Mâtürîdî bir kelim kitabı olan *Kitâbü't-Tevhîd*'inin sadece iki pasajında felsefe zümresine kısaca değinmiş ama müstakil başlık altında incelemeye gerek duymamıştır. Hâlbuki o, muhteva açısından İslâm'ın doğru inancı dışında kaldığını düşündüğü her kişi ve ekole yönelik güçlü eleştirileri getirmesine rağmen filozofları başlı başına ele almaması onları yeknesak bir zümre olarak tanımaması ile açıklanabilir.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Mâtürîdî'nin kısa hayat hikâyesi için bk. Hilmi Demir - Muzaffer Tan, *Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmam-ı Mâtürîdî* (Ankara: Ay Yayıncılık, 2017), 25. Ayrıntı için bk. Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 49.

<sup>2</sup> Gazzâlî'nin kelim ile başlayıp felsefeye geçmesi için bk. Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl ve'l-müfsih ani'l-ahvâl* (Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2013), 59. İbn Haldun, *Mukaddime II*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011), 2/831; Sa'düddin Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, thk. Abdüsselâm Şennâr (Mektebetü Dârü'd-Dekkâk, 2007), 22; Mütekaddim dönemde asıl eleştirisi yapılan Mu'tezile iken, müteahhir dönemde bu felsefe olmuştur. İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmî Kelim* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 83.

<sup>3</sup> Mâtürîdî'nin özellikle *Kitâbü't-Tevhîd*'i eksenin felsefecileri eleştirisine ayrılmış bir çalışma için bk. Tahir Uluç, *İmâm Mâtürîdî'nin -Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında- Filozofları Eleştirisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 12; Ayrıca *Tev'îlât* tahkik edilmeden önce Mâtürîdî hakkında yapılan çalışmaların yeniden gözden geçirilmesi ve güncellenmesini teklif eden bir araştırma için bk. Sönmez Kutlu, "Mâtürîdîlik Araştırmaları ve Algılarını Eleştirel Yöntemle Tahlil" (I. Uluslararası Mâtürîdî

İslam düşüncesinin başlangıç ve teşekkül dönemlerinde felsefecilerin izlerini takip edebilmek adına farklı yöntemler kullanılabilir. Nitekim İslam düşüncesine gelmezden önce tartışmalı tabiriyle Yunan felsefesinin belirli bir seviyeye ulaştığının farkında olmak gerekir.<sup>4</sup> İşte bu felsefi birikimin İslam düşüncesine hangi isim ve kavramlar altında aktarıldığını belirginleştirmek öncelikle saptanması gereken işler arasında yerini almalıdır. Burada felsefecilere ve onların görüşlerine doğrudan ve dolaylı olarak işaret hükemâ, ehl-i tabâi' ve ashâb-ı heyulâ gibi isim ve kavramın peşine düşülebilir. Fakat bu çalışma bir örneklem olduğu için tamamı değil, içlerinden tartışmasız direkt felsefeyi gösteren "felâsife" ismi dikkate alınacaktır. Nitekim felsefe adına üretilmiş ve felsefecilere mal olmuş fikirlere ulaşıırken, bu çalışmanın hedefini saptırıcı pek çok zümre isminden bahsedilebilir. Söz gelimi felsefe zümresini bilhassa İslam'ın erken dönemlerinde dehiyye, sofestâiyye, zenâdika, melâhide gibi veya kimi zaman seneviyye,<sup>5</sup> deysâniyye ve merkûniyye gibi batıl addedilen diğer din, kültür, ekol, mezhep, gnostik ve okültik fırkalardan ayırtırmak pek mümkün olmamaktadır. Nitekim Mâtürîdî *Kitâbü't-Tevhîd*'de özel başlık açarak dehiyye, sümeniyye, sofestâiyye, seneviyye, menâniyye, deysâniyye, merkûniyye ve mecûsîlerin görüşlerini eleştirdiği halde felsefe başlığını açmamıştır. Fakat bu makalenin başlığından anlaşılacağı üzere burada amaçlanan birincil hedef; münhasıran felsefe zümresinin dağınık dizgelerinin bir tefsir kitabında nasıl yer aldığını tespit ve tahlil etmektir.

Öncelikle tarihte, özellikle düşünce tarihinde mutlak anlamda başlangıçların olmadığına veya bunların nokta atışıyla bulunmasının neredeyse imkânsıza yakın olmasına dikkat çekilmesi gerekmektedir.<sup>6</sup> Mesela İslam düşüncesinde bilgi kuramını sistematik olarak ilk kuranın Mâtürîdî olduğunu göstermek<sup>7</sup> bize intikal eden veriler çerçevesinde doğrudur. Ancak bunları birer patentli buluş belgesi olarak sunmak ve bu yargıyı mutlak anlamda haklı kılacak verilerin saptamasını yapmak bir hayli zordur. Farklı havzalarda çeşitli seviyelere ulaşan insanlık düşünce mirasının kendi içinde süregiden bir akışının olduğunu ve bunun süreklilik arz ettiğini yadsımamak gerekir. Aynı zamanda bu akışın içerisinde kimi değişim, dönüşümler yaşansa bile bunların nokta atışı tespit edilmesi olası gözükmemektedir. Nitekim düşünce tarihinde ilkleri saptamak başka bir ilimle kıyaslanamayacak düzeyde muğlak olabilmektedir.

İslam düşüncesinde Mâtürîdî ismi ağırlıklı olarak kelam-fıkıh-tefsir çalışmalarıyla birlikte anılmaktadır. Ancak onun, kelimacı kimliği çalışmalarında yadsınmaz belirginliğe sahiptir. Bunda kelamın çerçeve çizici ve paradigma kurucu özelliği bulunmaktadır. Kelam ilminin kendisine yüklediği geniş görüşlülük ve eleştirel

Araştırmaları Çalıştay -Sorum ve Öneriler- Bildiri ve Müzakere Metinleri Kitabı, Konya: Endülüs Yayıncılık, 2018), 75.

<sup>4</sup> Kelâm-felsefe etkileşiminin kısa tarihçesi için bk. (özellikle 10 dipnot) Veysel Kaya, *Felsefe-Kelâm İlişkisi Çerçevesinde İbn Sinâ'nın Kelâma Etkisi* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 12.

<sup>5</sup> Seneviyye hakkında genel bilgi için bk. Mustafa Sinanoğlu, "Seneviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2009), 36/521.

<sup>6</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon'a* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 2/16.

<sup>7</sup> Hakan Coşar, "Mâtürîdî Düşüncesinde Felsefe Kelam İlişkisi" (Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı, Eskişehir - İstanbul: Ofis Yayın Matbaacılık, 2014), 372.

yaklaşım sayesinde Mâtürîdî'nin, etrafında yaşayan İslam içi-dışı akımlara karşı fikri mücadelede bulunduğu ve onlarla ilmi hesaplaşmaya giriştiği bilinmektedir.<sup>8</sup> Şu kadar var ki Mâtürîdî'nin özellikle felsefeye olan ilgisi ve filozoflarla olan ilişkisi nasıl olmuştur? Sorunun etrafında dolaşan çalışmalar mevcut olsa da bu soruya doğrudan yanıt arayan bir araştırma yoktur.<sup>9</sup> Söz gelimi Mâtürîdî'nin kaleme aldığı *Tev'îlât*'ın muhtemel kaynaklarını ortaya koyan kitap çalışması vardır, ama bu çalışma Mâtürîdî'deki felsefe atıflarına temas etmemiştir.<sup>10</sup>

Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde veya öncesinde felsefe kültürüne karşı geliştirilen bütüncül bir yöntemin olmadığı söylenebilir.<sup>11</sup> Hatta tefsir kitapları özelinde felsefe ve türevlerine ait kitaplardan istifade edilmesini sağlayacak bir kanalın var olmadığı söylenebilir. En azından Mâtürîdî'nin çalışmalarına kadar öyle görünmektedir. Mâtürîdî, İslam dışı sayılan kümelerin araştırmalarına kökten karşı durmak yerine çeşitli birikimlerin değerlendirilmesi tarafında yer almış ve inceleme sırasında eksen belirleyici ilkeler vaz etmiştir. Onun mantık kitabının yazarı olarak Aristo'dan bahsetmesi önemlidir, yani Mâtürîdî kendinden önceki kültür ve bilgi birikimine gözünü kapatmış değildir, makalede gösterileceği üzere kendinin teklif ettiği yöntemi yine önce kendisi uygulamıştır. Söz gelimi dış dünyanın gerçekliğini kabul etmeyen insanlara karşı onların fiziksel cezaya maruz bırakılmalarını salık vermesi onun antik felsefeden devraldığı bir yöntemi önermesi anlamı taşımaktadır.<sup>12</sup> Fakat bu fiziksel cezanın<sup>13</sup> aşağılayıcı *pejoratif* değil, lakis *pedagojik* bir anlamı bulunmaktadır. Dolayısıyla bunun elezer, mazoşist veya bir sadist uygulama olarak önerildiği düşünülmemelidir. Öte yandan İslam dünyasında sofist yaklaşımın gereklerine bütünüyle sahip çıkan böylesi bir insan topluluğuna tesadüf edilmediğini ileri süren olmuştur.<sup>14</sup> Salt bilgi konusunda bu cezaya çarptırılan bir kişinin dahi

<sup>8</sup> Hilmi Demir, "İmam Mâtürîdî'nin Gnostik Akımlarla Mücadelesi", *İmam Mâtürîdî Eserlerinden Türkçe Seçki*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011), 448.

<sup>9</sup> Ali Durusoy, "Mâtürîdî Kelamcılarının Mantığa Yaklaşımı", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 393; İbrahim Çapak - Harun Kuşlu, "Mâtürîdî ve Mantık Literatürü", *İmam Mâtürîdî Eserlerinden Türkçe Seçki*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011), 183. Ali Durusoy tarafından yapılan tespite göre Mâtürîdî, İbn Mukaffa'nın (750-815) kategorilere ilişkin kitabını özetleyerek birbir aktarmıştır. Durusoy, "Mâtürîdî Kelamcılarının Mantığa Yaklaşımı", 398.

<sup>10</sup> Talip Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 57. Ayrıca kitabın indeks kısmında dahi felsefe adına yer verilmemiştir. Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, 318.

<sup>11</sup> Felsefenin Müslüman düşünce dünyasına intikali konusunda Beytulhikme veya mütalaa dönemi olarak bilinen tercüme faaliyetlerinden önce sözlü muhavere döneminin önemini anlatan bir çalışma için bk. Mahmud Muhammed İd Nefise, *Eserü felsefeti'l-Yûnânîyye fi ilmi'l-kelâmî'l-İslâmîyye* (Beyrut: Dârü'n-Nevâdir, 2010), 50.

<sup>12</sup> İbn Sînâ (ö. 428/1037) inatçı sofistin ateşe atılmasını söylemiştir. Ebû Ali İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik I*, thk. Muhittin Macit, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 51.

<sup>13</sup> Mâtürîdî'nin "organ veya bir yerini kesme" şeklinde bir ifadesi olmamasına rağmen böyle bir nispeti yapan çalışma için bk. Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993), 61; 113. Mâtürîdî'nin kitabında geçen tabir "acı vermek ve kesmek"tir, fakat neyin kesileceği söylenmemiştir. Anılan çalışmanın kullandığı kaynak için bk. Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (İstanbul: Mektebetü'l-İslâmîyye, 1979), 7; 153. Fakat acı çektirmek vey her ne olursa olsun meselenin Mâtürîdî nazarında eğitsel (*tedib*) yönünü vurguladığı kendi ifadesi için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 1979, 130.

