T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

MÂTÜRÎDÎ'DE İNSAN TASAVVURU

Doktora Tezi

OSMAN NURİ DEMİR

İstanbul, 2019

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

MÂTÜRÎDÎ'DE İNSAN TASAVVURU

Doktora Tezi

OSMAN NURİ DEMİR

Danışman: PROF. DR. HÜLYA ALPER

İstanbul, 2019

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı KELAM Bilim Dalı DOKTORA öğrencisi OSMAN NURİ DEMİR'nın MÂTÜRÎDÎ'DE İNSAN TASAVVURU adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 30.05.2019 tarih ve 2019-16/21 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / ~~oy çokluğu~~ ile Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 28/07/2019.

Öğretim Üyesi Adı Soyadı			**İmzası**
1.	Tez Danışmanı	Prof. Dr. HÜLYA ALPER	
2.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. YUSUF ŞEVKİ YAVUZ	
3.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. İLYAS ÇELEBİ	
4.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. MUSTAFA SAİD YAZICIOĞLU	
5.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. MUSTAFA SİNANOĞLU	

GENEL BİLGİLER

Adı ve Soyadı : Osman Nuri Demir

Anabilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri

Programı : Kelâm

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Hülya Alper

Tez Türü ve Tarihi : Doktora-Temmuz-2019

Anahtar Kelimeler : Kelâm, Mâtürîdî, İnsan Tasavvuru, İnsanî Doğa, Fıtrat, Akıl, Teklif, Sorumluluk, İnsanın Halifeliği, Ölüm, Sonsuz Hayat.

ÖZET

MÂTÜRÎDÎ'DE İNSAN TASAVVURU

Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru ismini taşıyan bu tezde İslâm düşünce geleneğinin en önemli simalarından ve Ehl-i Sünnet'in kurucu isimlerinden biri olan İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) insan tasavvuru konu edilmektedir. Bu konunun kapsamlı bir şekilde ele alınabilmesi amacıyla "İnsan nedir ve niçin vardır? İnsanoğlu nasıl bir varlık yapısına sahiptir? İnsan türünün yaratılmasıyla âlemin mevcut şekliyle vücûda getirilişi arasında bir bağ var mıdır? İnsanın Tanrı'ya, içinde varlık kazandığı âleme ve evreni paylaştığı diğer canlılara karşı konumu ve sınırı nedir? Onun, Tanrı ve evrenle ilişkisi ne şekilde ve hangi boyuttadır? İnsanın insaniyetini gerçekleştirmesini sağlayan ana esaslar nelerdir? İnsana verilen en yüce nimet ve onun sahip olduğu en değerli yetenek hangisidir? İyi ve ideal insan kimdir? Her insan, ideal insan olabilir mi? Ölüm nedir? İnsan niçin ölmektedir? İnsanı ölümden sonra nasıl bir varoluş beklemektedir?" şeklinde sıralanabilecek pek çok sorunun cevabı araştırılmıştır. Bu yapılırken Mâtürîdî'nin bakış açısı ve onun insan düşüncesinde öne çıkardığı yönler esas alınarak Mâtürîdî'nin insan tasavvuru bütüncül bir şekilde ortaya konulmaya çalışılmıştır.

GENERAL INFORMATION

Name and Surname : Osman Nuri Demir

Field : Basic Islamic Sciences

Programme : Kalām

Supervisor : Professor Hülya Alper

Degree Awarded and Date : PhD-July 2019

Keywords : Kalām, Māturīdī, Human Conception, Human Nature, Fitrah, Intellect, Proposition, Responsibility, Caliphate of Man, Death, Eternal Life.

ABSTRACT

THE CONCEPTION OF HUMAN IN MĀTURĪDĪ

In this thesis, which bears the name of *Human Conception in Māturīdī*, the subject of Human Conception for Imam Māturīdī, (d. 333/999) who is one of the most important figures of the Islamic thought tradition and one of the founding names of Ahl al-Sunnah, has been studied. In order to address this issue comprehensively, "What is human and why he is existed? What kind of being does man have? Is there a link between the creation of the human species and the creation of the world/universe in its present form? What is the position and limit of man against God, the realm in which he gains existence, and other creatures with whom he shares the universe? In what way and in what dimension is his relationship with God and the universe? What are the main principles that enable man to realize his humanity? What is the greatest blessing given to man and the most valuable talent he has? Who is a good and ideal person? Can any human be the ideal person? What is death? Why does man die? The answers to many questions that can be listed such as; "What kind of existence does one expect after death? Have been investigated. While this was done, it was tried to put forward the human conception of Māturīdī in a holistic way on the basis of his point of view and the aspects he put forward in human thought.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....i
KISALTMALAR..... i
ÖNSÖZ..... iv

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU ve KAPSAMI 1
II. ARAŞTIRMANIN AMACI ve ÖNEMİ 3
III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ ve KAYNAKLARI 5

BİRİNCİ BÖLÜM

İNSAN NEDİR?

(İNSANIN YAPISI ve ÖZELLİKLERİ)

I. ÂLEMDE İNSAN..... 10
II. İNSANIN VAR OLUŞ SÜRECİ..... 17
A. İlk Yaratılış 23
1. Hz. Âdem'in Yaratılışı 25
2. Hz. Havvâ'nın Yaratılışı..... 32
B. İnsanın Dünyaya İnişi 38
1. Dünyadaki İlk İnsanlar: Hz. Âdem ve Hz. Havvâ..... 45
2. İnsanın Yaratılış Evreleri..... 50
III. BİR BÜTÜN OLARAK İNSAN VARLIĞI 66
A. Ontolojik Bütünlük 66
1. Ruh: İnsana Hayat Veren Şey..... 66
2. Nefs: İdraki Sağlayan Şey 79
3. Beden: İnsanın Görünen Boyutu 88
B. İndirgemeci ve Parçacı Yaklaşımların Reddi 90

IV. AKIL ve İNSAN TAB‘I 92
A. Akıl: İnsanın İnsaniyeti 92
B. Tab‘: İnsanın Diğer Yüzü 108
C. Akıl ve Tab‘ Arasında İnsan 120
D. Fıtrat: İnsanı Yaratana İşaret 128

İKİNCİ BÖLÜM

GAYE VARLIK OLARAK İNSAN

I. İNSANIN VARLIĞININ ANLAMI 139
II. İNSAN: KÜÇÜK BİR ÂLEM 151
III. DEĞERLER BAĞLAMINDA İNSANIN KONUMU VE SINIRI 157
A. Varlık Hiyerarşisindeki Yeri 163
B. Tasarruf Yetkisi ve Boyutları 175
IV. İNSANIN ÖZGÜR OLUŞUNUN ANLAMI 181
V. ÖZGÜRLÜĞÜN BEDELİ: TEKLİF 187
VI. İNSANIN HALİFE OLUŞU 191
VII. SEÇKİN İNSAN 198

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İNSANIN SONU YA DA SONSUZLUĞU

I. İNSAN: DÜŞÜNEN ÖLÜMLÜ CANLI 209
II. BERZAH: İKİ DÜNYA ARASINDA BİR MÜDDET 219
III. İNSANIN ÂKIBETİ: ÂHİRET 225
IV. ÂHİRETTE İNSAN 235
SONUÇ 242
KAYNAKÇA 251

KISALTMALAR

a.mlf.	Aynı müellif
b.	Bin
bk.	Bakınız
çev.	Çeviren
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	Editör
haz.	Hazırlayan
Hz.	Hazreti
İFAV	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
İSAM	İslâm Araştırmaları Merkezi
krş.	Karşılaştırınız
m.ö.	Milattan Önce
M.Ü.	Marmara Üniversitesi
nr.	Numara
nşr.	Neşreden
ö.	Ölüm Tarihi
s.	Sayfa
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
ts.	Tarihsiz
v.dğr.	ve diğerleri
vd.	ve devamı
vr.	Varak
yy.	Yayım yeri yok

ÖNSÖZ

Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru ismini taşıyan bu tezde İslâm düşünce geleneğinin en önemli simalarından ve Ehl-i Sünnet'in kurucu isimlerinden biri olan İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) insan tasavvuru konu edilmektedir. Bu konunun kapsamlı bir şekilde ele alınabilmesi amacıyla "İnsan nedir ve niçin vardır? İnsanoğlu nasıl bir varlık yapısına sahiptir? İnsan türünün yaratılmasıyla âlemin mevcut şekliyle vücûda getirilişi arasında bir bağ var mıdır? İnsanın Tanrı'ya, içinde varlık kazandığı âleme ve evreni paylaştığı diğer canlılara karşı konumu ve sınırı nedir? Onun, Tanrı ve evrenle ilişkisi ne şekilde ve hangi boyuttadır? İnsanın insaniyetini gerçekleştirmesini sağlayan ana esaslar nelerdir? İnsana verilen en yüce nimet ve onun sahip olduğu en değerli yetenek hangisidir? İyi ve ideal insan kimdir? Her insan, ideal insan olabilir mi? Ölüm nedir? İnsan niçin ölmektedir? İnsanı ölümden sonra nasıl bir varoluş beklemektedir?" şeklinde sıralanabilecek pek çok sorunun cevabı araştırılmıştır. Bu yapılırken Mâtürîdî'nin bakış açısı ve onun insan düşüncesinde öne çıkardığı yönler esas alınarak Mâtürîdî'nin insan tasavvuru bütüncül bir şekilde ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Bu çalışma giriş, üç bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Girişte araştırmanın amacı, önemi, kapsamı, kaynak ve yöntemleri hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölümde "İnsan nedir?" sorusu esas alınarak bu soru bağlamında insanın mahiyeti, dünyaya gelmeden önceki ve sonraki varlık yapısı, Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın yaratılışları, dünyada insanın yaratılış evreleri ve insanoğlunun âlemdeki yeri hakkında Mâtürîdî'nin düşünceleri ayrıntılı bir şekilde incelemeye tâbi tutulmuştur. Mezkûr soruya Mâtürîdî'nin verdiği cevaplar ve bu cevapların dinî ve felsefî temelleri araştırılarak, Mâtürîdî'nin insanın mahiyetine ilişkin açıklamalarıyla, mütekaddimîn dönemi kelâm ve felsefe geleneği arasında kısa mukayeseler yapılarak bu konudaki görüşleriyle Mâtürîdî'nin, İslâm düşünce geleneğinde durduğu yer tespit edilmeye çalışılmıştır. Mâtürîdî, insanın hayat ve kıvam veren ruhuyla, idraki ve akletmeyi sağlayan kavrayıcı ilke olan nefsiyle (*nefs-i derrâke*), aynı şekilde maddî ve manevî özelliklerinin görünen boyutu olan bedeniyle kompleks ve ontolojik bütünlüğe sahip bir varlık olduğunu düşünmekte, indirgemeci ve parçacı yaklaşımları ise reddetmektedir. Aklın insanın sahip olduğu en değerli şey olduğunu belirten Mâtürîdî, realist bir bakış açısıyla insanın aklına ilâve olarak bir de doğasının var olduğunu kabul etmektedir. Mâtürîdî insanî doğanın

zaman zaman akılla çatışma içine girdiğini ve bunun kaçınılmaz olduğunu ifade etmektedir. Ancak o, böyle bir çatışma durumunda mutlaka aziz olan şeye yani akla uyulması gerektiğini kabul etmektedir. Fıtratı İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) benzer şekilde, "yaratılış İslâm'ı" tarzında anlayan Mâtürîdî, bu anlamda bütün varlıklar gibi her insanın yaratılış özellikleriyle Allah'ın varlığına ve birliğine işaret etme fonksiyonuyla vücûda getirildiğini vurgulamaktadır. Mâtürîdî'ye göre mîsâk, insanoğlunun -şayet vâki olsaydı- "Elestü birabbiküm" yani "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" sualine "Evet, Sen bizim Rabbimizsin" mânasına gelen "Belâ" cevabını verebilecek istidatta yaratılmış olmasıdır. Dolayısıyla ona göre Kur'ân'daki mîsâka ilişkin ifadelerde metaforik bir dil kullanılmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümü, "Gaye Varlık Olarak İnsan" başlığını taşımaktadır. Mâtürîdî'ye göre "Allah mahlûkatı niçin yaratmıştır?" sorusuna verilmesi gereken doğru cevap "Çünkü O, ilâhtır" şeklinde olmalıdır. Buna göre yaratmak O'nun zâtî özelliğidir ve Allah Teâlâ bizâtihi Yaratıcı olduğu için yaratmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın yaratmasına sebep olarak insanın ya da başka bir varlığın gösterilmesi doğru değildir. Bununla beraber evren ve varlıklar gözlemlendiğinde âlemin kuruluşuyla insanın hedeflendiği, âlemin yaratılışındaki hikmet ve âkıbetin ancak insanın varlık bulmasıyla kemâle ulaştığı, kâinattaki her şeyin bir şekilde insan için, onun yararı ve müşahedesi için yaratıldığı anlaşılmaktadır. Bütün bunlar insanın "Gaye Varlık" ve "Küçük Âlem" olduğunu göstermektedir. Âlemdeki varlıklar arasında insanoğlu akla sahip olması ve eylemlerini özgürce gerçekleştirebilmesiyle ayrı bir konuma sahiptir. İrade ve seçim hürriyeti ile itaat etmeye ehil veya isyana yönelmesi muhtemel bir varlık olarak insan, bu yönüyle hem varlık hiyerarşisinin en üstünde konumlanmaya hem de bu yeteneklerini doğru kullanmayıp zâyi etmesi durumunda aşağıların aşağısına düşmeye müsait hâle gelmiştir. Zira Mâtürîdî'ye göre akıl insanın en değerli yeteneği olduğu gibi özgürlük de onun sahip olduğu en kıymetli şeydir. İnsanın özgür oluşunun bedeli ise teklife muhatap kılınmak, seçimlerinden ve yapıp etmelerinden sorumlu tutulmaktır. Mâtürîdî her insanın hilâfet vazifesi ile görevlendirildiğini ifade etmektedir. "Halife İnsan", nefsinden başlayarak âlemin tamamında imar ve ıslah faaliyeti yürütmelidir. Her insan yeryüzünde ve kendi bedeninde emanetçi konumundadır ve emanet bilinci ile hareket etmek zorundadır. İnsanoğlu bu anlamda nefsine, varlıklara ve Tanrı'ya karşı âdil ve ahlâklı

olmalı, ilişkilerini tevhid prensibi ekseninde gerçekleştirmelidir. Mâtürîdî'nin ideal insanı "Seçkin İnsan"dır. Seçkin insan, rol model alınması açısından ütopik değil, realist bir yapıya sahiptir ve dış dünyada örnekleri mevcuttur. Bunun en belirgin örnekleri de başta Hz. Muhammed olmak üzere bütün peygamberlerdir.

"İnsanın Sonu ya da Sonsuzluğu" adındaki üçüncü bölümde ise Mâtürîdî'nin insanın zâtî özelliği olarak ölüme yüklediği anlamlar, ölümle birlikte insanın kazandığı yeni varlık yapısı ve bu yapının berzah ve âhiret hayatındaki durumu konu edilmektedir. Mâtürîdî, hikmet ve âkıbet düşüncesi çerçevesinde âhiretin varlığının akıl ve hikmetin ve insan oluşun bir gereği olduğunu düşünmektedir. Çünkü Mâtürîdî'ye göre insan, olmakta olan ve ölümle birlikte tamam olmaya giden bir varlıktır. Dünyadaki ölüm insan için kaçınılması değil, hazırlanılması gereken bir ölümdür. Dünyadaki lezzetlerin en üstünü olan hayat, ebedî hayat olan cennet hayatına rağbet etmek, yine acıların en şiddetlisi olan dünyevî ölüm de ebedî ve en acı ölüm olan sonsuz azaptan sakınmak için verilmiştir. Mâtürîdî insanın berzah hayatında ruhanî bir hayat süreceğini fakat yeniden dirilişle (*ba 's*) birlikte –Mâtürîdî'nin sistemi gereği- ruh, nefs ve beden birlikteliğine kavuşacağını belirtmektedir.

Tez, araştırmada ulaşılan bulguları içeren "Sonuç" bölümüyle tamamlanmaktadır. Burada Batı felsefesinin etkisi altında değişen ve kendi çizgisinden kayan Müslüman bireyin insan tasavvurunu yeniden doğru bir zemine oturtmak açısından İslâmî gelenekteki insan tasavvurlarıyla tekrar fikrî müzâkereye girilmesine ihtiyaç bulunduğu tespiti vurgulanmaktadır. Bu ihtiyacın giderilmesi noktasında ise Mâtürîdî'nin düşüncelerinin canlandırılmasının önemli katkılar sağlayabileceği öngörülmektedir. Buna gerekçe olarak da Mâtürîdî'nin insan tasavvurunun bu konuda temel taşı olabilecek bir yoğunlukta ve zenginlikte olması zikredilmektedir.

Bu çalışmanın tamamlanmasında burada ismini anabildiğim ya da zihnimde şükranla yâd ettiğim birçok insanın katkısı bulunmaktadır. Bu bağlamda yüksek lisans tezimde olduğu gibi doktora tezimde de danışmanlığımı üstlenen, bu çalışmanın isminin konulmasından ilgili jüri önünde savunularak oybirliği ile kabul edilmesine kadar büyük bir özveri ve gayretle her türlü desteği sağlayan, maddî ve manevî hiçbir fedakârlıktan kaçınmayan, ilâhî rızayı kazanmayı ve iyi bir ilim insanının yetişmesine vesile olmayı her

şeyin üstünde gören çok kıymetli hocam Prof. Dr. Hülya Alper Hanımefendi'ye şükranlarımı arz ediyorum. Tez izleme komitesinde yer alan ve tezin plan aşamasından sonuç kısmına kadar her konuda destek veren, yazım sürecinde metinleri okuyarak kıymetli eleştiri ve katkılarda bulunan muhterem hocalarım Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz'a ve Prof. Dr. İlyas Çelebi'ye teşekkürü bir borç bilirim. Savunma jürisinde bulunarak tezin son halini alması açısından önemli katkı ve değerlendirmelerde bulunan saygıdeğer hocalarım Prof. Dr. Mustafa Said Yazıcıoğlu'na ve Prof. Dr. Mustafa Sinanoğlu'na çok teşekkür ediyorum. Süreç içinde İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve Câhız (ö. 255/869) konusunda bilgi ve değerlendirmelerinden istifade ettiğim Prof. Dr. Ali Durusoy'a ve Doç. Dr. Yunus Cengiz'e, yine imlâ hususundaki tavsiyelerinden dolayı Prof. Dr. Metin Yurdagür Hocam'a minnettarım. Ayrıca bugüne gelmemde ve yetişmemde emeği bulunan başta merhûme anneciğim ve sevgili babacığım olmak üzere aileme ve bütün hocalarıma teşekkürlerimi sunuyorum. Son olarak bu çalışmanın her anına şahit ve yardımcı olan, sıkıntı ve külfetine katlanan, maddî ve manevî her türlü zorluğu benimle birlikte göğüsleyen hayat arkadaşım ve çok değerli eşim Özlem Demir Hanımefendi'yi ve biricik yavrumuz Muhammed İkbal'i şükran ve minnetle anıyorum.

Nihaî şükür ise insanı yaratan ve anılmaya değer bir varlık haline getiren Yüce Yaratıcı'yadır.

Osman Nuri Demir

İstanbul, 2019.

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU ve KAPSAMI

Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru ismini taşıyan bu araştırmada İslâm düşünce geleneğinin en önemli simalarından ve Ehl-i Sünnet'in kurucu isimlerinden biri olan İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) insan tasavvuru konu edilmektedir. Bu konunun kapsamlı bir şekilde ele alınabilmesi amacıyla "İnsan nedir ve niçin vardır? İnsanoğlu nasıl bir varlık yapısına sahiptir? İnsan türünün yaratılmasıyla âlemin mevcut şekliyle vücûda getirilişi arasında bir bağ var mıdır? İnsanın Tanrı'ya, içinde varlık kazandığı âleme ve evreni paylaştığı diğer canlılara karşı konumu ve sınırı nedir? Onun, Tanrı ve evrenle ilişkisi ne şekilde ve hangi boyuttadır? İnsanın insaniyetini gerçekleştirmesini sağlayan ana esaslar nelerdir? İnsana verilen en yüce nimet ve onun sahip olduğu en değerli yetenek hangisidir? İyi ve ideal insan kimdir? Her insan, ideal insan olabilir mi? Ölüm nedir? İnsan niçin ölmektedir? İnsanı ölümden sonra nasıl bir varoluş beklemektedir?" şeklinde sıralanabilecek pek çok sorunun cevabı araştırılmıştır. Bu yapılırken Mâtürîdî'nin bakış açısı ve onun insan düşüncesinde öne çıkardığı yönler esas alınarak Mâtürîdî'nin insan tasavvuru bütüncül bir şekilde ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Yukarıda zikredilen sorulara İmam Mâtürîdî'nin verdiği cevapları ortaya koyma amacı taşıyan bu çalışmada doğal olarak Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* isimli eserleri temel alınmıştır. Mâtürîdî'nin insana ilişkin olarak gündemine aldığı ve tartışma konusu yaptığı temel meseleler ekseninde oluşturulmuş, kapsamı ve çerçevesi de buna göre belirlenmiştir. Nitekim Mâtürîdî, insanı bir mesele olarak ele almış, onu varlığının başlangıcından ölüm sonrasında kazanacağı nihaî varlık yapısına kadar kapsamlı bir bakış açısıyla incelemeye tâbi tutmuştur. Mâtürîdî, insanın tanımı, özünün ne olduğu, ruh ve nefsin varlığı, mahiyetleri ve bedenle ilişkisi, ölümden sonra ruh, nefs ve bedenin âkıbeti gibi bir dizi sorunla ilgilenmiş ve bu problemlere kendi düşünce sistemi içinde çözümler üretmeye çalışmıştır.

Bunun yanında Mâtürîdî, insana aklın veriliş amacı, akıllı bir varlık olarak insanın diğer canlılardan ayrılan yönleri, insanın aklını nasıl kullanması gerektiği gibi meselelerle de ilgilenmiştir.

Mâtürîdî, insanda akla ilâve olarak aynı zamanda bir de tab‘ın (doğanın) bulunduğunu kabul etmiş, bu meyanda akıl ve insanî doğa arasında yaşanan çatışmaya dikkat çekmiş, böyle bir çatışma durumunda neden aklın hakemliğinin kabul edilmesi gerektiğini açıklamıştır. Ayrıca fıtrat ve mîsâk kavramları hakkındaki yorumlarıyla Mâtürîdî bugünün insanını da ikna edebilecek önemli tespitlerde bulunmuştur.

Mâtürîdî, insanın varlığının anlamı, onun varlık hiyerarşisindeki konumu, diğer varlıklarla münasebeti, âlemdeki tasarruf yetkisi ve boyutları, insanın özgür oluşunun anlamı, halife ve seçkin insan modeli ve bunlar gibi birçok farklı konu hakkında tefsirinin muhtelif yerlerinde çeşitli açıklamalar yapmıştır. Ancak insanı bu şekilde çok yönlü olarak ele almasına ve kelâm ilminin kurucu isimlerinden biri olmasına rağmen Mâtürîdî’nin insana ilişkin düşünceleri şimdiye kadar ayrıntılı bir şekilde incelemeye tâbi tutulmamıştır.

Halbuki hem İslâm düşünce geleneğindeki konumu ve insana ilişkin nitelikli ve derinlikli değerlendirmeleri hem de bu gelenekle etkileşime girilerek çağdaş İslâm düşüncesinde yeni bir insan tasavvurunun oluşturulması bakımından Mâtürîdî’nin insan tasavvuru oldukça önemlidir. Bu yönüyle yani insan tasavvurunun çağdaş İslâm düşüncesinin temel bir problemi olması bakımından da çalışmada ele alınan konu ayrı bir önemi haizdir. Zira günümüz dünyasındaki modern insan tasavvurunun İslâm geleneği ile çatışan noktalarını görebilmek ve kendi düşünce geleneğimize dayalı bir insan anlayışını ortaya koyabilmek açısından bu geleneğin zirve isimlerinden birinin görüşlerinin bütün yönleriyle birlikte dikkatlere sunulmasının bir ön gereklilik olduğu açık bir husustur. Bu çalışmanın böyle bir gerekliliği gidermeye yönelik bir katkı yapacağı düşünülmektedir.

Bu bağlamda araştırma, Mâtürîdî’nin görüşleri merkeze alınarak sürdürülecek, doğal olarak araştırmanın kapsamı da Mâtürîdî’nin insan tasavvurunun uzanımlarına göre belirlenmiş olacaktır. Ancak hemen belirtmek gerekir ki Mâtürîdî’nin insan tasavvurlarının uzanımlarının tespit edilmesi, başlangıç itibariyle bu araştırmayı zorlaştıran en önemli etkenlerdendir. Çünkü insan tasavvurunun bütün kelâmî konularla irtibatları bulunmaktadır. Dolayısıyla böyle bir araştırmada öncelikle insan tasavvurunu oluşturan bileşenlerin saptanması, buna bağlı olarak; Mâtürîdî’nin insanla bağlantı

kurduğu ve ehemmiyet verdiği ana konuların belirlenmesi, ayrıca belirlenen konuların uzanımlarının tespit edilerek sınırlarının çizilmesi gerekmektedir. Bu açıdan insan tasavvuruyla alâkalı konuların nerede başlayıp nerede sonlanacağının tespiti ve hangi konuların kapsama alınacağı veya dışarıda tutulacağı gibi hususlar araştırmayı zorlaştıran başlıca etkenler arasında yer almaktadır.

Bu zorluğu izâle etmek ve araştırmanın sınırlarını çizmek üzere öncelikle *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ın tamamı okunarak Mâtürîdî'nin görüşleri tespit edilecek, buradan elde edilen veriler ekseninde çalışmanın çerçevesi belirlenmiş olacaktır. Bu yapılırken de Mâtürîdî'nin insan bağlamında vurgu yaptığı hususlar ve insana ilişkin olarak öne çıkardığı fikirler esas alınacaktır. Sonrasında ise tespit edilen bu görüşlerin izleri sürülecek, bu bağlamda İmam Mâtürîdî'nin insana ilişkin görüşlerinin aklî ve dinî temellerine işaret edilecektir.

Ayrıca Mâtürîdî'nin görüşleriyle mütekaddimîn döneminin kelâm ve felsefe geleneği arasında kısa mukayeseler yapılarak Mâtürîdî'nin görüşlerine benzer ve karşıt fikirlere temas edilecektir. Aynı zamanda Mâtürîdî'nin görüşleriyle Mâtürîdiyye âlimlerinin fikirleri arasında karşılaştırma yapılarak onun görüş ve düşüncelerinin Mâtürîdiyye ekolü içinde ne derece kabul gördüğü de belirlenmeye çalışılacaktır. Böylece ele alınan konu bağlamında Mâtürîdîyye geleneği içinde yaşanan farklılaşmaların ve dönüşümün de görülebilmesine imkân tanınacaktır.

II. ARAŞTIRMANIN AMACI ve ÖNEMİ

İnsan tasavvuru çağdaş dönemin merkez sorunlarından biridir. İnsanın müstakil bir kelâm meselesi olarak ele alınışı da bu döneme denk gelmektedir. Kelâm ilmine dair eserlerde insanın müstakil bir problem olarak ele alınıp incelenmesindeki bu gecikmenin değişik sebeplerinden bahsedilebilir. Meselâ bu sebeplerden biri insan düşüncesinin bağımsız bir kelâm problemi olarak şekillenmekten çok diğer kelâm problemleri ile bağlantılı olarak ele alınıp araştırılmış olmasıdır. Nitekim klasik kaynaklarda insan problemi genellikle varlık, bilgi, ahlâk ya da siyaset konularının içinde değerlendirilmiş, bu bağlamda meselâ insanın varlıkla ilişkisi, bilgiyi elde etme yöntemi, siyasî ve ahlâkî yapısı gibi farklı yönlerinden bahsedilmiştir. Bu durum ilk bakışta gelenekte insanın

ihmal edildiği gibi bir izlenimin oluşmasına sebep olabilmektedir. Ancak daha geniş perspektifle bakıldığında ve insanı merkeze alarak bu gözle farklı okumalar yapıldığında, gelenekte takip edilen bu sistem ve metodun aslında kuşatıcı bir bakış açısının oluşmasına katkı sağladığı görülebilmektedir.

Varlığın tamamını dikkate alan tümel bir perspektifle oluşturulan bu sistem, şüphesiz kapsamlı bir insan tasavvurunun şekillenmesine de imkân tanımıştır. Bu açıdan İmam Mâtürîdî'nin insan tasavvurunun, onun varlık tasavvuru ve genel olarak kelâmî görüşleri üzerinden detaylı bir araştırma ile inşa edilmesi gerekmektedir. Şüphesiz İmam Mâtürîdî gibi pek çok düşünürün insanı bağımsız bir incelemeye tâbi tutmaması, onların bir insan tasavvuruna sahip olmadığı anlamına gelmez. Zaten Mâtürîdî gibi sistem düşünürlerinin bir insan tasavvurunun bulunmadığının iddia edilmesi vakıaya da ters düşmektedir. Çünkü insan tasavvuru diğer bütün tasavvurları da etkileyen ana kaynak konumundadır. Nitekim İmam Mâtürîdî insanın bu merkezî konumuna vurgu yapmakta, insanoğlunun ancak kendisini tanıması ve varlığının başlangıcı hakkında bilgi edinmesi sayesinde, varlığın tamamına, âleme ve bizzat kendisine yönelik doğru bir düşünme faaliyeti gerçekleştirebileceğini ifade etmektedir. Dolayısıyla ona göre insanoğlu ancak böyle bir yöntem izleyerek kendisine, evrene ve tanrıya yönelik doğru tasavvurlara ulaşabilecektir.

Bu çalışma İmam Mâtürîdî özelinde böyle bir tasavvurun inşasını tartışmakta ve Mâtürîdî üzerinden çağdaş İslâm düşüncesinde teşekkül edecek yeni insan tasavvurları için sağlıklı bir temel oluşturma iddiasını taşımaktadır. Mâtürîdî'nin Ehl-i sünnetin kurucu isimlerinden ve kelâm ilminin en önemli simalarından biri olması da bu iddiayı daha güçlü ve önemli hale getirmektedir. Bu iddiayı destekleyen bir diğer husus da Mâtürîdî'nin dev kelâm eseri *Kitâbü't-Tevhîd*'le birlikte *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* isimli hacimli bir tefsire sahip olmasıdır. Çünkü İmam Mâtürîdî'nin insana ilişkin görüşleri onun *Kitâbü't-Tevhîd*'deki insana dair açıklamaları ile sınırlı değildir. Zira Mâtürîdî'nin insana ilişkin değerlendirmelerine *Kitâbü't-Tevhîd*'den ziyade onun insanla ilgili onlarca âyet hakkında yapmış olduğu *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'daki yorumlar kanalıyla ulaşabilmekteyiz. Bu da Mâtürîdî üzerinden yeni, kapsamlı ve bütüncül bir insan tasavvurunun inşasını daha güçlü bir şekilde olanaklı kılmaktadır.

Tabi denilebilir ki Mâtürîdî belli bir dönemde yaşamış ve kendi çağına hitap etmiştir. Bugün onun insan tasavvurunun ele alınması, günümüz insanına ve toplumuna ne gibi bir katkı sağlayabilir? Kuşkusuz insanın insan oluşunun hiçbir zaman değişmediği hakikati böyle bir soruyu da yersiz ve geçersiz hale getirmektedir. Çünkü çağlar değişse de günlük hayatta kullanılan araç-gereçler gelişse de insanın insan oluşu ve zaafları hep aynı kalmakta, değişmemektedir. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin kendi döneminin insanlarını, bu bağlamda onların insan oluşlarını esas alarak yaptığı açıklamalar bugün de geçerliliğini korumaya devam etmektedir. Meselâ Mâtürîdî'nin insanın dünyaya gelişine, yaratılış evrelerine, ruh ve beden yapısına, çift kutuplu tabiatına, akıl ve insanî doğanın çatışması halinde aklın hakemliğine başvurulması gerektiğine ve insan fıtratına yönelik tespit ve açıklamaları o dönemde olduğu gibi yaşadığımız asırda da muteberliğini muhafaza etmektedir. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin insan tasavvuru bugünün insanı için de ufuk açıcıdır. Bu da göstermektedir ki İmam Mâtürîdî'nin insan tasavvuru, günümüz dünyasında Batı felsefesinin etkisi altında değişen ve kendi çizgisinden sapan insan tasavvurumuzu yeniden doğru zemine oturtma bakımından önemli bir katkı sağlayacaktır. Kaldı ki biz ancak kendi geleneğimiz üzerine yani İslâm düşünce geleneğindeki insan tasavvuru üzerine yeni ve sağlıklı bir insan tasavvuru inşa edebiliriz. Mâtürîdî'nin insan tasavvurunun bu açıdan da uygun bir temel olduğu düşünülmektedir. Bu bakımdan İslâm düşünce geleneğindeki yerine ve önemine ilâve olarak onun takip ettiği Kur'ân merkezli sistem ve meseleleri ele alma metodu da Mâtürîdî'nin insan tasavvurunu daha ehemmiyetli hale getirmektedir. Zira Mâtürîdî'nin doğruluğu sabit olmayan aktarımlara dayanan değerlendirmelerden sakınması, hakkında nas bulunmayan meselelerde aklî yorum imkânı da yoksa polemikten uzak durması, sıhhati bilinmeyen rivayetlere temkinli yaklaşması yeni bir insan tasavvurunun inşası açısından onun insan tasavvurunun doğru bir temel olabileceğini göstermektedir.

III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ ve KAYNAKLARI

"Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru" ismini taşıyan bu araştırmanın temel yöntemi, ele alınan konunun ve yer verilen problemlerin birincil ve temel kaynaklar üzerinden incelenmesi olarak belirlenmiştir. Bu bağlamda öncelikle Mâtürîdî'nin eserleri kaynak tarama yöntemi ile baştan sona okunacak ve ele alınan konunun kapsamına giren

meseleler ve bu bağlamda Mâtürîdî'nin öne çıkardığı fikirler tespit ve tahlil edilecektir. Araştırmanın ilk aşamasını teşkil eden bu evre tamamlandıktan, bir anlamda Mâtürîdî'nin zihnindeki insan tasavvuru ana prensipleri itibariyle belirlendikten sonra bu prensiplere göre çalışmanın planı ortaya konulacaktır. Sonrasında ise Mâtürîdî'nin öne çıkardığı fikirler ekseninde ele alınan konunun ana ve alt başlıkları tespit edilecektir. Daha sonra da çalışmanın kapsamına giren ana konular, altt başlıklar ve temel problemler, merkezde Mâtürîdî'nin fikirleri bulunmak kaydıyla mukayeseli olarak incelenecektir.

Bu bağlamda İmam Mâtürîdî'nin düşünceleri, çağdaşı olan düşünürlerin ve mütekaddimîn dönemi kelâm âlimlerinin fikirleri ile karşılaştırmalı olarak ele alınacak, bu yapılırken de Mâtürîdî'nin fikirlerinin kelâmî ve felsefî temellerine işaret edilecektir. Bu sebeple ele alınan problemler çerçevesinde ihtiyaç görülen noktalarda Mâtürîdî'den önce ya da onun döneminde ve sonrasında telif edilmiş olan kelâm ve felsefe eserlerine müracaat edilecektir.

Bu araştırmada aynı zamanda Mâtürîdî'nin insan tasavvuru ile sonraki Mâtürîdiyye âlimlerinin fikirleri arasında kıyaslama yapılacaktır. Zira Mâtürîdî'nin insana ilişkin fikirlerinin Hanefî-Mâtürîdî âlimlerce kabul görüp görmediğinin ya da İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'den (ö. 150/767) Mâtürîdî ve sonrasına doğru uzanan düşünce çizgisinde insan tasavvurları açısından herhangi bir değişim veya dönüşümün yaşanıp yaşanmadığının belirlenmesi açısından böyle bir kıyaslamaya ihtiyaç bulunmaktadır. Bu sebeple Mâtürîdiyye ekolünün ve bağlantılı konularda diğer ekollere mensup âlimlerin eserleri de bu çalışmanın yan kaynakları arasında yer alacaktır.

Çalışmada ele alınan konunun çağdaş dönemin merkezî sorunlarından biri olması ve Mâtürîdî'nin insan tasavvurunun bugünün insanına verdiği mesajların aktarılması ve onun fikirleriyle düşünce geleneğinde durduğu noktanın tespiti bakımından Mâtürîdî'nin görüşleri ile modern zamanlarda özellikle de Aydınlanma sonrası Batı dünyasının fikir hegemonyası altında şekillenen yeni insan tasavvurları arasında bazen genel dünya görüşleri üzerinden bazen de spesifik olarak bazı isimler ve onların düşünceleri üzerinden karşılaştırmalar yapılacaktır.

İmam Mâtürîdî'nin insan tasavvurunu tespit etmeyi amaçlayan bu çalışmada tabii olarak öncelikli kaynaklarımız Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* isimli eserleri olacaktır. Bir diğer temel başvuru kaynağı ise Alaeddin es-Semerkandî'nin (ö. 539/1144) henüz yazma halinde bulunan ve Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye koleksiyonunda 176 nr. ile kayıtlı bulunan *Şerhu Te'vîlâti'l-Mâtürîdî* ismindeki *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* şerhi olacaktır. Nitekim İmam Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'da âyetleri tefsir ederken ayrıntı vermediği veya herhangi bir açıklamada bulunmamayı tercih ettiği ya da sadece nakillerle yetinerek kendi görüşünü beyan etmediği noktalarda *Te'vîlât* şerhine müracaat edilecektir. Bu sebeple çalışmamız boyunca Mâtürîdî'nin eserlerinin yanında Semerkandî'nin şerhi de temel ve birincil başvuru kaynaklarımız arasında yer alacaktır. Ayrıca Semerkandî'nin *Mîzânu'l-usûl fî netâici'l-ukûl* isimli eserine de başvurulacaktır.

Ebû Hanîfe'nin eserleri ve Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1605) İmâm-ı Âzam'ın *el-Fıkhü'l-ekber* isimli risâlesi üzerine yazdığı *Minehu'r-ravzi'l-ezher fî şerhi'l-Fıkhi'l-ekber* adındaki şerhi, yine el-Kârî'nin *Müsnedü Ebî Hanîfe* üzerine kaleme aldığı *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe* ismini taşıyan şerh çalışması da bu çalışmanın kaynakları arasında bulunmaktadır.

Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) *Tebsıratü'l-edille*, *Kitâbü't-Temhîd li-kavâʿidi't-tevhîd* ve *Bahrü'l-Kelâm* adındaki eserleri en çok müracaat edeceğimiz klasik kaynaklar arasında yer alacaktır. Yine Hüsâmüddin es-Sığnâkî'nin (ö. 714/1314) *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd* isimli eseri ve Nureddin es-Sâbûnî'nin (508/1184) *el-Bidâye fî usûli'd-dîn* ve *el-Kifâye fi'l-hidâye* adlı kitapları bu meyanda önemlidir.

Ayrıca Hanefî-Mâtürîdî geleğin önemli isimleri arasında sayılan âlimlerin telif ettiği eserler, bu bağlamda meselâ Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin (ö. 493/1099) *Usûlü'd-dîn*, Pezdevî ile çağdaş olan Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin (ö. 460/1068'den sonra) *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, Ebû İshâk es-Saffâr el-Buhârî'nin (ö. 534/1139) *Telhîsü'l-edille li-kavâʿidi't-tevhîd*, Alâeddin el-Üsmendî'nin (ö. 552/1157 [?]) *Lübâbü'l-kelâm*, Rükneddin es-Semerkandî'nin (ö. 701/1301) *el-ʿAkîdetü'r-Rükniyye*, Osmanlı âlimi Beyzîzâde Mehmed Efendi'nin (ö. 1098/1687) *el-Usûlü'l-münîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe*

ve *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm* isimli eserleri bu araştırmanın temel kaynakları arasındadır.

Mâtürîdî'nin fikirlerinin onun yaşadığı dönem ve öncesindeki mütekellimlerin düşünceleriyle kıyaslanabilmesi açısından da mütekaddimîn dönemi ve sonrasında kaleme alınan bazı kaynaklara müracaat edilmesi gerekmektedir. Câhız'ın (ö. 255/869) *Kitâbü'Hayevân, Resâilü'l-Câhız* ve *Kitâbü'd-Delâ'il vel-i'tibâr 'ale'l-halk ve't-tedbîr*, İmam Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1024) *el–Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* ve *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) *Mücerredümakâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) *el-Fark beyne'l-fırak,* Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-Ni*h*al* adlı eserleri bu kaynaklardan bazılarıdır.

Mâtürîdî'nin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlaması ve onun insanın mahiyetine ilişkin olarak yaptığı açıklamalarla mukayese edilebilmesi adına kadîm felsefî görüşlerin, bu bağlamda Aristoteles'ten (m.ö. 384-322) Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ'ya (ö. 428/1037) doğru uzanan düşünce çizgisinde insanın mahiyet hakkında ileri sürülen fikirlerin ana hatlarıyla bilinmesi gerekmektedir. Zira Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd'*de birden fazla yerde Aristoteles'e atıfta bulunmakta ve ondan farklı konularda isim vererek alıntılar yapmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada yeri geldikçe hem Platon (m.ö. 427-347) ve Aristotes gibi Yunan filozoflarının hem de İslâm filozoflarının özellikle de Fârâbî ve İbn Sînâ'nın bazı eserlerine başvurulacaktır. Ayrıca Mâtürîdî'nin ruh görüşü bağlamında asıl adı Galen olmakla birlikte İslâmî kaynaklarda Câlînûs (ö. 200 [?]) ismiyle anılan Grek tabip ve filozofun eserlerine de müracaat edilecektir.

Te'vîlât'ül-Kur'ân'ın dirâyet tefsirinin elimize ulaşan ilk örneği olmasını da dikkate alınarak –gerekli gördüğümüz ölçüde- meselâ müteaahhir dönemde yaşayan ve Hanefî-Mâtürîdî mütekellim ve müfessiri olan Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Medârikü't-tenzîl ve Hakâiku't-te'vîl*'i, Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) *Tefsîrü's-Semerkandî*'si gibi klasik ve modern tefsirlerden de istifade edilecektir. Ancak burada yöntem olarak Mâtürîdî gibi mütekellim vasfına da sahip olan müfessirlerin eserleri öncelenecek, ihtiyaç olması halinde diğer tefsirlere müracaat edilecektir. Bu bağlamda öncelikli kaynak olarak Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf,* Fahreddin er-

Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtîhü'l-ğayb* ve Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-tenzîl ve Esrâru't-te'vîl* isimli eserlerini zikretmek mümkündür.

Ayrıca ele alınan konuyla ilişkisi bağlamında literatür araştırması yapılarak ülkemizde ve dünyada, geçmişte ve günümüzde İmam Mâtürîdî ve eserleri üzerine yapılan çalışmalar da tespit edilmiştir. Bu itibarla İmam Mâtürîdî ve onun düşünceleri hakkında klasik ve çağdaş dönemde telif edilmiş olan birçok eser de bu çalışmanın ikincil kaynakları arasında bulunmaktadır.

Diğer yandan Mâtürîdî'nin insan tasavvuru ile günümüz dünyasında hâkim olan insan anlayışlarının karşılaştırılmasına da zemin hazırlamak üzere Batı'da ya da ülkemizde insan düşüncesi ile ilgili olarak telif edilmiş olan çağdaş eserlerden de yararlanılacaktır.

Sonuç olarak Mâtürîdî merkezde kalmak şartıyla konuyla ilgili klasik ve modern eserler üzerinden karşılaştırmalı bir okuma faaliyeti yürütülecektir. Zira bu şekilde mukayeseli bir okumanın neticesinde Mâtürîdî'nin insan tasavvuru ile çağdaş insan tasavvurlarının ve Batı'nın hegemonyası altında şekillenen modern insanın zihnindeki insan anlayışının kıyaslanabileceği ve bu sayede gelenek ve modernite ile yüzleşilerek çağdaş İslâm düşüncesinin insan tasavvurunun inşasına katkı sağlanabileceği düşünülmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

İNSAN NEDİR?

(İNSANIN YAPISI VE ÖZELLİKLERİ)

I. ÂLEMDE İNSAN

Bir İslâm mütekellimi olarak İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) insan, âlem ve tanrı ilişkilerine dair görüşleri kuşkusuz birbiri ile bağlantılı olarak şekillenmiş ve burada onun insan tasavvurunun temel bir yer işgal ettiği tespit edilmiştir. Ona göre insan ancak kendisini tanımakla içinde bulunduğu evreni ve Rabbini tanıyabilir. İnsanoğlu kendisine ilişkin doğru bir tanıma faaliyetini gerçekleştirebildiği ölçüde tanrı ve evrenle alâkalı tutarlı bir tasavvura ulaşmanın kapılarını aralamış olur.[1] İmam Mâtürîdî'ye göre aslında insanın gerçek görevi de budur. Kendisine doğuştan verilen özellikler başka varlıklara değil; sadece ve sadece ona, bu doğru ilişkiyi kurma misyonunu yüklemektedir. Zira insan, evrende durup yaratılışı ya da kendi kendine oluşum fikrini ortaya koyan ve bunlardan birinin ispatı için istidlâlde bulunabilen tek varlıktır.[2] Aynı zamanda insan, bünyesinde bulunan aklî ve fizyolojik yapının farkındadır.[3] Bu yönüyle o, hem diğer insanları hem de evrenin tamamını etkilemektedir. Yaratılmışları yönetme yeteneği ile sivrilmiş olan insanoğlu, bu uğurda güçlüklere göğüs germek, onlar için aklen en elverişli bulunanı araştırmak, iyi ve güzel olanları tercih edip bunlara aykırı düşenlerden sakınmasıyla mümtaz kılınmıştır.[4]

İnsan bilme faaliyetini nesne ve olaylar üzerinde inceleme yapmak yani aklını kullanmak sûretiyle gerçekleştirmektedir. Zaten nesne ve olayların meşrû oluşu veya

---

[1] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara: İSAM Yayınları 2005, s. 159-162. İmam Mâtürîdî'nin görüşleri karşılaştırmalı olarak ele alındığında bu husus daha net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Nitekim Mâtürîdî'nin insanın sorumluluğu, cebir düşüncesinin eleştirisi, hüsün-kubuh ve mukallidin imanı gibi daha başka birçok konudaki görüşleri onun tanrıyı ihmal etmemekle birlikte insanı ön planda tuttuğunu göstermektedir. bk. Sıddık Korkmaz, *İmam Mâtürîdî ve Mezhep Eleştirileri*, İstanbul: İz Yayıncılık 2017, s. 16.

[2] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 17.

[3] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 17.

[4] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 17.

olmayışı, kötü fiillerle iyi fiiller, bütün bunlar hakkında duyuların algılayışı ve haberlerin gelişinden sonra bile –şayet algı ve haber her yönüyle irdelenecekse- elde edilecek nihaî bilgi sadece akıl çerçevesindedir.[5]

Bu durum Mâtürîdî'ye göre insanın bizzat kendisinin bütün bilme ve öğrenme aşamalarının en başında yer aldığını göstermektedir. İnsanoğlu ancak kendisinden hareket ettiği ve kendisini keşfettiği ölçüde kendi varlığını ve parçası olduğu varlığın tamamını anlamlandırabilecek, anlamlı kılabilecektir. İnsanoğlunun varoluşunu ve varoluşsal özelliklerini bilmesinde, bilgiye ulaşma ve kullanmadaki becerisinde, kendisinin veya varlığın sonuna ilişkin kaygılarını gidermekteki maharetinde ya da metafizik bilginin imkânı veya kabulü noktasındaki düşünsel faaliyetlerinde onun en önemli değerlendirme ölçütü bizzat kendi aklı ve onun verili olarak sahip olduğu özelliklerdir. Dolayısıyla kendisini anlayan, bizzat kendisine yönelik doğru bir düşünme faaliyetini gerçekleştiren insanın sahip olacağı tutarlı bir insan tasavvuru, insanoğlunun evrene ve tanrıya yönelik doğru tasavvurlara ulaşmasını sağlayacaktır. Bu yönüyle insanın düşünme faaliyetine bizzat kendisinden başlaması ona hem kolaylık sağlayacak hem de kendisini tanımasının sağladığı tecrübe ve verilerden hareketle içinde bulunduğu varlık âlemini keşfetmesi ve bu âlemin var oluş ya da var ediliş bilgisine ulaşabilmesi mümkün olacaktır.[6]

Mâtürîdî'ye göre insan aklın, kendisini amaçlayıp yöneldiği varlıktır.[7] İnsanoğlu kendisine, evrene ve tanrıya ilişkin bilgileri, aynı zamanda evrenin bir parçası (cüz) olan aklı ile değerlendirmektedir.[8] İnsanın kendisine, âleme ve tanrıya ilişkin bilgisinin ilk kaynağı akıl olduğu gibi son tahlilde bilgi vasıtalarından elde edilen verileri işleyip bilgiye dönüştüren de akıldır. Akletme fonksiyonuna sahip olan yegâne varlık da yine insanın kendisidir. Dolayısıyla İmam Mâtürîdî insan, evren ve tanrı tasavvurlarının oluşmasında insanı başlangıç noktası olarak kabul etmiş ve burada insan aklına hakem rolünü vermiştir.

İmam Mâtürîdî'nin ontolojisini şekillendiren "yaratılış" düşüncesinde de onun insan tasavvurunun etkileri görünmektedir. Şüphesiz Müslüman bir düşünür olarak İmam

[5] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 17.
[6] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 160.
[7] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 5.
[8] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 6.

Mâtürîdî'nin naklî bilgiler ışığında ontolojisini "yaratılış nazariyesi" ile temellendirmesi doğaldır. Ona göre insanın ve evrenin kaynağı ilâhî otoritenin yoktan yaratma kudretidir. Allah, evreni ve içindekileri yoktan yaratmış ve sonrasında yerleştirdiği ve üzerindeki otoritesinin her an etkin olduğu bir sisteme ve takdir ettiği zamana göre onların var oluşlarını tayin etmektedir.[9] Fakat bu naklî bilginin aklî olarak desteklenmesinde yani aklen insanın ve evrenin kaynağının araştırılmasında Mâtürîdî'nin kullandığı en önemli delilin yine insanın kendisi olması, onun insana verdiği değeri göstermektedir. Burada vurgulamak istediğimiz husus onun yaratılış düşüncesini temellendirmede kullandığı asıl öznenin de yine bizzat insanın kendisi ve onun doğuştan getirdiği fonksiyonlar olmasıdır.[10]

İmam Mâtürîdî, âlemin –insan da dâhil olmak üzere- bütün cüz'leri ile yaratılış emâreleri taşıdığını, sonradan vücûd bulduğunu ve mutlak sûrette bir yaratıcısı olduğunu aklen ispat sadedinde önemli deliller zikrettikten sonra tanrının yaratmasındaki hikmete, âlemin ve içindekilerin var ediliş sebeplerine ve nihayet insanoğlunun öncesi ve sonrası ile dünya serüvenine dair yaptığı izahların ana eksenine yine insan varlığını koymaktadır.[11] Yaratılış gerçeğini; kendisini ve âlemin bütün cüzlerini gözlemleyerek anlayan ve bilen insanoğlu; sahip olduğu meziyetlerle evrene ve içindekilere hükmedebilen biricik varlık olarak kendisini de başka bir varlığı da yaratmaya güç yetiremeyeceğini anlamış olur. Sonuçta o yaratılmış olduğu bilgisine ulaşmakta ve bu yaratmanın fâilinin âlemin içinde olamayacağına kanaat getirmektedir.[12]

Varlığı tanımada merkeze yerleştirilen insanoğlunun bu yönüyle İmam Mâtürîdî sisteminin ana omurgasını insan düşüncesinin oluşturduğu söylenebilir. Ancak bununla amacımız Mâtürîdî düşüncede "insanın her şeyin biricik öznesi" olduğu değildir. Burada kastettiğimiz şey; insanın, evrenin ve tanrının insan merkezli bir okumaya tâbi tutulmasıdır. Başka bir deyişle varlığın insandan hareketle doğru bir şekilde anlaşılmaya

[9] Bizim "Müdahale edilebilir sebeplilik" diye nitelendirdiğimiz bu sistem hakkında ayrıntı için bk. Yusuf Şevki Yavuz,"İmam Mâtürîdî'nin Tabiat ve İlliyete Bakışı" *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı,* İstanbul: İFAV Yayınları 2012, s. 54-64; İrfan Bayın, *Kelam Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu,* Ankara: Fecr Yayınları 2008, s. 191-205.
[10] Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd*, s. 92-100.
[11] Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd*, s. 92-100.
[12] Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd*, s. 34-37.

çalışılması faaliyetidir. Yoksa Descartes (1596-1650) ve Aydınlanma sonrası Batı düşüncesinde kendisine oldukça sağlam bir yer edinen ve ilk defa Abdera'lı Protagoras'ın (m.ö. 481-411) gündeme getirdiği ifade edilen "İnsan her şeyin biricik amacı ve ölçüsüdür" fikrinin İmam Mâtürîdî düşüncesinde kendisine yer bulabilmesi mümkün değildir.[13] Sadece o, insana ve insanın da içinde bulunduğu kâinatın varoluşuna, mahiyetine ve âkıbetine ilişkin soruları insandan, insanın özne oluşundan hareketle cevaplamaya çalışmıştır.

İmam Mâtürîdî'nin epistemolojik olarak ilk bilgi kaynağı bizzat insanın kendisi olmasının tezahürü pek çok yaklaşımında olduğu gibi onun eskatoloji düşüncesinde de açığa çıkmaktadır. Onun burada konuyu naklî delillerin yanında aklî temellere dayandırma gayretinin temel hareket noktası da insan ve onun sahip olduğu özelliklerdir. Keza dünyadaki insan varlığı ve insanın maddî ve manevî hususiyetleri, Mâtürîdî'nin eskatoloji düşüncesini temellendirirken başvurduğu önemli argümanların başında gelmektedir.[14] Aslında İmam Mâtürîdî'nin insan görüşünün diğer görüşlerini şekillendirmiş veya etkilemiş olması bir rastlantı değil, doğal bir sonuçtur. Çünkü insan görüşü her felsefî ve bilimsel düşüncenin temelidir. Zira bir filozofun varlık ve bilgi teorisi, etik ve metafiziği, tarihe, evrene ve tanrıya ilişkin görüşleri onun insan hakkındaki görüşlerine bağlıdır.[15] David Hume'un (1711-1776) ifadesiyle insanın dışındaki bütün şeyler hatta matematik, doğa felsefesi ve doğal din bile insan bilimiyle, insanın bilinmesiyle alâkalıdır ve onların bilgisini insana dair bilgiler şekillendirmektedir.[16]

---

[13] Necati Demir, *Ernst Cassirer'de İnsanın Anlamı,* Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi 2004, s. 2; Platon'nun (m.ö. 427-347) aktarımına göre Sofist filozof Protagoras şöyle der: "İnsan her şeyin ölçüsüdür; var olan şeylerin var olduklarının, var olmayan şeylerin var olmadıklarının ölçüsü." Ayrıntı için bk. Platon, *Diyaloglar 2 'Theaitetos'*, çev. Macit Gökberk, İstanbul 1986, s. 193; 152 a-b; Platon, *Diyaloglar 2, "Protagoras"* (çev. Tanju Gökçöl), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999, s. 391 vd. Mâtürîdî'nin insana bakış açısı ve insan tanımı da Protagoras'tan çok farklıdır. Mâtürîdî, insanı kendi varlığı ve dış görünüşünden hareketle tanımlarken Protagoras bizzat kendisinden, kendisinin her bir insana yüklediği anlamdan hareketle tanımlamakta ve şöyle demektedir: "Her bir şey bana nasıl görünürse benim için böyledir." Kuşkusuz Protagoras'ın insanı bu şekilde göreceli olarak tanımlaması (*homo mensura*) aynı zamanda sofistlerin rölativizminin en iyi örneklerindendir. bk. Nurten Kiriş Yılmaz, "Sofistler 'Sofist' miydi?", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, XXV (2012), s. 172.

[14] Ayrıntı için bk. Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul: İFAV Yayınları 2012; Adil Bebek, "Mâtürîdî'nin Kelâm Sisteminde Âhiret İnancı", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi,* XIXl (2000), s. 5-41.

[15] Takiyyettin Mengüşoğlu, *Kant ve Max Scheler'de İnsan*, Ankara: Doğubatı Yayınları 2014, s. 24.

[16] David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (çev. Ergün Baylan), Ankara: Bilgesu Yayıncılık 2009, s. 12.

Mâtürîdî'nin insanı okuma faaliyetinde başlangıç noktası insan olmakla beraber bu okumalar sadece insanla sınırlı kalmamıştır. O takip ettiği metot gereği, insan üzerine araştırmalarını duyu ve istidlâl yanında naklî bilgilerle (Kur'ân ve sünnet) elde edilen verilerle desteklemiştir. Bunun yanında dinî ve felsefî birikimden miras kalan farklı fikirlerin inceleme ve eleştirisini de yapmıştır.[17] Yine onun naklî verileri değerlendirirken de zaman zaman anlaşılma problemi ve sıhhat bilgisi noktasında bazı çekinceler koyduğunu, bu noktalarda da insana ve insan aklının hakemlik fonksiyonuna vurgu yaptığını görüyoruz.[18] Bütün bunlar Mâtürîdî'nin insana ilişkin araştırmalarında insan orijinli ve çok yönlü bir okuma faaliyeti yürüttüğüne işaret etmektedir.

Peki, acaba Mâtürîdî'nin insanın varlık bilgisine ulaşmada çizdiği bu geniş perspektifi onun muasırı veya takipçisi olan mütekellimlerde de görmek mümkün değil midir? Onu ya da onun insana bakışını farklı kılan unsurlar nelerdir? Şimdi bu sorulara cevap aramaya çalışalım.

Şehristânî'nin (ö. 548/1153) İmam Eş'arî'ye (ö. 324/935-36) nispet ederek naklettiği aşağıdaki ifadeler bize onun da anlama ve anlamlandırma faaliyetine insanın bizzat kendisinden başladığını söyleme imkânı vermektedir:

> "İnsan, hilkati konusunda düşünüp, başlangıcının ne olduğunu, yaratılış merhalelerinden devre devre nasıl geçtiğini ve sonunda yaratılışı tamamlanmış bir varlık haline geldiğini dikkatle izlediğinde…"[19]

Ancak onun düşüncesinde insan mefhumunun Mâtürîdî'deki kadar görünür olduğunu söyleyebilmemiz güçtür. Çünkü İmam Eş'arî düşüncesinde insan, âlem ve tanrı ilişkisinde ağırlık tanrı ve âlem eksenine kaymış[20] ve İmam Mâtürîdî'ye nispetle insanın görünürlüğü ihmal edilmiştir. Eş'ârî'nin bu yaklaşımında birçok faktörle beraber; ilâhî kudretin zaafa uğratılması endişesi ve insanın tanrıya ve âhirete dair sorumluluklarını

[17] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 3, 162.
[18] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 11-21.
[19] Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (nşr. Ahmed Fehmi Muhammed), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 1413/1992, I, 81.
[20] İslâm kelâmcılarının evren ve insan düşünceleri hakkında ayrıntı için bk. Cağfer Karadaş, *Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan,* Bursa: Emin Yayınları 2011.

temellendirilme kaygısının etkin rol oynadığı bilinmektedir.[21] Eş'ârî'nin bu endişe ve kaygısı onun hem kendi insan tanımında hem de başkalarının insan tanımları hakkında yaptığı değerlendirmelerde kendisini ele vermektedir. İnsanı tanımlarken Eş'ârî, bedenî fonksiyonlara, dünyevî özelliklere vurgu yapmayı doğru bulmamış; insan ile kastedilen şeyin beden olmadığını söylemiş, asıl önemli olanın ona sorumluluk yükleyen manevî yönü olduğunu beyan etmiştir.[22] Mu'tezile'yi insanın bedeninden yola çıkarak yaptıkları insan tanımlarından dolayı eleştiren Eş'ârî, bunun doğru bir yaklaşım tarzı olmadığını belirtmiştir.[23] Aynı şekilde dilcilerin yaptıkları insan tanımlarının[24] dil açısından uygun olsa bile, insanın hakikatini yani manevî yönünü yansıtmaması cihetinden doğru olmadığını ifade etmektedir.[25] Çünkü o, naslara dayanarak Allah dilerse insanın görünen yüzünü [26] ve cismini -bazı insanları maymuna ve domuza dönüştürdüğü gibi- değiştirebileceği, dolayısıyla bu kişilerin aslen insan oldukları halde şeklen insan olmayabilileceğini düşünmektedir. Bunun tam tersi de mümkündür. Meselâ Cebrâil, Hz. Peygamber'in yanında geçici de olsa insan sûretine (Dıhyetü'l-Kelbî) sokulmuş yani şeklen ve cismen insan gibi görünmüştür. Oysa Cebrâil gerçekte bir insan değildir.[27] Felsefecilerin insanı "Hay, nâtık ve ölümlü" diye tanımlamalarını da Eş'ârî yanlış bulmaktadır. Aynı özelliklerin başka varlıklarda da bulunabilmesinin mümkün olmasıyla bu itirazını gerekçelendirmektedir.[28] Eş'ârî'nin insanın tanımlanması hususunda âhirete ve tanrısal alana dair endişeleri göz önünde bulundurduğu anlaşılmaktadır. Esasen Eş'arî'nin bu tutumu ve endişeleri, üzerinde ittifak edilebilecek bir insan tanımı yapmayı da güçleştirmektedir.[29]

---

[21] Ayrıntı için bk. İbn Fûrek, *Mücerredümakālâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut: Dârü'l-Meşrık 1987, s. 33 vd.
[22] İbn Fûrek, *Mücerredümakâlât,* s. 29, 146-147, 215-217, 291.
[23] İbn Fûrek, *Mücerredümakâlât,* s. 146-147.
[24] İbn Fûrek, *Mücerredümakâlât*, s. 291.
[25] İbn Fûrek, *Mücerredümakâlât,* s. 291.
[26] Eş'ârî'nin "insanın görünen yüzünden hareketle" tanımlanmasına karşı yaptığı bu itiraz; onun insanın tanımı konusunda Mâtürîdî ile de çatışma halinde olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü daha sonra görüleceği üzere; İmam Mâtürîdî insanı, görünen yüzünden referansla da tanımlamaktadır.
[27] İbn Fûrek, *Mücerredümakâlât,* s. 215-217.
[28] İbn Fûrek, *Mücerredümakâlât,* s. 217. Halbuki Mâtürîdî'ye göre insanın mâruf olan tanımı " الحي الناطق المیت" yani "Düşünen, ölümlü canlı" şeklindedir. bk. Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd*, s. 68.
[29] İbn Fûrek, *Mücerredümakâlât,* s. 29, 146-147, 215-217, 291.

Ehl-i Sünnet mezhebinin diğer kurucu isminin farklılaşan konumuna bu şekilde işaret ettikten sonra Mâtürîdî'nin insana bakış açısını şekillendiren ve insan anlayışını yansıtan metodolojisinin sonraki dönem Mâtürîdiyye âlimlerinde nasıl devam ettiğinin üzerinde durmak uygun olacaktır. Ancak Mâtürîdî'deki insanı görünür kılan ve ihmal etmeyen anlatım tarzının Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1099), Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 150/767), ve Nûreddin es-Sâbûnî (508/1184) gibi Mâtürîdiyye âlimlerinde yerini daha çok tanrı ve âlem üzerinden bir anlatıma bıraktığı görülmektedir.[30] Bu noktada Mâtürîdî ile daha sonraki Mâtürîdiyye âlimleri arasındaki en önemli fark, onun herhangi bir konuyu ele alırken insandan hiç kopmaması, onu göz ardı etmemesi, referans noktası olarak insanı belirlemesi ve tanrının kâinatı yaratmasının sebebi olan bu asıl amacı başka şeylerin gölgelemesine izin vermemesidir. Sözgelimi o, cevher (ayn)–a'raz (sıfat) teorisi,[31] âlemin hudûsu, tanrının yaratma kudreti gibi konuları anlatırken ya da başka bir sorunu ele alırken o meseleyi ya insanla irtibatlandırmakta ya da o meselenin insandaki izdüşümüne işaret ederek neticeye ulaşmaktadır.[32] Böylece Mâtürîdî, asıl gaye ve muhatap olarak insanı hep görünür ve belirgin bir pozisyonda tutmaktadır.

Bu bağlamda Mâtürîdî'den önce yaşamış olan Câhız'ın (ö. 255/869) insana yaklaşım tarzının kısmen Mâtürîdî ile örtüştüğü dikkat çekmektedir. Câhız'ın eserlerinde yapmış olduğu türler arası mukayeselerinde, genel olarak insanla alâkalı değerlendirmelerinde; çevrenin, sahip olunan özelliklerin insanın yapıp etmeleri üzerindeki etkileri gibi hususlarda insan merkezli tahliller yaptığını ifade edebiliriz.[33] Meselâ Câhız'ın insan tanımı,[34] insanı küçük bir âlem olarak nitelendirmesi,[35] insanın

[30] Pezdevî, *Usûlü'd-dîn* (nşr. Hans Peter Linss), Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-'Arabiyye 1383/1963, s. 26 vd.; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille,* I, 62 vd.; Sefa Bardakçı, *Ebü'l-Muîn en-Nesefî'de Allah-İnsan İlişkisi,* s. 91; Nûreddin es-Sâbûnî*, el-Bidâye fî usûli'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara: DİB Yayınları 2011, s. 86; a.mlf., *el-Kifâye fi'l-hidâye* (nşr. Muhammed Aruci), İstanbul: İSAM Yayınları; Beyrut: Dâru İbn Hazm 1435/2014, s. 53.

[31] İmâm Mâtürîdî cevher ve a'raz terimlerinin yerine, İslâmî isimlendirmeye daha uygun olduğu gerekçesiyle ayn ve sıfat terimlerini kullanmaktadır. bk. Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd*, s. 25-27.

[32] Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd*, s. 7, 11, 13, 17, 25, 28.

[33] Ayrıntı için bk. Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân* (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Lübnan: Mektebetü ve Matbaatu Mustafa 1384/1965, II, 105 vd.; Câhız, *Risâle fi'l-meâş ve'l-meâd* (nşr. Abdüsselâm Hârûn, Resâilü'l-Câhız içinde), Kahire: Mektebetü'l-Hâncî 1384/1964, I, 97; Câhız, *Risâle fi'l-fasl mâ beyne'l-adâve ve'l-hased* (nşr. Abdüsselâm Hârûn, Resâilü'l-Câhız içinde), Kahire: Mektebetü'l-Hâncî 1384/1964, I, 333.

[34] Câhız*, K. Hayevân*, V, 484.

[35] Câhız*, K. Hayevân*, I, 212.

tabiatı üzere yaratılmış olması[36] gibi ele aldığı konular ve bu hususlarda yaptığı değerlendirmeler daha sonra Mâtürîdî'nin gündemine aldığı konular ve ileri sürdüğü fikirlerle büyük oranda birbiriyle benzeşmektedir. Burada onların fikirlerinin aynîliği değil ama insana yaklaşım tarzlarında ve ele aldıkları konularda belirgin bir yakınlığın bulunması dikkat çekmektedir.

II. İNSANIN VAR OLUŞ SÜRECİ

"İnsanın Var Oluş Süreci" şeklinde bir başlık bugünün bilimiyle zihni şekillenmiş birine kademeli bir var oluş fikrini çağrıştırabilir. Ancak kuşkusuz burada bu başlıkla kastedilen hem ilk insanın, bir başka ifadeyle insanlığın atasının varlığa gelişindeki aşamalar hem de her insanın anne karnındaki oluşum sürecidir. Mâtürîdî'nin insan tasavvurunu araştıran bir çalışmada zorunlu olarak bu konular ele alınmıştır.

Peki, ama Mâtürîdî bir kelâm âlimi olarak bu konularda fikir beyan etme hakkına sahip midir? Yani görüş beyan edebilmek için ilk insanı düşündüğümüzde tarihî verilere, anne karnındaki süreci düşündüğümüzde ise tıbbî verilere ihtiyaç yok mudur? Elbette bu konuda doğru bir değerlendirme yapabilmek için bu ilimlerden de istifade edilebilir. Ancak burada Mâtürîdî'nin kendi sistemi içinde tutarlı bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Öncelikle o, bir şeyin nasıl bilineceğine dair yöntemi daha *Kitâbü't-Tevhîd*'in ilk sayfalarında ortaya koymuştur. Bunlar da duyu, haber ve akıldır. O halde bu konuda da ilgili bilgi kaynaklarından istifade etmek gerekir. Böyle bir mantıkla olsa gerek Mâtürîdî bu konuda vahyin verilerini izlemeyi uygun görmüştür.

Diğer taraftan yine başlangıçta çeşitli delillerle âlemin yaratılmış olduğu temellendirilmiştir. Âlem yaratılmış olunca onun içinde bulunan ve bu bakımdan parçası konumunda olan insanın da yaratılmış olması zorunludur. Zaten ona göre nesne ve olaylar hakkında bilgi edinme yolu olarak söz konusu ettiğimiz üç şeyin (haber, duyu organları ve istidlâl) tanıklığıyla; canlı olsun ya da olmasın ademden vücûd bulmuş olan her şey ilâhî yaratma ekseninde varlığa kavuşmuştur.[37] Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de "hayy" (diri) ve muhyî (hayat veren, dirilten) isimlerine vurgu yapılan Allah Teâlâ[38] hayatın kaynağı

[36] Câhız, *Risâle fi'l-meâş ve'l-meâd,* I, 97.
[37] Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd*, s. 8, 25.
[38] el-Bakara 2/55; er-Rûm 30/50.

(sebebi) olarak zikredilmiştir. İnsan da diğer bütün varlıklar gibi Allah'ın yaratmasıyla varlık sahasına gelmiştir.

İmam Mâtürîdî gibi Mâtürîdiyye âlimleri de eserlerinde âlemin yaratılışına dair tartışmalara yer vermişlerdir.[39] Şüphesiz hem Mâtürîdî'ye hem de onun Ebü'l-Muîn en-Nesefî ve Nûreddin es-Sâbûnî gibi takipçileri tarafından yapılan tartışmalarda; âlemin ve hayatın ortaya çıkışında yegâne sebebin Yüce Allah'ın yaratması olduğu ortaya konulmuştur.[40] Kuşkusuz evren ve insan Allah'ın yoktan yaratması neticesinde vücûd bulmuştur.[41] İmam Mâtürîdî kendi dönemi ve öncesinde yoktan yaratma dışında ileri sürülen alternatif varoluş görüşlerini eleştirerek âlem ve içindeki canlı ve cansız varlıkların tamamen ilâhî yaratma neticesinde vücûd bulduğunu ifade etmektedir.[42]

Bilindiği gibi adem ve vücûd konusunda Presokratik filozoflardan Aristo'ya (m.ö. 384-322) ve İslâm kelâmcılarına gelinceye kadar çok farklı görüşler ileri sürülmüştür. Ancak Mâtürîdî'nin adem ve ademden yaratılış noktasındaki görüşlerinin Ehl-i Sünnet'in genel tavrına kaynaklık ettiği ve onun Mu'tezile'yi özellikle ademe "şeyiyyet" atfetmeleri noktasında eleştirdiği anlaşılmaktadır.[43] Ma'dûmu "varlığı olmayan ma'lûm" şeklinde tarif eden Mu'tezile'ye katılmayan İmam Mâtürîdî ademe herhangi bir şekilde varlık îması veren yaklaşımları reddederek yoktan var ediliş fikrini ifade etmek üzere özellikle "lâ min şey" tabirini kullanmaktadır. Her ne kadar Kur'ân-ı Kerîm'de âlemin yaratılışıyla ilgili böyle bir tâbire yer verilmemiş ise de iki âyette bu anlamda yorumlanabilecek ifadeler zikredilmiştir.[44] Buna göre insan anılmaya değer bir varlık değilken ve daha önce kendi cinsinden başka bir varlık yokken yaratılmış, hayata kavuşmasıyla o artık Yaratıcıya, teklife ve ibadete muhatap olarak anılmaya değer bir

[39] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 25 vd.; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsıratü'l-edille* (nşr. Hüseyin Atay), Ankara: DİB Yayınları 2003, I, 62 vd.; Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, s. 53 vd..
[40] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 25 vd.; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 62 vd.; Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye,* s. 53 vd..
[41] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (nşr. Komisyon), (İlmî Kontrol: Bekir Topaloğlu), İstanbul: Mizan Yayınevi 2005-2011*,* V, 8.
[42] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd'*de konuyu oldukça tafsilatlı bir şekilde ele almaktadır. Ayrıntı için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 57 vd.
[43] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 135 vd.; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XII, 362 vd..
[44] Meryem 19/67; el-İnsan 76/1.

pozisyona yükselmiştir.[45] Mâtürîdî başka bir yerde "lâ min şey" tâbirini Hz. Îsâ'nın yaratılışıyla örneklendirerek şöyle temellendirmektedir:

> "Allah Hz. Âdem'i topraktan (tîn), Hz. Îsâ dışındaki âdemoğlunu da 'nutfe' den yarattı. Hz. Îsâ'yı ise ne topraktan ne de sudan yarattı. Allah Hz. Îsâ'yı –yoktan yaratmaya kâdir olduğunu göstermek için- hiçbir öz madde olmaksızın yoktan var etti."[46]

Ona göre var olmak ve hayata mazhar kılınmak insanın ilk ve en önemli gerçeğidir.[47] Tarihte hiçbir insan kadîm olduğunu iddia etmemiştir. Çünkü her insanın kendisine ve âleme yönelik hakikat bilgisi kendi var edilişi ile başlar. Kendisine, kendisi dışındaki varlıklara olan şehadeti onun ilk gerçekliğidir.[48] Yokluğun herhangi bir değeri olmadığı gibi, anılmaya değer bir yönü de bulunmamaktadır. İnsan da, varlığı yokluğuna tercih edilince[49] anılmaya değer bir hale gelmiştir.[50] En büyük lezzet olarak; var olmanın hazzına erişen insanoğlunu, varlık dışında hiçbir şeyin mutlu etmesi mümkün değildir.[51] Âlem ve canlılar üzerindeki gözlemler Mâtürîdî'nin "hayatın nimetlerin en büyüğü olduğu" yönündeki bu görüşünün doğruluğunu ispatlar niteliktedir. Zira tabiatta müşahede edildiği üzere -akıl sağlığını koruyan- insanlar ve yeryüzünde yaşayan diğer canlılar şartlar ne kadar çetin olursa olsun hayatı ölüme tercih etmektedirler. Bu anlamda âlemdeki her canlı dünyadaki varoluş serüvenini mümkün olan en uzun zamana kadar sürdürmek istemektedir. "Ben bilinci"ne sahip olmamalarına rağmen[52] kısmî idrak yetenekleriyle[53] hayvanlar bile sınırlı da olsa kendilerinin ve çevrelerinin farkında olarak

---

[45] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XVI, 313.

[46] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 135 vd.; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XII, 362 vd.. Mâtürîdî, Allah'ın mahlûkatı farklı yaratma şekilleriyle varlığa getirmesinin aynı zamanda O'nun kudretine hiçbir şeyin ağır gelmediğinin izharı anlamına geldiğini belirtmektedir. Böylece Allah, babalı veya babasız, ilişkili veya ilişkisiz, sebepli veya sebepsiz bütün yaratma şekillerinin kendisi için kolay olduğunu göstermektedir. Zira O, Âdem'i babasız ve anasız olarak yarattı. Benzer şekilde varlıkları birbirinden doğum yoluyla yarattığı gibi bu olmadan da yaratır. Meselâ Allah gece ve gündüzün her birini diğerinden doğum yoluyla olmaksızın yaratmaktadır. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 306.

[47] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XV, 286.

[48] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 25.

[49] Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd*, s. 160.

[50] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XVI, 313-315.

[51] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 64.

[52] Ali Şeriati, *İnsan,* Ankara: Fecr Yayınları 2017, s. 262.

[53] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VII, 61. Hayvanlardaki kısmî idrak yeteneği ile ilgili olarak ayrıca bk. Ludwig Feuerbach, *Hristiyanlığın* Özü (çev. Oğuz Özügül), İstanbul: Say Yayınları 2008, s. 35; G. W. F. Hegel, *Tarihte*

hayatlarını kısıtlamaya veya sonlandırmaya yönelik tehditler belirince canları pahasına yine canlarını savunmaya çalışmaktadırlar. İşte bu gözlemler varlık ve hayatın her şeyin ötesinde ve üstünde iki büyük nimet ve gerçeklik olduğuna şahitlik etmektedir. Hatta Mâtürîdî'ye göre: "Âlemde hayattan daha lezzetli ve daha çok arzu edilen hiçbir şey yoktur."[54] Dolayısıyla hem var olmak ve hayat bulmak hem de bu varlık ve hayatın başka bir boyutta sonsuzluğa eriştirilmesi, yaratılıştan insana verili nimetler ve özelliklerdir.

Yukarıda Mâtürîdî'nin mutlak anlamda yoktan yaratma modelini benimsediğini ve bunun dışındaki yaklaşımları reddettiğini ifade etmiştik. Bu anlamda o, tabiatçıların kendi kendine oluşum fikrinin yanında Mu'tezile'nin tevellüd teorisini de sert bir üslupla eleştirir.[55] Bu çerçevede onun tenkitlerine muhatap olan başka bir kesim de âlemin kıdemini ve maddenin ezeliliğini savunarak varlığın oluşumunda etkin öz madde (heyûlâ, tıynet)[56] fikrine taraftar olanlardır.[57] Mâtürîdî'ye göre Allah yaratılışın her aşamasında etkin bir konumdadır. Allah'ın maddesiz/şeysiz olarak yoktan var etmesi, maddeden/şeyden veya yoktan yarattığını şekillendirmesi, her an yaratma fiilini sürdürmesi ve her an yaratılışa müdahil olması söz konusudur.[58] Yani şeyli ya da şeysiz her türlü yaratma fiilinde Allah tek söz sahibidir.

Mâtürîdî'nin genel olarak meseleleri ele alırken sergilemiş olduğu net tavır yaratılış konusunda da görülmektedir. Onun ifadeleri mutlak yaratılış görüşü dışında başka düşüncelerin kendisine atfedilmesine engel olacak açıklıktadır. Dolayısıyla sonraki

---

Akıl (çev. Önay Sözer), İstanbul: Kabalcı Yayıncılık 2011, s. 63; Gürbüz Deniz, *Anlam ve Varlık Boyutuyla İnsan,* Ankara: DİB Yayınları 2015, s. 25.

[54] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 309.

[55] Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd*, s. 33, 142.

[56] Bizim "öz madde" diye çevirdiğimiz heyûlâ ve tıynet kavramları ile Mâtürîdî'nin kastettiği ve eleştirdiği şey; bu kavramların yoktan hiçbir şeyin var olamayacağı veya var edilemeyeceği düşüncesine kaynaklık edecek bir anlamda kullanılmasıdır. Zira bu düşünceye göre; madde ya ezelîdir ya da ezelî olan bir öz maddeden oluşmuştur. Mâtürîdî ise Allâh'ın şeyli ya da şeysiz her türlü yaratmaya muktedir olduğunu savunur.

[57] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 51.

[58] Hz. Âdem'in yoktan var edilen, belirli aşamalardan geçirilerek tesviye edilmesi neticesinde ilk insanın yaratılışına kaynaklık eden "öz" ünü ifade etmek üzere "öz, asıl ya da öz madde" tâbirini kullanacağız. Dolayısıyla öz veya öz madde kavramı ile bizim kastettiğimiz şey; yoktan yaratılan ve her aşamasında ilâhî kudretle şekillendirilen insânî özdür. Yoksa daha önce, Mâtürîdî'nin bu terimi âlemin veya maddenin kıdemini ya da yoktan yaratmanın iptalini çağrıştıracak anlamda kullanılmasını kesin bir dille reddettiğini ifade etmiştik. Ayrıca Mâtürîdî'nin maddeli yerine şeyli (*min şey'in*), maddesiz yerine de şeysiz (*lâ min şey'in*) şeklinde bir kavramsallaştırmayı tercih ettiğini özellikle ifade etmemiz gerekir.

dönemlerde bazı İslâm bilginlerine yönelik olarak yapılan evrim veya tekâmül yakıştırmalarının Mâtürîdî için ileri sürülmesi mümkün değildir.[59]

Esasen Allah Teâlâ'nın âlemin tek yaratıcısı olduğuna inanan ve vahyi kabul eden hiçbir düşüncenin bünyesinde maddenin ezelî olup varlıkların süreç içinde kendi kendine değişim geçirdiği, hayatın böyle oluştuğu şeklindeki bir evrim anlayışının bulunamayacağı açıktır. Zira tanrı ve âlem tasavvuru içinde böyle bir evrimci düşünceye yer yoktur.