<sup>14</sup> Nasîrüddîn et-Tûsî (ö. 672/1274) Fahreddin er-Râzî'nin olumlu-olumsuz yönden sofistlerin



aktarılmaması, meselenin dikkat uyandırarak eğitimle alakalı olduğunu göstermektedir. Zaten savaş hali istisna olmak üzere gerekçesi ne olursa olsun herhangi bir kimsenin yakılmasının dinî açıdan yasaklandığı bizzat kelim kitaplarında belirtilenler arasındadır.<sup>15</sup> Tüm bunların toplamına göre şu söylenebilir; Mâtürîdî çağının bilim ve felsefe seviyesinin altında kalmış biri değildir. Peki, onu felsefe karşıtı<sup>16</sup> göstermek ne kadar doğrudur? Bu soruyu doğru değerlendirmek adına burada, onun tefsir çalışmasındaki felsefe atıflarına bakılacaktır. Onun geride bıraktığı düşünce mirasının güncellenecek bir yönü var mıdır? Varsa güncellemeye elverişli malzeme nerededir? Sorusuna yine bu makalede yanıt aranacaktır.

## 1. Felsefe Birikimini Anlama Çabası

Mâtürîdî, filozoflardan devşirdiği bilgilerin tamamını eleştirmedeği gibi kimilerini de hiçbir yorum yapmaksızın öylece vermektedir. Yorumsuz geçiş hali, onların bilgisinden faydalanılabileceğine bir işaret kabul edilebilir. Zira yorum yapmasını gerektirdiği yerlerde, olumlu-olumsuz yorum yapmaktan çekinmediği bu çalışmanın ilerleyen başlıklarında görülecektir. Ancak Mâtürîdî filozoflardan bahsederken onları evvele mirde anlama çabasıdır, değerlendirmesini ve eleştirisini anlamının arkasına getirmektedir.

İnsanın maddi boyutundan çok manevi boyutuyla ilgili ruh kavramı ve özellikle ruhun ölümsüzlüğü meselesi ilkçağlardan beri insan düşüncesinin merak konusudur. Farklı dünya görüşlerine ilmi seviyelere sahip her kesimden ve tabakadan insan bu konuya dair açıklamalar yapmıştır. Mâtürîdî bu konuda fikri olan herkesin görüşüne ilgi duymuş ve erken denebilecek bir dönemde farklı felsefecilerin birbirinden başka insan ve ruh anlayışlarını detay denebilecek düzeyde aktarmış gözükmektedir.

Örnek olarak “*O, sizi geceleyin vefat ettirir ve gündüz neler işlediğinizi bilir, sonra belirlenmiş eceliniz tamamlansın diye sabah sizi diriltir. Dönüş O'nadır, O, size yaptıklarınızı haber verecektir*”<sup>17</sup>. Mâtürîdî, müfessirleri bir hayli meşgul eden bu ayetin muhtevasını anlamak için öncelikle kelim ve felsefenin konuyla ilgili görüşlerini aktarmıştır. Zira ölüm hadisesi veya ruh gibi soyut bir kavram insanlık

yaklaşımını gereğinden fazla uzatmasından şikâyet ederek bunun toplumda hiçbir karşılığının olmadığını söylemiştir. Nasîrüddin Tûsî, *Telhisü'l-Muḥaṣṣal*, thk. Taha Abdurrauf Sad (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1984), 55. Bu konuda Teftâzânî (ö. 792/1390), Tûsî'ye katılmış gözükse de Seyyid Şerîf Cürçânî (ö. 816/1413) böyle bir mezhebin olduğu tarafındandır. Tartışmayı aktaran için bk. İbrâhîm Lekânî, *Umdetü'l-mürîd li-Cevhereti't-tevhîd*, thk. Yusuf İdrîs, Câdullah Bassâm Sâlih vd. (Amman: Dâru'n-nûri'l-mübîn, 2016), 4/1824.

<sup>15</sup> Ferhârî'ye (ö. 1239/1823) göre eğitimin zorlu olmasından kinaye *tedib* yerine *tazib* kullanılmıştır, yoksa ateşe atılmaktan kasıt herhangi bir kişinin, insan düşüncesinin minimum alt sınırı sayılan sıfır noktasının altına düşecek kadar bilgisiz olduğunu/kaldığını iddia etmemesinin önüne geçmektir. Ebû Abdurrahman Abdulaziz b. Ahmed b. Hamîd Ferhârî, *en-Nibrâs: Şerhu şerhi'l-akâid* (İstanbul: Âsîtâne Kitabevi, 2009), 84.

<sup>16</sup> Konuyla ilgili içinde kavram, olgu ve yorum hatası bulunan bir çalışma için bk. Niyazi Kahveci, “Matürîdî Aklının Felsefi Analizi”, *Journal of History Culture and Art Research* 9/2 (01 Temmuz 2020), 556. Ayrıca sayfa ve kaynak göstermeksizin Farabî, Sicistânî ve Âmirî isimlerini zikrederek onların çalışmalarını, Mâtürîdî ve Eş'arî'nin akıl düzeylerinin çağının altında kaldığına tanık gösteren bir yer için bk. Düccane Cündioğlu, “düccane cündioğlu”, *ekşi sözlük* (Erişim 25 Mart 2022), 5.

<sup>17</sup> el-En'âm 6/60.

birikiminden veya düşünce ekollerinden azade biçimde tartışılmaz. Buna göre kimi kelimciler her duyu için özel bir ruh olduğunu söylemiştir. Öyle ki uykuda kabzedilen/vefat ettirilen ruh, her bir duyunun kendine özgü ruhudur. Bu ruhlar hayat ruhu istisna olmak kaydıyla uyku sırasında alınır ve geri verilebilir. Fakat canlılığı sağlayan genel ruh diye ifade edilebilecek hayat ruhu ise uykuda kabzedilmemektedir, o, ancak ölüme kabzedilebilir.

Ruhu bölümlenmenin temel gerekçesi ise her bir organın biri olmadan diğerinin aktif olarak var olabilmesidir. Yani bir kimse gördüğü halde sağır, duyduğu halde kör olabilir. Buraya kadarlık bilgiyi Mâtürîdî “*bazı ehl-i kelâm*” diye niteleyerek ayırdığı bir kısım kelimcilerden yardım alarak anlatmıştır. Dolayısıyla o, bu bazısının Mu'tezile mi, Ehl-i hakk mı veya kelim zümresinin herhangi başka bir alt kolu mu, olduğunu belirsiz bırakmıştır.

İnsan derilerinin tekrar tekrar tebdil edilip yerine yenisinin getirileceğini anlatan ahiret ahvalinin sürekliliğine ilişkin [en-Nisâ 4/56] ayetinde Mâtürîdî öldükten sonra yeniden dirilişini ve bunun keyfiyetini anlamaya çalışmıştır. Ahiret ve hesap için mecburen diriltilecek olan insan, bedeniyle mi dirilecek yoksa ruhuyla mı? Mâtürîdî bu soru bağlamında felsefecilerin yaklaşımlarına temas etmiştir. O, soruya iki yanıtın verildiğini izah sadedinde kimilerinin bedensel, kimilerinin ise ruhsal dirilişi savunduğunu söylemiştir.

Mâtürîdî'nin anlattığı filozoflar ağırlıklı olarak ruhun sürekliliğinden, bedenin süreksizliğinden bahsetmiştir. Onun anlatımına göre kimi felsefeciler ruhu; nefis, kimisi ruhânî cevher, kimisi de basît olarak isimlendirmişlerdir. Anılan konuda peşin hükümden kaçınan Mâtürîdî filozofların anlatımlarını çürütecek bir açıklamada bulunmamış aksine insanın uyku halinin onda bir ruhun bulunduğu bir işaret olduğunu söylemiştir. Ayrıca bu benzetimden yola çıkarak ahireti temellendirmeye yönelik Mâtürîdî ruhun dünyadaki bedende bulunuş şekline hareket ederek ahiretteki beden-ruh ilişkine temas etmiştir. Söz gelimi uykuda neredeyse zamansız-mekânsız hareket kabiliyetine sahip ruh anlayışının ahiretteki ahvali anlamak için kullanışlı olduğunu söylemiştir. Mâtürîdî'nin insanın anlayışında ikili bir yapının yadsındığını ve ruh-beden birlikteliğine/tevhidinde önem verildiğini söylemek gerekmektedir.

Anlatımı yapılan ruhun ardından, duyunun ne olduğu gündeme gelmiştir. Mâtürîdî duyuların mahiyetini filozoflardan istimdat ederek açıklamıştır. Buna göre nesnelere suretleri duyular sayesinde idrak edilir. Duyular asli görevleri gereği (*tynet*) nesnelere formlarını anlamamızı sağlayan yetilerdir.<sup>18</sup> İşte birer yeti olan duyular, insan ile evren arasındaki iletişimi sağlayan araçlar olarak anlaşılmıştır.

Mâtürîdî'nin felsefeyi anlama çabasını gösteren güçlü ipuçları çoktur. Mesela “*Âlemlerin Rabbi*”<sup>19</sup> ifadesini yorumlarken o, tamlamadaki “âlem” kelimesinin anlamını aramaya koyulur ve farklı dünya görüşüne sahip grupların birikimine müracaat eder. Bu bağlamda o, “âlem; her şeyin cevheridir” (*cevherü'l-küll*) görüşünü

<sup>18</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ertuğrul Boynukalın, 5/84. Ayrıca krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. Sadık Kemal Sandıkçı, 5/101.

<sup>19</sup> el-A'râf 7/105.



*Te'vilât*'ta filozoflara,<sup>20</sup> *Kitâbü't-Tevhîd*'de ise ilgili kavramsal tamlamayı batıl fırka sayılan Karâmitaya'ya nispet etmiştir.<sup>21</sup> Bu da göstermektedir ki Mâtürîdî'nin zihninde felsefe ile diğer din dışı zümrelerin ayrımı belirgin değildir. Buradan hareketle filozofların o dönemde gizil toplamsal yapılardan ayrılmadığı veya ayrıştırılmadığı görülmektedir. Nispet sorunu bir kenara konulursa Mâtürîdî dikkatleri âlemin gözlemlenen yapısına çekmiş ve bunun ötesinde kalan isim, kavram, olgular hakkında anlatılanların herkese açık duyularla kanıtlanması gerektiğini belirterek, bilinenle yetinmesini önermiştir. Çünkü ona göre âlemin tümel cevher olması gözlem ötesi bir açıklamadır ve akıl, duyu ve nakil vasıtası ile desteklenmemiştir. Bilindiği üzere Mâtürîdî'nin mensup olduğu kelam yöntemi içerisinde oturmuş ilke uyarınca Allah'tan başka her şey âlem adını almak ve sonlu olmak zorundadır. Ayrıca ilk kelam kitaplarından itibaren felsefe de dâhil zaman ve mekânı sonsuz sayan her yaklaşım eleştirilmektedir.<sup>22</sup>

İlkçağlardan beri insanların sık karşılaştıkları ve karşısında düşünsel ve davranışsal pozisyon almak zorunda kaldıkları şimşek, yıldırım ve gök gürültüsü gibi tabiat olaylarına temas eden ismiyle müsemma Ra'd Sûresi'nin on üçüncü ayetinin altındaki tefsirinde Mâtürîdî önce rivayetleri aktarır, ardından kendine göre eski filozofların olayları betimleme biçimlerine yer verir. Fakat Mâtürîdî filozofların kendi içlerinde yeknesak sistem ve tekdüze görüşlerinin olmadığını farkındadır. Dolayısıyla herhangi bir filozof ismi kesinlikle zikretmeksizin, sadece "*bazı felâsife*" diyerek filozofların kendi içindeki farklılıklara dikkat çeker. Nitekim aynı tabiat hadisesi karşısında filozoflar birbirinden farklı yaklaşımlar sergileyebilmiştir. Söz gelimi desibeli yüksek korkutucu bir gök gürlemesini, kimi filozoflar taşın taşa sürtünmesine benzer biçimde gezegenlerin birbirine çarpışmasından çıkan ses olarak görmüştür.<sup>23</sup> Başka felsefecilere göre ise gök gürültüsü sesi, bulutlar arasına sıkışan rüzgârdan kaynaklanır.<sup>24</sup> Buna göre rivayet ekolünde *Ra'd* için melek kelimesini öne çıkarılırken, filozofları temsilen dirayet denilebilecek ekolün rüzgâr (*rîh*) kelimesini tercih ettiği görülür.