Bununla birlikte günümüzde ispata muhtaç bir takım varsayımlara dayanarak; kabul dereceleri farklı olmakla birlikte İslâm düşünce tarihinde bazı bilginlerin "tekâmül" görüşünü benimsediği ileri sürülmüştür. Bu iddialarda Câhız, İbn Miskeveyh (ö. 421/1030), İbn Heysem (ö. 432/1040 [?]), İbn Tufeyl (ö. 581/1185), İbn Haldun (ö. 808/1406), İbn Nefîs (ö. 687/1288), Mevlânâ (ö. 672/1273) ve Kazvinî (ö. 665/1266) gibi isimler geçmektedir.[60] Hatta İbn Tufeyl'in görüşlerinin "kendinden oluşum" düşüncesini çağrıştırır nitelikte olduğu bile iddia edilmiştir.[61] İbnü'n-Nefîs'in de tekâmül konusunda İbn Tufeyl ile benzer bir yaklaşıma sahip olduğu ve onun çağımızda gerçekleştirilmeye çalışılan klonlama faaliyetlerinin de mümkün olabilirliğine işaret ettiği kaydedilmiştir.[62] Ancak bize göre; adı geçen İslâm bilginlerinin evrim veya evrim anlamında tekâmül savunucusu olarak değerlendirilmesi olanaklı görünmemektedir. Muhtemelen bu durum onların eserlerinde kullandıkları kapalı ifadelerin[63] bağlamından koparılarak farklı yorumlanmasından veya bu eserlerden özellikle Friedrich Dieterici (ö. 1903) ve Eilhard Wiedemann (ö. 1928) gibi batılı bilim adamlarınca yapılan yanlı nakillerden

[59] Mâtürîdî'nin anlatımında açıkça veya işaret yoluyla, tekâmül ya da evrim gibi düşünceleri çağrıştıracak bir yaklaşım içinde olduğunu tespit edemedik. O, her aşamasında Allah'ın müdahil ve etkin olduğu bir yaratmadan bahsetmektedir. Hatta yukarıda yer verdiğimiz anlatımlarını, bu durumun Allah'ın şeyli ya da şeysiz olarak yaratma noktasındaki yetkinliğinin delili olduğunu ifade ederek noktalamaktadır. Bu anlamda Elmalılı Hamdi Yazır'ın (1878-1942) Ebû Hayyan'a (ö. 745/1344) dayandırarak Mâtürîdî'ye nispet ettiği, insanlığın beşeriyet ve insaniyyet evreleri geçirdiğine ilişkin görüşün Mâtürîdî'nin düşüncelerini yansıtmadığı anlaşılmaktadır. bk. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili,* İstanbul: Eser Neşriyat 1979, II, 747.

[60] Mustafa Erdem, *Hz. Âdem (İlk İnsan)*, Ankara: TDV Yayınları 2011, s. 2; İlhan Kutluer, "Hayat" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* İstanbul: 1998, XVII, 12; Mehmet Bayrakdar*, İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi,* İstanbul: İnsan Yayınları 1987, s. 155-169.

[61] Teoman Duralı*, Canlılar Sorununa Giriş*, İstanbul: yy. 1983, s. 12-19, 25-27.

[62] Ayrıntı için bk. Ali Kürşat Turgut, *İbn Nefîs'te İnsanın Zihinsel Tekâmülü*, Ankara: TDV Yayınları 2014.

[63] Meselâ bk. Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, IV, 24-26, 68-71, 73- 74; VI, 133-134; VII, 77.

kaynaklanmaktadır.[64] Ayrıca bazı kaynaklarda[65] eserleri ve fikirleri bu görüşe referans olarak zikredilen Mehmet Bayrakdar'ın konuya ilişkin olarak yapmış olduğu değerlendirmeler de kanaatimizi destekler mahiyettedir.[66]

Kuşkusuz Mâtürîdî, kendiliğinden oluşum düşüncesi ile birlikte, ilk maddenin yaratılması ve ilk hareketin verilmesinden sonra maddenin veya âlemin kendi işleyişi ile baş başa bırakılması anlamına gelen mekanik anlayışa da kesin bir dille karşı çıkmaktadır. Bu konudaki itirazını şöyle dile getirir:

> "Azîz ve Celîl olan Allah Hz. Âdem'i yaratmak için topraktan bir insan şekli yaptı ve sonra ona ruh verdi. Topraktan oluşmuş bir şekli var oldu diye Hz. Âdem'in kendiliğinden hayat bulduğunu söylemek mümkün değildir."[67]

Kısacası o eserlerinde yaratılışa alternatif olarak ileri sürülen görüşleri tenkit etmiş ve bu görüşleri net bir tutumla reddetmiştir.[68] Ayrıca o, Kurân'da kullanılan bazı lafızlardan hareketle yapılabilecek farklı değerlendirmelerin de [69] önüne geçmiş ve bu hususta daima Allah'ın yaratmasına vurgu yapmıştır. Hem *Kitâbü't-Tevhîd*'de hem de *Tevîlât*'ta bu konu üzerinde hassasiyetle durmuş ve şu ifadelere yer vermiştir:

> "İnsanı bir tek nefisten yaratan[70] Allah, onu Hz. Âdem'e nispet ederken –her ne kadar nefislerimiz Hz. Âdem'den çıkarılmış değilse de- onun da Hz. Âdem gibi yoktan var edildiğine ve Allah tarafından yaratıldığına işaret etmektedir."[71]

Aynı şekilde Mâtürîdî insanda ilâhi bir parça bulunduğu fikrine de karşı çıkmış ve bu düşüncenin de gerçersiz olduğunu ifade etmiştir:

---

[64] (Mehmet Bayrakdar'dan naklen) E. Wiedmann, *"Darwinistiches bei Gâhiz"*, Sitzungberichte der physikalisch-medizinischen Sozietat zu Erlangen, XLVII, Erlangen 1915, s. 47.
[65] Erdem, *Hz. Âdem*, s. 2; Ali Kürşat Turgut, *İnsanın Zihinsel Tekâmülü*, s. 22 vd.
[66] Mehmet Bayrakdar, *"*Tekâmül Nazariyesi*" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* Ankara 2011, XXXX, 337-339.
[67]Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 320.
[68] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 25 vd.
[69] Yaratılış konusunda farklı değerlendirmeler için bk. Hüseyin Aydın, *İlim Felsefe ve Din açısından Yaratılış ve Gayelilik,* Ankara: DİB Yayınları 2012; Ayrıca Evrim Temelli Değerlendirmeler için bk. Carl Sagan, *Kosmos Evrenin ve Yaşamın Sırları* (çev. Reşit Aşçıoğlu), İstanbul: Kesim Ajans 1982; Duane T. Gish, *Fosiller ve Evrim* (çev. Adem Tatlı), İstanbul: Cihan Yayınları 1985.
[70] en-Nisâ 4/1.
[71] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* III, 8.

> "–Her ne kadar yaratılışımız Allah'a izâfe edilse de- bizim insan olarak bedenlerimizle Allah'da mevcut olmadığımıza vurgu yapılmaktadır. Şayet bedenimizle Cenâb-ı Hak'ta bulunsaydık o zaman 'yaratma' yöntemiyle değil, doğrudan çıkarılma, yani bir tür doğum vasıtasıyla var olurduk."[72]

A. İlk Yaratılış

Yaşadığımız çağ insanoğlunun ilimde, fen ve teknikte baş döndürücü bir hızla ilerleyişine tanıklık etmektedir. İnsanlığın "öğrenme" arzusu yer kürenin boyutlarını da aşarak uzayın derinliklerine kadar ulaşmıştır. Varlığın bilgisini makro ölçekte keşfe koyulan insanoğlunun kendi varlığı ve benliği üzerindeki araştırmaları da sürüp gitmektedir. Yine insan üzerine araştırma yapan bilim dallarının sayıları ve imkânları geçmiş asırlara kıyasla oldukça çoğalmıştır. Bununla beraber elde edilen bulguların teknolojik gelişmelerle doğru orantılı olduğunu söyleyebilmemiz güçtür. Teknolojik gelişmelerin insanın fizyolojik ve anatomik yapısı hakkında daha fazla bilgi edinmemizi sağladığı gerçeği inkâr edilemez. Ancak insanın kökeni ve türünün başlangıcı üzerine doğrulanabilir bilgilere ulaşabilmek -arkeoloji ve antropolojinin bütün verilerine rağmen- henüz mümkün görünmemektedir. Hal böyle olunca insanın var oluşu hakkında başka bilgi kaynaklarının araştırılması kaçınılmaz olmaktadır. İşte bu noktada; kutsal metinler, felsefî birikim, mitoloji ve destanlar devreye girmektedir. Mâtürîdî, insanın yaratılışını Kur'ân merkezli bir yaklaşımla ele almakta ve bunu şöyle temellendirmektedir:

> "Beşer türünün ölümlü oluşunun ve yaratılan her şeyin aslî maddesinin neden ibaret bulunduğunun bilinmesi nakle bağlıdır. Bu husus duyulara bağlı bir şey değildir".[73]

Ancak o -nadiren de olsa- eleştiri amaçlı olarak diğer kaynaklardan gelen bilgilere yer vermektedir. Mâtürîdî bu konudaki tutumu ile -muasırı sayabileceğimiz- Taberî (ö.310/923) gibi bazı tarihçi ve tefsircilerden ayrılmaktadır.[74] Çünkü onlar eserlerinde

---

[72] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 320; III, 8; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 25 vd..

[73] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 107-108.

[74] Gerçekten de Hz. Âdem'in yaratılışı hakkında Mesûdî (ö. 345/956), İbn Sa'd (ö. 230/845) ve Sa'lebî (ö. 427/1035) gibi tarihçilerle beraber en geniş mâlumatın Taberî'nin Tarih ve Tefsir eserlerinde bulunduğunu görmekteyiz. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Taberî, *Târîhu'r-Rüsûl ve'l-Mülûk,* Beyrut: Dârü't-Türâs 1387, I, 89 vd.; Taberî, *Câmiu'l-beyân* (nşr. Beşşar Avvad Ma'ruf) Beyrut: yy. 1406/1986, I, 157-184.

diğer konularda olduğu gibi ilk insanın yani Hz. Âdem'in yaratılışı mevzuunda da Kur'ân öncesi döneme ait tarihî ve kutsal metinlerden elde edilen mâlumata yoğun olarak yer vermişlerdir. Ancak İmam Mâtürîdî bu tavırdan bilinçli olarak kaçınmıştır.

Aslında bu yaklaşım İmam Mâtürîdî'nin genel olarak kullandığı metodun bir yansımasıdır. Onun metodu metin merkezli akılcı yoruma dayanmaktadır. Gerçekten de o, Kur'ân metninde yer almayan veya sahih sünnetle geldiği noktasında ihtilaf bulunan teyide muhtaç bilgiler üzerine değerlendirme yapmaktan, spekülasyona girmekten uzak durmaktadır.[75] Meselenin özü ile ilgilenmekte ve ondan alınması ön görülen ibretleri tespit ederek insanların dikkatine sunmaktadır. Onun ifadesiyle, insana gerekli olan da budur. Önemsiz ayrıntılarla meşgul olurken asıl maksadı gözden kaçırmamak gerekir.[76]

Bu yöntemi uyarınca Mâtürîdî Hz. Âdem'in yaratılışı ve meleklerle istişare hakkında başkalarının farklı ve temelde bir delile dayanmayan te'villerini zikrettikten sonra, bu konuda kendi görüşünü şöyle açıklar: "Allah, Hz. Âdem'i yaratmasındaki yöntem sayesinde, meleklere, varlıkları bilip tanıma yolunun yaratılıştan değil, Yüce Allah'ın lutfu ve keremi ile olduğunu bildirmek istemiştir."[77] Bunun ötesinde yapılan yorumlar ise kişilerin kendilerini bağlayan doğrulanmaya muhtaç değerlendirmelerdir.

Mâtürîdî, insanın varoluş süreci ve onun hayat sahnesine çıkışı ile ilgili üç farklı yaratma şeklinden bahseder:

1. Normal, tabiî şartların dışında, su, toprak, çamur gibi maddelerin bazı merhalelerden geçtikten sonra, kendisine ruh üfürülerek insan haline getirilmesi. Başka bir deyişle ilk insanın yaratılarak varlık sahasına getirilmesi.[78]

---

[75] Meselâ, Âdem ve Havvâ'nın cennetten kovulmalarına neden olan yasak ağacın vasıfları hakkında yapılan te'villeri naklettikten sonra kendi fikrini şöyle ifade eder: "Buradaki ağacın mahiyeti hakkında fikir beyan etmek ancak vahye dayanarak mümkün olur. Halbuki 'şecere' (الشجرة) kelimesinin yorumu ile ilgili herhangi bir vahiy yoktur. Bu sebeple de bu hususta bir şey söylemek mümkün değildir."bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 90. Yine İblis'in melek mi yoksa cin mi olduğu noktasındaki görüşünü açıklarken: "Ancak onun meleklerden olup olmadığını bilmeye bizim ihtiyacımız yoktur, bize gereken onun bizim düşmanımız olduğunu bilmemizdir." demektedir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 299.

[76] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 299.

[77] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 76.

[78] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 8.

2. Yaratılışı tamamlanmış olan bir erkek ve dişinin birleşmesi neticesinde "nutfe" lerin karışmasıyla, ana rahminde "alaka", "mudga" gibi aşamalardan geçirilen insanın daha sonra doğumla yeryüzünde görülmesi.[79]

3. Hz. Îsâ'nın yaratılışı. Mâtürîdî, üçüncü bir yaratılış modeli olarak zikrettiği Hz. Îsâ'nın yaratılışına özel bir önem atfetmektedir. Zira Hz. Îsâ'nın yaratılışı birinci ve ikinci maddelerdeki yaratılış şekillerinden farklıdır. İlk iki yaratma şekli maddeli (şeyli) yaratmaya örnektir. Hz. Îsâ'nın yaratılışında ise Allah'ın maddesiz (şeysiz) yaratmasının misâli vardır. Böylece Allah, Hz. Îsâ'nın yaratılışında belli bir modele bağlı kalmaksızın dilediği şekilde yaratmaya muktedir olduğunu göstermiştir.[80]

Biz devam eden başlıkta insanın ilk varlığa gelişini, ilk yaratılışı ele alacağız. İnsanlığın atasının, İmam Mâtürîdî'nin ifadesiyle "*ebü'l-beşer*"in[81] yaratılışında, genelde insan türünün, özelde ise ilk insanın varoluş serüveninin izlerini süreceğiz.

1. Hz. Âdem'in Yaratılışı

Mâtürîdî'nin Hz. Âdem'in bir başka ifadeyle ilk insanın yaratılışına dair düşüncelerini Kur'ân'daki ilgili âyetlere getirmiş olduğu yorumlar sayesinde öğreniyoruz.[82] İnsanın yaratılışıyla ilgili âyetlerin bazılarında[83] Hz. Âdem'in sadece sıfatlarına yer verilirken bazılarında ise isim ve sıfatlarından bahsedilmektedir. Ancak bu isim ve sıfatlarda mâna ve mahiyet itibariyle herhangi bir farlılık söz konusu edilmemektedir. Bunun yanında başka birçok âyette de yaratılış ve ilk insanın yaratılışı hakkında kapsamlı bilgilere rastlamak mümkündür.[84] Bu da bize, âyetlere getirmiş

[79] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 8.
[80] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 8.
[81] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 8.
[82] Nitekim Kur'ân'da insan ve insanın yaratılışı konusunda oldukça geniş bilgilere yer verilmektedir. Bu bağlamda meselâ Âdem kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de 25 yerde geçmektedir. bk. el-Bakara 2/31, 33, 34, 35, 37; Âl-i İmrân 3/33, 59; el-Mâide 5/27; el-A'râf 7/11, 19, 26, 27, 31, 35, 172; el-İsrâ 17/61, 70; Kehf 18/50; Meryem 19/67; Tâhâ 20/115, 116, 117, 120, 121; Yâsîn 36/60.
[83] Örneğin Bakara, A'râf, İsrâ, Kehf ve Tâhâ sûrelerinde isim ve sıfatlarına yer verilirken; Hicr ve Sa'd sûrelerinde sadece sıfatlarından bahsedilmektedir. bk. el-Hicr 15/26, 33; Sa'd 38/71, 76.
[84] bk. Âl-i İmrân 36, 59; en-Nisâ 4/1; el-En'âm 6/2, 98; el-A'râf 7/11, 189; Yûnus 10/4; el-Hicr 15/26-27; en-Nahl 16/70; el-Kehf 18/37, 51; el-Enbiyâ 21/37; el-Hac 22/5; eş-Şu'arâ 26/75-78; er-Rûm 30/20, 40; Lokmân 31/28; Yâsîn 36/20-22, 77-79; es-Saffât 37/11; ez-Zümer 39/6; el-Mü'min 40/57, 64; Fussilet 41/21, 47; eş-Şûrâ 42/11; ez-Zuhruf 43/87; el-Câsiye 45/3-4; el-Hucurât 49/13; el-Alak 96/1-2.

olduğu yorumlardan hareketle Mâtürîdî'nin görüşlerine ayrıntılı bir şekilde ulaşabilme olanağı sağlamaktadır.

Hz. Âdem'in ilk insan olup olmadığı konusu tarih boyunca tartışılmıştır. Bu konuda İslâm'dan önce ve sonra da farklı fikirler ileri sürülmüştür.[85] Ancak Mâtürîdî'ye göre "insanın aslı ve ebü'l-beşer"[86] olan Hz. Âdem ilk insan ve ilk peygamberdir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla kendisi bunun aksine bir fikir beyan etmediği gibi bu konuda farklı bir görüş de nakletmemektedir.[87] Aslında bu durum Mâtürîdî'nin Hz. Âdem'i ilk insan olarak gördüğünün delili olabildiği gibi o dönemde en azından aksi bir fikrin yaygın olmadığına da işaret etmektedir. Muhtemelen Mâtürîdî'nin yaşadığı asırda Hz. Âdem'in ilk insan olmadığı şeklindeki görüşler ya hiç yoktur ya da en azından Mâtürîdî'nin dikkate alacağı bir önemde değildir. Bu sebeple biz de bundan sonra Âdem yerine zaman zaman ilk insan veya insan tâbirini kullanacağız.

Allah bütün varlıkları kendi cins ve türlerine göre en güzel şekilde yarattığı gibi insanı da diğer bütün varlıkların üstünde ve insan olarak en güzel şekilde yarattı.[88] İnsanın ilk maddesi, aslı, kurucu özü topraktır. Allah insanın aslını, atasını, özünü topraktan, kendisini ise nutfeden yaratmıştır.[89] İlgili âyetlerdeki anlatımları[90] inceleyen İmam Mâtürîdî'nin ifadelerinden ilk insanın bu öz maddesinin rastgele, bayağı, işlem görmemiş bir toprak olmadığını anlıyoruz.[91] İnsanın öz maddesi olarak kullanılan toprağı ifade

[85] Geçmişte ve günümüzde Hz. Âdem'den önce başka Âdemlerin bulunduğu görüşünü savunanlar olmuştur. Muhtemelen, -genel kabulün aksine olarak ileri sürülen- bu görüşlerin ortaya çıkışında İbranice'de "Adam" kelimesinin "İnsan ve İnsan Türü" için müşterek anlamda kullanılmasının ve sıhhati tartışmalı bazı rivayetlerin etkisi olmuştur. Ahd-i Atik'te 500 defa "İnsan Türü" anlamında kullanılan mezkûr kelime nadiren de insan ve ilk insan anlamında kullanılmıştır. Ayrıca Kur'ân'da yaratılış bağlamında insana "halîfe" tabirinin kullanılması ve meleklere atfen "Yeryüzünde orayı fesada verecek ve kan dökecek birini mi yaratacaksın?" ifadesinin zikredilmesi ve bu ifadelerden hareketle yeryüzünde Âdem'den önce yaşamış halefler arayışına girişilmesi de başka etkenler olarak sayılabilir. Ayrıntılı bilgi için bk. Erdem, *Hz. Âdem*, s. 118; Süleyman Hayri Bolay, "Âdem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* İstanbul 1988, I, 358.

[86] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 8; IX, 70.

[87] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 85, 87.

[88] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XI, 270.

[89] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* IX, 57.

[90] bk. el-A'râf 7/11; el-Hicr 15/26, 33; Sa'd 38/71, 76.

[91] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* IX, 57-58. Bu konuda -son dönemin büyüm Kelâm âlimlerinden- İzmirli İsmail Hakkı'nın da Mâtürîdî'ye benzer görüşleri vardır: "A'râf, Hicr ve Sa'd sûrelerindeki âyetlerden anlaşılıyor ki, insanın ilk mâyesi olan çamur, birden bire insan sûretini alıvermiş değildir. İnsan mâyesi çamurdan yaratıldıktan sonra insan sûretini almak ve insan seviyesine gelmek için bir müddet tesviye edilmiş, birçok ıstıfa mertebeleri geçirmiş, şekilden şekle girmiş ve en sonra insan şeklini alarak kendisine

etmek üzere turab,[92] tîn,[93] tîn lâzib,[94] sülâletin min tîn,[95] salsâl,[96] salsâlin kel fehhâr,[97] hame-i mesnûn[98] gibi farklı kelimelerin seçilmiş olması da bu görüşü desteklemekte ve onun özel bir toprak olduğunu göstermektedir.[99] İnsanı yaratmak üzere seçilen bu özel toprak farklı aşamalardan geçirildikten sonra insana maya olmaya müsait hale getirilmiştir.[100] Mâtürîdî' ye göre insanın mayasına verilen bu farklı isimler; bu özün çeşitli merhalelerden geçirildiğine ve Allah'ın ona muhtelif zamanlarda hitap ettiğine delâlet eder.[101]

İnsanın yaratılmasına kaynaklık eden bu toprak; seçilmiş ve süzülmüş (arındırılmış) olup kalitesi itibariyle de en iyi topraktır. İnsan tabiatına gerekli ve faydalı olan bütün maddeleri haiz, katkısız bir topraktır.[102] Mâtürîdî'nin özelliklerine işaret ettiği bu toprağa; günümüz tabiri ile "organik toprak" diyebilmemiz mümkündür.[103] Çağdaş tarımsal verilere göre toprağın bünyesi, onun en belirgin, kalıcı ve kolay değişmeyen fiziksel özelliğidir.[104] Bu özellik ancak aşırı şekilde dış tesirlere maruz bırakılma ve yabancı kimyasal maddelerin müdahalesiyle uzun bir zaman içerisinde farklılaşarak bozulabilir.[105] Toprak içindeki organik maddelerin artışı ile tarımsal verimliliğin artması arasında doğru orantı söz konusudur.[106] Yani toprağın aslî özellikleri korundukça ondan beklenen seviyede yüksek verim alınmaya devam edilmektedir. Aksi durumda ise verim ve kalite düşmektedir.[107] Kanaatimize göre Mâtürîdî, organik toprağın özellikleri ile insan fıtratı arasında bir bağ kurmaktadır. Nitekim bu ilişkiyi daha sonra fıtrat konusunu

---

rûh-i insanî nefholunmuştur. Muhtelif âyetlerde, muhtelif meratib-i hilkate işaret olunması da bundandır." bk. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm,* İstanbul: yy. 1341, I, 284 vd..

[92] er-Rum 30/20; el-Kehf 18/37.

[93] el-İsrâ 17/61; es-Secde 33/7.

[94] es-Saffât 37/11.

[95] el-Müminun 23/12.

[96] el-Hicr 15/26, 33.

[97] er-Rahmân 55/14.

[98] el-Müminun 23/12.

[99] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* IX, 56-57.

[100] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 24-25-26; IX, 278-279, 311-312; XII, 270.

[101] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 24-25-26, 312; X, 11; XIV, 262-263.

[102] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* X, 11.

[103] Necmettin Çepel, *Toprak İlmi,* İstanbul: İ.Ü. Orman Fak. Yay. 1988, s. 147.

[104] Necmettin Çepel, *Toprak İlmi*, s. 11.

[105] Necmettin Çepel, *Toprak İlmi*, s. 11.

[106] Necmettin Çepel, *Toprak İlmi,* s. 149.

[107] Necmettin Çepel, *Toprak İlmi*, s. 151.

işlerken ayrıntılı bir şekilde ele alacağız. Her hâlükârda şurası muhakkak ki "insan" denilen bu özel varlık için alelade bir öz vya tesadüfî bir toprak seçilmemiştir. İnsana menşe olmak üzere seçilmiş olan bu öz, her şeyden önce temiz[108] ve verimli bir topraktan elde edilmiştir.[109] Bazı hadislerde[110] yeryüzünün her tarafından alınmış olduğu ifade edilen bu toprağın diğer önemli bir hususiyeti de mutlaka temizlik vasfına sahip olmasıdır. Nitekim İmam Mâtürîdî "et-tîn-i tayyib" diye nitelendirdiği bu toprağın habîs olması durumunda insan denilen bu mükemmel vasıflardaki neticeye ulaşılamayacağını söyler. Ona göre hem Hz. Âdem'e menşe olan tîn hem de âdemoğluna kaynaklık eden nutfe temizlik karakterine sahiptir. Adı geçen insanî özlerin pis ve aşağılık olduğunu iddia edenlerin bu iddiaları da yersizdir.[111]

Mâtürîdî insanın maddeli yaratılmasının yani öz maddenin hazır olmasının zorunlu olarak insanı meydana getiremeyeceğini de ifade eder.[112] Çünkü ona göre Allah insanı ya da başka bir varlığı dilediği şekilde maddeli veya maddesiz olarak yaratabilir. Hatta insanın yaratılışı bağlamındaki bütün bu anlatımlar temsilî de olabilir. Ancak Allah nasıl yarattığını göstermek için meseleyi insanın anlayabileceği bir tarzda tasvir etmektedir.[113]

Mâtürîdî'nin insanın yaratılışını konu edinen ifadelerin temsilî olabileceğini söylemesi son derece orijinal bir yaklaşımdır. Aslında o, bu tavrıyla insanın yaratılışı probleminde öne çıkarılan bazı yersiz tartışmaların gereksizliğine de işaret etmektedir. Çünkü burada üzerinde durulması gereken asıl husus insanın ve tüm mevcûdatın hiçten yani yoktan, şeyli/maddeli ya da şeysiz/maddesiz yaratmaya muktedir bir tanrı tarafından yaratılmış olmasıdır. Bunun dışındaki hususlar ise teferruattır ve ancak tanrının haber vermesi ile bilinebilir.[114]

---

[108] Mâtürîdî, insanın yaratıldığı toprak ve nutfenin tayyip/temiz olduğuna ısrarla vurgu yapmaktadır. bk. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 25.
[109] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 25.
[110] Ebû Dâvûd, Sünnet, 16.
[111] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 25.
[112] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 25.
[113] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 25.
[114] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 103-104.

Dünyada da verimsiz ve gerekli özellikleri taşımayan topraklar gerçekleşmesi istenen belli amaçlar için kullanılamaz. Şayet toprak olarak kullanılan ana madde ihtiyaç duyulan özellikleri taşımazsa ondan hiçbir şekilde faydalanılamaz. Ona istenilen tohumlar ekilerek beklenen mahsulün hasadı elde edilemez ve onunla korunaklı evler, binalar yapılamaz. Aynı şekilde o toprak ne ekin bitirebilir ve ne de ondan insanın ihtiyaçları için kap kacak yapılabilir. O toprak uzun bir süre mayalanmaya bırakılmış olsaydı da durum değişmezdi. Çünkü vasıfları uygun olmadığı için bu merhaleye ulaşamaz ve istenen netice hâsıl olamazdı[115] Daha önce de ifade ettiğimiz gibi İmam Matürîdî bu ifadeleriyle kendi kendine oluşum fikrine ve şartların oluşması ile zorunlu olarak varlığın ortaya çıkması düşüncesine gidecek hiçbir açık kapı bırakmamaktadır.

Yukarıda da değindiğimiz gibi; Mâtürîdî, Kur'ân'da betimlenen insanın yaratılış aşamalarının *mecaz* olabileceği ihtimalini dile getirir. [116] Ancak hakikat olması durumunda bu aşamaların nasıl anlaşılması gerektiğini de *Te'vîlât*'ın farklı yerlerinde tafsilatlı sayılabilecek bir tarzda ele alır.[117] Bundan sonra insanın insan olma safahatını anlatmak üzere zikredilen ifadelere Mâtürîdî'nin verdiği anlamları *Te'vîlât* üzerinden takip edeceğiz.[118]

Allah, insanın yaratılışında farklı hallerden bahsetmektedir. Meselâ, insanı üzerine su dökülmemiş (kuru) toprak anlamına gelen "turab"dan yarattığını bildirmiştir. Sonra onu "tîn" den yani üzerine su dökülerek macun haline getirilmiş olan topraktan var ettiğini zikreder. İnsanın yaratılış aşamaları arasında sayılan "tîn lâzib"[119] durumunda ise bu macun artık yapışkan, el ile yapıştırılabilen bir hal almıştı. İmam Mâtürîdî'nin başka bir ifadesine göre ise o artık hâlis bir kireç durumuna gelmişti. Sonra da bu "tîn", "sülâle

[115] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 25.

[116] Tespit edebildiğimiz kadarıyla İmam Mâtürîdî, söz konusu anlatımların hakikat veya mecâz olduğu noktasında herhangi bir tercihte bulunmamakta ve ilgili nassları her iki ihtimali göz önünde bulundurarak yorumlamaktadır. Doğal olarak burada bizim açımızdan her iki anlatıma da işaret etmek zarureti ortaya çıkmaktadır. Kuşkusuz, Mâtürîdî'nin hakikat ya da mecâz konusunda bir tercihte bulunmaması bir çelişki olarak değerlendirilebilir. Ancak onun takip ettiği sistemin bir gereği olarak hakkında kesin nass bulunmayan veya aklen sabit olmayan konularda genel olarak bağlayıcı cümleler kurmadığını da ifade etmek gerekir.

[117]Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 24-25-26; *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* IX, 278-279, 311-312; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* X, 11; *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XII, 270; *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XIV, 262-263.

[118] Aşamaların sıralamasında Mâtürîdî'nin seçimlerine dikkat edeceğiz. Çünkü ona göre bu isimlerin toprağın geçirdiği sıralı aşamalardan ibaret olması muhtemeldir. bk. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XIV, 262.

[119] Çünkü toprağın en kalitelisi ve sıcağı odur. bk. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XIV, 262.

min tîn"e dönüşmüştü. Yani bütün topraklardan süzülen, arındırılan en kaliteli toprak konumuna ulaşmıştı.[120] Kendisine şekil verilip yapıştırılabilen bu maya uzun bir süre beklemesi[121] neticesinde kararmış ve başka bir hal alarak "hame-i mesnûn"[122] olmuştu. O artık hareket ettirildiğinde ses çıkan ve "fehhâr"a (kuruduğu zaman kırılan)[123] benzeyen bir "salsâl"[124] oluvermişti.[125] Onun "fehhâr" ismini almasının nedeni ise kuruluğu, kırılması, özünde katılığın bulunması ya da uzun süre beklemesi gibi nedenlerle bu hale dönüşmüş olmasıdır.[126]

Artık insanın maddî yapısına kaynaklık edecek öz hazır hale gelmiştir. Ama insanî öz sadece maddeden müteşekkil değildir. Başka bir ifade ile insanı insan yapan unsur sadece maddesi değildir. Nitekim İmam Mâtürîdî'ye göre bu aşamaların hiç birisi tam olarak insana delâlet etmez ve henüz tam anlamıyla insan ismini almaya uygun değildir. Onlarda beşeriyyetin veya insaniyyetin eseri yoktur. Aslında bu aşamalarda Allah'ın kudreti daha zâhir bir şekilde görünmektedir. Çünkü O, böylece maddeli veya maddesiz olarak yaratanın kendisi olduğunu bildirmekte, maddî şartlar hazır duruma gelse de O'nun yaratması olmaksızın hiçbir şeyin ademden veya varlığa çıkmış başka bir maddeden vücûd bulamayacağını ve hayata kavuşamayacağını göstermektedir.[127] Allah, her ne kadar insanı toprağa ya da nutfeye nispet ediyor olsa da bizi ne toprak ne nutfe ne de onlarda meydana gelen değişiklikler yaratmıştır.[128] İnsanın onlara nispet edilmesi sadece Allah'ın ona asıl, öz ya da tıynet olarak bu maddeleri seçmiş olduğunu gösterir.

---

[120] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 27.

[121] Mâtürîdî, İnsan Sûresinin ilk âyetini yorumlarken burada insanın üzerinden geçtiği ifade edilen uzun sürenin bir manasının da yaratılış öncesindeki bu bekleme zamanını ifade edebileceğini zikretmektedir. bk. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XVI, 314-315.

[122] O artık siyahlaşmış ve –bir görüşe göre de- kokmaya başlamıştı. bk. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XIV, 262. Ayrıca Mâtürîdî, onun mesnûn olmasını; bu asıldan sonra gelecek olan insanoğlunun da aynı düzen ve özellikler üzere var edileceği anlamını da taşıdığını söyler. bk. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 27.

[123] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XIV, 262.

[124] Fazlaca terbiye edilmesinden ve aslının kalitesinden dolayı artık ses çıkarmaya başlamıştı. bk. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XIV, 262. Aslında bu durum -daha sonra anlatacağımız üzere- konuşan bir canlı olma özelliğini taşıyan insanın bu vasfının da habercisi olabilirdi.

[125] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 24-25-26; IX, 278-279, 311-312; X, 11; XII, 270; XIV, 262-263.

[126] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XIV, 262.

[127] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 25.

[128] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XI, 168-169.

Nitekim yaratma[129] mastarı lügatte; takdir etmek[130] anlamına gelir ki; bu da Allah'ın insana tıynet[131] olarak bu asılları takdir ettiğini ifade eder.[132]

Öz maddesi hazır hale gelen insanoğlu için artık tesviye edilme[133] yani tamamlanma vakti gelmişti.[134] Mâtürîdî, insanın tesviye edilmesini; onun hikmetin gerekleri ve insan olmanın maslahatları ile donatılması olarak açıklar. Başka bir ifade ile onun tesviyesi, varlığının yaratıcısının bilinmesine delâlet edecek şekilde dizayn edilmesidir. Aynı şekilde maddi varlığının görünen boyutu olan elleri, ayakları, kulakları ve gözlerinin, uzuvlarının şekillendirilmesi de tesviye ifadesinin insanın görünen boyutundaki yani bedenindeki karşılığıdır.[135] Onun bu görünen boyutunda da düzen, intizam ve estetiğe önem verilmiş ve onun dış görünümündeki tesviye eylemi de bu çerçevede gerçekleşmiştir.[136] Böylece en sonunda insan "hayat"ı kabule hazır duruma getirilmiştir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Mâtürîdî'nin "tesviye" konusunda serdettiği görüşler de orijinal bir nitelik taşımaktadır. Zira genelde "tesviye" kavramı sadece maddî bedene şekil verme tarzında anlaşılmıştır. Örneğin, Mâtürîdî'nin çağdaşı sayabileceğimiz Taberî ve kendinden sonra yazılan tefsirlere kaynaklık etmiş olan *el-Keşşâf*'da Zemahşerî (ö. 538/1144) "tesviye" yi maddî bedenin düzenlenmesi şeklinde açıklamışlardır.[137] Modern dönemlerde konuyu elen alan eserlerde dahi "tesviye" izahında Mâtürîdî'nin yaklaşım tarzı hâkim değildir.[138] Yukarıda naklettiğimiz ifadelerinden de anlaşıldığı

---

[129] "التخليق".

[130] "التقدير".

[131] Daha önce Mâtürîdî'nin, varlığın öz maddesi anlamında zaman zaman bu kavramı kullandığını ifade etmiştik. İnsanın öz maddesi anlamında ise "asıl" kavramı ile beraber "tıynet" terimini de kullanmaktadır. Tıynet ve asıl kavramları için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 51, 52, 96, 97, 98, 99, 103, 135, 174, 184, 185, 187, 224.

[132] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XI, 169.

[133] el-Hicr 15/29; el-İnfitâr 82/7.

[134] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 28; XVII, 90-91.

[135] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XVII, 91.

[136] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XVII, 91.

[137] Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* IV, 478, V, 102; Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf,* Beyrut: Dârü'l-Mârife 1430/2009, s. 560, 620.

[138] A. Cressy Morrison, *İnsan Evren ve Ötesi* (çev. Bekir Topaloğlu), İstanbul: Ensar Neşriyat 2010, s. 50; İbrahim Sarı, *Yaratılış,* Antalya: Nokta Kitap 2016, s. 27. Son dönemin önemli müfessirlerinden Elmalılı Hamdi Yazır ise tesviye kavramını şu kısa cümle ile yorumlayarak: "Tesviye edip, o balçığı tam bir beşer hilkatine, muntazam bir insan kıvamına koyup." şeklinde izah etmektedir. bk. Elmalılı, *Tefsir,* V, 3062.

üzere Mâtürîdî, "tesviye" kavramını insanın insaniyetini gerçekleştirmeye, insan olmaya hazırlanması şeklinde beyan etmiştir.[139] Allah, maddesini hazırladığı insanoğlunun hem görünen boyutu olan bedenini hem de iç âlemini kendisini ve yaratıcısını bilebilecek, bilmediklerini öğrenebilecek, insaniyetini ve var ediliş gayesini gerçekleştirebilecek şekilde tesviye etmiş, düzenlemiş ve yaratılışını tamamlamıştır. İnsan artık hem iç âleminde varlığını ve var edicisini idrak edebileceği özelliklere kavuşmuş hem de vücudunun görünen boyutunda tesviye edilen organlarıyla, bedenin uzuvları ve duyu organları ile bilmesine, öğrenmesine ve gerçekleştirmesine kaynaklık edecek bilgiye ulaşma vasıtalarına sahip olmuştur. Böylece o, kendisini canlılığa eriştirecek şeyin yani ruhun üfürülmesine hazır duruma gelmiştir.

Nihayet bu mükerrem varlığa, sûretlerin ve bedenlerin kendisiyle hayat bulduğu şeyin yani ruhun üflenmesi aşamasına geçilmiştir. İnsanı tesviye eden, insan olmaya uygun şekilde yaratılışını tamamlayan Allah, yarattığı bu bedene canlılık kazandırmak üzere, ona ruhundan üflemiş[140] yani İmam Mâtürîdî'nin ifadesiyle insanoğluna hayat bahşetmiştir.[141] Bedeninde ona hayat veren şeyin yaratılmasıyla beraber insan artık hayatiyet kazanmış, bedeni ve bütün organları kıvama ve işlerliğe kavuşmuştur. Bedene dâhil olan ruh, Mâtürîdî'nin anlatımıyla onda rüzgâr gibi hızlı bir şekilde yayılmaya başlamış ve bütün âzalarını harekete hazır ve fonksiyonlarını îfâ etmeye müsait duruma getirmiştir.[142] Mâtürîdî'nin ifadesiyle "ruhun tamamlanmasıyla insaniyet manası da tamamlanmış"öylece insanlığın atası özelinde insanoğlu vücûda ve hayata mazhar b[143] kılınarak anılmaya değer bir varlık haline getirilmiştir.

2. Hz. Havvâ'nın Yaratılışı

Geçmişten günümüze Hz. Havvâ'nın dolayısıyla kadının yaratılışı hakkında yapılan tartışmalar insanın yaratılışını da gölgede bırakacak düzeye ulaşmıştır. Hatta İslâm'ın kadına bakışı çoğu zaman bu ilk fenomenden hareketle temellendirilmeye çalışılmıştır. Burada yapılan yanlış değerlendirmeler ise genelde insan, özelde kadın

[139] *Mâtürîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XVII, 91.
[140] el-Hicr 15/29.
[141] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 28; XVII, 90-91.
[142] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XV, 280.
[143] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VI, 105.

hakkında farklı yanılgıların doğmasına neden olmuştur.[144] İşte bu noktada İmam Mâtürîdî'nin kadının yaratılışı konusundaki fikirleri daha bir önem kazanmaktadır. Çünkü o, böyle bir tartışmanın muhtemelen bulunmadığı bir dönemde dahi insanı cinsiyet üzerinden değil, yaratılış temelinde ele alarak orijinal bir bakış açısı sunmaktadır. Kadının yaratılışı ile ilgili âyetleri[145] yorumlarken de bu perspektifi koruduğu anlaşılmaktadır.

İmam Mâtürîdî'nin görüşleri kuşkusuz onun konuyla ilgili âyetlere getirdiği açıklamalarda bulunacaktır. Ancak Kur'ân-ı Kerîm'de ilk insan ve ilk peygamber olan Hz. Âdem'in[146] yaratılışına dair ayrıntılı bir anlatımın varlığına karşın Hz. Havvâ'nın hilkati hakkında aynı durum söz konusu değildir. İlk insanın var edilişinde tercih edilen tafsilatlı anlatım tarzı burada yerini oldukça muhtasar ifadelere ve hatta zamirlere bırakmıştır.[147] Bu durum ilk erkek ve kadının yaratılış aşamalarında farklılığın bulunmayışı ve yaratılışla alâkalı birçok âyette de "âdem" kelimesi ile Âdem özelinde genel anlamda "insanoğlu"nun[148] kastedilmiş olması gibi sebeplerden kaynaklanabilir.

Zaten yaratılan ilk kadın olarak şöhret bulan Hz. Havvâ'nın ismi de açıkça Kur'ân'da zikredilmemiştir.[149] Fakat Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerinde ve Kur'ân dışındaki İslâmî literatürde yaratılan ilk kadın ve ilk insanın eşinin adının "Havvâ" olduğu nakledilmiştir.[150] İmam Mâtürîdî de *Te'vîlât*'ın farklı yerlerinde Hz. Havvâ'ya ve onun yaratılışına dair açıklamalar yapmış ve yaratılan ilk kadının isminin "Havvâ" olduğunu belirtmiştir.[151] Mâtürîdî bunun aksine bir görüş nakletmediği gibi yaratılan ilk kadının ismi üzerinde herhangi bir tartışmaya da yer vermemiştir. Bu durum "Havvâ" ismi

---

[144] Ayrıntı için bk. Cemal Ağırman, *Kadının Yaratılışı İlgili Rivayetler Bağlamında Yeni Bir Yaklaşım*, İstanbul: Rağbet Yayınları 2001, s. 204-205; Talip Özdeş, "Mâtürîdî'nin Yorumlarında İnsan Olgusuna Yaklaşımı", *Uluğ Bir Çınar Uluslararası İmam Mâtürîdî Sempozyum Tebliğler Kitabı* (haz. Ahmet Kartal), İstanbul: Ofis Yayın Matbaacılık 2014, s. 683; Hatice Kelpetin Arpaguş, "Kur'ân Perspektifinden Yaratılış İtibarıyla Kadına Bakış", *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar* (ed. Bilal Gökkır v.dğr.), İstanbul: Özkan Matbaacılık 2010, s. 590 vd..

[145] en-Nisâ 4/1; el-A'râf 7/189; ez-Zümer 39/6; el-En'âm 6/98; en-Nahl 16/72; er-Rûm 30/21; eş-Şûrâ 42/11.

[146] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* IX, 244.

[147] en-Nisâ 4/1; el-A'râf 7/189; ez-Zümer 39/6; el-En'âm 6/98; en-Nahl 16/72; er-Rûm 30/21; eş-Şûrâ 42/11.

[148] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IV, 119; VII, 185, 326.

[149] Ömer Faruk Harman, "Havvâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* İstanbul 1997, XVI, 542-545.

[150] Harman, "Havvâ", s. 543-544.

[151] Ayrıntı için bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 89, 90, 91, 104; IV, 119, 121, 123; V, 309, 317; VI, 136-139; VII, 120, 302, 508; XI, 170, 351; XII, 16; XIII, 171; XIV, 76; XV, 45.

üzerinde tevâtür oluştuğuna işaret etmektedir. Bu nedenle biz de metinde ve ilgili başlıklarda ilk kadını bu isimle anmayı uygun gördük. Nitekim Mâtürîdî, yaratılış nazariyesinde daha doğrusu insanın yaratılışı probleminde; meselenin iki sacayağından biri olan Hz. Havvâ'yı da diğer sacayağı olan Hz. Âdem kadar görünür kılmaktadır. Bunu yaparken de onun referans aldığı yegâne unsur ilgili âyetler olmaktadır.

Aslında Mâtürîdî'nin bu konuda nasları referans alması epistemik bakış açısının doğal sonucudur. Zira ona göre yaratılan her şeyin aslî maddesinin neden ibaret bulunduğunun bilinmesi ancak nakille mümkün olabilir. Zira habere dayalı bir konuda ne duyu verilerini ne de aklı kullanarak bilgi edinebilmek söz konusu olabilir.[152] O zaman bu alanda fikir yürütmek için ilgili nasların esas alınması gerekmektedir. Mâtürîdî'nin bu temel yaklaşımı onun Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın yaratılışları ve onların yaratılışlarına konu olan aslî madde hakkında yaptığı yorumlarda da görülmektedir. Zira o, değerlendirme yaparken ancak ilgili nasların ve dil kurallarının kendisine verdiği imkânlar ölçüsünde hareket etmektedir. Buna göre yaratılışı tamamlanan insanoğlu için aynı asıldan yani kendisinin var edildiği o ilk özden, aynı türden bir eş vücûda getirilmiştir.[153] Âdemoğlu diye anılan diğer tüm insanlar gibi Hz. Havvâ da eşinin yani Hz. Âdem'in de yaratıldığı o ilk öze, nefs-i vâhideye; başka bir ifade ile insanlık özüne nispet edilmiştir.[154] Mâtürîdî, insanın yaratılışında üç şekilden bahsetmektedir. Buna göre insanlar ya doğrudan ilk insan ve eşinin yaratıldığı o asıldan [155] ya onların soyundan gelen evlatları vasıtasıyla dünyadaki yaratılış sistemine göre ya da Hz. Îsâ gibi ilk iki yaratmanın dışında farklı bir yaratma şekli ile hayat bulmuşlardır.[156] Allah topraktan Hz. Âdem'i yaratmış; sonra onu vücûda getirdiği bu asıldan eşine de hayat vermiştir. Daha sonra da Hz. Âdem ve eşini, yaratacağı insan nesline kaynaklık etmek üzere dünyaya göndermiştir.[157]

İmam Mâtürîdî'nin nasslar ve metin merkezli yorum yaptığını söylememiz onun kadının yaratılışı bağlamında kendi döneminde veya kendisinden önceki dönemlerde

[152] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 103-104.
[153] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VI, 136; XII, 300-301.
[154] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* IV, 198; IX, 206; XI, 168; XII, 300-301.
[155] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VI, 136 vd.
[156] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 8.
[157] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* III, 7 vd.; IV, 198-199.

yapılan tartışmalar ve ileri sürülen fikirler hususunda bilgi sahibi olmadığı anlamına gelmemektedir. Aksine onun konuyu anlatırken yaptığı değerlendirmeler ve nakiller, İsrâiliyât ya da Kur'ân dışı İslâmî literatürden gelen bilgilerden haberdar olduğunu açıkça göstermektedir. Ancak o yukarıda işaret ettiğimiz nakil merkezli aklî yorum prensibi sebebiyle ve bilinçli bir tercihle çağdaşı ya da halefi olan birçok âlimin aksine konu hakkında yorum yaparken nasların dışına çıkmama ve İsrâiliyâta başvurmama yolunu seçmiştir.

Anladığımız kadarıyla Mâtürîdî yaratılışla ilgili âyetlerde geçen "nefs-i vâhide"[158] ifadesini iki şekilde yorumlamaktadır. Bunlardan ilkine göre nefs-i vâhide Hz. Âdem'in kendisi yani onun nefsi,[159] ikincisi ise Hz. Âdem'in, Hz Havvâ'nın ve bütün insanların yaratıldığı o ilk asıl, ilk özdür.[160] Aynı şekilde âyetlerde müennes zamir gönderilerek kendisine işaret edilen "nefs"ten kasıt ise ya Hz. Âdem yani onun nefsi ya da onun yaratıldığı ilk asıl yani insanî özdür.[161] Ayrıca Mâtürîdî'nin ifadelerinden hareketle, yapılan bu nispetlerin mecazî anlamda kullanılmış olabileceği çıkarımına ulaşmak da mümkündür. Yani insanın yaratılışı bağlamındaki bütün bu anlatımlar temsilî de olabilir. Hâl böyle olunca o zaman Âdem ve Havvâ'nın yaratılışı bağlamında Kur'ân'da yer verilen hususlara metaforik bir anlatımın parçası olarak bakmak gerekecektir. Bu orijinal tespitiyle Mâtürîdî, Allah'ın bir şeyi yaratmak için maddeye, öze ve aşamalara ihtiyaç duymayacağına işaret etmektedir. Buna göre Allah ne Âdem'i ne Havvâ'yı ne de başka bir varlığı yaratmak için bir maddeye ya da süreye ihtiyaç duymaktadır. Ancak Allah muhtemelen böyle bir anlatımla insanoğluna onu nasıl yarattığını yine onun anlayabileceği bir tarzda tasvir ederek göstermektedir.[162] Keza o, insanoğlunun Hz. Âdem'e veya toprağa nispet edilişini bu şekilde anlatmakta ve şöyle demektedir:

> "Bizim Hz. Âdem'e nispet edilişimiz ondan çıkartıldığımız anlamına gelmemektedir. Bunun anlamı bizimle Hz. Âdem'in yaratıldığı o ilk öz arasında

[158] Nefs-i Vâhide ifadesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Züleyha Birinci, "Nefs-i Vâhide İfadesinden Hareketle Kadının Yaratılışı Hakkında Bir Değerlendirme", *MÜİF Dergisi,* XXXXVII, (2014), s. 151-164.
[159] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VI, 137.
[160] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* III, 8; V, 298; VI, 136-139; IX, 57; XI, 169; XII, 127 vd.; XIII, 171.
[161] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* III, 8; V, 298; VII, 195; IX, 57; XI, 169; XII, 127 vd.; XIII, 171.
[162] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 25.

bir bağ bulunduğunun ifade edilmesidir."[163] "Allah sizi topraktan yarattı"[164] âyetinde de Allah bizi aslımıza yani toprağa nispet etmektedir.[165]

Buna göre Mâtürîdî açısından Hz. Âdem'e nispet edilmekle toprağa nispet edilmek arasında bir fark olmadığı anlaşılmaktadır. Zira ona göre burada nihai olarak vurgulanmak istenen şey; Hz. Havvâ'nın ya da insanoğlunun Hz. Âdem'e nispet edilmesi değil, bütün insanların aynı özden yaratıldığının bildirilmesidir.[166] Mâtürîdî konu ile ilgili bir âyetin [167] tefsirinde de bu hususa dikkat çeker. Ona göre âyetteki "velekad haleknâküm" ifadesi "Sizi, bütün insanları bu asıl ve özden takdir ettik"[168] yani Âdem'i, Havvâ'yı ve bütün insanları bu asıldan ve özden meydana getirdik anlamındadır. Bir başka yerde ise insanoğlunun toprağa izafesini -ilgili hadislerin sahih olması şartıyla- şöyle yorumlamaktadır: "Şayet bu sahihse o zaman bütün insanlar ve onların asılları topraktan yaratılmış olur"[169] demektedir.

Mâtürîdî'nin genel tutumu ve mezkûr ifadelerinden hareketle şöyle bir sonuca ulaşabiliriz: Allah Âdem'i nefs-i vâhide'den yani insanî özden yaratmıştır. Havvâ'nın ve diğer bütün insanların da bu insanî özden yaratılmasını takdir etmiştir. Mâtürîdî, Âdem'e nispet edilmekle beraber hiçbir insanın ondan ya da onun bir parçasından yaratılmadığına ısrarla vurgu yapmaktadır. O, bu nispeti bir şeyin kendi türüne, ilk örneğine izafe edilmesi tarzında anlamaktadır. Onun buradaki ısrarı Havvâ'nın Âdem'e nispeti konusundaki muğlaklığın üzerini açmamızda bize yol gösterebilir. Şöyle ki hiçbir insan Âdem'den veya onun bir parçasından yaratılmadığı halde bütün insanlar Âdem'e nispet edildiklerine göre; Havvâ'nın da bu bütünün dışında tutulmasını gerektiren mücbir bir sebep yoktur. Onun Âdem'e nispeti de diğer insanların nispeti gibidir. Yani o da Âdem'den, onun yaratıldığı nefs-i vâhideden; insanî özden meydana getirilmiştir. Öyleyse Âdem ve Havvâ'nın kendi türlerinden yaratılacak erkek ve kadınlara menşe olmak üzere tek bir

[163] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* III, 8.
[164] el-Mü'min 40/67.
[165] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XI, 169; XIII, 171.
[166] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 298; XVI, 138-139; 181.
[167] el-A'râf 7/11.
[168] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 298; XI, 169. Mâtürîdî'nin A'râf Sûresindeki ilgili âyetin tefsirinde kullandığı orijinal ifade şu şekildedir: "ولقد خلقناكم اي قدرناكم جميعا من ذالك الأصل والكيان" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 298.
[169] "فإن صح هذا فيكون خلق جميع الناس وأصلهم من تراب" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XI, 169.

insanî özden meydana getirilen iki asıl olduklarını söyleyebiliriz. İmam Mâtürîdî'nin – aşağıda yer vereceğimiz- asıl kavramına ilişkin kullanımlarının da bu görüşümüzü desteklediğini düşünüyoruz.

İmam Mâtürîdî, "Sizi bir tek candan yaratan, kendisiyle mutlu olsun diye ondan da eşini yaratan O'dur."[170] âyetini "Kendi (cinsi)nizden eşler yaratması O'nun varlığının delillerindendir."[171] âyetini iktibas ederek açıklamaktadır.[172] Buna göre; nefs-i vâhide Hz. Âdem'in nefsidir. Allah hem Hz. Havvâ'yı hem de sonra meydana gelecek bütün çiftleri bu nefisten yani ilk özden yaratmıştır. Âdem nefs-i vâhide'den, Havvâ ise o nefsin türünden ve şeklinden yaratılmıştır. Buradaki nefsin cins, tür, şekil mânasına geldiği anlaşılmaktadır.[173] Mâtürîdî başka bir yerde ise hem Hz. Âdem'i hem de Hz. Havvâ'yı insanların yaratıldığı asıl, öz olarak nitelemektedir.[174] Mâtürîdî'nin buradaki ifadelerini şöyle yorumlayabiliriz: Allah, Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'yı iki asıl olarak yaratmış, bütün erkek ve kadın çiftlerini bu iki asıla nispet etmiştir. Yine bizzat onun ifadesiyle: "Bütün erkekler, asılları olan Hz. Âdem'den, bütün kadınlar da aynı şekilde onların kendi asılları olan Hz. Havvâ'dan meydana getirilmiş olabilirler."[175] İşte tam da burada "asıl" tabirine Mâtürîdî ıstılahında yüklenen anlama dikkat çekmemiz yerinde olacaktır. Çünkü "asıl" kelimesi onun insanın yaratılışı ile ilgili olarak kullandığı özel bir terimdir. Mâtürîdî'nin genel olarak evrenin özü anlamında kullandığı "tıynet" kavramını zaman zaman insanın özü anlamında da istimal ettiğini görüyoruz.[176] Ancak o, özel olarak insanın yaratıldığı "öz" manasını karşılamak üzere "asıl" kelimesini tercih etmektedir.[177] Bu sebeple Hz. Havvâ için "asıl" kavramını kullanması onun da Hz. Âdem gibi topraktan kadınlar için yaratılmış bir öz olabileceği düşüncesini çağrıştırmaktadır. Mâtürîdî'nin bu konudaki görüşünün, muasırı Ebû Müslim İsfahânî'nin (ö. 322/934) fikirleri ile kısmen uyumluluk

---

[170] el-A'râf 7/189.
[171] er-Rûm 30/21.
[172] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VI, 136 vd..
[173] "خلق لكم من أنفسكم أزواجا أي من أجناسكم و أشكالكم" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XI, 170.
[174] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XIII, 171. Mâtürîdî "لأنهما الأصل" ifadesiyle Âdem ve Havvâ'yı "asıl" yani öz olarak nitelemektedir. Bu düşüncesini, çünkü biz hepimiz bu asıldan meydana geldik diyerek temellendirmektedir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VI, 137. Ayrıca Mâtürîdî Hz. Meryem'in soyundan bahsedilen Âl-i İmrân Sûresinin 36. âyet-i kerîmesinde erkeklerin de kadınların soyundan geldiklerine işaret bulunduğunu belirtmektedir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 293.
[175] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VI, 136 vd..
[176] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XI, 169.
[177] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* III, 8; V, 298; VI, 136-139; IX, 57; XI, 169; XII, 127 vd.; XIII, 171.

içinde olduğunu söyleyebiliriz.[178] İsfahânî'ye göre Allah bütün insanları Hz. Âdem'i yarattığı öz'den yaratmıştır. Nitekim Hz. Âdem'i yoktan yaratan Allah'ın Hz. Havvâ'yı da aynı şekilde yaratmaması için bir sebep yoktur.[179] İsfahânî'nin açıkça ifade ettiği bu fikirlerle -aynı netlikte olmasa da- Mâtürîdî'nin satır aralarında söylediği şeylerin aynı anlama işaret ettikleri söylenebilir.

Sonuç olarak Mâtürîdî'ye göre Hz. Havvâ'nın Hz. Âdem'e nispetinin herhangi bir insanın Hz. Âdem'e nispeti gibi olduğunu ifade edebiliriz. Nefs-i vâhide ise Hz. Âdem'in nefsi olsa bile aslında insanın yaratıldığı öz'e işaret etmektedir.[180] Buna göre Hz. Havvâ da Hz. Âdem'in yaratıldığı o ilk özden meydana getirilmiş olmalıdır. Esasen Mâtürîdî, bütün insanların Âdem ve Havvâ'ya dayandığına, bu anlamda onların diğer insanlar için öz ya da asıl olduğuna vurgu yapmakta ise de Hz. Havvâ'nın yaratılışı konusunu biraz müphem bırakmıştır. Muhtemelen Kur'ân-ı Kerîm'deki müphemlik Mâtürîdî'nin de diline yansımıştır. Ancak burada önemli olan Mâtürîdî'nin, Âdem'in ve Havvâ'nın yaratılışları nasıl olursa olsun, bununla insanın üstünlüğü arasında herhangi bir ilişki kurmamasıdır. Zira onun sisteminde üstünlük yaratılışla değil, yapıp etmelerle açığa çıkmaktadır. Mâtürîdî'nin şu ifadeleri de görüşümüzü destekler mahiyettedir:

> "İnsanların tek bir nefisten yaratılması hiçbir beşerin yaratılış ve nispet edildiği öz açısından birbirine üstünlüğünün olmadığına delâlet etmektedir. Onların hepsi tek bir nefisten yaratılmış olan erkek ve kız kardeşlerdir. Şayet birbirlerine bir üstünlük vesilesi olacaksa; bu ancak işleyecekleri ameller, övülmüş ahlâklar ve tercih ettikleri güzellikler vasıtasıyla olacaktır. Ancak yaratılış cihetinden kimsenin kimseye üstünlüğü yoktur."[181]

B. İnsanın Dünyaya İnişi

Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın cennetteki yaşamlarına son verilerek dünyaya gönderilmeleri; insanoğlunun ezelî düşmanı İblîs'le ilk temasının neticesinde gerçekleşmiştir.[182] Bu aynı zamanda kıyamete kadar sürecek olan bir tartışmanın;

[178] Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhü'l-ğayb,* Beyrut: Dâru Fikir 1981, IX, 167; Arpaguş, *Kadına Bakış*, s. 592.
[179] Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhü'l-ğayb,* IX, 167.
[180] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XIV, 76.
[181] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VI, 140.
[182] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 90.

"düşüş" metaforu bağlamında insan, şeytan ve cennetten düşüş üçgeninde süregelen bir tartışmanın fitilini ateşlemiş hatta bu alanda hatırı sayılır bir edebiyat kültürü meydana getirilmiştir.[183] Teolojik mânada insan kavramına yüklenen anlamların belirlenmesinde, meselenin görünen veya görünmeyen yüzünde ilk erkek ve kadının, tanrının koyduğu ilk yasağı çiğnemelerinin ve İblîs'in vesveselerine kanmalarının mutlaka bir etkisi vardır.[184] Öyle ki bu ilk temas Hıristiyanlıktaki aslî günah prensibinde göründüğü gibi bir dinin temel felsefesi üzerinde de açık bir etki yapmıştır.[185]

Böyle bir önemi hâiz olduğundan İslâmî kaynaklarda Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın cennet hayatından ayrılmak durumunda kalarak dünyaya gelmeleri onların bulundukları cennet ve evsâfı, yasak ağaç figürü, şeytanın insanlar üzerindeki ayartma yetkisi, bir peygamber olarak Hz. Âdem'in işlediği hata, bir kadın olarak Hz. Havvâ'nın bu hatanın işlenmesinde ve insanoğlunun cennetten çıkarılmasındaki rolü meyanında ele alınmış ve incelenmiştir.[186] Aslında bu konulara karşı ilgiyi artıran en önemli etkenlerden biri, insanoğlunun cennette yaşanan bir hadise neticesinde oradan çıkmak zorunda kalmış olması ve bu durum sebebiyle zihinlerde beliren sorulara cevap aranmasıdır. İnsan neden cennetten çıkmıştır ya da çıkarılmıştır? Şayet bu olay yaşanmasaydı insan ebedî olarak cennette kalmaya devam edebilir miydi? Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın yaşadıkları bu olay yüzünden onlardan sonra kıyamete kadar gelecek nesilleri niçin cennetten mahrum bırakılmışlardır? Tanrısal planda dünya hayatı ile yasak ağaç figürü etrafında gerçekleşen bu vaka arasında bir sebep-sonuç ilişkisinden ya da herhangi bir ilişkiden bahsedilebilir mi? İşte insanoğlu aslında bu kıssadan hareketle bu gibi soruların cevaplarını aramaktadır.

Bu konuları incelediği yerlerde İmam Mâtürîdî'nin problemi ele alırken tarafsız bir tavır takındığını söyleyebiliriz. O, peşinen bir suçu ya da suçluyu tespit etme çabası içinde değildir. Daha ziyade ilgili âyetler ve bu kıssaya konu edilen varlıkların (insan,

[183] Hayrünnisa Turan, "Tavusla Düşüş Simurgla Yükseliş", *Vakıflar Dergisi,* XXXVIII (2012), s. 165-172.
[184] Mustafa Şentürk, "Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerîm'e Göre İlk Günah ve Kadın", *Journal of Islamic Research,* XXII/1, (2011), s. 32-43.
[185] Günay Tümer, "Aslî Günah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* İstanbul 1991, III, 497.
[186] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 89; V, 301, 306; Zemahşerî, *Keşşâf* s.72; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve Hakâiku't-te'vîl* (nşr. Yûsuf ali Bedevî), Beyrut: Dâru İbn Kesîr 2011, I, 72-73.

melek ve şeytanın) tabiatlarından hareketle meseleyi tahlil etmekte ve kendi metodojisi içinde ulaştığı sonuçları zikretmektedir.[187]

Mâtürîdî'ye göre Hz. Âdem'in yaratılışı ile dünyaya gelişi arasındaki zaman diliminde yaşanan ve Kur'ân'da anlatılan olayların geçtiği mekân olarak zikredilen cennetin nerede olduğunu veya adı geçen cennetle, müminlerin ebedî olarak kalacakları cennetin aynı yer olup olmadığını kesin olarak bilmek mümkün değildir.[188] Ona göre aslında ne bu cennetin yerinin ne de yasak ağacın mahiyetinin bilinmesi gerekmektedir. Çünkü hem Kur'ân'da bu konuda bir açıklama yoktur hem de bunların bilinmesinin insana sağlayacağı hiçbir fayda söz konusu değildir.[189] Gerçekte insanın odaklanması gereken şey ise imtihanın kendisidir.[190] Mâtürîdî'nin "cennet" kelimesini "Ağaçlarla, fidanlarla, çeşitli bitkiler ve yeşillikle kaplanmış bir yer ismi"[191] diye tanımlaması ve yeryüzündeki her bağ ve bahçeye bu ismin verilmeyeceğini ifade etmesinden hareketle onun mezkûr cennetin dünyada olduğunu söylediği iddia edilmiştir.[192] Ancak bu iddiaya kaynak olarak zikredilen yerde Mâtürîdî "cennet" kelimesinin tanımını yapmakta fakat

[187] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 99.

[188] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 89; V, 307. Aslında bu ifade İmam Mâtürîdî'nin genel tavrını ve onun te'vil anlayışını yansıtmaktadır. Çünkü ona göre te'vil; dil kuralları dikkate alınarak ilgili nassın muhtemel mânalarının ortaya çıkarılması ve mümkünse bunlardan birinin diğerine aklen ya da kendisinde bulunan bir özellik sebebiyle tercih edilmesidir. Son tahlilde ise bu muhtemel manalar ya da tercih edilen mana kişinin kendi tercihini yansıtır. Fakat bu tercih edilen mânanın -hakkında açık bir nass ya da kesin bir haber olmadıkça- tek gerçek ve tartışmasız doğru olduğu ileri sürülemez. İmam Mâtürîdî'nin tefsir ve te'vil kavramlarıyla ilgili görüşleri hakkında daha geniş bilgi için bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 3-4.

[189] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 89. Fahreddin er-Râzî konu ile ilgili olarak Ebû Müslim İsfahânî, Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin (ö. 319/931) ilgili cennetin yeryüzünde olduğunu söylediklerini; Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) ise Âdem ve Havvâ'nın bulundukları cennetin semânın yedinci katında bulunduğunu ifade ettiğini nakletmektedir. Cumhûr ve Eş'arî âlimlere gelince onların bu konuda ilgili cennetin müttakîlere vadedilen cennetle aynı yer olduğu görüşünü savunduklarını belirmektedir. Râzî'nin zikrettiği son görüşe göre; bu konudaki naklî deliller zayıf ve birbiri ile çelişir niteliktedir. Dolayısıyla tevakkuf etmek ve bu hususta kesin bir fikir beyan etmemek gerekir. Râzî bu son görüşü kimlerin savunduğunu belirtmiyor. (Ayrıntı için bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhü'l-ğayb,* III, 3-4.) Ancak bize göre Mâtürîdî bu son görüş sahipleri arasında zikredilebilir.

[190] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 307.

[191] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 89.

[192] Bolay, "Âdem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* I, 361; Reşid Rızâ da *Tefsîrü'l-Menâr*'da Bakara Sûresinin 35. âyetinin tefsirinde Mâtürîdî'nin aynı âyetin tefsirinde yapmış olduğu cennet kelimesinin anlamına dair - yukarıda zikrettiğimiz- açıklamalarına yer vererek onun ilgili cennetin yeryüzünde olduğunu söylediğini nakletmektedir. bk. Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr,* Kahire: Dârü'l-Menâr 1947, I, 276-277. Ancak İmam Mâtürîdî ilgili âyeti tefsir ederken âyetin kuruluşunun adı geçen cennette günah işlenmemesinin şart olduğunun anlaşıldığını belirtmektedir. Oysa dünya günah işlemenin mümkün olduğu bir yerdir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 89; V, 300.

bulunduğu yer hakkında fikir belirtmemektedir.[193] Oysa A'râf Sûresi'nin 13. âyet-i kerîmesini tefsir ederken Hz. Âdem ile Hz. Havvâ'nın şeytanın vesvesesine muhatap oldukları zaman gökyüzünde olmaları gerektiğini ifade ederek söz konusu cennetin yeryüzünde bulunamayacağına işaret etmektedir.[194] Ayrıca Mâtürîdî, ilgili âyetin[195] kuruluşundan hareketle Âdem ile Havvâ'nın bulundukları cennette acıkmanın, çıplak kalmanın ve günah işlemenin mümkün olmadığını; aynı zamanda bu yerin emniyetli, bolluk ve bereketin olduğu nihaî yerleşke olma özelliğini taşıdığını söylemekte ve bu niteliklerin yeryüzünde olmadığını da sözlerine ilâve etmektedir.[196] Bu da biraz önce zikrettiğimiz iddianın Mâtürîdî'nin görüşünü yansıtmadığını ortaya koymaktadır. Bu sebeple konu hakkında Mâtürîdî'ye atfedilebilecek en doğru görüş; ilgili cennetin nerede olduğunun kesin bir şekilde bilinemeyeceğidir.[197]

Mâtürîdî, Âdem ve Havvâ'nın cennetten çıkarılması bağlamında kullanılan "hubût" [198] kelimesini yorumlarken ısrarla bunun bir "düşüş" olmadığını vurgulamaktadır. Ona göre bu durum yüksek bir mekândan aşağıda olan bir konuma düşmek veya batmak değildir.[199] Âyette sözü edilen "hubût" tan kasıt bir mekâna inmek, yani bir mekânda konaklamak, misafir olmaktır.[200] Nitekim Mâtürîdî "hubût"u "nüzûl" kavramıyla açıklamakta ve "nüzûl" kelimesini "yukarıdan aşağıya inmeyi" ifade eden "إلي " (ilâ) edatını kullanan Zemahşerî ve Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) aksine "bir mekânda konaklamayı" ifade eden "في" (fî) edatı ile kullanmaktadır.[201] Mâtürîdî'nin "hubût" kelimesine yüklediği bu anlam İslâm'ın dünya hayatına bakışını

---

[193] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 106.
[194] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 89; V, 301, 306, 316.
[195] Tâhâ 20/118.
[196] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 89; V, 300.
[197] Hz. Âdem'in imtihan edildiği cennetin dünyada olduğu tezini savunan görüşler için bk. Bahattin Dartma, "Hz. Âdem'in Dışlandığı Cennetin Dünyası Meselesi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi,* IX/2 (2009), s. 11-22.
[198] Âdem'in cennetten düşüşü ile ilgili farklı değerlendirmeler için bk. Salime Leyla Gürkan, "Yahudi ve İslâm Kutsal Metinlerinde İnsanın Yaratılışı ve Cennetten Düşüş", *İslâm Araştırmaları Dergisi,* IX (2003), s. 1-48; Mustafa Öztürk, "Âdem, Cennet ve Düşüş", *Milel ve Nihal,* I/2 (2014), s. 151-186; Nurullah Agitoğlu, "Kutsal Metinlerde ve Hadislerde Hz. Âdem", *The Journal of Academic Social Science Studies,* II/26 (2014), s. 269-287.
[199] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 106; V, 217; IX, 245.
[200] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* IX, 245.
[201] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* IX, 245. Ayrıntı için bk. Ragıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân,* Beyrut: Dârü'l-Kalem 2009, s.799; Zemahşerî, *Keşşâf*, s. 72; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, I, 72-73.

yansıtması ve dünyanın insan hayatı açısından icra ettiği rolü ifade etmesi bakımından tutarlı bir tercih olarak görünmektedir. Ayrıca Mâtürîdî başka bir yerde "hubût"u bir sûretten çıkarak başka bir sûrete girmek şeklinde tanımlamaktadır.[202] Mâtürîdî'nin bu tanımından hareketle onun hubût'u; cennetten çıkarılan Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın oraya has maddî, manevî şekil ve kıyafetlerinden sıyrılarak dünya hayatına uyumlu hale getirilmeleri anlamında yorumladığı söylenebilir.

Mâtürîdî'ye göre yasak ağaç figüründe bizi ilgilendiren husus bunun Âdem ve Havvâ için bir imtihan vesilesi kılınmış olmasıdır. Çünkü imtihan bir şeyin emredilmesi ya da yasaklanması şeklinde cereyan eder. Yaklaşılması yasaklanan bu ağacın mahiyeti ile ilgili olarak hiçbir vahyî bilgiye sahip değiliz. Öyleyse kesin bir şekilde onun mahiyeti şudur, diyebilmemiz mümkün değildir. Kaldı ki –daha önce de ifade ettiğimiz üzere- buna ihtiyacımız da yoktur.[203] O halde bu yasak niçin konulmuştur ve onlar niçin bu yasağı çiğnemiştir? Mâtürîdî, Âdem ile Havvâ'yı sınamak için konulan bu yasağın nedeni olabilecek bazı varsayımları zikretmektedir. İlk olarak, bunun bir tercih yasağı olabileceğini söylemektedir. Yani onlara başka meyveleri bu ağacın meyvesine tercih etmeleri gerektiği söylenmiş ve yasaklanan ağaca yaklaşmamaları istenmiştir. İkinci bir sebep olarak; ilgili ağacın kendisinde bulunan bir hastalıktan dolayı yasaklanmış olabileceğini söylemektedir. Buna göre buradaki yasaklamanın altında yatan neden; bir meyveyi diğerine tercih ettirmekten ziyade muhataba (Âdem ve Havvâ'ya) karşı duyulan şefkat ve merhamettir. Son olarak yasağın sebebinin onda bulunan haramlık vasfı olabileceğini belirtmektedir. Mâtürîdî, şayet bu son ihtimal doğru olursa o takdirde Âdem ve Havvâ'nın bu yasağı çiğnemelerinin, onların bu yasağın mahiyetini anlamamalarından ya da buradaki nehyin haram ifade ettiğini bilmemelerinden kaynaklanmış olabileceğini; aksi halde yani bu yasağın haram olduğunu bilmeleri durumunda onların bu yasağı çiğnemeyecekleri kanaatinde olduğunu ifade etmektedir.[204]

Mâtürîdî, Hz. Âdem kıssasından hareketle insana dair çarpıcı ve orijinal tespitler yapmakta ve kıssayı geçmişten haber veren tarihsel bir metin olarak okumak yerine onun çağlar üstü üslûbuna odaklanmaktadır. Mâtürîdî'nin anlatımına göre Âdem ve Havvâ'nın

[202] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 301.
[203] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 91.
[204] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 90-91.

karşılarında aslî sûretinde bulunan İblîs ile aralarında bir diyalogun yaşanması[205] söz konusu olmadığı gibi Âdem'in şeytana itaat ederek ilâhî yasağı ihlal etmesi de mevzubahis değildir.[206] Ayrıca şeytanın insanoğlu üzerinde, ona telkinde bulunmaktan öte bir otoritesi de yoktur.[207] Şeytan bir şekilde[208] ona telkinde bulunmuş, Âdem ise bu telkin veya ilhamın rabbânî olduğunu zannederek yanılgıya düşmüştür. Ancak ne şekilde olursa olsun Âdem'in bu hatayı işlemesi sadece şeytanın telkinine bağlanamaz. Yani bu telkine insanın kendi arzu ve isteğinin de eşlik etmesi gereklidir. Mâtürîdî, başka bir yerde bu hususu şöyle açıklamaktadır: "Eğer Âdem yasak ağacın meyvesinden yemesi için kendisine vesvese verenin şeytan olduğunu bilseydi, onun bu davetine uymazdı."[209] Çünkü insanın önemli bir konuya kendisinde o konuya karşı büyük bir istek ve arzu olmaksızın sadece birisinin haber vermesi ile yönelmesi görülmüş şey değildir. Âdem'in bu fiili işlemesi yalnızca onun insan olması ile açıklanabilir. Yani aslında bu sonucu doğuran temel faktör Âdem'deki insanlık kodlarıdır.[210]

Hakikatte Âdem'in bu hataya düşmüş olmasında yadırganacak bir durum yoktur. Hatta Âdem'in küçük bir hata (zelle) yapmış olması hususunda söz söylemeye bile ihtiyaç duymamalıyız. Çünkü insan tabiatı itibariyle hata işlemeye meyilli olup Rabbinin nimeti ona yetişmediği takdirde böyle işleri yapmaya yaratılışı itibariyle müsaittir. Nitekim

---

[205] Mâtürîdî, İblîs'in Âdem ile Havvâ'dan daha önce yani Âdem'e secde etmeyi reddettiği zaman cennetten çıkarıldığını söylemektedir. Onun bu ifadesi de burada yaşanan hadisenin karşılıklı bir konuşmanın akabinde değil de Âdem ve Havvâ'nın kalplerine şeytanın vesvese vererek ayartmasının neticesinde gerçekleşmiş olduğu fikrini güçlendirmektedir. Daha geniş bilgi için bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 316-317.

[206] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 105; Ayrıca Ebû Hanîfe'nin (ö. 150) Âdem'in veya şeytanın telkinlerine uyarak günah işleyen herhangi bir müminin şeytana itaat etmiş olmayacağı noktasında Mâtürîdî'nin de zikrettiği değerlendirmeleri için bk. Beyazîzâde, *el-Usûlü'l-münîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe* (nşr. İlyas Çelebi), İstanbul: İFAV Yayınları 2000, s. 106-107.

[207] Şeytan sadece onlara çağrıda bulunmuş ve ayaklarının sürçmesine ve cennetten çıkmalarına vesile olan yolu süslü göstermiştir. Ancak onları cennetten çıkarma ve ayaklarını kaydırma fiilini bizzat üstlenmemiştir. Çünkü bu fiili arzulayan ve irade eden Âdem ve Havvâ, onu yaratan ise Allah'tır. Bununla beraber sonuca götüren sebep şeytan olduğu için fiilin sebebi sonucun yerine zikredilmiştir ki bu da dil açısından câizdir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 91; IV, 41; XIII, 394; krş. Ali el-Kārî, *Minehu'r-ravzi'l-ezher fî şerhi'l-Fıkhi'l-ekber,* Beyrut: Dârü'l-Beşâir 1419/1998, s. 379.

[208] Şeytan ya daha önce Âdem'e gösterilen aslî sûretinin dışındaki makbul başka bir kimse ve iyi bir kul edasıyla gelerek ona telkinde bulunmuş ya da kalbine ilham ederek ona vesvese vermiş; Âdem ise bu telkin ya da ilhamın Rahmânî olduğunu düşünmüş ve şeytânî olduğunu bilememiştir. Yahut Âdem bu ilhamın meleklerden geldiğini zannetmiş veya bu fiili unutma halinde ya da mahiyetini tam olarak bilemeyerek işlemiştir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 96, 102.

[209] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 186.

[210] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 102-103.

Kur'ân bu hususta ikinci bir örneği yani Hz. Yûsuf'u da zikrederek insanın bu özelliğine dikkat çekmektedir.[211] Mâtürîdî bu hususu şöyle açıklamaktadır:

> "Değeri ne kadar büyük olursa olsun Allah'a itaatkâr olan hiçbir kimse yoktur ki nefsi ile baş başa bırakıldığında tehlike içinde bulunmamış olsun; zaten Allah, bazı konularda rızasına ters seçimlerde bulunabileceğini bilmektedir. Şu kadar var ki kul Allah'a sığınıp niyazda bulunmayı şiar edinir. Bazı peygamberlerden vuku bulan zellelerin anlamı da bundan ibarettir."[212]

Ayrıca Mâtürîdî, Âdem'in risâletle görevlendirilmesinin hatasından dönerek tevbe etmesinden sonra gerçekleşmiş olabileceğini ifade ederek hatayı işleme anında onun henüz peygamber sıfatını taşımıyor olabileceğine işaret etmektedir.[213]

Üstelik Âdem ve Havvâ'nın yasak ağaçla imtihan edilmeleri; hem onların hem de insanlığın dünya hayatına ve imtihanına karşı bir uyarı ve aynı zamanda bu hayata bir ön hazırlık mahiyetindedir. Çünkü nihayetinde insanoğlu imtihan edilmek üzere yaratılmıştır.[214] Mâtürîdî bu olaydan insanoğluna yönelik önemli mânalar çıkarmakta; her şeyden önce böylece insanlara her durumda; bollukta ve darlıkta imtihan edilebileceklerinin hatırlatıldığını düşünmektedir. Diğer taraftan yine burada insanlara isyan etmeleri halinde onun karşılığını görecekleri bildirilmekte, öte yandan insanoğlunun bu tip hatalar yapabileceği; zira yaratılışının buna müsait olduğu vurgulanarak, böyle bir hataya düşülmesi durumunda pişman olup ders alarak yaratıcıya dönülmesi gerektiği ifade edilmektedir.[215] Yine Şeytan'ın her durumda insanı kötüye

---

[211] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 99; VII, 302; XVI, 82. İmam Mâtürîdî bu durumu açıklarken; Âdem özelinde insan tabiatının –kötü de olsa- ilgi duyduğu şeylere meylettiğini ve insanı o şeylere yönlendirdiğini, böyle durumlarda Allah'ın koruması olmaksızın insanın başarılı olamayacağını anlatmakta ve şöyle demektedir: "إذ كانت نفسه مجبولة علي حبه باعثة إلي مثله" Yani "Âdem'in (insanın) nefsi (tabiatı) yaratılış itibariyle bu (zelle fiili) ve bunun gibi şeylere karşı ilgili ve insanı onlara yönlendirmeye müsaittir. Başka bir ifadeyle insan yaratılışı itibariyle bu gibi şeyleri işlemeye uygun bir varlıktır. Devamındaki "لولا نعمة الرب" ifadesiyle de insanın bunu işlemekten ancak Allah'ın koruması sayesinde kurtulabileceğine işaret etmektedir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 99. Aslında Mâtürîdî burada insan tabiatı ile ismet-i enbiya kavramının nasıl uzlaştırılabileceğini de örneklendirmektedir. Biz burada sadece işaret etmekle yetiniyoruz, ancak Mâtürîdî'nin ismet-i enbiya kavramı ile ilgili görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. Fatma Günaydın, "Mâtürîdî'nin Kelâm Sisteminde Peygamberlerin İsmeti", İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi 2013, s. 134-138.

[212] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 74.

[213] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XI, 244.

[214] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XVII, 208-210.

[215] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 95-97.

davet edebileceği haber verilerek onun telkinlerine karşı uyanık olunması istenilmekte, akıl ve ferâsetle onun tuzaklarının boşa çıkarılabileceği gösterilmektedir. İmtihan edilen ve yasaklanan fiili işleyen kişi kim olursa olsun karşılığını görecek ve bu konuda ona ayrımcılık yapılmayacaktır. Hatta bu kişi insanlığın atası ve ilk peygamberi de olsa durum değişmeyecektir. Dolayısıyla hem bu imtihanın muhatapları olarak Âdem ve Havvâ hem de onlardan dünya hayatında meydana gelecek nesiller bu ilk imtihan ve sonrasında gerçekleşen şeylerden ibret alarak dünya hayatlarını buna göre düzenleyeceklerdir.[216]

Sonuçta yaratılışlarından sonra Âdem ve Havvâ'nın cennette geçirdikleri süre tamamlanmış ve artık onlar için dünya hayatı başlamıştır. Zaten yasak ağaç figürü etrafında şekillenen bu ilk imtihanın asıl sonucu da insanoğlu için dünya imtihanına giden yolun açılmış olmasıdır.

1. Dünyadaki İlk İnsanlar: Hz. Âdem ve Hz. Havvâ

Geçmişte ve günümüzde Âdem'den önce de dünyada başka âdemler olduğuna; bu cümleden olarak Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın yeryüzündeki ilk insanlar olmadığına dair bir takım görüşler serdedilmiştir.[217] Bu fikri dillendirenler çoğu zaman, meleklerin "Orada kan dökecek ve fesat çıkaracak birini mi yaratacaksın?"[218] meâlindeki ifadelerini de görüşlerine delil olarak zikretmiştir.[219] Ancak İmam Mâtürîdî açısından Hz. Âdem'in *ebü'l-beşer*,[220] yani insanlığın atası ve ilk insan oluşu, yine aynı şekilde Hz. Havvâ'nın hem ilk kadın hem de Hz. Âdem'in eşi olması hususları tartışmaya mahal bırakmayacak netliktedir. Çünkü Mâtürîdî ne mezkûr âyet bağlamında ne de başka bir yerde bu meseleleri tartışma konusu yapmıştır. Kendisi konu hakkında farklı bir görüş beyan etmediği gibi buna muhalif bir nakilde de bulunmamıştır. Dolayısıyla en azından Mâtürîdî döneminde böyle bir tartışmaya yer olmadığını ifade edebiliriz. Bu hususun Mâtürîdî açısından müsellem olması sebebiyle biz de bu konuda tartışmaya girmeden Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın dünyadaki hayatlarına ilişkin bilgilere yer vermeye çalışacağız.

---

[216] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 97-99.
[217] Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr,* IV, 323-324; . Gürbüz Deniz, "Kur'ân'a Göre Hz. Âdem (a.s.)'in Serüveni", *İslâmî Araştırmalar Dergisi,* XXII/2 (2011), s. 89-105.
[218] el-Bakara 2/30.
[219] Süleyman Ateş, *Kur'ân'da Peygamberler Tarihi,* İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat 2004, s. 27.
[220] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 8.

Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın cennetten çıkarılarak yeryüzüne gönderilmeleri ile birlikte insanoğlunun dünyadaki varoluşu da başlamış oluyordu. İnsanlığın atası olarak onlardan cennet nimetlerine yeniden kavuşabilmeleri için imtihan edilecekleri bu yeni âlemde kendilerine takdir edilen yaşam süreleri dolup ölene kadar ve kıyametle birlikte Allah'ın huzuruna döndürülünceye dek kalmaları istenmiştir.[221]

Mâtürîdî, Âdem ve Havvâ'nın dünyada nasıl bir hayat sürdükleri ile çok fazla ilgilenmemiş ve onların dünya hayatları hakkında oldukça geniş bilgi veren İslâm'dan önceki semâvî dinlerin kaynaklarına veya İbn Abbas (ö. 68/687-88) ve Hasan-ı Basrî'den (ö. 110/728) yaptığı bazı nakiller dışında Kur'ân dışı İslâmî literatürde yer alan bilgilere müracaat etmemiştir. Konu hakkında beyan ettiği görüşlerini bu hususta bilgi veren az sayıdaki âyetler[222] üzerine yaptığı kısa yorumlarla sınırlı tutmuştur.[223] Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu durum Mâtürîdî'nin özellikle teyide muhtaç tarihsel bilgilere ve sıhhat problemi bulunan haberlere karşı takındığı tavır ve takip ettiği metodun bir neticesidir.[224] Bununla beraber yaptığı sınırlı yorumlardan hareketle Âdem ve Havvâ'nın dünyada sürmüş oldukları hayat konusunda Mâtürîdî'nin fikirlerini tespit etmeye çalışacağız. Kanaatimizce bu durumun tespit edilmesi özellikle modern zamanlarda ileri sürülen ilkel insan fikri ile İmam Mâtürîdî'nin ilk insanlara dair tasavvurunun karşılaştırılması açısından da önem arz eder.

Mâtürîdî'ye göre âyet-i kerimede zikredildiği üzere ilk insanlar (Hz. Âdem ve Hz. Havvâ) kendilerine eşyanın bilgisi verilerek dünyaya gönderilmişlerdir.[225] Onlar

---

[221] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 317.

[222] el-Bakara 2/25-39; el-Â'râf 7/19-27; Tâhâ 20/115-123. Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın dünyadaki hayatları hakkında Yahudi ve Hıristiyan kültüründe oldukça geniş mâlumat bulunmaktadır. Kur'ân dışı İslâmî literatürde; hadisler ve tarih kitaplarında bu hususta azımsanamayacak oranda bilgi bulunmaktadır. Ancak Mâtürîdî bu bilgileri kullanmamış ve sadece ilgili âyetleri te'vîl etmekle yetinmiştir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de de Âdem ve Havvâ'nın dünyada sürdükleri hayat ile ilgili olarak verilen bilgiler gayet sınırlı tutulmuştur. Konu hakkında geniş bilgi için bk. Gürbüz Deniz, "Kur'ân'a Göre Hz. Âdem (a.s.)'in Serüveni", s. 89-105.

[223] bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 89 vd.; V, 317 vd.; IX, 242-245.

[224] Nitekim Mâtürîdî'nin bu bilinçli tercihinin aksine Taberî gibi onun muasırı olan müfessirler ya da sonraki çağlarda yaşayan ve kendisi gibi mütekellim müfessirlerden olan Beyzâvî (ö. 685/1286) ve Râzî gibi âlimler konu hakkında özellikle İsrâiliyât kaynaklı rivayetlere yer vermişlerdir. Ayrıntı için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân,* I, 181, III, 414 vd.; V, 226 vd.; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhü'l-ğayb,* III, 25 vd.; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve Esrâru't-te'vîl* (nşr. Muhammed Abdurrahmân el-Maraşlî), Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî 1418/1998, I, 72; III, 8.

[225] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 317.

dünyaya gönderilirken orada hayatlarını sürdürmek üzere ihtiyaç duydukları şeyleri temin etme noktasında zihinsel ve fiziksel anlamda yetkin bir konumda bulunuyorlardı.[226] Mâtürîdî'nin naklettiği üzere meselâ onlar temiz suya ve gıdaya nasıl ulaşacaklarını biliyorlardı. Aynı şekilde onlara avret yerlerini örten ve onları sıcaktan ve soğuktan koruyan giysileri elde etme yolları da öğretilmişti.[227] Aslında bu durumda şaşılacak bir şey yoktu. Çünkü onlar yaşadıkları cennet tecrübesi esnasında oradan çıktıkları takdirde acıkıp susayarak terlemeye başlayacaklarını ve hayatlarını sürdürmek için çalışıp çabalamaya mecbur kalacaklarını öğrenmişlerdi.[228] Çünkü onlar artık fizyolojik ve biyolojik olarak vücutlarının ihtiyaçlarını karşılamak zorunda olduklarını bildikleri gibi diğer varlıklara ve bu yeni âlemin koşullarına da ayak uydurmanın gerekliliğini kavramış durumdaydılar.

Mâtürîdî, ilk insanın hayatî bilgilerin kendisine verili olarak dünyaya gelmesini risâlet müessesesi ile irtibatlandırarak anlatmaktadır. Çünkü o aynı zamanda bir peygamberdir ve ihtiyaç duyduğu bilgilerin ona verilmesi cennet yaşamında olduğu gibi dünyada da mümkündür.[229] Nitekim ona göre bu bilgilerin edinilmesi ancak vahiy yoluyla mümkün olabilecektir.[230] Burada kastedilen şey insanın doğuştan getirdiği yani yaratılış itibariyle yapmaya muktedir olduğu şeyler değildir. Muhtemelen Mâtürîdî'nin işaret ettiği hayatî bilgiler ilk insanların dünya hayatına entegre olmalarını sağlayan şeylerdir. Meselâ barınmaya, beslenmeye, giyinmeye, bitkilere ve hayvanlara dair hususlar ve çevresel faktörlere ilişkin mâlumat bu türden bilgiler arasında sayılabilir. Yani ilk insanlar evrene ve içindekilere yönelik hayatî bilgilere deneme yanılma yoluyla edindikleri tecrübe neticesinde değil, ilâhî vahyin ışığında ulaşmışlardır. Mâtürîdî *Kitâbü't-Tevhîd*'de bu hususu şöyle anlatmaktadır:

> "Meselâ Allah insan türünü yaratmış ve fertlerini sınava tâbi tutmuş; gökten indirdiği su sayesinde yerde insanlar için besinler ve ilaçlar sağlamış, bunun yanında onlardan hastalıklar ve öldürücü zehirler de icat etmiştir. Ancak Allah – bunu yapanın ölüme sürüklenme ihtimali sebebiyle- insanların bunlardan zarar

[226] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 317.
[227] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 318.
[228] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 89.
[229] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 317-319.
[230] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 317.

> vereni gıda verenden ayırmak için bizzat denemelerini de aklen kabul edilemez bir şey olarak göstermiştir. Bu hususu denemeden bilmek de insan aklı için mümkün değildir. Şu halde yeryüzündeki bütün nesnelerin mahiyetini Allah'ın kendisine bildireceği bir zâtın (peygamberin) mevcûdiyetine hükmetmek kaçınılmaz hale gelmiştir ki böylece alacakları besinler sayesinde insanların bedenleri hayatiyetini sürdürsün ve onlar dini görevlerini de yerine getirsin." [231]

İlk insanın peygamber insan olmasının insanoğlu için faydası, onların dünya hayatına maddî ve fizikî anlamda uyum sağlamaları ile sınırlı değildir. Daha da önemlisi peygamber insana verilen vahyî bigilerin hem kendisi hem de diğer insanlar için manevî ve ulvî yüceliğe erişme yolunda rehberlik etmesidir. Bu konuda *Kitâbü't-Tevhîd*'de şöyle denilmektedir:

> "Duyulur âlemde, nefsini, şehvetler bataklığına düşmekten koruma görevini ihmal etmeye rıza gösterecek aklı yerinde biri yoktur. Aksine herkes beşerî yeteneklerini kendine zarar vermeyecek ve sonuçları övgüyle anılacak bir çizgi üzerinde eğitip geliştirmeye özen gösterir. Şunun da belirtilmesi gerekir ki nefsin yapısında, kurtuluş umduğu yerde kişiyi helâke götürecek ve fayda beklediği yerde ona zarar getirecek bir bilgisizlik ve hoyratlık vardır. Bu bilgisizlik onu, bütün davranışların sonuçlarını bilen bir zâta (peygamber) muhtaç kılar. Ancak o sayededir ki nefsini aşağı arzularına terk etmeden bu zâtın göstereceği doğrultuda eğitebilir."[232]

Mâtürîdî'nin ilk insanlara dair çizdiği bu tablo Kur'ân'ın konuya bakışını tasvir etmektedir. Kuşkusuz bu tablo aynı zamanda etkin, faal ve yetkin bir tanrıya, ilâhî yaratmaya ve nübüvvete inanan bir mütekellim olarak Mâtürîdî'nin ilk insan(lar)a ilişkin tasavvurunu ortaya koymaktadır. Çünkü insan başıboş bırakılmak ve kendisine zulmedilmek için değil; imtihan olunmak için yaratılmıştır. Oysa kendisine yeterli mâlumat verilmeyen ve imtihanın şartları bildirilmeyen bir kimsenin âdil bir şekilde sınandığından söz edebilmek güçtür. Dolayısıyla ilk insanın DNA'nın yapısını veya Genom projesini bilecek düzeyde değilse bile en azından dünyada hayatını sürdürebilecek

[231] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 276-277.
[232] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 275; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* IV, 190-191.

ölçüde bir bilgi birikimiyle donanmış halde yeryüzüne gönderilmiş olması gerekir.[233] Bu da insanın yeryüzünde tutunup neşvünemâ bulabilmesinin, maddî ve manevî yönden terakki edebilmesinin ancak ilâhî vahyin sağladığı nebevî bilgiler sayesinde olabileceğini göstermektedir.

Mâtürîdî'nin ilk insana ilişkin olarak ortaya koyduğu "bilen insan" tasavvurunun karşısında ise; bir yaratıcıya inanmayan ya da mekanik tanrı anlayışını veya evrim görüşünü benimseyen çevrelerin ilk insanı ya da ilk insanları olarak "ilkel insan" modeli durmaktadır. Buna göre insan da diğer bütün canlılar gibi kendinden önce dünyada var olan bazı canlı türlerinden evrimleşerek bugünkü halini almıştır. Zaman içerisinde gerçekleşen doğal seleksiyonla ve kazanmış olduğu tecrübe ile insanın beyni diğer hayvanlara oranla daha fazla gelişmiş ve onlardan farklılaşmıştır.[234] Günümüzden yaklaşık olarak iki buçuk milyon yıl önce evrimleşmeye başlayan insanların diğer bütün türleri ortadan kalkmış ve yetmiş bin yıl önce artık dünyada sadece homo (insan) cinsinin sapiens (zeki) türü, yani günümüzdeki bütün insanların ataları kalmıştır. Esasen zamanla gelişerek bugünkü halini alan homo sapiens türünün bu ilk temsilcileri ile diğer hayvan türleri arasında bir farktan söz edebilmek de güçtür. Ancak homo sapiens başlangıçta önemsiz bir hayvanken ilerleyen bin yıllarda kendisini tüm gezegenin efendisi ve ekosistemin baş belasına çevirecek dönüşümünü gerçekleştirmiştir.[235]

Görüldüğü üzere iki insan tasavvuru arasında radikal farklar vardır. Birincisinde, bilme yeteneği ve verili hayatî bilgilerle dünyaya gelen insanoğlu, ikincisine göre ise bu bilme yeteneğini kazanabilmek için dünyada milyonlarca yıl boyunca evrim geçirmek zorunda kalan ve bilgiye ulaşmak için doğaya ve içindekilere karşı amansız ve acımasız bir savaşa girişmek mecburiyetinde olan bir varlıktır. Aslında yaratılış nazariyesini kabul etmeyenler tabii olarak insanın kökenine ilişkin fikirlerini bunun gibi yaklaşımlarla açıklamaktadırlar. Çünkü insanoğlu varoluşunu merak etmekte ve bunu bir şekilde temellendirmenin yollarını aramaktadır. Keza insanoğlu ya kendisinin ilâhî kudretin eşsiz

[233] Nazife Şişman, *Kaderle Tasarım Arasında Yeni İnsan,* İstanbul: İnsan Yayınları 2017, s. 98.
[234] Yuval Noah Hararı, *Hayvanlardan Tanrılara Sapiens İnsan Türünün Kısa Bir Tarihi* (çev. Ertuğrul Genç), İstanbul: Kolektif Kitap 2015, s.17-21; Bu iki farklı tasavvurun karşılaştırılması için bk. Yılmaz Özakpınar, *İnsan Düşüncesinin Boyutları,* İstanbul: Ötüken 2014, s. 28 vd.; Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası,* İstanbul: Klasik 2013, s. 16.
[235] Hararı, Sapiens, s.407.

bir tarzda yaratmasıyla vücuda getirilmiş, sonra da bir gaye[236] için donanımlı bir şekilde dünyaya gönderilmiş olduğuna inanacak ya da varoluşunun kökenini alternatif bir takım teorilerde arayacaktır. Evrimci biyolog Douglas Futuyma da bu hususa dikkat çekerek şöyle demektedir: "Yaratılış ve Evrim, canlıların kökeni hakkında yapılabilecek yegâne iki açıklamadır. Canlılar, dünya üzerinde ya tamamen mükemmel ve eksiksiz bir biçimde ortaya çıkmışlardır; ya da kendilerinden önce var olan bazı canlı türlerinden evrimleşerek meydana gelmişlerdir. Eğer eksiksiz ve mükemmel bir biçimde ortaya çıkmışlarsa o zaman üstün bir akıl tarafından yaratılmış olmaları gerekir."[237]

Özetle bir İslâm düşünürü olarak İmam Mâtürîdî'nin Hz. Âdem'e dair tasavvurları bağlamında onun ilk insan modeli, dünyaya gönderilirken kendisine tanrının, evrenin ve hayatın bilgisi verilmiş olan, bizzat kendisine, insan türüne, diğer canlılara ve nihayet evrene ve tanrıya ilişkin tasarruflarını ilâhî vahiy çerçevesinde şekillendirmesi istenen bilge insan modelidir. Bir başka ifade ile onun ilk insanı ilkel insan değil, peygamber insandır. Buradaki "bilge insan" kavramına yüklenecek anlamın ve bilgeliğin boyutlarının ilk insanın yaşamaya başladığı dönemdeki dünya konjonktüründen bağımsız olamayacağı da unutulmamalıdır.

2. İnsanın Yaratılış Evreleri

Yeryüzünün ilk insanları olan Hz. Âdem ve Hz. Havvâ aynı zamanda yeryüzünün ilk anne ve babası yani ilk ebeveyni idiler. Allah yeryüzünde insanoğlu için bir yaratılış düzeni tesis etmiş ve bütün insanları bu sisteme göre yaratmıştır. Ancak Allah bu yaratılış sisteminin mutlak otoritesini sınırlayan bir zorunluluktan ziyade kendi tercihi ve müdahalesiyle gerçekleştiğine işaret edecek bir şekilde bazı insanları –Hz. Âdem, Hz. Havvâ ve Hz. Îsâ- farklı şekillerde yaratmıştır.[238] Sözgelimi Allah, Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'yı bir anne ve babaları olmaksızın, Hz. Îsâ'yı babasız bir şekilde, dünyadaki diğer bütün insanları ise bir anne ve babadan yaratmıştır. İlk iki yaratma şekline dair İmam

[236] Yaratılış nazariyelerine göre; doğa onu yaratan tanrının niyetiyle uyumludur. İnsan için de durum böyledir. İnsanın hem kendisi hem de sahip olduğu uzuvları, gerçekleştirmeleri istenen amaçlara uygun olarak yaratılmışlardır. Oysa *evrimin amacı yoktur*. Sözgelimi insanların organları belli bir amaç için evrilmedikleri gibi kullanım biçimleri de sürekli olarak gelişim halindedir. bk. Hararı, Sapiens, s.153.
[237] Douglas J.Futuyma, *Science on Trial,* New York: Pantheon Books 1983, s.197
[238] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 135 vd.; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XII, 362 vd.

Mâtürîdî'nin görüşlerine daha önce yer verdik. Şimdi de Mâtürîdî'nin her insanın dünyada yaratılışı ile ilgili görüşlerini ele alacağız.

Mâtürîdî'nin belirttiği üzere insan, yaratılışı itibariyle bir tasarım harikasıdır. "*Te'vîlât'*ta bu hususu şöyle anlatmaktadır:

> "İnsanın yaratılışında öyle muhteşem ve güzel bir düzen vardır ki -her gözün göreceği şekilde görsel yöntemleri kullanıp, her türlü çareye başvurmak sûretiyle- böyle bir nesne üzerinde tasarımda bulunması insanın kendisine bir görev olarak yüklense, o bundan kesinlikle âciz kalırdı. (İnsanın âciz kaldığı bu fiili) rahim içindeki üç karanlık nasıl yapabilsin? Zira onda akıl yürütme, işitme ve görme duyuları düzenlenmiştir. Yaratılıştaki bütün hikmetleri kuşatmaya, Allah'ın insanda yarattığı ve onun aracılığıyla var ettiği her şeye insanın hayalleri bile ulaşamaz. Bundan dolayı Cenab-ı Hak 'Hatta kendinizde de (açık kanıtlar vardır). Hiç görmüyor musunuz?'[239]diye buyurmuştur."[240], "İnsanlar, yüce Allah'ın en güzel kıvamda yaratmış olmakla nitelediği,[241] en kuvvetli cevherler[242] ve en güçlü,[243] en temiz yaratılışla üstün kıldığı[244] canlılardır."[245]

İmam Mâtürîdî cenînin anne karnındaki safahatını ayrıntılı bir şekilde tahlil etmektedir. İlk aşama olan nutfeden sonra cenîn sırasıyla alaka, mudga, kemik, kas sistemi gibi merhalelerle birlikte son aşamada ise insan organizması haline gelmektedir.[246] Mâtürîdî ilk aşamadan itibaren farklı şekillerde de olsa canlılık özellikleri taşıyan bu varlığın [247] mahiyeti itibariyle henüz tam anlamıyla insan olmadığına vurgu

---

[239] ez-Zâriyât 51/21.
[240] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VI, 103.
[241] et-Tîn 95/4.
[242] el-İsrâ 17/70.
[243] el-İnsan 76/28.
[244] el-İsrâ 17/70.
[245] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* III, 283.
[246] İnsanoğlunun dünyaya gelişi ile ilk insanın yani Hz. Âdem'in yaratılışı arasında safhalardan geçmesi itibariyle benzerlik görünmektedir. Bu evreler, insan hayatının, sekizi dünyada, biri âhirette (sülâle, nutfe, alaka, mudga, kemik, kas sistemi, insan organizması, ölüm ve âhirette diriliş) olmak üzere dokuz safhadan oluştuğuna delâlet etmektedir. bk. İlhan Kutluer, "İnsan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* İstanbul 2000, XXII, 320-323; Şerafeddin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelâm,* Konya: 1998, s.364- 365.
[247] Modern tıbbın verilerine göre insanın oluşum safahatında nutfe aşamasından itibaren burada bir canlılıktan söz edebilmek mümkündür. Ancak bu canlılıkla kastedilen bağımsız bir insan organizması değildir. Buradaki canlılık insanın hücrelerindeki canlılık gibidir. Hücrelerde nasıl bir canlılıktan söz edilebilirse sperm, yumurta ve hatta embriyoda da aynı derecede bir canlılıktan söz edilebilmektedir. Bu durum fetüs yani cenîn aşamasına kadar sürmektedir. Cenîn aşaması ile beraber artık insan organizması

yapmakta fakat sonunda insan olacağı düşünüldüğünde bu yönüyle ona insan denilmesinin de uygun olabileceğini ifade etmektedir.[248] Mâtürîdî, "Nutfede insan vardır ama nutfe insan değildir"[249] diyerek bu hususa işaret etmektedir. Yani nutfede ve diğer aşamalarda bu canlı organizma en başından itibaren insandan izler taşımaktadır. Yine bu canlı organizma nihayetinde gelişimini tamamlayarak maddî ve manevî açıdan tam bir insan haline gelmektedir. Böyle bakıldığında cenînin gelişiminin her aşamasında insanlık mânası vardır ama tam anlamıyla teşekkül etmiş bir insan varlığına ulaşmak için son aşamaya ulaşılması beklenmelidir.[250] Başka bir deyişle, nutfenin bilkuvve[251] insan kabul edilmesinden ya da zigottan itibaren insanın bütün genetik kodlarının bu devrede oluşan

teşekkül etmekte ve bağımsız bir kişilik oluşmaktadır. Ancak normal bir insan oluşumunda henüz zigot (döllenmiş yumurta) aşamasıyla beraber ortaya çıkan 46 kromozom, meydana gelmesi muhtemel (çünkü istemli veya istemsiz olarak gebelik herhangi bir aşamada sonlanabilir) bu insanın bütün genetik kodlarına sahiptir. Nutfenin, embriyonun ve fetüsün tanımları özellikle bu tanımlar üzerine inşa edilecek hükümler açısından büyük önem taşımaktadır. Günümüzde konu özellikle kürtaj, insan hak ve onuru bağlamında tartışılmaktadır. Dolayısıyla vücuda gelen bu varlığın hangi aşamada "insan" olarak tanımlanacağı hususu bu tanımlamanın doğuracağı dinî ve hukukî problemlerle beraber ele alınmaktadır. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XVII, 158; Ina K. Warriner, Igbal H. Shah, *Preventing Unsafe Abortion and its Consenquences,* New York: Guttmacher Institute, 2006, s. 235-240; Kevin D. O'Rourke, "The Embryo as Person*", The International Congress on Bioethics '05*, a University of Santo Tomas, Manila, The Philippines, on December 5, 2005, s. 281-296; Dianne Nutwell Irving, "Scientific and Philosophical Expertise: An Evaluation of the Arguments on 'Personhood'", *The Linacre Quarterly,* 60/1 (1993): 18-46.

[248] Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s.266; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XVI, 314.

[249] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 298.

[250] Mâtürîdî'nin bu konudaki görüşüyle, Dianne Nutwell Irving'in "İnsan insandır ve sadece insanın bir parçasından oluşmaz" sözü arasında kastedilen mâna ve ulaşılmak istenen netice açısından bir fark yoktur. İnsan embriyosu üzerine yapmış olduğu çalışmalarıyla tanınan Irving'in "Erken İnsan Embriyosunun Doğasının Felsefî ve Bilimsel Analizi" başlıklı doktora tezinde ulaşmış olduğu sonuçla Mâtürîdî'nin bu konudaki fikirleri arasında şaşırtıcı bir benzerlik vardır. Buna göre yaratılışın her aşaması insana delalet etmektedir. Fakat yaratılış aşamaları tamamlanmadan, bu merhalelerin herhangi birinde gelişmekte olan bu canlı için "insan" tanımını yapmak doğru değildir. Bununla beraber gelişen bu canlı hayat sahibidir ve her aşamasında insan oluşun izlerini taşımaktadır. bk. Irving, *An Evaluation of the Arguments on 'Personhood'*, s. 38. Ayrıca Irving, embriyonal dönemden fetal döneme kadar geçen evrelerin her birinin insandan bir parça olduğunu ve onun tamamlanmış haline dair bilgiler verdiğini söyledikten sonra bu parçaların hiçbirine tam mânasıyla insan diyemeyeceğimizi ifade etmektedir. Çünkü ona göre insan denilen varlık yaratılışı tamamlanmış bedensel ve ruhsal bütünlüğe ulaşmış, maddî özelliklerinin yanında manevî hususiyetleri de bulunan bir varlıktır. bk. Irving, *An Evaluation of the Arguments on 'Personhood'*, s. 38.

[251] Mâtürîdî, bazı kelamcıların nutfeyi bilkuvve insan olarak tanımladıklarını ifade etmektedir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XVI, 314. Aynı şekilde nutfe bilfiil canlı olarak da tanımlanmaktadır Örneğin Kusta b. Luka el-Yunanî (820/205-913/300), Aristo'nun "Çünkü menî, bilkuvve canlıdır. Bilfiil canlı olduğunda, kemal buldu denilir." şeklindeki ifadesiyle nutfeyi bilkuvve canlı olarak gördüğünü nakletmektedir. bk. Kusta b. Luka el-Yunanî, "Ruh ve Nefs arasındaki Fark Hakkında" (çev. İbrahim Halil Üçer), *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXVI/1 (2009), s. 205. Ancak günümüzdeki bilimsel veriler nutfenin embriyodan itibaren canlı olduğunu göstermektedir. Bu sebeple nutfenin" bilkuvve canlı" yerine "bilkuvve insan" olarak tanımlanmasının daha isabetli olduğu anlaşılmaktadır.

kromozomlarda saklanıyor olmasından hareketle gelişiminin her aşamasında bu varlığa insan denilebilir. Ancak henüz gelişim tamamlanmadığından bu yönüyle geçirdiği aşamalardan birinde maddi ve mânevî anlamda tüm özellikleriyle ona tam olarak "insan" diyebilmek uygun görünmemektedir. Mâtürîdî insanın yaratılış aşamalarının her birinin diğerinden farklı olduğunu ve sonraki aşamada meydana gelen, varlık bulan şeyle önceki aşamadaki varlığın gelişim açısından birbirinden farklı olduğunu söylemektedir. Yani özü saklı kalmakla ve aşamaların her biri insana işaret etmekle beraber[252] bu aşamaların hiçbirinde tam olarak insan mânası henüz tamamlanmadığı gibi gelişim açısından sonraki aşamada meydana gelen varlığın vasıflarından önceki aşamada bahsedebilmek de olanaklı değildir. Sözgelimi alaka nutfede olmadığı gibi mudga da alaka da yoktur. Alaka insan olma prensiplerini taşısa da[253] henüz onda ceninde bulunan et, kemik, saç ve deri gibi şeylerden eser yoktur.[254] Aynı şekilde her nutfe potansiyel anlamda insan adayı olmakla beraber her nutfenin neticede insanlık vasfına ulaşabilmesi de söz konusu değildir. Şartlar hazır olsa da nutfenin doğal yolculuğu bir noktada inkıtaa uğrayarak sonlanabilmektedir. Dolayısıyla nutfenin ya da herhangi bir aşamanın kendi çalışma prensipleri ile insanı var ediyor olmasından bahsetmek anlamsızdır.[255] Ne nutfenin kendisi ne de bulunduğu vücut yeni bir canlıyı yaratmaya muktedirdir. Hatta bütün insanlık bir araya gelse de nutfede cereyan eden yaratılış hadisesini icra etmeye güç yetiremez.[256] Bütün bunlar Allah'ın yaratılışın her aşamasını bizzat şekillendirdiğinin ve

---

[252] Nutfede, alakada, mudgada insan yoktur, yani tam anlamıyla teşekkül etmiş bir insandan bahsetmek mümkün değildir. Fakat bütün bu aşamaların inşa edilmesinin maksadı da insandır. Yani bu aşamalar insanın inşa sürecini anlatmaktadır. Bir işteki isimlendirmede o işin sonucu veya onun inşasıyla amaçlanan şey esas alındığına göre bu anlamda akıbetinde insan olması beklenen nutfeye veya insanın oluşumunun herhangi bir evresine "insan" denilmesinde ya da insanın nutfeye veya başka bir merhaleye izafe edilmesinde de bir sakınca görünmemektedir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XII, 214-215. Mâtürîdî bu düşünceden hareketle sonunda insan olacağı varsayılan ve sonucuna nispetle içinde insanlık mânasını barındıran nutfe, alaka ve mudga gibi aşamalardaki varlığa "insan" isminin nispet edilebileceğini ifade etmektedir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XVI, 314.

[253] Kromozomların keşfi ve özelliklerinin tespiti 1800'lü yıllarda başlayıp günümüze kadar uzanan ve devam eden genetiğe dair araştırmaların bir parçası olarak ortaya çıkmıştır. Hatta insanda kromozom sayısının 2n=46 olduğunun keşfedilmesi için 1956 yılının beklenmesi gerekmiştir. Dolayısıyla kromozomların keşfi insanlık tarihine nispetle oldukça yenidir. Bununla beraber İmam Mâtürîdî'nin "insan olma prensipleri" diye çevirdiğimiz ifadesinin günümüzdeki ifadesiyle "kromozomlar" olarak yorumlanmasında bir sakınca yoktur. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XII, 21; William S. Klug v.dğr., *Genetik Kavramlar* (çev. Cihan Öner v.dğr.), Ankara: Palme Yayıncılık 2012, s. 20 vd..

[254] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XIII, 87-88; XVII, 55.

[255] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XII, 20-21.

[256] Kuşkusuz çağımızda insan embriyosuna ve kromozomlarına müdahale söz konusu olmaktadır. Hatta *tasarım çocuk* denilen genlerine müdahale edilmiş istenen veya istenmeyen özellikleri belirlenmiş olup

gelişimin her aşamasında yoktan –özü aynı olsa da- farklı evsafta yeni bir varlığı meydana getirdiğinin göstergesidir. Son aşamada ise yaratılış tamamlanmakta ve insanlık mânası tam olarak ortaya çıkmaktadır. Yani yaratılış aşamalarının her birinde bünyesinde insanlık mânasını barındıran ve tam olarak insan olmaya namzet olan bu varlık, tüm aşamaların tamamlanmasıyla birlikte tam olarak insan ismini almaktadır.[257] Bununla birlikte başından itibaren özünü muhafaza eden bu varlığı sonuna nispetle insan olarak tanımlamakta da bir sakınca görünmemektedir.

Sonuç itibariyle Mâtürîdî'nin nutfeden itibaren meydana gelen bu varlığa canlı bir insan nazarıyla baktığı, sonuna nispetle ona insan demeyi uygun gördüğü; ancak gelişimini sürdürdüğü ve bunu tamamlayıp tamamlayamayacağı belli olmadığı için de gelişim aşamalarından birinde –tabir câizse- bu insan namzedinin insan olarak tanımlaması noktasında da çekincelerini ifade ettiği anlaşılmaktadır.

tabir câizse bir anlamda sipariş üzere gerçekleştirilen bir insan üremesinden hatta bir *üretimden* bahsedilebilmektedir. Bu anlamda klonlama, taşıyıcı annelik, dondurulan veya tahliye edilen embriyolar ve sperm bankası gibi hususlar da modern zamanlarda ortaya çıkan ve tartışılmaya devam eden problemlerdendir. İşte tam da bu noktada tanrının yaratıcılık vasfı ile insanın yaratılışa müdahalesi ve yaratıcı ile çatışması söz konusu olmaktadır. Mâtürîdî'nin kaygı duyduğu husus da burasıdır. Ona göre Allah her aşamada yaratmayı kontrol altında –günümüzdeki müdahaleler de bu anlamda değerlendirilebilir- tutmaktadır. Dışsal müdahaleler olsa bile neticeyi yaratacak olan veya akim bırakacak olan yine Allah'tır. İnsanların müdahale veya tasarımlarının nihaî yaratıcı ve tasarımcı olan Allah'ın kudretinden bağımsız olarak gerçekleştiğini söylemek mümkün değildir. Kaldı ki son tahlilde insanın veya diğer canlıların hangi sisteme göre vücut bulacaklarını belirleyen ve onların yaratılışına kaynaklık eden özü yaratan nihaî kuvvet de tanrının kendisinden başkası değildir. bk. Nazife Şişman, s. 33-38; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XVI, 310-317; XVII, 157-158.

[257] Embriyonal dönemden fetal döneme yani cenîn evresine geçildiğinde artık insan organizması tam olarak meydana gelmiş olur. Embriyonal dönemde oluşan organ sistemleri bu yeni dönemde gelişmeye devam eder. Ancak sperm ve yumurtanın döllenmesinden yani zigotun oluşumundan itibaren artık kendi kromozomlarına sahip yeni bir canlı ortaya çıkmaktadır. Bu canlı varlık, potansiyel ve hayat sahibi bir insan konumundadır. Dolayısıyla bu varlığın hayatını sonlandırmaya yönelik dışsal insanî etkilerin değerlendirilmesinde onun bu durumu dikkate alınmalıdır. Irving'in de dediği gibi ona henüz insan diyemesek de o canlı ve insan kodlarını taşıyan bir varlıktır. Dolayısıyla onun hayatını sonlandırma düşüncesi bu özelliğinden bağımsız olarak değerlendirilemez. Kaldı ki embriyodan itibaren teşekkül eden bu varlığı "insan" olarak tanımlayan bilim adamlarının sayısı da hiç de az değildir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XII, 20-21; XVII, 269-270; Irving *An Evaluation of the Arguments on 'Personhood',* s. 18-46; Kevin D. O'Rourke, *The Embryo as Person,* s. 281-296.

Toprak merhalesini bir yana bıraktığımızda insanın yaratılış aşamalarının başlangıcında *nutfe*[258] evresi bulunmaktadır.[259] Ancak erkek ve kadının sperm ve yumurtalarının oluşumuna kaynaklık eden öz sıvı dikkate alındığında yaratılışa başlangıç olarak nutfeden önceki aşama olarak sülâle'nin de zikredilmesi mümkündür. Sülâle tabiri dünyadaki[260] yaratılış safahatı için kullanıldığında; erkek ve kadının sülbünde bulunan ve doğacak çocuğa kaynaklık edecek olan nutfeyi oluşturan özü ifade etmektedir.[261] İnsan varlığına kaynaklık etmek üzere yaratılan bu öz bulûğa erişinceye kadar durağan bir şekilde mevcûdiyetini sürdürmektedir.[262] Nitekim erkek ve kadının üreme organları çocukluk çağları boyunca çalışmamaktadır. Fakat henüz nasıl başladığı keşfedilmemiş olsa da bulûğ dönemi ile birlikte üreme organları etkin hale gelmektedir.[263] Kadın ve erkeğin üreme organlarını besleyen bu kaynak omurga kemiği ile eğe kemiği (Beyne's-Sulbi ve't-Terâi'b)[264] arasında bulunmaktadır. Bu hususta modern tıbbın verileri ile Mâtürîdî'nin yorumlarının uyum içinde olduğu görülmektedir.[265] Bulûğ dönemine ulaşan erkek ve kadının vücutları böylece erkek ve dişi nutfe (sperma ve yumurta) üretmeye başlamaktadır.[266]

---

[258] Nutfe sözcüğü Kur'ân-ı Kerîm'de on iki yerde geçmektedir. Kelime kullanıldığı bağlama göre farklı anlamlar ifade etmektedir. Örneğin bazen hakir su (Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XI, 214, 272; XIV, 343), bazen atılan su (Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XIV, 216) anlamlarında zikredilmekte, bazen de menî ile bağlantılı olarak telaffuz edilmektedir. Ancak bu yerlerden hemen hepsinde genelde birbirinden farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Sözgelimi menî kelimesinin mânasında "nutfe" anlamı bulunmakla beraber kelime aynı zamanda nutfeyi ifade eden su, mânasında da kullanılmaktadır. Aynı zamanda nutfe'nin üç farklı çeşidi bulunmaktadır. 1- Erkek Nutfe: Bunlar menide ve erkeklik bezinin salgısında mevcut olan hayvancıklardır (sperm veya sperma). 2- Dişi Nutfe: Bu da yumurtalıkların ayda bir üretip salgıladığı yumurtalardır. 3- Karışık Nutfe (Nutfe-i Emşâc): Bu ise döllenmiş yumurta (Fertilized ovum) demektir. bk. M. Ali el-Bâr, *Kur'ân-ı Kerîm ve Modern Tıbba Göre İnsanın Yaratılışı* (çev. Abdülvehhab Öztürk), Ankara: TDV Yayınları 2010, s. 37.

[259] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* IX, 343; X, 12; XI, 168; XIII, 87; XIV, 310; XVII, 55; M. Ali el-Bâr, *İnsanın Yaratılışı,* s. 37.

[260] Sülâle ve Sülâle min tîn kelimelerinin Hz. Âdem'in yaratılışı ile ilgili kullanımı ve ifade ettiği anlamlara daha önce yer verilmişti.

[261] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* X, 11; XI, 272.

[262] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* X, 12.

[263] İnsan beyninin önemli bölgelerinden sayılan hypothalamus'un etkisi altında bulunan hipofiz bezi bulûğ dönemine ulaşıncaya kadar kadın ve erkeğin ergenliğe adım atmasını sağlayan hormonların salgılanmasını engellemektedir. Bulûğ çağının gelmesiyle beraber hypothalamus'un engelleyici emirleri sonlanmakta ve artık hipofiz bezi hormon göndermeye başlamaktadır. bk. M. Ali el-Bâr, *İnsanın Yaratılışı,* s. 31-33.

[264] et-Târık 86/6-7.

[265] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VI, 103 vd.; XVII, 157; M. Ali el-Bâr, *İnsanın Yaratılışı,* s. 24.

[266] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VI, 103; IX, 343; X, 12; XI, 168; XIII, 87; XIV, 310; XVII, 55, 157; M. Ali el-Bâr, *İnsanın Yaratılışı,* s. 37.

İmam Mâtürîdî, nutfenin insanın yaratılışına kaynaklık ettiğini, başka bir ifade ile Allah'ın, insanın yaratılmasında sebep olarak nutfeyi seçtiğini ve insanı ona nispet ettiğini söyledikten sonra, nutfenin kendi bünyesinde insan olma prensiplerini [267] sakladığını ifade etmektedir. Bulûğdan sonra etkin hale gelen nutfe Allah'ın insanı yaratmasına kaynaklık eder. Nitekim yaratılışın ilk aşaması erkeğin nutfesinin (sperm) kadının nutfesi (yumurta) ile birleşmesi yani yumurtanın döllenmesi ile başlar. [268] Mâtürîdî Allah'ın yaratıcılık vasfına vurgu yaparak bu döllenmenin her zaman gerçekleşmediğine işaret etmekte ve bunun ancak Allah'ın dilemesi ile mümkün olabileceğini söylemektedir.[269] O, bu düşüncesini; nutfenin bazen bulunduğu hal üzere kalıp[270] insanın var edilişine kaynaklık edemediğini, bazen de yaratılışına kaynaklık ettiği insanda yaratılış (beden ve organ bütünlüğü) yönünden bir takım eksiklikler meydana geldiğini söyleyerek delillendirmektedir. [271] Mâtürîdî dünyada her insanın nutfeden yaratılışı ile insanoğlunun aslının yani Hz. Âdem'in topraktan yaratılışını ve her iki yaratılış safahatını birbiri ile ilişkilendirerek ve birbirine benzeterek anlatmakta ve bu

[267] Yukarıda bu ifadenin kromozom mânasında yorumlanabileceğini belirtmiştik. Nitekim Mâtürîdî'nin "nutfe" için kullandığı "كان ذالك اصلنا و مبادئ امورنا" ifadesi buna işaret etmektedir. (bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XII, 21.) Ancak Mâtürîdî tam anlamıyla "insan" sûretinin nutfede ve "insan" mânasının toprakta bulunmasını reddetmektedir. Ona göre nutfe insanın aslıdır ve ondan yaratılacak insanın özelliklerine şehadet etmektedir. Fakat nutfenin, ondan meydana getirilecek insanın bütün özelliklerine sahip olduğunu söylemek anlamsızdır. Çünkü insan nutfeden çıkarılmış değildir. Yaratılışın başlangıcı olan nutfe aşamasından itibaren son aşamaya kadar insanın yaratılması devam etmektedir. Ayrıca nutfede insanda bulunan akletmek, düşünmek, bilinçli ve iradeli bir şekilde bir işe girişip onu nihayete ulaştırmak gibi bir özellik yoktur. İşte bu yönüyle nutfeye tam anlamıyla insandır, diyemeyiz. Bir başka açıdan ise nutfeye insan demek mümkün olabilir. Ona "insan" denilmesini mümkün kılan neden ise nutfenin sonuçta meydana gelecek olan insan varlığının sebebi ve başlangıcı olmasıdır. Zira bir işin sebebinin, o sebep vesilesiyle neticede gerçekleşecek olan şeyin ismiyle anılması (الأمور بعواقبها) bilinen ve kabul gören bir gerçektir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* III, 8; V, 298; XII, 21; XVI, 314; XVII, 158.

[268] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* X, 12-13; M. Ali el-Bâr, *İnsanın Yaratılışı,* s. 60.

[269] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* IX, 343-344; XIV, 310-311.

[270] Araştırmalar nutfede bulunan menî hayvancıklarının vücuttan ayrıldıktan sonraki ilk 12 saatte daha etkin olduklarını fakat genelde ayrılmayı takip eden 24 ile 48 saat içinde (aşılama) fonksiyonlarını kaybettiklerini göstermektedir. Çünkü yumurta 24 saatten fazla yaşamaz ve yumurtanın verimlilik süresi sadece 12 saattir. bk. M. Ali el-Bâr, *İnsanın Yaratılışı,* s. 60-64.

[271] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XI, 344. Erkek ve kadının birleşmesi sırasında ortaya çıkan milyonlarca menî hayvancığından çok azı mehbile (rahim kanalına) ulaşır ve istisnaî durumların dışında (çoğul gebelik) ya bunlardan hiçbirisi kadının yumurtasına ulaşamamakta ya da yumurtaya ulaşmayı başaran 500'e yakın menî hayvancığından sadece bir tanesi ona tutunarak döllenmenin başlamasını sağlamaktadır. Bu durum modern zamanlarda ortaya çıkan sunî dölleme yöntemleri açısından da farklı değildir. Laboratuvar ortamında yapılan sperm ve yumurtayı birleştirme işlemleri ve diğer aşılama yöntemleri her zaman pozitif sonuç vermemektedir. Ayrıca dünyada her yıl yaklaşık olarak 210 milyon kadın hamile kalırken bunlardan çocuklarını canlı olarak doğuranların sayısı ise 135 milyon civarında kalmaktadır. bk. Ina K. Warriner, *Preventing Unsafe Abortion,* s. 2.

yaratma şekillerinden hareketle yeniden dirilişe yani âhiret hayatına delil getirmektedir.[272] Böylece Allah'ın yaratmasının sürekli ve gayeli oluşuna işaret etmektedir. Allah'ın bu konuda koymuş olduğu kanunlar ve yerleştirmiş olduğu düzen sadece insan için değil, âlemdeki bütün canlılar için geçerlidir. Bütün canlıların doğup meydana gelmeleri; doğumlarının zamanı, şekli ve ölçüsü belli olup; bütün bunlar tesadüften uzak bir biçimde ve Allah'ın belirlediği şekilde gerçekleşmektedir.[273]

Nutfeden sonraki aşama nutfe-i emşâc'tır. Katışık, harmanlanmış nutfe anlamına gelen bu ifade kadının ve erkeğin sularının birbirine karışmasını (dölleyici spermin yumurtayı aşılamasını) ifade eder.[274] Günümüz tıbbında bunun karşılığı zigot yani döllenmiş yumurtadır. Mâtürîdî "el-Emşâc" tabirinin "karışma, katışma" anlamına geldiğini belirtmekte ve bunun iki mâna da kullanılmış olabileceğini söylemektedir. Bunlardan ilkine göre kelime; kadın ve erkeğin sularının birbirine karışmasını ifade etmektedir.[275] Kelimenin ifade ettiği ikinci anlam ise nutfeden alakaya ve mudgaya geçiş evrelerinde gelişmekte olan canlı organizma üzerinde yavaş yavaş katılaşma, değişim ve halden hale dönüşümün yaşanmasıdır.[276] Döllenmiş yumurta kadın ve erkekten 23'er kromozom almış ve ortaya çıkan bu 46 kromozomlu döllenmiş hücre çekirdeğinin oluşumunda kadın ve erkek eşit pay sahibi olmuştur. Artık bu hücre hızla bölünmeye başlayarak dut veya böğürtlen şeklini alır. Nitekim bundan dolayı da Latince 'de dut anlamına gelen "morula" ismiyle anılır.[277] Böylece bir sonraki evre olan "alaka" aşamasına geçilmiş olur.[278]

İmam Mâtürîdî "alaka" kelimesini iki farklı yerde iki şekilde tanımlamıştır. Bunlardan birincisinde, alaka kelimesine kan (dem) anlamı verirken,[279] ikincisinde ise bu

[272] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XI, 57.
[273] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* X, 13.
[274] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XVI, 316; M. Ali el-Bâr, *İnsanın Yaratılışı,* s. 77 vd.
[275] Mâtürîdî'nin nutfe-i emşâc evresi ile ilgili olarak yaptığı bu yorumun günümüz tıbbıyla uyum içerisinde olduğunu görüyoruz.
[276] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XVI, 316.
[277] M. Ali el-Bâr, *İnsanın Yaratılışı,* s. 81. Morula biraz daha bölününce içinde bir boşluk meydana gelir ve ince bir sıvı ile dolar ve bu dönemde de blastula ya da blastokist diye adlandırılır. Embriyolojide erken gelişim dönemleri süresince (örneğin zigot, morula, blastokist evrelerinde) gelişmekte olan insan için "embriyo" kavramı kullanılır. bk. Keith L. Moore, *Before We Are Born (Embriyoloji ve Doğum Defektlerinin Tamamı),* (çev. Sevda Müftüoğlu v. dğr.), Ankara: Güneş Tıp Kitabevleri 2009, s. 2.
[278] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VI, 103; IX, 343; X, 12; XI, 168; XIII, 87; XIV, 310; XVII, 55, 157.
[279] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* X, 12.

kana "câmid" vasfını ilâve etmiş ve alakayı, dem-i câmid (akışkan olmayan kan, kan pıhtısı) olarak tarif etmiştir.[280] Kan pıhtısı veya akışkan olamayan kan anlamı "alaka" kelimesinin sözlük anlamlarından bir tanesidir. Fakat kelime aynı zamanda "asılıp tutunmak ve bir şeye ilişmek gibi anlamlara da gelmektedir.[281] Klasik tefsir geleneğinde "alaka" kelimesi "akışkanlığını yitirmiş kan, kan pıhtısı" şeklinde kavramsallaşmıştır.[282] İmam Mâtürîdî de bu anlamı tercih etmiştir.[283] Ancak çağımızdaki bilimsel veriler "alaka" nın "rahim duvarına tutunmuş, yapışmış embriyo" olarak tanımlanmasının daha isabetli olacağını göstermektedir. Alaka, bölünme sonucunda morula; yani dut şeklini alan embriyonun rahim duvarına yapışması ve orada gelişimini sürdürmeye devam etmesidir.[284]

Alakanın vasfı ile ilgili açıklamalarını dışarıda tuttuğumuzda Mâtürîdî'nin insanın gelişim aşamaları hakkında verdiği bilgiler genellikle modern bilimin verileri ile uyum içindedir. Anlaşılan o ki alaka aşaması Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemin tıbbî verileri ışığında günümüze kıyasla farklı anlaşılmıştır. Modern tıbbî verilere göre oluşumunun beşinci gününde morula dönemine geçen insan embriyosu altıncı ve yedinci günlerde alaka şekline dönüşmüş yani rahim duvarına tutunmuştur. Burada yaklaşık yedi hafta boyunca gelişimini sürdürerek mudga haline dönüşmektedir.[285]

Nutfe devresinden itibaren Allah, yaratmakta olduğu insanı tesviye etmekte ve ona merhale merhale maddi ve mânevî özellikleriyle tam mânasıyla "insan" olma vasıflarını kazandırmaktadır. Allah insanın bütün bu yaratılış ve tesviye aşamalarında kendi Rubûbiyetinin delillerini ve vahdâniyyetinin şahitlerini hem o insanın bünyesine yerleştirmekte ve hem de onun yaratılışını tefekkür edenlere göstermektedir.[286] Alaka döneminde yaratılışı belli belirsiz bir halde şekillenmeye başlayan insanın maddî varlığı

[280] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XVII, 269.
[281] Meselâ Arap dilinde canlılara sımsıkı sarılarak onlara tutunup kanlarını emdiği için sülüklere "dûdet-i alak" ve suda yaşayan sülükler anlamında "dûdet-i alakati'l-mâi" denilmiştir. bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* Beyrut: Dâru Sâdır 2010, X, 267; İsfahânî, *el-Müfredât,* s. 343.
[282] Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (nşr. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî), Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî t.s., VII, 354; Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn*, Beyrut: Müessesetu'n-Nur 1416, s.345.
[283] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* X, 12; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XVII, 269.
[284] M. Ali el-Bâr, *İnsanın Yaratılışı,* s. 83-87.
[285] M. Ali el-Bâr, *İnsanın Yaratılışı,* s. 92, 106.
[286] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XVII, 55.

mudga döneminde daha belirgin bir hale gelmektedir.[287] Alaka nutfeden, mudga alakadan, kemikler mudgadan, insan ise bunların tamamından meydana gelir ve insan bu aşamaların hepsinin kendisinin oluşumunda yer aldıklarına delâlet eder.[288]

İmam Mâtürîdî mudgayı "kemiklerin oluşum aşamasına kadar teşekkülü devam eden bir parça et"[289] olarak tanımlamaktadır. Mudganın, büyüklüğünün bir çiğnem et kadar olması sebebiyle böyle isimlendirildiğini nakletmektedir.[290] Mudganın oluşumu vetiresinde insanı oluşturan hücreler daha da yoğunlaşmış ve boyutları büyümüştür. Bu dönemde insanın yaratılışı daha görünür hale gelmiş, onun yüz şekli ve organları belli belirsiz bir şekilde de olsa oluşumlarını tamamlanmaya başlamıştır.[291] Mudga dönemini nutfe ve alaka döneminden farklı kılan husus bu dönemde vücudun doku ve organlarına kavuşmuş olmasıdır. Kas ve uzuvların oluşumundan sonra sıra vücudun iskeletini oluşturan kemiklerin (izâm) inşasına ve onlara et giydirilmesine gelmektedir. Mudga ile oluşan vücut dokusu sonraki aşamada kemiklere giydirilmekte ve insanın yaratılışı sürecinde bir evre daha geçilmektedir.[292]

Mâtürîdî mudga ve izâm aşamasından sonra "sûret"[293] evresini zikretmektedir. Sondan bir önceki aşama diyebileceğimiz bu dönemde insan iskeleti, omurga ve kemikleri, kas ve organları ana hatları ile teşekkül etmiş fakat son halini almamıştır. Son evrede ise yaratılış tamamlanacak ve başka bir hal alacaktır.[294]

İmam Mâtürîdî, yukarıdaki aşamaların geçilmesinden sonra insan yaratılışının başka bir yaratılış şekline çevrildiğini söylemektedir.[295] Mâtürîdî, ilgili âyette "Nihâyet onu başka bir yaratılışla inşâ ettik"[296] şeklinde ifade edilen bu son aşama hakkında daha önce yapılan bazı yorumları zikrederek eleştirmektedir. Âyetin mezkûr kısmı İbn Abbas (ö. 68/687-88) ve başka bazı görüş sahiplerince ruhun üflenmesi şeklinde anlaşılmış;

[287] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* IX, 57-58.
[288] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* IX, 343; X, 12-13; XI, 214-215.
[289] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* X, 12.
[290] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* X, 17.
[291] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* IX, 343.
[292] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* X, 13.
[293] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XI, 215.
[294] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* X, 12-15; XI, 215.
[295] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* X, 12.
[296] el-Mü'minûn 23/14.

Katâde (ö. 117/735) ve diğerleri tarafından saç vb. şeylerin çıkması diye yorumlanmıştır. Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ise bu ifadenin cinsiyetin belirgin duruma getirilmesi anlamına geldiğini ifade etmiştir. Mâtürîdî ise âyetin daha önce söylenenlerden farklı bir anlam taşıdığını söylemekte ve âyetin ilgili kısmının şu şekilde yorumlanmasının daha doğru olacağını ifade etmektedir:

> "Âyetteki ifade, vücudun uzuv ve organlarının tam ve bir bütün halinde yaratılması olarak yorumlanabilir. Bunun delili ise şudur: Âyette, Allah'ın insanı bir halden başka bir hale dönüştürdüğü anlatılmaktadır. Allah'ın insanı eksiksiz bir şekilde tamamladığı bu son durum ise tek başına zikredilen (saçların bitmesi, cinsiyetin oluşması ruhun üflenmesi) gibi şeylerle açıklanamaz. Bilakis bu, daha önce insanda eser (taslak) [297] halinde bulunan azâların tam olarak ortaya çıkarılmasını ve terkip edilmesini ifade etmektedir. Öyle ki bu durum, insan eksiksiz olarak tamamlanıncaya kadar sürmeye devam eder. Bununla beraber ruhun üflenmesi de saçın oluşumu da bu tamamlanma içerisinde gerçekleşir." [298]

Özetlemek gerekirse; İmam Mâtürîdî insanın yaratılış evrelerini *sülâle* (kadın ve erkeğin omurga ve eğe kemikleri arasında bulunan ve nutfeye kaynaklık eden öz sıvı), *nutfe* (erkeğin dölleyici spermi ve kadının yumurtası), *nutfe-i emşâc* (döllenmiş yumurta, zigot), *alaka* (rahim duvarına asılıp orada beslenen embriyo),[299] *mudga* (kemiklerin oluşmasına kaynaklık eden küçük bir et parçası), *izâm* (kemikler ve bu kemiklerin oluşturduğu insan iskeletine adalelerin giydirilmesi), *tesviye* (Allah'ın insanı kendi rubûbiyetine delil ve vahdâniyyetine şahit kılması, insan olmaya uygun hale getirmesi ve menfaatlerini düzenlemesi, onun uzunluk veya kısalığını; güzellik veya çirkinliğini belirginleştirmesi) ve *sûret* (başka bir yaratılışa çevirme, yaratılışın iç ve dış görünüşle tamamlanması, ruhun üflenmesi ve nefsin bedene eklemlenmesi) aşamasıyla devam eden

[297] Mâtürîdî'nin bu ifadeleri günümüzün tıbbî verileri ile uyum içerisindedir. Mudga döneminin sonunda yaklaşık 7 cm boyutunda olan insanın yaratılışının bu evresinde âza ve organlarını yerleri ve şekilleri belirginleşir, ancak onların tam olarak şekillerine kavuşmaları ilerleyen zamanlarda olmaktadır. bk. M. Ali el-Bâr, *İnsanın Yaratılışı,* s. 117 vd..

[298] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* X, 12.

[299] Mâtürîdî'nin "alaka" ya "dem" ve "dem-i câmid" yani kan ve akışkan olmayan (pıhtılaşmış kan) anlamlarını verdiğini ve bunun klasik tefsir eserlerindeki genel kanaatin ve dönemin tıp bilgisinin bir yansıması olduğunu daha önce ifade etmiştik.

ve son merhalede *insan* oluşun tam anlamıyla gerçekleşmesi ile son bulan bir süreç olarak anlatmaktadır.[300]

İnsanın yaratılışının bu şekilde farklı aşamalardan geçirilerek tamamlanması zihinlerde kendi kendine oluşum fikrini canlandırabilir. Ayrıca bu safahatı anlatırken kullandığımız aşama, evre, safha, merhale, dönem, süreç, vetire vb. kavramlar insan olma tabiatına sahip maddelerin (sperm ve yumurta) kendi doğal akışında kademeli olarak vücut bulmasını veya tekâmül ve evrim düşüncesini çağrıştırabilir. Ancak hemen ifade edelim ki Mâtürîdî her dönemi (alaka, mudga ve suret gibi) kendi özel ismiyle anmakta ve safha, aşama anlamına gelecek ifadeleri kullanmamaktadır. Muhtemelen o bu tavrı ile insanın vücuda gelişinin ilâhî kudretten bağımsız olarak gerçekleşmiş olabileceği düşüncesine atıf yapılmasına izin verecek her türlü lafızdan uzak durulması gerektiğine işaret etmektedir. Metinde kullandığımız aşama ve süreç anlamındaki ifadeler ise meselenin günümüzde daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşüncesiyle bizim tarafımızdan tercih edilmiştir. Ancak şurası muhakkak ki; Mâtürîdî'nin insanın dünyaya gelişini anlatırken ısrarla üzerinde durduğu en önemli husus Allah'ın, insanın yaratılmasının her anında faal olması ve yaratılışa hâkim durumda bulunmasıdır. Bu cümleden olarak ona göre insanın dünyada yaratılışının hârikulâdeliği ve Allah'ın bu yaratılış üzerindeki etkinliği Âdem ve Havvâ'nın topraktan yaratılışından daha açık bir şekilde görünmektedir.[301] Allah nutfeden insana kadar bütün bu dönemlerde şeyli (*min şey*) ve şeysiz (*lâ min şey*) yaratmasının örneklerini göstermektedir.[302] İnsan oluşun tamamlanmasına kadar bu dönemlerin hepsi bir öncekinden tamamen farklıdır ve ortaya çıkan varlık hiçbir merhalede birbirinin aynısı değildir. Hatta önceki evrede sonraki kesitte oluşan organizmadan eser yoktur, aynı şekilde sonraki safhada oluşan insan şekli de öncekinden tamamen farklıdır.[303] Yaratılışın bu şekilde sürdürülmesinde ne insan organizmasını oluşturan evrelerin etkisi vardır ve ne de anne ve baba bu yaratılışta tesir sahibidir. Çünkü nutfede, alakada veya diğer safhalarda oluşan canlının kendisinde de bu oluşumu gerçekleştirebilecek ilim, akıl ve kudret bulunmamaktadır.[304] Bunun yanında

[300] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* III, 8; V, 298; VI, 103; VIII, 25; IX, 57, 343; X, 12-15; XI, 168, 214-216, 272; XII, 20-21; XIII, 87; XIV, 310; XVI, 309-314, 343; XVII, 55, 157 vd., 269 vd..
[301] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* IX, 57, 343-344; X, 13.
[302] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XI, 215; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XVII, 158.
[303] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* X, 12-13.
[304] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* III, 8.

çocuğun oluşumunda görünürde tesir sahibi olan anne ve baba da hem bu oluşumdan habersizdir ve hem de onu gerçekleştirecek bilgi ve yetkinliğe sahip değildir. Keza Allah yaratılış safahatını ayrıntılı bir şekilde anlatarak anne ve babaya ve onların tesiri ile vücuda gelen çocuğa; yaratılış hadisesinden baştan sona kadar habersiz bulunduklarını anlatmakta ve bedenlerinin kendilerinin olmayıp onlara emanet olarak verildiğini göstermekte, böylece onları yaratılış ve yaratıcı hakkında tefekküre davet etmektedir.[305]

Yaratılışı üzerinde tefekkür etmeye davet edilen insanoğluna, yaratılışının başlangıcında bulunduğu durum hatırlatılmakta ve süreç içinde kat ettiği yolun mahiyeti anlatılmaktadır. Onun, ebeveyninin sulblerinden itibaren insan oluş aşamasına kadar terbiye eden,[306] halden hale dönüştüren, anne rahmindeki üç karanlık evrede[307] onun bütün ihtiyaçlarını karşılayan ve bütün bu aşamaları gayet ince bir düzen ve hesapla yürüten Rabbine ve onun yarattığı diğer varlıklara karşı tekebbür içinde olmaması gerektiği vurgulanmaktadır.[308]

[305] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XVI, 315-316.
[306] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XVII, 55.
[307] Mâtürîdî, farklı yerlerde anne rahmindeki karanlık evrelere dikkat çekmekte ve Annenin bile hakkında bilgisinin olmadığı bu evrelerde Allah'ın cenîni koruyup kolladığını ve ona uygun bir yaşama ve gelişim ortamı inşa ettiğini söylemektedir. Mâtürîdî bu hususu "Allah'ın karanlıkta gerçekleştirdiği bu müthiş hadiseyi hiçbir insanın görünen dış âlemde bile gerçekleştirmesi mümkün değildir" şeklinde anlatır. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XVI, 310, 344; XVII, 158. Allah bu üç karanlık içinde insanın yaratılışını halden hale çevirmiş ve tamamlamıştır. Mâtürîdî bu üç karanlığın rahim, batın ve döl eşi (plasenta) olduğuna dair bazı yorumları nakletmektedir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XII, 303. Allah, bu üç karanlık evresinde insanın yaratılışını tamamlamakta onun elleri ayakları, gözleri vb. uzuv ve organlarını bu dönemde oluşturmakta ve boyutlarını düzenlemektedir. Ayrıca onu tesviye edip düzenleyerek dünya hayatına ve imtihana hazır duruma getirmektedir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XII, 303. Zümer Sûresinin 6. Âyet-i kerîmesinde anlatılan bu üç evre ile ilgili olarak yaptığı yorumlarla modern biyolojinin bebeğin embriyolojik gelişimine ilişkin verileri uyum içinde görünmektedir. Bu üç karanlığın üç farklı aşamaya ya da üç farklı ortama işaret etmiş olabileceği değerlendirilmiştir. Buna göre üç karanlık üç ortamdan ibarettir ki bunlar: 1- Fallop borusu (Spermle yumurta birleştikten sonra fallop borusu boyunca ilerler. Fallop borusu boyunca ilerleyen zigot bölünerek çoğalır.) 2- Rahim duvarındaki bölge (Bu bölge alaka aşamasının geçirildiği yerdir). 3- Amniyon kesesi (Cenînin etrafındaki içi özel bir sıvı ile dolu olan kesedir. Gelişimin geri kalan uzunca kısmı burada geçirilir). Ayrıca bu üç evrenin bebeğin embriyolojik gelişimini ifade eden üç aşamadan ibaret olabileceği de ifade edilmiştir. Buna göre: 1- Pre-Embriyonik Dönem (İlk iki Haftayı kapsar). 2- Embriyonik Dönem (İkinci haftadan sekizinci haftaya kadar sürer). 3- Fetal Dönem (Sekizinci haftadan doğum zamanına kadar devam eder). bk. M. Ali el-Bâr, *İnsanın Yaratılışı,* s. 159, 165; T.W. Sadler, *Medical Embryology,* Philadelphia: Wolters Kluwer Health 2012, s.29 vd.; P.L. Williams, *Basic Human Embryology*, Philadelphia: Lippincott 1984, s. 64.
[308] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XVI, 316.

Mâtürîdî'ye göre bütün insanlık hatta bütün filozoflar bir araya gelse insan oluşun başlangıcı olarak kabul edilen nutfe denilen damlacığı [309] bile hiçten yoktan yaratmaya muktedir olamazlar. Aynı şekilde bütün insanlık birleşse bir tek insanın bir uzvunu ya da göz, kulak gibi organlarını veya bu duyuları yaratmaya güç yetiremezler.[310] Şurası muhakkak ki, insanın gelişimine ilişkin böylesine ayrıntılı açıklamalar yapan İmam Mâtürîdî'nin maksadı biyolojik bilgiler vermek değildir. Onun asıl amacı Allah'ın yaratıcılık vasfına ve insanı nasıl eşsiz bir sûrette yarattığına vurgu yapmak ve insanoğlunu bu benzersiz yaratıcıya şükretmeye davet etmektir.

İmam Mâtürîdî cenîne hangi aşamada ruhun üflendiği konusunda kesin bir açıklama yapmamaktadır. Ancak o, ruhun üflenmesini -tıpkı Hz. Âdem ve Hz. Îsâ'da olduğu gibi- sûretlerin ve bedenlerin kendisiyle hayat bulduğu ve tam olarak fonksiyonlarını yerine getirmek üzere işlerlik kazandığı şey' in (Âdem'de, Îsâ'da ve ceninde) yaratılması şeklinde açıklamaktadır. Çünkü ruhun üflenmesi; sûrete, cesede, bedene vs.[311] hayat verilmesi, onlara hayat veren şeyin ortaya çıkarılmasıdır. İnsanda hayatın yaratılmasının nefha-i ruh'a benzetilmesi ya da böyle isimlendirilmesi ise ruhun bedene girmesi ile beraber hayat vasfının o insandaki bütün âza ve organlara rüzgâr gibi hızlı ve süratli bir şekilde yayılması sebebiyledir. [312] Ancak Mâtürîdî'nin ruhun üflenmesini "suretlerin ve bedenlerin kendisiyle hayat bulduğu şey" şeklinde açıklaması

[309] Yumurtayı dölleyen "nutfe" menî içinde bulunan on milyonlarca hatta milyara yakın menî hayvancığından sadece bir damlacıktır. Böyle düşünüldüğü zaman nutfe oldukça zayıf ve hakir bir maddedir. Oysa sayıları milyonlarca olan ya da milyara ulaşan bu damlacıklardan sadece biri olan nutfe aynı zamanda insanın aslı ve nispet edildiği özüdür. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* IX, 343-344; XVI, 310; XVII, 157-158.

[310] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XVII, 157.

[311] Mâtürîdî bu ifadeleri Hz. Âdem'in ve cenînin yaratılması bağlamında zikretmektedir. Acaba Mâtürîdî literatüründen yani onun bu kelimelere yüklediği anlamlardan hareketle ruhun üflenme zamanını tespit etmek mümkün olabilir mi, diye bir soru akla gelebilir. Örneğin "sûret" cenînin tam olarak insan haline gelmesinden bir önceki aşamadır. Mâtürîdî'nin sıralamasından hareketle bu aşamanın "mudga" dan sonra fakat insaniyetten önceki bir zamanda gerçekleştiğini anlıyoruz. Yani burada bütün aşamalar tamamlanmış olup bedenin tesviye edilip maddî ve manevî olarak dünyaya hazır hale gelmesi beklenmektedir. Diğer iki kavramdan biri olan "beden" kavramı nutfeden insana bütün aşamaları içine almaktadır. Oysa "ceset" tabiri canlılık kazanma vasfından önceki duruma da canlılık vasfının kaybından sonraki duruma da şâmildir. Aynı zamanda kelime beden anlamında da kullanılmaktadır. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin kullandığı bu kavramlardan hareketle ruhun üflenme zamanını kesin olarak tespit edebilmemiz zor görünmemektedir. Bununla beraber Mâtürîdî sistemi açısından cenîn için ruhun üflenme zamanının "sûret" döneminde olması diğer iki kavrama göre daha mümkün görünmektedir. Çünkü beden ve ceset cenînin kendisini ifade ederken "sûret" cenînin geçtiği evrelerden biri anlamında kullanılmaktadır. Bu sebeple Mâtürîdî'nin sistemi açısından cenîne ruhun üflenme zamanının sûret döneminde gerçekleşmiş olması gerekmektedir.

[312] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XI, 272; XV, 277, 280.

kendi sistemi açısından tutarlı olmakla birlikte modern biyolojik veriler açısından bazı soruların sorulmasına kapı aralamaktadır. Bunların başında da zaten canlı olan cenîne "hayatın verilmesi" anlamına gelen ruhun üflenmesi ne anlama gelmektedir ve ruh ne zaman üflenmektedir, sorusu gelmektedir. Nitekim günümüzde embriyonal dönemin başlangıcından yani cenînin oluşmasına kaynaklık eden embriyonun ortaya çıkışından itibaren canlı bir organizmanın varlığından bahsedilmektedir.[313] O halde (embriyodan fetüse) kat ettiği aşamaların daha en başından itibaren canlı kabul edilen cenîne hangi aşamada ona hayat veren şey yani ruh üflenmektedir?

Bize göre aynı itirazlar Âdem'in yaratılışı için de dile getirilebilir. Gerçek şu ki onun yaratılışına kaynaklık eden toprakta da canlı organizmaların bulunması söz konusudur. Çünkü toprağın bileşenlerine ilişkin araştırmalar toprakta da canlı organizmalar bulunduğunu ispatlamıştır.[314] Ancak ruhun üflenmesini yani hayatın ihsan edilmesini, teşekkül etmiş âza ve organlara ve tesviye edilmiş bedene, hareket etme kabiliyeti veren şeyin; başka bir deyişle iskeleti oluşmuş ve kemiklerine et giydirilmiş bedenin o andan itibaren maddî ve manevî olarak hayata kavuşmasını; hareket etmesini, fonksiyonlarını yerine getirme özelliğine erişmesini sağlayan şeyin (ruhun) üflenmesi şeklinde anlarsak problem çözülmüş olacaktır. Esasında problem Âdem'in yaratılışından ziyade cenîne hayat verilmesiyle alâkalı olarak ele alınmaktadır.[315] Çünkü toprağın içindeki canlı moleküller veya mikro organizmalara bedel cenînin bizzat kendisi embriyodan sonra canlılık kazanmaktadır. Bu nedenle ruhun toprağa hayat vermesi anlaşılabilir bir durum olarak karşılanmaktadır. Fakat Mâtürîdî literatüründe ruhun üflenmesi canlılık kazandırmak değil, hayat vermektir. Burada önemli bir nüans bulunmaktadır. Şöyle ki; toprakta da ceninde de canlılık vardır. Ruhun görevi; canlılık

[313] Irving, *An Evaluation of the Arguments on 'Personhood'*, s. 18-46; Kevin D. O'Rourke, *The Embryo as Person,* s. 281-296.

[314] Araştırmalara göre; toprağın içinde bulunan mikrobiyal hücrelerden ve toprak parçacıklarının yüzeylerinde varlığı gözlenen "moleküler çevrelerden" söz etmek olası görülmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Koray Haktanır-Sevinç Arcak, *Toprak Biyolojisi (Toprak Sistemine Giriş),* Ankara: Ankara Üniversitesi Ziraat Fakültesi Yayınları 1997, s. 30 vd..

[315] Örneğin Muhittin Bahçeci ruhun üflenmesini hayat vermek şeklinde tanımlayan bir araştırmacının bu görüşüne: "Kur'ân'da 'Sonra onu (rahimde) düzeltip tamamladı ve içine ruhundan üfürdü.' âyetindeki Allah'ın ruh üflemesinin anlamını, "Onu canlandırması yani, insan olarak kabul edilen bir varlığın meydana gelmesidir." diyerek, yorumluyor. Halbuki insan ana karnında iken canlıdır." diyerek karşı çıkmakta ve böyle bir düşüncenin yanlış olduğunu değerlendirmektedir. bk. Muhittin Bahçeci, "İnsanın Mahiyeti ve Ruhu", *Bilimname*, VIII/2 (2005), s. 38.

vermek değil, hayat sağlamaktır. Hayattan kasıt ise – yukarıda da ifade ettiğimiz üzere- bedenin ve organların tam anlamıyla fonksiyonlarını yerine getirmesi, işlerlik kazanarak fonksiyonel duruma gelmesidir. Her ne kadar Âdem'in yaratıldığı toprakta mikrobiyal bir canlılıktan ve cenînin yaratıldığı nutfede hücresel bir canlılıktan söz edilebilse de onların vücutlarına, iskelet ve organlarına can katan, hayat veren, maddî ve manevî özelliklerine işlerlik kazandıran asıl şey; ruhun üflenmesidir. İmam Mâtürîdî tarafından ruhun üflenmesinin Âdem'de tesviyeden sonraki son evre olduğu açıkça ifade edilirken; cenînde ise bu evrenin mudga döneminden sonraki bir zamana denk gelen ve insaniyete kavuşmadan önceki bir aşama olduğu ifade edilen "sûret" döneminde gerçekleştiği belirtilmektedir. Nitekim Mâtürîdî'nin ruhun üflendiğini belirttiği bu devrede cenînin keyfiyeti; hem hadislerde cenîne ruhun üflenmesi hakkında zikredilen dönemle [316] hem Mâtürîdî'nin mudga döneminden daha sonraki bir zaman olarak işaret ettiği "sûret" dönemiyle [317] hem de cenînin bu dönemde bulunduğu fizyolojik durum hakkındaki modern biyolojik verilerle uyum içindedir.[318] Netice olarak elimizdeki bu veriler bize; Mâtürîdî'ye göre cenîne ruhun üflenmesinin sûret döneminde ve mezkûr anlamda gerçekleşmiş olabileceğini söylemektedir.

İşte böylece eşsiz bir kudretle yaratılışı tamamlanan, âza ve organları teşekkül eden, tesviye edilip teklifi kabule müsait hale getirilen, ruh üflenerek kendisine hayat ve hareket bahşedilen insanoğlu, doğumuna kadar geçen süre içinde dünya hayatı için hazır duruma getirilmiş olur. Embriyodan fetüse, cenînden insaniyete kadar anne rahminde geçirdiği bu süre zarfında o, dünya hayatı ve imtihan için gerekli olan maddî ve bedenî

[316] Hadislerde ruhun üflenme zamanı ile alâkalı olarak dört aya kadar farklı süreler zikredilmektedir. Ancak dönem olarak ruhun üflenme anının "mudga" evresinden sonra gerçekleştiği ifade edilmektedir. Yani hem hadislere göre hem de Mâtürîdî'ye göre ruhun üflenme zamanı mudgadan sonraki dönemlerdedir. Hadisin konumuzla ilgili kısmında şöyle denilmektedir: "Yaratılış anne karnında kırk güne ulaşmaktadır. Sonra bu kadar mühlette alaka oluşur. Sonra bu kadar zamanda mudga olur. Sonra Allah bir meleği dört kelime ile gönderir: (Bu melek cenînin) rızkını, ecelini, amelini, şakî veya saîd olacağını yazar, sonra ona *ruh üflenir*…" bk. Buhari, "Kader", 1, "Bed'ü'l-Halk", 6, "Enbiya", 1, "Tevhîd", 28; Müslim, "Kader", 1; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 17.

[317] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XII, 20-21; XVII, 269-270; Irving, *An Evaluation of the Arguments on 'Personhood'*, s. 18-46; Kevin D. O'Rourke, *The Embryo as Person,* s. 281-296.

[318] Irving, *An Evaluation of the Arguments on 'Personhood'*, s. 18-46; Kevin D. O'Rourke, *The Embryo as Person,* s. 281-296.

özelliklerin yanında, aklî ve manevî yeteneklerle donatılmış ve onun için artık yaratılış gayesini gerçekleştirmek üzere yeni bir âleme doğma zamanı gelmiştir.[319]

Böylece insanoğlunun, ataları Hz. Âdem ve Hz. Havvâ ile cennette başlayan yaratılış serüveni ve insan olma yolculuğu Âdem ve Havvâ'nın dünyaya gelişleri ile farklı bir boyuta taşınmış ve kıyamete kadar –Hz. Îsâ dışında- her insanın dünyaya gelişine vesile olacak yeni bir yaratma sistemine şahitlik etmeye başlamıştır.

III. BİR BÜTÜN OLARAK İNSAN VARLIĞI

A. Ontolojik Bütünlük

1. Ruh: İnsana Hayat Veren Şey[320]

Mâtürîdî'nin insanın mahiyeti bağlamında "ruh" kavramına yüklediği anlamların temel referansı onun genel metodu uyarınca Kur'ân-ı Kerîm'dir.[321] O, ruh konusundaki açıklamalarını Kur'ân metni ve muhtevası çerçevesinde şekillendirmiştir. Kuşkusuz Mâtürîdî'nin bu bilinçli tercihi onun ruh problemine karşı farklı ve orijinal bir yaklaşım sergilemesini sağlamıştır.[322] Çünkü ilgili âyetler hakkında yaptığı yorumlar incelendiğinde İmam Mâtürîdî'nin ruhu; insana hayat vasfını kazandıran, ona hayat, kendi ifadesiyle kıvam ve nefes veren şey olması itibariyle araştırma konusu yaptığı görülmektedir.[323] Oysa felsefe ve din geleneğinde ruh; cevher veya araz oluşu, maddi

---

[319] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XI, 272-273.

[320] "وبالروح يحيى كل ذي روح" İmam Mâtürîdî'ye göre ruh ile bütün canlılar hayat bulur. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 189.

[321] Burada "İnsanın mahiyeti" ne vurgu yapmamızın sebebi Mâtürîdî'nin Kur'ân'dan hareketle ruha farklı bağlamlarda farklı anlamlar yüklüyor olmasıdır. Örneğin vahiy bağlamında kullanıldığı zaman ruh kavramı farklı anlamlar ifade etmektedir. Ancak biz sadece insanın mahiyeti ile ilgili kullanımlar üzerinde duracağız.