Tüm bu aktarımların sonunda Mâtürîdî'nin yaptığı yorum güncellemeye elverişli gözükmektedir. Çünkü gök gürültüsünün kaynağı ister melek, ister rüzgâr, isterse başka bir şey olsun ona göre burada asıl odaklanması gereken, ulaştırılmak istenen mesaj ve muhtevadır, biri bunun özü iken diğeri kabuktur. Burada Mâtürîdî'nin, kendi döneminin güncel dilinden ve dünyasından kopmadığı ve onu görmezden gelmediği görülmektedir. Yani o, kendini iç dünyasına ve havzasına kapatmış bir kişi değil, aksine adı ne olursa olsun kimin bilgi haznesinde ne varsa bir

<sup>20</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ertuğrul Boynukalın, 6/13. Ayrıca krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. Fadıl Ayğın, 6/21.

<sup>21</sup> Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2017), 144.

<sup>22</sup> Belkâsım Gâli, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî: Hayâtuhü ve arâuhü'l-akadîyye* (Tunus: Dârü't-Türki, 1989), 112.

<sup>23</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. Sadık Kemal Sandıkçı, 7/431.

<sup>24</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Hatice Boynukalın, 7/402.

araya getirilip değerlendirmesini yapan bir karakterdir.<sup>25</sup>

Mâtürîdî'nin, etrafında cereyan eden olağan hadiseleri anlamaya yönelik çabasında felsefecilere kulak kapatmadığı görülmektedir. Gündelik hayatın akışında normalleşen, kendisinin harika bir olay olduğu unutulmuş "süt" içeceğinin yapılışına/sunuluşuna dikkat çekerek asıl mesaja odaklanan Kur'ân-ı Kerîm, bu yapılışın keyfiyetine dair sözü uzatmaz. Mâtürîdî [en-Nahl 16/66] verilen ayette fişki ile kan arasından çıktığı belirtilen sütün, o ikisi arasından nasıl süzülerek çıkabildiğine dair devrindeki izah tarzlarına bakmıştır. Elbette burada sürekli tekrar eden tabiat olaylarını anlama ve anlamlandırma gayreti yatmaktadır. İbn Abbas'tan (ö. 68/688) rivayet edilene göre fişki ile kan arasından çıkmanın anlamı şudur:

*"Yem işkembeye girdiğinde orada pişirilir/hazmedilir ve fişki yukarı, kan aşağı çıkar, bu ikisi arasında ise süt oluşmaktadır. Ardından ciğer devreye girer ve gelen kanı damarlara, sütü memelere dağıtır fişkida işkembeden dübüre yolların".<sup>26</sup>*

Mâtürîdî yukarıdaki rivayetle yetinmez ve rivayetten farklı düşünen ve kendi içinde de çeşitlilik bulunan filozofların konuyla ilgili söylediklerini iki ekole ayırarak zikretmektedir. Buna göre kimi filozoflar için hayvanların tükettiği yem dönüşüm geçirerek süt halini almaktadır.<sup>27</sup> Tıpkı anne rahmine düşen spermin insan suretine gelmesi gibi. Fakat Mâtürîdî'nin rivayet ve dirayet arası başka izah tarzları karşısındaki tutumu, açık fikirliliğin haklı bir örneğidir. Ona göre ister yemdeki dönüşümle, ister kan-fişki arasından çıkmakla olsun, her nasıl oluyorsa olsun her ikisinde de Allah'ın lütfunu görmemek elde değildir. Dolayısıyla süreçler farklı olsa bile maksat hâsıl olmaktadır, ibret almak için değerli olan özür. Öyle anlaşılıyor ki Mâtürîdî kesin bilmediği her meselede, çevresindeki bilgi ağında dolaşan olasılıkları değerlendirmektedir. Sürekli verilmek istenen mesajı öncelemekte ve süreç-sonuç denklemini gözetmektedir. Bu tavır değişik çağlara uyarlanabilir gözükmektedir.

Mâtürîdî "*Kitabı da sana, her şeyi açıklayıcı olsun diye indirdik*"<sup>28</sup> ayetinde dile getirilen Kur'ân-ı Kerîm'in "her şeyi açıklayıcı" olmasının çeşitli anlamlara geldiğini söylemiştir. Buna göre her nasıl su, her şey için hayat kaynağı ise Kur'ân da öyle her şeyi açıklayıcıdır.<sup>29</sup> Mâtürîdî burada kelimeler ile Allah'ın benzer yoldan gittiklerini söylemiştir. Buna göre her nasıl evrendeki varlıkların çeşitliliğini Allah, kendisinin varlığına ve birliğine işaret kılмышsa, kelimeler de duyularını/görüneni (*mahsusât*), gaibe/görünmeyene (*mâkulât*) kanıt yapmıştır.<sup>30</sup> Dolayısıyla herkese farklı derecelerde hitap eden duyu alanı, kanıt alanına dönüştürülmüştür. Fakat Mâtürîdî'nin ifadesiyle filozoflar bu yolu aşındırmış ve birtakım zorlamalarla âlemin ulvî ve süflî olmak üzere yasaları birbirinden farklı ontolojik iki yapıya bölmüştür.<sup>31</sup> Mâtürîdî ayet

<sup>25</sup> İlahî isim ve sıfatlara karşı çıkan filozofların amacı Mâtürîdî'ye göre, Tanrı'yı anlamsız ve işlevsiz bırakmak değil, aksine insan biçimci antropomorfik (*teşbih*) Tanrı tasavvuruna yol açmak tehlikesidir. Bu tespiti yaparak Mâtürîdî'nin filozofları anlama gayretinde olduğunu gösteren bir çalışma için bk. Gâlî, *Ebü Mansûr el-Mâtürîdî: Hayâtühû ve arâuhü'l-akadîyye*, 142.

<sup>26</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, çev. Yunus Vehbi Yavuz, 8/137.

<sup>27</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 8/159.

<sup>28</sup> en-Nahl 16/89.

<sup>29</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Halil İbrahim Kaçar, 8/173.

<sup>30</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Halil İbrahim Kaçar, 8/174.

<sup>31</sup> Mâtürîdî'nin filozoflardan aktardığı pozisyonlarını tam olarak yansıtmayan bir çeviri için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. Yunus Vehbi Yavuz, 8/197.

yorumlarına başlarken belirli bir hiyerarşi çizelgesi izlemiş gözükmektedir. Mesela ısrarla hiçbir konuyu filozofların yaklaşımları ile başlatmadığı dikkat çekmektedir. Filozofların görüşlerini, çoğunlukla açıklamaların son taraflarına doğru kısa not halinde vermesi, onları aslı muhataplar olarak görmediğini, ancak birikimlerini de toptan kaldırıp kenara koymadığını sezdirmektedir. Zira bilindiği üzere tercüme faaliyetleri Mâtürîdî'den önce başlamış,<sup>32</sup> her ne kadar olgunluk seviyesine ulaşmamış olsa bile belirli bir seviyeye geldiği söylenebilir.

Müslümanların öteki ile ilişkilerine yön veren “Onlar hakkında, kimseden fetva [bilgi] isteme”<sup>33</sup> ayetini Mâtürîdî, haleflerine ve kendinden sonraki kuşaklara düşünüş ve davranış ölçüsü verecek nitelikte yorumlamıştır.<sup>34</sup> Ona göre ilgili ayet, İslam dışında kalan her çeşit bilimsel, tarihsel ve kültürel birikimin analizi yapıldıktan sonra alınabileceğini ve karşı çıkılabileceğini söylemektedir. Onun kendine özgü ifadesi şöyledir;

“Anılan ayette, filozofların kitaplarının yalnızca değerlendirme maksatlı okunabileceğine gönderme vardır. Allah'ın kitabıyla muhakeme edilen yaklaşımlardan muvafıklar alınır, muhalifler atılır.”<sup>35</sup>

Anlaşılan o ki Mâtürîdî'nin yaşadığı yakın coğrafyada felsefecilere ait kitaplar bulunmaktadır. Tedavülde bulunan filozofların kitaplarına karşı. Mâtürîdî takınılması gereken tavrın keyfiyeti ile ilgili genel-geçer uygulanabilir bir ölçü sunmaktadır. O'nun felsefe kitaplarıyla karşılaştığı bu ifadeyle açıklık kazanmaktadır. Ayrıca tefsirin kimi yerinde filozoflardan ayrıntı sayılabilecek aktarımlarda bulunması bu aktarımların kitap aracı olmaksızın sadece kulaktan duymayla olamayacağına işaret etmektedir. Ayrıca Mâtürîdî'nin çağında din ve felsefe uzlaştırma çabalarına geniş çaplı girişilmemiş olduğu dikkate alınırsa,<sup>36</sup> onun böylesi bir yola girilecek olduğunda, kılavuz kılınabilecek ilkeleri vaz ettiği rahatlıkla söylenebilir.

Mâtürîdî “O yaratanların en iyisidir”<sup>37</sup> ayeti bağlamında Allah'tan başkasına yaratıcılık vasfının gerçekten verilir verilemeyeceğini tartışırken üç ihtimal zikretmektedir. Üç ihtimale göre her ne kadar Allah'tan başkası için ilk bakışta yaratıcı ve ilah<sup>38</sup> kelimesi kullanılmış gibi gözükse de bu asla gerçek anlamda kullanılmamıştır.<sup>39</sup> Mâtürîdî “yaratma/hâlık” kelimesinin insan için kullanılırken vardan yapar,

<sup>32</sup> İbn Nedim'i (ö. 385/995) referans vererek tercüme hareketine temas eden bir çalışma için bk. Ali Abdülfettah Mağribi, *İmâm ehli's-sünne ve'l-cemaa Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve arâuhü'l-kelâmîyye* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 2009), 79.

<sup>33</sup> el-Kehf 18/22. Ayrıca ayetin meâli için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. İbrahim Tüfekçi, 9/56.

<sup>34</sup> Anılan ayetin yorumunda Mâtürîdî'nin bir prensip koyduğunu ve felsefe özelinde aslında bir bütün olarak öteki kültür-bilgilere karşı bu prensibin işletilmesi gerektiğini belirten bir çalışma için bk. Hülya Alper, *İmâm Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 190.