[322] Mâtürîdî, ruhun mahiyeti hakkında yapılan farklı tartışmalardan haberdardır. Nitekim bu farklı görüşleri bazen isim vererek ve bazen de tasrih etmeksizin nakletmektedir. Fakat kendisi spekülasyon yapmaktan kaçınmakta ve yorumlarını Kur'ân metni etrafında şekillendirmektedir. Meselâ bazılarının ruh hakkında şöyle dediğini nakletmektedir: "Sanki o vücudun her tarafında dolaşan ve bütün ufuklarda deveran eden bir varlıktır. Şayet beden onu hapsetmeseydi o özgür bir şekilde hareket edebilirdi." bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 100-101. Mâtürîdî'nin isim vermeden naklettiği bu görüşün Nazzâm'a ait olması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü bu ifadeler Nazzâm'ın ruh görüşü hakkında farklı kaynaklarda yapılan nakillerle birebir örtüşmektedir. krş. Kâdî Abdülcebbâr, *el–Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* (nşr. İbrahim Medkûr-Tâhâ Hüseyin), Kahire: el-Müessesetü'l-Mısrıyyetü'l-Âmme 1382/1962, XI, 339; Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak* (nşr. Lecnetü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî), Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde 1977, s. 51, 118, 200; Şehristânî, *el-Milel,* I, 48-49.

[323] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 279; II, 477; IV, 119; V, 84-86; VII, 195; VIII, 28, 71, 348-350; IX, 289; XII, 342-344; XIII, 216; XV, 280.

veya soyut bir varlık olup olmadığı, bedenle ilişkisi; bedenden önceki ve sonraki durumu ile araştırmaya konu olmuştur.[324] Yani Mâtürîdî ruhun maddesinden ziyade fonksiyonu ve bedenle olan ilişkisi üzerinde durmuştur.[325] Bununla beraber *Te'vîlât* ve *Kitâbü't-Tevhîd'*in farklı yerlerinde dağınık halde bulunan fikirlerinden ve ilgili âyetleri yorumlarken kullandığı ifadelerinden yola çıkarak ortaya koymaya çalıştığımız Mâtürîdî'nin ruh ve nefs telakkisinde felsefî izlerin de olduğu anlaşılmaktadır. Bu da İmam Mâtürîdî'nin ruh ve nefs anlayışının mütekaddimîn kelâm geleneği ile Meşşâî felsefe çizgisi arasında; her ikisiyle de benzerlikleri bulunan fakat bazı noktalarda onlarla arasına kalın çizgiler çekilmiş orijinal bir yapıda oluşunun da gerekçeleri arasında değerlendirilebilir.

Mâtürîdî genellikle ruh kelimesini kullanmaktadır. Ancak bazen ruh anlamını karşılamak üzere onun yerine "nefs",[326] bazen de ruh kelimesini ifade etmek üzere zaman zaman hadislerde de zikredilen "neseme" [327] kavramını tercih etmektedir.[328]

İmam Mâtürîdî, ruhu "sûretlerin ve bedenlerin kendisiyle hayat bulduğu şey"[329] olarak tanımlamakta, ruhun vücudun ve vücuttaki azaların tam anlamıyla fonksiyonlarını yerine getirmesinin ve işlerlik kazanmasının sebebi olduğunu kaydetmektedir.[330] Burada bedenin ve sûretin hayatiyet kazanması ile kastedilen şey; canlılık vasfına erişilmesi değil, [331] canlılığın kemâle ulaşmasıdır. Bu anlamda hayat bulmak; insan varlığının

[324] Aristoteles, *Ruh Üzerine* (çev. Zeki Özcan), İstanbul: Alfa Yayınları 2000, s. 63-137; Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2000, s. 11-58; Musa Koçar, "Mâtürîdî'nin Kur'ân'da Yer Alan Ruh Kavramına Yüklediği Anlamlar", s. 67; Yusuf Topyay, "Kutsal Kitap'ta ve Kur'ân-ı Kerîm'de Nefs ve Ruh Kavramlarının Artsüremli Semantik İncelemesi", Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi 2016, s. 59 vd..

[325] Mâtürîdî, -muhtemelen hakkında nass bulunmadığı gerekçesiyle- ruh gibi bazı yeteneklerin hangi şeyden yapıldığının bilinemeyeceğini dile getirmektedir. bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 31.

[326] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 100-101; XVI, 305-307.

[327] Buhari, "Kader", 1, "Bed'ü'l-Halk", 6, "Enbiyâ", 1, "Tevhîd", 28; Müslim, "Kader", 1; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 17.

[328] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 72; XVI, 344, 345.

[329] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 279; IV, 119; V, 84-86; VIII, 28, 71, 348-350; IX, 289; XII, 342-344; XIII, 216; XV, 280; Mâtürîdî'nin Kur'ân' da geçen rûh kavramına yüklediği farklı anlamlar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Musa Koçar, "Mâtürîdî'nin Kur'ân'da Yer Alan Ruh Kavramına Yüklediği Anlamlar, *SDÜİFD*, XVI/1 (2006), s. 57-68.

[330] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 279; IV, 119; V, 84-86; VIII, 28, 71, 348-350; IX, 289; XII, 342-344; XIII, 216; XV, 280.

[331] Daha önce -Âdem'e ve cenîne ruhun üflenmesiyle ilgili kısımlarda- hem toprakta hem de cenînde değişik ölçülerde canlılık vasıflarının bulunduğunu ifade etmiştik.

kendisiyle amaçlandığı kâmil mânayı gerçekleştirebilecek, sahip olduğu özellikleri gereği gibi kullanabilecek bir kıvama ulaşması demektir. Ruh, hem beden ve sûretin (nefs)[332] hem de onun maddî ve manevî özelliklerinin işlerlik kazanmasını, görevlerini yerine getirmesini, beden ve uzuvların hareket ederek fonksiyonel duruma gelmesini ve ölümle beraber bedenden ayrılana kadar bu özelliklerin sürdürülmesini sağlayan şeydir. İşte ruhun bu ismi almasının nedeni her şeyin onunla hayata kavuşmasıdır.[333] Nitekim bu sebeple dini hayatın kendisiyle hayat bulduğu Kur'ân-ı Kerîm ve bedenlerin kendisiyle hayat bulduğu su da ruh diye isimlendirilmiştir.[334] Ayrıca Mâtürîdî vahye ve Kur'ân'a da kalpleri dirilttiği için ruh isminin verildiğini belirtmektedir.[335] Ruhun hayat olarak isimlendirilmesinin sebepleri hakkında Mâtürîdî'den önce Câhız da aynı gerekçeleri ileri sürerek; Allah'ın, insanların dünyalarındaki ve bedenlerindeki maslahatlarının ikame edilmesini sağlamasından dolayı Kur'ân'a ruh tesmiyesinde bulunduğunu ifade etmiştir.[336]

Görüldüğü gibi İmam Mâtürîdî'nin ruha yüklemiş olduğu anlamlarda hayat ve canlılık vasıfları öne çıkmaktadır. Meseleye ruhun, hayatın kaynağı olması itibariyle yaklaşıldığında Mâtürîdî'nin bu düşüncesinde yalnız olmadığını, Câhız'ın dışında birçok düşünür ya da ekolün de bu görüşü paylaştığını tespit etmek hiç de zor olmayacaktır. Nitekim düşünce tarihi boyunca neye ruh denildiği ya da neyin ruh olarak isimlendirildiği tartışmalarını bir tarafa bırakırsak ruhun hayatın kaynağı olduğu düşüncesinin kendisine pek çok taraftar bulduğu görülecektir.[337] Meselâ ruhu[338] "organik doğal bir cismin ilk

---

[332] Mâtürîdî, *sûret* kavramı ile neyi kastettiğini açıkça ifade etmemektedir. Ancak onun bu kavramla nefsin bedenle idrake başlamasını kastediyor olması kuvvetle muhtemeldir. Esasen nefsin sûret olması ve onun da beden gibi ruh ile işlerlik kazanması durumu ruh ve nefs arasındaki ilişki bağlamında ruh için alet ve binek gibi kavramların kullanabilmesine de olanak sağlamaktadır. Ancak hem Mâtürîdî, sûret ve nefs hakkında bu tâbirlere yer vermediğinden hem de mezkûr kavramlar daha çok müteahhirîn dönemi mütekellimlerinin ve filozoflarının metinlerinde ıstılah haline geldiğinden biz burada sadece sûret kavramıyla ilgili muhtemel mânalara işaret etmekle yetiniyoruz.

[333] "الروح هو ما به حياة كل شيء" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* IX, 289. Nitekim insan da ruhun bedene girmesiyle hayata kavuşur ve ruhun bedeni terketmesiyle de ölmüş olur. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XIV, 215.

[334] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 71; IX, 289.

[335] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* IV, 119; V, 143.

[336] Câhız, *er-Red ale'n-nasârâ* (nşr. Abdüsselâm Hârûn, Resâilü'l-Câhız içinde), Kahire: Mektebetü'l-Hâncî 1384/1964, III, 349.

[337] Mehmet Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh,* İstanbul: İz Yayıncılık 2012, s. 21.

[338] Aristoteles'in ruha nefsin işlevlerini de yüklediğini ifade etmek gerekir. Nitekim yukarıdaki tanımda yer alan ifade bazı çalışmalarda nefsin karşılığı olarak tercüme edilmiştir. bk. Muhittin Macit, "Aristoteles ve

yetkinliği"[339] olarak tanımlayan Aristoteles'e göre (m.ö. 384-322) yaşama gücüne sahip olan beden ruhunu kaybetmiş beden değil, ruha sahip bulunan bedendir.[340] Eski Ahit'te "hayat soluğu"[341] ve "canlılık prensibi"[342] gibi anlamlara gelen ruh kelimesine aynı anlamlar Yeni Ahit'te de yüklenmiştir.[343] Öte yandan *Makâlât*'ta tabiatçıların ruh görüşlerini anlatan ve onların tamamının ruhu hayat olarak kabul ettiklerini söyleyen Eş'arî gibi ruhun hayat olup olmadığı ile ilgili bir takım görüşleri nakleden İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) de natüralistlerin ruhun hayat olduğu görüşünü savunduklarını zikretmektedir.[344] Geniş bir düşünce yelpazesini temsil eden bu görüşlerdeki ortak payda; ruhun bir şekilde hayat ile ilişkilendirilerek anlamlandırılmaya ve anlaşılmaya çalışılmasıdır. Ancak problem ruhun tanımı ve ruha yüklenen mânalar ışığında incelendiğinde bütün bu görüşler ile Mâtürîdî'nin ruh düşüncesi arasında farklılıklar olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü Mâtürîdî, hayatın sebebi olan ruhun yanında ondan ayrı olarak bir de nefsin varlığını kabul etmektedir. Ona göre ruh ve nefs mahiyetleri ve fonksiyonları açısından birbirinden farklı şeylerdir. Bu yönüyle onun ruh görüşü; ruha canlılığı sağlama fonksiyonunun yanında çok daha fazla başka işlevler de yükleyen ve ruhun bedendeki yetkinliğini kaptan ve gemi metaforu ekseninde tartışan Aristo'dan,[345] ruhu Aristo'nun psykhê'sinin (ruh) yetkinliğine (entelekya)[346] benzer şekilde tanımlayan Fârâbî'den (ö. 339/950)[347] ve çoğu zaman ruh ve nefs kavramlarını aralarında ayrıma

İbn Sînâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları", *MÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVI/1 (2004), s. 68. Ayrıca Aristoteles, ruh ve bedenin her ikisinin de birbirinden ayrı olarak varlıklarını sürdürmelerini, öncelik ve sonralıklarını mümkün görmemektedir.

[339] Aristoteles, *Ruh Üzerine* (çev. Ömer Aygün-Y. Gurur Sev), İstanbul: Pinhan Yayıncılık 2018, s. 89.

[340] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 91.

[341] Dalkılıç, *Ruh*, s. 101-103.

[342] Tekvin, 2/7.

[343] Selaniklilere 2:8; Yuhanna 20:22; Dalkılıç, *Ruh*, s. 118.

[344] Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag Gmbh 1400/1980, s. 331; İbn Kayyim el-Cevziyye, *er-Rûh fi'l-kelâm alâ ervâhi'l-emvât ve'l-ihyâ*, (nşr. Muhammed Ecmel Eyyûb el-Islâhî), Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid 1432, II, 511-517.

[345] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 91-93.

[346] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 9.

[347] Mâtürîdî'nin nefse yüklediği işlevleri de Fârâbî ruha yüklemektedir. Meselâ Fârâbî, ruh-beden münasebetini anlatırken şu ifadelere yer vermektedir: "Ruh, mutedil olan vasat tabiatındandır. Tanrı aklı ruha ilham için, öncelikle ruhu bedenin hayatına ve canlanmasına sebep kıldı. Ruha Tanrı'nın sıfatlarından olan ilim, mârifet, kudret ve irade güçlerini verdi." bk. Fârâbî, "Makâlât er-Refî'a fî Usûli'ilm et-Ṭabî'a", "Fârâbî'nin-Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Makaleler Kitabı" (nşr. Necati Lügal-Aydın Sayılı), *Belleten*, 15/6 (1951), s. 106. Ancak Aristoteles'ten farklı olarak Fârâbî, ruhun bedenden sonra da varlığını sürdürdüğünü düşünmektedir. Ayrıntı için bk. Yaşar Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 83.

gitmeden müterâdif olacak şekilde birbirinin yerine kullanan mütekaddimîn dönemi kelamcılarından ayrılmaktadır.[348] Meselâ Nazzâm'a göre ruh cisimdir ve ruh nefstir. O ruh ve nefsi bir kabul etmiş ve ruhun zatıyla canlı olduğunu iddia etmiştir.[349] Dahası Mâtürîdî'nin en önemli takipçisi sayılan Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin *Bahrü'l-kelâm* ve *Tebsıra*'daki ruhun anlamı ve fonksiyonu konusundaki görüşleri bize Nesefî'nin de ruh düşüncesinde İmam Mâtürîdî çizgisi ile farklı düştüğünü göstermektedir.[350] Zira Mâtürîdî'nin nefs telakkisine ve nefsin ölümden sonraki durumu hakkında söylediklerine benzer şeyleri Nesefî *Bahrü'l-kelâm'*da ruh için söylemektedir.[351] Bu da her iki düşünürün ya ruh ve nefs kavramlarına farklı anlamlar yüklediğine; ya da Mâtürîdî'nin nefs görüşünün Nesefî'de ruh görüşü olarak karşımıza çıktığına işaret etmektedir. *Tebsıra*'da ise Nesefî Mâtürîdî'nin kabir azabının gerçekleşmesi için Ebü'l-Hasan er-Rüstüğfenî (ö. 350/961) ile birlikte hayatın gerekliliğini şart olarak ileri sürdüğünü ve azabın gerçekleşmesi için hayatın var edilmesinin ruhun iadesiyle mi yoksa ruh iade edilmeksizin mi vuku bulacağı konusunda ise tevakkuf ettiğini belirtmektedir.[352] Nesefî'nîn Mâtürîdî'ye atfettiği bu görüş ile İmam Mâtürîdî'nin *Te'vîlât*'taki kendi ifadeleri arasında açık bir çelişki olduğu aşikârdır. Çünkü Mâtürîdî ruhun ölümüyle bedenin fesâda uğradığını, oysa nefsin varlığını sürdürmeye devam ederek kabir azabına muhatap olduğunu ifade etmektedir.[353] Bu durumda Mâtürîdî'nin belirttiği şekilde azabın muhatabının ruh değil, nefis olacağından Mâtürîdî açısından kabirde hayatın ya da hayatı sağlayan ruhun varlığını şart koşmak anlamsız hale gelmektedir.[354] Nesefî, *Tebsıra'nın* özeti mahiyetindeki *Kitâbü't-Temhîd* adlı eserinde de *Tebsıra'*dakine benzer açıklamalar yapmıştır. *Tebsıra'*ya ilâve olarak *et-Temhîd'*de kendisi açısından da kabirde hayatın şart

[348] Ali Sami en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, Kahire: Dârü'l-Meârif 1386/1966, I, 478 vd.; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul: İFAV Yayınları 2012, s. 34.
[349] Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 331.
[350] Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm ve İlim: İslâm Medeniyetinde Aklî İlimlerin Tarihi ve Esasları* (çev. İlhan Kutluer), İstanbul: İnsan Yayınları 1989, s. 159-162.
[351] Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Bahrü'l-kelâm* (nşr. Veliyyüddîn Muhammed Sâlih el-Ferfûr), Dımaşk: Mektebetü Darü'l-Ferfûr 1421/2000, s. 249-253.
[352] Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsıratü'l-edille* (nşr. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün), Ankara: DİB Yayınları 2003, II, 365-366.
[353] Mâtürîdî her ne kadar ruha yüklediği anlamları Kur'ân metni etrafında şekillendiriyor olsa da buradaki değerlendirmesiyle Kur'ân metninden ayrı düşüyor görünmektedir. Çünkü Kur'ân'da ölümünden bahsedilen ruh değil, nefistir. Meselâ bk. Âl-i İmrân 3/185. Ancak Mâtürîdî'nin ruh ve nefs kelimelerini zaman zaman birbirinin yerine kullandığı dikkate alındığında kavramsal açıdan çelişki gibi görünen bu durumun da ortadan kalkacağı düşünülmektedir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* X, 71; XVI, 305.
[354] krş. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* X, 71; XII, 344.

olduğuna vurgu yapmış ancak hayatiyetin keyfiyeti (yani ruhun iadesiyle mi yoksa ruh iade edilmeden mi gerçekleşeceği) hususunda tevakkuf etmiştir. Çünkü ona göre ilmin varlığı için hayatın var olması şarttır ve hayatı olmayana azap edilemez.[355] Fakat Mâtürîdî açısından meselenin ruh yerine nefs bağlamında tartışıldığını ve kabirde azabın gerçekleşmesi için ruhun ya da hayatın varlığının şart koşulmadığını az önce ifade etmiştik. Daha sonra nefs bölümünde göreceğimiz üzere bunun nedeni ise nefsin bedende var olduktan sonra artık (uyku sırasında ve ölümden sonra) beden dışında da ruh ve hayata ihtiyaç duymadan idrak etme yeteneğine kavuşmuş olmasıdır.

Bir başka Mâtürîdî takipçisi olan Saffâr el-Buhârî (ö. 534/1139) ise bazı felsefecilerin hayatın ruh olduğunu söylediklerini, oysa bunun bâtıl olduğunu belirtmekte ve -İmam Mâtürîdî'nin de taraftar olduğu- bu görüşün yanlışlığını ortaya koymaya çalışmaktadır. [356]

Mâtürîdî'nin ruh hakkındaki görüşlerini açıklarken ilgili nasslar dışında başka bir isim ya da kaynağı referans olarak göstermediğini belirtmiştik. Ancak düşüncenin devamlılığı, önceki ve sonraki nesiller arasındaki tevarüsü dikkate alındığında; doğal olarak "Acaba Mâtürîdî'den önce ve sonra ruh ve nefs konusunda onun gibi düşünen başkaları da var mıydı?" sorusu akla gelmektedir. Kuşkusuz böyle bir sorunun yöneltilmesinin maksadı Mâtürîdî'nin görüşlerine referans bulmaktan ziyade onun fikirlerinin düşünce tarihindeki konumunu araştırmaktır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Mâtürîdî'nin ruh telakkisi ile Galen'nin (ö. 200 [?]) ruh hakkındaki düşünceleri birbiriyle benzerlikler taşımaktadır. İslâm dünyası'nda daha çok Câlînûs ismiyle şöhret bulan ünlü Grek tabip ve filozofuna göre; insandaki bütün hayatî fonksiyonlar pneuma'ya[357] yani ruha bağlıdır. Ruh nefisten ayrı olup kalbin kıvrımları arasında dolaşan, dengeyi ve sağlığı koruyan, bozulmasıyla denge kaybına, bedenin bozulmasına yol açan ve ölüme sebep olan şeydir.[358] Nitekim Galen'in ruh düşüncesiyle İslâm filozoflarını etkilediği ve

[355] Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd li-kavâidi't-tevhîd* (nşr. M. Abdurrahmân eş-Şâğûl), Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye 2006, s. 133.
[356] Ebû İshak es-Saffâr, *Telhîsü'l-edille li kavâidi't-tevhîd* (nşr. Angelika Brodersen), Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li ebhâsi'ş-Şarkiyye 1432/2011, I, 244.
[357] Yunanca bir kavram olan Pneuma, hava, nefes, rüzgâr ve ruh gibi anlamlara gelmektedir.
[358] Câlinûs, *Resâilü'l-Câlinûs* (nşr. Abdurrahmân Bedevî), *Dirâsât ve Nusûs fî'l-Felsefeti ve'l-'ulûm inde'l-Arab* İçinde, Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye 1981, s. 182-188; İlhan Kutluer, "Câlînûs", *Türkiye Diyanet*

böylece onların ruh ve nefs düşüncelerinin teşekkülünde başat rol oynadığı ifade edilmiştir.[359] Konumuz açısından Galen'den Mâtürîdî'ye doğru uzanan tarihsel süreçte adını anmamız gereken diğer önemli bir isim de Câhız'dır. Eserlerinde Galen'e ismen atıf yapan ve onun *Kitâbü't-tıb*'ının önemine dikkat çeken Câhız, ruhun hayatla irtibatlandırılarak yorumlanması meselesinde Galen'le olduğu gibi Mâtürîdî ile de aynı çizgiyi paylaşmaktadır.[360] Meselâ ruhun bedenin hayatı oluşu,[361] ruh ve beden arasındaki hayatiyet ilişkisinin suyun mahlûkatın hayatı oluşuna benzetilerek anlatılması,[362] ruhun üflenmesi ve vücutta yayılması,[363] ruha bir tanrısallık ve kudsiyet atfedilmemesi gerektiği[364] gibi konularda Mâtürîdî'nin anlatımları hatta verdiği örnekler Câhız ile müşterektir.[365] Aynı şekilde Mâtürîdî'nin mezkûr konularla ilgili görüşlerini açıklarken zaman zaman metin ve dipnotlarda Câhız'ın fikirlerine işaret etmemizin amacı da her iki mütekellimin düşüncelerinin karşılaştırılmasına ve aralarındaki ilişkinin daha net bir şekilde görülmesine zemin hazırlamaktır. Câhız'ın Mâtürîdî gibi ruhtan ayrı bir nefsi kabul edip etmediği noktası ise kapalıdır. Bu konuda onun hocası Nazzâm'ı takip ederek ruh ve nefsi bir kabul etmesi de kuvvetle muhtemeldir.[366] Câhız'ın daha çok somut, müşâhedeye dayalı şeyler üzerinde durması ve soyut mefhumlar hakkında yorum yapmaktan kaçınması da onun nefs ve ruh konusunda net olarak bir görüşünü tespit etmeyi zorlaştırmaktadır. Ancak Câhız'ın bazı ifadelerinden Mâtürîdî'nin nefs için söylediği şeyleri de onun ruh ile ilişkilendirdiği izlenimi doğmaktadır. Ayrıca Câhız'ın farklı risalelerde ruh hakkındaki ifadeleri de Mâtürîdî'nin aksine onun–Aristo'ya benzer şekilde- ruha hayatiyet fonksiyonuna ilâve olarak başka anlamlar da yüklediği izlenimini desteklemektedir.[367] Bu da ruhun hayatiyeti noktasında birleşen, hatta meseleyi aynı

Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Ankara 1993, VII, 33; Ali b. Rabben et-Taberî, *Firdevsü'l- hikme* (nşr. Muhammed Zübeyr es-Sıddîqî), Berlin: Matbaa-i Afitâb 1928, s. 42-43; S. H. Nasr, *İslâm ve İlim*, s. 159-162.

[359] S. H. Nasr, *İslâm ve İlim*, s. 159-162.

[360] Câhız, *er-Red ale'n-nasârâ*, III, 315.

[361] "والرُّوح حياة البدن" bk. Câhız, *Kitâbü'l-fütyâ* (nşr. Abdüsselâm Hârûn, Resâilü'l-Câhız içinde), Kahire: Mektebetü'l-Hâncî 1384/1964, I, 318.

[362] Câhız, *Kitâbü'l-fütyâ*, I, 318.

[363] Câhız, *er-Red ale'n-nasârâ*, III, 348.

[364] Câhız, *er-Red ale'n-nasârâ*, III, 337-341.

[365] Burada müşterek ifadesi ile ruh kavramına yüklenen anlamlar kastedilmiştir.

[366] Bu durumda Mâtürîdî ve Câhız'ın sadece ruhun keyfiyeti ve fonksiyonlarıyla ilgili görüşlerinin müşterek olduğunu kabul etmek gerekir. Ancak Câhız'ın eserleri bu konuda net bir değerlendirme yapmaya imkân vermemektedir.

[367] Meselâ Câhız bir yerde aklı ruhun hayatı (أنَّ العقل حياة الروح) olarak isimlendirmekte ve aklı nefis yerine ruh ile ilişkilendirmektedir. Oysa hem Mâtürîdî 'de hem de İbn Sînâ'da akıl ruh ile değil, nefs ile ilişki içindedir.

düzlem ve örneklerle ele alan Câhız ve Mâtürîdî'nin ruhun fonksiyonları ve bedende ruhtan ayrı bir nefsin bulunup bulunmaması mevzularında farklı düşündüklerini göstermektedir.

Şimdiye kadar verdiğimiz bilgilerin ortaya çıkardığı tabloyu göz önüne alarak şöyle bir sonuca ulaşabiliriz: Küçük resimden (ruh görüşünden) hareketle bir an için ruhun hayatiyeti sağlayan şey olduğu bilgisinin tıbbî nitelik taşıdığını ve bu bilginin Mâtürîdî'ye Aristo, Galen ve Câhız'ın eserleri vasıtasıyla ulaştığını varsaysak bile; resmin geneli bize; İmam Mâtürîdî'nin ruh ve nefs telakkisinin adı geçen düşünürlerle ayrışan ve bütününde orijinalliğini koruyan, benzerine daha sonra mufassal şekilde İbn Sînâ'da (ö. 428/1037) rastlayacağımız türden farklı bir kompozisyona sahip olduğunu göstermektedir. Kaldı ki biz Aristo, Galen ve Câhız'dan Mâtürîdî'ye doğru uzanan mutlak mânada bir bilgi akışı olduğunu ya da Mâtürîdî'nin fikirlerini onlar üzerinden şekillendirdiğini iddia ediyor da değiliz. Amacımız yaptığımız tespitler ve ulaştığımız verilerle hem Mâtürîdî'nin kaynaklarını konu alan ileri düzeyde müstakil çalışmalara duyulan ihtiyaca işaret etmek hem de bu anlamda istikbalde yapılacak araştırmalara mütevazı katkılar sunmaktır.

İşte burada üzerinde durmamızı gerektiren diğer bir tespitimiz daha bulunmaktadır ki o da Ehl-i Sünnet kelâmının kurucu âlimlerinden kabul edilen İmam Mâtürîdî'nin ruh ve nefs hakkındaki görüşleri ile İslâm filozoflarının ve özellikle de İbn Sînâ'nın ruh ve nefs telakkisi arasındaki yakınlıktır. Nitekim her iki düşünüre göre de ruh hayatın kaynağı olup bedende canlılığı sağlayan ve sürdüren, aynı zamanda nefsin bedendeki faaliyetlerini yürütmesine kaynak ve aracı olan şeydir.[368] Buradaki benzerlik

Başka bir yerde yapmış olduğu aşk tanımından ise onun ruh ile beden arasında bir mücâveret ilişkisi olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır. Mâtürîdî böyle bir tanımlama yapmamaktadır. Daha sonra İbn Sînâ'nın nefs ve beden arasındaki ilişkiyi tanımlamada kullanacağı mukârenet kavramı ise Câhız'ın ruh ve beden arasında ilişkiyi tavsif etmek üzere zikrettiği mücâveret terimi ile benzer görünmektedir. Dolayısıyla Câhız'ın kullandığı bu ifadeler; onun Aristo'da olduğu gibi ruha hayatın kaynağı olmasının yanında – Mâtürîdî ve İbn Sînâ'nın nefse yüklediği fonksiyonlar gibi- başka farklı anlamlar da yüklediğine hamledilebilir. bk. Câhız, *Kitâbü'l-fütyâ*, I, 318; Câhız, *Kitâbü'l-Kiyân* (nşr. Abdüsselâm Hârûn, Resâilü'l-Câhız içinde), Kahire: Mektebetü'l-Hâncî 1384/1964, II, 166.

[368] İbn Sînâ, *eş-Şifâ, en-Nefs,* (nşr. Georges Chehata Anawati, Saîd Zâyid), Kahire: yy. 1975, s. 56, 232*;* Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan*, s. 107; Ruhun hayat ve cisim olup olmadığı ile ilgili mütekaddimîn dönemi ihtilafları için bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 331 vd.; Ayrıca ruhun hayat ve nefsin kaynağı oluşuyla ilgili olarak bk. Seyfeddin el-Âmidî, *el-Mübîn fî şerhi me'ânî elfâzi'l-hukemâi ve'l-mütekellimîn,*

–Meşşâilerin nefsin bekâsı ve faal akılla ilişkisi konusundaki farklı düşüncelerine Mâtürîdî canibinden yapılacak itirazlar saklı kalmak kaydıyla- bize, birbirine yakın düşünce havzalarında yetişen bu iki düşünürün ya aynı kaynaklardan beslendiklerini ya da kronolojik açıdan sonra gelen İbn Sînâ'nın bir şekilde Mâtürîdî'nin eserlerine vâkıf olduğunu düşündürecek boyuttadır. Nitekim aşağıda nefs başlığı altında yer verdiğimiz Mâtürîdî ve İbn Sînâ'nın ruh ve nefs görüşlerine ilişkin değerlendirmeler de bu iddiamızı desteklemektedir.

Mâtürîdî'nin ruh ile Allah arasındaki ilişkiye; yaratan ve yaratılan arasındaki bağdan öte bir mâna yüklemediği anlaşılmaktadır.[369] Peki, öyleyse Allah'ın ruhu kendisine izafe etmesi[370] nasıl açıklanabilir? Ona göre "mahlûkatın kendisiyle hayat bulduğu şey"[371] olan ruhu, Allah'ın kendisine nispet etmesinin anlamı diğer bütün mahlûklar gibi ruhun da O'nun tarafından yaratıldığının,[372] dolayısıyla ruhun ilahî bir cevher olmadığının bilinmesidir. Mâtürîdî, Allah'ın ruhu kendisine atfetmesini; ruhun değerine, ehemmiyetine, keyfiyetine ve icra ettiği fonksiyonun önemine dair bir işaret olarak yorumlamaktadır.[373] Zira ruh Allah'a nispet edilmekle diğer varlıklar arasında ona şeref ve yücelik verilmiş olmaktadır.[374] Ancak bu durum ruh ile diğer yaratılmışlar arasında kategorik bir üstünlüğün varlığı anlamına gelmemektedir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de benzer kullanımda başka örnekler de mevcuttur. Meselâ "Allah'ın evi"[375] ve "Allah'ın devesi"[376] gibi tamlamalar da aynı maksadı ifade etmektedir.[377] Esasında Allah

Mantık Felsefe ve Kelâm Terimleri Sözlüğü, (çev. Bilal Taşkın-Osman Nuri Demir), İstanbul: İz Yayıncılık 2016, s. 105.

[369] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 279; IV, 119; V, 84-86; VIII, 28, 71, 348-350; IX, 289; XII, 342-344; XIII, 216; XV, 280.

[370] el-Hicr 15/29; el-Enbiyâ 21/92; et-Tahrîm 66/12.

[371] "الروح الذي به حياة الخلق" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 28; Mâtürîdî, İsrâ Sûresinin 85. âyetinde yer alan "…De ki ruh Rabbimin emrindendir…" ifadesini de "De ki ruh Rabbimin mahlûkatındandır" anlamına gelecek şekilde yorumlamaktadır. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 348-350.

[372] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VIII, 348-350.

[373] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 279; IV, 119; V, 84-86; VIII, 28, 71, 348-350; IX, 289; XII, 342-344; XIII, 216; XV, 280.

[374] bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XV, 280 vd.; Alâeddin es-Semerkandî, *Şerhu Te'vîlâti'l-Mâtürîdî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, nr. 176, vr. 426b; Ayrıca krş. Câhız, *er-Red ale'n-nasârâ*, III, 337-341.

[375] el-Bakara 2/125.

[376] el-A'râf 7/73.

[377]Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 317-318; XII, 279; Semerkandî, *Şerhu Te'vîlât*, nr. 176, vr. 426b; Câhız, *er-Red ale'n-nasârâ*, III, 337-341. Bu anlamda Mâtürîdî Rûhullah, Halîlullah, Habîbullah, Zebîhullah, Kelîmullah gibi lafızları da zikreder ve burada yaratılış anlamını ortadan kaldıran başka bir zanna kapılmamak gerektiğini ifade eder. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 298; IV, 51.

Teâlâ'ya izâfe edilen herhangi bir şeyle onların dışındakiler arasında mahlûk olmaları açısından bir farklılık yoktur. Ancak Allah onları kendisine izâfe ederek şereflendirmekte ve icra ettikleri fonksiyonun önemine vurgu yapmaktadır. Mâtürîdî'nin bu tutumu bize, onun ruha bir kutsiyet yüklemediğini; bu anlamda yapılabilecek farklı yorumlara da kapı aralamadığını ve Mâtürîdî düşüncede ruh için tanrıdan bir parça ya da insana ihsan edilen tanrısal bir öz gibi tanımlamalara hiçbir şekilde yer olmadığını açıkça göstermektedir. Zaten onun sistemine rengini veren yaratıcı tanrı tasavvuru ile yaratılmış insan anlayışı ve bu ikisi arasındaki mutlak ayrılık düşüncesi bu durumu bozacak herhangi bir yaklaşımın önünü kesin bir şekilde kapamaktadır.

Bu bağlamda tekrar belirtmek gerekir ki daha önce Âdem'e ve cenîne ruhun üflenmesi konularında -ilgili başlıklar altında- geniş açıklamalara yer verdiğimiz üzere Mâtürîdî ruhun üflenmesine dair aşağıda özetle işaret edeceğimiz bir takım izahlar yapmaktadır. Meselâ ona göre Hz. Meryem'e ruhun üflenmesi ile kastedilen şey ise Hz. Îsâ'ya hayat verilmesidir. İlgili âyetlerdeki eril ve dişil zamirlerin her ikisinin de muhatabı Hz. Meryem değil; Hz. Îsâ'dır. Eril zamir[378] bizzat Hz. Îsâ'nın zâtına işaret ederken; dişil zamirin [379] gönderildiği yer ise onun nefsi yani netice itibariyle yine Hz. Îsâ'nın kendisidir.[380] Şurası da muhakkak ki; Hz. Îsâ'ya ruhun üflenmesinin anlamı; onda ruhun yaratılmasıdır. Dolayısıyla bu durum Hz. Îsâ'nın da ruhunun da yaratılmış olduğunu; başka bir deyişle Hz. Îsâ'da da onun ruhunda da diğer insanlardan farklı tanrısal bir vasfın bulunmadığını ortaya koymaktadır.

Bu anlamda Mâtürîdî, nefhay-ı ruhun yani ruhun üflenmesinin mahlûkatın fiilleri ile karıştırılarak yanlış anlamlara çekilmesine karşı çıkmaktadır. Zira ona göre nasıl Allah'ın arşa istivâsının[381] tanrının cisimsel bir yapısı olmasını çağrıştıracak bir şekilde anlaşılması mümkün değilse; aynı şekilde ruhundan üflemesi ifadesi de ulûhiyete yaraşır bir mânada yorumlanmalıdır. Yani burada o, tanrının fiillerini insanlara benzetmeyi çağrıştıran hakiki anlamın terk edilip ifadenin Allah'ın zâtına uygun bir tarzda te'vîl edilmesini salık vermektedir. Dolayısıyla ona göre ruhun üflenmesi;

[378] "فيه" bk. et-Tahrîm 66/12.
[379] "فيها" bk. el-Enbiyâ 21/91.
[380] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XV, 280.
[381] Nitekim kendisi *istivâ*yı "hâkimiyet altına almak" şeklinde açıklamaktadır. bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 112.

muhatapta ruhun yaratılması anlamına gelmektedir.[382] Bu şekilde isimlendirilmesinin sebebi ise ruhun üflenmesi ile beraber insanda yaratılan hayatın rüzgâr gibi hızlı bir şekilde bütün bedene ve uzuvlara yayılmasıdır.[383] Ruhun üflenmesi ameliyesinin zamanlamasına gelince; tespit edebildiğimiz kadarıyla Mâtürîdî'ye göre bu işlem Âdem'de tesviyeden sonra,[384] cenînde ise sûret döneminde[385] gerçekleşmektedir. Bize göre Mâtürîdî'nin, ruhun üflenme zamanını sûret dönemi şeklinde isimlendirmesi; nefsin de ruhun var olmasıyla birlikte insan bedenine eklemlendiğine işaret etmek içindir. Başka bir ifadeyle Mâtürîdî sûret tesmiyesi ile bu dönemde insan bedenine ruhun üflenmesiyle birlikte sûret(nefs)in de dâhil olduğuna vurgu yapıyor olmalıdır.

Mâtürîdî, bazı kelamcıların duyu organlarının da ruhlarının bulunduklarını kabul ettiklerini ancak bu ruhların bedendeki hayat ruhundan farklı olduğunu, duyu organlarının ruhlarının uyku anında; bedene hayat veren ruhun ise ölüm anında kabzedildiğini söylediklerini nakletmekte, fakat bu görüş hakkında herhangi bir yorumda bulunmamaktadır.[386] Ancak Mâtürîdî'nin, Ashâb-ı Kehf hakkındaki "Bunun üzerine biz de onları o mağarada yıllarca derin bir uykuya daldırdık."[387] âyetini yorumlarken kullandığı ifadelerden hareketle onun da duyu organlarının ruhları hususunda benzer bir anlayışa yakın durduğu söylenebilir. Zira Mâtürîdî âyeti tefsir ederken; Allah'ın onların işitme duyularının ruhlarını ortadan kaldırdığını fakat hayatlarını devam ettirmelerini sağlayan ruhlarını bedenlerinde bıraktığını ifade etmektedir.[388]

---

[382] "ونفخ فيه من روحه اي جعل فيه الروح" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XI, 273; Başka bir yerde ise şu ifadeleri kullanır: "و نفخت فيه من روحي اي جعلت فيه من روحي" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XII, 279. Bu hususun Câhız'da de aynı minvâl üzere ele alındığını görmekteyiz. krş. Câhız, *er-Red ale'n-nasârâ*, III, 348.

[383] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XV, 280; Câhız, *er-Red ale'n-nasârâ*, III, 348 vd..

[384] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XV, 280.

[385] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XII, 20-21; XVII, 269-270. Ruhun üflenme zamanı olarak sûret döneminin cenînde tesviyeden sonraki evre olduğunu ifade etmiş ve hakkında geniş bilgi vermiştik.

[386] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 84-86.

[387] el-Kehf 18/11.

[388] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* IX, 20. İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) *Mücerredümakâlât*'da yer verdiği bilgilere göre; Eş'arî'de Mâtürîdî'ye kısmen benzer bir şekilde ruh ile hayat arasında bağ kurmaktadır. Ancak Mâtürîdî'den farklı olarak Eş'arî insan bedeninde ve azalarının boşluklarında dolaşan ruhu latîf bir cisim, hayatı ise *araz* olarak nitelemektedir. Ruh ile gıdalar arasında benzetme yaparak bedende hayatın âdeten ruh ile devam ettiğini söyleyen Eş'arî bu durumu; insan nasıl ki gıda almaksızın hayatını sürdüremezse aynı şekilde ruh bedende olmaksızın da hayatın varlığı devam edemez, şeklinde açıklamaktadır. Ona göre insan ruh ile değil hayat ile yaşar. Fakat hayatın devam etmesi için bedenin, hayatın sebebi olan ruha *mahal* olmaya devam etmesi gerekir. Bu açıklamalardan Eş'arî'nin de ruhu hayatın sebebi olarak gördüğü anlaşılmaktadır. (bk. İbn Fûrek, *Mücerredümakâlât,* s. 267.) Ancak Eş'arî'nin

Mâtürîdî, Zümer Sûresi'nin 42. âyetini[389] tefsir ederken ölüm anında ruhun durumunu, nefsi hareket ettiren sebebin uykuda ölümden kaynaklı olarak ortadan kalkmasıyla izah eden İbn Abbas'ın (ö. 68/687-88), âyeti ölülerle dirilerin ruhlarının bir araya gelmesinden sonra ölmeyenlerin bedenlerine ruhların geri dönmesi şeklinde anlayan Said bin Cübeyr'in (ö. 95/713) yorumlarını nakletmekte ve onların ifadelerinden âyetin te'viline dair bir şey anlaşılamadığını belirtmektedir. Daha sonra âyetin tefsirine ilişkin olarak Kelbî'nin (ö. 204/819 [?]) düşüncelerini aktaran Mâtürîdî, onun açıklamasının âyetin te'vîline en yakın görüş olduğunu zikretmektedir. Mâtürîdî'nin aktarımına göre Kelbî'nin mezkûr âyet hakkındaki açıklaması şu şekildedir: "Uyuyan kimse –Allah, onun nefsini kendisine döndürünceye kadar- ölüdür. Ölüm anında nefsi öldüren şey ise Allah'ın ruhu ve nefsi birlikte kabzetmesidir. Fakat Allah uykuda onu öldüren şeyi ecelin (ölümün) gelmesine kadar salıverir."[390] Kelbî'nin ifadelerinden ölüm anında ruh ve nefsin birlikte kabzedildiği ve bu sebeple bedenin hayat ve idrakten yoksun kaldığı sonucu ortaya çıkıyor. Oysa Mâtürîdî'ye göre bedende hayatın ve idrakin sonlanmasının sebebi ruhun kabzedilmesidir. Ruh kabzedilip hayatın son bulmasıyla beraber nefsin bedenle müşterek idraki de nihayete erer. Bedenden ruhun çıkması ve hayatın son bulmasıyla ortadan kalkan şey nefsin idrak yeteneği değil; onun bedenle birlikteki müşterek idrak kabiliyetidir. İşte bu nedenle Kelbî'nin mezkûr açıklamasının da -her ne kadar âyetin te'vîline en yakın görüş olduğunu ifade etse de- Mâtürîdî tarafından kabul görmediği anlaşılmaktadır.

Nitekim o, Kelbî'nin ifadelerine yer verdikten sonra, aslında işin doğrusu şudur, diyerek kendi görüşünü zikretmektedir:

> "Allah insan bedenlerinde idrak edici nefisler ve bedenlerin kendileriyle hayata kavuştuğu ruhlar yaratmıştır. İnsan bedenleri uyku halinde iken (uykuya dalmadan) önceki durumları gibidir. Onlarda (bedenlerde) ölüm alâmetleri

ruh-beden ve hayat arasındaki ilişkiyi incelerken ruhu latîf bir cisim, hayatı araz, bedeni ise mahal olarak nitelemek suretiyle en azından kullandığı terminoloji açısından Mâtürîdî ile arasında belirli farklılıklar olduğu görülmektedir. Şunu da ilâve edelim ki Mâtürîdî, ruh, nefis ve beden kavramlarını incelerken cevher ve araz kavramlarını kullanmadığı gibi bu kavramlar arasındaki ilişki hakkında da "hal-mahal", "madde-sûret", "mukârenet" ve "hulûl" tarzında nitelemelerde bulunmamaktadır.

[389] "Allah, öleceklerin ölümleri anında, ölmeyeceklerin de uykuları esnasında nefislerini alıkoyar. Ölmelerine hükmettiği kimselerinkini tutar, diğerlerini bir süreye kadar salıverir."

[390] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XII, 342.

> yoktur. Ancak onlar (uykuda iken) hiçbir şeyi idrak etmezler, işitemezler, göremezler ve hiçbir şeyi akledemezler. Bununla beraber onlarda hayatın izleri bulunmaktadır. Bu bize göstermektedir ki; uykuda iken insan bedenlerinden kendisiyle eşyanın idrak edildiği şey çıkıp gitmekte; bedenlerin kendisiyle hayat bulduğu şey ise bedende kalmaktadır ki o da ruhtur. Nitekim ruh bedenlerden çıktığı zaman artık bedenler (ruh ve nefse sahip olmadan) daha önce bulundukları durumda oldukları gibi hiçbir şeyi idrak edemez hâle gelirler. Bu da kendisiyle eşyanın idrak edildiği şeyin hayat veren şeyden başka bir şey olduğunu göstermektedir."[391]

Mâtürîdî'nin ifadelerinden anladığımız kadarıyla; ruhun kabzedilmesiyle beraber bedende hayat ve idrak sonlanmaktadır. Ölüm sonrasında bedenden ayrılan nefis varlığını farklı boyutta devam ettirmekte ancak ruhun varlığı son bulmaktadır.

Mâtürîdî'nin kabir azabına ruhun değil nefsin muhatap olacağını söylemesi ve nefsin uyku anında bedenden ayrılarak –bedenle müşterek idrakinin dışında- (hayal ve rüya âlemi gibi) farklı boyutlarda idrake devam edebildiğinden; bu anlamda nefsin beden, ruh ve ruhun sağladığı hayatiyet olmaksızın acı ve haz duyabilmesinden bahsetmesi ve bu durumun aynı şekilde ölüm sonrasında da sürebileceğini yani bedenin[392] haricinde de nefsin lezzet ve elemle baş başa kalabileceğini belirtmesi bu mânayı güçlendirmektedir.[393]

Ayrıca Mâtürîdî, nefsin zamanı geldiğinde yeniden inşa edilen bedene iade edileceğini dile getirmektedir.[394] Bu yönüyle de nefs için bedene iade edilmeksizin bir bekâ öngörüsünde bulunan Meşşâîlerden de ayrılmaktadır. Esasen ruh, nefis ve beden arasındaki ilişkinin geniş bir şekilde incelenmesi gerekmektedir. Nitekim çalışmanın bir

---

[391] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XII, 342-343. Tercümesine yer verdiğimiz bu ifade de dikkat çeken önemli bir husus da insandaki akletme yeteneğinin nefsle ilişkilendirilmesidir.

[392] Mâtürîdî, ölümle beraber bedenin idrakten yoksun kaldığını ifade etmekte ve şöyle demektedir: " والميت لا يعلم". bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 237. *Te'vîlât*'ta da ölümden sonra yeniden inşa edilip de nefis kendisine iade edilene kadar bedenin idrak yeteneğinin sonlandığını ifade etmektedir. "لاتدرك شيئا (الأجساد)" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XII, 344.

[393] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XII, 342-344. Kabir azabına ruhun değil nefsin muhatap olacağı noktasında bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* X, 71.

[394] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XII, 344.

sonraki başlığında böyle bir gereklilik göz önüne alınarak ayrıntılı bir şekilde konu üzerinde durulacaktır.[395]

2. Nefs: İdraki Sağlayan Şey[396]

İmam Mâtürîdî, Allah'ın âdemoğlunda bedenlere hayat veren ruhların yanında bir de "insan bedeninde idraki sağlayan nefsi yarattığını"[397] belirtmektedir. Buna göre daha önce de açıkladığımız üzere Mâtürîdî'nin sisteminde ruhun yanında bir de nefsin varlığı söz konusudur. Dolayısıyla Mâtürîdî insan bedeninde görev ve mahiyetleri birbirinden farklı; birbirinin muadili veya müterâdifi olmayan, birbiri ile ilişkili fakat birbirinden ayrı iki şey olarak ruh ve nefsin varlığını kabul etmektedir. Mâtürîdî bu yönüyle ruh ve nefsi eş adlı olarak birbirinin yerine kullanan ilk dönem kelamcılarından ayrılmaktadır.[398] Buradan hareketle onun ruh ve nefse yüklenen anlamlar itibariyle de mütekaddimîn dönemi kelamcılarından farklı düşündüğü anlaşılmaktadır.

Mâtürîdî eserlerinde nefsi hem yalın haliyle hem de farklı tamlamalar içinde zikrederek tarif etmektedir. Nefs-i hafî,[399] nefs-i zâhire,[400] nefs-i derrâke,[401] nefs-i levvâme,[402] nefs-i mutmainne,[403] nefs-i emmâre,[404] bunlardan bazılarıdır. Ayrıca Mâtürîdî nefsi insanın zâtı, kişiliği, insan tabiatı gibi birçok farklı anlamda da

---

[395] Ayrıntı için bk. Gürbüz Deniz, "İbn Sînâ'da Ruhsal Diriliş ve Bazı İtirazlar", *Eş-Şeyhu'r-Reis İbn Sînâ İçinde*, Ankara: DİB Yayınları 2015, s. 431; a.mlf., *Anlam ve Varlık Boyutuyla İnsan*, s. 40-47.

[396] İmam Mâtürîdî'nin ifadelerinden hareketle nefs için" İdraki sağlayan şey" tanımını yaptık. Ancak hemen belirtmek gerekir ki Mâtürîdî nefsin idrak fonksiyonunu salt duyularla sınırlamamaktadır. O, buradaki idraki hem duyular hem de akılla ilişkilendirmektedir. Bu anlamda nefs hem duyu idrakinin hem de akletmenin sebebi sayılmaktadır. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XII, 342-343. Ayrıca burada Mâtürîdî açısından idrakin "Bir şeyin bütün yönlerine vâkıf olmak." mânasına geldiğini belirtmek gerekir. " وَأما الْإِدْرَاك إِنَّمَا هُوَ معنى الْوُقُوف على حُدُود الشَّيْء" bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 127.

[397] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XII, 342.

[398] Her iki kavramı birbirinin yerine de kullanmaktadır. Ancak metindeki kullanımdan hareketle nefsle ruhu ya da ruhla nefsi kastettiğini anlamak mümkündür. Meselâ "ruhanî ve cesedanî hayat" ifadelerinden burada onun ruh kavramı ile nefsi kastettiğini anlıyoruz. Çünkü onun sisteminde ruhun cesetten ayrı olduğu bir hayat, nefsin faal olup ruhun kabzedildiği bir hayattır. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XVI, 151-153.

[399] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 161.

[400] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XII, 344.

[401] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* X, 71; XII, 344.

[402] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XVI, 283.

[403] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XVII, 202-203.

[404] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 322.

kullanmıştır.[405] Ancak burada konumuz itibariyle bizi ilgilendiren nefs; *nefs-i derrâke*dir. Mâtürîdî'ye göre insanda idraki sağlayan bu nefistir. Nitekim Mâtürîdî'nin nefs kelimesini idrak vasfına vurgu yaparak yalın şekilde kullandığında da yine bu nefisten bahsettiği anlaşılmaktadır. Kezâ yalın halde kullanılan ve idrak özelliğine dikkat çekilen nefs ile nefs-i derrâke için yapılan tarifler birbiriyle uyum halindedir.[406] Diğerleri ise nefsin farklı halleri veya özellikleri gibidir. Fakat nefsin asıl özelliği ondaki idrak vasfı ve bedendeki akletme ve duyumsama faaliyetlerini yürütmesidir. Nitekim Mâtürîdî *Kitâbü't-Tevhîd*'de "İnsan nedir?" sorusunu sormuş ve bu soruya verdiği cevapta insanı; "İdrak eden ö(lüm)lü canlı" şeklinde tanımlayarak onun idrak etme ve ölümlülük vasıflarına dikkat çekmiştir.[407] Yani insanı idrak etme özelliğinden yola çıkarak tanımlamıştır. İnsandaki idrakin kaynağı ise nefs-i derrâkedir. Bu sebeple Mâtürîdî'nin nefse dair görüşleri nefs-i derrâke merkezinde incelenmiştir.

Peki, nefs-i derrâke ne demektir? Mâtürîdî, Allah'ın bedenlerde; onlara hayat veren şeyin; yani ruhun dışında idraki sağlayan başka bir sebep yarattığını dile getirmektedir. Beden, ruh ile hayat bulurken nefsle idrak yeteneğine kavuşmaktadır. Yani bedende var olan hayat ve idrakin kaynakları birbirinden farklı şeylerdir. İşte nefs-i derrâke; Allah'ın bedenlerde yarattığı kendisiyle eşyanın idrak edildiği şeydir.[408] Ruhun üflenmesiyle beraber beden hayata kavuşmaktadır. İnsanın idrak yeteneğine kavuşmasının ise hayata erişmesinden daha sonra gerçekleştiği ya da hayata erişmeyi sağlayan ruhla birlikte etkin duruma geldiği anlaşılmaktadır. Ancak Mâtürîdî, nefsin bedenle birlikte yaratılıp yaratılmadığına ya da ne zaman bedene dâhil olduğuna ve insan varlığının hangi devrede idrak yeteneği ile donatıldığına ilişkin kesin bir açıklama yapmamaktadır. Bununla beraber nefsin insan bedeninde emanet olduğunu, insanın kendisinin nefsin var edilmesinde bir pay sahibi olmadığını ve insan varlığının başlangıcında henüz idraki sağlayan nefsin bedende bulunmadığını belirtmektedir.[409]

---

[405] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* IV, 377.

[406] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XII, 342; XVII, 308.

[407] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 68. Mâtürîdî, insana dair farklı tanımlar da yapmış ve onun başka özelliklerine de dikkat çekmiştir. Meselâ yine *Kitâbü't-Tevhîd*'de insanın nutk sahibi olmasını öne çıkarmış ve "Konuşma, duyulur âlemde övgü vesilesi olan özelliklerin en üstünüdür, insanlar diğer canlılardan bu özellikleri sayesinde ayrılır." demiştir. (bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 89.)

[408] "ما به يدرك الأشياء" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XII, 342.

[409] "أن أنفسهم في أبدانهم ليست لهم بل عارية في أبدانهم وأمانة إذ لم يكن منهم صنع في الابتداء" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XVI, 315.

Mâtürîdî'nin ifadelerinden onun insan bedeninde yer alan ruh ve nefs arasında ontolojik açıdan olmasa bile fonksiyonlarının icrası bakımından öncelik sonralık şeklinde bir alâka kurduğu söylenebilir. Öte yandan Mâtürîdî'nin insanın yaratılışının başlangıcında nefsin olmadığına ve nefsin bedenle birlikte ancak ruhun varlığından sonra idrake başlayabileceğine dair ifadeleri de nefsin bedende ruh ile eş zamanlı olarak var edildiğinin düşünülebilmesine kapı aralamaktadır. Çünkü Mâtürîdî ruha dair yaptığı tanımların birinde onu "sûretlerin ve bedenlerin kendisiyle hayat bulduğu şey" şeklinde tarif ederek; ruhun hayatiyet sağladığını söylediği iki şeyden birincisinin bedenler diğerinin ise sûretler olduğuna dikkat çekmiştir.[410] Şayet sûretlerden maksat nefisler ise o zaman bu ifadeyi ruh ve nefsin bedende, bedenin inşasından sonraki bir zamanda ve birlikte bedene dâhil oldukları şeklinde anlayabiliriz.[411] Yani ruh ve nefs bedende birlikte yaratılırlar, ruh sağladığı hayatiyet ile hem bedenin fonksiyonlarını icrasında hem de nefsin bedendeki ameliyesini gerçekleştirmesinde bir araç, alet görevini üstlenmiş olur.[412] Ruh ve nefsin bedene nispetle sonralığını savunan Mâtürîdî bu yönüyle, nefsin bedenle birlikte ve eş zamanlı bir şekilde var olduğu görüşündeki Aristo, Fârâbî ve İbn Sînâ çizgisinden farklı düşünmektedir.[413] Meselâ Aristo nefse (ruha) ne önce ne de sonra bedenden ayrı bir hayat hakkı tanımaktadır. Nefs, cisim olmamakla birlikte yine de onun bedenden ayrı bir varlığa sahip olması söz konusu değildir.[414] Fârâbî ve İbn Sînâ ise bilkuvveden bilfiile geçişi daha sonra da olsa nefsin varoluşunun bedenle eş zamanlı olduğunu düşünmektedirler.[415]

[410] Sûretler hakkında ayrıntı için bk. İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Sûret Cevher ve Varlık*, İstanbul: Klasik Yayınları 2017.

[411] Daha önce Mâtürîdî'nin ruhun üflenme zamanını sûret (nefs) dönemi diye isimlendirmesinin ruh ve nefsin aynı anda bedene dâhil olmaları görüşünü güçlendirdiğini ifade etmiştik.

[412] Alet ve araç kavramları bize aittir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Mâtürîdî ruh için bu kavramları kullanmamaktadır.

[413] Biz Mâtürîdî'nin ruh ve nefs telakkisinin felsefî temelleri olduğunu, onun eserlerinde ismen atıfta bulunduğu Aristo'yu ve felsefesini direkt ya da Fârâbî veya Câhız üzerinden okuduğunu ve onun görüşlerinden haberdar olduğunu düşünüyoruz. (Mâtürîdî'nin yaptığı atıflar için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 224, 231.) Ayrıca Mâtürîdî'nin bazı filozoflara ait olduğunu söyleyerek naklettiği felsefecilerin nefs görüşü Fârâbî'nin ruh düşüncesini çağrıştırmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* III, 279-281. Bunun yanında mütekaddimîn kelâmının erken döneminde yaşamasına rağmen İbn Sînâ gibi mufassal olmasa da ana hatlarıyla benzer bir nefs ve ruh telakkisine sahip olduğunu ve bunun izlerinin çalışmalarına bir şekilde yansıdığını tespit etmekteyiz. Bu anlamda yapacağımız karşılaştırmaları Mâtürîdî ile Meşşâî geleneğin -özellikle de İbn Sînâ'nın- ruh ve nefs görüşlerinin benzer ve farklı yönlerini gözler önüne sermesi bakımından kıymetli buluyoruz.

[414] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 87.

[415] Fârâbî, *Kitâbü's-Siyâseti'l*-medeniyye, Haydarabad: yy. 1346, s. 5; İbn Sînâ, *eş-Şifâ, en-Nefs*, 162; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan*, s. 85-86; Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 83-84.

Burada Aristo ve diğerleri açısından değil ama Mâtürîdî açısından muğlak kalan ve cevap aranması gereken fakat kesin bir cevabı da olmayan bir soru vardır ki o da şudur: "Nefs başlangıçta bedende bulunmadığına ve sonradan ruhun yaratılmasıyla bedene dâhil olduğuna göre aradaki zamanda nefsin konumunu ve durumunu nasıl açıklayabiliriz? Maalesef elimize ulaşan eserlerindeki bilgilerden hareketle Mâtürîdî açısından bu soruyu yanıtlayabilmek zor görünmektedir. Çünkü Mâtürîdî nefsin bedene önceliğinin bulunup bulunmadığına ya da varsa bedenden önceki durumuna ilişkin bir açıklama yapmaz. Onun açısından kesin olan nefsin sonradan bedene dâhil olduğu, eklemlendiği hususudur. Muhtemelen o takip ettiği sistemin bir gereği olarak hakkında nass olmayan bu hususta susmayı ve fikir belirtmemeyi tercih etmiştir. Mâtürîdî'nin böyle bir sonuca ulaşmasında; onun ruhun bedene olan sonralığını ifade eden hadisleri[416] göz önünde bulundurarak sistemini buna göre kurduğu da düşünülmektedir.[417]

Mâtürîdî'ye göre insan bedeninde ruh ve nefsin ayrı ayrı görevleri vardır. Ruh, -daha önce de ifade ettiğimiz üzere- bedende hayatiyeti sağlamakta yani insan bedeni ruh ile hayat bulmaktadır. Ruh bedende olduğu müddetçe insanda hayat vasfı devam etmekte; vücut ve organları tam anlamıyla fonksiyonlarını yerine getirmektedir. Hayata ruh ile erişen beden idrak yeteneği için başka bir sebebe ihtiyaç duymaktadır. İnsan varlığının biyolojik canlılığa ve hayata sahip olmasıyla bedende idraki sağlayan şey; nefis ortaya çık(arıl)maktadır. Nefs, insanın kendisini, çevresini ve eşyayı idrak etmesini sağlayan şeydir. Dolayısıyla insanın idrak fonksiyonunu icra edebilmesi için idrak edici nefsinin yani nefs-i derrâkenin bulunması şarttır. Nefsin bedende varoluşu ve idrake başlaması meselesinde Mâtürîdî'nin Fârâbî ve İbn Sînâ'dan farklı düşündüğünü söylemiştik. Ancak ruhun hayatı sağlaması ve nefsin ruhun canlılığını kullanarak bedende idrak faaliyetini yürütmesi ameliyesinde Mâtürîdî ve İbn Sînâ aynı görüşü paylaşmaktadır. Mâtürîdî'ye göre bedende ruh ve canlılık olmadan nefsin bedenle müşterek idrak faaliyetine girişmesi olanaksızdır. İbn Sînâ'ya göre ise bedenin canlılığını sağlayan ruh, nefsin bineğidir. Ruh mizacı gereği nefsin güçlerini bedenin her tarafına taşımaktadır.[418] Mâtürîdî ruh için latîf

[416] Buhari, "Kader", 1, "Bed'ü'l-Halk", 6, "Enbiyâ", 1, "Tevhîd", 28; Müslim, "Kader", 1; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 17.

[417] Nitekim Mâtürîdî *Te'vîlât*'ta anne karnında teşekkül ederek nutfe, alaka ve mudga evrelerini tamamlayan cenine bu süreçlerin sonunda ruhun üflendiğini açıkça ifade etmektedir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XVI, 239.

[418] İbn Sînâ, *eş-Şifâ, en-Nefs,* s. 232*;* Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan*, s. 107.

bir cisim tanımı yapmaz ancak ona göre de ruh, İbn Sînâ'nın tarif ettiği gibi bedenin her tarafına yayılarak vücutta ve organlarda canlılığın devamını ve fonksiyonların icrasını sağlamaktadır. Görüldüğü üzere Mâtürîdî ve İbn Sînâ ruh ve nefsi -varoluşları ve idrake başlamaları açısından farklılıklar olsa da- mahiyet ve görevleri itibariyle aynı şekilde anlamışlardır. Şu kadar var ki henüz kavramların tam olarak oturmadığı bir dönemde yaşayan Mâtürîdî ruh ve nefs hakkında İbn Sînâ gibi ayrıntılı ve sistematik açıklamalar yapmamıştır.[419] Hatta tespit ettiğimiz kadarıyla yaygın bir kullanıma sahip olmayan nefs-i derrâke kavramı her iki düşünürün de kullandığı ortak bir terimdir. Çünkü felsefe ve kelâm geleneğinde insan nefsi/insânî nefs için daha çok nefs-i müdrike ve nefs-i nâtıka kavramı kullanılmıştır.[420] Ancak Mâtürîdî bunun yerine nefs-i derrâke ifadesini tercih etmiştir. İbn Sînâ ise insânî nefs, nefs-i müdrike, nefs-i nâtıka gibi kavramların yanında *eş-Şifâ'*nın ilâhiyat bölümünde birden fazla yerde insânî nefsi ifade etmek üzere nefs-i derrâke terimini istimal etmiştir.[421] Bu da bize İmam Mâtürîdî ve İbn Sînâ'nın nefs ve ruh görüşleri arasında sistemsel benzerliğin yanında kavramsal yakınlığın da bulunduğunu göstermektedir. Öte yandan bu durum İbn Sînâ'nın bir şekilde Mâtürîdî'nin eser ve görüşleri hakkında bilgi sahibi olduğu hususunda kuvvetli bir kanaatin oluşmasına da sebebiyet vermektedir.[422]

[419] Burada kavramsal yakınlık da dikkate alınarak İbn Sînâ üzerinden bir değerlendirme yapılmıştır. Fakat bu durum Mâtürîdî'nin görüşlerinin diğer İslâm filozoflarıyla değil de sadece İbn Sînâ ile benzerlik taşıdığı anlamına gelmemektedir.

[420] Seyyid Şerîf el-Cürcânî, e*t-Ta'rîfât* (nşr. Muhammed Sıddık el-Minşâvî), Kahire: Dârü'l-Fazîlet 2015, "Nefs" md., s. 203-205; Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm* (nşr. Refik el-Acem, Ali Dahrûc), "Nefs" md..

[421] İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât* (nşr. G. C. Anawati, Saîd Zâyid), Kahire: yy. 1960, s. 236-237.

[422] Robert Wisnovsky'e göre Mâtürîdî'nin, bilgi kuramı, varlık-mahiyet ayrımı, sıfatlar gibi bazı konularda İbn Sînâ'yı yönlendirmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Yine ona göre İbn Sînâ, ya Kitâbü't-*Tevhîd*'i okuyarak veya Hanefî fakihi İsmâil Zâhid (ö. 402) gibi bazı hocaları vasıtasıyla ya da başka bir şekilde Mâtürîdî'nin görüşlerine vâkıftır. bk. Robert Wisnovsky, "One Aspect of the Avicennian Turn in Sunni Theology", *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 14 (2004), 66-67, 78-79; Ayrıca Wisnovsky hestiyyet, şey'iyyet gibi birtakım kavramların kullanımında da İbn Sînâ'nın Mâtürîdî'den etkilenmiş olabileceğini belirtmektedir. Robert Wisnovsky, "İbn Sînâ'nın Şey'iyye Kavramı Üzerine Notlar" (çev. Arzu Meral), *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, XXVI/1 (2004), 97-98. Hestiyyet kavramı için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 12, 44, 45, 67, 123, 162, 271.

Mâtürîdî *Kitâbü't-Tevhîd*'de idraki şöyle tarif eder: "İdrak, bir şeyin bütün yönlerine vâkıf olmak mânasına gelir."[423] Tariften sonra kurduğu cümleler ise onun idrakin mahiyetiyle ilgili düşünceleri hakkında bize fikir vermektedir:

> "Görmez misin ki gölge görülebilen bir şeydir, fakat onun idrak edilmesi ancak güneş sayesinde olmaktadır. Böyle olmasaydı; Güneşin batması durumunda da daha önce olduğu gibi görünmesi gerekirdi."[424]

Burada dikkat çekilen şey; idrak edenden, idrak edilenin mahiyeti veya konumundan ya da haricî faktörlerden kaynaklanan etkenler nedeniyle idrakin etkilenebileceği ve bunun yanlış algılamaya da sebebiyet verebileceği hususudur. Bu noktada ise idrak sapmalarını ortadan kaldırabilecek başka sebeplerin devreye girmesine ihtiyaç duyulabilmektedir. Mâtürîdî *Kitâbü't-Tevhîd*'de idrak ve Güneş arasında kurduğu bu ilişkinin bir benzerini *Te'vîlât*'ta nefsin idraki ve akıl arasında kurmaktadır.[425] Nefis ve akıl arasındaki bu ilişki bize nefsin temyiz ve idrak fonksiyonunun keyfiyeti konusunda bilgi vermektedir. Mâtürîdî, Allah'ın insanda lezzetleri ve şehvetleri idrak eden nefisle beraber işlerin âkıbetini ve sonunu düşünebilen bir akıl yarattığını, aklın uyanıklık ve görme açısından daha yetkin bir konuma geçirildiğini söylemektedir.[426] Ona göre nefis karşısında hazır bulunan faydalı ya da zararlı şeyleri idrak etme ve bilme özelliğine sahiptir. Yani nefis iyi ile kötüyü birbirinden temyiz ve tefrik edebilir. Ancak nefis hem (başka etkenler sebebiyle) idrak ve temyiz ettiği şeylerden iyi olanın yerine kötü olana yönelebilir hem de gaybî şeyleri idrak edemez. Çünkü bunlar tefekkür ve nazarla bilinebilir.[427] Tefekkür ve nazar ise nefsin değil; aklın yetkinlik alanındadır. İşte burada akıl, güneşin görevini üstlenmektedir. Yani akıl, nefse idraki dışında kalan ya da idrakte zorlandığı şeylerde yol göstermekte dolayısıyla nefsin algılamadaki yanılgılarını azaltmaktadır. Ayrıca Mâtürîdî daha sonra İbn Sînâ'nın da dikkat çekeceği gibi aklı ve akletme yeteneğini nefisle ilişkilendirmektedir. İbn Sînâ'da olduğu kadar keskin çizgilerle olmasa da yani aklı açıkça nefsin güçleri arasında saymasa da akletmek için

[423] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 127.
[424] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 127.
[425] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XVII, 307.
[426] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XVII, 308.
[427] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XIV, 203.

nefse ihtiyaç olduğunu ve nefs bedenden ayrıldıktan sonra insan bedeninin duyularından ve akletme özelliğinden mahrum kaldığını ifade etmektedir.[428]

Mâtürîdî, "Allah, (ölen) insanların canlarını öldüklerinde, ölmeyenlerinkini de uykularında alır. Ötekini muayyen bir vakte kadar bırakır."[429] âyetini tefsir ederken nefis ve ruhun görevlerini beyan etmekte ve onların bedenle ve birbirleriyle nasıl bir ilişki içinde olduklarını açıklamaktadır. Buna göre; uyuyan kimseden nefis çıkmakta, ruh ise bedende kalmaktadır. Hayatın kaynağı olan ruh, bedende bulunmaya devam ettiğinden uykudaki insanda hayatın varlığı devam etmektedir. Ancak idrakin kaynağı olan nefis, uyku anında bedenden çıkarıldığı için, uykudaki insanın nesneleri idrak etme ve çevresinde olup biteni algılama özelliği uyku süresince ortadan kalkmaktadır. Uykuda nefis bedenden ayrılırken, ruh bedenle mukayyet olmaya ve ona hayat vermeye devam etmektedir. Allah, ölüm anında ruhu kabzettiğinde onunla beraber idrak edici nefis de ortadan kalkmakta yani onun bedende varlığı sonlanmakta; böylece insan bedeni hem idrakten hem de canlılıktan yoksun bir hale gelmektedir. Dolayısıyla insana canlılık veren şey ile eşyanın kendisiyle idrak edildiği şey birbirinden farklıdır.[430]

Ebü'l-Berekât en-Nesefî de (ö. 710/1310) mezkûr âyeti yorumlarken Mâtürîdî ile benzer açıklamalar yapmaktadır. Ona göre insanda iki nefis bulunmaktadır. Bunlardan birincisi hayat nefsidir ki insana hayat ve hareket sağlar ve ölüm anında insandan ayrılır. Bu nefsin insandan ayrılmasıyla diğer nefis de insanı terk eder. Yani ölümle iki nefis de insandan ayrılmış olur. Nesefî'nin hayat nefsi dediği bu birinci nefsin işlevi ile Mâtürîdî'nin ruh hakkında söyledikleri birbiriyle uyum halindedir. Nesefî'ye göre ikinci nefis ise temyîz nefsidir ki işte uykuda alıkonulan nefis de budur.[431] Nesefî'nin temyiz nefsi (*nefsü't-temyîz*) diye isimlendirdiği bu son nefis ise İmam Mâtürîdî'nin nefs-i derrâke diye isimlendirdiği nefsin karşılığı olmalıdır.

Özetlemek gerekirse; ruh ile hayata, nefs-i derrâke ile idrake kavuşan insan bedeninden ruhun ayrılmasıyla birlikte hayat son bulmakta ve ruhun ayrılmasıyla idraki

[428] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XII, 342; İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Mübâhasât* (nşr. Muhsin Bîdârfer), Tahran: yy. 1423, s. 207, 210; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan*, s. 58.
[429] ez-Zümer 39/42.
[430] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XII, 342-343.
[431] Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, III, 182-183.

sağlayan nefsin bedendeki varlığı da sona ermektedir. Yani ruh kabzedilince nefis de bedeni terk etmekte ve beden hayat fonksiyonları ile birlikte idrak kabiliyetini de yitirmektedir. Ancak bedenle müşterek idraki sonlanan nefsin bedenin ölümünden sonra da idrak kabiliyeti var olmaya devam etmektedir. Bize göre; günümüzde bir şekilde bitkisel hayata giren insanların durumu da buna benzemektedir. Onların bedenleri de ruh ve hayat sahibi olarak hayatiyetlerini sürdürürken; muhtemelen idraki sağlayan şeyden mahrum kalmaktadırlar. Yine bir şekilde normal hayata döndüklerinde ise idrak fonksiyonları da geri dönmektedir. Beden, ruh ve hayat sahibi olarak uyanık oldukça nefis sayesinde idrake mazhar olmaktadır. Uyku anında ise beden hayata mazhar fakat idrakten yoksundur. İbn Sînâ ise uykuda da nefsin bedende idrak etmeye devam ettiğini söylemektedir. Ona göre uyku anında nefsin idrakinin yoğunluğu ve dozajı azalmakla beraber yine de nefs bedende idrak ameliyesini sürdürmektedir.[432] Aristo ise uykuyu duyumun yokluğu şeklinde tanımlamaktadır.[433] Buna göre Aristo uykuda nefsin (ruh) idrakten tamamen yoksun kaldığını; İbn Sînâ uyku anında nefsin bedende kısmî bir idrak faaliyeti yürüttüğünü; Mâtürîdî ise nefsin uyku sırasında beden dışında kısıtlama olmaksızın idrake mazhar kılındığını düşünmektedir. Mâtürîdî'ye göre nefis sadece uyanıklık halinde bedenle müşterek idrak faaliyetini yürütmektedir. Nefsi bedende tutan şey ondaki hayat ve uyanıklıktır. Ancak nefsin idraki bedenle sınırlı değildir. Uyku halinde beden idrakten yoksun kalırken nefis farklı ve uzak boyutlarda idrake mazhar olabilmektedir. Uykuda beden, etrafında olup bitenden habersizken; nefis çok farklı sahalarda idrak faaliyetini devam ettirebilmektedir. Çünkü nefis bedenin dışında olduğu zamanda da elem, lezzet ve şehvetle karşı karşıyadır. Bundan dolayı kabir azabı ile baş başa kalacak olan da kabzedilen ruh değil, muhtemelen ölüm sonrasında da idrake, haz ve acıya muhatap kılınacak olan nefistir.

Peki, ölümle birlikte bedenden çıkarılan ve ondan ayrılan nefsin durumu ve ölüm sonrasında bedenle ilişkisi hakkında ne söylenebilir? Mâtürîdî'nin ifadelerinden bedenden çıkarılan nefsin hâli üzere kalacağı ve bu bekleyişin bedenlerin yeniden inşa edilip nefislerin onlara iade edilme zamanına kadar süreceğini düşündüğü

[432] İbn Sînâ, *et*-Ta'lîkât (nşr. Abdurrahmân Bedevî), Beyrut: Dârü'l-İslâmiyye 1972, s. 83.
[433] İbrahim Medkûr, *Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye 2015, s. 127-128.

anlaşılmaktadır.[434] Nefsin bedende varoluşu ve uykudaki idrakinin dışında diğer önemli nokta ise nefsin bekâsı problemidir. Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre gayr-i cismânî bir cevher olan nefs bedenin ölümünden sonra artık bekâ vasfına erişecektir. Nefsin bekâya kavuşmasını mutlak mutluluk şeklinde yorumlayan Fârâbî, başlangıçta bekâ özelliği olmayan nefsin bunu sonradan kazanacağını söylemektedir. Ancak ona göre nazarî ve amelî akıl güçlerinin hiçbirinde yetkinleşemeyen nefisler için ölüm bekânın değil yok oluşun habercisidir. Bedende iken bilkuvvelikten çıkıp bilfiilliğe erişen nefisler (ölümle) ise bedenden ayrıldıktan (müfârak olduktan) sonra artık bedene ihtiyaç duymaksızın ebediyen mutlu olacaklardır.[435] Mâtürîdî'nin kendisi her ne kadar nefsi gayr-i cismânî bir cevher şeklinde tanımlamasa da beden ve ruhun ölümünden sonra nefsin varlığını devam ettireceğini düşünüyor olmasından hareketle onun da nefsi gayr-i cismânî bir şey olarak algıladığını ve bekâsına hükmettiğini söyleyebiliriz. Şurası da muhakkak ki Mâtürîdî, nefsin daha sonra bedene iade edileceğini kesin bir şekilde dile getirmektedir. Ancak bu bedenin bozulan dünyevî beden mi yoksa ondan farklı bir beden mi olacağı konusunda yorum yapmamaktadır.[436] İbn Sînâ ise bu konuda bir yönüyle Fârâbî'ye bir yönüyle de Mâtürîdî'ye yakın bir açıklama yapmaktadır. Ona göre bekâsını kazanan nefsin ölümden sonra artık bedene ihtiyacı kalmayacaktır. Nefs ölümden sonra artık dünyevî bir bedenle birleşmez. Nefsin semâvî bir bedenle birleşip birleşmeyeceği hakkında bir şey söyleyemeyiz ancak bunu imkânsız olarak da göremeyiz. Yani İbn Sînâ bekâsını kazanan nefsin semâvî bir bedenle birleşme olasılığı için açık kapı bırakmıştır.[437] Hem Mâtürîdî hem de Fârâbî ve İbn Sînâ açısından ölümden sonra nefsin dünyada ayrıldığı kendi bedeninin dışında başka bir bedenle birleşmesinden yani tenâsüh anlamına hamledilebilecek şekilde bir nefs-beden ilişkisinden bahsedebilmek de söz konusu değildir.[438]

---

[434] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XII, 342-345.

[435] Fârâbî, *Siyâsetü'l-*medeniyye, 55; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan*, s. 39.

[436] Ancak Mâtürîdî'nin başka yerlerde yaptığı açıklamalardan hareketle, onun dünyevî bedenin tamamen yok olacağını ve ba'sle birlikte insana cennet ve cehennem ahvâline uygun yeni bir beden verileceğini düşündüğünü ifade edebiliriz. Nitekim bu çalışmanın sonunda yer alan "Âhirette İnsan" başlığı altında konu hakkında ayrıntılı açıklamalara yer verilmiştir.

[437] İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Mübâhasât*, s. 352-355; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan*, s. 105-106.

[438] Mâtürîdî *Te'vîlât*'ın farklı yerlerinde tenâsüh düşüncesinin geçersiz olduğunu açıkça ifade etmiştir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XI, 451; XII, 75.

3. Beden: İnsanın Görünen Boyutu

Mâtürîdî'ye göre insan o kadar güzel bir şekilde yaratılmıştır ki; hiçbir insan kendi sûretini bırakıp da insan dışında başka bir varlığın şekline girerek hayatını sürdürmek istemez. Çünkü insan, görünüşü itibariyle de en güzel tarzda yaratılmıştır.[439]

Allah, insan bedenini hikmetin ya da insanoğlunun maslahatlarının gerektirdiği özelliklerle şekillendirmiştir.[440] İnsan bedeni Sâni'inin mârifetine delâlet etmektedir. Allah insanın hem görünen hem de görünmeyen boyutunu insanlık mânasını gerçekleştirecek ve yaratıcısının varlık bilgisine ulaşacak mahiyette yaratmıştır. Bunun için insanın görünmeyen boyutunda var edilen mânevî özelliklerin yanında; onun görünen boyutu olan bedeninde de bu gayeye erişmesini sağlayacak organlar ve duyular yaratılmıştır.[441] Bedenin görünmeyen boyutunda bulunan ruh, nefs ve akıl gibi gözle görünmeyen şeylerle; bedenin dış yüzündeki eller, ayaklar, gözler, kulaklar ve duyu organlarının sağladığı veriler birbiriyle etkileşim ve iletişim halindedir. Dolayısıyla insan, söz konusu edilen tüm bu manevî ve maddî özellikleriyle birlikte insandır. Beden ise insanlık mânasını gerçekleştirmek üzere kendisine verilen bu hususiyetlerin tamamının ortak adıdır. Ne bu özelliklerden biri ne de bedenin görünen ya da görünmeyen boyutu tek başına insan adını almaya uygundur. Bu nedenle insanı sadece sahip olduğu manevî veya maddî bir parçasından ya da onun dış görünüşünden veya iç dünyasından referans alarak tanımlamak doğru değildir. Mâtürîdî her ne kadar bedeni mahal veya kap olarak nitelemese de, insanın yukarıda sayılan tüm özelliklerinin insan bedeninde var edildiğini; bedenin hayatiyetini sürdürmesinde, idrak faaliyetini yürütmesinde, düşünmesinde ya da başka bir fonksiyonunu icra etmesinde; yani bedenle birlikte insaniyet mânasını gerçekleştirmede bütün bu unsurların pay sahibi olduğunu ve hepsinin bir şekilde bedendeki varlığına ya da konumuna nispetle tanımlandığını vurgulamaktadır.[442] Bu ifadeden insanın bedeninden hareketle tarif edilmesi gerektiği gibi bir anlam da

[439] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XVII, 92, 264.
[440] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XVII, 91.
[441] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XVII, 91.
[442] İnsanın varoluş sürecinde yer alan her hususu ya da evreyi bu cümleden sayabiliriz. Sözgelimi insana kaynaklık eden toprak ve nutfe, insanın hayatiyet ve idrake erişmesini sağlayan ruh ve nefs bir şekilde insan bedeninde veya bedenle olan kaynaklık, öncelik, sonralık gibi ilişkilerine göre tanımlanırlar. Ortak noktaları ise hep birlikte insan olmalarıdır. Çünkü ne beden ne de sayılan şeylerden biri ya da birkaçı tek başına insandır.