<sup>35</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Murat Sülün, 9/39.

<sup>36</sup> Ali Abdülfettah Mağribi, *İmâm ehli's-sünne ve'l-cemaa Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve arâuhü'l-kelâmîyye*, 86. Ayrıca Mâtürîdî'nin tefsirini tahkik edenin giriş yazısına göre ulema için felsefe, öncelikle karşı çıkması gereken bir yapı olarak düşünülmüştür. Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Tefsîrü'l-Mâtürîdî: Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 1/149.

<sup>37</sup> el-Mü'minûn 23/14.

<sup>38</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanhoğlu, 17/375.

<sup>39</sup> Üç ihtimalin anlaşılır tercümesi için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. Mehmet Erdoğan, 10/25.

Tanrı için kullanılırken yoktan yapar anlamda olduğunu düşünmektedir. Söz gelimi Hz. İsa (a.s.): “*ben size çamurdan yaratırım*”<sup>40</sup> dediği yerde yaratma insan düzeyinde kullanıldığı için “yaparım” gibi farklı anlaşılacak durumundadır.<sup>41</sup> Çünkü Mâtürîdî için yaratılan âlem, yaratan Allah’a açıkça işaret etmektedir. Fakat Allah’tan başka yaratıcılar olsa sözü edilen kanıtın açıklık derecesi düşer, hatta sıfırlanır.<sup>42</sup> Zira hangi yaratılandan hangi yaratıcıya ulaşılacağını kimse kestiremez, ama yaratan tek olduğunda hangi yaratılana bakılırsa bakılsın referansı aşikârdır. Son nokta sadede Mâtürîdî “*Allah’a şirk koştukları [bir şey] yarattı da O’nun yarattıkları ile mi karıştı*”<sup>43</sup> ayetini getirerek yaratandan/şahitten yaratılana/gâibe yolunun geçerliliğine vurgu yapmıştır.

Yaratma kavramının kendini “yoktan” varlığa çıkış şeklinde anlayan Mâtürîdî, yaratanın yaratma sırasında karşısında herhangi bir nesnenin olup olmadığını izah bağlamında filozofların öne attıkları aslı dört unsur yaklaşımına değinmiştir. Buna göre kimileri yaratmanın nesnesini sıcaklık, soğukluk, yaşlılık ve kuruluk olarak anlarlarken, diğer filozoflar aslın su, toprak, hava, ateş olmak üzere dört veya beş maddeden müteşekkil olduğunu söylemiştir. Fakat Mâtürîdî’nin çıkarımınca Hz. İsa (a.s.) çamurdan yarattığına göre Allah’ın yaratmasıyla karışmaması için, Allah’ın yoktan yaratmış olması gerekmektedir.<sup>44</sup> Yoktan yaratmak, sadece ve sadece Allah’a mahsus addedilmiştir. Mâtürîdî tüm bu anlatılanların toplamından filozofların aslı madde fikirlerinde vehme kapıldıklarını çıkarmıştır.

Son olarak tevhidin anlamına yönelik bir soruşturma bağlamında Allah’ın “ehad/tek” olduğunu bildiren [el-İhlâs 112/1] ayetinde Mâtürîdî tek ile bir (*vâhid*) kelimelerinin aynı kökten türetildiklerine temas etmektedir. Buna göre vâhid; izafette benzerliği (*misil*, *teşbîh*) ortadan kaldıran bir anlamda ve sayısal hesaplama onunla başlarken ehâd ile başlanmamaktadır. Dolayısıyla biriciklik içerikli tevhidi anlatım yönünden birbirine kıyasla tek, birden daha açık dursa da her ikisinin gücü de aynıdır.<sup>45</sup>

Burada Mâtürîdî hakîm olarak ifade ettiği felsefecilerin “tek/bir” izahına yer vermektedir. Buna göre “bir”in dört farklı anlamı vardır.<sup>46</sup> Bir’in ilk anlamı tümellik, tamlık ve bütünlük (*küll*) manasına gelir. Bütün, her şeyin ötesinde bulunduğu için bölünmez. Bir’in ikinci anlamı, küçük ve küçüklük (*ekal* ?) anlamıdır. Bu nesnelerin en küçüğüdür, ondan başka küçük yoktur, bu nedenle bölünme ve parçalanma kabul etmez. Bir’in üçüncü anlamı *vasattır*. Her şeyin tam ortasında bulunan anlamında “bir” de bölünme ve parçalanma kabul etmez. Çünkü orta ikiye bölünecek olsa ya da ortayı başka yeni bir orta, ortalamış olsa bu kez diğeri yine orta anlamında “bir” olmuş olacaktır. Mâtürîdî’nin filozoflardan aktardığı bu bir’in vasat anlamının başka

<sup>40</sup> Âl-i İmrân 3/49.

<sup>41</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, thk. Halil İbrahim Kaçar, 10/16.

<sup>42</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 10/17.

<sup>43</sup> er-Ra’d 13/16.

<sup>44</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, thk. Halil İbrahim Kaçar, 10/16.

<sup>45</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu, 17/376.

<sup>46</sup> Filozoflara saygı duyanlar onları felâsife diye değil, hükemâ olarak isimlendirmektedir. Bu bilgiyi paylaştan hanefî bir âlim için bk. Ebü’l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî b. Muhammed ed-Dimaşkî (ö. 792/1390) İbn Ebü’l-İzz, *Şerhu’l-‘Aķideti’-Ṭ-Ṭahâviyye*, thk. Komisyon (Mısır: Dârus-Selâm, 2005), 297.

türlü izahları da olabilir, burada bir kapalılığın olduğu söylenebilir. Bir'in dördüncü ve son anlamı ise insan kavrayışını şaşkına çevirecek yalnızca "o" demekle yetinilen, lisanın sustuğu, beyanın durduğu, vehmin duraksadığı ilâhî vahdaniyettir.<sup>47</sup>

Mâtürîdî bu dört ayrımı *Kitâbü't-Tevhîd*'de bir ölçüde daha anlaşılır şekilde yeniden formüle ederek vermiştir. Bölünme kabul etmeyen bütün (*küll*), parçalanma kabul etmeyen parça (*cüz*), bu ikisi arasında kalan ise her iki ihtimali barındırandır, dördüncü ise "o" olmaktan başka ile tavsif edilmeyen dil ve düşüncenin ki-fayetsiz kaldığı vahdaniyettir.<sup>48</sup> Fakat Mâtürîdî'nin uyarısınca Allah için bölünme kabul etmeyen (*cüz' ellezî lâ-yetecezze*), tüm, yarım, az veya çok vasıfları uygun değildir. O tüm bu vasıflardan yücedir ve onların yaratıcısıdır.<sup>49</sup> Her iki kitapta da bir'in üçüncü anlamını anlaşılır kılmak sıkıntılıdır, bu noktanın diğer kaynaklarla birlikte ileriye dönük araştırılması gerekmektedir.

Mâtürîdî tefsirinin başka bir yerinde sırasıyla farklı dünya görüşlerini eleştirilmektedir. Söz gelimi o, iyi-kötü değerlerini ayırıştırarak Seneviyye'ye, iyilik yerine kötülüğü esas alan Mecûsiyye'ye, Tanrı'nın insan bedenine girmesini mümkün sayan nasârâ'ya, Tanrı'nın kötülük yapmaya gücü yetmez diyen kaderiyye'ye ve Tanrı'nın tarihe doğrudan müdahalesini iptal ederek insanlara yaratıcılık vasfı veren Mu'tezile'ye eleştirilerini; Allah'ın zat, sıfat, fiil bakımından tevhidini anımsatarak yapmaktadır.<sup>50</sup>

## 2. Felsefecilerden Alıntılar: Hikmet

Bir tefsir çalışması çerçevesinde üretilen *Te'vilâtü'l-Kur'ân* çalışmasında Mâtürîdî, günümüze ulaştığı bilinen tefsir kitaplarında bulunmayan bir zümreyi ilk kez tedavüle sokmuş gözükmektedir. Her ilkin bir bedeli olur, endişesine kapılmayan Mâtürîdî'nin tefsirinde "felsefe ve felsefeciler"den anekdotlar halinde bahsetmesi bile başlı başına üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur. O, çeşitli ayetlerin tefsirinde felsefecilerin konu, kavram ve olgu ile ilgili görüşlerini kimi yerde yorumsuz geçerek, başka yerde değerlendirci bir tarzda, gerekli gördüğü yerlerde ise eleştirel şekilde vermiştir.

Mesela "*Kime hikmet verilirse ona gerçekten çok hayır verilmiş olur*"<sup>51</sup> ayetinde Mâtürîdî her şeyden önce hikmetin mahiyetine yönelik aktarılan rivayetlere yer vermiş, bu bağlamda "hikmet"le "Kur'an bilgisi ve tefsiri"nin birbirine eşitlendiği bilgisini paylaşmıştır. Ardından hikmete; Kur'ân'ı anlamak, fıkıh, nübüvvet, isabet gibi muhtemel anlamlar verildiğine kısaca işaret etmiştir. Ona göre hikmete isabet etmek anlamı verildiği takdirde bu, içtihadın cevazına bir kanıttır. Ayrıca eğer hikmeti elde etmek için içtihat edilirse sonunda isabet edilebileceğini söylemiştir.<sup>52</sup> Tüm bu aktarılanları Mâtürîdî'nin "denildi ki" formunda sunması bu bilgileri, rivayet malzemesinden elde ettiğini göstermektedir. Hikmetin tefsirine rivayeti esas alarak

<sup>47</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17/377.

<sup>48</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 2017, 124.

<sup>49</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu, 17/378.

<sup>50</sup> Mâtürîdî, *Tefsîrü'l-Mâtürîdî: Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 9/634.

<sup>51</sup> el-Bakara 2/269.

<sup>52</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu, 2/188.

ulaşan Mâtürîdî, hikmetin teviline ulaşmak için ise çağında dolaşımda bulunan yaklaşımlara yönelmiştir. Yine döneminde revaç bulan hikmetin anlamını; nur, hidayet, ruh ve şifa olarak isimlendirilen Kur'an'la açıklamıştır. Nesnelere hakikatlerini görmeyi sağlayan nur, hayrı idrak etmeyi ve helaki öngörmeyi sağlayan hidayet, her şeyin kendisi ile can bulduğu ile ruh, hastalığın kendisiyle giderildiği şifa ve benzeri kelimeler hep hikmetin türleri olarak yorumlanmıştır.<sup>53</sup>

Rivayet ve dirayet açılarından hikmetin anlamını tespit eden Mâtürîdî kelimeye asıl açısından da bakmıştır. Buna göre hikmetin aslı her şeyi yerli yerine koymak ve her hak sahibine hakkını vermektir.<sup>54</sup> Kelimenin aslını arayan Mâtürîdî hikmeti tanımlayan (*had*) felsefecilerin yaklaşımlarına da göz gezdirmiştir.<sup>55</sup> Kur'an'la neredeyse birebir aynı anlamda kullanılan hikmet kadar İslam düşünce ve davranış dünyasını yönlendiren ikinci bir kelime bulmak zordur. Müslümanlar nezdinde bu denli değerli konuma sahip bir kelimenin anlamı için felsefeciler ne söylediğine bakmak, Mâtürîdî'nin yeryüzündeki her türlü kimseden gelen bilgiye açık olduğunu göstermektedir.

Mâtürîdî'nin aktarımı çerçevesinde filozoflara göre hikmet; bilmek ve bilerek eylemek anlamında kullanmıştır.<sup>56</sup> Bilen ve bilerek eyleyen biri her şeyi olması gerektiği yere koyacak, her şeye verilmesi gerektiği kadar değer verecektir. Kavram bilgisine önem veren ve her kavramın zıddını belirlemeye çalışan Mâtürîdî, bilgi ve eylemin idealize edildiği bu çerçevede hikmetin her şeyi yerli yerine koymak anlamı ile sefahati birbirine zıt kelime olarak görmüştür. Buna göre sefih kişinin bilgisinde kararsızlık eyleminde ise tutarsızlık vardır.<sup>57</sup> Hikmet; doğrunun yapılaş keyfiyetini bilmek ve doğru eylemi bilfiil işlemek olmaktadır.<sup>58</sup>

Mâtürîdî; "Evlerinde kendilerine tilavet edilen Allah'ın ayetlerini ve hikmeti zikretsinler. Allah latiftir, haberdardır"<sup>59</sup> ayetinin altında hikmetin mahiyetine yönelik felsefecilerden tekrar kısa bir alıntı daha yapar. Felsefecilere göre hakîm, yani hikmet sahibi bilgi ve eylemi bir araya getirendir. Kimilerine göreyse hikmet sahibi (*hakîm*) isabet eden, hikmet de isabettir. Tüm bu alıntılardan yola çıkan Mâtürîdî hikmetin neliğine dönük araştırmasında "her şeyde isabet etmek" sonucuna ulaşmıştır. Dolayısıyla bir kişinin hikmet sahibi sayılması için vazgeçilmez şart, kararında hiçbir hata ve yanlış payı bulunmamasıdır. Bir tür kusursuzluk ve yanılmazlık

<sup>53</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, çev. Sadık Kemal Sandıkçı, 2/189.

<sup>54</sup> Mâtürîdî, *Tefsîrü'l-Mâtürîdî: Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 2/262.

<sup>55</sup> *Tev'lât* bağlamında hikmet kavramına odaklanan bir çalışma olmasına rağmen Mâtürîdî'nin kavramla ilgili filozoflardan alıntısını belirtmeyen bir tez için bk. İbrahim Günaydın, *Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'an'ında Hikmet Kavramı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2012), 54.

<sup>56</sup> Mâtürîdî'nin bazı felsefecilere nispet ederek verdiği hikmet tanımını (*innehu'l-ilm ve'l-amel bi'l-ilm*) tam yansıtmayan tercümede şöyle denilmiştir: O, her şeyden önce bilmek, bilginin ışığı altında her şeyi kendi yerine koymak...). Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 2/216.

<sup>57</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/189.

<sup>58</sup> Müteahhir Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin etkili isimlerinden Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) tevhidi; her hikmetin başı olarak görmüş, tevhidin olmadığı yerde hikmetin faydasızlığına dikkat çekmiştir. Ayrıca tevhidi benimsemeyen filozofların hükemâ olarak adlandırılmasına karşı çıkmıştır. Ebü'l-Berekât Hâfîzüddîn en-Nesefî, *Tefsîrü'n-Nesefî: Medârikü't-tenzil ve haqâ'iku't-te'vil*, thk. Yusuf Ali Bedevî (Beyrut: Dârü'l-Kalemî't-tayyib, 1998), 2/258.

<sup>59</sup> el-Ahzâb 33/34.



olarak hikmet anlatılmıştır.<sup>60</sup> Filozoflardan yapılan bu alıntılar Mâtürîdî'nin felsefeden gelen bilgilere kapalı olmadığını göstermektedir.

### 3. Te'vilât'ta Felsefe Eleştirisi

Mâtürîdî'ye göre felsefecilerin düşüncesinde olduğu gibi evrende Allah'tan başka metafizik araçların (*ruh, nefler, akıllar* gibi) olmadığı anlaşılmaktadır. Onun anlatımının ağırlık merkezi kâinattaki her şeyin müdebbirinin Allah olduğudur. Bu bakımdan tedbiri ve takdiri Allah'tan başkasına veren felsefecilerin metafizik araçlarının tutarsızlığına işaret edilmektedir. Nitekim "*Gece ve gündüz içindeki her şey O'nundur. O, Semî ve Alîm'dir*"<sup>61</sup> ayetinin yorumunda Mâtürîdî'nin felsefecilerden aktardığı "gece kapkaranlık, gündüz apaydınlık"<sup>62</sup> şeklindeki deyimleri, onların gece ve gündüze farklı anlam yüklediklerini göstermektedir.<sup>63</sup> Onların otantik, okültik ve gizem dolu ifadelerinden anlaşıldığına göre gece ile gündüzün hâkimi başkadır.<sup>64</sup> Onlar gecenin karardıkça kararan, gündüzünde açtıkça açan deyimini aslında günlerin deveranına yönelik düalistik bir algıya işaret etmektedir. Diğer deyimle felsefecilerin nazarında gece ile gündüzün birbirinden farklı mahiyetlere sahip olması, onlar üzerinde fâilin de farklı olduğuna bir kanıttır. Çünkü karanlık gizler ve saklar, gündüz ise bütün berraklığıyla gösterir ve açar.

Ortaçağın eski dünya görüşüne göre zifiri karanlık bir gecenin korkutuculuğu ve ürkütücülüğü öne alınırken, gündüzün ise berraklığıyla belirsizlikleri giderici yönü öne çıkarılmıştır. Mâtürîdî ise yapı farkının yönetim farkına ulaştırmasını yanlış bulur, ona göre çokluğu çok'a bağlamak, bir şeyin nedenini kendine bağlamak, bir insanın kendini doğurması kadar saçmadır. Saçmalıktan kurtulmak için yapılması gereken çok'un, çeşitli zıtlıkların teke bağlanmasıdır.<sup>65</sup> Mâtürîdî'nin bu yaklaşımı "kesretten vahdete vasil olmak" olarak anlaşılabilir. Aksi halde her yapı farkı kadar, onları yaratıcı bir Tanrı benimsemek gerekir ki bu var olanı hatalı anlamlandırmaktır.<sup>66</sup>

Tabiatın farklı anlamlandırılması bağlamında felsefe eleştirilerini Mâtürîdî: "*Gece de onlara bir kanıttır. Ondan gündüzü çekeriz de karanlıkta kalakalırlar*"<sup>67</sup> ayetinin tefsirinde de devam etmektedir. Mâtürîdî gece-gündüzün birbirini sırayla takip

<sup>60</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ali Haydar, 11/345. Ayrıca tercüme içi bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. Fadıl Aygün, 11/385.

<sup>61</sup> el-En'âm 6/13.

<sup>62</sup> İncelendiği kadarıyla (الظلمة كثافة ستارة، والنور دقيق دراك) şeklindeki deyim filozoflara aynıyla nispetle Mâtürîdî'den başka aktaran yoktur.

<sup>63</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ertuğrul Boynukalın, 5/22.

<sup>64</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. Sadık Kemal Sandıkçı, 5/32.

<sup>65</sup> Mâtürîdî'nin Seneviyye'yi eleştirisi özelinde iyi-kötü değerlerin tek Tanrı'ya bağlanması gerektiğini belirten bir çalışma için bk. Harun Çağlayan, *Etik Açısından Mâtürîdî'nin Hidayet Anlayışı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 166.

<sup>66</sup> Mâtürîdî Tanrı'nın varlığına yönelik değişim, canlı-cansızlık, zıt haller, cevher-araz, illiyet-sebeplilik, evrenin sonluluğunu, hareket, kötülük, inayet ve nizam gibi çeşitli argümanlar getirmiştir. Bu kanıtların içeriğini sırasıyla görmek için bk. Gâli, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî: Hayâtuhû ve arâuhû'l-akadîyye*, 102. Bunlar arasında kötülüğün Allah'ın varlığına kanıt yapılması özgünlük değeri taşımaktadır. Gâli, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî: Hayâtuhû ve arâuhû'l-akadîyye*, 115.

<sup>67</sup> Yâsîn 36/37.

etmesini, Allah'ın vahdetine, ilmine ve ezeli tedbirine delil olarak kullanmaktadır.<sup>68</sup> Çünkü hayatın yapısı ve gündelik akışı ilâhî tevhidi gösteren güçlü işaretçilerdir. Dolayısıyla doğadaki düzen, devamlılıktaki nizam aslında her türlü keyfi, rastlantısal olaylara karşı bir kanıttır. Öyleyse kendiliğinden işleyen evren anlayışı dışlanmakta ve var olanların kendisi ve devamlılıkları hep tek Tanrı'ya bağlanmaktadır. Çünkü her sonuç sebebine ulaştırılan bir yol vazifesi görmektedir. Evren kendi başına var olmadığı gibi kendi başına bırakılmış da değildir.

Tüm bunların toplamı Mâtürîdî'nin determinist, kendi kendine işleyen varlık anlayışını savunan felsefecileri eleştirmesine sebebiyet vermiştir. Zira Mâtürîdî'nin filozoflardan aktardığına göre onlar; ateşin tabiatından dolayı sıcak ve kendinden dolayı yakıcı olduğunu söylemiştir.<sup>69</sup> Yine onlar otomatik işleyen evrenden yola çıkarak kâinatın bir parçası olan insan aklının da bağımsız bir idrak edici fonksiyona sahip olduğunu açıklamışlardır. Aslında filozoflar kendileri açısından bütüne verdikleri özellikleri parçaya vererek kendi görüşlerinde bir tutarlılık içindedir. Fakat anlaşılana o ki Mâtürîdî'nin düşünce sisteminde evren yapısı ve işleyici bakımından kendi başına süreklilik arz edecek mükemmellikte değildir. Bu nedenledir ki filozofların tabiat ve akıl anlayışı yanlıştır. Çünkü akıl kendi başına idrak ediyor olsa akıl sahiplerinin her zaman isabet etmeleri yanlışa düşmemeleri gerekmektedir. Hâl-buki insanlarda akıl olmasına rağmen kimiler yanlışa yapabilmekte veya bir şeyi bir yönüyle doğru yaparken başka yönden hatalı yapmakta olduklarına tanık olunmaktadır. Bu bakımdan felsefecilerin akıl tanımı Mâtürîdî'ye göre havada kalmaktadır. Öyleyse akıl tamamen bağımsız değildir, doğrudan idrak etmek ile özdeş hale getirilmemelidir. Çünkü akıl idrak edicilikle aynı kabul edildiğinde aklın olduğu kimse idraksizlik ve meseleleri karıştırma olmamalıydı. Şu halde akıl ile idrak arasında değişik değişkenler rol oynamaktadır. Zaten Mâtürîdî'ye göre akıl, kendisine tecelli eden şey kadar inkişaf edebilmektedir.<sup>70</sup> Başka ifade ile aklın idrak miktarı kendisine görünen ve yansıyan kadardır.