çıkmamalıdır. Bununla kastedilen şey; kalp, akıl, ruh, nefs, el, ayak, göz, kulak ve duyu organları gibi insanın sahip olduğu tüm özellik ve organların görünen boyutunun beden olduğudur. İnsaniyet anlamı insanın görünen ve görünmeyen boyutunda; maddî, bedenî ve mânevî hususiyetlerinin müşterekliğinde tezahür etmektedir. Çünkü insan sadece bedenden ibaret değildir. Aksine o görünen ve görünmeyen boyutuyla çok daha kompleks bir varlıktır.

İmam Mâtürîdî'nin *Te'vîlât*'ta yapmış olduğu "İnsan müşahede ettiğimizdir."[443] şeklindeki insan tanımından yola çıkarak -ilk bakışta- onun insanı dış dünyadaki gerçekliğinden yani onun görünen boyutu olan bedeninden hareketle tanımladığı söylenebilir. Ancak Mâtürîdî'nin insan görüşüne bütüncül olarak bakıldığında onun insanı sadece bedenden ibaret saymadığı ve insan varlığının görünen boyutunun arkasındaki karmaşık yapıyı da inceleme konusu yaptığı görülecektir. Ayrıca Mâtürîdî'nin tarifte kullandığı bu ifade her düşünce seviyesinden insanın kendi insan tanımını içinde bulabileceği veya kendisini tanımlamada kullanabileceği bir niteliktedir.

"İnsan müşahede ettiğimizdir" yaklaşımı yoğun bir dinî ve felsefî birikimden süzülmüş olan bir öz cümledir. Çünkü Mâtürîdî insana, insanın özüne, neye insan denileceğine, insanın görünen ve görünmeyen aza ve özelliklerinden ve bunlar üzerine yapılan tartışmalardan haberdardır. Nitekim Mâtürîdî insanı düşünen, konuşan ve ölümlü vasıflarından hareketle de tanımlamıştır.[444] Ancak o, mezkûr ve mâruf tanımların yanı sıra insanı realitesinden, görünen boyutundan hareketle ve herkesin anlayacağı bir şekilde tarif etmeyi de ihmal etmemiştir. Bu sebeple olsa gerek; Mâtürîdî, *Te'vîlât*'ta insanın Nazzâm'ın (ö. 231/845) iddia ettiği gibi "insanda bulunan latîf farklı bir cisim" olmadığını ve Nâşî'nin (ö. 293/906) savunduğu gibi "basît bir cevher" şeklinde de tanımlanamayacağını söyleyerek onlara itiraz etmektedir.[445]

"İnsan müşahede ettiğimizdir" şeklindeki tanımın bir diğer hususiyeti de bu tarifin duyu bilgisinin yanında vahye dayanıyor olmasıdır. Çünkü Mâtürîdî'ye göre "Ey insanlar Rabbinize kulluk edin"[446] gibi âyetler insanın görülen varlık olduğuna delâlet

[443] "إن الانسان هو ما نشاهده" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XV, 102.
[444] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 68, 89.
[445] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XV, 102.
[446] el-Bakara 2/21.

etmektedir. Zira her insan kendisinde basît bir cevher veya başka bir cisim olduğunu bilemez, ancak bu ve buna benzer âyetlerdeki hitabın kendisine yönelik olduğunu anlar. İşte insan nev'inin her birinde aynı olan bu durumun delâletiyle insanla kastedilenin müşahede ettiğimiz olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır.[447] Beden insanın görünen boyutudur. Bu anlamda insanın bedeni onun elbisesi gibidir. Her insanın kendine has giyim kuşam tarzı vardır. Aynı şekilde her insanın dışa akseden bir görüntüsü vardır. Elbiseler aynı olsa bile içindeki insanlar birbirinden farklıdır. Ancak görünen şey elbise ve beden olmakta yani içindekini kendisine göre algılatma ve tanımlatmada ortaktır. İşte insan bedeni onun görünen boyutudur fakat insan sadece elbiseden ve bedenden ibaret de değildir.

B. İndirgemeci ve Parçacı Yaklaşımların Reddi

İmam Mâtürîdî, insan görüşü ile iki karşıt tasavvurun arasında ve hemen orta yerde durmaktadır. İslâm kelâmının erken dönemlerinden itibaren insanın mahiyeti üzerine yapılan tartışmalarda iki rakip tasavvur ön plana çıkmıştır.[448] Nazzâm ile başlayan ve Câhız ile devam eden Mu'tezilî gelenekte insan ruhtan ibaret kabul edilmiş, bedene ise ruha aracılık etmekten öte bir anlam yüklenmemiştir. Ebü'l-Hüzeyl'le (ö. 227/841) başlayan ve Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1024) ile zirveye ulaşan bir diğer Mu'tezilî ekolde ise insan bedenden ibaret sayılmış; ruh ise eylemleri yönlendirmede etkisi olmayan bir esinti mesabesinde kalmıştır. İmam Mâtürîdî ise "insan müşahede ettiğimizdir" diyerek onun görünen ve görünmeyen boyutu ile bir bütün olduğunu ve insanın sadece beden ya da sadece ruhtan ibaret olmadığını vurgulamıştır.[449]

Eş'arî *Makâlât*'ta insanların insanın mahiyeti konusunda ihtilaf ettiklerini belirtmiş ve bu hususta birbirinden farklı, indirgemeci ve parçacı sayılabilecek birçok görüş nakletmiştir.[450] Meselâ Nazzâm'a göre insan ruhtur. Ancak ruh beden ile iç içe

[447] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XV, 102. Ayrıca bk. Hülya Alper, "İmam Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde İnsanın Anlamı ve Değeri", *İnsan Nedir? İslâm Düşüncesinde İnsan Tasavvurları* (ed. Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer), İstanbul: İlem Yayınları 2019, s. 105-108.
[448] Yunus Cengiz, "Mu'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm Gelenekleri", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim araştırmaları Dergisi*, IV/2 (2018), s. 55-72.
[449] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XV, 102.
[450] Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 329-333.

geçmiş ve ona karışmıştır. Beden onun için bir âfet, bir hapis ve baskıdan ibarettir.[451] Yine o nefsle bir kabul ettiği ruhun cisim ve hayatın kaynağı olduğunu söylemiştir.[452] Yukarıda Mâtürîdî'nin Nazzâm'a mezkûr görüşü sebebiyle karşı çıktığını ve onu eleştirdiğini ifade etmiştik.[453] Mâtürîdî'nin Nazzâm'a yönelttiği bu eleştirinin iki sebebi olmalıdır. Birincisi, onun Nazzâm'ın ruh telakkisini kabul etmemesidir. Çünkü daha önce ifade ettiğimiz üzere her iki düşünürün ruh ve nefs telakkileri birbirinden farklıdır. İkincisi ise Nazzâm'ın insanı diğer aza ve özelliklerinden sarfınazar ederek ve ruha indirgeyerek tanımlamasıdır. Yani Mâtürîdî bütün aza ve özellikleriyle kompleks bir yapı olan insanın diğer tüm özelliklerinin ve sahip olduğu şeylerin bir yana bırakılarak onun sadece kendisinde var olduğu söylenen latîf bir cisimle özdeşleştirilmesine ve geriye kalanının ihmal edilmesine karşı çıkmaktadır.

Ebü'l-Hüzeyl'e göre insan iki eli, iki ayağı olan, görünen kişidir. İnsanı bedene indirgeyen Ebül'l-Hüzeyl saç ve tırnakları da bu bedenin yani insan tanımının dışında bırakıyordu.[454] Mâtürîdî'nin kendisinden çokça nakiller yaptığı kişiler arasında yer alan Ebû Bekir el-Esamm' da (ö. 200/816) insanı kendisinden sonra gelen Ebü'l-Hüzeyl'e benzer şekilde "görülen şey" diye tarif etmiştir. Ama hemen arkasından bu insan tanımına "o ruhu olmayan bir şeydir, o cevherdir" şeklinde bir açıklama eklemiştir.[455] Son iki tanımın ortak yönü Nazzâm'ın aksine insanı ruha değil bedene indirgemeleridir. Burada Mâtürîdî de Ebü'l-Hüzeyl ve Esamm gibi insanı görünen boyutundan yani bedeninden referansla tanımladığı halde aynı eleştirilerin neden ona da yöneltilmediği şeklinde bir itiraz yükselebilir. Ancak bir önceki başlıkta bu hususta yaptığımız açıklamalar mevhûm ve mezkûr böyle bir itirazın yersiz olacağını ortaya koymuştur. Çünkü Mâtürîdî insanı sadece görünen bedenden ibaret saymaz, bedenin görünmeyen boyutunu dışlamaz ve onu bedene indirgemez. Onun ruh sahibi canlı, ölümlü, nefs sahibi, idrak eden, akıllı, düşünen, konuşan bir varlık olduğunu söyler.[456] Bunun yanında da insanı, insan yapan bütün özelliklere; onun dış dünyadaki realitesine, görünen boyutuna ve herkesin ortak algısına vurgu yapacak şekilde yani hem bir entelektüelin hem de sıradan bir insanın

[451] Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 331.
[452] Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 333.
[453] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XV, 102.
[454] Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 329.
[455] Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 329.
[456] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 68, 89.

kendine pay çıkaracağı bir tanımla "insan müşahede ettiğimizdir" der[457] ve bununla ilâhî otoritenin de insanı bir bütün olarak görüyor olduğuna atıfta bulunur. İnsan ne sadece ruh ve nefs ne de sadece bedendir. O insanı insan yapan bütün özellikleriyle insandır. İlahî vahiy de onu ve insan nev'ini "Ey İnsanlar"[458] diyerek muhatap almış, onun realitesine, görünen boyutuna seslenmiş fakat perde arkasında bütün yönleriyle onu o yapan ve insanlık mânasına dâhil olan hiçbir şeyi de inkâr etmemiştir.[459]

O hâlde Mâtürîdî'ye göre insan, hayat veren ruhuyla, idrak eden, düşünen, akleden nefsiyle ve bütün bu özelliklerin görünen boyutu olan bedeniyle bir bütün olarak insandır ve o ölümlü bir canlıdır.

IV. AKIL ve İNSAN TAB'I

A. Akıl: İnsanın İnsaniyeti

Mâtürîdî'ye göre akıl insanoğlunun sahip olduğu en yüce şey, en değerli yetenektir.[460] Âlemde insan varlığını değerli kılan ve kendisinden önce var edilenlerden onu ayıran bu anlamda insanın insaniyetini sağlayan şey akıldır. Çünkü İmam Mâtürîdî'ye göre evrende insanın yaratılışından önce aklın insana sağladığı temyiz gücüne sahip başka bir varlık bulunmamaktadır.[461] Varlığın ve onu idare edenin bilgisine ulaşmak, hamdin ve üstün bilgilerin kadrini ve bunların zıtlarını bilebilmek ancak kendisine akıl yüklenen ve temyiz gücü lütfedilerek mükerrem kılınan insanoğlunun yaratılması ile mümkün olmuştur.[462]

---

[457] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XV, 102.

[458] el-Bakara 2/21.

[459] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XV, 102.

[460] "العقل الذي هو أعز ما في البشر" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 23.

[461] İmam Mâtürîdî muhtemelen burada ya melekler ve cinlerden sarfınazar ederek insan dışında dünyevî varlık olarak bitki ve hayvanları dikkate almak suretiyle ya da insanın aklı ve temyiz gücü ile melek ve cinler de dâhil olmak üzere bütün yaratılmışlardan farklı olduğuna işaret etmek üzere böyle bir açıklama yapmaktadır.

[462] " إذ لم يكن قبل ذلك مَن له التميز.ومعرفة الملك والسلطان وقدر العلم بالمحامد والمعالي وأضداد ذالك إنما يكون بأولئك الذين ركّب فيهم العقول وأكرموا بالتمييز" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 370; Aklın insanda anlama ve kendisini zararlı şeylerden koruma gücü olduğunu belirten Câhız'ın da akla mümeyyizlik vasfını yüklediği anlaşılmaktadır. krş. Câhız, *Kitâbü'd-Delâ'il vel-i'tibâr 'ale'l-halk ve't-tedbîr,* Kahire-Beyrut: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye-Dârü'n-Nedveti'l-İslâmiyye 1987-1988, s. 67-68.

Âdemoğlunun mükerrem kılındığını belirten "Andolsun, biz insanoğlunu mükerrem kıldık…" mânasındaki âyet-i kerîmenin[463] tefsirinde insanoğlunun şerefli bir varlık oluşunun sebeplerini sayan İmam Mâtürîdî, bu nedenlerin başında insan varlığının akıl ile donatılmasını (*rakkebe*)[464] zikretmiştir. Mâtürîdî buna gerekçe olarak; insanın aklıyla yüce olan şeyleri bayağı olanlardan tefrik etmesini, onunla iyi ve kötü şeyleri bilmesini, hikmetli ve hikmet dışı (sefeh) fiilleri birbirinden ayırmasını, hayır ve şer olan hususları öğrenmesini göstermiştir.[465] Mâtürîdî'den önce Câhız da insanın kerîm tabiatını akılla donatılmış (*rakkebe*) olmasıyla[466] ilişkilendirerek açıklama yoluna gitmiştir. Her iki âlimin de bu fiili bilinçli olarak tercih ettikleri anlaşılmaktadır. Câhız ve Mâtürîdî'nin bu kelime ile yaratılışta insanın nasıl şekillendirildiğinden bahseden "Terkibini de dilediği gibi yaptı."[467] mânasındaki âyete göndermede bulunarak aklın insan oluştaki önemine, insanın aklın terkibiyle yani ona aklın yüklenmesiyle kıymet kazandığına, insan varlığının akılla üstünlük sağladığına ve aklın insandaki en üstün şey olduğuna işaret ettikleri düşünülmektedir. Muhtemelen bu tercih daha sonra başkalarınca da kabul görmüş ve Pezdevî ile çağdaş olan Ebû Şekûr es-Sâlimî gibi bazı Hanefî-Mâtürîdî âlimler de insana aklın yüklenmesini (*rakkebe)* fiili ile ifade etmişlerdir.[468] Ayrıca Câhız *Kitâbü'l-Hayevân*'da yapmış olduğu "İnsan, Allah'ın güzellikte, itidalde, akılda ve cömertlikte diğer bütün canlılara üstün kıldığı saçları olan bir varlıktır"[469] şeklindeki tanımda da insan oluşta ve insanın oluşumunda (terkibinde) aklın değerine dikkat çekmiştir. Mâtürîdî, az önce bahsi geçen İnfitâr Sûresi'nin 8. âyet-i kerîmesini[470] "Andolsun, biz insanoğlunu şerefli kıldık"[471] âyetiyle bağlantı kurarak tefsir etmiştir. Böylece İmam Mâtürîdî, insanın diğer canlılardan farklı ve mükerrem oluşunu, bu

[463] el-İsrâ 17/70.
[464] "كرمهم بأن ركب فيهم العقول" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 325. Ayrıca bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 257, 514; V, 370; VI, 103; VII, 34, 255, 307; VIII, 25; Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd*, s. 254, 266.
[465] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 325.
[466] " الله قسم لك من الفهم والعقل وركب فيك من الطبع الكريم " bk. Câhız, *Risâle fi'l-meâş ve'l-meâd,* I, 96.
[467] el-İnfitâr 82/8.
[468] Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd* (nşr. Ömür Türkmen), Ankara: TDV Yayınları 2017, s. 50.
[469] Câhız, *Kitâbü'Hayevân*, V, 484.
[470] "Terkibini de dilediği gibi yaptı." bk. el-İnfitâr 82/8.
[471] el-İsrâ 17/70.

anlamda göklerin, yerlerin ve diğer canlıların insana musahhar kılınmasını; yaratılışında insana aklın yüklenmiş olmasına bağlamıştır.[472]

Fahreddin Râzî'nin naklettiğine göre Ebû Ali el-Fârisî' de (ö. 377/987) ilgili âyeti Câhız ve Mâtürîdî'ye yakın bir şekilde yorumlamaktadır. el-Fârisî'ye göre âyet; insanın en güzel şekilde yaratılması (ahsen-i takvîm) yani onun aklı, kudreti ve fikri kabul etmeye hazır (müstaid) bir şekilde var edilmesi, kendisine verilen bu kemâl nedeniyle, onun bütün canlılara ve bitkilere hükmeder pozisyona yükseltilip âlemdeki varlıklardan hiç birinin erişemeyeceği mükemmelliğe ulaştırılması anlamına gelmektedir. [473] Mâtürîdî'nin aksine Zemahşerî ve Ebü'l-Berekât en-Nesefî İnfitâr Sûresi'nin 8. âyetini yorumlarken insan terkibi ile akıl arasında herhangi bir bağ kurmamış ve bu terkibin güzelliğinde aklın önemine ilişkin bir yoruma yer vermemiştir. Onlara göre âyet, insan terkibinin güzelliğine ve insanların iyilik, kötülük, erkeklik, dişilik, uzunluk, kısalık gibi özelliklerine ve bazı akrabalarına benzemesi ya da benzememesi yönlerinden birbirinden farklı niteliklerde yaratıldıklarına işaret etmektedir.[474] Anlaşılan o ki Mâtürîdî'ye göre burada insana ihsan edilen aklın, insanı insan yapan en önemli şey olduğuna, insanın insaniyetini ancak aklını kullanarak gerçekleştirebileceğine, [475] aynı şekilde insan terkibindeki güzelliğin akıldan kaynaklandığına ve insanın akılla mükerrem kılındığına vurgu yapılmaktadır. Yani insanın mükerrem oluşu ve insaniyet mânasını gerçekleştirmesiyle, aklını veriliş gayesine uygun bir tarzda kullanması arasında doğru bir orantı bulunmaktadır. Çünkü insanı diğer canlılardan ayıran ve üstün kılan şey akıldır. Akıl sayesinde insan iyiyi ve kötüyü, faydalı ve zararlıyı birbirinden ayırıp tanımaktadır.[476] Nitekim akıllı bir canlı olarak insanoğlu, kendisini diğer varlıklardan ayıran ve üstün kılan şeyin akıl olduğunu bilir ve yine bu sayede evreni paylaştığı diğer canlıları yönetme kabiliyetini elde etmiş olur. [477] Çünkü insan akıl yürütmesinin bir

[472] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XVII, 92.
[473] Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhü'l-ğayb,* XXXI, 71.
[474] Zemahşerî, *Keşşâf,* s. 1185; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, III, 611.
[475] Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi,* İstanbul: İz Yayıncılık 2017, s. 49. Biz bu başlık altında aklı insanın insaniyeti bağlamında ele alacağız. Bu anlamda aklın mahiyeti ve keyfiyetinden ziyade aklın fonksiyonlarına, insanın insaniyetini gerçekleştirmesinde işlevsel ve fonksiyonel aklın rolüne işaret edeceğiz. Nitekim aklın kendisini bilmekte cahil ve âciz kalacağını ifade eden Mâtürîdî, takip ettiği epistemolojik sistemin de bir gereği olarak aklı daha çok fonksiyonları itibariyle incelemiştir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 251. Ayrıca daha geniş bilgi için bk. Hülya Alper, *Akıl-Vahiy İlişkisi*, s. 51-96.
[476] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 207, 209.
[477] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 207.

neticesi olarak yaratılmışları idare etme özelliğine sahip olmuştur. Akıllı bir varlık olarak insanoğlu diğer varlıklar arasında hem kendisi ve insan türü hem de bütün yaratılmışlar için aklen en elverişli olanı araştırmak, iyi ve güzel olanı bulmak; kötü ve çirkin olandan sakınmakla temayüz etmiştir.[478] Akıllı olması insana varoluşsal açıdan üstün olmanın kapılarını aralamış, epistemolojik yönden akıl insanın bilgi ile yücelişine kaynaklık etmiştir. Mehâsin ve mesâvîyi bilme ve bunlardan birini tercih etme ehliyetine hâiz kılınan akıl, ontolojik ve epistemik cihetlerde olduğu gibi ahlâki değerler alanında da insanın insaniyetine temel teşkil etmiştir.

Peki, salt akıllı bir varlık olması insanın üstünlüğü ve insaniyetini gerçekleştirme sorumluluğu adına yeterli görülebilir mi? Bilkuvveden bilfiile dönüşmeyen, potansiyel halde kalıp aktüel olamayan, işlevsel ve fonksiyonel duruma getirilmeyen bir akıl, varoluşsal fonksiyonunu icra etmiş olur mu? Ya da akıl insanı diğer canlılardan ayıran en önemli şey olduğu halde insanın aklını kullanmaması düşünülebilir mi? Kuşkusuz bir İslâm âlimi olarak İmam Mâtürîdî düşünce tarihi boyunca yanıtı aranan ve günümüzde de zihinlerde istifhama neden olmaya devam eden bu gibi sorulara kayıtsız kalmamış, meseleyi bir problem olarak ele almış ve çözüm yolları geliştirmiştir.

Akıllı bir varlık olarak insan sadece akla sahip olarak değil, aklını kullanarak hakikate ulaşabilmesiyle mümtaz kılınmıştır. Kendi varlığının, evrenin, iyi ve kötünün nihayet bunların hepsini yaratanın bilgisine ulaşmak üzere insan akledebilen bir varlık olarak yaratılmıştır. Özü gereği o akletmekle mükelleftir. Renklerin karışmasında göze, seslerin tanınmaması halinde kulağa başvurulduğu gibi benzer şekilde karışan her şeyin ayırt edilmesi ve doğru bir şekilde algılanması için müracaat edilmesi gereken araç; birleşebilenleri bir araya getirme ve ayrılması gerekenleri ayırma özelliğine sahip olan akıldan başkası değildir.[479] Zira Mâtürîdî'ye göre insanoğlu için akıl yürütmek fıtrî bir eylemdir. İnsandan akletmemesini istemek ise ondan zâtî ve biricik tabiatını terk etmesini başka bir değimle varlığını inkâr etmesini talep etmektir.[480] Nasıl ki gören gözden görme işlevine son vermesi, işiten kulaktan artık duymaması istenemez aynı şekilde nazar ve

[478] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 17.
[479] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 6, 17.
[480] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 17; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XV, 190; J. Meric Pessagno, "Mâtürîdî'ye Göre Akıl ve Dini Tasdik" (çev. İlhami Güler), *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III* (der. Recep Alpyağıl), İstanbul: İz Yayıncılık 2016, s. 316.

istidlâl ile bilgiye ulaşma vasıtası olan akıldan da yaratıldığı bu fıtratı değiştirmesi talep edilemez. Nitekim böyle bir durumla karşılaşınca aklın bizzat kendisi, kullanılmasının ihmaline karşı bir direniş temayülü göstermekte ve muattal bırakılmasına razı olmamaktadır.[481] İnsan şunu da bilir ki ona aklını kullanmamayı ve düşünmemeyi telkin eden his şeytanî vesveseden başka bir şey değildir. Ancak şeytandan beklenebilecek böyle bir davranışın amacı ise kişiyi aklın semeresini[482] toplamaktan alıkoymak ve kendisine ilâhî bir emanet olarak verilen aklı kullanma konusunda onu korkutmaktır.[483] Keza kişi böyle bir engellemenin şeytan işi olduğunu mutlaka anlayacaktır. İnsan düşündüğü zaman idrak eder ki; nasıl bedenin sahip olduğu organlardan herhangi birini kendisine tevdi edilen yararlardan men etmek veya onu fonksiyonlarından uzaklaştırmak asla tasvip edilemezse; aksine mevzubahis organı ona zarar verecek faaliyetlerden korumak ve bu organı yararlı yollarda kullanmak yerine getirilmesi gereken bir ödevse,[484] yararlar ve zararların belirlenmesine vasıta olan akıl ve istidlâlin ihmal edilmemesi de birincisine nispetle çok daha büyük bir ehemmiyetle önemli ve gereklidir. Meseleyi Mâtürîdî ile aynı düzlemde ele alan ve akletmenin insanda bir yaratılış özelliği olduğuna vurgu yapan Ebü'l-Muîn en-Nesefî de insanın ihtiyaç halinde akıl yürütmeye, aklın tefekkür ve istidlâline karşı direnmeye istese bile güç yetiremeyeceğini belirtmektedir.[485]

Mâtürîdî'ye göre akla sahip olmak, özü itibariyle övgüye layık, güzel ve kıymetlidir. Ancak kuvve halinde kalan, fiili ve eseri ortaya çıkmayan bir akıl, ulaştırması beklenen sonuçlar bakımından onu bünyesinde bulunduran insan için övgüye değil tam aksine yerilmeye vesile olmaktadır. Nasıl ki görme işlemini gerçekleştirip görme merkezine veri aktarmayan, bu verileri işleyip kendisine ulaşan görüntünün mahiyetinin saptanmasına aracılık etmeyen ya da görüş alanındaki şeylere bakmakla yetinip görme duyusundan beklenen fonksiyonu icra etmeyen bir gözün, bulunduğu beden için insan yüzünde estetik bütünlüğü tamamlamanın ötesinde sağladığı gerçek anlamda başka bir yarardan bahsedilemez. Bunun gibi akletmeyen, istidlâlde bulunmayan, nazar ve

[481] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 158.
[482] ثمرة العقل
[483] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 208.
[484] Bu anlamda Mâtürîdî aklî dengenin bozulmamasına ve akıl sağlığının muhafaza edilmesi gerektiğine dikkat çekmekte, alkol gibi insan aklını örten zararlı şeylerin kullanımının haram kılınmasını insanın akıl sağlığının korunması muvacehesinde değerlendirmektedir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 23.
[485] Nesefî, *Tebsıratü'l-edille,* I, 28-29.

tefekküre başvurmayan, teemmül ve tedebbür etmeyen, parçası olarak yaratıldığı âlemi,[486] içindekileri ve ötesini (tanrı ve metafizik âlemi), eşyanın hakikatini[487] anlamaya ve anlamlandırmaya çalışmayan bir aklın sadece varlığından dolayı insanda insaniyet ve üstünlüğe vesile olacağı da düşünülmemelidir. Çünkü bizzat aklın ve her akıllının nazarında âkıbeti olmayan, kendisinden beklenen sonuca ulaştırmayan bütün işler ve bu yolda istimal edilip arzulanan neticeye eriştiremeyen tüm vasıtalar hikmetsiz ve abestir.[488] Aynı şekilde yaratılış gayesine uygun olarak kullanılmayan, var ediliş amacına hizmet etmeyen, kendisiyle hedeflenen neticeyi elde etmeye vesile olamayan bir aklın sahibini kemâle erdirmesi söz konusu değildir. Nitekim Mâtürîdî aklın fonksiyonelleşmesi gerektiğine ve ancak bu şekilde bilgi edinme vasıtası olabileceğine işaret etmek üzere *Kitâbü't-Tevhîd'*de bilgi edinme yolları arasında aklın yerine aklın ameli sayılabilecek nazar kavramını[489] *Te'vîlât*'ta ise istidlâl[490] terimini zikretmiş; bu geleneğe uyan Mâtürîdî takipçileri de ya aklın yerine nazaru'l-akl[491] veya istidlâl[492] kavramlarına yer vermiş ya da akıl başlığı altında aklın teemmül, nazar ve istidlâl yoluyla bilgiye ulaşabileceğine ilişkin açıklamalar yapmıştır.[493] Esasen burada göze çarpan şey insan açısından akla sahip olmanın yeterli olmadığı ve aklın sahibini akleden bir insan profiline çevirmesi gerektiğidir. Ayrıca bu durum bize aklın bilkuvve olmaktan çıkıp bilfiil pozisyonda bulunması gerektiği konusunda Mâtürîdî ve onun kelâm sistemini

---

[486] İmam Mâtürîdî'ye göre içinde bulunduğu âlemin bir cüz'ü olarak ontolojik bir varlığa sahip olan akıl, dinin öğrenilmesinde iki asıldan biridir, diğeri ise (sem') nakildir. "أن يكون العالم الذي العقل جزء منه " bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 5; "أن الله سبحانه جعل العقل جزءا من عالمه" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 368.

[487] "العلم بحقائق الأشياء" bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 11-12.

[488] "إذ في عقل كل احد أن كل أمر لاعاقبة له ليس بحكمة" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* IV, 112.

[489] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 12, 15.

[490] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 238; XII, 191.

[491] Nûreddin es-Sâbûnî*, el-Bidâye fî usûli'd-dîn,* s. 18; a.mlf*., el-Kifâye fi'l-hidâye,* s. 48; Alâeddin el-Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm* (nşr. M. Sait Özervarlı), İstanbul: İSAM Yayınları 2005, s. 37, 39; Rükneddin es-Semerkandî, *el-'Akîdetü'r-Rükniyye fî şerhi lâ ilâhe illallah Muhammedün Resûlullah* (nşr. Mustafa Sinanoğlu), İstanbul: İSAM Yayınları 1429/2008, s. 44; Alâeddin es-Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl* (nşr. Abdülmelik Abdurrahmân es-Sa'dî), Bağdat: Vezâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûnü'd-Dîniyye 1407/1987, I, 8-9.

[492] Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 18; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille,* I, 27.

[493] Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fî usuli'l-fıkh* (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye 1421/2001, s. 13-14; Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, s. 49-57; Ebû İshak es-Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, I, 35-38; Beyâzîzâde, *el-Usûlü'l-münîfe*, s. 40; krş. a.mlf., *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm* (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Karaçi: Zam Zam Publishers 1425/2004, s. 75.

benimseyen âlimlerin tartışmaya mahal bırakmayacak bir netlikte ittifak ettiklerini göstermektedir.

İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye âlimleri açısından bilgi kaynağı olan aklın eyleme dönüşen, işlevsel[494] ve fonksiyonel akıl olduğu ortaya çıktığına göre tersten bir okumayla böyle bir özelliği bulunmayan veya bu özelliği işletilmeyen bir aklın hakiki mânada bilgi sağlamasının ve sahibini doğru yöne iletmesinin beklenmemesi gerektiği, şeklinde bir yargıya varmak da yanlış olmayacaktır.

Varılan bu yargıya, ontolojik açıdan aklın varlığının insanda zorunlu olarak bilgiyi açığa çıkarmadığı hususunu da eklemek gerekir. Zira aklın insana doğuştan zarurî olarak bilgi sağladığı şeklindeki bir çıkarım eksiktir. Böyle bir çıkarıma gitmek belki "bir şeyin bütünü parçasından büyüktür" bilgisi gibi tefekküre ihtiyaç bırakmadan bedîhî (apaçık) olarak gerçekleşen zarûrî bilgiler göz önüne alınarak doğru kabul edilebilir. Ancak dumanın görülmesinin ateşin varlığına delâlet etmesi gibi çıkarımla (istidlâlle), gayret ve çalışma sonucunda elde edilebilen iktisabî bir başka değimle ihtiyarî bilginin gerçekleşmesi akıl sahibi insanın teemmül etmesine, düşünmesine, nazar, istidlâl ve tefekküre başvurmasına yani aklını kullanmasına bağlıdır.[495] İslâm kelâmında akıl bu özelliği sebebiyle ikiye ayrılarak incelenmiştir. Bunlardan ilki doğuştan getirilen ve müktesep akla da temel teşkil eden garîzî akıl; ikincisi ise bu akla dayanarak deney, tecrübe, gözlem ve öğrenme yoluyla kazanılan tecrübî[496] ya da iktisâbî akıldır.[497] Ancak aklın kemâli müktesep, bir başka tabirle müstefâd olmasına bağlıdır. Aklın mezkûr şekilde ikili taksimini zikreden Câhız, filozofların matbû aklın ve garîzî keremin ancak müstefâd aklın yardımıyla kemâle kavuşabileceği üzerinde görüş birliği içinde

[494] İşlevsel aklın mahiyeti hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ramazan Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İstanbul: Pınar Yayınları 2003.

[495] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VII, 61; Nesefî, *et-Temhîd*, s. 17-18; Alâeddin es-Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, s. 8-9; Nûreddin es-Sâbûnî*, el-Bidâye fî usûli'd-dîn,* s. 18-19; a.mlf.*, el-Kifâye fi'l-hidâye,* s. 48-49; İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere fi'l-'akâ'idi'l-münciye fi'l-âhire* (İbn Ebû Şerîf, *Müsâmere şerhu'l-Müsâyere fi'l-akâidi'l-münciye fi'l-âhire* İçinde (nşr. Kemâleddin Kârî-İzzeddin Ma'meyş), Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye 1425/2004, s. 41; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm,* s. 75; Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî' de Akıl-Vahiy İlişkisi,* s. 59.

[496] Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm,* s. 75.

[497] Râgıb el-İsfahânî, *Kitâbü'z-Zerîa ilâ mekârimi'ş-şerîâ* (nşr. Ebû Yezîd el-Acemî), Kahire: Dârü's-Sahve 1405/1985, s. 169; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhü'l-ğayb,* V, 9; Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, II, 242-244.

olduklarını nakletmektedir. Buradaki ifadelerinden kendisinin de bu görüşe katıldığı anlaşılmaktadır.[498] Nitekim Câhız, insanın kemâl üzere yaratılmasının anlamının ancak aklın müstefâd hale gelmesi ile ortaya çıkacağı görüşündedir. Ebü'l-Hüzeyl de bu ayrıma işaret etmekte ancak o, insanın kendi zâtı ile cansız varlıkları, yerle göğü birbirinden ayırmasına yarayan garizî aklı ızdırârî akıl olarak isimlendirmektedir.[499] İmam Mâtürîdî ise doğru yolu bulamamaları sebebiyle Allah tarafından akletmeyen, kör, sağır ve dilsiz kimseler olarak nitelenen kâfirlerin; ya akla ve duyu organlarına sahip oldukları halde akıllarını ve organlarını gereği gibi kullanmadıklarından ya da garîzî olan bu özelliklerini işleterek müktesep hale dönüştürmediklerinden akılsız addedildiklerini belirtmektedir. Ayrıca İmam Mâtürîdî kâfirlerin her iki durumda da akıl ve duyu organlarından usulüne uygun olarak yararlanmadıklarından yani garîzî olan özelliklerini müktesep, işlevsel ve fonksiyonel pozisyona yükseltmemelerinden dolayı bu duruma düştüklerini ifade etmektedir.[500] Beyâzîzâde bu konuyla ilgili olarak Hanefî-Mâtürîdî âlimlerin (İmam Ebû Mansûr Mâtürîdî ve çoğu Irak Ulemâsının) naklî bilgi olmasa bile garîzî akıl ve istidlâl yoluyla aklın Allah'ın varlığının bilinmesini gerekli (vâcip) kılacağı konusunda görüş birliği içinde olduklarını aktarmaktadır.[501]

Buradan açıkça anlaşılmaktadır ki Mâtürîdî felsefesinde aklın ihmaline ve düşünmenin terkine cevaz yoktur. Yaratıcı, insanın yapısına akıl yürütmesi için esas alacağı ve aynı zamanda varlığının bel kemiğini oluşturan muhtelif fizyolojik ve psikolojik haller tevdi etmiştir. Öte yandan hayatın zaruretleri meselâ kişinin müşahede ettiği çeşitli haller, kendi organları, yarar ve zararı insanı istidlâle yönlendirip tefekküre sevk eder.[502] Karşılaştığı problemlere çözüm üretme ihtiyacı, bedeni ve çevresine ilişkin faaliyetleri, kendisi ve âlemde alâka duyduğu şeylerle ilgili yarar ve zarar bilinci insan için aklın kullanılmasını zarurî kılmaktadır. Bir başka deyişle varoluşsal özellikleri insanı

[498] Câhız, *Risâle fi'l-meâş ve'l-meâd* (nşr. Abdüsselâm Hârûn, Resâilü'l-Câhız içinde), I, 96.
[499] Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 480.
[500] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VII, 61.
[501] Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm,* s. 75.
[502] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 210.

akletmeye davet etmektedir.[503] Ayrıca burada Câhız gibi Mâtürîdî'nin de insanın ihtiyaçlarının müktesep aklın oluşumundaki konumuna işaret ettiği görülmektedir.[504]

Aklı kullanmak yani düşünmek insan için vazgeçilmez bir eylem ve gereklilik olduğu gibi ayrım yapmaksızın her insan ferdi için mutlak anlamda faydalı bir faaliyettir. Akıl sağlığı yerinde olan bir insanın problemlerini çözmesinin yegâne yolu düşünmektir.[505] Keza istidlâlden ayrılmayan bir insan, düşünce eyleminde her açıdan kârlı olduğunu anlamakta gecikmeyecektir. İnsanın kusur işlemesi ise ya aklını kullanmayı terk etmesi ya da onu yanlış şekilde kullanması sebebiyle vuku bulmaktadır.[506]

İnsanın gerçek anlamda canlı, diri (hayy) olmasını sağlayan, varlık ve hayattan[507] sonra insanoğluna ihsan edilen en büyük nimet olarak aklın insanı ulaştırması gereken ilk hakikat Yaratıcı'nın var ve bir olduğunun bilgisidir.[508] Mâtürîdî'ye göre akletmeyen, düşünmeyen insan gerçek mânada diri olmadığı gibi tevhide ulaştırmayan bir aklın sahibinin de ölüden farkı yoktur.[509] Bu yüzden âlim olan insan diri, câhil kimse yaşadığı halde ölü olarak nitelenmiş, şehitler ise insanlar arasında bilinmeye ve yâd edilmeye devam ettikleri için canlı olarak vasıflandırılmıştır.[510] Mâtürîdî'ye göre insanla diğer varlıklar arasındaki en önemli fark insanın Allah'ın vahdâniyyetine ve

---

[503] İmam Mâtürîdî'nin insanın akletmesine ilişkin açıklamaları ve insanın bu özelliğini temellendirirken onun bedeni, çevresi ve diğer varlıklarla olan münasebetlerine vurgu yapması önemlidir. Kuşkusuz insanla diğer varlıkları sözgelimi hayvanları birbirinden ayıran, insana, çevreye ve bilcümle varlığa karşı insanî bilinci geliştiren şey akıldır. Hatta materyalizm, pozitivizm ve bunlar gibi düşüncelerin etkisiyle özellikle 19. yy. dan itibaren insan doğasıyla hayvan doğasını eşitleme temayülü gösteren bazı düşünürler bile ister istemez insanın bilinci itibariyle diğer varlıklardan farklı olduğunu kabul etmek durumunda kalmışlardır. Bu anlamda Batı düşüncesinde insan doğası ile hayvan doğasının doğaya karşı geliştirdikleri bilincin farklılığına ilk defa işaret eden de Hegel (1770-1831) olmuştur. Ayrıntılı bilgi ve krş. Ludwig Feuerbach, *Hristiyanlığın* Özü, s. 35; G. W. F. Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 63; a.mlf. *Tinin Görüngübilimi* (çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınları 1986, s. 60; Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* (çev. Rasih Nuri İleri), İstanbul: Say Yayınları 1995, s. 106.

[504] Câhız'ın konuyla ilgili görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-aklî fi't-tefsîr-Dirâse fî kadiyyeti'l-mecâz fi'l-Kur'ân 'İnde'l-Mu'tezile*, Beyrut: ed-Dârü'l-Beydâ 1998, s. 51.

[505] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 172.

[506] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 209.

[507] "كان الحياة عبارة يوصف بها عظُم شأنه و شرُف أمرُه عند الخلق" Hayat, şânı yüce ve varlıklar arasında durumu üstün olanın kendisiyle nitelendirildiği bir kelimedir. Allah Hayy'dır. İnsanlar arasında değeri yüksek olduğu için mümine de hayy denilmiştir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 238; III, 392.

[508] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 373, 509-510.

[509] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 275-276; II, 238; III, 392.

[510] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 476.

rubûbiyyetine ilişkin olarak istidlâl yoluyla gerçek bilgiye ulaşabilmesidir.[511] Diğer varlıklar insanın tevhide yönelik istidlâline kaynak ve müzahir olurken insan bizzat varlığı ve aklıyla yaratan hakkında istidlâl edebilen bir mahiyette halk edilmiştir. İnsanın dışındaki varlıklar meselâ hayvanlar hayatî bilgilere doğuştan ve eşit bir şekilde sahipken insan bilgiye ancak öğrenme yoluyla kavuşmakta ve insanoğlu yekdiğerine ancak bilgi ile üstünlük sağlayabilmektedir.[512] Esasen bu özelliğiyle insan varlığı ve onun yaratılışı ahsen-i takvîm[513] vasfıyla nitelenmiş, genelde bilgiye, özelde tevhid bilgisine ulaşabilme yeteneği ve bilgi vasıtası olarak akla sahip kılınması insan için bilgi ile yücelişin yolunu açmıştır.[514] Şüphesiz bilgi ve hikmeti övgüye değer bulan, akılsızlığı ve akılsızları yermeyi akıl ehline gerekli kılan da Allah'tır.[515] Nitekim bu özelliği nedeniyle sahibinin, fiilleriyle hikmet yolundan çıkmasını akıl, kötü görmektedir.[516] O halde İmam Mâtürîdî cephesinden bakıldığında insaniyetini gerçekleştiren insan ancak var edildiği fıtrata uygun olarak akleden, bilgiye; hassaten tevhid bilgisine ulaşan, bilme ile imtihan olunan ve bilgi ile yücelen insandır. Mâtürîdî buna gerekçe olarak aklın tevhidi ve imanı vâcip kılan; Allah'a ortak koşmak ve onu yalanlamaktan nefret eden bir mahiyette yaratılmış olmasını göstermektedir.[517] Bu sebeple işlevsel aklın inattan arınmış insanı mutlaka var edicisinin doğru bilgisine iletmesi gerekir.[518] Tersi bir durum yani aklın kullanılmaması ise insanın yaratılışta üstün kılındığı diğer varlıklara karşı konumunu ve üstünlüğünü muhafaza etmesine engel olmakta, üstünlük bir yana, onu daha aşağıya hatta aşağıların aşağısına[519] doğru sürüklemektedir.[520] Bu da insandaki yaratılışsal üstünlüğün her hal ve

[511] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 389.
[512] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 143 vd.. Akıllar arasında eşitlik veya tefâvüt ya da üstünlük veya derece farkı bulunup bulunmaması Mâtürîdîlerle diğer mezhepler özellikle de Mu'tezilîler arasında tartışma konusu olmuştur. İmam Mâtürîdî'ye göre kendisiyle hakikatin ve imtihanın idrak edildiği akıllar arasında temelde fark yoktur, ancak kişinin kendi potansiyelini gerçekleştirmesi ve imtihan dünyasındaki pozisyonu ve konumunu belirlemesinde aklın ve bilmenin gücü inkâr edilemez. Tevhîd ve imtihanın bilgisine erişme yönünden insanlar aklen eşittir. Fakat aklın işletilmesi, bilginin yoğunluğu, bilmenin derecesi ve bilginin amele dönüşmesi bakımından aralarında farklılıklar vardır. Bu yüzden de insanlar bilgi derecelerinin farklılığına telmihte bulunan âlim ve cahil gibi sıfatlarla nitelendirilmektedir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 234; II, 246; krş. Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, s. 49-57.
[513] et-Tîn 95/4.
[514] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XV, 190.
[515] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 381.
[516] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 5.
[517] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 515; VI, 410.
[518] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 169.
[519] et-Tîn 95/5.
[520] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* IV, 261-262; V, 34; VI, 119-120; XV, 84.

şart altında mutlak ve kayıtsız olarak devam etmediğine, insanın ancak aklıyla insan olduğuna, onunla yücelmeye muktedir kılındığına delâlet etmektedir.

Aklın yegâne görevinin insana bilgi akışını sağlamak olduğu da düşünülmemelidir. Akıl bir taraftan nazar, istidlâl ve kıyasla hakikatin bilgisine ulaşırken öbür yandan teemmül, tefekkür ve düşünme yoluyla sahibini âkıbete yani asıl gaye olan âhiret hayatına hazırlamalıdır.[521] Mâtürîdî'ye göre tefekkür eden insan bilir ki dünya zevâle mahkûmdur ve insanın kalıcı karar yurdu için azık biriktirmesi gerekir. Böylece insan, aklı sayesinde uzak ve bâkî olan âhireti; yakın ve muvakkat olan dünyaya önceler ve akıllı bir kimseden bekleneceği üzere bütün gücüyle ebedî yaşam yurdunda kendisini sıkıntıya sokacak durumlardan kurtulmak için çalışır.[522] Yoksa akıl insana sadece dünyada bedensel ve şehevânî arzuları tatmin edecek yolları göstermek, daha iyi, daha rahat, daha fazla lüks, çok daha konfor içinde yaşamasını sağlamak için verilmemiştir. Bizatihi aklın kendisi durumun böyle olmadığına şahittir. Çünkü insanın dışındaki diğer varlıklar akıldan yoksun oldukları halde ne dünyada bu ihtiyaçlarını gidermek için akla gerek duymaktadırlar ne de âkil olmanın olumsuzlukları arasında değerlendirilebilecek; geçmiş yaşantılarına ilişkin üzüntü ve sevinç hissine ve gelecekteki hayatlarına dair kaygı ve endişe duygusuna sahiptirler. Bu yönüyle onlar belki de aklını kullanmayan ve sadece bedensel ihtiyaçlarının teminine odaklanan bir insana kıyasla - görece olarak- daha mutlu şekilde hayat sürebilirler. Mâtürîdî açısından böyle bir hayatın tercih edilmesi aklı ve akıl sahibini küçültmek, onları bayağı şeylerle meşgul etmek anlamına gelmektedir. Mâtürîdî *Te'vîlât*'ta bu durumu şöyle açıklamaktadır:

> "Akıl insanlara gerçeği idrak etmeleri ve ebedî olanı anlamaları için verilmiştir. Yoksa akıl insanda cezâ ve mükâfatı gerektiren âkıbeti düşünmeyip sadece dünya hayatı için verilmiş olsaydı; bu kadarına diğer canlılar (behâim) zaten tabiatları gereği güç yetiriyorlar. (Bunun için akla gerek olmadığı aşikârdır.) Tabiatları gereği alınması ve sakınılması gereken şeyleri onlar da biliyorlar. Dolayısıyla

[521] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 368-369. Mâtürîdî bilgi felsefesi açısından akıl âhiretin delilidir ve akıl âhireti gerekli kılmaktadır. Hatta Mâtürîdî nazarında bizzat akıl metafizik bilgiye imkân tanımaktadır. Elinizdeki çalışmanın "İnsanın Sonu ya da Sonsuzluğu" ismini taşıyan üçüncü bölümünde aklın mezkûr fonksiyonuna âhiret bağlamında yer verileceğinden şimdilik bu hususa sadece işaret ediyoruz.
[522] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 24, 245.

kendisine akıl nimeti verilen kişiye bu nimet diğer canlıların da tabii olarak anladığı şeyi idrak etmeleri için verilmiş değildir."[523]

İmam Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd'*de ise şöyle demektedir:

"Akıllar yemek ve içmek için düzenlenip yaratılmış değildir. Çünkü yeme içme konusunda akılsız canlılar akıllı olanlarından çok daha güçlüdür."[524]

Bununla beraber Mâtürîdî, akla uymayan kişinin hayvânî hislere yenik düşmesinin ve insana uygun olmayan davranışlara yönelmesinin de kaçınılmaz olduğunu ifade etmektedir.[525]

Bu bağlamda günümüzde türlü vasıtalar, kitle iletişim araçları ve sosyal medya vasıtasıyla empoze edilen hazzın kutsallaştırılması, aklın ve insanın akıl varlığı yönünün ötelenmesi, şehvet ve arzuların sınırsızca tatmini, insanın tensel özgürlük adına bedensel arzu ve isteklerinin esaretine teslim edilmesi, düşünsel özgürlüğün kaynağı olan aklın hayvânî yönelimlere araç ve bu eğilimlerin kıskacında tutsak edilmesinin Mâtürîdî'nin insan tasavvuru açısından kabul edilebilir bir yanı olmadığını ifade etmek gerekir.

Mâtürîdî ve takipçileri açısından insana insaniyet mânasını kazandıran aklın iki temel fonksiyonunun olduğu ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki aklın nazar ve istidlâl yoluyla bilgiye ulaşma vasıtası olması, ikincisi ise temyiz gücü ile insana iyi ve kötünün, fayda ve zararın bilgisini sağlaması ve bunlardan birincilerine yönlendirip diğerlerinden sakındırmasıdır. Akıl ve bilginin (ilim) eş değer ya da birbirinden ayrı şeyler olduğu meselesinde farklı düşünmelerine rağmen aklın sayılan iki ana özelliği konusunda Mâtürîdî ve ilk dönem takipçileri ile mütekaddimîn dönemi Mu'tezile âlimleri arasında belirgin bir ayrışma olmadığı görülmektedir. Aynı şekilde hem Mâtürîdî hem de aklın cevher (ecsâmun mahsûsâtün) olduğunu kabul eden Nazzâm'ın [526] dışındaki mütekaddimîn dönemi Mu'tezile mütekellimlerinin aklı mahiyetinden ziyade fonksiyonlarından hareketle tanımladıkları anlaşılmaktadır. Tümel ve tikel olarak varlık

[523] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 56-57.
[524] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 254.
[525] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 41; III, 173.
[526] İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde A*kılcılık *ve Kâdî Abdülcebbâr,* İstanbul: Rağbet Yayınları 2000, s. 26-27.

ve nesneler hakkında aklın ulaştığı veya sağladığı bilgilerin hüküm ifade edip etmediği yani bir şeyin aklen vâcip ya da haram kılınıp kılınamayacağı hususunda ise iki ekol, hareket noktası ve kabuller bakımından aynı noktada gibi görünseler de ulaşılan sonuç açısından birbirlerinden ayrılmaktadır. Buradaki tartışmanın ana eksenini hüsün-kubuh meselesi oluşturmuştur. Konuyla bağlantılı olarak Mâtürîdî'nin hüsün-kubuh anlayışının, aklın hüsün-kubuhu bilmesi ve bununla aklen vâcip ya da haram hükümlerini tesis etmenin imkânına dair görüşlerinin kısaca ele alınması gerekmektedir.[527] Mâtürîdî'nin *Te'vîlât'*taki açıklamasına göre Allah insanlara aklı lütfederek ittifak ettikleri ya da ihtilafa düştükleri şeyleri sözgelimi dinin mahiyetini, imanın evsafını onlara tanıtmış, varlığın hakikatlerini ve kelimelerin mecazlarını, işlerin güzeli ve çirkinini öğrenme imkânı vermiştir. Bunları bilmek ise ya akıl yürütme yoluyla ya aklın hakemliğinde duyu bilgisiyle veya aklın düşünme ve istidlâliyle ya da akıl vasıtasıyla kıyas ve içtihada başvurarak mümkün olmaktadır.[528] *Te'vîlât'*taki mezkûr açıklamasının yanında İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'de kurduğu: "Aklın iyi bulduğu her şey herhangi bir halde kötü olmaz, aynı şekilde aklın kötü bulduğu da böyledir."[529] anlamındaki cümleden de onun te'vîle yer olmayacak şekilde akla hüsün ve kubuhu bilme yetkinliği tanıdığı anlaşılmaktadır. Mâtürîdî bu görüşünü aklın böyle bir mahiyette yaratılmış olması ile temellendirmektedir. Çünkü insan aklında kınanmayı gerektiren davranışlar kötü, övülmeyi hak eden davranışlar da iyi olarak kodlanmıştır. Bu sebeple insan zihninde kötüyü iyiye tercih etmek, övgüye değer bulunanı değil de yergiye lâyık olanı istemek kabul edilemez kılınmıştır.[530] Ayrıca Mâtürîdî varlıkları biraz sonra işaret edileceği üzere ikili taksime tabi tutmakta; bunlardan bazısının zâtında hüsün veya kubuh vasfını taşıdığını belirtmekte ve bu kategoride olanların akılla bilinebileceğini zikretmektedir.[531]

Burada İmam Mâtürîdî'nin akla inanmadan içtihada; duyu bilgisinden sem'iyyata kadar uzanan geniş bir alan açtığı görülmektir. Ancak bu alan mutlak, sınırsız ve sorunsuz değildir, başka bir değimle üzerinde hiçbir otorite ve önünü kesen bir engel bulunmayan ya da yanılması mümkün olmayan, uyulması gereken normları kesin ve

[527] Hüsün-Kubuh için bk. İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, XIX, 59-63.
[528] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VII, 255; krş. Ali el-Kārî, *Minehu'r-ravzi'l-ezher fî şerhi'l-Fıkhi'l-ekber,* s. 50.
[529] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 312.
[530] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 351.
[531] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 312.

arızasız şekilde belirleyen bir aklın varlığından bahsedilmemektedir. Mâtürîdî insan aklını onu taşıyan insanın içsel, yapısal sınırları veya sınırlılıklarından ya da maddî ve dünyevî arızalardan, eksiklik ve yanılsamalardan; bu mânada algılamayı ve anlamlandırmayı etkileyebilecek dışsal, çevresel faktörlerden ve engellerden bağımsız olarak değerlendirmemektedir.[532] Dolayısıyla hüsün ve kubuh anlayışında İmam'ın bir yandan aklın yetkinliğini öte taraftan ilâhî kudreti, vahiy ve nübüvvet unsurlarını ön planda tuttuğu ve sistemini buna göre tasarladığı anlaşılmaktadır. Konuyla ilgili olarak Mâtürîdî'nin açıklaması şöyledir:

> "Nesne ve olaylar (eşyâ) iki çeşittir. Birinci kısım kendinde (li nefsihî) hüsün olup bunun zıddı ve karşıtı olanlar ise kubuh olur. İkincisinde ise bir şey ve karşıtının, ihtiyaca, övülen ve kınanan sonuçlar hakkında delillerin varlığına göre hüsün olmasıdır. Bu kısımda ise övgü ve kınamanın hallerini bilenle hüküm verilmesi gerekir."[533]

Anlaşılan o ki İmam Mâtürîdî, kendinde hüsün veya kubuh niteliği taşıyan şeylerin bilinmesinde aklın yeterli olacağı görüşündedir. Burada dikkat çeken diğer bir husus ise İmam Mâtürîdî'nin akıl tarafından bedihî olarak bilinemeyeceği düşünülen ihtiyaca ve doğacak sonuçlara göre belirlenen hüsün ve kubuh niteliğinden hareketle nebevî bilgiye duyulan ihtiyacı temellendirmesidir. Mâtürîdî son grupta yer alan şeylerin hüsün ya da kubuh oluşunun bilinmesinde vahye olan ihtiyaca işaret etmekle beraber aklın kendi başına bunları hiçbir şekilde bilemeyeceği kanaatini de taşımamaktadır. Çünkü akıl bu tür hususları bedihî olarak, bir başka ifade ile yaratılıştan, tanımamakla birlikte düşünme yoluyla bilebilir. Esasen hüsün ve kubuh meselesinde Mâtürîdî ve Mu'tezilî düşüncenin ayrışmaya başladığı nokta da burasıdır. Mu'tezile aklın hem mutlak olarak hüsün ve kubuhu bilmeye hâiz hem de mûcib olduğunu yani vâcip kılma yetkisinin

[532] İmam Mâtürîdî'ye göre: "Dünya meşgaleleri ve bu meşgalelerin kuşatması akılların sağlıklı çalışmasını aksatır. Bunun yanında kederler, insan yapısına yerleştirilen çeşitli sıkıntılar, ayrıca muhtelif hayat sahnelerinin acıları ve sayılamayacak kadar faktörler… Bunların hepsi insan aklını meşgul etmekte ve onu küçük büyük, gizli âşikâr her bir alandaki gerçeği kavramaktan alıkoymaktadır. Nefsânî arzuların egemenliği, dünyevî emel ve lezzetlerin çokluğu da ayrı bir rol oynamaktadır. Bu sebeple insanlara yol gösterecek ve belirsizliğin baş gösterdiği durumlarda gerçeğe kılavuzluk edecek bir Allah elçisinin bulunması zorunlu hale gelmiştir." bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 280.

[533] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 312; krş. Alâeddin es-Semerkandî, *Mîzânu'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, I, 252.

bulunduğunu savunmaktadır.[534] Mâtürîdî ise aklın hüsün ve kubuhu tümel ve tikel olarak bilebileceğini, ancak tikellerde ya kendisinden ya da nesneden veya olaydan kaynaklı olarak aklın bazen yanılgıya düşebileceğini, bundan dolayı da tek tek konular hakkında hüküm vermek için vahye ve peygambere ihtiyaç olduğunu vurgulamaktadır.[535] Mâtürîdî'nin konuyla ilgili olarak *Kitâbü't-Tevhîd'*deki açıklaması şöyledir:

> "Nefsânî duygu aklın rakibi kılınmış, ayrıca bu duygu insana özgü arzu ve şehvetlerle bunları cazip gösteren şeytanlardan oluşan yardımcılarla desteklenmiştir. Bu realite karşısında akıllara da bazı yardımcıların verilmesi nasıl yadırganabilir? Bu göreve en lâyık olanlar da peygamberlerdir."[536]

Diğer yandan tikeller hakkında aklın sem' ya da "teemmül,"[537] "teemmül ve tefekkür"[538] veya "isti'mâlü'l-fikr"[539] yoluyla bilgi sahibi olacağını belirten Mâtürîdî'nin aklın önünü tamamen kesmediği, bu yönüyle de Mu'tezile'ye yakınlaştığı görülmektedir. Din-şeriat ayrımı yapan,[540] İmam Mâtürîdî dinin, Allah'ın varlığı ve birliğinin, tevhidin akılla bilinebileceğini; şeriatın, ibadetlerin ve diğer hükümlerin ise vahyin delâletiyle öğrenilebileceğini belirtmektedir. Mâtürîdî'nin mârifetullah konusunda da Mu'tezile ile benzer görüşleri paylaştığı düşünülmektedir. Nitekim Pezdevî, İmam Mâtürîdî ve Semerkand ulemâsıyla birlikte bazı Irak âlimlerinin, ilâhî hitabın kendilerine ulaşmadığı kimselerin de Allah'a imanla ve O'na şükretmekle yükümlü oldukları hususunda Mu'tezile ile aynı düşüncede olduklarını belirtmektedir. Ayrıca Pezdevî Mu'tezile, Mâtürîdî ve onlar gibi düşünenlerin Allah Teâlâ'nın mûcib olduğu ve ancak akıl sebebiyle vâcip kıldığı konusunda görüş birliği içinde olduklarını zikretmektedir.[541] Hatta öyle anlaşılıyor ki Mâtürîdî mârifetullaha ilâve olarak insanın aklıyla ulaştığı iyi ve kötü değerlere göre de yaşamakla sorumlu olduğu kanaatini taşımaktadır. Keza İmam

---

[534] İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", s. 60; Hülya Alper, "İmam Mâtürîdî ve Sonrasında Teklifle İlişkisi Bakımından Hüsün ve Kubuh Meselesi" *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği Tarih, Yöntem ve Doktrin* (ed. Hülya Alper), İstanbul: İFAV Yayınları 2018, s. 357-358.
[535] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XVII, 222.
[536] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 284.
[537] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VII, 255.
[538] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XI, 234.
[539] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XVII, 222.
[540] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IV, 112-113.
[541] Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 207; Alâeddin el-Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm*, s. 48; Hülya Alper, "İmam Mâtürîdî ve Sonrasında Teklifle İlişkisi Bakımından Hüsün ve Kubuh Meselesi", s. 351.

Mâtürîdî'in toplumda peygamberlerin eser ve alâmetleri devam ettiğinden fetret ehli için hiç bir mazeret kalmadığını belirtmesi[542] buna delâlet etmektedir. Mâtürîdî'nin mezkûr kanaate sahip olduğunun diğer bir göstergesi de onun -öncesinde de hüccet bulunduğu gerekçesiyle- peygamber göndermese bile Allah Teâlâ'nın azap etmesinin hikmet ve adalete uygun olduğunu ifade etmesidir.[543]

Netice olarak; sonraki dönemlerde Hanefî-Mâtürîdî çizgiyi takip eden âlimler arasında görüş ayrılıkları bulunsa da Mâtürîdî'nin bu meselede Ebû Hanîfe'yi (ö. 150/767) takip ederek aklı vâcip kılınışın sebebi olarak kabul ettiği görülmektedir. Nitekim Ebû Hanîfe'nin bu hususstaki görüşlerini öğrenmemizi sağlayan ve Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ile Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî (ö. 189/805) tarafından aktarılan şu ifadeler onun da aklı mârifetullaha ulaşma konusunda yeterli gördüğüne ve aklen mârifetullaha ulaşmayı vâcip kabul ettiğine delâlet etmektedir.

> "Şayet Allah insanlara peygamber göndermeseydi de, muhakkak ki insanların Allah'ı akıllarıyla tanımaları vâcip olurdu. (Böylece insanlar vahiy-nübüvvet kanalıyla) Kesin delil ikame edilinceye kadar şeriat (dinî hükümler) konusunda mazur olurlardı. Ancak hiç kimsenin yaratıcısını bilmemekte özrü olamaz. Zira (kişi aklıyla) kendisinin ve kendisi dışındakilerin; göklerin ve yerin yaratılmış olduğunu idrak eder."[544]

Vahiy olmasa bile aklın tevhid bilgisine ulaşması gerekir. Çünkü akıl şâhidden gayb âlemine kıyas yapabilecek bir mahiyette yaratıldığı gibi akıl sahibi insanın ve evrenin yaratılışı da her yönüyle âlemin bir var edicisinin bulunduğuna ve O'nun tek olduğuna delâlet etmektedir. Dolayısıyla naklî bilgiye ve nebevî uyarıya muhatap olmasa da insan aklı Allah'ın varlık bilgisine ulaşabilecek kabiliyete sahiptir. İslâm düşünce geleneğinde revaç bulan "Hay b. Yakzân" [545] metinlerinin amacı da bu hususun doğruluğunu ispatlamaktır. İnsan, aklı vasıtasıyla bir yandan en önemli öznesi olduğu

[542] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, X, 31.
[543] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XIII, 67.
[544] Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fî usuli'l-fıkh*, s. 443; Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, s. 348; Beyâzîzâde, *el-Usûlü'l-münîfe,* s. 39-40; krş. a.mlf., *İşârâtü'l-merâm,* s. 77-80; Hülya Alper, "İmam Mâtürîdî ve Sonrasında Teklifle İlişkisi Bakımından Hüsün ve Kubuh Meselesi", s. 358-359.
[545] Ayrıntı için bk. İlhan Kutluer, "Hay b. Yakzân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, XVI, 551-554.

fizikî âlemde var ediliş amacına uygun bir hayat sürmekle, öbür yandan yine aklı aracılığıyla bir akıl varlığı olarak kendisini, âlemi, varlığı ve tüm bunları müşahede ederek metafizik âlemle bağ kurmakla yükümlüdür. Bu müşahede ile sayılanların hepsinin ve onları idrak vasıtası olarak aklın bir var edeninin bulunduğunu anlayarak "insan" tesmiyesine mazhar olmak üzere aklı kendisine emanet edeni tanımakla mükelleftir. Sonuçta Mâtürîdî'ye göre varlığın ötesine şahit ve akla sahip bir varlık olarak insanın, kendisini var edeni tanımadan insaniyetini gerçekleştirebilmesi söz konusu değildir.

B. Tab': İnsanın Diğer Yüzü

Mâtürîdî'ye göre insana akılla beraber bazı arzular da doğuştan yüklenmiş ve insanoğluna, bünyesindeki bu arzulara meyleden bir tab' verilmiştir.[546] İmam Mâtürîdî, insan doğası anlamında çoğunlukla tab' bazen de aynı mânayı karşılamak üzere başka İslâm âlimlerinin de kullandığı nefs[547] ve hevâ[548] kavramlarını tercih etmektedir. İmam Mâtürîdî'ye göre insan lezzetli, süslü ve erişilmesi kolay gelen şeylere meyleden, yöneldiği nesne ya da fiili gerçekte güzel değilse bile güzel olarak algılayan; buna karşılık kendisine zarar ve elem verecek şeylerden kaçınan; meylettiği şeylerin aksine kaçındıklarından nefret eden bir tabiatta yaratılmıştır.[549]

Bu yönüyle insan, içindeki ses tarafından sadece iyiye ve güzele davet edilen; çirkin ve kötüyü seçme imkânı verilmeyen tek kutuplu bir varlık değildir. Bir akıl ve irade varlığı olarak temayüz eden insanın diğer yüzü onun çift kutupluluğuna; aklının yanında farklı eğilimlere sahip bir tabiatının da bulunduğuna işaret etmektedir. Akıl varlığı kimliğiyle öne çıkan insanın aynı zamanda yadsınamaz bir doğasının da bulunduğu yani aklî tarafına ilâve olarak bir de tabiat varlığı yönünün mevcudiyeti de Mâtürîdî tarafından kabul edilmektedir.

---

[546] "رُكّب فيهم من الشهوات وميل الطبع إليه" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 9.
[547] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 16; IV, 312; VII, 322; XVII, 42, 307-308.
[548] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 289-290; IV, 312; VII, 322; XVII, 42, 307-308; Râgıp el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) ve Mâverdî (ö. 450/1058) gibi bazı âlimlerin de tab' yerine "hevâ" kavramını kullanmayı tercih ettikleri görülmektedir. bk. Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî' de Akıl-Vahiy İlişkisi,* s. 92-95.
[549] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 255; XVI, 101; krş. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 354.

Mâtürîdî'nin insanın bir doğasının bulunmadığına ilişkin herhangi bir açıklama yapmaması, bu açıdan konuyu tartışmaya açmaması, başkalarından da bu mânaya gelebilecek olumsuz bir aktarımda bulunmaması İmam Mâtürîdî'nin olumlamanın ötesinde insanî doğanın varlığı konusunda tereddüt etmediğini göstermektedir.

Öte yandan Mâtürîdî, düşünce tarihinde insanî tab'ın varlığına işaret etmede ilk olmadığı gibi bu hususta yalnız da değildir. İnsanın tab'ı meselesi Mâtürîdî'den önce ve sonra da filozofların ve mütekellimînin gündemini meşgul etmiştir. Meselâ Câhız *Kitâbü'l-Hayevân*'da ve farklı risâlelerde insan tab'ının varlığına işaret etmiş ve özelliklerine dikkat çekmiştir. Câhız, *Risâle fi'l-meâş ve'l-meâd*'da konuya ilişkin olarak; Allah'ın mahlûkatı yarattığını ve tabiatlarına faydalı olan şeyleri elde etme ve zararlı olanlardan kaçınma sevgisini, tersine durumlara karşı da onların doğasına nefret etme duygusunu yerleştirdiğini belirtmekte; bu tabiatın insanlar ve hayvanlar arasında ortak olduğu değerlendirmesini yapmaktadır.[550]

Aynı şekilde *Fusûl'*de insanın doğası itibariyle fazilet veya rezilet durumlarına meyletmesinin mümkün olduğunu dile getiren Fârâbî'nin de Câhız ve Mâtürîdî gibi insanın iyiye ve kötüye meyyal çift kutuplu bir tabiatta yaratıldığını düşündüğü anlaşılmaktadır.[551]

Aslında benzer yaklaşımların Batı düşüncesinde de var olduğu görülmektedir. Nitekim insanî doğanın tüm insanları ölümden kaçınmaya sürüklediğini belirten Thomas Hobbes (1588-1679) insanın doğuştan yarar verene yönelen ve zararı dokunandan kaçınan bir doğayla var olduğuna vurgu yapmaktadır.[552]

---

[550] Câhız, *Risâle fi'l-meâş ve'l-meâd,* I, 102; krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 407.

[551] Fârâbî, *Fusûlü'l-müntezia* (nşr. Fevzi M. Neccâr), İran: Mektebetü'z-Zehra 1405, s. 30-31; a.mlf., *Risâletü't-tenbîh alâ sebîli's-saâde* (nşr. Sahbân Halîfât), Amman: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye 1987, s. 180-181. Fârâbî'nin Fusûl'deki açıklamalarına göre; insanın, tabiî olarak, doğuştan, bir dokumacı veya bir kâtip olarak yaratılması mümkün olmadığı gibi, ta başlangıçtan itibaren bir fazilet veya bir eksikliğe sahip olarak yaratılması da mümkün değildir. Meselâ nasıl ki yazma sanatı veya diğer bir sanatla ilgili fiilleri yapmak, ona, başka herhangi bir şeyle ilgili fiille uğraşmaktan daha kolay gelebilir. Yani insan bu fiilleri yapmaya tabiî olarak meyledebilir. Aynı şekilde fazilet veya reziletle ilgili fiillerin, kendisine, başka herhangi bir şeyle ilgili fiillerden daha kolay olması sebebiyle insanın fazilet veya rezilet durumlarına tabiî olarak yönelmesi de olanaklıdır. bk. Fârâbî, *Fusûlü'l-müntezia*, s. 30-32.

[552] Thomas Hobbes, *Elementa Philosophica De CIVE, Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri* (çev. Cihan Deniz Zarakolu), İstanbul: Belge Yayınları 2014, s. 4.

Zaten dinî ve felsefî gelenekte insan doğası etrafında cereyan eden tartışmalar böyle bir tabiatın varlığını sorgulamaktan ziyade genelde varlığı kabul edilen insanî doğanın nasıllığı etrafında yürütülmüştür. Meselâ doğanın canlılar arasında eşit yahut farklı oluşu, insanın tabiatı itibariyle yansız mı[553] yoksa tek kutuplu yani yalnız iyi veya tamamen kötü mü olduğu, ya da hem iyi hem de kötüye yatkın çift yönlü bir tabiata mı sahip olduğu gibi hususlar hakkında tartışma yapılan problemlerdendir.[554]

Başka bir ifadeyle Platon[555] ve öğrencisi Aristoteles'ten[556] itibaren birçok düşünürün nasıllığı hakkında farklı yargılara sahip olsalar bile insanî doğanın varlığı temelinde büyük ölçüde ittifak halinde oldukları görülmektedir. İnsan tab'ının varlığı hakkında bir anlamda görüş birliği oluştuğunu ve İmam Mâtürîdî'nin de bu görüş içinde yer aldığını ifade ettikten sonra artık İmam Mâtürîdî konuya yaklaşımının ayrıntılarına girebiliriz.

Mâtürîdî insanın ikili tabiata sahip olduğu görüşündedir. İnsan verili olarak doğuştan bazı şeylere karşı arzu ve şehvet duyan, hoş ve sevimli bulan, iyi ve güzel gören tabiattadır. Aynı zamanda insan bazı şeylerden de nefret eden, korkan, uzaklaşan, tiksinen ve onları sevimsiz, kötü ve çirkin olarak algılayan bir doğaya sahip olarak yaratılmıştır.[557]

---

[553]İnsan tabiatının nötr ya da tabula rasa (boş sayfa) olduğu iddiası hakkında ayrıntı için bk. Steven Pinker, *Boş Sayfa İnsan Doğasının Modern İnkârı* (çev. Mehmet Doğan), İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi 2010, s. 18-21.

[554] İnsan doğasının varlığı ve nasıllığı üzerine farklı değerlendirmeler için bk. Immaunel Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din* (çev. Suat Başar Çağlan), Konya: Literatürk 2012, s. 33-37; Arthur Schopenhauer, *İnsan Doğası Üzerine* (çev. Elif Yıldırım), İstanbul: Roman Oda Yayınları 2017, s. 5, 7-30; David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme,* s. 17-20; Thomas Hobbes; *Leviathan; veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti* (çev. Semih Lim), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları 2007, s. 94; a.mlf., *Yurttaşlık Felsefesinin İlkeleri*, s. 4; John Locke; *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme, III.-IV. Kitap* (çev. Meral Delikara Topçu) Ankara: Öteki Yayınevi 1999, s. 11; Edward O. Wilson, *İnsanın Doğası İnsanın İnsan Olma Serüveni ve Doğasına Dair Eşsiz Bir Yolculuk* (çev. Belkıs Çorakçı Dişbudak), İstanbul: Thales 2017, s. 1-11; Marshall Sahlins, *Batı'nın İnsan Doğası Yanılsaması*, (Emine Ayhan-Zeynep Demirsü), İstanbul: Bgst Yayınları 2012, s. 9-12; Olkan Senemoğlu, *Marx'ı Yeniden Düşünmek İnsan Doğası Toplum ve Özgürlük*, Ankara: Hece Yayınları 2017, s. 101, 133-143; a.mlf., "Locke ve Rousseau'nun İnsan Doğası ve Toplum Düşüncesi", *İnsan & Toplum,* VII/1 (2017), s. 188-191; Semra Tüfenkçi, *Din Felsefesi Açısından İnsan Doğası*, Ankara: Araştırma Yayınları 2017, s. 9-11; Yavuz Kılıç; "*İnsanın Doğası" Kavramı Üzerine Bir Çalışma,* Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi 2004, s. 46-63.

[555] Platon, D*evlet* (çev. Sabahattin Eyüboğlu-Mehmet Ali Cimcoz), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları 2001, s. 359a-360a.

[556] Aristoteles, *Nikamakos'a Ethik* (çev. Saffet Babür), Ankara: Dost Kitabevi 1998, s. 1103a-15.

[557] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 255; XVI, 101; krş. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 354.

Mâtürîdî insanın nötr bir tabiatının olduğunu kabul etmemekte yani insan tabiatını insanoğlunun engin hayal gücü ve deneyimleri ile işlenmeye hazır boş bir sayfa olarak görmemektedir. Dolayısıyla Latince bir terim olan ve genelde John Locke'a (1632-1704) atfedilen "tabula rasa" (boş tablet) kavramı[558] ile ifade edilen yansız bir doğa anlayışı Mâtürîdî açısından geçersizdir. Ancak insanın bilmesi söz konusu edildiğinde İmam Mâtürîdî açısından tabula rasa kavramının doğruluğu kabul edilebilir. Mâtürîdî, "Sizler hiçbir şey bilmezken Allah sizi analarınızın karnından çıkardı."[559] âyetinin tefsirinde kendilerine bilgi edinme yolu verilen, bilgi verilmiş gibidir yorumunu yapar. Burada insanın hiçbir şey bilmez bir şekilde dünyaya geldiğine dikkat çekmekte ve insanoğlunun doğuştan bilen değil bilme kabiliyeti olan bir varlık olduğunu ifade etmektedir.[560]

Mâtürîdî şüphesiz insanî doğa ile insanın diğer canlılardan farkı olmayan bir tabiat varlığı olarak tasavvur edilmesini de kastetmemektedir. Mâtürîdî felsefesinde insan, aklî yönü ihmal edilerek hayvânî bilincin bir derece üstünde konumlandırılan ve yeryüzünde rastgele kurgulanmış olan bir varlık değildir. Bu yönüyle Mâtürîdî'nin insan tab'ı düşüncesi insan doğasını hayvan doğası ile eşitleme eğiliminde olan ve insan doğasının biyolojik evrimle şekillendiğini savunan Materyalizm ve Darwinizm gibi ekol ve düşüncelerden de kesinlikle ayrılmaktadır.[561]

Mâtürîdî'nin insan tasavvuru iki yönlü bir varlık algısı üzerine inşa edilmiştir. İmam Mâtürîdî, bir yandan insanın iradî yönüne vurgu yaparak, aklın temsil ettiği bu yönü hep ön planda tutarken öte taraftan insanın diğer yüzüne, ikinci yanına yani onun doğal yönüne dikkat çekmiştir. Bu yönüyle insan doğasının anlaşılmasına önemli katkılar sağlayacak, belki de insan tab'ı ve onunla ilişkisi bağlamında insan fıtratı hakkındaki geleneksel/yerleşik dinî algının sorgulanıp tartışmaya açılmasını tetikleyebilecek

[558] Steven Pinker, *Boş Sayfa*, s. 22.
[559] en-Nahl 16/78.
[560] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 160-162. Tabula rasa düşüncesine insanın dünyaya bilgi yüklenmiş olarak gönderilmediğini ifade etmek üzere bazı İslâm âlimlerinde de rastlanmaktadır. Gazzâlî'nin de bu görüşü kabul edenler arasında olduğu ifade edilmiştir. bk. Şaban Ali Düzgün, "İnsanın Doğası (Fıtratı) ve Özgürlüğü Üzerine", *Kelâm Araştırmaları Dergisi,* XIV/2 (2016), s. 327-328; krş. Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl* (nşr. el-Lecnetü'l-İlmiyye), Cidde: Dârü'l-Minhâc 1434/2013, s. 46.
[561] Hayvanî doğa ile insanî doğanın eşitlenmesi hakkında bk. Edward O. Wilson, *İnsanın Doğası,* s. 193-207; Olkan Senemoğlu, *Marx'ı Yeniden Düşünmek,* s. 155-170.

düzeyde felsefî derinlikli tahliller yapmış, fıtrat, akıl ve tab‘ ekseninde önemli çözümler teklif etmiştir.

Mâtürîdî’nin insanî doğa tasavvuru da çift yönlüdür. Mâtürîdî’ye göre insan doğası büsbütün kötü ve kötücül olmadığı gibi tamamen iyi ve iyiye yatkın da değildir. İnsan doğası iyiye ve kötüye meyyal olarak yaratılmıştır. İnsan seçimleri olmayan, monoton, tek yanlı bir varlık değildir. Bu bağlamda Mâtürîdî’nin insanî doğa anlayışı ne Hobbes’un[562] ya da Schopenauer’un (1788-1860) betimlediği tarzda[563] büsbütün kötücül iyiye meyli olmayan salt şer odaklı bir yapıdadır ne de Rousseau’nun[564] iddia ettiği gibi öz sevgi ve merhamet özellikli tamamen iyi bir niteliktedir.

Mâtürîdî’nin insanî doğa anlayışı, daha sonra Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Kant’ta (1724-1804) benzerine rastlayacağımız türden çift kutuplu bir hüviyete sahiptir. Buradaki benzerlikten kastımız her iki düşünürün de Mâtürîdî gibi insan doğasının iyiye ve kötüye meyyal bir yapıda olduğunu kabul etmeleridir, yoksa insanî doğa anlayışlarının aynîliğinden bahsedilmemektedir.

Aklı insanî doğanın öfke, şehvet ve hırs gibi hastalıklarını tedavi eden bir hekim olarak gören[565] Gazzâlî de İmam Mâtürîdî gibi insan tab‘ının iyi ve kötü algısını kendi çıkarları ve istekleri etrafında şekillendiğine vurgu yapmaktadır.[566]

İmam Mâtürîdî tabiatları itibariyle çocuklar ve küçüklerin ihtiyaçları olmasa bile ellerindeki şeyleri paylaşmaya veya bir başkasına vermeye yanaşmadıklarını ifade etmektedir.[567] Kant’ da Mâtürîdî’ye benzer şekilde insanî doğanın varlığına çocuklarda bulunan bazı olumsuz davranışları delil olarak göstermektedir. Meselâ ona göre başkalarının canını yakmak ve hayvanlara sebepsiz yere zarar vermek bu gibi

[562] Thomas Hobbes; *Leviathan,* s. 50.
[563] Arthur Schopenhauer, *İnsan Doğası Üzerine,* s. 5.
[564] Rousseau’nun Emil adlı eseri şöyle başlar: “Her şey yaratıcının elinden çıktığında iyidir; insanoğlunun elinde bozulur. İnsanoğlu hiçbir şeyi hatta insanı bile doğanın yaptığı şekliyle istemez.” bk. Jean Jacques Rousseau, *Emil* (çev. Yaşar Avunç), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları 2010, s. 5.
[565] Gazzâlî, *İhyâ‘ü ‘ulûmi’d-dîn*, Beyrut: Dâru İbn Hazm 1426/2005, I, 103 vd.; III, 882-885.
[566] Mustafa Çağrıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul: Dem Yayınları 2000, s. 270.
[567] Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân,* VIII, 367.

davranışlardandır.[568] Ayrıca Kant'a göre de insan tür olarak ne iyi ne de kötüdür. İnsanoğlu iyiliğe ve kötülüğe yaklaşma olasılığı bulunan çift yönlü bir canlıdır.[569]

Çift kutuplu insanî doğanın niteliklerini incelemeye geçmeden önce; insana niçin böyle bir tabiatın verildiğini sorgulamak gerekir. Vâki olacak böyle bir sualin cevabının Mâtürîdî'nin varlık sınıflandırmasında, imtihan olgusunda ve insanın yapısında aranması uygundur. Mâtürîdî'ye göre insana, çoğu zaman aklın karşısında duran bir doğanın verilmesi insanın insan olma imtihanına uygun bir yapıda yaratılmasıyla alâkalıdır. Meselâ insan neden melek tabiatında değildir de insandır ya da bir takım behimî ve şehevî yönelimlere sahipken neden ona bunlara her zaman yönelmesine ve diğer canlılar gibi sınırsız zevk almasına engel olan bir de akıl verilmiştir? Mâtürîdî bu soruları insanın insanlaşma kabiliyeti temelinde cevaplandırmaktadır. Yani akıl ve tab'a sahip insanı günah işlemeyen, kötü ve çirkine yönelmesi mümkün olmayan bir tabiatta yaratılan meleklerden farklı ve fert bazında[570] üstün kılan şey onun günaha meyyal[571] iyi ve kötüye eğilimli bir tabiatta iken günahtan, çirkin ve kötüden aklıyla sakınabilmesidir. Ayrıca insanoğlunun işlediği günahtan pişmanlık duyup tövbe edebilmesi, düştüğü hatadan dönebilmesidir. Behimî hislere sahip olmasına rağmen insanı hayvanlardan ayıran husus da onun bu doğasının arzularına hudutsuzca uymasına engel bir aklının bulunmasıdır.