Yine Mâtürîdî, Hz. Davûd (a.s.)'ın bir davayı muhakeme ettiği olayın anlatıldığı [Sâd 38/22] suresinin yorumunda muhakeme edilenlerin melekler olduğunu söylemiştir. Meleklerin nasıl bir varlık olduğunu anlama sadedinde bu anlatımı temel alan Mâtürîdî, olaydaki meleklerin, bedenle beraber kesif bir nefis taşıyan beşer suretine girebildiklerinden yola çıkarak bunu, felsefecilerin ruhânî nefis anlayışını eleştirmek için kullanmıştır. Mâtürîdî'nin filozoflardan aktardığına göre onlar bedeni, ruhânî nefsin hareketi engelleyen mani olarak görmektedir.<sup>71</sup> Uyku sırası veya ölüm sonrasında ruhânî nefis bedeni terk ederek istediği yere gidebilir. Ruhun hareket kabiliyetini engelleyen unsur maddi bedendir. Fakat Mâtürîdî'nin çıkarımına

<sup>68</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. Sadık Kemal Sandıkçı, 12/96.

<sup>69</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, çev. Sadık Kemal Sandıkçı, 12/80.

<sup>70</sup> Mâtürîdî aklı anlatırken kullandığı *tecelli* ve *inkişaf* kelimeler manidardır. Çünkü ileri dönemlerde Mâtürîdî'ye nispet edilen bilgi tanımında bu ifadeler geçmektedir. Ebü'l-Muîn Neseî, *Tebşiratü'l-edille fi uşûlî'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1/19. Mâtürîdî ismine açıkça atf yapmasa da tanımı takdire şayan bulan bir kaynak için bk. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1/177.

<sup>71</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, çev. Sadık Kemal Sandıkçı, 12/236. Bu paragrafın tam anlamı vermeyen tercümesi için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. Sadık Kemal Sandıkçı, 12/258.

göre meleklerin insan suretine girdiklerinde beden herhangi bir engel teşkil etmemiştir. Ruh-beden bütünleşerek bedene büründükleri halde meleklerdeki bu beden, onları üstün hareket kabiliyetlerinden alıkoymamıştır. Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre filozofların iddia ettikleri gibi beden ruhun kafesi, hapsi, engelleyicisi değildir.

Mâtürîdî'nin filozofları eleştirdiği başka bir husus ise onların metafizik alana ait söylemleridir. Bunu, [el-Burûc 85/22] ayetinde anılan "*levh-i mahfuz*" kelimesinin anlamını irdelerken görmek mümkündür. Sözü edilen tamlamanın tefsir ehlince dillendirilen çeşitli anlamlarına değindikten sonra Mâtürîdî, Bâtınîyye ve filozofların görüşlerini vermiştir.<sup>72</sup> Bâtınîyye'ye göre ilk yaratılan ve yaratıcı kalem, ikincisi ise *levhtir* ve ilki, ikincisinin illetidir. Ayrıca ilk yaratılan, diğerinin *inşa* edileceğine delalet etmektedir. Yaratılanlar arası illet ve inşa etkileşimi öngörülmektedir. Bâtınîyye ilki Bârî, ikincisi hâlık ve rahman olarak adlandırmıştır. Mâtürîdî benzer bir anlatım ve dizilim felsefecilerde de olduğunu söylemiştir. Felsefecilere göre ilk yaratılan aynı anda yaratıcı *akıl*, ikincisi *nefstir* ve *nefs*lerden çoğalma (*tevâlüd*) yoluyla sonlu varlıklar meydana gelmiştir. Bir şeyin başka bir şey için asıl, illet ve temel kabul edilebileceğini ifade eden Mâtürîdî, Bâtınîyye ve filozofların anlatım tarzına kökten karşı durmaya gerek olmadığı söylemiştir. Dahası onların kompoze ettiği var oluş anlatısını spermden çıkan insanların var olmasına benzetmiştir.<sup>73</sup> Her ne kadar içerik yönüyle bir yere kadar kabul edilebilir olsa bile isimlendirme yönüyle yanlıştır. Çünkü Mâtürîdî'nin zihin dünyasında metafizik alana dair adlandırmalarda mucize sahibi vahiy alan peygamber/ler önceliklidir. Dolayısıyla *kalem* ve *levh* kelimesini vahiyden bağımsız anlamlandırmak sınırı aşmaktır.

Mâtürîdî, "*Deki: Allah birdir, tektir*"<sup>74</sup> ayeti altında Tanrı'nın adlandırılışı çerçevesinde son kez filozofları eleştirmiştir. Mâtürîdî, *Te'vilât'ta* felsefecilerden aktaracağı bilgileri, filozofların dillerinden (*elsinetü'l-felâsife*) duyduğunu söylemiştir. Filozoflara göre Allah için zatî bir isim yoktur, Allah'ın "o/hüve" olarak isimlendirilmesi tüm mükemmellikler kendisinde olduğu içindir. Onlar sözü edilen "o" işaret zamirini başkası için kullanmazlar.<sup>75</sup> Tanrı'ya isim ve sıfat vermek onlara göre Tanrı'yı yaratılmışlara benzetmektir. Mâtürîdî'nin bu noktaya eleştirisi bu benzerliğin sadece bir söz benzerliği olduğu ve öz benzerliğinin olmadığı şeklindedir. Dolayısıyla Tanrı için hiçbir isim veya sıfat kullanmamak gereksiz bir hassasiyetin ürünüdür. Kaldı ki kimi isimler söz gelişi *Allah*, Rahman ve Hâlık gibi isimler puta tapanlarda dahil olmak üzere hiçbir insan ferdi ve topluluğu tarafından yaratılmışlara ister hakiki, isterse mecazi anlamda verilmemiştir.

Önceki insan toplulukları bir kimsenin fiili ne kadar mükemmel, bir kimsenin merhameti ne kadar muazzam olursa olsun ona ne gerçek ne kinayeye Hâlık veya Rahman dememiştir. Sözü edilen özel isimlerin sadece Allah için kullanılmış olması tarihi ve dilsel bir gerçektir. Öyleyse tarihî tecrübe zaten Allah'a verilecek isim ve Allah için kullanılacak isimlendirme hatasına düşmemiştir. Mâtürîdî bu hatanın

<sup>72</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, çev. Mehmet Erdoğan, 17/153.

<sup>73</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17/154. Ayrıca kırs. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 17/169.

<sup>74</sup> el-İhlâs 112/1.

<sup>75</sup> Arapça asıl metinden anlaşılan anlam yukarıda verilmiştir. Ancak farklı bir anlamlandırma tarzı için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 17/391.

tarihte işlenmemiş olmasını, Allah'ın sebebi bilinmeyen lütfuna bağlamaktadır ve aslında Allah'ı hiçbir şekilde isimlendirmemek hassasiyetinin gereksizliğine işaret etmiş olmaktadır. *Allah*, Rahman, Hâlık vd. bunlara benzer özel isimlerin Allah'tan başkası için hiçbir zaman diliminde kullanılmamış olmasını Mâtürîdî, sebebi bilinmez bir lütuf olarak takdim etmiştir.<sup>76</sup> İnsanların bu özel isimleri kendilerine takmamış olması kendilerini bundan alıkoymalarıyla veya sadece kendilerinin iradesiyle açıklanabilecek bir olgu olarak görülmemiştir, denilebilir. Mâtürîdî'nin isim, isimlendirme üzerinde bu kadar önemle durması, onun kelime ve kavramların gücünün bilincinde olduğu göstermektedir.

#### 4. Mâtürîdî'nin Felsefe Kaynakları

Araştırması yapılan dönemde yazılmış kitapların pek çoğunun günümüze ulaşmaması nedeniyle Mâtürîdî'nin hangi felsefe kitapları okuduğu hakkında bilgi edinmek neredeyse mümkün değildir. Fakat ipucu niteliğindeki izlerin ardına düşülürse bazı çıkarımların yapılması olasıdır. Öncelikle Mâtürîdî'nin kendilerinden sıkça bahsettiği özel isimlere ve onların kitaplarının adlarına bakıldığında kullanılan felsefi kaynakların neler olabileceği üzerine bir fikir verebilir.

Seneviyye başta olmak üzere Menâniyye, Deysâniyye, Merkûniyye ve Mecûsiyye gibi alt kollarına dair bilgiler sunarken Mâtürîdî, muhtemelen Ebû İsâ el-Verrâk'ın (ö. 247/861) *Kitâbü İktisâsi Mezâhibi Ashâbi'l-İsneyn ve'r-Reddi aleyhim, Kitâbü'r-Reddi ale'l-Mecûs*<sup>77</sup> gibi çalışmalarını esas almış olmalıdır. Nitekim Mâtürîdî'nin Maniheist<sup>78</sup> mitlerinin doğru anlatımını Verrâk'tan aldığı bilinen bir husustur.<sup>79</sup> Ebû'l-Hasan Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) de ehl-i tesniyye'nin araz görüşünü el-Verrâk üzerinden anlatmıştır.<sup>80</sup> Öyleyse Verrâk, düalisttik dinlerin anlatımında bir başvuru kaynağıdır.<sup>81</sup>

Mâtürîdî ismen zikretmese bile Mu'tezile'nin kuruluşundan itibaren Hişâm b. el-Hakem tarafından kaleme alınan (ö. 179/795) *Kitâbü'r-Reddi alâ Ashâbi't-Tabâi', Kitâbü'-Reddi ale'z-Zenâdika, Kitâbü'r-Reddi alâ Ashâbi'l-İsneyn, Kitâbün alâ Şeytâni't-Tâk, Kitâbün alâ Aristâtâlis fi't-Tevhîd*<sup>82</sup> adlı çalışmalarından istifade etmiş

<sup>76</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 17/376.

<sup>77</sup> Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, ed. Abdulkadir Coşkun, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019, 135), 570.

<sup>78</sup> Maniheizm'in Seneviyye ile aynı düalistik inanç sistemi anlamında kullanıldığına dair bilgi için bk. Şinasi Gündüz, "Maniheizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2003), 27/576.

<sup>79</sup> Fuat Aydın, "Ebû İsâ el-Verrâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları İslâm Ansiklopedisi, 2013), 43/59. Ayrıca Verrâk için ayrıntılı bilgi için bk. Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* (Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1997), 4/289.

<sup>80</sup> Ebû'l-Hasan Eş'arî, *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-muşallîn*, thk. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980), 349.

<sup>81</sup> Mâtürîdî ile muasır Ebû'l-Hüseyn el-Hayyât (ö. 300/913 [?]) gibi yazarlar Verrâk'ın Menâniyye ve Seneviyye hakkında kitaplar yazdığını anlatmıştır. Ebû'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân Hayyât, *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red 'ale'bnî'r-Râvendî el-mülhîd*, thk. Henrik Samuel Nyberg (Beyrut: Mektebetü'd-dârü'l-Arabîyye, 1993), 149. Ayrıca düalistik dinlerin Verrâk üzerinden aktarımı için bk. Kâdî Abdülcebbar Hemedânî, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-ıadl: el-Firak gayri'l-İslâmîyye*, thk. Mahmud Muhammed Kâsım (Kahire: Müessesetü'l-Mısriyyeti'l-Âmme, 1958), 5/10.