Ayrıca Mâtürîdî yaratılışı gereği günah işlemeyen kimsenin övgüyü hak etmediğine dikkat çekmektedir. Nitekim ona göre şayet bu gibi durumlarda övgü lüzumlu hâle gelseydi yaratılışı gereği âsi olamayan bütün ölülerin ve hatta hayvanların övülmesi gerekirdi. Halbuki böyle bir düşüncenin hakikatten uzak olduğu açıktır.[572]

İmam Mâtürîdî'ye göre emredilen hususların çoğu insan tabiatına aykırıdır. Buna rağmen insanın, tab'ının arzuladığı şeyleri terk etmesi ve Yüce Allah'ın rızasına uygun biçimde insan doğasına zıt olsa bile ilâhî talebi yerine getirmesi gerekmektedir.

---

[568] Immaunel Kant, *Ethica: Etik Üzerine Dersler* (çev. Oğuz Özügül), İstanbul: Pencere Yayınları 2007, s. 252.
[569] Immaunel Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din,* s. 33.
[570] Bu çalışmanın ikinci bölümünde görüleceği üzere Mâtürîdî'ye göre insan tür olarak meleklere karşı kategorik bir üstünlüğe sahip değildir. İnsanın fert fert üstünlüğü ise dünya imtihanında kat edeceği mesafeye ve ilâhî rahmetin kuşatıcılığına bağlıdır.
[571] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 94, 106.
[572] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 103.

Çünkü Mâtürîdî'ye göre bir şeyin nefs ve tabiatça hoş görülmemesi onun akıl ve din açısından tercih edilmesiyle çelişmemektedir.[573]

İmam Mâtürîdî bu noktada rağbet-i tab', rağbet-i ihtiyar (*rağbet-i akl*) ve kerâhet-i tab', kerâhet-i ihtiyar (*kerâhet-i akl*) ayrımına gitmektedir.[574] İmam Mâtürîdî'ye göre ilâhî hitap insan tab'ına değil akla yönelmekte; teklifin külfetini de akıl yüklenmektedir.[575] Zira Mâtürîdî'ye göre iman bütün imtihan çeşitlerinde insanî doğaya ve hevâya muhalefet etmektir.[576]

İmtihana ve âhiret hayatına bakan yönünün yanında insanın böyle bir tabiatla yaratılmasının dünyevî olarak temel sebebi ise onun canlı varlık yapısıdır. Mâtürîdî insanın dünya hayatına uyum sağlaması ve hayatî faaliyetlerini sürdürmesi için insanî doğaya ihtiyaç duyduğu görüşündedir.

İnsanoğlunun dünyevî ihtiyaçlarını karşılaması, neslin devamı, bedenlerin canlılığı ve kıvamı, ecel vaktine kadar hayatın sürmesi insanî doğanın bu gibi şeylere meyilli bir şekilde yaratılması ile mümkün olmaktadır. Şayet insan doğası bunlara meyilli olmasa idi dünyevî hayat sürdürülemezdi ve insan tadı acı olan ilaçtan veya şiddetli bir imtihandan kaçtığı gibi bunlardan da kaçınabilirdi.[577]

Burada Mâtürîdî'nin vurguladığı başka bir hususa da dikkat çekmek gerekir ki o da insanın doğası itibariyle arzu duyduğu hayatî şeylerden dünyevî işleri idare edebilecek, hayatı idâme ettirebilecek ölçüde ve meşru' şekilde yararlanması gerektiğidir. Aslında Mâtürîdî burada hem insanın tamamen arzularını köreltmesini yanlış gördüğünü ifade etmekte hem de onun arzularının peşinde bir hayat sürmesinin de yanlış olduğuna dikkat çekmektedir. Esasen sınırsız zevk ve lezzet yeri dünya değil cennettir.[578] Dolayısıyla

[573] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 257, 265; İmam Gazzâlî' de insanın melek ve hayvan arasında bir tabiatta yaratıldığını belirtmektedir. krş. Gazzâlî, *Mîzânü'l-amel* (nşr. Süleyman Dünya), Kahire: Dârü'l-Meârif 1964, s. 209.
[574] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 16, 255; IV, 153; VI, 270.
[575] "أن الخطاب والكلفة إنما يكون علي اختيار العقل وكراهيته، لا علي اختيار الطبع" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 256.
[576] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 14, 289-290.
[577] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 47.
[578] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 46-47.

insanın dünyevî ve şehevî eğilimlerini bu hayatında araç mesabesinden çıkarıp amaç haline dönüştürmesi doğru ve olumlanan bir davranış değildir.

Mâtürîdî insanların farklı tabiatlarda yaratılmasını; onların çeşitli şekillerde imtihan edilmeleriyle, dünya hayatının devamı, menfaat ve bilgilerin temini ve paylaşımı için bunun gerekli olmasıyla açıklamaktadır. Allah insanları farklı gayret ve tavırlarda yaratmış; onların tamamını ulvi işleri arzulayan, konumu yüksek mesleklere rağbet eden ve isminin yüceltilmesini isteyen tek bir insan tipinde halk etmemiştir. İnsanlardan bazıları konumu yüksek olmayan işlere ve mesleklere rağbet etmektedirler. Meselâ bir kısmı haccamlığa (hacamat yapan kimse), bir kısmı deri tabaklamaya, diğer bir kısmı ise dokumacılığa meyletmiştir.[579] Sosyal hayatta ihtiyaç duyulan mezkûr mesleklere ve benzer iş kollarına yönelenlerin bulunması dünya hayatında olası bazı sıkıntıları da ortadan kaldırmakta, iş ve işlemlerin işbölümü ile yürütülmesini sağlamaktadır.

Fârâbî'ye göre de insanlar doğalarının yatkın olduğu şeyi yaparlar ve mecbur olmadıkça başka bir şeyle uğraşmazlar. Bu anlamda Fârâbî'ye göre meselâ melikler sadece iradeleri ile melik değildir. Bilakis onlar tabiatlarıyla da meliktir. Aynı şekilde hizmetçiler ilk olarak tabiatlarıyla, ikinci aşamada ise iradeleriyle hizmetçi olmuştur.[580] Ayrıca *Tahsîlü's-saâde*'de insanların farklı tabiatlarda yaratılmalarının dünya hayatının sağlıklı bir şekilde sürdürülmesi için gerekli olduğunu belirten Fârâbî'nin de bu hususta Mâtürîdî ile benzer düşüncelere sahip olduğu anlaşılmaktadır.[581]

Peki, o zaman farklı tabiatlarda ve eşit olmayan şartlarda yaratılanlar nasıl aynı imtihana tâbi olabilir, şeklinde bir itiraz gelebilir. Ancak imtihanın herkes için aynı olmadığı, kişinin içinde bunduğu şartlara göre mesuliyet alanının belirlendiği; bir anlamda her insanın bir başkasıyla değil, konumuna göre kendi kendisiyle yarışmasından sorguya çekileceği düşünüldüğünde şüphesiz böyle bir itiraz geçersiz sayılacaktır.

[579] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 236.
[580] Fârâbî, *Tahsîlü's-saâde* (nşr. Ali Bû Melhem), Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl 1995, s. 69-70.
[581] Fârâbî, *Tahsîlü's-saâde,* s. 43-44.

Mâtürîdî insanın bazılarına Kur'ân-ı Kerîm'de yer verilen aceleci (*'acel*),[582] cimri (*katûr*),[583] hırslı ve sabırsız (*helû'a*)[584] gibi olumsuz özelliklerini insan tabiatı ile ilişkilendirerek açıklamaktadır. Meselâ insan, tabiatı itibariyle kötülük karşısında kolayca tahrik olabilen,[585] zayıf tabiatlı,[586] zorluklardan hoşlanmayan,[587] meşakkati görünce sıvışan,[588] günah işlemeye[589] ve unutkanlığa meyyal,[590] bolluk ve genişliği seven; bolluk ve genişliğe kavuşunca rehavete kapılan[591] fakat darlık ve sıkıntıda Allah'a sığınan bir varlıktır.[592] Yine insan savaştan korkan,[593] malını, canını seven,[594] canlıları öldürmekten[595] ve ölümden nefret eden,[596] bekâ ve ebedilik arzusuna sahip bir canlıdır.[597] İnsan doğası tasadduk etmekten hoşlanmaz,[598] bütün zararlı ve eziyet verici şeylere düşmanlık eder.[599] Ayrıca insan tabiatında nankörlük,[600] bencillik ve mala düşkünlük,[601] acelecilik,[602] evlilik ve şehvet temayülü,[603] menfaatine olanı tercih etmek[604] gibi daha birçok özellik bulunmaktadır.

Yukarıda sayılan özelliklerinden hareketle insanî doğanın büsbütün kötü olduğu düşünülmemelidir. Çünkü insan doğası itibariyle cesur, cömert, tok gözlü, îsâr hasletine

[582] el-Enbiyâ 21/37; krş. el-İsrâ 17/11.
[583] el-İsrâ 17/100.
[584] el-Me'âric 70/19.
[585] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 99.
[586] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* III, 174, 332-333.
[587] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 16.
[588] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 149.
[589] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 99.
[590] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 93.
[591] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 91.
[592] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VII, 23; VIII, 346.
[593] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VI, 179.
[594] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VI, 316.
[595] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 312; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* IV, 142.
[596] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 207; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 104, 276; IV, 501; VI, 84.
[597] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 96, 104.
[598] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* IV, 308.
[599] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 106.
[600] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 145; VII, 503; VIII, 323-324.
[601] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* IV, 353.
[602] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 179; VIII, 235; IX, 281.
[603] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* IV, 316.
[604] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* IV, 316.

sahip,[605] âkıbet kaygısıyla nefsine ağır geleni tercih eden,[606] ibadet ve namaza düşkün,[607] helalleri hoş gören, haramlardan tiksinen, dinin helal saydığını doğası itibariyle temiz (tayyip) olarak; dinin haram kıldığını tabiatı itibariyle pis (habîs) olarak algılayan bir yapıya da sahiptir.[608]

Öte yandan Mâtürîdî'ye göre insanî doğa sabit, değişmez bir nitelikte de değildir. İnsan tabiatına muhalefet edebilir.[609] İnsan tab'ının eğitim, zühd, riyazet yoluyla ve alışkanlıkların terkedilmesiyle değişime uğraması, olumlu ve olumsuz anlamda farklılaşması mümkündür.[610]

Mâtürîdî insan tabiatının değişebileceğinin en güzel örnekliğinin saadet asrında yaşandığını düşünmektedir. Buna göre Hz. Peygamber, ashabını onlar dünyaya bağlandıkları halde zühde; aralarında tefâhur, aşiretlerinin sayısal çokluğu ve kabilelerinin üstünlüğüyle övünme davranışı zuhur etmesine rağmen dinde kardeşliğe ve cömertliğe davet etti. Yine Allah elçisi insanların tabiatlarında var olan ve onlar için âkıbet itibariyle doğru kabul edilmeyip yerilen bütün özelliklerini âkıbete uygun olanlarla değiştirmelerini talep etti. Netice olarak Hz. Peygamber'in davet ve eğitimi ile sahabe özelinde âdetlerin değişebileceği ve tabiata muhalif hareket edilebileceği örneklenmiş ve insanoğlunun tabiatına boyun eğmek zorunda olmadığı bizzat yaşanarak gösterilmiştir.[611] Aynı şekilde Mâtürîdî'ye göre doğaları itibariyle insandan kaçan vahşi hayvanların, eğitim yoluyla insana alışıp çağrısına cevap vermesi gibi müminler de yaratıldıkları tabiatın dışına çıkıp olumsuz taraflarını izâle ederek başka bir tabiata girmeyi başarabilirler.[612]

---

[605] Kur'ân-ı Kerîm'de îsâra örnek olarak zikredilen ensarın muhacirlere karşı sergilediği tutumu Mâtürîdî tab'a muhalefet ekseninde yorumlamaktadır. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XV, 76.
[606] Mâtürîdî Hz. Yûsuf'un zindanı şehevî davete tercih etmesini buna örnek olarak göstermektedir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VII, 322.
[607] Hz. Peygamber'e namazın sevdirilmesi bunun gibidir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 265.
[608] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* IV, 292-293.
[609] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 289-290, 332.
[610] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 354-355; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 232; VIII, 235-236.
[611] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 232.
[612] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 354-355; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XVII, 303-304.

Mâtürîdî gibi birçok düşünür de insan doğasının değişebileceği kanaatini taşımaktadır. Meselâ Câhız, Fârâbî, Gazzâlî ve Kant bu görüştedir.[613] Ancak bazı Batılı düşünürler insanî doğanın değişime uğramayacağını, insanî doğaya ilişkin özelliklerin çevresel, sosyal ve toplumsal etkenlerle baskılansa bile uygun ortamı bulduğunda yeniden ortaya çıkacağını savunmaktadır.[614]

Schopenhauer'un konuyla ilgili değerlendirmeleri hem ilginçtir hem de Batı medeniyetinin insana bakışını yansıtması ve insanlara karşı güvensizlik duygusunun nedenlerini saptamak açısından önemlidir. Schopenhauer insanın değişmez doğasını şöyle özetlemektedir:

> "Zira bizim medenî dünyamız şövalyelerle, askerlerle, eğitimli insanlarla, avukatlarla, rahiplerle, filozoflarla ve daha bilmediğin başkalarıyla karşılaştığınız büyük bir maskeli balodan başka nedir ki?"[615]

Schopenhauer'a göre bu yüzden pek çok insan kendilerine dört ayaklı dostlar edinmiştir. Filozof bunun bir seçimden ziyade zorunluluktan kaynaklandığını şöyle anlatır:

> "Zira dürüst yüzlerine en küçük bir güvensizlik duymaksızın bakabilecekleri köpekler olmasaydı eğer, bitmek tükenmek bilmez ikiyüzlülükler, sahtekârlıklar ve kötülükler karşısında nasıl kendini rahatlatabilirdi insanoğlu?"[616]

Tarihî tecrübe de insanın doğası itibariyle meylettiği herhangi bir hususun değişebileceğine tanıklık etmektedir. Meselâ insanoğlunun doğası adam öldürmekten ve hayvan kesmekten hoşlanmaz ve bundan kaçınır. Ancak belirli şartlar altında, zamana bağlı olarak bu eylemler artık ona zor gelmeyebilir, bilakis bazı insanlara bu gibi şeyler kolay gelebilir. Normal şartlar altında savaşmak insanî doğanın nefret ettiği ve kerih gördüğü bir şeydir.[617] Oysa savaşmaya alışmış insanlara bu iş ağır gelmez.[618] İnsan

---

[613] Câhız, *Menâkıbü't-Türk* (nşr. Abdüsselâm Hârûn, Resâilü'l-Câhız içinde), Kahire: Mektebetü'l-Hâncî 1384/1964, I, 30-32; Fârâbî, *Tahsîlü's-saâde,* s. 43-44, 68-69; Câhız, *Risâle fi'l-meâş ve'l-meâd,* I, 98-106; Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, III, 934-946; Immaunel Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din,* s. 42-45.
[614] Arthur Schopenhauer, *İnsan Doğası Üzerine,* s. 15-17.
[615] Arthur Schopenhauer, *İnsan Doğası Üzerine,* s. 15.
[616] Arthur Schopenhauer, *İnsan Doğası Üzerine,* s. 15.
[617] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VI, 316.
[618] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 312; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 196-197.

doğası itibariyle hayvan kesmekten kaçınırken kasaplar bu fiili alışkanlık haline getirmiş hatta meslek edinmişlerdir.[619]

Mâtürîdî Hz. Peygamber'in insan tabiatına da vurgu yapmaktadır ve bu konuda kıble hâdisesini örnek vermektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in kerâhet-i tab' ile meselâ kıble olarak Yahudilerin hegemonyası altında olan Beyt-i Makdis'e yönelmekten hoşlanmayıp rağbet-i tab' ile Mescid-i Harâm'a yönelmeyi arzulaması mümkündür. Ancak Mâtürîdî, Allah'ın emrettiği bir konunun aksi hakkında peygamberin kerâhet-i ihtiyar (kerâhet-i akl) ile hareket etmesinin mümkün olmadığı görüşündedir.[620] Zira ona göre sıradan bir mümine bile yakışmayan böyle bir hususla peygamberin vasıflanması asla uygun değildir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere burada ilâhî hitabın tab'a değil, akla yapıldığını hatırdan çıkarmamak gerekir. Mâtürîdî, Hz. Yûsuf'un da kerâhet-i ihtiyarla aslında tab'ın hoş göreceği günah davetini terk edip rağbet-i ihtiyarla (muhabbet-i ihtiyar/rağbet-i akl) zindanda kalmayı seçtiğini belirtmektedir.[621]

Tab'ın iyi ve kötü algısı mutlak anlamda yerilmiş değildir. Çünkü bir şeyin hem insanî doğa itibariyle güzel, hem aklen iyi, hem de dinen helal olması imkânsız değildir. Aynı şey kötü hakkında da geçerlidir. Ayrıca daha önce ifade ettiğimiz üzere insanî doğanın sahip olduğu birçok özellik dünya hayatının dengeli bir şekilde yürütülmesine vesile kılınmıştır. Bu anlamda insanoğlunun lezzet aldığını sever yapıda yaratılması her zaman olumsuz sonuçlara yol açmaz, hatta yerine göre onun emir ve nehiylere uymasında motive edici bir role sahip olur. Nitekim ilâhî emre uyan kimseler Allah'ın vaad ettiği nimetleri tezekkür ederek hayır yarışına girişirler. İnananlar ilahî vaadin motivasyonuyla âhiretteki güzelliklere nâil olmak için dünyada sevdikleri şeyleri terk ederler. Allah'a isyan söz konusu olduğunda ise insanoğlu nefsinin yöneldiği şehvetler karşısında uyarıldığı azabı hatırlar, böylece insana kendisinden talep edileni yerine getirmek ağır gelmez. Nefret ettiği bazı elem ve çirkinliklerle âhirette karşılaşmamak için onlardan bu dünyada uzak durur.[622] Fakat insanî doğanın her şeyin ölçütü haline gelmesi, aklın önüne

[619] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 312.
[620] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 265.
[621] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VII, 322.
[622] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XVII, 302.

geçmesi, tabiî arzuların insan üzerinde baskın olup sınırsız bir otoriteye ulaşması doğru değildir.

Zira insanî doğa kişiden kişiye değişen sübjektif bir yapıya ve yine her zaman istikamet üzere olamayan izâfî bir algıya sahiptir. Bu sebeple de çoğu zaman akılla ve dinle çatışmaktadır. O yüzden iyi ve kötüyü belirlemede esas alınması gereken şey doğa değil, akıldır. Şayet akıl bir takım engellerle karşılaşmış ve algısı sınırlanmışsa o zaman müracaat edilmesi gereken yer vahiyle desteklenen nübüvvet müessesesidir. Çünkü aklı ve doğayı yaratan da doğaya değil akla uymayı emreden ve ilâhî vahiy aracılığıyla peygamberleri akla yardımcı kılan da Allah'tır. İmam Mâtürîdî, bu hususu şöyle açıklamaktadır:

> "Nefsânî duygu (hevâ) akla rakip kılınmıştır. Ayrıca hevâ insana özgü arzu ve şehvetlerle ve bunları cazip gösteren şeytanlardan oluşan yardımcılarla desteklenmiştir. Bu gerçeklik karşısında akıllara da bazı yardımcıların verilmesi nasıl yadırganabilir? Bu göreve en layık olanlar da peygamberlerdir. "[623]

C. Akıl ve Tab' Arasında İnsan

Akıl ve tab' esasında birbirinin rakibi ya da hasmı değildir. Akıl tabiatı gereği âlemle ve insanla realist ve epistemik bir ilişki içindedir. Tab' ise yine doğası gereği evren ve insanla fizikî, biyolojik ve çoğu zaman pragmatist bir alâka kurmaktadır. Bu yönüyle akıl ve tab' kendi fonksiyonlarını icra etmek üzere farklı gayelere matuf olarak yaratılmıştır. Ancak icra ettikleri fonksiyonlar aynı tabiatta (âlemde) ve tek bir (insanî) bünyede gerçekleşmektedir. Akıl ve tab' aynı bünyede ve tek bir dış âlemde farklı algılara sahip olarak çoğu zaman birbirleriyle çelişen sonuçlara odaklanmaktadır. Mecra ve muhatapta birlik varken algı ve amaçta muhalefet oluşmaktadır. Sonuç olarak; aynı alanda faaliyet yürüten akıl ve tab'ın gaye, istek ve amaçladıkları netice farklılaşabilmekte dolayısıyla çoğu zaman çatışmaları kaçınılmaz hale gelmektedir.

Henüz ilk insanın yaratılışı esnasında melekler ve Allah Teâlâ arasında geçen diyalog da insanoğlunun akıl ve tabiatı arasında yaşanacak olan bu çatışmaya delâlet

[623] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 284.

etmektedir. Çünkü burada meleklerin taaccübünü tetikteleyen şey; onların: "Allah insanoğluna çok büyük nimetler vermişken ve bizim aklımız böyle bir şeyi kabul etmezken; nasıl olur da insan aklı Allah'a karşı isyanı yüklenebilir?" sorusuna cevap aramalarıdır. Allah Teâlâ'nın bu soruya[624] verdiği cevap[625] insanın imtihan gereği akıl ve tab' çatışması yaşayacağına işaret etmekte ve şu anlama gelmektedir:

> "Ben âdemoğullarını tabiatlarına yerleştirilen ve nefislerine baskın gelen şehvetlere rağmen imtihana tâbi tutacağımdan; çeşitli gafletlere maruz kalacaklarından, düşmanlarının çokluğu ve arzularının baskısı yüzünden onlara daima uyanık kalmak ve bilinçli olmak zor gelecektir. Tâbi tutulacakları imtihan çok çetin olacağından, onlar sözü edilen kötülükleri yapabileceklerdir."[626]

İmam Mâtürîdî'ye göre Allah insanoğluna dünyada şehvet ve lezzetleri idrak edecek bir tab' ve işlerin âkıbetini ve neticelerini algılayabilecek bir akıl vermiş fakat tab'dan farklı olarak aklı dikkat, teyakkuz ve basiret yönünden ziyadeleştirmiştir.[627] Allah insanda yarattığı tabiata güzellik ve menfaate karşı sevgi duyma ve onları elde etme isteği vermiştir. İnsan tab'ına kötü ve zararlı şeylerden nefret etme ve kaçınma özelliği de verilmiştir. Sonra Allah insanoğlunu tab'an yöneldiği veya kaçındığı şeylerle imtihan etmiştir. Meselâ insanî doğa mal ve servet biriktirmeye düşkün olduğu halde Allah insana sevdiği şeylerden infak etmeyi emretmiştir. Burada insan cimrilikten korunmak, sevaba erişmek ve kurtuluşa ulaşmak için harcama yapmaya yani yaratıldığı tabiata muhalefet etmeye davet edilmiştir.[628] Oysa böyle bir davranış insanî doğa nazarında hoş karşılanan bir eylem değildir. Zira insanî doğa infaka değil servete meyyal olarak yaratılmıştır.

Akıl ve tab' çatışması burada başlamaktadır. Çünkü insanî doğa nazarında hoş olmayan bu gibi eylemler akıl nazarında iyi ve güzeldir. Tab'ı insanı dünyevî şehvet ve lezzetlerden çoğu zaman ölçüsüzce faydalanmaya çağırırken; akıl ona her zaman ölçülü olmayı, âkıbette ümit edilen mükâfatı hatırdan çıkarmamayı tavsiye etmektedir.[629]

---

[624] Burada meleklerin şaşkınlığını açığa çıkaran şey, onların Allah Teâlâ'ya yönelttikleri: "…Orada kan dökecek ve fesat çıkarak birini mi yaratacaksın?.." meâlindeki sorudur. bk. el-Bakara 2/30.
[625] "…Şüphe yok ki ben sizin bilmediklerinizi bilirim." bk. el-Bakara 2/30.
[626] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 74-75.
[627] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XVII, 307-308.
[628] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XV, 76.
[629] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 14; XVII, 308.

Meselâ insanoğlu tabiatı itibariyle yemeye, içmeye meyyal olduğu, yiyecek ve içecekler karşısında iştahı kabardığı halde hastalık korkusuyla (âkıbet endişesiyle) bu meylini sınırlayabilmekte ve isteğini bastırabilmektedir.[630] Kuşkusuz Mâtürîdî felsefesi açısından burada âkıbet vurgusu önemlidir. Çünkü Mâtürîdî'nin hikmet doktrini âkıbet/âhiret düşüncesi etrafında şekillenmiştir.[631] Zira İmam Mâtürîdî'ye göre doğruluk ve bütün hayırlar âkıbetinden dolayı akılca iyi sayılmış ve tezyin edilmişken, küfür ve bütün günahlar yine âkıbetinden dolayı akılca kötü görülmüştür.[632]

Üzerinde durulması gereken diğer önemli bir husus da akıl ve tab'ın iyi ve kötü algısıdır. Meselâ insanî doğa iyi ve kötünün neliği ve miktarı konusunda kıstas olabilir mi? İnsanî doğanın güzel görüp meylettiği veya çirkin sayıp nefret ettiği şey hakikatte de öyle midir? Mâtürîdî'nin bu sorulara olumlu yanıt verdiğini söyleyemeyiz. Çünkü ona göre insanî tab' yöneldiği veya kaçındığı şeyin hakikatte ne olduğu ile ilgilenmez. İnsanî doğa yöneldiği veya kaçındığı nesne ya da olayla fayda-zarar ilişkisi kurar. Şöyle ki, bir şey tab' için faydalı ise o iyi ve güzel; şayet tab' açısından zararlı ise bu durumda kötü ve çirkindir. Tab' o şeyin gerçek hükmü ile ya da o hükmün kendi yargısı ile uyuşup uyuşmadığıyla ilgilenmez. Fakat akıl için böyle bir durum söz konusu değildir. Aklen iyi ve güzel görülen şey Mâtürîdî'ye göre hakikatte de âkıbette de güzeldir. Tersi de böyledir. Zira akıl kötü ve çirkin olan şey hakkında da hükmünü gerçeğe ve âkıbete uygun olarak verir. Yani aklın iyi ve kötü algısı eşyanın hakikatteki niteliği ile örtüşür durumdadır. Akıl açısından burada bir fayda-zarar münasebeti değil, gerçeklik ve âkıbet (dünyevî sonuç ve uhrevî karşılık) bağlantısı kurulmaktadır. Bu husus *Te'vîlât*'ta şöyle anlatılmaktadır:

> "Akıl rağbet gösterdiği ve meylettiği şeyler hususunda tab' için bir engeldir. Çünkü tab' mutlak sûrette insan için lezzetli, arzulanan ve kolay gelen şeylere rağbet eder; zarar ve elem veren şeylerden ise nefret eder. Fakat akıl ancak hakikatte çirkin (kabîh) olan şeylerden nefret eder ve yalnızca gerçekte güzel (hasen) olan şeyleri güzel olarak görür."[633]

---

[630] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 223.
[631] Mâtürîdî'nin hikmet doktrini hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Emine Öğük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi,* Ankara: TDV Yayınları 2013, s. 152-158.
[632] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* X, 48, 356.
[633] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 255.

İnsanî doğa sadece akıl ile değil; birini diğerine tercih etme durumunda kalarak kendi eğilimleri ile de çelişkiye düşebilmektedir. Tab‘ elde edeceği fayda ve zararı hedeflerken akıl ve din (şeriat) bütün helalleri güzel, bütün haramları da çirkin görmektedir.[634] Dolayısıyla tab‘ hiçbir zaman kıstas olamaz. Nitekim Mâtürîdî Câsiye sûresi’nde ilgili âyette yer alan “Nefsinin arzusunu ilâh edinen…”[635] mânasındaki ifadeyi yorumlarken tab‘ın (hevâ) güzel gördüğü şeylere uyup onları mâbud haline getirenleri ve “güzel”in belirlenmesinde hevâyı kıstas edinenleri eleştirmektedir.[636] Bu bağlamda modern zamanlarda -şayet kulak verilmesi istenen ses tab‘ın sesi ise- “İçindeki sesi dinle ve yüreğinin götürdüğü yere git” gibi sloganlarla her şeyi ile insanın, doğasının; nefs ve hevâsının emrine girmeye davet edildiği bir felsefe ile yetiştirilen insan modelinin Mâtürîdî düşüncede yeri olmadığını ifade etmek gerekir. Ona göre müslümanların bir görevi de yeryüzünde kötülüğü engelleyecek birikimli insanlar yetiştirmektir.[637]

Bununla beraber akıl ve tab‘ arasında mutlak bir çatışma ve çelişkiden bahsedilemez. Yaratıcı’nın insanî doğaya yerleştirdiği bazı eğilim ve tercihlerin aklın ölçüleri ile uyum içinde olması da söz konusudur. Meselâ insan tabiatında konumu ve değeri yüksek olan birisine itaat etme özelliği mevcuttur.[638] Böyle bir şey akıl nazarında da çirkin değildir. Fakat tab‘ bu gibi durumlarda her halükârda doğru bir davranış sergileyemez. Çünkü tab‘ her durumda konumu yüksek olana menfaat ve korku gibi başka sâikleri de göz önünde bulundurarak itaat edebilir. Nitekim hemen bütün peygamberler hakka davet ettikleri toplumların -şer, zulüm ve haksızlık altında bulunsalar bile- kurulu düzene bağlılıkları ve itaat arzuları ile karşı karşıya gelmişlerdir. Bu noktada tab‘ın iyi ve güzel algısının tümel olarak doğru olsa bile tikel anlamda yanılabildiği görülmektedir. O halde doğru olan şey; tab‘ın şaibeli algısının peşinden koşmak değil, delile (hüccet ve beyyineye), nakle (sem‘) dayanmak ve aklın güzel gördüğüne tâbi olmaktır.[639]

---

[634] Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân,* V, 414; VII, 212.
[635] el-Câsiye 45/23.
[636] Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân,* XIII, 334.
[637] Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân,* VII, 253.
[638] Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân,* I, 86.
[639] “إنما يتبع الحجة والسمع وما يستحسنه العقل” bk. Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân,* V, 79.

İnsan doğasına tabiatta var olan ve din nazarında helal kılınan temiz şeylere meyletme ve güzel görme özelliği yerleştirilmiştir. Aynı şekilde doğada bulunan ve insanın istifadesine sunulan bitki ve hayvanlardan yenilmesine müsaade edilenlerin kesilerek, pişirilerek, kızartılarak ya da fırınlanarak yenilmesi insan doğasınca güzel karşılanmaktadır. [640] Mâtürîdî, insanî doğa nazarında kerih görülen hayvanların kesilmeden yenmesinin din ve akıl nazarında da haram ve kötü olduğunu belirtmekte ve bununla ilgili olarak İmam Muhammed'in *Kitabü'z-ziyâdât*'da yer verdiği, avına yönlendirilen köpeğin hayvanı yaralamadan öldürmesi halinde helal olmayacağı yönündeki fetvasını nakletmektedir.[641] Ayrıca Mâtürîdî insanî doğa açısından iyi ve kötü olan şeylerin dinen helal ve haram olarak nitelendiğini belirtmektedir.[642] Bu bağlamda o, Enfâl Sûresi'nde geçen "*helâlen tayyiben*" [643] ibaresini "Dinde (şer') helâl, tab'da tayyip"[644] şeklinde yorumlamakta ve aynı şekilde din nazarında haram kılınan şeyin de insan tabiatında pis (habîs) olduğunu ifade etmektedir.[645]

İnsanî doğa ve haram-helal ilgisi bağlamında işaret edilmesi gereken başka bir nokta da Hanefi-Mâtürîdî gelenekte yenilmesi helal ya da haram olan şeylerin gerekçeleri arasında insan tab'ının o şeylerden hoşlanmasının veya nefret etmesinin sayılmasıdır. Ebû Hanîfe ve öğrencilerinden nakledilen bu görüşü [646] İmam Mâtürîdî'nin de paylaştığı anlaşılmaktadır. Meselâ Mâtürîdî, A'râf Sûresi'nin 157. âyet-i kerîmesinde geçen "…Onlara temiz şeyler helâl kılındı…"[647] mânasındaki ifadeyi "Akıl ve tabiatça temiz olan şey"[648] diye tefsir etmiştir. Gazzâlî ise akan kanı olmayan bazı canlıların haram kılınmasını insan tabiatının onları kerih görmesine bağlamaktadır. Bu gibi şeylerden bazı insan tabiatlarının nefret etmemesi dikkate alınmaz. Çünkü hüküm çoğunluğa göredir. [649] Ancak bir mezhebin insan tab'ına dayanarak yasakladığı şeyi diğer fıkhî

[640] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* IV, 153.
[641] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 153-154; VIII, 78-80.
[642] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VI, 270.
[643] el-Enfâl 8/69.
[644] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VI, 270.
[645] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VI, 270.
[646] Abdurrahmân el-Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a,* Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 1424/2003, II, 5-6.
[647] el-A'râf 7/157.
[648] "ماهو طيب في العقل والطبع" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VI, 81; Aynı mâna için bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 245; V, 125.
[649]Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, II, 539-540.

mezheplerin yine tab‘a dayanarak ya da aklî ve naklî başka gerekçelerle helal sayabildikleri görülmektedir.[650] Bu da insanî doğanın hüküm koymada dayanılacak objektif bir ölçüt olmadığını göstermektedir.

İnsan tabiatında bulunan inat, kibir, iktidar ve menfaate düşkünlük[651] kin ve kıskançlık,[652] zevke düşkünlük, liderliğin devamı arzusu, şehevî arzulara meyil,[653] tamah,[654] haset ve temenni,[655] akla direnme[656] gibi özellikler de tab‘ın iyi ve kötü algısını olumsuz yönde etkilemektedir.

İmam Mâtürîdî’ye göre tabiattaki nesne ve olaylar imtihana tabi tutulmamız ve bir süzgeçten geçirilmemiz için yaratılmıştır.[657] Nitekim insan buna uygun olarak ileride elde edeceği büyük faydalar için mevcut sıkıntılara göğüs gerecek bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla aklın emrettikleri her zaman tabiata ağır gelmez. Bu anlamda aralarında mutlak bir karşıtlık olduğu söylenemez. Zira insanın uzakta bulunan sevdiği bir şeyi kazanmak için çalışması ve ileride gerçekleşebilecek nefret ettiği şeylerden kaçınması da yine yaratılışının gereğidir.[658] Meselâ bir tüccar büyük fayda, daha fazla kâr elde edeceği düşüncesiyle yolculuğa çıkar, pek çok meşakkate katlanır ve uzunca bir sefer yapar. Yani uzakta olan değerli şeye ulaşabilmek için şimdiki zamanda bir takım sıkıntı ve meşakkatleri göğüslemek ona ağır gelmez.[659] Aslî tabiat (*tab‘u’l-cevher*) ile sadece şimdi olan ve şu anda duyu alanına giren (hâzır) şey algılanıp şekillendirilebilir. Akıl yoluyla ise hem hazırda hem de gaipte olanlar bilinir,[660] hem duyulur âlemde hem de duyular ötesinde bulunanlar algılanır.[661]

Mâtürîdî’ye göre beşerî tabiatlar nesne ve olayları güzel ve çirkin göstermede çoğu kez akla muhalif düşmektedir. Bu yüzden nesnelerin güzelliği (meşruluğu) aslî

---

[650] Abdurrahmân el-Cezîrî, *el-Fıkh ‘ale’l-mezâhibi’l-erba‘a,* II, 5-9.
[651] Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân,* VI, 116.
[652] Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân,* IV, 262.
[653] Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân,* VII, 221.
[654] Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân,* VIII, 9.
[655] Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân,* VIII, 102.
[656] Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân,* V, 159.
[657] Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân,* I, 59.
[658] Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, XVI, 102-103.
[659] Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, XVI, 102-103.
[660] Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân,* V, 383.
[661] Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd,* s. 355.

tabiatla veya onun güzel ifadelendirmesiyle takdir edilmemiş, aksine bu husus güzeli çirkin görmeyen akıl kriteri ile değerlendirilmiştir. Zira akıl her türlü işin konum ve düzenlemesinin kendisine dayandırılması gereken bir temeldir.[662] Bu durumda akıl (tab‘ gibi) değişikliğe uğramayan ve herhangi bir değişiklik sebebiyle geçersiz hale getirilemeyen duyu bilgisi gibidir.[663]

Netice olarak her tikelin tab‘ın tümel olarak verdiği hükmün kapsamına girmediği; tab‘ın küllî olarak vardığı bazı yargılarda isabet etse bile o nev‘in parçalarında yanılabildiği, verdiği hükümlerde çelişkiye düşebildiği ve akılla çoğunlukla çatışma halinde olduğu ortaya çıkmaktadır. Ancak akıl her şeyin gerçekliğine ve âkıbetine göre hüküm verdiğinden akıl için böyle bir şey söz konusu olmamaktadır. Kaldı ki bir önceki başlıkta Mâtürîdî’ye göre insanın yaratıldığı tab‘a mecbur olmadığına, insanî doğanın çeşitli vesileler ile değişmesinin imkânına, akıl ve tarihî tecrübenin böyle bir değişimi olası gördüğüne, hakikat nazarında da insan tab‘ının aklın hakemliğini kabul etmesi ve eğilimlerini buna göre yönlendirmesi gerektiğine işaret edilmiştir.

Bu sebeple yalnızca tabiatının yönlendirmesine uyan bir insanın her zaman iyiye ve güzele ulaşma imkânının kalmayacağı açıkça görülmektedir. Zaten insan doğasının bu noktadaki değerlendirmeleri, içinde bulunduğu konuma göre de değişim arz etmektedir. Nitekim Mâtürîdî’ye göre “Cennet hoş görülmeyen şeylerle, cehennem ise şehvetler ve hoş görülen şeylerle kuşatıldı.” anlamındaki hadisin[664] birinci kısmı ile “tab‘ın hoş görmediği” şeyler kastedilmektedir. Ayrıca “Hoşunuza gitmese de savaş size farz kılındı.”[665] meâlindeki âyette de bahsedilen şey kerâhet-i tab‘ yani tab‘ın hoşuna gitmemesidir.[666]

İnsanî doğanın kıstas olduğu bir ortamda akıl ve âkıbet nazarında kâmil mânada bireysel ve toplumsal saadetten ve adaletli bir sosyal hayattan bahsedilemez. Çünkü aklın hakemliğinin kabul edilmediği; tab‘ın arzu ve emellerinin akla öncelendiği bir durumda

---

[662] “هو الأصل الذي يلزم تسوية كل أمر من الأمور عليه” bk. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd,* s. 356.
[663] Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd,* s. 356.
[664] Ahmed b. Hanbel, II, 260; Müslim, “Cennet”, 1.
[665] el-Bakara 2/216.
[666] Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, II, 255; krş. Câhız, *Risâle fi’l-meâş ve’l-meâd,* I, 105.

insanlar adedince istenç ve isteksizlikler doğacak; her bir insan kendi rahatına olanı talep edecek, sıkıntı verene de itiraz edecektir.

Peki, çözüm nedir? İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd'*de yer alan şu ifadeleri hem akıl ve tab' çatışmasına hem de bu çatışmanın nasıl giderileceğine işaret etmektedir:

> "İnsan tabiata ve akla sahip kılınarak yaratılmıştır. Aklın güzel bulduğu şey; tabiatın istemediği, çirkin gördüğü de onun nefret ettiği şey olabilir. Ya da akıl ile tabiat arasında bir defasında muvafakat, diğerinde ise muhalefet bulunabilir. Şu halde hakikatin ortaya çıkması için her işte akıl yürütmek (nazar) ve tefekkür etmek (teemmül) gerekir. "[667]

Ayrıca Zâhid el-Buhârî'nin (ö. 546/1151) *Mehâsinü'l-İslâm* adlı eserinde Mâtürîdî'den naklettiği şu ifadeler hem insanî doğadaki istenmeyen bir özelliğin bu anlamda meselâ cimriliğin eğitim yoluyla değiştirilebileceğine işaret etmekte hem de bu değişimin nasıl olcağı noktadasında İmam Mâtürîdî'nin tavsiyelerini içermektedir:

> "Ebû Mansûr şöyle demiştir: Bir müminin, çocuğuna tevhidi ve imanı öğretmesi nasıl gerekiyorsa, aynı şekilde cömertliği de öğretmesi icap etmektedir. Zira dinar sevgisi her türlü hatadan daha kötüdür. Buna karşın cömertlik özgürlerin bile köleleştirilmesini emretme gücüne sahip bir sultandır. Malın bir müddet kendisine arkadaşlık ettiği bir kimsenin kalbine bu arkadaşlık iyice tesir eder ve kişi bu sevgi yüzünden helâk olur. Böyle bir durumda olan kimsenin dininin, dünyasının, buradaki ve öbür taraftaki hayatının kurtuluşu malı elinden çıkarmasından, onu elinde tutmamasından geçer. Bir elden diğerine geçerek elden çıkarılan malla kişi kendisini kurtarırken, aslında bir başkasını da ateşe atmış olur."[668]

[667] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 17.
[668] Zâhid el-Buhârî, *Mehâsinü'l-İslâm ve şerâiu'l-İslâm* (nşr. Hüsâmeddin el-Kudsî), Kahire: Mektebetü'l-Kudsî 1357/1938, s. 96.

D. Fıtrat: İnsanı Yaratana İşaret

İmam Mâtürîdî, yaratılış, tabiat, tıynet ve huy gibi anlamlara gelen[669] fıtrat kelimesini Kur'ân-ı Kerîm'de geçtiği şekliyle[670] daha çok "yaratılış" anlamında kullanmaktadır.[671] Mâtürîdî, tab'ın aksine fıtrat terimine müsbet anlamlar yüklemektedir. Bu da Mâtürîdî düşüncede tab' ve fıtrat kavramlarına farklı anlamlar yüklendiğini göstermektedir. Tab' insanın verili olarak doğuştan getirdiği bazı olumsuz yönlerine de işaret ederken fıtrat, hilkatin Yaratıcı'ya işaret eden aslî güzelliğinden referans almaktadır.

İmam Mâtürîdî "fıtratullah" ifadesini şöyle tefsir etmektedir:

> "Fıtratullah, Allah'ın insanı üzerinde yarattığı mârifetullah ve her çocuğa bahşettiği şuurluluk halidir ki çocuk onunla Rabbinin rubûbiyyetini ve vahdâniyyetini bilebilir. Bu mârifet, Allah'ın bebekliklerinde kendileri için gıda olan sütü anne göğsünden emme şuurunu insanlara ihsan etmesi gibidir. Nitekim Hz. Peygamber fıtrat hadisiyle bunu kastetmiştir. Allah'ın dağlarda tesbih ve O'na hamd etme şuurunu da yaratması böyledir. Ancak daha sonra ebeveyni çocuğu kendilerine benzetir ve onu aslî fıtratından uzaklaştırır."[672]

---

669 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât,* "ftr" md.; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab,* "ftr" md.; Cürcânî, e*t-Ta'rîfât,* "fıtra" md..

670 "Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fıtrata sımsıkı tutun. Allah'ın yaratışında değişme olmaz. İşte bu dosdoğru dindir. Fakat insanların çoğu bilmezler." bk. er-Rûm 30/30.

671 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 66, 110, 148, 249-250, 254; II, 229, 261, 333, 351, 385, 397; V, 124, 133, 249-250, 272; VI, 10, 81, 106-108, 119, 147; VII, 33, 120, 146-147, 156, 257, 402, 406-407, 417; VIII, 150, 184-186; XI, 185-186, 270. Fıtrat hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Takiyyüddin Sübkî, *Küllü mevlûdin yûledu ale'l-fıtra* (nşr. Muhammed Seyyid Ebû Amme), Tanta: Dârü's-Sahâbe 1410/1990, s. 16-19; İbn Abdülber, *et-Temhîd* (nşr. Mustafa Ulu v.dğr.), Ma'rib: Vezâretü umûmu'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1387, XVIII, 68-69; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân* (nşr. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî vd.), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1427/2006, XVI, 422-423; Mestçizâde, *el-Mesâlik fi'l-hilâfiyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-hükema* (nşr. Seyit Bahçıvan), Beyrut-İstanbul: Dâru Sâdır-Mektebetü'l-İrşâd 1428/2007, s. 100; İbn Teymiyye, *Der'u te'âruzi'l-'akl ve'n-nakl* (nşr. Muhammed Reşâd Sâlim), Beyrut: Dârü'l-Künûzi'l-Edebiyye, 1978, VIII, s. 383; Hayati Hökelekli, "Fıtrat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* İstanbul 1996, XIII, 47-48; Yusuf Şevki Yavuz, "Bezm-i Elest", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, VI, 106-108; Hülya Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı,* İstanbul: Rağbet Yayınları 2013, s. 162-171; Şaban Ali Düzgün, "İnsanın Doğası (Fıtratı) ve Özgürlüğü Üzerine", s. 322-342; Yâsin Muhammed, "Fıtrat ve İslâm Psikolojisi" (çev. F. Mehveş Kayani), *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi* III/2 (1416/1995), s. 43-61; Fatma Aygün, "Allah'ın Varlığını Bilmeye İlişkin Mâtürîdî'nin Fıtrat Delili (Hilkat Delili)", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi,* IV/4 (2015), s. 93-125.

672 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XI, 185-186.

Mâtürîdî'nin bu ifadeleri onun fıtratı, insanın inanmaya müsait bir varlık olarak yaratılması şeklinde yorumladığını göstermektedir. Buna göre insan doğuştan ne mümin ne de kâfirdir. Ancak o yaratılışı itibariyle inanacak ve tevhid bilgisine ulaşacak şekilde programlanmıştır. Ona ihsan edilen akıl ve basiret gibi özellikler mârifetullah için verilmiştir. Aklının ve yaratılışının yol göstericiliğinde hareket eden insanın tevhid ve hakikat bilgisine erişmesi kaçınılmazdır.

Allah bütün mahlûkatı, her biri şayet yaratılışları üzerinde düşünebilseler (*nazar*) ve dikkatle bakabilseler (*tedebbü*r) yaratılışlarının ulûhiyyete ve rubûbiyyete şahitlik ettiğini anlayabilecekleri bir özellikte halk etmiştir.[673] Her bir ferdin kendi yaratılışı Allah'ın vahdâniyyetine şahittir.[674] Allah, yaratmış olduğu her şeye vahdâniyyetine ve ulûhiyyetine şahitlik edecek nitelikte izler koymuş; tabir caizse her yaratılmışa yaratanın varlık ve birlik mührünü vurmuştur.[675] Sadece cahil kimseler kendi yaratılışları üzerinde düşünmedikleri (teemmül) ve tefekkür etmedikleri için hilkatin ulûhiyyete ve rubûbiyyete şahitlik ettiğini idrak edemez.[676]

Mâtürîdî fıtrat âyetinde [677] yer alan "*fatarahüm*" ifadesini şöyle yorumlamaktadır:

> "Fatarahüm ve cebelehüm; onları yarattı ve onlara öyle bir kıvam verdi ki şayet insanlar bu yaratılmış oldukları fıtrat üzerinde akılları ile serbest bırakılmış olsalar Allah'ın rubûbiyyetini ve vahdâniyyetini bilir ve tanır. Çünkü insanların yaratılışları Allah'ın rubûbiyyet ve vahdâniyyetine delâlet eder."[678]

Akledebilen, temyîz ve tefekkür gücüne sahip olan bütün insanlar dışsal ve çevresel faktörlerden arınarak düşünebildikleri takdirde tevhidi idrak edebilecek kabiliyette yaratılmıştır. Çünkü "Allah, düşünme yeteneği olan bütün insanlara umumî bir tevhid anlayışı vermiştir."[679]

---

[673] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 261.
[674] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 385.
[675] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XI, 270.
[676] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 261.
[677] er-Rûm 30/30.
[678] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XI, 186.
[679] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 185. Ayrıca aynı mâna için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 206.

Ebû Hanîfe'ye benzer şekilde İmam Mâtürîdî' de fıtratı yaratılış (hilkat) şeklinde anlamakta ve buna göre yorumlamaktadır.[680] İmâm-ı Âzam'a göre "Allah insanları küfür ve imandan hâli olarak yaratmış, yaratılıştan insanları küfür ve imana zorlamamış ve onları mümin veya kâfir olarak yaratmamıştır."[681]

Burada iman ve küfürden hâli olma ifadesiyle tamamen tarafsız, nötr bir fıtrat kastedilmemektedir. Âdemoğlu imana ve küfre müsait bir şekilde dünyaya gelir. Bu anlamda insan fıtratı kâfir ya da mümin diye belirlenmemiştir. Fakat yaratılış itibariyle insan bünyesi bir yaratıcının olduğuna hem işaret edecek hem de Yaratıcı'nın bilgisine ulaşabilecek mahiyettedir. Başka bir değimle insan fıtratı mârifetullaha ulaşacak bir

[680] İslâm düşünce geleneğinde fıtrat farklı şekillerde anlaşılmıştır. Sübkî'ye (ö. 756/1355) göre içerisinde Eş'ariyye ve Mu'tezile'nin de bulunduğu çoğunluk fıtratı İslâm şeklinde anlamıştır. Kaynaklarda bu görüşün sahabe ve tabiinden önemli isimler ve dört mezhep imamından Ebû Hanîfe dışında kalanlarca benimsendiği zikredilmektedir. Ancak fıtratı İslâm şeklinde yorumlayanlar esasında tartışmasız olarak tek bir yorum etrafında ittifak ediyor değildir. Fıtratı İslâm olarak kabul edenlerin fıtrat görüşleri islâmla hangi mânaya işaret ettiklerine bağlı olarak şekillenmekte ve çeşitlenmektedir. Meselâ onlardan bir kısmı fıtratı her doğan çocuğun müesses bir din olarak İslâm üzere doğması şeklinde anlamaktadır. Diğer bir kısmı ise İslâm fıtratı üzere dünyaya gelmeyi yaratılış itibariyle her çocuğun Allah'ı bilmeye ve Yaratıcı'ya karşı sevgi duymaya hazır bulunması tarzında yorumlamıştır. Fıtratı İslâm olarak algılayanlar genel olarak ebeveynlerinin inancına bakmaksızın temyîz çağına ulaşıncaya kadar bütün çocukları müslüman kabul etmektedir. Ancak bazıları gayr-i müslîm ebeynlerin çocuklarını istisna ederek İslâm fıtratı üzere doğmayı sadece müslümanların çocuklarına hasretmektedir. Fıtratı İslâm olarak yorumlayanlara göre olumsuz tesirlerden uzak yetişen selim fıtrat sahiplerinde yaratılıştan var olan tevhîd anlayışının açığa çıkması kaçınılmazdır. Fıtratı hilkat olarak yorumlayanlara göre ise insan iman ve küfürden sâlim bir şekilde dünyaya gelmektedir. Buradaki sâlim olma ifadesiyle tamamen tarafsız, nötr bir fıtrat kastedilmemektedir. Onlara göre âdemoğlu imana ve küfre müsait bir şekilde dünyaya gelir. Bu anlamda insan fıtratı kâfir ya da mümin diye belirlenmemiştir. Fakat yaratılış itibariyle insan bünyesi bir yaratıcının olduğuna hem işaret edecek hem de Yaratıcı'nın bilgisine ulaşabilecek mahiyettedir. Başka bir değimle insan fıtratı mârifetullaha ulaşacak bir kıvamda yaratılmıştır. Olumsuz dış tesirler onu farklı yönlere savurmadıkça akleden ve tefekkür eden kişi temyîz çağından itibaren Yaratıcı'nın doğru bilgisine kendi ihtiyarıyla ulaşabilecektir. Gelenekte fıtrata ilişkin olarak zikredilen üç farklı temel yorumun dışında da başka bazı değerlendirmeler mevcuttur. Bu bağlamda fıtrat, bidâyet yani insanın başlangıçta yazılan kaderine mecburiyeti mânasında yorumlandığı gibi; Allah'ın insanî fıtrata yerleştirdiği mârifetullah, iman veya inkâr halleri şeklinde de anlaşılmıştır. Fıtrat görüşlerini mîsâk âyeti etrafında şekillendirenlere göre fıtrat, bezm-i elest çerçevesinde Allah'ın rubûbiyyet ve ulûhiyyetine şahitlik anlamına gelmektedir. Mîsâk görüşünü savunanlardan bazıları –insanlar hatırlamasa da- âlem-i ervahta mîsâkın fiili olarak gerçekleşmiş olduğu kanaatindedir. Fıtratı iman ve inkâr halleri şeklinde yorumlayanlar ise mîsâkta müminlerin isteyerek, kâfirlerin istemeyerek olumlu yanıt verdikleri ancak Allah'ın kalplerin iç yüzünü bilmesi sebebiyle isteyerek müsbet cevap verenleri mümin fıtratında, kerhen boyun eğerek menfi yanıt veremeyenleri ise kâfir fıtratında yarattığı görüşündedir. bk. Takiyyüddin Sübkî, *Küllü mevlûdin yûledu ale'l-fıtra*, s. 16-19; İbn Abdülber, *et-Temhîd,* XVIII, 68-69, Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, XVI, 422-423; İbn Teymiyye, *Der'u te'âruzi'l-'akl ve'n-nakl*, s. 383; Mestçizâde, *el-Mesâlik*, s. 100-101; Hülya Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı,* 164-165.

[681] Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber* (nşr. Mustafa Öz, İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri İçinde), İstanbul: İFAV Yayınları 2008, s. 72; krş. Ali el-Kārî, *Minehu'r-ravzi'l-ezher fî şerhi'l-Fıkhi'l-ekber*, s. 145-148.

kıvamda yaratılmıştır. Olumsuz dış tesirler onu farklı yönlere savurmadıkça akleden ve tefekkür eden kişi temyîz çağından itibaren Yaratıcı'nın doğru bilgisine kendi ihtiyarıyla ulaşabilecektir.[682] Fıtrat ve mîsâk âyetleri[683] gibi fıtrat hadisi de aynı mânaya yani yaratılışın tevhide, rubûbiyyet ve ulûhiyyete şahit kılındığına işaret etmektedir.[684] Râgıb el-İsfahânî de fıtrat âyetinden hareketle fıtratın insana yerleştirilen Allah'ı bilme yeteneği olduğunu, fıtratullahın[685] insanın Allah'a iman bilgisine güç yetirmesi anlamına geldiğini ifade etmektedir.[686]

Anlaşılan o ki İmâm-ı Âzam gibi Mâtürîdî'ye göre de Allah insanları kâfir veya mümin şeklinde belirlenmiş olarak değil fakat yaratılışlarının lisân-ı hâliyle Allah'ın birliğini ve terbiye ediciliğini ikrar edecek bir mahiyette dünyaya göndermiştir. Dünya hayatında ise her insan bu aslî fıtratın gereğini yerine getirememiş böylece insanoğlunun bazı fertleri dünya hayatında bu fıtrata uygun olarak hareket etmemiş ve kendi ihtiyarıyla fıtratlarının hal diliyle delâlet ettiği mîsâkı bozmuştur. Ebû Hanîfe buradan hareketle insanların başlangıçta (fıtratlarının delâletiyle) mümin olduklarını fakat sonra (tevhidden uzaklaşarak) bu fıtratı değiştirip bozduklarını ve böylece küfre saptıklarını belirtmektedir.[687]

Muhtemelen Ebû Hanîfe ve İmam Mâtürîdî bu gerekçeyle ve iman konusunda akıl, irade ve ihtiyarın rolünün tamamen ortadan kalkacağı düşüncesiyle fıtratı islâm şeklinde anlamamışlardır. Nitekim İmam Mâtürîdî'ye göre zorlamanın olduğu, seçim hakkının bulunmadığı yerde imandan bahsedilemez, ızdırar altında gerçekleşen şeye iman ismi verilemez.[688] Öte yandan fıtratı islâm şeklinde yorumladığı ifade edilen İmam Gazzâlî fıtrattan bahsederken Mâtürîdî gibi cibilliyete (*cebele*) yani yaratılışa vurgu

[682] İbn Abdülber, *et-Temhîd*, s. 68-69,
[683] Mîsâk âyeti şu meâldedir: "Hani Rabbin (ezelde) 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." bk. el-A'râf 7/172.
[684] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VI, 101-107; VII, 32.
[685] İmam Mâtürîdî ilgili âyette (el-Bakara 2/138) geçen "sıbgatullah" ifadesini "fıtratullah" şeklinde tefsir etmekte ve bu bağlamda fıtrat hadisine de yer vermektedir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 254.
[686] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât,* "ftr" md..
[687] Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, s. 72; krş. Ali el-Kārî, *Minehu'r-ravzi'l-ezher fî şerhi'l-Fıkhi'l-ekber*, s. 146.
[688] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, V, 250; VIII, 184.

yapmakta ve fıtratı yaratılıştan insanda bulunan rubûbiyyet şuuru şeklinde açıklamaktadır.[689]

Fıtratı mîsâk çerçevesinde yorumlayan bazı âlimler –insanlar hatırlamasa da- âlem-i ervahta mîsâkın fiilî olarak gerçekleşmiş olduğu kanaatindedir.[690] Ancak İmam Mâtürîdî mîsâkın bir metafor olduğu görüşündedir. Mâtürîdî'ye göre mîsâk, insanoğlunun -şayet vâki olsaydı- "elestü birabbiküm" sualine "belâ" cevabını verebilecek istidatta yaratılmış olmasıdır.[691] Mâtürîdî'nin mîsâkı mecaz kabul edip bu çerçevede yorumlaması hem orijinal hem de yaşadığı dönem dikkate alındığında tepkiye neden olabilecek mahiyettedir.[692] Nitekim Mestçizâde (1150/1737) *el-Mesâlik*'te İmâm Mâtürîdî ve Mu'tezile dışındaki çoğunluğun mîsâkı hakikî mânaya hamlettiğini zikrettikten ve Mâtürîdî'nin mîsâkı mecaz olarak yorumlamasının kendisi açısından şaşkınlık verici olduğunu ifade ettikten sonra bu konuda İmam Mâtürîdî'nin eleştirildiğini de nakletmektedir.[693]

Mâtürîdî, mîsâk âyetini tefsir ederken âyet çerçevesinde ileri sürülen farklı yorumları zikrederek tenkit etmiştir. Mâtürîdî'nin aktarımına göre meselâ Hasan-ı Basrî âyeti, sanki bütün insanlar buluğ çağına eriştirildiler ve temyîz ehli oldukları halde insanlarla Allah arasında böyle bir ahitleşme gerçekleşti, şeklinde tefsir etmiştir. Bazıları ise ahitleşmenin muhatabı ruhlardı, demişlerdir.[694] Ancak İmam Mâtürîdî bunlar gibi âyeti hakiki mânaya hamlederek yapılan yorumları eleştirmiş ve âyetin bu şekilde anlaşılmasının doğru olmadığını belirtmiştir.[695]

Mâtürîdî'ye göre Allah ile yapılan sözleşme (mîsâk) iki şekildedir. Bunlardan birincisi, yaratılış (*hilkat*) ahdidir ki bu Allah Teâlâ'nın her insanın yaratılışına O'nun varlığını ve birliğini kanıtlayan delilleri yerleştirmiş olması ve insanoğlunda kendisinin

---

[689] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, V, 248-249; XI, 185; Gazzâlî, *Mîzânü'l-amel,* s. 335-336; a.mlf., *el-Münkız mine'd-dalâl*, s. 46.
[690] Mestçizâde, *el-Mesâlik fi'l-hilâfiyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-hükema, s*. 100.
[691] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VI, 107.
[692] Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Mâtürîdî'nin mîsâkın mecazî oluşuyla ilgili görüşünü naklettikten sonra Zeccâc (ö. 311/923) ve Zemahşerî'nin de bu görüşü benimsediğini ifade etmektedir. bk. Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, I, 617.
[693] Mestçizâde, *el-Mesâlik*, s. 100-101.
[694] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VI, 101.
[695] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VI, 101-107.

amaçsız icat edilmediği, başıboş ve sorumsuz bırakılmayacağı şuurunun var edilmesi anlamına gelmektedir. İkincisi ise Allah'ın gönderdiği peygamberlerin diliyle aldığı *risâlet* ahdidir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de risâlet ahdine delâlet eden birçok âyet-i kerîme mevcuttur. Mâtürîdî, risâlet ahdine örnek olarak[696] şu âyetleri zikretmektedir:

> "Allah şöyle buyurdu: Eğer namaz kılar, zekât verir, elçilerime inanır, onları desteklerseniz ve bir de Allah'a veriyormuş gibi O'nun rızâsı için karşılıksız borç verirseniz günahlarınızı örter ve sizi zemininden ırmaklar akan cennetlere koyarım."[697], "Allah kendilerine kitap verilenlerden, 'Onu mutlaka insanlara açıklayacak ve asla gizlemeyeceksiniz' diye söz almıştı."[698], "Bir zamanlar biz İsrâiloğullarından 'Allah'tan başkasına kulluk etmeyeceksiniz, anne-babay, yakınlarınıza, yetimlere ve yoksullara iyilik edeceksiniz' diye söz almıştık."[699]

Mâtürîdî fıtrat bağlamındaki değerlendirmelerini mîsâkın birinci şeklinden yani mîsâkın hilkat ahdi oluşundan hareketle yapmaktadır. Dolayısıyla İmam Mâtürîdî, mîsâkın dilin konuşması şeklinde anlaşılmasını uygun görmemektedir. Ona göre mîsâk, lisân-ı hâl ile bir konuşmadır. Fıtrat veya mîsâkın anlamı; şayet akıllar ve fikirler böyle bir mîsâk meclisinde kendi hallerine bırakılsalardı; o takdirde Allah'ın birliğine (*tevhid*) şahitlik ederlerdi, demektir.[700] Hatta Mâtürîdî'ye göre fıtrat hadisi de bu anlama gelmekte ve insanda verili olarak var edilen bu potansiyele işaret etmektedir.[701] İnsan bilkuvve olarak tevhid bilgisine ulaşabilecek fıtrattadır. Fıtrat ve mîsâk insanın dilerse bilfiil olarak tevhid bilgisine erişebileceğini göstermektedir.

Mâtürîdî, mîsâk âyetinin bu şekilde yorumlanmasına Selef'in anlayışıyla ters düşeceği gerekçesiyle itiraz edilebileceğini öngörmüş ve bu anlamda vâki olabilecek eleştirilere de cevap vermiştir. İmam Mâtürîdî'nin bu noktadaki açıklamaları hem Mestçizâde'nin şaşkınlığını izâle etmeye yetecek hem de *Mesâlik* sahibinin Ömer en-

---

[696] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 66, 110, 148, 250; VI, 10. Ayrıca Mâtürîdî, genel mîsâkın dışında özel mîsâkların da bulunduğunu belirterek bunlara ilişkin örneklere de yer vermektedir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 110-111.

[697] el-Mâide 5/12.

[698] Âl-i İmrân 3/187.

[699] el-Bakara 2/83.

[700] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VI, 107; XI, 185-186.

[701] Konuyla ilgili olarak *Te'vîlât*'ta yer alan metni aynen aktarıyoruz bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VI, 106-107. " أن في الفطرة شهادة بالتوحيد. وهذا معني ماروي عن رسول الله صل الله عليه وسلم أنه قال: كل مولود يولد علي الفطرة. اي: علي حال لو تركت العقول والفكر فيها لشهدت بالتوحيد."

Nesefî'ye (ö. 537/1142) atfederek naklettiği mîsâkı mecaza hamletmesinden dolayı Mâtürîdî'ye yöneltilen eleştirilere cevap olabilecek niteliktedir.[702] Mâtürîdî, âyetin Selef tarafından hakikî anlamda imanın teklifi ve kabulü şeklinde yorumlamasını; muhtemelen onlar bu konuda bir habere ulaştılar ve bu habere dayanarak âyetin böyle te'vîl edilmesinin münasip olacağını zannettiler, diye gerekçelendirmektedir. İmam Mâtürîdî'ye göre aksi takdirde başka bir delile dayanmaksızın böyle bir yorum yapılması âyette ekleme veya eksiltme anlamına gelir ki bu da doğru değildir.[703] Keza sonraki dönemlerde -aklen izahının zorluğundan olsa gerek- Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) gibi birçok âlimin bir takım kıssalarla mîsâk meclisinin tasviri eşliğinde mîsâkın lafzî olarak yorumlanmasını terk edip mecazî yorumun doğruluğunu kabul etme cihetine gittikleri anlaşılmaktadır.[704]

Ebû Hanîfe gibi Mâtürîdî'ye göre de –kâfirler de dâhil olmak üzere- istisnasız olarak her insan yaratılışının şehadeti ve delâleti itibariyle mümindir. Mâtürîdî fıtratı ilk yaratılış İslâm'ı şeklinde açıklamaktadır.[705] Yani fıtrat insanın tabiî olarak yaratıldığı muhtevaya işaret etmektedir. Burada bir kabul veya ret; ihtiyarî olarak iman veya küfür söz konusu değildir.[706] Ebû Hanîfe'nin mîsâk âyetine ilişkin açıklamasında belirttiği üzere yaratılış itibariyle insanlar mümin ya da kâfir değildir. Çünkü onlara henüz böyle bir sıfatla tavsif edilmelerini gerektirecek olan teklif yapılmamıştır. Gazzâlî de *el-Münkız*'da meşhur fıtrat hadisine[707] dayandırarak yaratılıştan (*cibilleten*) aslî fıtratta garîzi ve fıtrî olarak hakikat arayışının bulunduğuna dikkat çekmekte ancak bunun ihtiyarî olarak harekete geçirilmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır.[708] Bir anlamda garîzi fıtratın müktesep hale getirilmesi gerektiğine işaret etmektedir. *el-Münkız*'ın başka bir yerinde ise Gazzâlî, insanın aslî fıtratının, varlığın cinslerine (*avâlim, ecnâsü'l-mevcûdât*) dair bilgiden yoksun olarak (*hâliyen sâzecen*) ancak bu bilgilere ulaşabilecek mahiyette

[702] Mestçizâde, *el-Mesâlik*, s. 101.
[703] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VI, 107.
[704] Yusuf Şevki Yavuz, "Bezm-i Elest", VI, 107.
[705] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 250; II, 229.
[706] Alâeddin es-Semerkandî, *Şerhu Te'vîlâti'l-Mâtürîdî*, nr. 176, vr. 376a.
[707] Fıtrat hadisi şu meâldedir: "Dünyaya gelen hiçbir çocuk yoktur ki fıtrat üzere doğmasın. Daha sonra ebeveyni onu yahudi, hıristiyan veya mecûsî yapar. Tıpkı hayvanın yavrusunun sapasağlam, organları yerli yerinde doğurması gibi. Siz onda bir eksiklik görüyor musunuz?" bk. Buhârî, Cenâiz 80, 93; Müslim, Kader 6; Ahmed bin Hanbel, II, 275; Ayrıca bk. Ahmed bin Hanbel, II, 393, 410.
[708] Gazzâlî, *el-Münkız,* s. 46.

yaratıldığını ifade etmektedir.[709] Gazzâlî'nin *el-Münkız*'daki hakikat yolculuğu da garîzi olarak fıtratta bulunan hakikat bilgisinin reel hayatta ihtiyarî olarak açığa çıkarılmasının, kendi ifadesi ile gelenek (*mevrûse*) ve ebeveyn taklidini bırakıp aslî fıtrata yönelmenin[710] en güzel örneklerindendir.

Dünya hayatında insanoğluna iman teklif edilince bazı insanlar yaratılışlarının delâlet ettiği müminlik vasfına uygun olarak, kendi ihtiyarlarıyla iman etmiş ve mârifetullaha müsait istidat ve ihtiyarlarını doğru şekilde kullanmış ve yaratılışlarındaki o iman potansiyelini açığa çıkarmıştır. Böylece onlar iman etmeye müsait yaratılışlarını yani fıtratlarını bozmamışlardır. Oysa yaratılışlarındaki o potansiyeli göz ardı eden insanlar iman etmek üzere dizayn edilen aslî fıtratlarına uygun şekilde hareket etmemişler, böylece hem akıl ve diğer yeteneklerini doğru bir şekilde kullanmamaları sebebiyle hem de dış tesirlerin (ebeveyn, çevre ve gelenek) etkisiyle tevhide aykırı yollara sapmışlardır. Zira Mâtürîdî'ye göre akıl ve hilkatin şehadetiyle tevhid, iyi ve güzel; küfür ve bütün günahlar ise kötü ve çirkindir.[711]

Allah insanların bünyesine tevhidin yanında kendisine ubûdiyyette bulunma özelliğini yerleştirmiştir. Ancak hilkatte bulunan inanma ve kullukta bulunma özelliklerini doğru cihete yani Allah'a karşı yerine getirmeyenler yaratılışlarının gereği olan bu gibi şeyler için yanlış şeylere yönelmektedir.[712]

Esasen bu da insan fıtratına inanma ve ibadet etme özelliklerinin kodlandığının bir göstergesidir. Çünkü insan inanan bir varlıktır. O ya aslî fıtratı üzere Allah'a yönelecek ve bunun gereğini yapacaktır ya da fıtratında var olan bu özelliği -fıtratını bozma pahasına- yanlış şekillerde tatmin etme yolunu seçecektir. Bu mânada iman hilkatin delâletine muvafakat, küfür ise hilkatin şehâdetine muhalefet anlamına gelmektedir.[713] Mîsâkı bozmak ise hilkatin delâlet etmediği şekilde hareket etmektir.[714]

[709] Gazzâlî, *el-Münkız,* s. 97.
[710] Gazzâlî, *el-Münkız,* s. 46.
[711] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VI, 81.
[712] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 397; VI, 119.
[713] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, V, 272.
[714] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VII, 417.

Dahası sadece insan değil, bütün mahlûkat hilkatinin delâletiyle mümindir ve onlardan her biri ne için yaratıldı ise o amaca uygun olarak hareket etmektedir.[715] Fakat sadece insanoğluna yaratılışına ve yaratılış amacına muhalefet etme imkânı tanınmıştır. Diğer mahlûklar ise yaratıldıkları fıtrat üzere varlıklarını sürdürmeye mecburdur. İnsanın yaratılış gayesi ise iman ve ubûdiyettir.[716] Bu yüzden de teklif insana yapılmıştır. Çünkü sadece insan yaratılışı itibariyle teklife uygun ve ihtiyarî imanı kabule müsait bir şekilde yaratılmıştır.[717] İmam Mâtürîdî'ye göre "fatarahüm" kelimesinin bir anlamı da insanın imtihanı yüklenebilecek donanımda yaratılmış olmasıdır.[718] Yaratılışı itibariyle her şey Allah'a secde etmektedir. Ancak ihtiyarî secde yalnız insan için mümkün kılındığı gibi ihtiyarî olarak isyan edebilme imkânı da ondan başkasına verilmemiştir.[719]

Mâtürîdî, fıtrat âyetinde yer alan "Allah'ın yaratmasında değişme yoktur (*lâ tebdîle lî halkillâh*)" ifadesini ise fıtratın yani mahlûkatın Allah'ın vahdâniyyetine delâlet ve rubûbiyyetine şehâdet etme özelliğinin asla değişmeyeceği şeklinde yorumlamaktadır.[720] Esasen İslâm hakkındaki bütün menfî propagandalara, çevresel baskılara ve müslümanların bazı olumsuz örnekliklerine rağmen tarihten günümüze kadar dünyanın her yerinde farklı devirlerde, her yaş aralığında ve azımsanamayacak sayıda insanın çoğu zaman kendi tefekkür ve tedebbürü ile hidâyete kavuşmaya devam etmesi; fıtratın kıyamete kadar değişmeyeceğinin ve Yaratan'a şahitlik edeceğinin en önemli göstergelerindendir.

Sonuç olarak İmam Mâtürîdî'ye göre fıtrat; insanın akıl ve istidlâl yoluyla kendi yaratılışını, âlemi ve âlemdeki yaratılmışları tefekkür ederek; doğru ve olumsuz tesirlerden arınmış bir akıl yürütme yöntemiyle[721] ulûhiyyet, rubûbiyyet ve vahdâniyyet şuuruna sahip olarak tevhide, mârifetullaha ve ubûdiyyete ulaşmaya müsait olarak yaratılmış olmasıdır. İnsanoğlu bu fıtratla yaratılmıştır ve insanlığın başlangıcından beri bu fıtratın varlığı her insan tarafından bilinmekte ve açığa vurulmaktadır. Hakikatte hiçbir

[715] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, V, 250; VII, 402.
[716] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VI, 119.
[717] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VIII, 180.
[718] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XI, 186.
[719] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VII, 406-407.
[720] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XI, 186.
[721] İmam Mâtürîdî tevhîde ulaşmada arınmış öz aklın (*lübb*) gerekliliğine vurgu yapar. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 509-510.

insanın bu fıtratı inkâr etmesi mümkün değildir. Ancak bu fıtrat uzun uğraş ve telkinlerle, türlü yöntem ve araçlarla değiştirilebilir veya insan, fıtrarının tersine bir durumda yaşamaya alışabilir ya da alıştırılabilir.[722] Nitekim her akıl sahibi fıtratının şehadetini doğru bir tasavvur ve bilinçli ikrara dönüştüremez. Çünkü talepte ve istidlâlde, yapılan hatalar, dünyevî menfaat, lezzet ve arzularla iştigal edilmesi sebebiyle ârız olan kusurlar Hakk'a ve hak dine ulaşmaya engel teşkil eder. Bazen de bütün mûcize ve delillerin şehadetiyle Hakk'ın varlığı ve hak din ortaya çıkmışken ve kendisinin Allah'ın dininden başka bir din üzere bulunduğu sabit olmuşken insanoğlu inat ve gurur, kibir, ayıplanma, iktidar ve menfaat düşkünlüğü gibi sâiklerle bulunduğu yanlış mecradan ayrılamaz ve bile bile o yolda yürümeye devam eder.[723]

Peki, fıtrat Yaratıcı'ya nasıl işaret eder ya da bu konuda nasıl akıl yürütülür? Mâtüridî *Te'vîlât'*ta hilkatin Yaratıcı'ya şahitlinin keyfiyetini anlatırken İslâmî gelenekte sıkça kullanılan "Kim nefsini bilirse Rabbini bilir" sözüne yer vermekte ve hilkatin şehadeti bağlamında bu ifadeyi kendini tanıyan, nefsi üzerinde nazar ve teemmül eden Rabbini de tanır,[724] şeklinde açıklamaktadır. İmam Mâtürîdî *Kitâbü't-Tevhîd*'de ise yine "Kim nefsini bilirse Rabbini bilir" sözünden hareketle buradaki bilmenin; kendi yaratılışının ve mahlûkatın hilkatinin delâletiyle ilâhî kudretin büyüklüğünü idrak etmenin, bu anlamda akıl yürütmenin nasıllığını örneklendirmektedir.

Boyutunun büyüklüğü nedeniyle *Kitâbü't-Tevhîd*'deki metnin tamamını alıntılamak mümkün olmadığından burada ilgili metnin sadece giriş ve sonuç cümlelerine yer veriyoruz:

> "...Çünkü kendi öz yapısını tanıyan kişi, onun sahip bulunduğu işitme, görme gibi niteliklerin inceliklerinden haberdar olmadığı gibi bünyesinde bozulan şeyleri düzeltmesini, ne kadar bir süre yaşayacağını ve hangi mekânlarda bulunacağını

[722] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XVII, 382-383.
[723] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 389-390; IV, 116; V, 16, 36, 258; VIII, 8-9; Alâeddin es-Semerkandî, *Şerhu Te'vîlâti'l-Mâtürîdî*, nr. 176, vr. 118a-119b.
[724] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 66. Kur'ân'a ve klasik kaynaklara dayanan fakat aynı zamanda çağdaş felsefe ve bilimin ışığında geliştirilen Muhammed İkbâl'in Benlik Felsefesi'nin temel hareket noktasının da bu ifade olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim İkbâl'in Benlik Felsefesi günümüz İslâm tefekkürü açısından da önemli bir merhale olarak kabul edilmektedir. Ayrıntı için bk. Mehmet S. Aydın, "İkbâl'in Felsefesinde İnsan", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIX (1987), s. 83-106.

da bilemez. Ayrıca kişi fizyolojik ve psikolojik yapısı için söz konusu olan ihtiyaçların ortaya çıkış zamanı ve şekliyle bunları gidermenin mahiyetini de tam mânasıyla tespit edemez. İşte insanın, kendi öz yapısı karşısındaki konumu budur… Bu insan şunu bilir ki taşıdığı çeşitli zaaf ve ihtimallere rağmen bazı hususlara vâkıf olan ve bazı sebepleri kavrayabilen kendisi gibi birinin mevcûdiyeti, ancak kendi nefsini sarıp hiçbir şekilde aşamadığı bütün yaratılmışlık özelliklerinden münezzeh bulunan bir varlık sayesinde mümkündür. Yine bu insan, kendi mevcûdiyetinin, acze düşmeyen bir Kâdir, cehle maruz kalmayan bir Âlim, yönetişinde alternatifi ve rakibi bulunmayan bir Cebbâr (irâdesini her durumda yürüten) sayesinde gerçekleştiğinin şuuruna varır."[725]

[725] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 159-160. Ayrıca bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 345.

İKİNCİ BÖLÜM

GAYE VARLIK OLARAK İNSAN

I. İNSANIN VARLIĞININ ANLAMI

İnsanoğlunun evrendeki yeri ve değerini onun varoluşuna yüklenen anlamlar belirlemektedir. Bu durumda insana ilişkin doğru bir tasavvur geliştirebilmek, insanoğlunun makro plandaki yerinin tam olarak tespit edilmesine bağlıdır. Zaten kendi tikel varlığının gerçekliğine ve tümel olarak varlığın bilgisine ulaşmak isteyen yani varlığa dair anlam arayışına girişen her insan, işe önce kendi varoluşunu sorgulamakla başlamaktadır. Çünkü hakikatte her insan, kendisinin, önceden yokken sonradan varlığa kavuştuğunun bilincindedir.[726]

Evrenin ve insan türünün sonradan varlık bulduğunun bilgisine ulaşan insanoğlu[727], doğal olarak kendisinin de bir parçası olduğu mevcudatın, nasıl var olduğunu sorgulamaya girişmektedir. Şüphesiz ki bu türden sorgulamalara, aklını işlevsel olarak kullanan hiçbir insanın kayıtsız kalması mümkün değildir. Çünkü insan bünyesinde onu, eşyanın mahiyet ve hakikatini kavramaya çağıran ve sevk eden içsel düşünceler (*havâtır*) bulunmaktadır.[728] Nitekim İmam Mâtürîdî insanoğlunun bu verili özelliğine dikkat çekmekte ve insanın kendisini bu türden sorgulamalardan alıkoyamadığına vurgu yapmaktadır:

> "İnsan, kendi varlığının hallerini araştırmayı ihmal etmesine müsaade etmeyecek bazı içsel sorgulamalardan (havâtır) uzak kalamamaktadır."[729]

Mâtürîdî, insanoğlunun varlığa ilişkin anlam arayışına ve içsel sorgulamasına her insanın kendi içinde cevabını aradığı görüşündedir. Böylelikle o şu sorularla meseleye daha somut bir hüviyet kazandırmaktadır:

---

[726] Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd*, s. 56, 171.
[727] Âlemin her bir cüz'ü ile sonradan meydana geldiğinin (hudûs) üç bilgi vasıtası açısından (haber, duyular ve istidlâl) sabit oluşu hakkında bk. Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd*, s. 25-33.
[728] Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd*, s. 210.
[729] Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd*, s. 208. Ayrıca bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 320-321.

> "Ben kimim? Niçin varım? Kendi kendime mi oluştum yoksa yaratıp yönetme gücüne sahip bulunan bir başka varlık sayesinde mi meydana geldim?"[730]

Esasında bu sorgulamanın odak noktasında varlığın kaynağı problemi yer almaktadır. Dolayısıyla bu bağlamda ilk olarak sorulması gereken şey, varlığın nasıl var olduğudur. Zira vücut bulma yani varlık sahibi olmak noktasında insanla diğer mevcûdat arasında bir fark bulunmamaktadır. O halde şimdi burada cevabı aranması gereken soru, "Varlığın sebebi nedir?" sorusudur.

Kuşkusuz bir mütekellim olarak İmam Mâtürîdî açısından varlığın kaynağı, mutlak olarak ilâhî yaratmadır ve evren, bütün cüzleriyle Allah Teâlâ'nın yaratması sonucunda vücuda gelmiştir.[731]

Mâtürîdî'ye göre yaratmanın asıl anlamı; bir şeyi yoktan varlık âlemine çıkarmaktır ki bu ancak her türlü kusurdan münezzeh olan Yüce Allah'ın fiili olarak gerçekleşmekte ve O'nun dışındaki hiçbir varlığın buna gücü yetmemektedir.[732]

---

[730] Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd*, s. 208.

[731] Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd*, s. 151-268. Mâtürîdî'nin varlık ve âlemle ilgili görüşleri hakkında için bk. Musa Koçar, *Mâtürîdî'de Allah-Âlem İlişkisi*, İstanbul: Ötüken 2004, s. 25-53.

[732] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 308-309. Dinî terminolojide de yaratma ile genelde "yoktan yaratma" kastedilmiştir. Bu anlamda mutlak olarak kullanıldığı zaman "Allah bir şeyi yarattı" ifadesi "yokken var etti" şeklinde anlaşılmıştır. bk. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât,* "hlk" md.; İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam* (nşr. Abdülhamid Hindâvî), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 1421/2000, IV, 535; Mustafa Çağrıcı, "Yaratma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* Ankara 2013, XXXXIII, 324-325. Nitekim Mâtürîdî'ye göre varlıkla Tanrı arasında, yoktan yaratma dışında bir bağın kurulabilmesi ve varlığın bunun dışındaki bir şeyle açıklanabilmesi olanaksızdır. Bu sebeple o, yoktan yaratmayı imkân haricinde görenleri zihinsel yetersizlikle suçlamış ve onları şu sözlerle tenkit etmiştir: "Zihninde canlanmıyor diye kişinin herhangi bir şeyin 'yok'tan yaratılmasını inkâr etmesi mümkün olsaydı, duyusu özürlü olan herkesin o duyu ile algılanacak şeyleri inkâr etmesi de imkân dâhiline girerdi. Çünkü (hakikatte var olan) şeyler onun tarafından (kendisindeki eksiklik nedeniyle) algılanamamaktadır, bu tıpkı duyunun ulaşamadığı her şeyin inkâr edilişi gibidir." bk. Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd*, s. 267. Zira Mâtürîdî'ye göre yoktan yaratmayı inkâr etmek âlemin kıdemini kabul etmek anlamına gelmektedir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 308-309; X, 14. Bu bağlamda Mâtürîdî açısından insanın akıl ve ilimle donatılmasının, sahip olduğu organların, idare etme yeteneğinin ve ona ihsan edilen diğer tüm özelliklerin asıl veriliş amacı; insanoğlunun, Allah'ın mahlûkatı yoktan yaratma noktasındaki (lâ min şey) kudret ve otoritesini idrak edip tanımasıdır. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 25; krş. İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 40. Hakikatte insanoğlu her yönüyle bunu idrak etmeye müsait olarak yaratılmıştır ve ona göre normal şartlarda bir insanın bu gerçeği idrak edememesinin hiçbir mazereti yoktur. Bu sebeple Mâtürîdî, yoktan yaratmayı idrak edemeyen bir insan için; kasıtlı olarak hakikatlere karşı algılarını kapatmasının ya da zihinsel açıdan yetersiz olmasının dışında başka bir seçeneğin bulunamayacağı kanaatindedir. bk. Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd*, s. 267.

Mâtürîdî, Tanrı'nın 'yoktan yaratan' olduğuna ısrarla vurgu yapmakta ve varlığın kaynağına ilişkin diğer açıklamaları da kesin bir dille reddetmektedir. Çünkü ona göre ancak yoktan yaratmaya güç yetiren bir varlık Tanrı olabilir ve yoktan yaratmaya muktedir olmayanın ilâhlığı tasavvur edilemez.[733]

Varlığın kaynağı olarak yaratılış bir nazariye değil, realitedir. Çünkü İmam Mâtürîdî açısından evrenin yaratılmışlığı (*hadesu'l-ayân*) üç bilgi vasıtasının (haber, duyular ve akıl) her biriyle ispat edilebilen bir gerçekliktir ve aynı zamanda âlemin yaratılmış olması, Allah'ın varlığının en kuvvetli delillerindendir. Mâtürîdî, bu gerekçeyle natüralistlerin (tabiatçılar) ve septiklerin (sûfestâiyye) varlığa ilişkin açıklamalarını kesin delillerle reddetmektedir. Nitekim o, bir taraftan aklî ve naklî argümanlarla evren ve içindekilerin Allah'ın yaratmasıyla vücuda gelmiş olduğunu temellendirirken öte yandan natüralist (tabiatçı) yaklaşımların geçersizliğini ortaya koymaya çalışmaktadır.[734] Bunu yaparken de yine bizzat yaratılmışlık (*hadesu'l-ayân*) deliline müracaat etmektedir.[735]

Bu bağlamda Mâtürîdî'nin Tanrı'nın yoktan yaratmasına halel getirmesi ve âlemin kıdemi problemine kapı aralaması gibi gerekçelerle İslam düşünce tarihinde Fârâbî-İbn Sînâ çizgisinde İslâm metafiziğine eklemlenen sudûr nazariyesine[736] kesin bir

[733] Mâtürîdî düşünürler de "halk ve tekvin" kavramlarını "bir şeyin yokluktan varlığa çıkarılması" anlamında kullanmışlardır. bk. Temel Yeşilyurt, "Maturidilerde Tekvin Sıfatı ve Temellendirilmesi", *Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Dünü, Bugünü ve Geleceği* (ed. Sönmez Kutlu), Ankara: Olivin Ofset 2018, s. 219.

[734] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 172-193.

[735] Nitekim İmam Mâtürîdî, gözlenebilen realiteler dünyasında elde edildiği için ulûhiyetin ispatı noktasında diğer delillere kıyasla daha çok "yaratılmışlık" (*hadesu'l-ayân*) delilini kullanmış ve bu delile özel bir önem göstermiştir. bk. Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 25-33. Mâtürîdî'nin bu delile sıklıkla müracaat etmesinin sebepleri arasında; Kur'ân'nın yoğun olarak bu delile başvurmasını ve kendisinden önce Ebû Hanîfe'nin de bu usûlü takip etmiş olmasını zikredebiliriz. Nitekim Ebû Hanîfe, imkân ve hudus delillerinin alt yapısını oluştururken, kullandığı aklî argümanların temel referanslarını Kur'ân'dan seçmiş ve bu delillerin mukaddimelerini daha çok âlemde müşahede edilebilen bedihî ve zarurî bilgilere dayandırmıştır. Ebû Hanîfe'nin yaratılmışlığa delil olarak zikrettiği şu örnek de bu konudaki görüşümüzü destekler mahiyettedir: "Akıl, dalgalı ve fırtınalı bir denizde yük dolu bir geminin kaptansız olarak doğru bir şekilde seyretmesini imkânsız gördüğü gibi bu âlemin de yaratanı olmadan mevcudiyetini imkânsız görür." bk. Beyâzîzâde, *el-Usûlü'l-münîfe*, s. 40. Ayrıca İmam Mâtürîdî'nin yaratılmışlık delili çerçevesinde Allah'ın varlığının ispatıyla ilgili görüşleri hakkında ayrıntı için bk. Musa Koçar, *Mâtürîdî'de Allah-Âlem İlişkisi*, s. 115-129.

[736] İan Richard Netton, "İslâm Felsefesinde Yeni Eflâtunculuk" (çev. Gürbüz Deniz), *Dinî Araştırmalar*, VII/19 (2004), s. 351-355.

şekilde karşı çıktığını ifade etmek gerekir.[737] Aynı şekilde yaratma kavramının bir şeyin yoktan vücûda getirilmesi yerine, bir sûrette var olan bir şeyin başka sûrette zuhûr etmesi yorumuna dayanan[738] mutasavvıfların zuhûr teorisinin,[739] Mâtürîdî açısından varlığın kaynağı probleminin çözümünde doğru bir yol olmadığını söylemek mümkündür.[740]

Kuşkusuz bu durum, aynı zamanda varlığın kaynağı probleminin çözümü açısından İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkan temel paradigma farklılıklarına ve kelâmcıların insan tasavvurları ile mutasavvıfların özellikle insân-ı kâmil[741] ve hakîkat-i Muhammediyye[742] kavramları çerçevesinde ürettikleri insan tasavvurları arasındaki derin ayrışmaya işaret etmektedir. Bu bağlamda tasavvuf edebiyatının, varlık ve insan görüşünün temelini oluşturan "Sen olmasaydın ben kâinatı yaratmazdım."[743] ve "Ben gizli bir hazine idim, bilinmek istedim, bunun için âlemi yarattım."[744] meâlindeki hadis rivayetlerinin İmam Mâtürîdî'nin varlık ve insan tasavvuru ile bağdaştırılmasının zor olduğunu belirtmek gerekir.

Bundan sonraki kısımda Mâtürîdî'nin, genelde varlığın özelde insanın yaratılışının anlamına ilişkin olarak yönelttiği şu sorulara yer vermemiz ve cevaplarını aramamız faydalı olacaktır:

---

[737] Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd*, s. 71.

[738] Ahmet Avni Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* (haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın), İstanbul: İFAV Yayınları 1990, I, 31; II, 326; IV, 318, 360.

[739] Ayrıntı için bk. Abdurrahmân Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-hikem*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye 2004, s. 309-310.

[740] Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd*, s. 28; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VI, 54, 58; XV, 174; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 393; Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, s. 151; Rükneddin es-Semerkandî, *el-'Akîdetü'r-Rükniyye,* s. 80.

[741] Mehmet S. Aydın, "İnsân-ı Kâmil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* İstanbul 2000, XXII, 330-331; Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul: Alfa Yayınları 2017, s. 305.

[742] Mehmet Demirci, "Hakîkat-i Muhammediyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, XV, 179-180; Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 328.

[743] Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, II, 164; Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 615.

[744] Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, II, 132. Ayrıca bu cümleler ve türevleri hakkında ayrıntı için bk. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları,* Ankara: TDV Yayınları 2000, s. 98-107; Selçuk Eraydın, "Hakîkat-ı Muhammediyye ve İlgili Beyitler", *Diyanet Dergisi*, XXV/4 (1989), s. 131-143; Toshihiko Izutsu, *İbn Arabi'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar* (çev. Ahmet Yüksel Özemre), İstanbul: Kaknüs Yayınları 2015, s. 325-372; Mahmut Çınar, *Nûr-i Muhammedî İnancının Ortaya Çıkışı ve Kaynakları*, İstanbul: Rağbet Yayınları 2014, s. 77-91; Kelmalpaşazâde'nin (873/1469-940/1534) konuyla ilgili değerlendirmeleri hakkında bk. Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan,* s. 114-16.

> "Allah kâinatı niçin yaratmıştır? Âlem niçin bulunduğu şekilde yaratılmıştır da başka bir tarzda yaratılmamıştır? Mahlûkat neden yaratıldığından önceki veya daha sonraki bir zamanda yaratılmamıştır? Evrenin yaratılmasının ya da bu şekilde yaratılmasının evrendeki varlık veya varlıklarla herhangi bir bağı var mıdır? Dahası bu sorulara anlamlı cevaplar verebilmek mümkün müdür?"[745]

Mâtürîdî, bizzat kendisi bu tür sorulara cevap aradığı gibi başkaları tarafından bu sorulara verilen cevapları da değerlendirmiştir. Ona göre bu sorulara verilen farklı cevaplar bulunmakla birlikte; "Allah kâinatı niçin yaratmıştır" sorusu ve türevleri özünde yersiz ve anlamsızdır. Çünkü niçin yaratmıştır veya niçin yaratılmıştır, diye soru sormak hikmetle bağdaşmamaktadır.[746] Oysa Allah Teâlâ yaratılışta hikmetsizlik ve abes olmadığını belirtmiş ve "Biz göğü de yeri de ikisinin arasında bulunan şeyleri de eğlenmiş olmak için yaratmadık", "O, yaptığından ötürü sorgulanamaz, fakat onlar sorumlu olurlar."[747] buyurmuştur.[748]

Yaratıcının hakîm oluşundan hareketle Mâtürîdî, Allah'ın yaratması hakkında "niçin, neden, nasıl" gibi sorular sormayı abes kabul etmektedir. Mâtürîdî'nin bu düşüncesine dayanak olarak zikrettiği temel gerekçe ise, yaratmanın Allah'ın zâtî niteliği oluşudur. Ona göre Allah, başka bir sebeple değil, yalnızca bizâtihî yaratıcı olduğundan yaratmaktadır. Nitekim bir insanın kendisi için "Niçin soruyorum, niçin sormayı düşünebiliyorum, neden akılsız (düşünemeyen) bir varlık olmadım?" şeklinde sorular sorması yersizdir.[749] Çünkü burada akleden, düşünen ve soru soran yani bu özellikleri ile tanınan varlığı, onu o yapan şeyleri kullanmaktan; başka bir ifadeyle onu o olmaktan men etmek söz konusudur.[750] Aynı şekilde Allah hakkında "Niçin yarattı?" tarzında soru sormak O'nun zâtî özelliğini yani yaratan olduğunu gözden kaçırmak anlamına

[745] "Allah kâinatı niçin yaratmıştır?" sorusu ve türevleri hakkında bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 153-154.
[746] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 152, 191.
[747] el-Enbiyâ 21/16, 23.
[748] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 152.
[749] Daha önce "Akıl: İnsanın İnsaniyeti" başlığı altında işaret ettiğimiz üzere Mâtürîdî, akletme ve düşünmeyi insanın zâtî özelliği olarak kabul etmektedir. Bir anlamda Mâtürîdî, burada akletmeden, düşünmeden tam anlamıyla insan olunamayacağı gibi yaratmadan da ilâh olunamayacağına vurgu yapmaktadır.
[750] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 153.

gelmektedir. Halbuki Allah'ın bizâtihî hâlik[751] olması O'nun yaratmamasının asla düşünülemeyeceği anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Allah hakkında "Niçin kudretli olmuştur, niçin bilmiştir?" sorularını sormak mânasız olduğu gibi "Niçin yaratmıştır?" sorusunu sormak da anlamsızdır.[752]

Esasında bu tür sorular nihaî noktada Allah hakkında "O, niçin ilâhtır?" sorusunu yöneltmekle eşdeğerdir. Zira mezkûr sorulara verilecek ilk cevap "Çünkü O, ilâhtır." şeklinde olacaktır. Ayrıca Mâtürîdî, bu hususta vâki olan suallerin Allah'ın yaratmasından önce ve yaratmasına dayanak olarak varsayılan bir illete, mücbir bir sebebe kapı araladığına işaret etmektedir. Sonrasında ise Allah hakkında böyle bir şeyin tasavvur edilmesinin mümkün olmadığını belirtmektedir. Buna ilâve olarak Mâtürîdî, "Allah nasıl yaratmıştır?" sorusunun da ilâhî fiilin nasıllığının sorgulanamayacağından hareketle reddedilmesi gerektiğini ifade etmektedir.[753]

Allah Teâlâ hakîm olmasının yanında bizâtihî cömert, bizâtihî muktedir, bizâtihî âlimdir. Dolayısıyla Allah, nesne ve olayları yaratmak sûretiyle lütfunu izhar etmekte ve bütün mahlûkatı engin lütfuyla kuşatmaktadır.[754] Bu sebeple Mâtürîdî'ye göre "Allah mahlûkatı niçin yarattı?" sorusu şu türden sorularla eşdeğerdir:

---

[751] Mâtürîdî'nin "hâlik" ismine yüklediği anlamlar hakkında bk. Musa Koçar, *Mâtürîdî'de Esmâ-i Hüsnâ*, Isparta: Fakülte Kitabevi 2002, s. 55-56.

[752] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 152; krş. Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, s. 123-127.

[753] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 198. Görüldüğü üzere Mâtürîdî, insan için düşünme ve ilâh için yaratma özelliklerinin temel nitelikler olduğundan yola çıkarak, düşünme vasfı olmadan hakikî anlamda bir insan tasavvurunun ve bizâtihî yaratan olmayan bir tanrı düşüncesinin aklen uygun olmadığı sonucuna ulaşmaktadır. O, bu tavrı ile hem tanrının zâtî niteliklerine vurgu yapmakta hem de tanrının yaratıcılığını hilkatin başlangıcı ile sınırlayan ve tanrının bir saatçi gibi evreni kurduktan sonra kenara çekildiğini iddia eden deist anlayışa da kesin olarak karşı çıkmaktadır. Çünkü Tanrı yaratmayla ve yarattığı şeyler üzerinde açığa çıkan eserleriyle bilinir ve tanınır. "إنما يعرف الإله بالخلق وبآثار تكون في الخلق" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* IX, 268-269. Nitekim Kur'ân'a göre Allah ezelden hâliktır ve her an bir iş ve oluştadır. O, her an yaratmaya ve yarattıklarının hayatiyetlerini sürdürmelerini sağlamaya devam etmektedir. Öyle ki Allah yaratılanların varlıklarını sürdürmelerini sağlamasaydı, onların hepsi yok olup giderdi. bk. el-Fâtır 35/40; er-Rahmân 51/29. Zira her ayn kendisi dışında bulunan bir varlığın, onun varlığını ayakta tutmasına ve sürdürmesine muhtaçtır. Varlıkların bekâlarını sağlayan şeylerin bilgisine ve kudretine ulaşmaları ise kendi kendilerine değil ancak alîm ve hakîm olan bir zâtın yaratmasıyla mümkün olmaktadır. bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 34-35; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 162; XV, 306 vd..

[754] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 206.

> "Rabbim! Niçin lütuf ve ihsanda bulundun, neden cömertliğini gösterdin, neden birliğinin yanılmaz delillerini büsbütün görünür kıldın?"

Tabi aynı oranda yanlıştır ve aklın bu türden soruları kabul etmeyeceği âşikârdır.[755] O halde yaratılışın mahlûkata ve âkıbete yani görünür âlemin sonrasına bakan bir takım hikmetleri olmalıdır.[756]

Mâtürîdî'ye göre yaratılışın özü tevhide kılavuzluk etmektedir. Çünkü Allah'ı tanımak, ancak âlemin O'na kılavuzluk etmesiyle mümkün olmaktadır. Zira âlemin, varlığına ve birliğine delâleti olmaksızın duyular yoluyla ve naklin mevcudiyetiyle Allah'ın tanınması, sıfatlarının öğrenilmesi ve âlemdeki tezahürünün bilinmesi olanaksız hale gelir.[757] Çünkü Mâtürîdî'ye göre Allah Teâlâ, duyular ve gözler vasıtasıyla bilinemez, ancak kanıtlar, mucizeler ve deliller aracılığıyla bilinebilir. Aklın idraki ve duyuların müşahedesi ise âlem vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Nitekim Allah Teâlâ, evrenin içinde, onu (evreni) yaratanın varlığı ve birliğinin bilgisine ulaşmayı sağlayan kesin delil ve kanıtları yerleştirmiştir ki insanlar bunlara baksınlar ve üzerinde düşünsünler, bu sayede evreni de kendilerini de yaratan ilâhî zâtı tanısınlar.[758]

*Faslü'l-makâl'*da felsefeyi tarif ederken*:* "Felsefe, Yaratıcı'ya delâletleri itibariyle mevcudatın incelenmesinin ötesinde bir şey değildir." ifadesini kullanan İbn Rüşd'ün de (ö. 595/1198) bu açıdan Mâtürîdî ile benzer görüşlere sahip olduğu anlaşılmaktadır. İbn Rüşd, varlıklarda müşahede edilen sanatın onların sanatkârına (*sâni'*) delâlet ettiğini düşünmekte ve varlıkların tanınmasının, onları yaratanın bilgisine ulaşmaya vesile olacağına vurgu yaparak; varlıklardaki sanatın bilgisi hakkında elde edilen yetkinlik oranında yaratıcının bilgisinde de mesafe alınabileceğini belirtmektedir.[759] İşte bu sebeple Mâtürîdî'ye göre Allah'ın âlemdeki âyetlerini ve delillerini reddetmek, Allah'ı inkâr etmek anlamına gelmektedir. Zira Allah'ın (kevnî)

---

[755] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 206-207.
[756] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 489; III, 336-337; IV, 65; VI, 117-118, 307; VII, 82, 480-481, 526; VIII, 17-18, 22.
[757] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 199.
[758] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* III, 7.
[759] İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl fî takrîri mâ beyne'ş-şerîati ve'l-hikmeti mine'l-ittisâl* (nşr. Muhammed Amâre), Kahire: Dârü'l-Meârif 1983, s. 22, 28.

âyetleri de peygamberlik mucizeleri ve delilleri gibidir.[760] Dolayısıyla insan da dâhil olmak üzere bütün cüzleriyle âlemin yaratılışı, tevhidin en büyük delilidir.

Kalbin ve gözün algılamasına konu olan her şey gibi insan da yalnızca Allah'ın birliğine ve ulûhiyyetine şahitlik etmek üzere yaratılmıştır.[761] Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre aslında âlem gibi insanın yaratılışı için de başka bir sebep, gaye ve fayda aranmamalıdır.[762] Ancak Mâtürîdî, âlemdeki diğer varlıklara nazaran insandaki şehadet fonksiyonunun daha zâhir olduğunu düşünmekte ve yaratılışın anlamı meselesinde, yaratılmışlar arasında insanoğluna özel bir parantez açmaktadır. Ona göre yaratılış açısından insanın âlemde özel bir statüde olduğunu düşündüren ilk neden; sadece insanoğlunun evrendeki her şeyden bir şekilde yararlanabilecek özelliklerde halkedilmesi ve âlemin de onun faydalanmasına uygun olarak yaratılmış olmasıdır. Çünkü genel olarak âlemde insan için akıl yürütme ve ibret alma açısından yararı ve örnek olma durumu bulunmayan hiçbir yaratık bulunmamaktadır. Mâtürîdî'nin şu açıklaması da buna delâlet etmektedir:

> "Şüphe yok ki O, (mahlûkatı) yaratmıştır, ta ki akılla donattığı, bilgi edinmeye ehil kıldığı varlıklar (insanoğlu), nimetler ve belâlarla her şeyi yerli yerine koyma noktasında imtihan edilmiş ve onlara verilen nimetlere şükretmiş olsunlar."[763]

Allah'ın yaratmış olduğu diğer şeyler vasıtasıyla insanlara lütfettiği –maddî olarak menfaat elde etmesi dışında da- başka birçok fayda söz konusudur.[764] Bu da hilkatte insanın ayrıcalıklı olduğunu ve bu anlamda yaratılışın insan etrafında şekillendirildiğini göstermektedir. Mahlûkat, hikmet ve âkıbet nazarıyla tefekkür edildiğinde de âlemde insanın özel bir konuma sahip olduğu görülmekte ve Yüce Allah'ın ilâhî hikmeti gereği yaratılış sistemini ve yaratılmışların varoluş düzenini insanı ve insan

---

[760] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 337.
[761] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 180.
[762] Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'deki sistemini takip eden ve konu hakkında Mâtürîdî'ye benzer fikirler serdeden Saffâr el-Buhârî (ö. 534/1139), *Telhîsü'l-edille*'de aynı şekilde Allah'ın âlemi bir illete mebni olarak yaratmasının caiz olmadığı sonucuna ulaşmakta ve aslah prensibine bağlı olarak Allah'ın kullarını maslahat illetine bağlı olarak yarattığını ileri sürdükleri gerekçesiyle Mu'tezile'yi eleştirmektedir. bk. Ebû İshak es-Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, I, 320 vd..
[763] Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd*, s. 266.
[764] Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd*, s. 191-192.

aklının tevhide kılavuzluğunu merkeze alarak tasarladığı sonucuna ulaşılmaktadır.[765] Buradan anlaşılmaktadır ki yaratılışın amacı sadece insan olmamakla beraber; yaratılışın bizzat kendisi, yaratılmışların tamamının insanın yaratılmasıyla amaçlanan gayenin gerçekleştirilmesiyle bir şekilde ilişkili olarak varlık sahasına getirildiğine delâlet etmektedir.[766]

Mâtürîdî, âyetlerde, âlemin mevcut şekilde yaratılması ve dizayn edilmesiyle[767] hedeflenen amacın, insanoğlu olduğuna dair işaretler bulunduğunu düşünmekte ve buna gerekçe olarak da Allah Teâlâ'nın âyetlerde yer verdiği bütün tabiat nesne ve güçlerini, biz insanlar için yarattığını bildirmesini zikretmektedir. Mâtürîdî, aynı yerde, evrenin niçin insanı merkeze alarak tasarlanmış olduğu sualine de cevap vermekte ve bu soruyu: "Çünkü tabiatta sınava tâbi tutulan insanlardır." şeklinde yanıtlamaktadır.[768]

Allah Teâlâ'nın, mahlûkatı varlığına ilişkin bir delil olmak üzere yaratması[769] ve insan aklına âlemin kılavuzluğu sayesinde Yaratan'ın mârifetine ulaşabilme yeteneğinin verilmesi, yaratılmışlar arasında insanın özel bir mevkie konulduğuna işaret eden bir diğer göstergedir. Nitekim evreni paylaştığı diğer varlıklardan onu ayıran ve yücelişine imkân veren şey akıldır. Çünkü insan hem tevhide işaret edecek bir mahiyette (*fıtrat*) yaratılmış hem de ona, âlemin delâletiyle tevhid bilgisini elde edebilecek bir akıl nimeti verilmiştir.[770] Dolayısıyla burada insanı değerli kılan şey, onun mârifetullaha muhatap olmasıdır. Mâtürîdî'nin şu ifadeleri de bu görüşümüzü destekler mahiyettedir:

> "Allah, kendi birliğine ve hikmetine kılavuzluk eden bir âlem yaratmıştır. O'nun mârifet ehlini buna vâkıf olmaktan yoksun

[765] Mâtürîdî, "Muhakkak ki Allah gökleri ve yeri hak ile yarattı…" meâlindeki İbrâhim Sûresinin 19. âyet-i kerîmesinde yer alan 'hak ile' ifadesini "hikmet ile' şeklinde yorumlamakta ve birinci âlemin, hikmet gereği âkıbet için yani bu âlemde imtihan olanların mükâfat veya ceza ile karşılaşacağı ikinci âlem olan âhiret için yaratıldığını belirtmektedir. Dolayısıyla ona göre bu âlemin yaratılmasından maksat, ikinci âlemdir yani mevcut âlem, âhiret âleminin yaratılmasının sebebidir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VII, 480-481.
[766] Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd*, s. 266-267.
[767] Tasarım delili ve tasarımın Tanrı'ya, yaratılışa ve yaratılışla hedeflenen gayelere işaret etmesi hakkında bk. Robert T. Pennock, *Tower of Babel The Evidence Aganist The New Creationism*, Cambridge: A Bradford Book, MIT Press 1999, s. 30; Hasan Özalp, *Tanrı ve Tasarım*, Ankara: Otto Yayınları 2015, s. 105-144.
[768] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 58; II, 512-513.
[769] "جعل الله الخلق سببا لمعرفة الخالق" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* X, 17. Hatta Mâtürîdîye göre Allah, fayda ve zarar sağlama yönünden cevherlerini farklılaştırmış olsa da tevhîde delâletleri cihetinden bütün mahlûkatı tek bir cevher gibi kılmıştır. bk. Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd*, s. 169.
[770] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 368.

bırakması tasavvur edilemezdi. Şayet öyle olsaydı o takdirde Allah'ın evreni yaratmasının bir mânası kalmazdı. Zira mükellefiyetin ortadan kalkması, yaratmanın hikmetinin de yok olması anlamına gelmektedir. Çünkü bu durumda mahlûkat yok edilmek için vücut bulmuş olmaktadır. Oysa bir şeyi başka bir gaye için değil de sırf bozmak için inşa eden kişi, hikmetsiz işler yapan ve abesle iştigal eden biridir."[771]

Bu bağlamda Mâtürîdî'ye göre yaratılışın gayesi insandır.[772] Çünkü insanın yaratılması, âlemin inşasıyla hedeflenen (*maksûd)* gayenin gerçekleşmesi anlamına gelmektedir.[773] Zira insanın var edilişi, tevhidin bilinmesine, Allah'ın hikmet ve cömertliğinin idrak edilmesine vesile olmakta; onun yaratılmasıyla yaratılışın hikmeti açığa çıkmaktadır. İmam Mâtürîdî'nin bu konudaki görüşleri, onun teleolojik delil[774] ve gâiyyet [775] prensibine ilişkin fikirleri çerçevesinde değerlendirilebilir. Buna göre evrendeki her şey bir gaye ve hikmete bağlı olarak vücuda gelmiş ve her şey kendi

[771] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 157; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* IV, 25, 112; VIII, 56.

[772] "أن البشر هم المقصودون في خلق الأشياء كلها" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 160. Ayrıca bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 17, 113, 154; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 58; II, 513-514; V, 370-371; VIII, 325; IX, 265; XIII, 98, 308; XV, 190; XVII, 270. İmam Mâtürîdî açısından insanın yaratılışın gayesi olduğu hususunda şüphe yoktur. Çünkü mezkûr ifade -kısmî değişiklikler olmakla birlikte- hem *Te'vîlât*'ta hem de *Kitâbü't-Tevhîd*'de defalarca tekrarlanmıştır. Biz de Mâtürîdî'nin *gaye varlık* ifadesini ön plana çıkarmasını göz önünde bulundurarak çalışmamızın bu bölümü için "*Gaye Varlık Olarak İnsan"* başlığını tercih ettik. Burada gâiyyet prensibinin Mâtürîdî'den önce ve sonra –aralarında farklılıklar bulunmakla birlikte- başka düşünürler tarafından da benimsendiğini belirtmek gerekir. Platon, Câlînûs (Galen), Mu'tezile kelâmcılarından Ebü'l-Huzeyl el-Allâf ve Câhız, Fârâbî, İbn Sînâ, ve Gazzâlî bu düşünürler arasında yer almaktadır. (bk. İlhan Kutluer, "Gâiyyet" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1996, XIII, 292-295.) Meselâ Platon, evrenin var edilişinin sebebi olarak tanrının cömertliğini göstermiştir. (bk. Abdurrahmân Bedevî, *Eflâtun fi'l-İslâm*, Beyrut: Dârü'l-Endülüs 1418/1997, s. 90; krş. Eflâtun, *Timaios* (çev. Erol Güney, Lütfi Ay), İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları 1997, s. 29a-30b.) Gaye fikrini kabul eden bir diğer düşünür olan Fârâbî, Allah'ın varlık vermesini O'nun cömertliğiyle açıklamaktadır. (bk. Fârâbî, *Arâ'ü ehli'l-Medineti'l-fâżıla* (nşr. Ali Bû Melhem), Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl 1995, s. 48.) İlk İslâm filozofu olarak kabul edilen Kindî (ö. 252/866 [?]) ise âlemde bir tertip ve düzenin var olduğunu ve bunun Yaratan'nın hikmetine ve varlığın yaratılmasıyla hedeflenen gayeye işaret ettiğini belirtmektedir. (bk. Kindî, *Kitâbü'l-Kindî fî illeti'l-kevni ve'l-fesâd* (nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde-Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye içinde), Kahire: Dârül-Fikri'l-Arabî 1369/1950, s. 215.) Câhız'ın Kitâbü'd-Delâ'il vel-i'tibâr adlı eserinin te'lif sebebi, güçlü bir gaye delili geliştirmektir. Eserin ana fikri ise göklerin, yerin ve ikisi arasındaki bütün yaratılmışların belirli bir fonksiyon icra ederek kozmolojik düzene katılmak üzere yaratıldığı ve her yaratılanın bir gaye için var kılındığı; insanoğlunun ancak yaratılıştaki bu hikmetleri düşünerek yaratıcı fikrine ulaşabileceği düşüncesidir. (bk. Câhız, *Kitâbü'd-Delâ'il vel-i'tibâr 'ale'l-halk ve't-tedbîr,* s. 5-6.)

[773] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 370.

[774] İmam Mâtürîdî'nin teleolojik delil ile ilgili fikirleri hakkında ayrıntı için bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 510; XII, 25-26; XIII, 150; XV, 245.

[775] Gâyelilik, kâinatın var oluşunun ve içinde oluşan olayların sıradüzeni ve tâbi oldukları kanunluluğun bir plana, bir programa, dolayısıyla bir gâyeye göre var olması demektir. bk. Hüseyin Aydın, *Yaratılış ve Gayelilik,* s. 129. Ayrıca gâiyyet prensibi hakkında ayrıntı için bk. İlhan Kutluer, "Gâiyyet", XIII, 292-295.

yaratılış gayesine uygun bir konuma yerleştirilmiştir.[776] Yaratılmışlar içerisinde diğer bütün varlıklarla bir şekilde ilişki kurabilen, bilinçli olarak var ediliş gayesine yönelebilen ve en yüksek gayeye sahip olarak vücut bulan varlık ise insandır. Âlemdeki en yüksek gayeye sahip olması itibariyle insan bir anlamda âlemin varlık gayesidir. Başka bir deyişle insan gaye varlıktır.[777]

Nitekim Mâtürîdî, bu konuda birçok âyet-i kerîmeyi de zikrederek[778] görüşünü desteklemekte ve Allah'ın bu âyetlerde zikredilen ve âlemde yer alan tabiat nesne ve güçlerini insan için yarattığını belirtmektedir.[779] Dahası İmam Mâtürîdî, bu yönüyle yerde ve gökteki her şeyin hatta meleklerin de insana musahhar kılındığını açık bir şekilde ifade etmektedir.[780]

Mâtürîdî, "Cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım."[781] âyetinden hareketle, cinlerin de insanların statüsüne alındığını ifade etmektedir. Ancak onun, aynı statüde bulunmayı yalnızca kulluk için yaratılmış olmakla sınırladığı anlaşılmaktadır. Çünkü hemen ardından şu ifadeleriyle cinlerin de insanlar gibi kulluk için yaratılmış olmalarının, yaratılışın asıl amacının insanlar olduğu gerçeğini değiştirmediğini[782] açıkça vurgulamaktadır:

---

[776] Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd*, s. 155.

[777] Mâtürîdî'nin, kendi dönemi ve öncesinde gaye prensibi ekseninde yapılan tartışmalardan haberdar olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü o, isim zikretmese de gaye prensibi ile ilgili görüşlerin bazılarına "Bir grup âlim şöyle dedi." veya "Bu konuda hükemânın görüşü şudur." şeklindeki ifadelerle işaret etmektedir. (bk. Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd*, s. 151-161.)

[778] el-Câsiye 45/13; İbrâhim 14/32-33; en-Nahl 16/12; Ayrıca bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 58.

[779] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 76-77.

[780] "...سخر لهم ما في السماوات من الملائكة والشمس والقمر والنجوم و غيرها" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XIII, 324.

[781] ez-Zâriyât 51/56.

[782] Mâtürîdî'nin cinlerin âhiretteki konumuna ilişkin açıklamaları da mezkûr kanaati destekler mahiyettedir. Nitekim Mâtürîdî bu konuda, cinler için âhirette sevap ve mükâfat bulunmadığını (Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XIV, 285; krş. Ali el-Kârî, *Minehu'r-ravzi'l-ezher fî şerhi'l-Fıkhi'l-ekber,* s. 378-379.) belirten İmâm-ı Âzam'la aynı kanaati paylaşmaktadır. Mâtürîdî mezkûr görüşü; Kur'ân'da bahsedilen dünyevî ve uhrevî nimetlerin insanların faydasına münhasır kılındığı, Allah'ın Kur'ân'da -insanların aksine- cinlere ve meleklere itaatlerinden dolayı sevap vaat etmediği, oysa itaatsizlik ve isyanı cezalandıracağını bildirdiği; buradan hareketle de cinlerin dünyadaki isyanlarına mukabil, âhirette azaba uğrayacakları ancak itaatlerinin ise onlara cezalandırılmaktan korumanın dışında bir fayda sağlamayacağı şeklinde gerekçelendirmektedir. (Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 218-219, 269; X, 218-219; XIV, 285; XVI, 171.)

> "Fakat yaratılışın asıl amacı insanlardır. Çünkü sözünü ettiğim şeylerin hepsi onlar için yaratılmış ve menfaatlerine olacak şekilde onların emirlerine verilmiştir."[783]

Son olarak gaye varlık düşüncesinin insan anlayışlarındaki izdüşümlerine ve gaye fikrinin insan tasavvurlarını ne denli etkilediğine işaret etmek yerinde olacaktır. İmam Mâtürîdî'nin varlığa bütüncül bakışının bir tezahürü olarak karşımıza çıkan gaye düşüncesine göre Tanrı, insanoğlunu yaratılışın merkezinde konumlandırmış ve insanı, varlığın bütünüyle ilişkili kılmıştır. Öyle ki gaye düşüncesi, insanla metafizik âlem arasında sürekli bir bağ bulunduğunun, bu anlamda insanın ve mevcûdatın asıl varlık olan Tanrı ile alâkasının hiç kesilmediğinin ispatı anlamına gelmektedir. Nitekim Mâtürîdî'ye göre dünyadaki her iş mekanik ve bilinçsiz bir sebebe bağlı olarak değil, bizzat Allah tarafından belirlenen (ve her an müdahale edilebilen) [784] belli sebepler dâhilinde yürütülmektedir.[785] Oysa âlemi hikmetten ve insanı ontolojik kökeninden yoksun kılan bir anlayışla inşa edilen modern dönemlerin insan zihnini şekillendiren mekanik dünya tasavvuru, insanı maddenin gayesiz, hikmetsiz, başıboş evrimi neticesinde meydana gelen önemsiz, sıradan bir varlık konumuna indirgemektedir. [786] Böyle bir tasavvur ise insanı, dünyaya atılmış, amaçsız, âleme yabancı, hayatı anlamsız ve âkıbeti hiçlik olan değersiz bir nesneye dönüştürmektedir. Esasında bu durum, Mâtürîdî özelinde İslâm'ın insan tasavvuru ile Batı'nın insan tasavvuru arasındaki paradigma ayrışmasının hemen

---

[783] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 114; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 154, 160, 171; XVI, 171.

[784] Bu çalışmanın birinci bölümünde İmam Mâtürîdî'nin müdahale edilebilir sebeplilik ilkesi ile ilgili görüşlerine kısmen işaret edilmişti. Ancak burada tekrar ifade etmek gerekir ki İmam Mâtürîdî'ye göre Tanrı, Aristoteles metafiziğinde olduğu gibi varlığa hareket veren veya Plotinus (ö. 270) metafiziğinde iddia edildiği gibi sadece varlık veren şeklinde anlaşılamaz. Ona göre Tanrı yoktan yaratan, hayat veren ve varlığı devam ettirendir. Zira Tanrı ile âlem arasında sadece bir hudûs münasebeti bunmamaktadır. Meydana getirilen varlık, hem varoluşunda hem de varlığının devam ettirilmesinde Allah'a muhtaçtır. Muhtemelen bu duruma işaret etmek üzere Selef âlimleri ve filozofların aksine Mâtürîdî hudus ile halk/yaratma arasında herhangi bir ayrıma gitmemiş ve her ikisini de "yoktan yaratma" anlamında kullanmıştır. Dolayısıyla Mâtürîdî açısından, -çok azı hariç- dünya nimetleri, kendilerine musahhar edilmediğinden ve âhirette, azaptan kurtulma dışında hiçbir karşılıkları bulunmadığından, cinlerin gaye fikrinde insanoğluyla birlikte anılması mümkün değildir.

[785] "أن أمر الدنيا محمول كله علي أسباب، لا أنها توجَب، ولكن الله تعالي أجري أحكامه عليها" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 287.

[786] Toshihiko Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi* (çev. İbrahim Kalın), İstanbul: İnsan Yayınları 1995, s. 48-49; Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan,* s. 16.

başlangıçta, varlığın kökeninde yani bütün bilme süreçlerinin, dolayısıyla ontolojik ve epistemolojik süreçlerin en başında belirginleştiğini göstermektedir.

II. İNSAN: KÜÇÜK BİR ÂLEM

İnsanoğlu, birlikte yaşadığı diğer canlılar gibi âlemin bir parçası olarak yaratılmış ve evrende hayatiyet kazanmıştır. Bu yönüyle diğer varlıklar gibi âlemle insan arasında kül-cüz ilişkisi bulunmaktadır. Fakat diğer varlıklardan farklı olarak insan, evrenin küçük bir prototipi; bir başka deyişle, âlemin özeti mahiyetinde halk edilmiştir. İşte bu sebeple, düşünce tarihinde insanoğlu için "Küçük bir âlem" tesmiyesi uygun görülmüştür. Bu bağlamda "İnsan, küçük bir âlemdir*"* düşüncesinin Mâtürîdî'den önce ve sonra da devam edegeldiği anlaşılmaktadır. Bazı değişiklikler bulunmakla beraber bu fikrin, Sokrates öncesi dönemden Rönesans'a kadar uzanan düşünce çizgisinde, aynı şekilde Mezopotamya, Mısır ve Hint felsefelerinde, daha sonra tasavvuf çevrelerinde ve İslâm ilim ve fikir geleneğinde birçok farklı düşünür tarafından benimsendiğini belirtmek gerekir. [787] Dolayısıyla Mâtürîdî'nin görüşlerini ayrıntılı olarak ele almadan önce kaynaklarda bu görüşün birçok farklı düşünür ya da düşünce ekolüyle ilişkilendirildiğini ifade etmekte yarar vardır.

Daha çok "İnsan küçük bir âlemdir*"* ve "Âlem büyük bir insandır" şeklinde iki hüküm cümlesi olarak kaydedilen bu düşünce, bazı kaynaklarda İhvân-ı Safâ'ya veya "Microcosme" ve "Macrocosme" kavramlarından hareketle Yunan filozoflarına atfedilirken[788], başka bazı kaynaklarda ise Hz. Ali'ye[789] ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye (ö. 638/1240) nispet edilmektedir.[790]

Mâtürîdî ile muasır olan ve onunla aynı coğrafyada doğup büyüyen Fârâbî, *Kitâbü'l-mille*'de âlemin tek bir şahıs olarak düşünülebileceği fikrini paylaşırken,[791]

[787] Mehmet S. Aydın, "İnsan-ı Kâmil", XXII, 330-331.
[788] İhvân-ı Safâ, *er-Resâ'il* (nşr. Hayreddin ez-Ziriklî), Londra: Müessesetü Hindâvî 2018, s. 17.
[789] Süleyman Hayri Bolay, "Âlem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* İstanbul 1989, II, 357; Ali Akpınar, "İnsan Küçük Bir Âlem", *Yenidünya*, VII (2016), s. 8-11.
[790] Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "İbn Arabi'ye Göre İnsan-Âlem, İnsan-Allah İlişkisi" (çev. Semih Ceyhan), *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, XXV (2010/1), s. 263; krş. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (nşr. İhyâü't-Türâsi'l-İslâmî), Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî ts., II, 147; Toshihiko Izutsu, *İbn Arabi'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar,* s. 289.
[791] Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille ve nusûsun uhrâ* (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut: Dârü'l-Meşrık 1991, s. 65-66.

Yahudi filozof Mûsâ bin Meymûn'un (ö. 601/1204) *Delâletü'l-hâirîn* adlı eserinde her iki cümlenin muhtevasını da benimsediği anlaşılmaktadır.[792]

Aynı şekilde Gazzâlî de bu düşünürler arasında yer almaktadır. Nitekim *el-Maksadü'l-esnâ'*da âlemin bir tek şahıs gibi olduğunu belirten Gazzâlî, ilâve olarak âlemin parçalarıyla, insanın organları arasında da benzerlik ilişkisi olduğunu zikretmektedir.[793]

İslâm düşünce tarihinden verilen birkaç örnekten sonra Mâtürîdî üzerine odaklanacak olursak öncelikle İmam Mâtürîdî'nin kendisinin de benimsediği bu görüşü filozoflara (*hükemâ*) atfettiğini belirtelim. Tabi o sadece bunu zikretmekle yetinmiş, özel olarak herhangi bir isme yer vermemiştir.[794] Ancak diğerlerinden farklı olarak İmam Mâtürîdî, -muhtemelen içerdiği hükmü tasvip etmediğinden- "Âlem büyük bir insandır" şeklindeki ikinci cümleye itibar etmemiş, sadece "İnsan küçük bir âlemdir" cümlesinin muhtevasıyla ilgilenmiştir. Mâtürîdî'nin bu düşünceyi ilk cümle çerçevesinde ele almasının bu anlamda insandaki tevhid bilincine ve her iki âlemdeki tevhid delillerini okuyabilme özelliğine vurgu yapmasının yanında eserlerinde "Âlem büyük bir insandır" şeklindeki ikinci cümleye lafzen yer vermemesi, onun bu fikre katılmadığının bir işareti olarak yorumlanabilir. Nitekim o, iki âlem arasındaki en büyük fark olarak insanın aksine, âlemde Allah'ı tanıma özelliğinin bulunmamasını zikretmektedir.[795] Anlaşılan o ki burada Mâtürîdî, âlemle insan arasındaki ontolojik ilişkiyi kabul etmekte, fakat aynı zamanda epistemik olarak âlem ve insan arasında var olan büyük farklılığa ve bu anlamda insanın âlemin diğer cüzlerine karşı bilgiden kaynaklanan farklılığına ve üstünlüğüne dikkat çekmektedir.

---

[792] Mûsâ bin Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn* (nşr. Hüseyin Atay), Kahire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Dîniyye, ts., s. 192-193.

[793] Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ* (nşr. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî), Beyrut: Dâru İbn Hazm 1424/2003 s. 141. Ayrıca İhvân-ı Safâ, İbn Miskeveyh ve Râgıb el-İsfahânî'nin konuyla ilgili görüşleri hakkında ayrıntı ve İsfahânî'nin yaratılış nazariyesi eksenli değerlendirmeleri için bk. Yasien Mohamed, "The Cosmology of Ikhwan al-Safa, Miskawayh, and al-Isfahani", *Islamic Studies,* XXXIX/4 (2000), s. 657-679.

[794] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 6. Kindî' de *Risâle fî hudûdi'l-eşyâ'* isimli eserinde bu sözün hükemâya ait olduğunu belirtmektedir. bk. Kindî, *Risâle fî hudûdi'l-eşyâ' ve rüsûmihâ* (nşr. Muhammed Abdülhâdi Ebû Rîde-Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye içinde) Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî 1950, s. 173.

[795] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 50.

Mâtürîdî'nin, insanın küçük bir âlem olduğuna ilişkin düşüncesinin temelinde, onun varlığa ontolojik bir bütünlük içinde bakması ve bu bakış açısının bir tezahürü olarak görülen gaye fikri yatmaktadır. İnsan varlığını, varlığın bütününü dikkate alarak açıklayan İmam Mâtürîdî, varlık görüşünün bir yansıması olarak da insanı "Küçük bir âlem" şeklinde tanımlamaktadır. Sonuç olarak İmam Mâtürîdî, âlem-i kebîr[796] olan kâinat gibi âlem-i sağîr[797] olan insanın da tevhidin kılavuzu olarak yaratıldığını ve Yaratıcı'nın bu iki âlemi, en başından birbiriyle ilişkili kıldığını düşünmektedir. Zira Mâtürîdî, "Hatta kendinizde de açık kanıtlar vardır. Hiç görmüyor musunuz?" [798] mânasındaki âyetin yorumunda Allah'ın, insanın yaratılışındaki güzel ve muhteşem düzeni yani bizzat insanın kendi yaratılışını O'nun varlığına şahit tuttuğunu beyan etmektedir.[799] Âlem kelimesinin etimolojik tahlili de bu mânayı güçlendirmektedir. Zira kelimenin, "alâmet ve nişan" anlamına gelen *'alm* veya "bilmek" anlamındaki *'ilm* kökünden türediği kabul edilmektedir. Ayrıca kaynaklarda terim olarak âlem kavramının, "Allah'ın varlığının, isim ve sıfatlarının bilinmesini sağlayan O'nun dışındaki her şey" anlamına geldiği bilgisi yer almaktadır.[800] Buna göre âlem de insan da tevhide delâlet etme fonksiyonuyla yaratılmıştır ve tevhide delâlet etmek bu iki âlemin en önemli ortak paydasıdır.

Mâtürîdî, insanın yaratılış amacına işaret eden âyette geçen ve "kulluk etmeleri için" anlamına gelen "*li ya'büdûn*" [801] ifadesini İmâm-ı Âzam'a benzer şekilde [802] yorumlayarak bu ifadenin: "*likey yüvahhidûn*"[803] yani "tevhid akidesini benimseyerek Allah'ı birlemeleri için" mânasına geldiğini belirtmekte ve âlem gibi insanın yaratılışında

---

[796] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 6; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 383; X, 91.
[797] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 6; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 418; V, 383; X, 91.
[798] ez-Zâriyât 51/21.
[799] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VI, 103. İmam Mâtürîdî, "Kendini bilen, Rabbini bilir" ifadesini de bu bağlamda yorumlamakta ve kendi yaratılışını ve âlemdeki tevhîd delillerini idrak eden kimsenin, kaçınılmaz olarak Allah'ın varlığını ve birliğini de tanıyacağını belirtmektedir. Ancak Mâtürîdî'nin "Kendini bilen Rabbini bilir." düşüncesi hakkındaki fikirlerine bu çalışmanın birinci bölümünde yer alan "Fıtrat: İnsanı Yaratana İşaret" başlığı altında ayrıntılı olarak temas edildiğinden –tekrara düşmemek adına- burada sadece ilgili düşünceye işaret etmekle yetiniyoruz.
[800] "أنه جعل إتقان الأشياء وإحكامها عَلَما لحكمته" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XV, 311; Cürcânî, e*t-Ta'rîfât*, "âlem" md., s. 122; Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn*, "âlem" md., s. 1157; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât,* "âlem" md., s. 448; Süleyman Hayri Bolay, "Âlem", II, 357.
[801] ez-Zâriyât 51/56.
[802] İmâm-ı Âzam, "li ye'büdûn" ibaresinin "ليوحّدوني" anlamına geldiğini belirtmektedir. bk. Beyâzîzâde, *el-Usûlü'l-münîfe*, s. 73.
[803] ez-Zâriyât 51/56.

da tevhide delâlet fonksiyonu olduğuna atıfta bulunmaktadır.[804] Ayrıca Mâtürîdî, ibadetle yükümlü olmayan bazı insanların (akıl sağlığı yerinde olmayanlar ve çocuklar) var olmasının ya da Allah'a kulluk etmekten yüz çeviren kimselerin (kâfirler) bulunmasının, insanın tevhide delâlet fonksiyonuyla yaratılmış olduğu gerçeğini değiştirmeyeceğini ifade etmektedir. Zira ona göre âyetin şu anlama gelmesi de mümkündür:

> "Ben insanları ve cinleri ancak yaratılışları, Allah'ın birliğine ve O'na ibadete yönelmeye şahitlik etsin diye yarattım. Nitekim bütün kâfirlerin yaratılışı da Allah'ın birliğine ve ulûhiyyetine şahitlik etmiştir."[805]

Kuşkusuz âlem-i kebîr, kendisinin tevhide delâletiyle birlikte aynı zamanda insanın ondaki delillerden hareketle kendi gerçekliğini kavramasına da aracılık etmektedir. Çünkü Allah'ın varlığının delilleri, büyük âlemde çok daha belirgindir. Nitekim Mâtürîdî, Allah'ın Kur'ân'da göklerin ve yerin yaratılışını tevhide delil olarak sunmasını bu bağlamda değerlendirmiştir:

> "Burada örnek olarak göklerin ve yerin verilmesinden maksat, göklerin ve yerin kuruluş ve işleyişi ile başka varlıkların aynı durumda olmadığını göstermektir. Nitekim azîz ve celîl olan Allah şöyle buyurmuştur: 'Göklerin ve yerin yaratılması elbette ki insanların yaratılmasından daha büyük bir olaydır.'[806] Zira onlara göre gökler ve yer yaratılmışların en sağlam ve en güçlü olanıdır. Buna göre Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: Çok daha güçlü, kuvvetli ve zor olanı, yoktan yaratmaya kâdir olanın, elbette daha küçüğünü yaratmaya gücü yeter; ondan maksat ise işte bu küçük âlemdir."[807]

Büyük âlemden farklı olarak insan, hem âlemin hem de kendisinin tevhide olan delâletini idrak etme kabiliyetiyle var edilmiştir. Her iki âlemdeki tevhid delillerinin okunmasında aklı ve yetenekleriyle insan, anahtar konumdadır. Bir başka anlatımla akla, her iki âlemi okuyabilme kabiliyeti ve görevi verilmiştir. Zaten insanın varlık sebebi de

---

[804] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 125-126; VIII, 90-91; XII, 303-304; XV, 316-317.
[805] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VI, 119; krş. Nûreddin es-Sâbûnî*, el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, s. 72.
[806] el-Mü'min 40/57.
[807] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 417-418.

bu iki âlemin kılavuzluğuyla tevhide ulaşmaktır.[808] Esasında bütün varlıklar, yaratılışlarıyla Allah'ın varlığına ve birliğine şahitlik ederler. Şu kadar var ki, sadece aklını kullanan ilim sahibi insanlar ve melekler yaratılışlarının şehadetini idrak ve izhar ederler. Ancak Mâtürîdî burada cahil kimseleri istisna etmekte ve onların, kendi yaratılışlarını inceden inceye düşünmedikleri için ilâhî kudrete şahitlik edememiş olduklarını belirtmektedir.[809]

Aklını kullanan insanoğlu evren ve insanın, yapısal olarak (ontolojik anlamda) birbiri ile ilişkili bir şekilde yaratılmış olduğunu müşahede edecektir.[810] Nitekim insanın hayatını sürdürmesi için neye ihtiyacı varsa, mevcûdiyetinin devamı için neye muhtaçsa, o şeylerin hepsi âlemde onun hizmetine sunulmuş ve en önemlisi de insan bu sayısız nimetlerden istifade edebilecek bir tabiatta yaratılmıştır. Âlemdeki algılanabilen nesne ve olaylar, insanın idrakine arz edilmiş, hatta kendi tasarrufu altına verilip, onun ihtiyaçlarının uysal hizmetçileri konumuna getirilmiştir.[811] Bu yönüyle âlemle insan arasında, yaratılış temelinde bir münasebet, bir anlam ilişkisi bulunmaktadır. Âlemde, insanın var olmadığı düşünüldüğünde ise bu bağlantı ve anlam kaybolmaktadır. Keza insan yaratılmadığı ya da insanın âlemden istifade edemeyecek bir hilkat ile var edildiği veya âlemin insanın algı, duygu, idrak ve ihtiyaçlarına hitap etmediği düşünüldüğünde, âlemde hikmetsizlik ve gayesizlik baş göstermektedir. Çünkü görüp değerlendirecek, idrak edip anlamlandıracak bir varlık bulunmadığı takdirde bu eşsiz yaratılış anlamsız hale gelmektir. Zira tabiat Allah'ı bilmemektedir.[812]

---

[808] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 261.
[809] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 261.
[810] Tamamı duyulur âlem statüsünde olan tabiatta müthiş kevn ü fesâd yani oluş ve bozuluşlar (bk. Kasım Turhan, "Kevn ve Fesâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2002, XXV, 343-345.), inşa ve dağılmalar cereyan etmektedir. (bk. Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd*, s. 31-32; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 17-18, 21.) Hatta bütünüyle kâinatın birleştirilip âhenkleştirilmesinde ince bir sanat söz konusudur. (bk. Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd*, s. 31.) Müşahede edilen bu âhenkli işleyiş ve mükemmel düzen Allah'ın bir oluşunun delillerini taşımakta ve tabiatta yer alan bütün nesneler insanı, O'nun varlığına ve birliğine boyun eğmeye ve O'na kulluk etmeye davet etmektedir. (bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 301.)
[811] Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd*, s. 160-233; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 83, 325; XVII, 264; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât,* "âlem" md.. Öyle ki âlem, insanların bedenleri, dinleri ve dünyalarını ayakta tutmak ve varlıklarını devam ettirmek için her neye ihtiyaçları varsa onların hepsini sağlayacak şekilde yaratılmıştır. Bu gayenin gerçekleşmesi için de âlemin bütün unsurları birbirine yardım etmekte ve destekte bulunmaktadır. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XI, 74.
[812] Öyleyse akıl ve sanat eseri olan tabiatın bizzat tabiat için var edildiği düşünülemez. Zira ne kadar muhteşem olursa olsun; bilinmeyen, anlaşılmayan, bir amaç ve gayeye mâtuf olarak gerçekleştirilmiş

Öyleyse buradaki muhatap kendisini, âlemi ve her iki âlemin şehadetiyle Allah'ı bilme, tanıma kabiliyetine sahip birisidir ki o da insandan başkası değildir.[813] Zira varlığın tamamı ancak âlem ve insan yani âlem-i kebîr ile âlem-i sağîr arasındaki münasebetin bilinmesiyle anlam kazanmaktadır. Nitekim Mâtürîdî'ye göre Allah'ın âlemde var olan her şeyi bir anda var edip sonra yok etmemesinin nedeni de insan aklına, bu işlerin sonsuz bir ilim ve kudretle yapıldığını göstermek ve böylece insanın Allah'ın yüceliğini idrak etmesini sağlamaktır. Çünkü âlemde sonsuz ilim, hikmet ve kudretin tezahür etmesi, bütün bunların bir gayeye ve âkıbete yöneldiğini ve burada insan aklının muhatap alındığını göstermektedir.[814]

Mâtürîdî'ye göre akla yakın bir takım özellikler de insanın görme ve düşünme kabiliyetlerinde bulunmaktadır. Zira insan, gözüyle yer ve gökler arasındaki engin mesafeleri gözlemlemekte, düşünme yeteneği ile o mesafeleri ortadan kaldırmaktadır.[815] İnsanî yapıdaki (*el-kiyânü'l-me'cûl*)[816] her bir yetenek, tabiatın algılanacak bir alanına denk gelmekte ve onun her bir yeteneğinin evrende bir karşılığı bulunmaktadır.[817]

Mâtürîdî, insanın küçük bir âlem şeklinde isimlendirilmesinin gerekçeleri üzerinde de durmaktadır. Ona göre büyük âlemde ne varsa insan içindir ve insanın idrak, anlayış ve menfaati ile uyum halindedir ve işte bu sebeple insan "küçük âlem" diye isimlendirilmiştir. [818] Mâtürîdî, bir anlamda sahip olduğu özellikleriyle insanoğlunun bu tesmiyeyi sonuna kadar hak ettiğine işaret etmekte ve açıklamalarını şu şekilde tamamlamaktadır:

---

olmayan bir işin, içerisinde hikmetsizlik barındıracağı ve böyle bir şeyin Allah'a nispetinin de muhal olacağı aşikârdır. Âlemin kuruluşu da bunun imkânsızlığına şahitlik etmektedir. Çünkü âlemde zıt durumların bir arada bulunuşu, akıl ve bilgiden yoksun bulundukları halde yaratılmışların âhenk ve düzeni koruması, onların hepsinin yaratıcı ve yöneticisinin tek olduğunu ve tabiattaki bu düzeni bilerek inşa ettiğini göstermektedir. bk. Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd*, s. 50. Keza Allah âlemi nazar ve tefekkür vasıtası olarak yaratmıştır ki insanoğlu akıl yürütme yoluyla onun ancak bir tek varlığın (*vâhid*) yaratması ve idaresiyle (*tedbîr*) bu şekli alabileceğini idrak etsin. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 17-18.

[813] İmam Mâtürîdî'nin "Kendini bilen Rabbini bilir." düşüncesi hakkındaki görüşlerine bu çalışmanın birinci bölümünde yer alan "Fıtrat: İnsanı Yaratana İşaret" başlığı altında yer verilmiştir. Ayrıca bk. Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd*, s. 159-160; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 66.

[814] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 382-383.

[815] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 382-383.

[816] Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd*, s. 161.

[817] Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd*, s. 236.

[818] Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd*, s. 6; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 383.

> "İnsan, düşünme gücü sayesinde bulunduğu yerden ayrılmadan cennet ve cehenneme kadar varabiliyor, dünyayı ve âhireti basîret gözü ile görebiliyor. Akla da üstün yetenekler verilmiştir. Akıl, görünen ve görünmeyen, sûreti ve mahiyeti bulunan ve bulunmayan veya bunlardan sadece birine sahip olan ya da bunların her ikisinden de yoksun olan varlıkların gerçekliklerini kavrar. Üstelik insanın duyuları, nesnel mahiyeti bulunmayan varlıkları algılama gücünden yoksundur. Bütün bunlar Allah'ın tek bir cevherde bu tür özellikleri belirleyip yaratmaya kâdir olduğu, söz konusu edilen işleri gerçekleştirebilmesi için o işleri yapacak organı nasıl yaratması gerektiğini bildiği, dolayısıyla her şeyi yapmaya kudretli, hakîm, alîm olduğu bilinsin diyedir. İşte 'insan küçük âlemdir' sözünün anlamı budur. Yani büyük âlemde olan her şeyin küçük bir numunesi insanda bulunmaktadır."[819]

III. DEĞERLER BAĞLAMINDA İNSANIN KONUMU ve SINIRI

İmam Mâtürîdî, Allah ve insan arasındaki ilişkide insanın konumu ve sınırının belirlenmesinde tevhid, adalet, zulüm, hikmet ve ihsan gibi bazı kavramları ön plana çıkarmaktadır. Mezkûr kavramlar incelendiğinde Mâtürîdî açısından insanın konumu ve sınırının temel belirleyenlerinin tevhid, adalet ve ihsan ahlâkı şeklinde üç ana başlıkta toplanabileceği düşünülmektedir. Fakat hemen belirtmek gerekir ki İmam Mâtürîdî, adalet ve ihsan ahlâkının gerçekleşmesi için de tevhidi kabul etmenin ön şart olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla meseleye bu yönüyle bakıldığında diğer başlıkların da tevhide ircası mümkün olmaktadır.[820]

Buna göre Mâtürîdî açısından insanın Tanrı ve evren karşısındaki konumunun en temel belirleyeni tevhittir. Zira Allah ile insan arasında bir ilişkinin varlığından bahsedebilmek için ilk planda Allah'ın vahdâniyyetinin ve O'nun insanın hâlıkı olduğu

---

[819] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 296; V, 383; krş. Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd*, s. 160.

[820] Mâtürîdî'ye göre dinde asıl olan şey, tevhîd inancıdır. Nitekim bu sebeple bütün peygamberler ümmetlerini öncelikle tevhîde davet etmişlerdir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VII, 195. Hatta *Kitâbü't-Tevhîd*'e yazdığı önsözde Fethullah Huleyf'in de belirttiği gibi Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vîlât*'ı tevhîdi açıklamak için yazdığını söylesek hata etmiş sayılmayız. bk. Fethullah Huleyf, *"*Mukaddime*", Kitâbü't-Tevhîd,* (nşr. Fethullah Huleyf), İstanbul: İslâmî Kitabevi 1979, s. 6. Ayrıca Mâtürîdî'nin tevhîd anlayışı hakkında daha geniş bilgi için bk. Hulusi Arslan, "İspat ve Tenzih Açısından İmam Mâtürîdî'nin Tevhîd Anlayışı ve Delilleri" *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği Tarih, Yöntem ve Doktrin* (ed. Hülya Alper), İstanbul: İFAV Yayınları 2018, s. 47-82.

gerçeğinin kabul edilmesi gerekir. Bu sebeple Mâtürîdî, insanoğlunun Allah, âlem ve diğer insanlarla yürüteceği ilişkinin sağlam bir zeminde kurulabilmesi için evvelemirde insanın konumu ve sınırının tevhid ekseninde ve doğru bir şekilde tespit edilmesini gerekli görmektedir.

Tevhid gerçeğinin kabulünden sonra, Allah-insan ilişkisinde ehemmiyet arz eden ikinci husus da insanoğlunun Tanrı karşısında eylemlerini özgürce gerçekleştirebilecek bir pozisyonda bulunabilmesidir. [821] Mâtürîdî insanoğlunu Tanrı karşısında konumlandırırken onun Tanrı ile özgün ve özgür olarak ilişki geliştiren bir varlık olduğuna vurgu yapmakta, bunu sağlamak üzere ona doğuştan verilen özelliklere dikkat çekmekte ve bu durumun adalet, hikmet ve imtihana daha uygun olduğunu ifade etmektedir.[822] Adalet ve hikmetin gereği olarak bulunduğu pozisyonda tercih ehli (*ehlü'l-ihtiyâr*) kılınan[823] ve eylemlerini iradesiyle gerçekleştiren insanoğlundan, buna karşın adaletle hareket etmesi ve zulümden uzak durması beklenmektedir. Dolayısıyla İmam Mâtürîdî nazarında insanın Tanrı'yla, âlemdeki diğer varlıklarla ve kendi türüyle nihaî ve kâmil mânada âdil ve ahlâkî bir alâka kurabilmesi onun, her türlü zulümden uzak durmasına ve ihsan şuuru ile hareket etmesine, bir başka aktarımla tevhidi benimseyerek Allah'a, kendisine ve diğer varlıklara karşı zulüm işlemeksizin erdemli ve ahlâklı bir insan olmasına bağlıdır.

Tevhid eksenli bu konumlandırma, esasında insanoğluna kendisini tanıma ve tanımlamada yol göstermekte ve ona kim olduğunu, kimin karşısında bulunduğunu ve nerede durması gerektiğini öğretmektedir.[824] Çünkü varlığın sahibine karşı âdil olmayan kimsenin, varlığa karşı âdil olması ve âlemde adaleti hâkim kılması da beklenemez. İşte bu mânada tevhid, varlığın sahibinin kim olduğunu ikrar etmek, hatırlamak ve bir anlamda O'na kendi hakkını teslim etmektir. Zira adaleti "Her şeyi yerli yerine koymak, her hak sahibine hakkını vermek" şeklinde açıklayan İmam Mâtürîdî'ye göre adaletin gerçekleşebilmesi, en başta tevhide riayet edilmesine bağlıdır ve tevhid olmadan hakîki

[821] Mâtürîdî'nin insanın özgürlüğü problemi konusundaki görüşlerine daha sonra müstakil bir başlık altında ayrıntılı olarak yer verileceğinden burada sadece işaret etmekle yetiniyoruz.
[822] Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd*, s. 192.
[823] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 289.
[824] "يوفقهم إذا اهتدوا وعرفوا وحدانية الله لأنواع الخيرات والطاعة" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* IX, 160.

anlamda adaletin gerçekleşmesi asla mümkün değildir.[825] Çünkü adaletin asıl mânası ulûhiyyet ve rubûbiyyete karşı ubûdiyyetle mukabele etmek ve ubûdiyyeti yalnızca Allah'a hasrederek O'nun dışındaki her şeyden bu mânada yüz çevirmektir.[826]

Mâtürîdî, "*Adlullah*" ifadesinin Allah'ın, varlığın tamamına karşı âdil olması; dost, düşman, mümin, kâfir ve müşrik ayrımı yapmadan herkese hakkını tastamam vermesi şeklinde açıklamaktadır.[827] Nitekim Allah Teâlâ, kendisinin mahlûkata karşı sergilediği bu tutumun akıllı varlıklar olan insanlarca örnek alınmasını ve onların Allah'la, birbirleriyle ve diğer varlıklarla sürdürdükleri ilişkilerinde adaleti prensip olarak benimsemelerini istemektedir.[828] Bu yüzden insanoğlunun tevhidi benimseyerek hem Allah'a karşı âdil olması hem de bütün mahlûkata karşı adaletle hükmetmesi gerekmektedir. Mâtürîdî, insanın düşmanlarına karşı bile adaletle davranmasının vâcip oluşunu bu şekilde gerekçelendirmektedir.[829]

Hikmet[830] ve adalet[831] için aynı tarifleri yapan İmam Mâtürîdî, zulmü ise bu ikisinin zıddı olarak tarif etmekte[832] ve insanın kendisini Allah'ın konumlandırdığı pozisyonun dışında konumlandırmasını zulüm olarak nitelendirmektedir.[833] Başka bir yerde ise "*el-Kıstu*"[834] kelimesinin adaletle eş anlamlı olduğuna ve bunun sözde, fiilde ve bütün eylemlerde adaletin muhafazası anlamına geldiğine, bu mânada her şeyin ne için yaratıldıysa ve nerede konumlandırıldıysa o şekilde muhafaza edilmesi gerektiğine işaret

---

[825] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 208, 325-326; V, 325; VIII, 176, 372.
[826] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 177.
[827] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XIII, 56.
[828] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XIII, 56; XIV, 126.
[829] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XV, 126.
[830] "الحكمة هي وضع الشيء في موضعه" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 104; XV, 311. Mâtürîdî'ye göre hikmetin iki şekli vardır ki bunların birincisi adalet, ikincisi ise lütuftur. Allah'ın adaleti kesindir. Ancak lütufta bulunmak Allah için vâcip değildir, O dilediğine lütufta bulunur. bk. Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd*, s. 193. Ayrıca *Kitâbü't-Tevhîd*'de Allah Teâlâ hakkında "Mâ Hüve?" şeklinde soru sormanın başka anlamlarına ilâve olarak "O'nun fiili nedir?" mânasına da gelebileceğini kaydetmekte ve kendisi mezkûr soruya şöyle cevap vermektedir: "Bu sorunun cevabı: Mahlûkatı yaratmak ve her şeyi yerli yerine koymaktır ki işte bu aynı zamanda O'nun hikmetidir." bk. Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd*, s. 166.
[831] "العدل هو وضع الشيء موضعه" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 176.
[832] "الظلم هو وضع الشيء في غير موضعه" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 104.
[833] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 104.
[834] "القسط" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 325.

etmektedir.[835] Ona göre aksi durumda yani belirtilen hususlarda adaletin tesis edilememesi halinde ise zulmün ortaya çıkışı kaçınılmaz olmaktadır.[836]

Mâtürîdî, zulmün ortaya çıkışının özellikle üç şeyden kaynaklandığının altını çizmektedir. Zulmün birinci sebebi; insanların kendilerini Allah'ın onları konumlandırdığı statüye muvâfık olmayan durumlarla karşı karşıya bırakmalarıdır. Zira bu durum, insanın kendisini -yaratıcının onu yerleştirdiği ideal konumdan dışlayarak- yaratılış gayesine hiç de uygun olmayan bir keyfiyete mecbur kılmasından başka bir şey değildir. Mâtürîdî insandaki bu konum sapmasını şöyle açıklamaktadır:

> "İnsanlar, Allah'ın kendilerini en güzel şekli vermesinden ve en güzel tarzda yaratmasından (böylece onları asîl bir konuma yerleştirmesinden) sonra, kendilerini -bulunmaları gereken konumun dışında bir mevkie yerleştirerek- tehlikeli durumların içine atarak nefislerine zulmettiler. Zira zulmün en büyüğü kendi varlığının helâki için çalışmak ve bunun için gayret göstermektir."[837]

İnsanoğlunun Allah'a karşı olan konumunda yaşanan bir diğer sapma ise konumu gereği türlü nimetlerle donatılan insanın bu nimetler karşısında şükrünü Allah'a değil de başka varlıklara yöneltmesi ve işte böylece Allah'ın nimetlerine karşı zulme düşmesidir.[838] Burada dikkat çeken nokta ise insanın, evreni paylaştığı diğer varlıklara karşı konumunu muhafaza etmemesinin de zulüm olarak nitelenmesidir. Çünkü şükür; insanın, kendi konumunu takdir etmek ve eşyanın emanet olduğunu idrak etmek sûretiyle Allah'a minnet borcunu izhar ve itiraf etmesidir. Nitekim Allah'ın insanı evrenden istifade edebilir bir konumda yaratması karşılığında ondan beklediği şey, Rabbine şükretmesidir.[839] Şükürsüzlük ise insanın Allah'a karşı haddini aşması, konumunun gereğini yerine getirmeyerek taşkınlık etmesi, haklarını çiğnemek sûretiyle âlemdeki diğer varlıklara, nimetlere ve bizzat kendi nefsine zulmetmesidir.[840]

---

[835] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 325.
[836] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 296; V, 325-326; VIII, 104, 176-177, 282-283; XI, 228-229; XV, 126; XVII, 382-383.
[837] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XI, 228-229.
[838] "ظلموا نعم الله" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XI, 229.
[839] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 68.
[840] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XI, 229.

Mâtürîdî'nin üzerinde durduğu bir diğer sapma ise insanoğlunun, kendisiyle beraber varlığın tamamının ulûhiyyete ve vahdâniyyete şahitlik eder bir konumda yaratıldığını idrak edememesidir. Zira varlığın tamamı bu şahitlikle, insan da hem bu şahitlikle hem de kendi varlığının ve bütün mahlûkatın şehadeti ve delâletiyle Allah'ı bilmeye, tanımaya ehil bir konumda yaratılmıştır.[841] İnsanın yaratıldığı bu konumu koruması adaletin gereğidir. Burada adaletin tesisi ise ancak tevhidin benimsenmesi ile mümkün olmaktadır. Nitekim Mâtürîdî "Allah size adaleti emreder."[842] meâlindeki âyette yer alan "*bi'l-adli"* ifadesinin "*bi't-tevhîdi*" şeklinde de yorumlandığını belirterek Allah'a karşı adaletin ancak tevhid yoluyla sağlanacağına işaret etmektedir. Ayrıca ona göre insanoğlunun tevhide karşı doğru pozisyonu muhafaza etmemesi ise zulmün en büyüğü ve en fâhişi olanıdır.[843]

Görüldüğü üzere İmam Mâtürîdî, Tanrı'nın insanı bizzat kendisine, mahlûkata ve Allah'a karşı tevhid ekseninde bir konuma yerleştirdiğini düşünmekte, bu konuma uygun olarak hareket etmeyi adalet; bu konumun, dolayısıyla kendisi için belirlenen sınırların dışına çıkmayı da zulüm olarak nitelemekte; zulmün en büyüğünün de insanoğlunun Allah'a karşı konumu ve sınırını muhafaza etmemesi olduğunu beyan etmektedir.[844] Burada aynı zamanda insanın hür iradesiyle adalete de zulme de yönelebileceğine işaret edilmektedir.

Mâtürîdî, insanoğlunun konumu ve sınırına uygun olarak hareket etmesini de ihsan kavramı çerçevesinde açıklamaktadır. Buna göre insanın konumuna muvâfık bir hayat sürmesi noktasında ihsanın üç fonksiyonu bulunmaktadır. İlki, Allah-insan ilişkisi bağlamında insanın konumu ihsan çerçevesinde belirlenmekte ve Cebrâil'in "İhsan nedir?" sorusuna karşılık olarak Hz. Peygamber'in verdiği cevap da bu anlamı teyit

[841] Bu konuyla ilgili olarak hem birinci bölümün sonunda yer alan "Fıtrat: İnsanı Yaratana İşaret" başlığı altında hem de bu bölümün ilk başlığı olan "İnsan Varlığının Anlamı" kısmında ayrıntılı olarak açıklama yapılmıştır.
[842] en-Nahl 16/90.
[843] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XI, 229.
[844] İmam Mâtürîdî bu açıklamaları Lokmân Sûresinde yer alan "Çünkü O'na ortak koşmak kesinlikle çok büyük bir haksızlıktır." âyeti bağlamında yapmaktadır. bk. Lokmân 31/13; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XI, 228-229.

etmektedir.[845] Zira insanın Allah'a karşı konumunu muhafaza etmesi, O'na karşı amel ve davranışlarında ihsan şuuruyla hareket etmesine bağlıdır.[846]

İkincisi, insanın mahlûkata, kendisine ve bütün insanlara karşı davranışlarını ihsan kavramı çerçevesinde şekillendirmesidir. Zira ihsanın insanlar arasındaki (*fî urfi'n-nâs*) ve lügatteki anlamı şudur:

> "Kişinin kendisinin aleyhine olacak fiili işlememesi ve kendisi dışındaki insanlara karşı lütufla ve ma'rûf üzere davranmasıdır.[847]

Burada ise insanoğlundan diğerkâm olması, kendisi için sevip istediği şeyi kendisi dışındaki varlıklar için de sevip istemesi beklenmektedir. [848] Çünkü insanoğlundan beklenen şey; Tanrı'nın ona ihsanda bulunduğu gibi[849] onun da Tanrı'ya, evrene ve insanoğluna karşı eylemlerinde ihsan şuuru içinde olmasıdır. Nitekim Mâtürîdî, "Allah sana ihsan ettiği gibi, sen de insanlara ihsanda bulun."[850] meâlindeki âyet-i kerîmeyi bu şekilde yorumlamaktadır.[851]

Üçüncüsü de insanların musibet ve sıkıntıları sabırla karşılaması, imtihanda olduğunu unutmaması, görünen âlemin sonrasında mutlaka ilâhî rahmetin tecelli edeceğini ve sonsuz nimetlere mazhar kılınacağını idrak edip bunların varlığını aklından çıkarmamasıdır. [852] Nitekim insanoğlunun nefsine karşı ihsan içinde olması, onun kendisini Allah Teâlâ karşısında helâke götürecek bir pozisyonda konumlandırmamasıdır.[853]

---

[845] Kaynaklarda Cibrîl hadisi diye adlandırılan rivayetin ilgili kısmı şu meâldedir: "İhsan, Allah'ı görür gibi ibadet etmendir; Çünkü sen O'nu görmesen de O seni görmektedir. bk. "Buhârî, Îmân 37, Tefsir 31/2; Müslim, Îmân 57.

[846] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 178.

[847] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 252. Bu bölümün son başlığı altında işaret edileceği üzere "seçkin insan"ın bir özelliği de hiç kimseye rahatsızlık vermemesi, eziyet etmemesidir. "هو الذي لا يؤذي أحدا" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 516.

[848] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 178.

[849] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XV, 312.

[850] el-Kasas 28/77.

[851] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XI, 80. Başka bir yerde ise Mâtürîdî, Allah'ın âlemlere rahmet ettiği gibi insanların da mahlûkata merhamet etmesi gerektiğini belirtmektedir. "...فيجب أن يكون الإنسان رحيما علي خلقه..." bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 456.

[852] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 178-179.

[853] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 179.