<sup>82</sup> Kitapların isimleri için bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 600.

gözükmektedir. Zira anılan kitap isimleri ile Mâtürîdî'nin ekoller için kullandığı adlandırmalar paralellik arz etmektedir. Buradan bakıldığında Mâtürîdî'den önce Mu'tezilî yazarlar tarafından farklı din, kültür ve felsefenin ilahiyat ve tabiat anlayışları üzerine onları değerlendirmeye yönelik hummalı bir faaliyetin yürütüldüğü görülmektedir. Yine bu bağlamda Ca'fer b. Harb (ö. 236/850) ve çalışması *Kitâbü'r-Redd alâ Ashâbi't-Tabâi'*<sup>83</sup>, Basra Mu'tezilesi'nin ilk âlimlerinden Dırâr b. Amr (ö. 200/815 [?]) ve *Kitâbü'r-Reddi alâ Ashâbi't-Tabâi'*, Ebû'l-Anbes Muhammed b. İshâk b. İbrâhîm es-Saymerî'nin (ö. 275/888) *Kitâbü'r-Redd ale'l-Müneccimîn*<sup>84</sup> eseri sayılabilir.

Öte yandan Mâtürîdî'nin çeşitli kelâmî-felsefî sorunlar eşliğinde ismen zikrettiği Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816) *Kitâbü Tefsîri'l-Kur'ân (Tev'ilât'ta* yazar ismine yapılan atıf yaklaşık 100 atıf), *Kitâbü'r-Reddi alâ Dehriyye*, *Kitâbü'r-Redd ale'l-Mülhide*, *Kitâbü'r-Redd ale'l-Mecûs*, *Kitâbü'r-Reddi ale'z-Zenâdika*<sup>85</sup> gibi çalışmaları, ilave olarak Basra Mu'tezile ekolünün ileri gelen kelâmcılarından Ebû İshak en-Nazzâm (ö. 231/845) ve *Kitâbün [er-Redd] alâ Ashâbil-Heyûlâ*, *Kitâbü'r-Redd ale'd-Dehriyye*, *Kitâbü'r-Redd alâ Ashâbi'l-İsneyn*, *Kitâbü'r-Redd alâ esnâfi'l-Mülhidîn* adlı çalışmaların başlığında kullanılan kitap isimleri ile Mâtürîdî'nin heyûlâ veya tabiatçıları, mülhit-zındık gibi farklı din dışı zümreleri, dehrîyye-mecûsî gibi diğer din sahiplerini eleştirirken kullandığı isimler birebir örtüşmektedir, dolayısıyla Mâtürîdî'nin isimleri sayılan Mu'tezile yazarlarını okumamış olması düşünülemez. Mâtürîdî tevfik-hızlan<sup>86</sup> gibi her ne kadar kelâmî konular bağlamında<sup>87</sup> Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr'ı (ö. 230/845 civarı) zikretmiş olsa da onun *Kitâbü'r-Reddi ale'l-Mülhidîn* adlı çalışmasını yine muhtemelen okumuş olmalıdır.

Mâtürîdî dehrîyye'nin görüşlerini ismini vermediği bir grup ile Muhammed İbn Şebîb veya İbn Şebîb (?) üzerinden aktardığını bizzat kendisi söylemiştir.<sup>88</sup> *Kitâbü't-Tevhîd*'de Merkûniyye'den bahis edilirken, İbn Şebîb'in ileri sürdüğü bazı iddialarının tartışılması,<sup>89</sup> yine Şehristânî'nin Merkûniyye altında Deysâniyye'nin görüşlerini İbn Şebîb üzerinden aktarması dikkate alınacak olursa kelam geleneğinde sözü edilen zümrelerin anlatımı sırasında benzer kişilerin kaynak olarak kullanılması belirli bir teamülün oluştuğunu göstermektedir.<sup>90</sup> Fakat nur-zulmet arasına, akıl ve duygu sahibi insanın yerleştirilmesi görüşünü Mâtürîdî Merkûniyye'ye nispet ederken, Şehristânî İbn Şebîb'in bunu Deysâniyye'ye izafe ettiğini bildirmiştir. Elbette aynı görüşün farklı kesimlere atfedilmesi başka bir araştırmanın konusu olmalıdır.

Tüm bu benzerliklerden yola çıkarak söylenecek olursa Mâtürîdî için

<sup>83</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 558.

<sup>84</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 458.

<sup>85</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 564.

<sup>86</sup> Mâtürîdî, *Tefsîrü'l-Mâtürîdî: Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 6/172.

<sup>87</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 1979, 265; 322.

<sup>88</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 1979, 141.

<sup>89</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 1979, 171.

<sup>90</sup> Ebu'l-Feth Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Seyyid Keylânî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1983), 1/251.

Mu'tezile hem eleştirmek için bir hedef, hem de dış dünyaya açılan pencere olmuştur.<sup>91</sup> Çünkü Mâtürîdî'den önce yukarıda gösterildiği üzere çeşitli akımlara karşı onları bir yandan tanıtan, diğer yandan eleştirerek değerlendiren devasa edebiyatın Mu'tezile'nin çabalarıyla ortaya çıkarılmış olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Bilindiği üzere Mu'tezile uleması, diğer dinlerle ikili münazara sahnelerinde boy gösteren ilk karşılaşmaların tüm zorluklarıyla başa çıkan bir kesim olmuştur.<sup>92</sup>

İslam düşüncesinin ilk sistemleşen kelim ekolü Mu'tezile olmuş<sup>93</sup> ve teşekkül dönemi Mu'tezilî yazarların kitap isimlerine bakıldığında ilgilerinin,<sup>94</sup> İslam içi meseleler kadar dışına da sarkan bir yönü olduğunu göstermektedir.<sup>95</sup> Onlar İslam dışında kalan akım, din ve kültürlerle karşılaşılacak sorunları ilk göğüsleyenler olarak varlıklarını devam ettirdiler.<sup>96</sup> Onlar mesailerinin büyük bir çoğunluğunu dış dünya ile diyalog ile geçirmiş gözükmektedir.<sup>97</sup> Dolayısıyla Mâtürîdî'nin *Te'vilât*'ında isim vermeden "bazı felâsife" diyerek anlattığı felsefeden gelen bilgilerin muhtemel kaynağı Mu'tezilî eserlerdir.<sup>98</sup> Tabii bu kaynak tespiti kesin değildir, sadece işaretlerin benzerliklerini dikkate alarak yürütülmüş bir yorumdan ibarettir.

İslam düşüncesinde kelim ilmini bir yöntem olarak benimsemiş zümreler hiçbir fırka mensubiyeti fark etmeksizin bir takım ana ilkelerde ortaklıklar.<sup>99</sup> Bunlar, genel olarak tek yapılı evrendeki sonluluk,<sup>100</sup> sonlu ile sonsuzun tamamen farklı olması gerekliliği,<sup>101</sup> her değişenin kendi dışında bir değiştirenin olması gerektiği,<sup>102</sup>

<sup>91</sup> Mâtürîdî'nin muhaliflerle mücadelesinde Mu'tezile'ye bağlı kaldığını belirten bir çalışma için bk. Angelika Brodersen, *Der unbekannte kâlam. Theologische Positionen der frühen Mâtürîdiya am Beispiel der Attributenlehre* (Münster: Mit Verlag, 2014), 461.

<sup>92</sup> Mu'tezile'nin kurucularından Amr b. Ubeyd'in (ö. 144/761) teolojik bir mesele bağlamında Mecûsî ile tartışarak yenik düşmesinin anlatımı için bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aķâ'id*, 111. Amr b. Ubeyd'in başka münazaraları için bk. Muhammed Sâlih es-Seyyid, *Amr b. Ubeyd ve arâhu'l-kelâmîyye* (Kahire: Mektebetü nahdatü's-şark, 1985), 73. Ayrıca krs. Fahreddin Râzî, *el-Meţâlibü'l-'âliye min 'ilmi'l-ilâhi*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 1987), 9/250.

<sup>93</sup> Farklı dinlerle karşılaşmalarında bu sistemleşmenin önemini anlatan bir çalışma için bk. Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile* (Beyrut: Ehliyye li'n-neşri ve't-tevzî', 1974), 20. Mu'tezile'yi akâidin kaidelerini sistemleştiren ilk zümre olarak tanıtan kelâmî kaynak için bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aķâ'id*, 21.

<sup>94</sup> Kelim ve felsefenin kitap içeriklerini tablolaştırarak sunan bir çalışma için bk. Yunus Öztürk, *Kelam-Metafizik İlişkisi: Fârâbi Ekseni Bir İnceleme* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 86. Yine Mu'tezile'nin sofistlerle karşılaşmasına değinen bir makale için bk. Yunus Öztürk, "Mu'tezile'den İbn Sînâ'ya Gelen Unsurlar: İbn Sînâ'nın Aristoteles ve Fârâbî'ye Yönelik Metodolojik Eleştirisinde Mu'tezilî Katkı", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 54 (31 Aralık 2020), 166.

<sup>95</sup> Fâlih er-Rebî, *Târîhu'l-Mu'tezile: Fikruhum ve Akâiduhum* (Tahran: ed-Dârü's-Sekâfe li'n-neşr, 2000), 22.

<sup>96</sup> Yazar, Zâhid el-Kevserî'nin çalışmalarını tanık göstererek Mu'tezilî'nin asıl çıkış nedenini Seneviyye ve zındıklara karşı mücadeleye bağlamaktadır. Ali Sâmi en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu -I-*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 287.

<sup>97</sup> el-Mehdî-lidînilâh Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi (el-Munye ve'l-Emel)*, çev. Hüseyin Maraz (İstanbul: Endülüş Yayınları, 2018), 60.

<sup>98</sup> Erken dönem Mu'tezile'nin felsefe çalışmalarına temas eden bir araştırma için bk. Orhan Şener Kologlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmi Mutezili İbnü'l-Melâhîmi'nin Felsefeye Reddiyesi* (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 20.

<sup>99</sup> Üçüncü mukaddimede Gazzâlî, filozoflara karşı Mu'tezile, Kerrâmîyye, Vâkıfîyye gibi İslam fırkalarının tümünden yardım alarak eleştirilerini sıralayacağını bildirmesi yöntem birliğinin en açık örneğini oluşturmaktadır. Ebû Hâmid Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-Felâsife*, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 9.

<sup>100</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 1979, 158.

<sup>101</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 1979, 156.

<sup>102</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 1979, 151.



özdeşlik-çelişmezlik ilkeleri ile çelişmemek<sup>103</sup>, yok veya yokluk tarafından hiçbir şeyin meydana getirilemeyeceği,<sup>104</sup> yaratmanın kendisine insanın vâkıf ve şâhit olmadığı<sup>105</sup> şeklinde kısaca özetlenebilir. İşte bu benzerlikler aslında Mâtürîdî'nin din dışı akımlara karşı mücadele ederken yöntem olarak aslında Mu'tezile de dâhil hiçbir kelamcıdan üst ilkeler çerçevesinde farklı düşünmediği ile alakalıdır.

## Sonuç

Felsefeden gelen bilgiler hakkında baştan önyargılı ve tümüyle olumsuz bir tavır takınmayan Mâtürîdî'de felsefeye karşı eleştirel yaklaşımın ağır bastığı ama düşmanca bir girişimde bulunmadığı tespit edilmiştir. Yaşadığı dönemin güncel gündemini takip edebilmek ve çağın gerisinde kalmamak adına olacak ki bir tür ötekini temsil eden felsefenin birikim ve kültürüne bigâne kalmamıştır. Söz gelimi Mâtürîdî kendi düşüncesinin omurgasını oluşturan hikmet kavramındaki anlamı tespit amaçlı felsefeden alıntılarla kendi görüşü destekleme yoluna gitmiş, aynı zamanda metafizik ve fizik alana dair felsefenin öne sürdüğü bilgileri kritik etmiştir. Sıklıkla olmasa da felsefecilerin doğaya ve doğanın işleyişine dair yaklaşımlarından bazılarını yorumsuz bırakmış ve bir cümleyle aktarmakla yetinmiştir. Dolayısıyla hakkında kesin bilgi olmayan konularda yoruma açık olan noktaların varlığını teslim ederek, böyle bir tavrın takınıldığı görülmüştür.

*Tev'îlât*'ın yazım sürecinde sürekli istifade edilen kendisine sıkça atıfta bulunan neredeyse ana kaynak konumunda addedilebilecek Mu'tezilî Ebu Bekir el-Esam'a ait tefsir kitabı, Mâtürîdî'nin felsefi bilgilerini edindiği kaynaklardan biri olma ihtimali yüksektir. Çünkü birkaç yerde felsefecilerin yaklaşımlarının ardından Esam'ın Tefsir çalışmasına atıflar bu anlamda dikkat çekmektedir. Aynı durum *Kitâbü't-Tevhîd* ile ilgili Muhammed b. Şebib isimli âlimin yine Aristo'nun ifadelerine dair yorumlamalarının aktarılıp değerlendirilmesi Mu'tezilî biri ile felsefenin yakın ilişkisini göstermektedir. Her hâlükârda Mâtürîdî'nin Mu'tezile'nin yazılı külliyatı aracılığıyla edindiği felsefi bilgilerin sıklığı, onun doğrudan felsefe kitaplarını okumasının önünde bir engel olarak yorumlanmamalıdır. Ancak somut belgelerle kanıtlandığı üzere İbn Mukaffa'nın Mantık kitabını okuması dışında diğer hangi felsefi kaynaklardan beslendiği açık değildir.

Takdis ve tahkir ikilemine düşmeksizin söylenecek olursa Mâtürîdî, zaman ve mekân üstü bir fikir üretmiş değildir, ancak kendi yakın-uzak çevresinde ve döneminin dünyasında olup bitenden de bihaber olmadığı gözükmektedir. O, kendisine ulaşan düşünsel malzeme üzerinde doğru ve yanlış kıstasları belirleyerek seçmeci bir tavır takınmış gözükmektedir. O tarihlerdeki dünya; akan nehir bakımından hükümdarlar, şairler, filozoflar ve peygamberler olmak üzere belli entelektüel tabakalara ayrılmış vaziyette idi. Bu çalışmada Mâtürîdî'nin peygamber ile filozof tabakasını bir arada harmanlama girişimde bulunduğu ve karşılıklı etkileşimi en azından kendi adına gerçekleştirmiş bir bilgin olduğu görülmüştür. Onun, büsbütün felsefeye uzak olan tefsir gibi rivayet merkezli yürütülen ilmi faaliyette filozofların bakış

<sup>103</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 1979, 156.

<sup>104</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 1979, 217.

<sup>105</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 1979, 168.

açısını bir tefsir kitabında değerlendirmeye alması bile kendi dönemi ve tarihsel kronoloji bakımından bir başarıdır. Tefsir tarihinde bir ilki gerçekleştirerek Allah'ın ayetlerini yorumlarken dinden ne kadar uzak olduğu düşünülürse düşünülün felsefecilerin yaklaşımına göz gezdirmesi, onun kaynağı ne olursa olsun her türlü düşünceye açık olduğunu belgelemektedir.

Bu çalışma tarih yanılığına düşmemek adına modern değer yargıları ölçü olarak kişinin düşüncelerini değerlendirmek yerine Mâtürîdî'yi kendinde anlamaya çalışmış, onun kendi yaşadığı dünyaya karşı geliştirdiği tavırları incelemiştir ve oradan buraya taşınabilecek yaklaşımların varlığına işaret etmiştir. Mesela kim veya hangi akım, ekol, mezhep, din ve kültür olursa olsun toptan ret, kabul yerine onun tahlilci tutumu modern dünyaya taşınabilecek bir ilkeye işaret etmektedir.

**Funding / Finansman:** This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

**Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması:** The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

## Kaynakça

- Ak, Ahmet. *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2017.
- Mağribi, Ali Abdülfettah. *İmâm ehli's-sünne ve'l-cemaa Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve arâuhü'l-kelemîyye*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 2. Basım, 2009.
- Alper, Hülya. *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2010.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon'a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Aydın, Fuat. "Ebû İsâ el-Verrâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/59-60. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları İslâm Ansiklopedisi, 2013.
- Brodersen, Angelika. *Der unbekannte kalâm. Theologische Positionen der frühen Mâtürîdiya am Beispiel der Attributenlehre*. Münster: Mit Verlag, 2014.
- Cârullah, Zühdi. *el-Mu'tezile*. Beyrut: Ehliyye li'n-neşri ve't-tevzî', 2. Basım, 1974.
- Coşar, Hakan. "Mâtürîdî Düşüncesinde Felsefe Kelam İlişkisi". 371-381. Eskişehir - İstanbul: Ofis Yayın Matbaacılık, 2014.
- Cündioğlu, Düccane. "düccane cündioğlu". *ekşi sözlük*. Erişim 25 Mart 2022. <https://eksisozluk.com/ducane-cundioğlu--426145>
- Cürccânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Çağlayan, Harun. *Etik Açısından Mâtürîdî'nin Hidayet Anlayışı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Çapak, İbrahim - Kuşlu, Harun. "Mâtürîdî ve Mantık Literatürü". *İmam Mâtürîdî Eserlerinden Türkçe Seçki*. ed. Şaban Ali Düzgün. 182-205. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011.
- Demir, Hilmi. "İmam Mâtürîdî'nin Gnostik Akımlarla Mücadelesi". *İmam Mâtürîdî Eserlerinden Türkçe Seçki*. ed. Şaban Ali Düzgün. 425-448. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011.
- Demir, Hilmi - Tan, Muzaffer. *Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmam-ı Mâtürîdî*. Ankara: Ay Yayıncılık, 2017.
- Durusoy, Ali. "Mâtürîdî Kelamcılarının Mantığa Yaklaşımı". *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. 393-402. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Ess, Josef van. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*. 4 Cilt. Berlin-New York: Wlatter de Gruyter, 1997.

- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-muṣallîn*. thk. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 3. Basım, 1980.
- Ferhârî, Ebû Abdurrahman Abdulaziz b. Ahmed b. Hamîd. *en-Nibrâs: Şerhu şerhi'l-akâid*. İstanbul: Âsitâne Kitabevi, 2009.
- Gâlî, Belkâsım. *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî: Hayâtuhû ve arâuhû'l-akadîyye*. Tunus: Dârü't-Türki, 1989.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Münkız mine'd-dalâl ve'l-müfsih ani'l-ahvâl*. Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2013.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-Felâsife*. çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Günaydın, İbrahim. *Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'ında Hikmet Kavramı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2012.
- Gündüz, Şinasi. "Maniheizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/575-577. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2003.
- Hayyât, Ebû'l-Hüseyin Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân. *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red 'ale'bnî'r-Râvendî el-mülhid*. thk. Henrik Samuel Nyberg. Beyrut: Mektebetü'd-dârü'l-Arabîyye, 2. Basım, 1993.
- Hemedânî, Kâdî Abdülcebâr. *el-Muḡnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-Firak gayri'l-İslâmîyye*. thk. Mahmud Muhammed Kâsım. 16 Cilt. Kahire: Müessesetü'l-Mısırîyyetü'l-Âmme, 1958.
- İbn Ebû'l-İzz, Ebû'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî b. Muhammed ed-Dımaşkî (ö. 792/1390). *Şerhu'l-'Akîdeti't-Taḥâviyye*. thk. Komisyon. Mısır: Dârüs-Selâm, 2005.
- İbn Haldun. *Mukaddime II*. çev. Süleyman Uludağ. 2 Cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 7. Basım, 2011.
- İbn Sînâ, Ebû Alî. *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik I*. çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker. thk. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2013.
- İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî-lidîñillâh Ahmed b. Yahyâ. *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi (el-Munye ve'l-Emel)*. çev. Hüseyin Maraz. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. ed. Abdulkadir Coşkun. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019, 135.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlmi Kelam*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Kahveci, Niyazi. "Mâtürîdî Aklının Felsefi Analizi". *Journal of History Culture and Art Research* 9/2 (01 Temmuz 2020), 547-560. <https://doi.org/10.7596/taksad.v9i2.2700>
- Kaya, Veysel. *Felsefe-Kelâm İlişkisi Çerçevesinde İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Kologlu, Orhan Şener. *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmi Mutezili İbnü'l-Melâhîm'nin Felsefeye Reddiyesi*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.
- Kutlu, Sönmez. "Mâtürîdîlik Araştırmaları ve Algılarını Eleştirel Yöntemle Tahlil". 67-83. Konya: Endülüs Yayıncılık, 2018.
- Lekânî, İbrâhîm. *Umdetü'l-mürîd li-Cevhereti't-tevhîd*. thk. Yusuf İdrîs, Câdullah Bassâm Sâlih vd. 4 Cilt. Amman: Dârü'n-nûri'l-mübîn, 2016.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Fethullah Huleyf. İstanbul: Mektebetü'l-İslâmîyye, 1979.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Tefsîrül-Mâtürîdî: Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Vanlıoğlu vd. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2010.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. çev. Bekir Topaloğlu vd. 18 Cilt. İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları - Ensar Neşriyat, 2020.

- Neffise, Mahmud Muhammed İd. *Eserü felsefeti'l-Yûnâniyye fî ilmi'l-keâmî'l-İslâmîyye*. Beyrut: Dârü'n-Nevâdir, 2010.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn en-. *Tefsîrü'n-Nesefî: Medârikü't-tenzîl ve haqâ'îku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedevî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kalemi't-tayyib, 1998.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Tebşîratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Neşşâr, Ali Sâmi en-. *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu -I-*. çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Özcan, Hanifi. *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993.
- Özdeş, Talip. *Mâturîdî'nin Tefsir Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Öztürk, Yunus. *Kelam-Metafizik İlişkisi: Fârâbi Eksenli Bir İnceleme*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Öztürk, Yunus. "Mu'tezile'den İbn Sînâ'ya Gelen Unsurlar: İbn Sînâ'nın Aristoteles ve Fârâbî'ye Yönelik Metodolojik Eleştirisinde Mu'tezilî Katkı". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 54 (31 Aralık 2020), 153-175. <https://doi.org/10.29288/ilted.771267>
- Râzî, Fahreddin. *el-Meâlibü'l-âliye min 'ilmi'l-ilâhi*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- Rebî, Fâlih er-. *Târîhü'l-Mu'tezile: Fikruhum ve Akâiduhum*. Tahran: ed-Dârü's-Sekâfe li'n-neşr, 2000.
- Seyyid, Muhammed Sâlih es-. *Amr b. Ubeyd ve arâuhu'l-keâmîyye*. Kahire: Mektebetü nahdatü's-şark, 1985.
- Sinanoglu, Mustafa. "Seneviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/521-522. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2009.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth. *el-Milel ve'n-nihâl*. thk. Seyyid Keylânî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1983.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Akâ'id*. thk. Abdüsselâm Şennâr. Mektebetü Dârü'd-Dekkâk, 2007.
- Tûsî, Nasîrüddîn. *Telhisü'l-Muhaşşal*. thk. Taha Abdurrauf Sad. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1984.
- Uluç, Tahir. *İmâm Mâturîdî'nin -Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında- Filozofları Eleştirisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.