İnsanın Allah karşısında doğru konumda bulunması ve bu durumunu devam ettirmesi açısından yapması gereken en önemli şey; onun hiç kimseyi Allah'a ortak kılmaması ve Allah'tan başka kimseye de kendine Rab olma hakkını tanımaması,[854] sonrasında ise varlığın tamamıyla ulûhiyyete, vahdâniyyete ve rubûbiyyete muvâfık bir ilişki içinde olmasıdır.[855]

Mâtürîdî, insanın Allah'a karşı konumunu muhafaza etmesi açısından üç noktayı önemli görmektedir. Bunlardan birincisi: İnsanoğlunun Allah'ın büyüklüğü ve celâlini hatırlamasıdır. Çünkü bu durum insanoğlunun, Allah Teâlâ'nın emir ve yasaklarına muhalefet etmesini engeller. Allah'ın azametini hatırlamak, insanın kendi küçüklüğünü ve zilletini açığa çıkarır ve bu da onu Allah'a muhalefetten alıkoyar. Bir diğeri: Allah'ın lütuf ve ihsanını hatırdan çıkarmamaktır. Zira insan Allah'ın lütufkârlığı karşısında hayâ eder ve bu durum insanı O'nun yasakladığı şeyleri yapmaktan men eder. Sonuncusu ise insanoğlunun, emir ve yasaklarına muhalefet ettiği takdirde Allah'ın azap ve intikamı ile karşı karşıya kalacağını unutmamasıdır. Zira insan ancak bu yolla Allah'ın azap ve intikamından sakınmaya çalışır ve O'na karşı haddini aşmaktan uzaklaşarak konumunu muhafaza etmiş olur.[856]

A. Varlık Hiyerarşisindeki Yeri

Mâtürîdî, insanın yaratılıştan üstün kılındığını düşünmekle birlikte var olanları sadece ontolojik özelliklerinden hareketle bir sıra dizimi yapmayı tercih etmemiştir. Zira o, yaratılış niteliklerinin varlıklar için tek başına bir üstünlük ölçüsü olmayacağını dile getirmektedir.

Mâtürîdî açısından varlıkların sınıflandırılmasında ontolojik özelliklerine ilâve olarak, onların etik açısından hangi ölçüde özgürce eylem yapabildikleri; bu itibarla verili

[854] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 270.
[855] Mâtürîdî, müminlerin bu konumlarını itikatlarında olduğu gibi ibadet ve muâmelâtta da bir başka deyişle bireysel ve sosyal hayatlarında da mutlaka korumaları gerektiğini belirtmektedir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XI, 75.
[856] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 419-420.

potansiyellerini ne ölçüde gerçekleştirebildikleri,[857] kendileri ve başka varlıklar açısından var olmalarındaki gaye ve yarar prensipleri gibi öne çıkan daha başka önemli kıstasların da bulunduğu anlaşılmaktadır. [858] Bu bağlamda Mâtürîdî varlıklar arasında, cevherlerinden hareketle matematiksel bir sıra dizimi yapmaktan ziyade; aşağıda olanın neden orada bulunduğuna ve yukarıda yer alanın hangi nedenlerle bu pozisyonda olduğuna işaret etmektedir. Ancak biz bu başlık altında insanoğlunun varlık hiyerarşisindeki yerinin anlaşılması açısından eserlerindeki muhtelif görüşlerinden ve ayrıca *Te'vîlât* şârihi Alâeddin es-Semerkandî'nin açıklamalarından hareketle Mâtürîdî'nin varlık tasnifini, insanın nerede durduğunu da belirleyerek tespit edeceğiz.

Varlık itibariyle Allah Teâlâ (*mükevvinü'l-eşya*) [859] ile diğer varlıklar [860] (*mâsivâullah*)[861] arasında mutlak sûrette bir ayrım bulunmaktadır. Varlığı kendinden olan Tanrı'dan başka bütün varlıklar, yaratılmışlıkta ortak ve eşittir.[862] Başka bir ifadeyle hâdis varlıklar (*hadesü'l-ayân*)[863] yani sonradan var olan mümkün varlıklar arasında, yaratılmış olmak itibariyle hiçbir fark yoktur ve Allah, hiçbir şekilde yaratılmışlara benzememektedir.[864] Yaratılmışların temelde iki sınıfa ayrıldıkları görülmektedir. Birinci

---

[857] Nitekim Mâtürîdî, cinlerin ve insanların bazılarını hayvanlardan daha aşağıya düşmekle niteleyen âyetin (el-A'râf 7/179) tefsirinde bu durumun sebebi olarak insanın potansiyelini zayi etmesini göstermektedir. "إذ جعل لهم عقولاً تميز وتعرف حكمة مدبرها ومنشئها، لكنهم ضيعوها" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VI, 120.

[858] "أن الخلقة لا توجب شيا" Mâtürîdî'nin buradaki bakış açısının, bütünsel olarak onun sistemine yansıdığını ve bu durumun aynı türden varlıkların bütün fertleri için de geçerli olduğunu belirtmek gerekir. Meselâ o, insan türü ele alındığında da hemcinslerin ya da karşı cinslerin sırf yaratılışsal özelliklerinden yola çıkarak birbirine karşı fazilet iddiasında bulunmasının yanlış olduğunu değerlendirmektedir. Ancak bu konuyla ilgili olarak birinci bölümde Hz. Âdem ve Hz. Havvâ özelinde kadın ve erkeğin yaratılışsal özellikleri bağlamında bazı hususlara yer verdiğimizden burada sadece konuya işaret etmekle yetiniyoruz.

[859] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 166.

[860] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 166.

[861] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 367, 380, 384; "وأن كل شيء سواه مربوبه و مملوك له" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 383. "لم يكن سواه خالقا" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* X, 15.

[862] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XIV, 215; "...وفيه دلالة تدبيره لخروج الخلق جميعا وتوالدهم من أول أمرهم إلي آخر ما ينتهون" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* X, 13.

[863] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 25.

[864] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 66, 147; krş. Ali el-Kārî, *Minehu'r-ravzi'l-ezher fî şerhi'l-Fıkhi'l-ekber*, s. 63. Hatta Mâtürîdî'ye göre Allah'a nispet ettiğimiz isimler bile bazı mânaları zihinlere yaklaştıran lafızlardan ibaret olup, gerçekte Allah'ın isimleri değildir. Ne var ki bizim O'nu nitelememiz ve isimlendirmemiz zarurî olarak gücümüzün yettiği ve ifademizin ulaşabildiği şekilde gerçekleşebilmektedir. Çünkü bu niteleme ve isimlendirme ancak duyulur âlemde denenip bilinen bir yöntemle mümkün olmaktadır. Bu ise ifadede benzeşmeyi gerektirir. (Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd*, s. 67, 70, 147; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 263; Alâeddin es-Semerkandî, *Şerhu Te'vîlâti'l-Mâtürîdî*, nr. 176, vr. 105a-b.) Allah'ı nitelendirmek amacıyla kullanılan kelimeler gerçekte O'nun isimleri olmayıp anlayışımıza yaklaştırıcı bir takım ifadelerden ibarettir. Bu ibarelerden zihne bazen ulûhiyyete yakışmayacak mânalar da gelebileceğinden, "Hiçbir şey O'nun benzeri değildir"(eş-Şûrâ 42/11) meâlindeki tenzih âyetinin de işaretiyle Allah'ı isimlendirmenin

kısmı, vücûd yoksunu iken varlığa mazhar kılınıp hayata kavuşanlar oluştururken; ikinci grupta ise vücûd yoksunluğundan kurtulmakla beraber hayat nimetinden mahrum kalan cansız varlıklar yer almaktadır.[865] Varlık ve hayat kavramları, bir yandan vücûd yoksunluğundan kurtulanların, ademden sonra ulaştıkları bu yeni boyuttaki farklı konumlarına işaret etmekte, diğer taraftan da bu sıfatları taşıyan varlıkların tâbi olacakları ilk sınıflandırmanın habercisi olmaktadır. Mâtürîdî'ye göre var olmak ve böylece anılmaya değer hale gelmek bizâtihî kıymetlidir.[866] Varlıkta hayat bulmak ise nimetlerin en büyüğüdür.[867] Çünkü hayatta lezzet, ölümde ve yoklukta ise elem vardır.[868] Varlık ve hayat orijinli böyle bir derecelendirmenin ilk tabakasında doğal olarak cansız varlıklar bulunmaktadır. Zira onlar vücûda kavuşup anılmaya değer bir konuma gelmekle beraber, var olmanın ötesine geçirilmemiş, nimetlerin en büyüğü ve en kıymetlisi sayılan hayat nimetine mazhar kılınmamıştır.[869] Bu da varlığın en alt tabakasında cansızların ve ruhu olmayanların bulunduğunu göstermektedir.

Algıya konu olan varlıkların tamamını içine alacak şekilde genişletildiğinde bu taksime önce canlılıkla sınırlanarak ruh sahibi varlıkların (*zîruh*)[870] hizmetine verilenler (bitkiler)[871], daha sonra kısmî ve sınırlı idrak kabiliyetine erişenler (hayvanlar)[872] dâhil olmaktadır. Bu tasnifte yer alan son varlıklar ise akılla donatılarak yetkin bir idrak fonksiyonuna kavuşan ve nazar, istidlâl ve tefekkürle bilgiye ulaşmaya ehil kılınanlar yani insanlardır.[873] Yeryüzünde var olanlar düşünüldüğünde karşımıza, tasnif edilmeye

---

yanında daima bir nefiy cümlesi mevcut olmuştur. Buna göre tevhîd, nefiy içinde ispat ve ispat içinde nefiy tarzında oluşmuştur. (Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd*, s. 93-94.) Çünkü Allah hiçbir şeye benzememektedir. (eş-Şûrâ 42/11.) Oysa mahlûkatı herhangi bir şekil veya yön itibariyle birbirine benzeyebilmektedir. Fakat Allah ile -insan da dâhil olmak üzere- hiçbir yaratılmış arasında ne şekil veya sıfat itibariyle ne de başka bir yönden herhangi bir benzerlik vardır. (Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XIII, 172-173.)

[865] Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd*, s. 34. Ayrıca nesnelerdeki hayatiyet vasfının yaratılmışlığı hakkında bk. Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd*, s. 55.

[866] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XV, 286.

[867] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XIII, 85; XV, 286.

[868] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XII, 50.

[869] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 309; krş. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* (nşr. Abdülkerîm Osman), Kahire: Mektebetü Vehbe 1416/1996, I, 83.

[870] Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd*, s. 169.

[871] Mâtürîdî bitkilerin varlıksal özellikleri hakkında net bir açıklama yapmamaktadır. Ancak içinde su bulunan her şeyi canlılık emareleri taşımakla nitelemesinden ve bitkileri ruh sahibi varlıkların hizmetine verilmiş olduğunu belirtmesinden hareketle onun, bitkileri cansızlarla hayvanlar arasında konumlandırdığını ve bu açıdan İslâm âlimlerinin genel tutumundan ayrılmadığını ifade edebiliriz.

[872] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VII, 61.

[873] Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd*, s. 17; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 238; XII, 191.

değer varlıklar olarak sırasıyla; cansızlar, bitkiler, hayvanlar ve nihayet insanoğlu çıkmaktadır. Bu durum, aynı zamanda yeryüzünde duyularla algılanabilen varlıklar[874] arasındaki hiyerarşiye işaret etmekte ve insanoğlu tartışmasız olarak burada en üst konumda bulunmaktadır. Mâtürîdî, insanoğluna ibadetin emredilmesini, Allah Teâlâ'nın ihsan ve lütuflarının genel olarak insana yönelik olmasını ve yeryüzündeki her şeyin insanın hizmetine verilmesini insanoğlunun yeryüzünde en üstün konumda bulunduğunun delili olarak zikretmektedir.[875]

Varlık sınıflandırmasındaki fikir çatışmasının odak noktasında insanoğlunun duyularla algılanamayan varlıklar olan melekler ve cinler karşısındaki konumunun tespitinde yaşanan ihtilaflar bulunmaktadır. İslâm düşünürleri arasında varlıkların sıra düzeni ekseninde geçmişten günümüze süregelen tartışmaların daha çok insan, melek ve cinler etrafında yürütülmesi de buna işaret etmektedir.[876] Nitekim İmam Mâtürîdî de konu hakkındaki görüşlerini adı geçen varlıklar arasında karşılaştırma yapmak sûretiyle beyan etmektedir.

Esasında cinler, yeryüzünde insanlardan önce var olan ve onlarla birlikte de hayat sürmeye devam eden varlıklardır.[877] Ancak İmam Mâtürîdî, insanların mutlak olarak cinlerin tamamından üstün olduğunu düşünmektedir. Zira daha önce de işaret edildiği üzere, âlemin kuruluşu insan içindir, dünya ve âhiret nimetleri insana hasredilmiş ve genel olarak onun istifadesine sunulmuştur. Kemâl ve yücelik insanoğlu(nun

---

[874] Mâtürîdî, cinlerin ve meleklerin aslî sûretleriyle insan algısının sınırlarına girmediğini düşünmekte ve bununla ilgili olarak Hz. Peygamber'in Cebrâil ve cinlerle olan münasebetlerini örnek vermektedir. Ancak konuyla ilgili açıklamasında bazı rivayetleri de zikrederek Hz. Peygamber'in bu genel durumdan istisna edilmiş olabileceği kaydını da düşmektedir. Buna göre Hz. Peygamber de dâhil olmak üzere insanlar, yeryüzünde melek ve cinleri aslî sûretleriyle göremez. Ancak konu hakkındaki farklı rivayetler, risâlet münasebetiyle Hz. Peygamber'in bu genel durumdan istisna edilmiş olabileceğine de delâlet etmektedir. Ayrıntı için bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XIV, 195; XVI, 151-153; krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 440.

[875] " ثم الحكمة في إيجاب الصلاة والزكاة، وغيرهما من العبادات أَن الله تعالى إذ عمهم بنعمه فيما فضلهم بالجوهر، وسخر لهم جميعَ ما في الأرض " bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 208. Ayrıca bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* X, 35.

[876] Nitekim Fahreddin er-Râzî, âlimlerin, insanoğlunun cinlerden ve şeytanlardan üstün olduğu noktasında görüş birliği içinde olduğunu aktardıktan sonra bu konudaki tartışmaların insanların mı yoksa meleklerin mi daha üstün olduğu hususunda yaşandığını belirtmektedir. bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhü'l-ğayb,* VIII, 21. Ayrıca bk. Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyyât* (nşr. Adnân Dervîş-Muhammed el-Mısrî), Beyrut: Müessesetü'r-risâle 1419/1998, s. 854.

[877] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XII, 50. Cinlerin varlık ve mahiyetleri hakkında farklı değerlendirmeler için bk. Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn,* "Cin" md..

yaratılması) ile gerçekleşmiştir.[878] İşte bu yönden insan, dünyanın kemâlini temsil etmektedir. Çünkü yaratılış, insanoğlu ile kemâle ermiş ve o yaratılış ve cevher itibariyle yeryüzündeki diğer canlılardan (*behâim*) yüce bir konumda halk edilmiştir. Aynı şekilde her iki âlemin nimetlerinin muhatabı kılınan ve kendisine nübüvvet ve risâlet verilen insan, cinlerin de üstünde konumlandırılmıştır.[879] Bu konuda Mâtürîdî'nin Ebû Hanîfe ile aynı düşüncede olduğunu zikretmiştik. Zira her iki âlim de insanlar ve cinler arasındaki tafdîl meselesini onların dünya ve âhiretteki konumlarıyla birlikte nimetlerden istifade edebilme noktasındaki istidatlarıyla irtibatlandırmaktadır.[880] Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), İmâm-ı Âzam'ın cinlerin âhiretteki mükâfatlarıyla ilgili sözlerinden hareketle, onun cinlere âhirette sevap verilmeyeceğini düşündüğü gibi bir sonucun çıkarılmasının yanlış olduğunu belirtmektedir. Ona göre mezkûr konudaki ifadeleri İmâm-ı Âzam'ın cinlere âhirette sevap verilmesini reddettiğine değil, onun sevabın niteliği hakkında susmayı tercih ettiğine delâlet etmektedir. Fakat İmam Mâtürîdî'nin bu konudaki görüşleri el-Kârî'nin iddiasını desteklememektedir. Çünkü İmam Mâtürîdî, bu konuda Ebû Hanîfe ile aynı düşüncede olduğunu belirterek kendisi gibi Ebû Hanîfe açısından da cinlerin âhiretteki mükâfatlarının azaptan kurtulmak şeklinde gerçekleşeceğini kaydetmektedir.[881] Dolayısıyla el-Kârî'nin iddiasının aksine Mâtürîdî, İmam-ı Âzam'ın, cinler için âhirette mükâfat olarak azaptan kurtulmanın dışında ilâve bir sevap ve mükâfat verilmeyeceğini düşündüğünü aktarmaktadır.[882]

---

[878] "فيه التمام والعلوّ" bk. Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd*, s. 114.

[879] Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd*, s. 114; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 208; VI, 40; VIII, 325. Aşağıda görüleceği üzere Mâtürîdî, *Te'vîlât*'ta Hasan-ı Basrî'ye melekler hakkında bir şeyin sırf cevheri sebebiyle üstün olamayacağı şeklinde bir eleştiri yöneltmektedir. *Kitâbü't-Tevhîd*'de ise insanın cevher itibariyle yeryüzündeki diğer canlılara üstün kılındığını zikretmektedir. İlk bakışta bu durumun bir çelişkiye işaret ettiği düşünülebilir. Ancak burada çelişkinin bulunmadığını belirtmek gerekir. Çünkü Mâtürîdî'nin itiraz ettiği şey; bir varlığın ilâve olarak başka özellikleri sebebiyle değil de sırf yaratılış cevheri itibariyle üstün kılındığının iddia edilmesidir. Zira o, insanın sadece cevheri nedeniyle değil, başka özellikleriyle de diğer varlıklara üstün olduğunu ifade etmektedir.

[880] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 218-219, 269; X, 218-219; XIV, 285; XVI, 171; krş. Ali el-Kârî, *Minehu'r-ravzi'l-ezher fî şerhi'l-Fıkhi'l-ekber,* s. 378-379.

[881] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 218-219, 269; X, 218-219; XIV, 284-2855; XVI, 171. Bu konu hakkında "İnsan Varlığının Anlamı " başlığının son kısmında daha geniş açıklama yapılmıştır.

[882] Ali el-Kârî, cinlerin âhirette dünyadaki gibi "koklama" nimetine uygun bir şekilde mükâfatlandırılabileceğini ve onlara âhirette sevap verileceği noktasında Ebû Hanîfe'nin aksine İmam Muhammed, Ebû Yûsuf ve Ehl-i Sünnet'in tamamının ittifak halinde olduklarını belirtmektedir. Anlaşılan o ki İmâm-ı Âzam ve İmam Mâtürîdî bu ittifakın dışında kalmaktadır. Ancak burada genel olarak imtihanın neticesinde sevap ve azabın bulunmasının aklen mümkün olduğu, ayrıca ilgili rivayetlere de dayanıldığında böyle bir âkıbetin gerçekleşmesinin imkân dâhilinde bulunduğu şeklinde bir itirazın yükselmesi de

Diğer yandan Mâtürîdî, insanoğlunun yeryüzündeki bütün varlıklardan üstün olduğunu vurgulamakta ve bundan hiçbir varlığı istisna etmemektedir. Dolayısıyla bu genel ifadenin içine cinler ve semâvî olmayan melekler de girmektedir. Buna göre hem mütekaddimîn hem de müteahhirîn kelâmında genel olarak insanların tamamının olmasa da peygamber olanlarının, cinlerden ve semâvî olmayan meleklerden üstün olduğu noktasında bir ittifakın oluştuğu görülmektedir. Burada tartışmanın yaşandığı nokta, insanların peygamber olanlarının semâvî melekler karşısındaki konumudur. Nitekim Mâtürîdî'nin muhataplarına yönelttiği itirazlar da genel olarak meleklerin konumuna ilişkindir.

Peki, bu ihtilafın sebebi nedir? Adüdüddin el-Îcî'nin (ö. 756/1355) de ifade ettiği üzere burada ihtilâfın ortaya çıkışına kaynaklık eden şey; enbiyânın ulvî/semâvî melekler karşısındaki konumunun belirlenmesi problemidir. Îcî, kendisinin mensubu bulunduğu ekolün genelinin ve Şîa'nın, peygamberlerin semâvî meleklerden de üstün olduğu kanaatini taşıdığını ifade etmektedir. Îcî, Mu'tezile ve filozofların bu görüşün tam aksini yani ulvî meleklerin peygamberlerden üstün olduğu fikrini savunduklarını belirtmektedir.[883]

Îcî'nin Mu'tezile'ye atfettiği bu görüşün Zemahşerî'nin açıklamaları ile uyum halinde olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim Zemahşerî Mu'tezile'nin melekleri insanlardan üstün kabul ettiği görüşüne yer vermekte ve bazılarının sırf kibir ve taassup sebebiyle insanları meleklerden üstün gördüklerini düşünmektedir. Aynı yerde Zemahşerî, insanoğlunun meleklerden üstün olduğunu iddia edenleri şiddetli bir şekilde tenkit etmekte hatta onları bu görüşlerini temellendirmek kastıyla hadis uydurmakla itham etmektedir.[884]

Îcî'nin eserini şerh eden ve burada meleklerin Hz. Âdem'e secdesi etrafında yürütülen tartışmaları nakleden Cürcânî (ö. 816/1413) de Îcî'yi destekler mahiyette

kaçınılmazdır. Nitekim el-Kārî' de İmâm-ı Âzam'ın görüşüne yer verdikten sonra bu anlamda bir eleştiri yöneltmekte ve mezkûr konudaki ifadelerinin İmâm-ı Âzam'ın cinlere âhirette sevap verilmesini reddettiğine değil, onun sevabın niteliği hakkında susmayı tercih ettiğine delâlet ettiğini belirtmektedir. bk. Ali el-Kârî, *Minehu'r-ravzi'l-ezher fî şerhi'l-Fıkhi'l-ekber,* s. 378-379.

[883] Adudüddin Îcî, *el-Mevâkıf fî ʿilmi'l-kelâm* (nşr. Abdurrahmân Umeyre), Beyrut: Dârü'l-Cîl 1998, III, 453.

[884] Zemahşerî, *Keşşâf* s. 603.

açıklamalar yapmaktadır.[885] Eş'arî ise *Makâlât'ta* insanların peygamberlerle meleklerin birbirine üstünlüğü konusunda ihtilafa düştüklerini; bir kısmının peygamberleri, diğer bir kısmının da melekleri daha üstün gördüklerini, ancak Râfizîlerin, imamları da meleklerden üstün kabul ettiklerini zikretmektedir.[886] Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) *el-Fark beyne'l-fırak'*taki anlatımına göre Ehl-i Sünnet'in çoğunluğu peygamberlerin meleklerden üstün olduğunu düşünmektedir.[887] Diğerlerinden farklı olarak İbn Hazm (ö. 456/1064), meleklerin bütün varlıklardan, dolayısıyla Hz. Muhammed de dâhil olmak üzere bütün peygamberlerden üstün olduğunu savunmaktadır.[888] Oysa Pezdevî, Ehl-i Sünnet'in tamamının, Hz. Peygamber'in insanların bütününe karşı üstün bir mevkide bulunduğunda ve âdemoğlunun müslümanlarını, meleklerin hepsinden üstün saymada hemfikir olduklarını zikretmektedir.[889]

Pezdevî, her ne kadar *Usûlü'd-dîn'*de meseleyi ele alırken mezkûr görüşü en başta Ehl-i Sünnet'in tamamına atfetse de bizzat kendisinin daha sonra yaptığı aktarımlar da Ehl-i Sünnet'in bu hususta tam bir fikir birliği içinde olmadığını ortaya koymaktadır. Buna göre Ehl-i Sünnet'in bir kısmı, mümin ve müttaki insanları meleklerin tamamından üstün saymaktadır. Ancak diğer bir kısım, müminlerin tamamının meleklerden özellikle de elçi (*rüsûl*) meleklerden üstün olduğunu kabul etmemekte ve buradaki üstünlüğü sadece risâletle görevlendirilen peygamberlere hasretmektedir.[890] Pezdevî bu son görüşün Ehl-i Sünnet'in çoğunluğunun görüşü olduğunu zikretmekte ve İmam Mâtürîdî'nin de bu görüşü benimsediğini belirtmektedir.[891]

Hem Pezdevî hem de Îcî, Eş'ariyye mezhebinin Mâverâünnehir bölgesinde yayılmasını sağlayan âlimlerden biri olan Ebû Abdullah el-Halîmî'nin de (ö. 403/1012) bu görüşü savunduğuna yer vermektedir.[892] Tespit edebildiğimiz kadarıyla Pezdevî'nin

---

[885] Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (nşr. Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 1998, VIII, 309-310.
[886] Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 439-440.
[887] Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak,* s. 164, 241, 333, 344, 352, 469, 477.
[888] İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal* (nşr. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahmân Umeyre), Beyrut: Dârü'l-Cîl 1416/1996, V, 125-130.
[889] Pezdevî, *Usûlü'd-dîn,* s. 199, 205, 208.
[890] Pezdevî, *Usûlü'd-dîn,* s. 208.
[891] Pezdevî, *Usûlü'd-dîn,* s. 208.
[892] Pezdevî, *Usûlü'd-dîn,* s. 208; Adudüddin Îcî, *el-Mevâkıf,* III, 453.

Mâtürîdî'ye atfederek yapmış olduğu sınıflandırma Mâtürîdî'nin *Te'vîlât'*taki görüşleriyle de uyum arz etmektedir.[893]

Pezdevî'nin kısaca aktardığı Mâtürîdî'nin varlık sınıflandırması hakkındaki görüşlerine *Şerhu Te'vîlât'*ta Alâeddin es-Semerkandî daha geniş ölçüde yer vermiş, aynı zamanda muhakkik mütekellimlerin tamamının da bu görüşte olduğunu belirtmiş ve karşıt görüşte olanlara eleştiriler yöneltmiştir.[894] Şimdi önce insan ve melek temelli bu sınıflandırmaya, sonrasında ise *Te'vîlât* şârihinin açıklamalarını da dikkate alarak Mâtürîdî'nin gerekçelerine yer vereceğiz.

Mâtürîdî, meleklerin sadece yaratılış cevherleri ve yaratılışsal özellikleri yani nurdan yaratılmış olmaları ve ibadet için var edilmeleri (*cebelehüm ale't-tâati*) sebebiyle üstün görülmesini yanlış bulmaktadır. Nitekim Mâtürîdî, mezkûr gerekçelerle meleklerin nebi-resûl ayrımı yapmaksızın peygamberlerden ve bütün insanlardan üstün olduğunu iddia eden Hasan-ı Basrî'nin bu tutumunu çelişkili kabul ederek eleştirmektedir. Semerkandî'nin de işaret ettiği üzere filozoflar ve Mu'tezile'den bazıları da Nisâ sûresinin 172. âyetinde[895] yer alan "Mesih de, Allah'a yakın melekler de…" meâlindeki ifadeyi gerekçe göstererek, burada Allah Teâlâ'nın Hz. Îsâ'yı meleklerden önce zikrettiğini ve bu durumun peygamberlerin meleklerden daha alt konumda bulunduğuna işaret ettiğini ileri sürmüşlerdir.[896] Zemahşerî de mezkûr âyetin tefsirinde kerûbiyyûn melekleri (*el-Melâiketü'l-Kerûbiyyûn*) olan Cebrâil, İsrâfîl, Mîkâil ve onların tabakasında bulunan diğer meleklerin Hz. Îsâ'dan daha üstün olduğuna vurgu yapıldığını ve dil kurallarının âyetten bunun dışında bir anlam çıkarmaya izin vermeyeceğini iddia etmektedir.[897]

---

[893] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 86-87; III, 312, 368; IV, 120-124, 227; V, 55, 249; VI, 40, 160; VIII, 49, 58, 143-144, 327.

[894] Alâeddin es-Semerkandî, *Şerhu Te'vîlâti'l-Mâtürîdî*, nr. 176, vr. 25a, 205a-b.

[895] "Mesih de, Allah'a yakın melekler de, Allah'a kul olmaktan asla çekinmezler. Kim Allah'a kulluk etmekten çekinir ve büyüklük taslarsa, bilsin ki, O, onların hepsini huzuruna toplayacaktır." bk. en-Nisâ 4/172.

[896] Alâeddin es-Semerkandî, *Şerhu Te'vîlâti'l-Mâtürîdî*, nr. 176, vr. 205a.

[897] Zemahşerî, *Keşşâf* s. 275.

Hasan-ı Basrî[898] gibi Zemahşerî de kadri yüce olan meleklerin Hz. Îsâ'dan sonra zikredildiğini, lafızdaki bu sonralığın konumdaki öncelik ve yüceliğe (*tafdîl*) delâlet ettiğini belirterek dil kuralları açısından bu âyetin meleklerin peygamberlerden üstün olduğuna işaret ettiğini beyan etmektedir.[899] Mâtürîdî, konuya ilişkin tartışmaları ayrıntılı bir şekilde nakletmekte[900] ve sonuç olarak bu konuda genelleme yapılmasına karşı çıkmaktadır. Ona göre bütün olarak meleklerin insanlara ve insanların meleklere üstün olduğunu iddia etmek hatalı bir yaklaşımdır. Çünkü meleklerin sabit ve itaatkâr olmalarına karşın insanoğlu arasında âsî ve fesatçı fertler bulunmaktadır. Dolayısıyla genel tabloyu dikkate almadan yapılan kategorik yaklaşımlar doğru sonuca ulaştırmamakta ve nihaî olarak asıl tafdîl edici unsurun cevher, yaratılış özellikleri ya da başka sebeplerden ziyade Allah Teâlâ olduğu da göz ardı edilmektedir.[901]

Aynı şekilde İbn Sînâ'nın varlık sıralaması da filozofların, melekleri insandan üstün kabul ettiklerini göstermektedir. Nitekim İbn Sînâ varlıkları sırasıyla; Tanrı, ilk rûhânî cevherler (akıllar olan kerûbiyyîn melekleri), ikinci rûhânî cevherler (gök nefisleri olan müvekkel melekler veya diğer adıyla amele melekleri), insan, hayvan, bitki ve cansızlar şeklinde bir hiyerarşiye göre sınıflandırmaktadır.[902] Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Mâtürîdî, seçim hakkı olmayan meleklerin bu karakterlerini varlık sınıflandırmasına ilişkin değerlendirmelerinde ön plana çıkarmakta, iyiyi veya kötüyü seçme hürriyeti olmayan, yaratıldıkları tabiata mecbur kılınan meleklerin sırf tabiatlarından ve cevherlerinden (nurdan yaratılmış olmalarından) hareketle üstün sayılmasına şiddetle karşı çıkmaktadır.[903]

---

[898] Mâtürîdî, *Te'vîlât'*ta mezkûr âyet ekseninde yapılan tartışmaları ve Hasan-ı Basrî'nin görüşlerini aktarmaktadır. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* IV, 121 vd..

[899] Zemahşerî, *Keşşâf* s. 275.

[900] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* IV, 120-124.

[901] "...وإليه التخير والإفضال" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* IV, 123. Ayrıca aynı mâna için bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 103; VI, 161.

[902] Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, Ankara: İSAM Yayınları 2014, s. 53, 97-99. Daha sonra ayrıntılarına yer vereceğimiz Mâtürîdî'nin "Seçkin İnsan" tanımı ile İbn Sînâ'nın "Efdal İnsan" tarifi birbiriyle örtüşmektedir. Ancak Mâtürîdî, "Seçkin İnsan"ı varlık sınıflandırmasında meleklerin üstünde konumlandırırken, İbn Sînâ "Efdal İnsan"ı ikinci rûhânî cevherler olan müvekkel meleklerin hemen altına yerleştirmektedir. Dolayısıyla "Seçkin İnsan" ve "Efdal İnsan", vasıfları aynı fakat konumları farklı olan iki ayrı insan prototipini temsil eder görünmektedir.

[903] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 55, 249.

Mâtürîdî'nin Hasan-ı Basrî özelinde aynı görüşü savunan filozoflar ve mütekellimlere yönelttiği eleştiriler iki ana eksende toplanmaktadır. İlki, biraz önce de temas ettiğimiz gibi bir şeyin cevherinin üstünlüğünün onun zâtının üstünlüğü hakkında delil olmayacağıdır. Zira Mâtürîdî'nin aktarımına göre Hasan-ı Basrî, meleklerin cevherleri ve özleri itibariyle insanoğluna üstün olduğunu kabul etmektedir. Ancak ona göre bu fikir çelişkili olup bir şeyin sırf cevheri sebebiyle başka bir şeye üstün sayılması doğru değildir.[904] Çünkü âyet-i kerîmelerde hiçbir zaman bir şeyin yalnızca cevherinden dolayı başka bir şeyden üstün sayılacağı belirtilmemiştir. Aksine ilgili âyetlerde[905] üstünlüğün cevherden dolayı değil de amel-i sâlih gibi ilâve başka unsurlardan kaynaklandığı zikredilmiştir.[906] Bu sebeple varlıkların birbirine karşı konumları değerlendirilirken, onların salt cevherlerinin ve özlerinin, üstünlüğün ölçütü olarak belirlenmesi kişiyi asla doğru sonuca ulaştırmaz. Zira yaratılış cevheri, ne insanın insana ne insanın başka varlığa ne de diğer varlıkların insanoğluna karşı üstünlüğünün ölçüsü olarak kabul edilebilir.[907]

Mâtürîdî'nin muhaliflerine yönelttiği eleştirilerin odaklandığı bir diğer nokta ise onların, meleklerin -üzerinde yaratıldıkları ve mecbur kılındıkları tabiatları nedeniyle- resûl peygamberler de dâhil olmak üzere bütün insanlardan üstün olduğunu iddia etmeleridir. Oysa yaratılışları gereği emre muhalefet edemeyen, ihtiyarı ve isyan edebilme imkânı bulunmayan ve bu tabiata mecbur edilen varlıklar olan meleklerin, sırf bu garîzî ve ızdırarî tabiatları sebebiyle imana ve isyana imkân ve ihtiyarı olan, seçim hakkı ve irade hürriyeti ve bu potansiyeliyle zirveye yücelme imkânı bulunan insanoğlunun bütün fertlerine üstün sayılması aklen çelişkili bir durumdur.[908] İmam

---

[904] "فلا يجوز أن يكون لأحد بالجوهر نفسِه فضلٌ علي غير ذالك الجوهر" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 249.

[905] el-A'râf 7/58; İbrâhim 14/24, 26; Fâtır 35/10.

[906] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 249.

[907] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 76, 103; II, 290; III, 62; IV, 120-124; V, 55, 249; VI, 140, 161; VII, 160; VIII, 327.

[908] "وذالك تناقض في القول، لايجوز من كان مقهورا مجبورا علي الطاعة أن يفَضَّل علي من يعمل بالإختيار مع التمكن الشهوات والحاجات التي تغلب صاحبها وتمنعه عن العمل بالطاعة." bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 249. İnsanı melekten ayıran önemli hususlardan biri, insanoğlunun bilmekle yücelme tabiatında olması ve günaha düşme ihtimali varken iradesiyle bundan uzak durabilmesi ya da nefsine yenik düşerek günaha girdikten sonra akabinde pişman olup tevbe edebilmesidir. İsimlerin öğretilmesi ve ilk günahla ilgili kıssalarda da Âdem ve Havvâ örnekliğinde insanoğlunun bu özellikleri ön plana çıkarılmaktadır. Oysa melekler tabiatları gereği konumlarının (ilim veya başka bir vasıta ile) değişmesi ve günah işlemesi mümkün olmayan, başka bir deyişle günaha düşme ya da ondan sakınma iradeleri bulunmayan varlıklardır. Dolayısıyla onlar, iradî olarak iyiyi seçme ve kötüden sakınma tabiatları, bu anlamda ihtiyarî eylemleri bulunmayan ve konumları

Mâtürîdî'nin bu düşüncesinin müteahhirîn dönemi mütekellimleri arasında da kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Çünkü Îcî *Mevâkıf*'ta, Teftâzânî (ö. 792/1390) ise *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefî*'de aynı delili benzer ifadelerle nakletmektedirler.[909]

Mâtürîdî'ye göre Hz. Âdem'e eşyanın isimlerinin öğretilmesi meselesinde açığa çıkan en önemli nokta ve bu bağlamda yaratılmışların çıkarması gereken hayatî ders mârifete ve eşyanın bilgisine ulaşmanın, yaratılışla değil yalnızca Allah'ın ihsanı (imtinân) ve lütfu ile erişileceğidir.[910] İsimlerin öğretilmesiyle ilgili Kur'ân kıssasında dikkat çeken bir diğer husus da bilgiye ulaşmaya ehil kılınmanın ve eşyanın bilgisine sahip olmanın bir üstünlük göstergesi şeklinde sunulmasıdır. Zira Allah, meleklere bu konuda âciz olduklarını hatırlatmış ve onları, dile getirdiği bilgiler hakkında Hz. Âdem'e boyun eğmeye mecbur kılmıştır.[911] Bir anlamda eşyanın isimlerinin öğretilmesiyle, varlık hiyerarşisinde insanın meleklerin üzerinde konumlanması gerektiğine işaret edilmiştir.[912] Mâtürîdî'nin şu ifadeleri de görüşümüzü destekler mahiyettedir:

> "Âdem kıssasında beşerin atası olan Hz. Âdem'in (meleklerden) üstün olduğunun işareti vardır, çünkü Allah, varlıkların aslına dair bilgi alma konusunda, meleklerini Âdem'e muhtaç kılmıştır."[913]

---

sabit olan varlıklardır. Mâtürîdî, meleklerin bu yönüne dikkat çekerek yaratılışı gereği günah işlemeyen varlıkların bu verili tabiatalarından dolayı övgüye layık görülemeyeceğini belirtmektedir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 103.

[909] Adudüddin Îcî, *el-Mevâkıf,*, III, 454; Sa'deddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefî* (nşr. ed-Da'vetü'l-İslâmiyye), Karaçi: Mektebetü'l-İlmiyye 1430/2009, s. 366.

[910] "فأراهم الله بذالك ليعلموا أن ليس طريقة المعرفة والعلم بالأشياء الخلقة، ولكن لطف الله و امتنانه" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 76. Nitekim varlığın bilgi ile ilk imtihanı, Hz. Âdem'in bilmekle üstün kılındığını, meleklerin bilginin üstünlüğünü idrak edip Rablerine boyun eğdiğini ve şeytanın bilgi ile imtihanında yenik düşerek varlığın sahibine isyan ettiğini göstermektedir.

[911] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 79, 102.

[912] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 79, 102. Anlaşılan o ki Mâtürîdî'ye göre varlık bilgisine sahip olmak insanın bütün mahlûkatın üzerinde konumlandırılmasına esas teşkil etmektedir. Nitekim o, insanların birbirine karşı üstünlüğünde de bilmeye hayatî önem atfetmektedir. Zira ona göre âdemoğlu arasında "bilmek" tafdîlin ölçüsü ve sebebi kılınmıştır. Çünkü diğer canlılar sabit bir tabiatla yaratılmışken, insanoğlu yücelmeye namzet bir şekilde yaratılmış ve insanların bazısı bazısına bilmek, öğrenebilmek, bilgi ile yücelebilmek vasıtasıyla üstün kılınmıştır. Başka bir deyişle insanın hem kendi türündeki hem de diğer varlıklar karşısındaki üstünlüğü bilmenin üstünlüğüdür. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 143-144. Ancak burada bilmekle salt malumat sahibi olmanın kastedilmediğine de vurgu yapmak gerekir. Nitekim Mâtürîdî açısından bilginin fonksiyonel ve işlevsel olması gerektiği, mârifete dönüşmeyen ve nihaî anlamda mârifetullaha ulaştırmayan bilginin insan için sadece bir yükten ibaret bulunduğu hususlarında bu çalışmanın birinci bölümünde yer alan "Akıl: İnsanın İnsaniyeti" başlığı altında bilgi verilmiştir.

[913] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 85.

Bu bilgi ise her iyiliğin kendisine bağlı olduğu ve tabiattaki nesnelerin ancak bu sayede elverişli ve faydalı bir hale gelebildiği esas ilimdir."[914]

Mâtürîdî, meleklerin, Hz. Âdem'in zâtında beşerin yaratılmasıyla neyin amaçlandığını bilemediklerini ve onların verili bilgilerinden hareketle mârifete ulaşmayı ancak nurdan olan varlıklar açısından mümkün gördüklerini belirtmektedir. Fakat Allah Teâlâ nurdan yarattığı melekleri yani özleri itibariyle eşyanın üzerindeki karanlıkları izâle eden ve perdeleri kaldıran maddeden (nurdan) müteşekkil olan varlıkları, eşyanın bilgisine ulaşmada, toprak ve sudan yani karanlık (*zulmet*) ve kesafetten (*setr*) yarattığı Hz Âdem'e muhtaç kılmıştır.[915]

Peki, Mâtürîdî'ye göre doğru sıralama nasıl olmalıdır? Ona göre isimlerin öğretilmesi ile ilgili kıssa, Hz. Âdem'in meleklerden üstün kılındığına işaret etmektedir. Zira Allah Teâlâ'nın, melekleri ilim öğrenmede Hz. Âdem'e muhtaç kılmasında, insanlığın atasının (*ebü'l-beşer*) meleklerden üstün konuma yerleştirildiğine dair bir işaret bulunmaktadır.[916] Aynı şekilde mezkûr kıssada yeryüzünde kan dökecek ve fesat çıkaracak olan beşer türünün –her ne kadar melekler onun sadece bu özelliğine vurgu yapmış olsa da- tamamının bu statüde olmadığının yani insanoğlunun aynı zamanda resûl ve seçkinlerinin de (*er-rüsûl ve'l-ahyâr*) [917] bulunduğunun ve bu anlamda insanın meleklerden üstün kılındığının delilleri bulunmaktadır. [918] Buna göre Alâeddin es-Semerkendî'nin de ifade ettiği gibi, beşerin seçkinleri olan (*havâssu'l-beşer*) enbiyâ ve resûller, meleklerin seçkinleri (*min havâssi'l-melâiketi*) olan elçi meleklerden yani Cebrâil, Mîkâil, Azrâil, İsrâfil ve onların konumunda bulunan diğer meleklerden daha

---

[914] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 85. Mâtürîdî'nin konu hakkında farklı açıklamaları da bulunmaktadır: "Burada ayrıca Âdem aleyhisselâmın üstünlüğünün (*tafdîl*) delili bulunmaktadır. Çünkü kendisi, Allâh'ın yarattıklarının en hayırlısı olan meleklerin ona secde etmelerine vesile kılınmıştır." bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 86. "Âdem'e secde, insan türünün atasının yükseltildiği ilk merhaledir. Nitekim cennette bütün müminlerin konumu da böyle olacaktır. Şekilleri farklı olsa da melekler, müminlerin yanına selamlama ve çeşitli hediyelerle geleceklerdir." bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 87; VII, 421. Zira Mâtürîdî'ye göre buradaki secdenin mânası: Allâh Teâlâ'nın, meleklerine, kendisine has kıldığı bazı ilimlere vâkıf olmakla üstün kıldığı Âdem'e boyun eğmeyi ve tâzimde bulunmayı emretmesidir." bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 86.

[915] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 76.

[916] " وفيها دلالة فضل آدم عليه السلام أَبِي البشر؛ إذ أَحوجَ ملائكتَه إليه لاقتباس أَصل الأَشياءِ، وهو العلم الذي كل خير له كالتابع، وبه يصلح وينفع، ولا قوة إلا بالله." bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 85.

[917] "الرسل والأخيار" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 75.

[918] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 75.

üstündür. Ancak seçkin melekler (*havâssü'l-melâike*) iman etmiş sıradan insanların (*avâmü'l-beşer*) tamamından üstündür. Sıradan mümin insanlar ise sıradan meleklerin (*avâmmü'l-melâike*) tamamından üstündür.[919] Nitekim müminlerin arzî meleklerin tamamından üstün olduğu konusunda ittifak bulunduğunu daha önce zikretmiştik. Bu taksime göre Hz. Muhammed bütün peygamberlerden ve meleklerden daha üstün olduğu gibi[920] onun ümmeti de diğer bütün peygamberlerin ümmetlerinden daha üstündür.[921]

Sonuç olarak peygamberlerin meleklerin tamamından üstün olduğu ortaya çıkmaktadır. Buna göre insanların tamamı olmasa da insan türünün seçkinleri, meleklerden daha üstündür. Ancak Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid'*de ve Ebü'l-Bekâ'nın (ö. 1095/1684) *el-Külliyât*'ta ifade ettiği üzere, bir ferdin diğer cinsin tamamına üstünlüğü, o cinsin diğer cinse üstün olduğuna delâlet etmektedir. Çünkü burada üstünlüğün ispatı için bir cinsin bütün fertlerinin diğer cinsin bütün fertlerinden üstün olmasına ihtiyaç yoktur.[922] Yani bir türün tek ferdinin diğer türün tüm fertlerinden üstün olması, birinci türün diğer türden üstün sayılması açısından yeterlidir. Dolayısıyla Mâtürîdî tarafından insanoğlunun meleklerden daha üstün bir varlık olduğu kabul edilmektedir.

B. Tasarruf Yetkisi ve Boyutları

Varlıklar arasında en üstün konumda bulunması insanoğlunun hem şeref ve yüceliğine hem de onun düşünce ve davranışlarına büyük sorumluluklar yüklendiğine işaret etmektedir. Zira âlem, kendisinin yararlanmasına en elverişli şekilde yaratılan varlık sıfatıyla insan, evrendeki ve var olan düzeni sadece korunmakla değil, aynı zamanda imar etmekle de mükelleftir.

Bu bağlamda insan, evrendeki düzeni bilinçli bir şekilde koruyabilme ve bozabilme imkân ve yeteneğine sahip, meydana gelebilecek bozulmaların tüm canlılarla birlikte en çok da kendisine zarar vereceğinin farkında olabilen yegâne varlıktır. Ancak

---

[919] Alâeddin es-Semerkandî, *Şerhu Te'vîlâti'l-Mâtürîdî*, nr. 176, vr. 25a, 205a-b. *Şerhu'l-Akâid*'de Teftâzânî' de aynı sıralamaya yer vermektedir. bk. Sa'deddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefî*, s. 365.
[920] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* III, 312; IV, 227; VIII, 49, 58; Alâeddin es-Semerkandî, *Şerhu Te'vîlâti'l-Mâtürîdî*, nr. 176, vr. 25a, 205a-b. Mâtürîdî takipçilerinden Ebû Şekûr es-Sâlimî de *et-Temhîd*'de aynı sıralamaya yer vermektedir. bk. Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd,* s. 67-68.
[921] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 338.
[922] Sa'deddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefî,* s. 365-366; Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyyât,* s. 1041.

bir kısım insanlar yeteneklerini kötüye kullanmakta, âlemdeki düzeni bizzat kendi eliyle bozmakta ve bunun sonucunda karada ve denizde yani âlemde fesâdın baş göstermesine sebep olmaktadır.[923] Halbuki insanoğlu akla, adalet ve hikmete aykırı tasarruflar gerçekleştirme imkânı bulunsa da hakikatte insana kendi bedeni de dâhil olmak üzere ve âlemdeki varlıklar üzerinde sonsuz tasarruf yetkisi verilmemiş dolayısıyla ona evrende istediği tarzda ve keyfî bir şekilde hareket etme serbestliği tanınmamıştır.[924]

Bu duruma dikkat çeken Mâtürîdî'ye göre âdemoğluna -rızık temin etmek için bile olsa- âlemde hikmetten yoksun (*abes*) bir tarzda ve izin verilen ölçülerin dışına taşarak (*bâtıl*) uhdesinde bulunan mal ve gıda üzerinde hoyratça tasarruf etme ve her istediğini ölçüsüzce kullanma yetkisi verilmemiştir.[925] Çünkü bu noktada insanoğlundan beklenen tavır; helâl olana ma'rûf bir yolla ulaşması, yeryüzündeki nimetlerden asıl sahibinin yani Allah Teâlâ'nın izin verdiği ölçülerde yararlanması ve O'nun sayısız nimetlerine karşı şükürle mukabelede bulunmasıdır.[926] Mâtürîdî, insanoğlunun aksi yöndeki bütün tutumlarını onun nankörlüğüyle ilişkilendirmekte, böyle bir davranışın bilerek ve isteyerek güzel olanı çirkin olana tercih etmek anlamı taşıyacağını belirtmektedir. Zira ona göre akıl nazarında, Allah'ın nimetlerine şükretmek güzel görülmüş; nankörlük etmek ise çirkin kabul edilmiştir.[927]

Esasında insana hem kendi varlığı hem de yeryüzü sadece emanet edilmiştir. Buna göre insanoğlu hem kendi bedeninde hem de yeryüzünde bir emanetçi konumundadır ve bütün tasarruflarını da emanet bilinciyle gerçekleştirmek zorundadır. Nitekim Mâtürîdî genel olarak kulun uhdesine tevdi edilen nimetler üzerindeki tasarruflarını genişlik (*tevsi'*), zenginlik (*ğınâ*) ve mülkiyet (*temlik*) tasarrufları[928] şeklinde üç başlık altında incelemekte ve insanoğlu ile evren arasında bir emanet bağı kurulduğuna dikkat çekmektedir. Bu yönüyle insanoğlunun âlemdeki ve diğer varlıklar üzerindeki tasarruflarını ilk iki tasarruf çeşidi içerisinde değerlendirmek gerekmektedir. Çünkü tabiat ve içindeki diğer varlıklarla insanoğlu arasında nihaî mânada bir mülkiyet

[923] er-Rûm 30/41; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XI, 203-204.
[924] " ولا يحتمل أن يذلل لهم الأرض؛ فيضربون فيها حيث شاءوا " bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XV, 304.
[925] "ويستخرجون منها أقواتهم أينما تصرفوا عبثا باطلا..." bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XV, 304.
[926] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XV, 304.
[927] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 278.
[928] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* X, 152.

ilişkisi bulunmamaktadır. Zira yeryüzünde hiçbir insana ebedîlik verilmemiş[929] ve âlem hiç kimseye bahşedilmemiştir. Bu sebeple insan, âlemde ancak onu dönüştürmeden, düzenini bozmadan, kendisinin ve diğer canlıların hayatî gereksinimlerini akamete uğratmadan ve Tanrı'nın âlemi tasarlarken ona yerleştirdiği hikmet ve âkıbeti göz ardı etmeden tasarrufta bulunabilir. Bunun ötesindeki tasarrufları ise insanoğlunun haddini aşarak kendisine, âlem ve içindeki varlıklara karşı haksızlıkta bulunması, adaletsiz davranması, eş deyişle kendisine ve âlemdeki tüm varlıklara karşı zulme düşmesi anlamına gelmektedir.

İnsan ve âlem arasında temlikten ziyade bir âriyet ilişkisinden bahsetmek mümkündür. Âriyet kelimesinin anlamları arasında bulunan "nöbetleşme"[930] mânası da buna işaret etmektedir. Çünkü âlem, kıyamete kadar gelecek insan fertlerinin birbirlerine halife olacakları ve diğer tüm varlıkların nöbetleşe yer değiştirecekleri, önce gelenlerin sonra gelenlere yer açıp emaneti devredecekleri ortak yaşam alanıdır. Bu yönüyle kendi bedeninin yanında âlem ve âlemde var olan bütün nimetler yeryüzüne gelen her insan için emanet hükmündedir.[931] Bu sebeple insanoğlu, âlemi hem kendisi için yaşanılabilir kılmalı, hem de kendinden sonra gelecek insan nesilleri ve diğer canlılar için yaşanılabilir bir şekilde bırakmalıdır. Zira bir şeyi elinde emanet olarak bulunduran kimsenin (*müstaîr*) o şeyi sahibinin istek ve arzularına göre kullanması ve kendisini buna aykırı düşecek tasarruflardan uzak tutması gerekir. Mâtürîdî'nin ifadesiyle, müstaîr olan kimsenin "*emîn*" olması gerekir. Emîn, yani güvenilir olan kimsenin emaneti kendisine tevdî edildiği gibi muhafaza etmesi, ona gereği gibi muamele etmesi ve emanet üzerindeki tasarruflarının onun sahibine ihanet anlamını taşımaması gerekir.[932] Zira emanete riayet etmediği takdirde insanoğlunu bekleyen âkıbet; kınanmak, yerilmek ve cezalandırılmaktır. Emaneti muhafaza eden insanın sonuçta karşılaşacağı şey ise emanet sahibi tarafından övülmek ve mükâfatlandırılmaktır.[933]

---

[929] el-Enbiyâ 21/34.

[930] Beşir Gözübenli, "Âriyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1991, III, 379.

[931] " أن أنفسهم في أبدانهم ليست لهم، بل عارية في أبدانهم؛ إذ لم يكن منهم صنع في الابتداء، أو أمانة، والحق على الأمين أن يقوم بحفظ الأمانة ورعايتها" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XVI, 315.

[932] "والحق على الأمين أن يقوم بحفظ الأمانة ورعايتها، وألا يخون صاحبها فيها" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XVI, 315.

[933] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XVI, 315.

Peki, insanoğlunun eminlik vasfını[934] korumasının ve âleme karşı doğru bir emanet bilinci geliştirebilmesinin ölçüsü nedir? Mâtürîdî'ye göre kişinin emanetten uygun bir şekilde faydalanmasında bir mahzur bulunmamaktadır. Bu sebeple insanoğlunun emanet statüsünde olan kendi bedeninde ve kendisinin istifadesine imkân tanınan her nimet üzerinde, haddini aşmadan ve zâyi etmeden tasarrufta bulunması onu dünyada ve âhirette sorumluluktan kurtaracaktır. Fakat emanet üzerindeki tasarrufunda âriyet hükümlerine riayet etmeyenler; onu kendi mülkü gibi görüp üzerinde aslını bozacak ve vasıflarını değiştirecek şekilde tasarrufta bulunanlar, bu tavırlarından dolayı hem dünyada hem de âhirette yerilmeyi, kınanmayı hak eder ve cezalandırılmaktan kurtulamazlar.[935] Mâtürîdî, şu ifadeleriyle emaneti zâyi eden insanoğlunun sorumlu tutulacağına işaret etmekte ve bu durumun aklen hem dünyada hem de âhirette geçerli ve gerekli olduğuna vurgu yapmaktadır:

> "Nitekim görünür âlemde de bir kimse başka bir insana herhangi bir şekilde kullanmak üzere bir mal verdiğinde, bu emanet malın sahibine iade edilmesi gerekir. Emanet mal sahibine iade edildiğinde de malın sahibi, onu emaneten kullanan kimseye 'Sen bu malı izin verilen ölçülere bağlı kalarak mı kullandın, yoksa izin verilen ölçülerin dışına çıkarak mı kullandın?' diye sormaktadır."[936]

Mâtürîdî, insanın âlemdeki ölçülü ve müspet tasarruflarını "şükür", aksine davranışlarını da "nankörlük" bağlamında değerlendirmektedir. Ona göre insanoğlu tasarruf yetkisini emanet bilincine uygun olarak kullandığında fiilen Allah'a şükretmiş; aksi durumda ise O'nun ihsanlarına karşı nankörlükle cevap vermiş olmaktadır. Mâtürîdî'ye göre nankörlük içinde olan insanoğlunun, bu ölçüsüz davranışları sebebiyle yağmurlar ve diğer yağış türleri azalmakta, insanlık kıtlık, geçim sıkıntısı ve daha başka bir takım zorluklarla karşı karşıya kalmaktadır. Yani insanoğlunun ölçüsüz tasarrufları âlemde bazı felaket ve musibetlerin meydana gelmesine neden olabilmektedir. Böylece

---

[934] Mâtürîdî her ne kadar böyle bir düşünceye yer vermese de Hz. Peygamber'in "el-Emîn" oluşunu da bu çerçevede yorumlamak mümkündür. Buna göre Allah Resûlü, âlemin bütünüyle kendisinden emîn olduğu bir insandır. Çünkü onun kendisine, diğer canlılara ve âlemin tamamına karşı gerçekleştirmiş olduğu tasarruflar, emanet bilinci, adalet ve ihsan prensipleri ekseninde şekillenmiştir.

[935] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XVI, 315.

[936] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XV, 304. Nitekim kâfir de kendisine verilen potansiyeli zâyi etmiştir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 228.

insan türü, âhirette göreceği cezadan önce henüz dünyada iken de nankörlüğünün yani Allah Teâlâ'ya karşı küfür ve şirk içinde olmasının sonuçlarıyla yüzleşmek zorunda kalmaktadır.[937] Buna göre insanoğlunun kendi bedeninde ve diğer varlıklar üzerinde haksızca, bilinçsizce, hoyratça, bencilce ve aç gözlülük içinde gerçekleştirdiği; adalet, hikmet ve âkıbet endişesinden yoksun fiillerinin sonucunda, bizzat insanın kendisini ve diğer tüm canlıları etkileyen bozulmalar (*fesâd*) ve felaketler yaşanmakta ve insan türü henüz dünyada iken yaptıklarının cezasını çekmeye başlamaktadır.

Gerçekten de insanoğlu modern zamanlarda, tarihin akışı içinde biriktirdiği ve ibret almayarak tekrarladığı hatalarının ağır sonuçlarıyla karşı karşıya kalmaya başlamıştır. Bu anlamda içinde bulunduğumuz çağ, artık insanoğlunun kendi bedeninde, diğer canlılar üzerinde ve tabiatın her alanında gerçekleştirdiği ve sürekli hale getirdiği, ölçüsüz ve haksız tasarruflarının acı sonuçlarıyla yüzleşmesine ve yanlışlarına karşılık olarak, âhiretten önce dünyada da ağır bedeller ödemek zorunda kalmasına tanıklık etmektedir.[938]

Bu bağlamda insanoğlu meselâ, küresel ısınmaya neden olan sera gazı salınımını artırarak,[939] canlı nesillerini tüketip ekosistemi bozarak, atıklar ve kimyasal maddelerle

---

[937] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XI, 203.

[938] İnsanoğlu sanayi devriminden günümüze doğru uzanan süreçte bu durumun sayısız örneklerine şahitlik etmiştir. Meselâ 1980'lerde ABD'de bir firmanın gıda katkısı olarak ürettiği L-triptofan, ölümcül bir salgın hastalığın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Çünkü üretici firma bakterilerin genlerini adı geçen aminoasidi salgılayacak şekilde değiştirmiştir. Fakat ortaya çıkan yeni ürünün kontaminant içermesi nedeniyle bu yapılan işlemin neticesinde yaklaşık olarak 100 kişi ölmüş ve 10 bine yakın kişi de hastalığa yakalanmıştır. Daha sonra bu hastalığın, genleri değiştirilmiş bakterilerle ürettirilen L-Triptofan aminoasidinden kaynaklandığı anlaşılmış ve bu hastalığa EMS (Eozinofili Miyalji Sendromu) adı verilmiştir. Ayrıntı için bk. Nihal Büyükuslu, "Genetiği Değiştirilmiş Organizmalar ve İnsan Sağlığı Üzerine Etkileri", *Sağlık Düşüncesi ve Tıp Kültürü Dergisi*, XXI (2011-2012), s. 26-29. İnsanoğlu benzer şekilde birçok hastalığı kendi eliyle üretmekte ve sonrasında ise bu hastalıkların teşhis ve tedavisi için korkunç boyutlara ulaşan sağlık harcamaları yapmak zorunda kalmaktadır.

[939] Ayrıca fosil yakıtların aşırı kullanımı, hızlı nüfus artışı, yaşam standartlarının yükseltilmesini amaçlayan ve çevreye zarar veren faaliyetler gibi insanî aktiviteler, küresel ısınmanın etkilerini artıran başlıca faktörlerdir. Küresel ısınma olgusu sonucunda gözlemlenen doğal felaketler, başta insanlar olmak üzere tüm canlıların; bitki ve hayvanların yaşamını ve yaşam koşullarını güçleştirmektedir. Öyle ki, önlem alınmadığı takdirde iklim sisteminde yaşanmakta olan âni, aşırı ve sert değişimlerin 30-40 yıllık bir zaman zarfında tarım yapacak bir toprak parçası ve yaşanacak bir yeryüzü bırakmayacağı tahmin edilmektedir. Ayrıntı için bk. Galip Akın, "Küresel Isınma, Nedenleri ve Sonuçları", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, XXXXIV/2 (2006), s. 29-43.

toprağı ve su kaynaklarını kirleterek,[940] kendisini zararlı alışkanlıkların pençesine düşürerek,[941] gıdaların hatta bizzat insan türünün genleriyle oynayarak,[942] bencilce sahip olma ve daha fazla tüketme arzusunun peşine takılarak hem insanlığın hem de evrenin sonunu hazırlamaktadır. Hatta insanoğlu, dünyaya o kadar zarar vermiştir ki şu andan itibaren zarar vermeyi bırakıp hatalarını tamire koyulsa bile mevcut tablonun eski haline döndürülmesi imkânsız denecek kadar zor bir hale gelmiştir.[943] İçinde yaşadığı âleme kendi elleriyle neler yaptığını fark ettiğinde insanoğlunun geriye dönmek ve tamir etmek için artık ne zamanı ne de imkânı kalmış olacaktır.[944]

Sonuç olarak Mâtürîdî'ye göre akleden insan için "*emanet bilinciyle*"[945] hareket etmekten başka bir çıkış yolu yoktur. Bu anlamda insanlığın, hiç değilse "*el-Emîn*"[946] diye anılan Hz. Muhammed'in ümmeti olarak müslümanların, âlemin de insanlığın da sonunu hazırlayan ölçüsüz fiillerden vazgeçmesi ve vakit kaybetmeden geçmiş hatalarını tamire koyulması hayatî önem arz eder. Buna göre emanet bilinciyle hareket etmek insanoğlunun hem görevidir hem de varlık sebeplerinden biridir. Zira insan, yüklendiği emanetin büyüklüğü ölçüsünde[947] evrene ve Allah'a karşı sorumludur. Çünkü insanın

---

[940] Ayrıntı için bk. Nesrin Yıldız, "Tarımsal Faaliyetlerin Etkileri", *Atatürk Üniversitesi Ziraat Fakültesi Dergisi,* XXVII/2 (1996), s. 324-333.

[941] Birleşmiş Milletler'in 2018 Dünya Uyuşturucu Raporu'na göre; her yıl 15 milyona yakın insanın kullanıcıları arasına katıldığı uyuşturucu madde bağımlılığı insanlığı hızla büyük bir felakete doğru sürüklemektedir. Aynı şekilde Dünya Sağlık Örgütünün 2018 yılında yayımladığı ve 2016 yılı verilerine dayandırdığı alkol raporuna göre; dünyadaki insan ölümlerinin 1/20'sinin arka planında alkole bağlı olarak gelişen hastalıklar bulunmaktadır. Ayrıca 20. yy. da 100 milyon insanın ölümüne sebep olan tütün ürünlerinin, önlem alınmadığı takdirde 21. yy. da 1 milyar insanın ölümüne neden olması beklenmektedir. Ayrıntı için bk. World Health Organization, *WHO Report on the Global Tobacco Epidemic, 2008: The MPOWER Package,* Geneva: World Health Organization 2008, s. 3-5; World Health Organization, *Global Status Report on Alcohol and Health 2018*, Geneva: World Health Organization 2018, s. 15-16; United Nations Office on Drugs and Crime, *World Drug Report 2018,* Vienna: Unodc Research 2018. Erişim, 31 Ocak 2019. https://www.unodc.org/wdr2018/prelaunch/Pre-briefingAM-fixed.pdf

[942] Nihal Büyükuslu, "Genetiği Değiştirilmiş Organizmalar ve İnsan Sağlığı Üzerine Etkileri", s. 26-29.

[943] Galip Akın, "Küresel Isınma, Nedenleri ve Sonuçları", s. 29.

[944] Yual Noah Harari, *Homo Sapiens*'ten sonra kaleme aldığı *Homo Deus* isimli eserinde yapay zekâ ve teknolojik gelişmelerden hareketle *Homo Sapiens'*in yani modern insanın artık evrenin kontrolünü kaybetmeye başladığına vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda Harari, Biyoteknoloji ve yapay zekâ ile ilgili gelişmelerin insanlığı tehdit eder boyutlara ulaştığını belirtmektedir. Ayrıntı için bk. Yual Noah Harari, *Homo Deus Yarının Kısa Bir Tarihi* (çev. Poyzan Nur Taneli), İstanbul: Kolektif Kitap 2016, s. 393vd..

[945] "أن يقوم بحفظ الأمانة ورعايتها" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XVI, 315.

[946] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XI, 324.

[947] el-Ahzâb 33/72.

evrene hükmedecek kadar güçlü bir şekilde yaratılmasının sebebi; onun, evrenin ve kendisinin selâmetinden mes'ul tutulmuş olmasıdır.[948]

IV. İNSANIN ÖZGÜR OLUŞUNUN ANLAMI[949]

Mâtürîdî açısından insan; akıl, tecrübe ve dinî metinlerin şahitliğiyle; özgürce fiil işleyebilen ve kendisine fiil nispet edilen bir varlıktır.[950] İnsanı özgür bir varlık olarak tanımlayan İmam Mâtürîdî, esasında bu durumun yani insanın özgür oluşunun duyu bilgisiyle eşdeğer bir gerçeklik olduğunu düşünmektedir. Şu ifadeleriyle insanoğlunun özgür ve irade sahibi bir varlık olduğuna vurgu yapmaktadır:

> "Herkes, fiillerini hür olarak (muhtâr) gerçekleştirdiğini, yine fiillerinin fâilinin ve kâsibinin kendisi olduğunu bilir."[951] ve "Fiili işlemekte muhtâr olan her varlık, irade ile muttasıftır."[952]

Ayrıca o, her insanın bizzat kendisinin hür olduğunun bilincinde bulunduğuna dikkat çekmekte ve duyularla elde edilen bilgi konumundaki bu olguyu reddetmenin hakikatte mümkün olmadığını belirtmektedir.[953]

Mâtürîdî, Allah Teâlâ'nın insanlara emir ve yasaklar yöneltmesini insanın özgür oluşu bağlamında değerlendirir. Ona göre insanoğluna emir ve yasakların tevcih edilmesi,

---

[948] Murtaza Mutahharî, *İnsan Gerçeği* (çev. Celaleddin Yılmaz), İstanbul: Fıtrat Yayınları 1987, s. 63.

[949] Biz bu başlık altında kader ve kazâ konularını ya da kesb nazariyesi bağlamında istitâatın keyfiyeti hakkında yapılan tartışmaları ele almaktan ziyade kulun özgür oluşunun ne anlama geldiğini, başka bir deyişle Mâtürîdî'nin düşünce sistemi açısından kulun neden özgür olması gerektiğini inceleyeceğiz. Bununla beraber yeri geldikçe ve ihtiyaç olduğu ölçüde adı geçen konularla ilgili hususlara da metinde veya dipnotlarda işaret edilecektir. Ayrıntı için bk. Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd,* s. 343vd.; Harun Işık, *Mâtürîdî'de İnsan Özgürlüğü,* Ankara: Araştırma Yayınları 2013; Sıddık Korkmaz, "İmâm Mâtürîdî'nin Kader Anlayışı", *Uluğ Bir Çınar Uluslararası İmam Mâtürîdî Sempozyum Tebliğler Kitabı* (haz. Ahmet Kartal), İstanbul: Ofis Yayın Matbaacılık 2014, s. 419-427.

[950] Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd,* s. 358, 387.

[951] Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd,* s. 360.

[952] "أَن كل مُخْتَار فِي الْفِعْل مَوْصُوف بالإرادة" bk. Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd,* s. 470. Aynı mâna için bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 488.

[953] Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd,* s. 360. Her ne kadar hakikatte insanın özgür oluşu reddedilemezse de tarih boyunca bunun aksini iddia edenler de olagelmiştir. Nitekim Mâtürîdî de bu duruma dikkat çekmekte ve bu bağlamda Cebriyye örneğini zikretmektedir. Konuyla ilgili olarak Cebriyye'yi eleştiren İmam Mâtürîdî, insanın özgür bir varlık oluşunu inkâr eden Cebriyye'nin bu tavrının tutarsız olduğunu hatta Cebriyye'nin bu tavrının aslında duyu bilgisini ve bütün bir tabiatı inkâr etmek anlamına geldiğini ifade etmektedir. Dahası Mâtürîdî'ye göre cebr fikri, hakikatle örtüşmeyen, kendisine taraftar bulamayan hatta üzerine söz söylemeye bile gerek olmayan zayıf ve geçersiz bir iddiadan ibarettir. bk. Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd,* s. 360.

insanın gerçekleştirdiği fiillerin, işlenme ve elde etme cihetinden bizzat kendisine ait olduğunun delilidir.[954] Çünkü kendisine ait fiilleri olmayan bir varlığa, emir ve yasakların yöneltilmesi, teklifte bulunulması akıl nazarında çelişkili bir durumdur ve hikmetsiz işler yapmaktan münezzeh[955] olan Yüce Allah'tan böyle bir şeyin sâdır olması imkânsızdır. Aynı şekilde kendi iradesiyle özgürce karar veremeyen bir varlığa, onun iyi eylemlerinin akabinde mükâfat, kötü fiillerinin neticesinde ise ceza alacağının bildirilmesinin akıl ve hikmet nazarında abes kabul edileceği açıktır. Zira hakikî mânada fiil işleme fonksiyonu olmayan bir kimsenin emir ya da yasağa muhatap olması gibi mükâfat veya ceza ile karşılaşması da anlamsız ve hikmetten yoksun bir tavırdır.

İnsanın özgür bir varlık olduğunu kabul eden, bu bağlamda Tanrı'nın irade ve yaratmasıyla insanın özgür oluşu arasında bir çatışma bulunmadığını düşünen İmam Mâtürîdî, ilâhî irade ve yaratmanın insanın özgürlüğü açısından bir engel teşkil etmediğini şu şekilde izah etmektedir:

> "Allah'ın takdirinde yer alan hususların hiçbiri, insanları, işledikleri fiillere yöneltmiş, sevk etmiş veya icbar etmiş değildir. Bilâkis kazâ ve kader diye bir şey olmasaydı da insanlar yine sahip oldukları konumu koruyacaktı ve sözünü ettiğim kazâ, kader, yaratma faktörleri bulunmasaydı bile yine de insanlardan sâdır olan fiillerin ortaya çıkması düşünülebilecekti. İnsanlar aslında yapmakta oldukları fiillerin tam zıt olanını işleme imkânına da sahip kılınmışlardır. Kazâ ve kader, kişileri fiilen zorlama altında tutmamış ve hiçbir realiteyi onlardan uzaklaştırıp erişilmez konuma taşımamıştır. Çünkü insanlardan her biri kendisinin hür, tercihler yapabilen, fâil biri olduğu gibi aynı zamanda işlediği fiili terk etmeye muktedir konumda bulunduğunun da bilincindedir. O halde kader, sadece diğer cevher ve arazları yaratmak, fiillerin oluşacağı zaman ve mekânları belirlemek gibi bir fonksiyon icra etmektedir."[956]

Ayrıca İmam Mâtürîdî, insanın özgürlüğünü, onun en özel ve kıymetli değeri olarak kabul etmektedir. Zira ona göre sahip olduğu şeyler dikkate alındığında, insanoğlunun sevilmeye ve tercih edilmeye daha lâyık olan özelliği, onun hür olması ve

[954] Mâtürîdî, kulun fiilinin yaratma ve yoktan icad etme anlamında Allah'a nispet edilmesi gerektiğini kabul etmekte, ancak kesb ve işlenme açısından fiilin kula izâfe edilmesinin doğru olduğunu belirtmektedir.
[955] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 359.
[956] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 492.

fiillerini özgürce gerçekleştirme yeteneğinin bulunmasıdır. [957] Hatta Mâtürîdî, insanoğlunun meleklerden üstün olabilme kabiliyetini, onun özgür tabiatıyla ilişkilendirmektedir.[958]

Mâtürîdî'ye göre insanoğlu engellenen, yapıp etmeleri ve tercihleri kısıtlanan değil, aksine o, hikmeti gereği bizzat Tanrı'nın her anlamda özgür kıldığı bir varlıktır. İnsanoğluna, sadece sıradan eylemlerini gerçekleştirmede özgürce hareket etme yetisi verilmediğini, bunun ötesinde insana, mutlak güç ve otorite sahibi olan Tanrı'nın emirlerine bile muhalefet etme imkânının tanındığını belirten Mâtürîdî, bu anlamda insanın özgürlüğünün bizzat Tanrı tarafından teminat altına alındığını düşünmektedir. Esasında bu durum, insana verilen özgürlüğün boyutlarını göstermesi ve hakikatte insanın özgürlüğünün kaynağının bizzat Allah Teâlâ olduğuna işaret etmesi bakımından oldukça önemlidir.[959] Zira Mâtürîdî'nin bu tutumu aynı zamanda modern zamanlarda insanın özgürlüğüne kapı aralamak için Tanrı'yı inkâr etmekten başka bir çare olmadığı fikrini öne çıkaran ve bunun insanın özgürlüğü adına yegâne çıkar yol olduğunu savunan anlayışa da cevap niteliği taşımaktadır. Çünkü onlara göre inanan insan tutsaktır ve Tanrı insanın özgürlüğünün önündeki en büyük engeldir. Bu yüzden tutsak insanın özgürlüğünü kazanabilmesi, onun kendisini sınırlayan varlıktan yani kendisini Tanrı'ya bağlayan bütün prangalardan kurtulmasına bağlıdır.[960]

Bu bağlamda Mâtürîdî açısından insanın iman etmesi ve Allah'a kullukta bulunması, onun özgürlüğünden vazgeçmesi anlamına gelmemektedir. Aksine insanoğlu iman ya da inkâr seçeneklerinden birini tercih etmek sûretiyle, bizzat Allah Teâlâ karşısında en mükemmel mânada özgürlüğü tecrübe etmektedir. Bu sebeple olsa gerek Mâtürîdî, insanın özgürlüğünü genel olarak hidâyet ve dalâlet; iman ve inkâr kavramları

---

[957] "والأصل أنه قد ثبت للعبد فعل في الحقيقة، وأنه مختار، وأنه آثر الأشياء عنده وأحبها" bk. Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd,* s. 387.
[958] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, V, 249.
[959] Mâtürîdî*, Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 75.
[960] İnsanın özgürlüğü için Tanrı'nın inkârının gerekliliği hakkında bk. Friedrich Nietzsche, *Deccal Hristiyanlığa Lanet* (çev. Oruç Aruoba), İstanbul: Hil Yayınları 1995, s. 109; Ludwig Feuerbach, *Hristiyanlığın* Özü, s. 11, 128; Kurt Schilling, *Toplumsal Düşünce Tarihi* (çev. Nihal Önol), İstanbul: Varlık Yayınları 1971, s. 360; Alasdair Maclntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla* (çev. Hakkı Hünler-Solmaz Zelyüt Hünler), İstanbul: Paradigma Yayınları 2001, s. 239; Karl Marx, *1844 Felsefe Yazıları* (çev. Murat Belge), İstanbul: Payel Yayınları 1975, s. 152; Jean-Paul Sartre, *Varoluşçuluk* (çev. Asım Bezirci), İstanbul: Say Yayınları 2002, s. 85; Bülent Sönmez, *Modern Batı Düşüncesi Hıristiyanlık ve Din Algısı*, İstanbul: NKM Yayınları 2008, s. 61, 103-105.

ekseninde tartışma konusu yapmaktadır. Zira ona göre iman etme fiili, fâilin tanınması açısından en önemli göstergedir ve burada fâili tanımanın en iyi yolu, fiilin neticesinde ortaya çıkan izleri takip etmektir. Bir başka deyişle, insanın özgür oluşunu anlama ve anlamlandırmanın en iyi yöntemi imanın tahlil edilmesidir. Çünkü Mâtürîdî'ye göre iman, akıllar nazarında fiillerin en güzelidir. Aynı zamanda iman, var olan her şeyin en nurlusu, en mükemmeli, kıymeti en yücesi ve Allah'ın rızasını kazanmaya en lâyık olanıdır.[961] Bu sebeple iman veya inkâr fiillerinin gerçekleştiği bağlamın incelenmesi, insanın özgür yapısının tespiti açısından başvurulması gereken en doğru yoldur.

Özgürlüğün iman ve küfür, hidâyet ve dalâlet kavramları etrafında tartışılmasının en önemli sebebi, insanoğluna iman ve küfür nispetlerinin yapılabilmesi açısından öncelikle onun özgür bir varlık mı yoksa imana ya da küfre mecbur edilmiş iradesiz bir canlı mı olduğunun bilinmesine duyulan ihtiyaçtır. Mâtürîdî'ye göre iman ve küfürden bahsedilebilmek için önce ihtiyar ve rızanın bulunması gerekir.[962] Zira imanın kabulü veya reddi anlamına gelen fiilde, ikrahın yani ihtiyarı ortadan kaldıran zorlayıcı bir unsurun bulunması, neticede açığa çıkan şeyin irade dışı gerçekleştiğini gösterir ki Mâtürîdî'ye göre bu şartlar altında gerçekleşen bir şeyin iman veya küfür olarak adlandırılması mümkün değildir.[963] Çünkü zorlanan ve boyunduruk altına alınan kişiden hakikî mânada fiil sâdır olamayacağı gibi ikrah altında gerçekleşen şey de iman ya da küfür diye isimlendirilemez.[964] Zira böyle bir durumda olan kimse fiil işlemekten engellenmiş ve kendisine ait bir irade ile eylem gerçekleştirmekten yoksun bırakılmış olur.[965] Bu sebeple Allah Teâlâ imtihana tâbi tuttuğu insanoğlunu, ikrah ve ıztırardan uzak, seçme hakkına sahip, özgür (*muhtâr*) bir varlık olarak yaratmıştır.[966]

Mâtürîdî'ye göre ilgili âyetlerde geçen hidâyete erdirme, dalâlete düşürme, kalplerin mühürlenmesi gibi Allah'a nispet edilen hususların işaret ettiği nokta, nihaî

---

[961] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 373.

[962] "لأنه لا يكون في حال الجبر والقهر إيمان ولا كفر، إنما يكون ذلك في حال الاختيار والطوع" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, V, 173.

[963] "أن الإيمان والكفر إنما يكونان بالاختيار، فإن الإكراه يزيل اختيار من كفر" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VIII, 199. Ayrıca bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IV, 192; V, 55; VIII, 184-186; krş. Ali el-Kârî, *Minehu'r-ravzi'l-ezher fî şerhi'l-Fıkhi'l-ekber*, s. 144, 149.

[964] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, V, 250; VIII, 184-186.

[965] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, V, 173.

[966] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VII, 260.

anlamda bu gibi şeylerin yaratma cihetinden Allah'a ait olduğunun bilinmesidir.[967] Meselâ Mâtürîdî, "Bizi doğru yola ilet!"[968] meâlindeki Fâtiha sûresinin 6. âyetinde yer alan hidâyet talebini, fiildeki cihetler prensibinden hareketle açıklamaktadır.[969] Buna göre Mâtürîdî mezkûr ifadeyi: "Bize hidâyetimizi yarat! Bu da hidâyeti bizim kabul etmemizden ibarettir."[970] şeklinde yorumlamakta ve hidâyet olgusunun kullar açısından bu olguya istekli ve onu kabule hazır olmak, Allah açısından ise kulların bu talebinin yaratılması anlamını taşıdığına dikkat çekmektedir. Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre Allah'ın hidâyet ve dalâlet vermesi; bu fiilleri işlemeyi arzu eden ve bu kavramların muktezasına uygun hareket ederek onların gerektirdiği (mümin veya kâfir gibi) isimlerle anılmayı hak edenler için bu fiilleri yaratması demektir.[971]

Mâtürîdî, âyet-i kerîmelerde geçen (*meşîet*) "Allah'ın dilemesi" meâlindeki ifadelerin[972] insanın iradesinin ortadan kaldırılması anlamında yorumlanmasına da karşı çıkmaktadır. Ona göre meşîet ve ilâhî irade ancak fıtrat İslâm'ı şeklinde yani Allah Teâlâ'nın her insanın yaratılışını tevhide işaret edecek bir tarzda yaratmış olması şeklinde açıklanabilir. Fakat bu ifadelerin insanoğlunun dünyaya geldikten sonra cebr ve ıztırar altında imana mecbur edilmesi mânasında yorumlanması doğru kabul edilemez. Zira cebr ve ikrahın bulunduğu bir ortamda vuku bulan fiilde hakikî mânada yaratılmışlara ait bir tesirin varlığından bahsedilemeyeceği gayet açık bir husustur. Dahası bunun tam aksine bizzat meşîete vurgu yapan âyetler, insanoğluna bir gayeye mâtuf olarak özgürlük ve seçim hürriyeti verildiğine delâlet etmektedir. Nitekim Mâtürîdî'ye göre ilgili âyetlerde,

---

[967] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 21, 34-35; II, 248-250; V, 55, 61, 133, 206-207, 210-211; VI, 76, 129, VIII, 14; XV, 278.

[968] el-Fâtiha 1/6.

[969] Mâtürîdî, kulun fiil işlemedeki özgürlüğünü fiildeki müşterek yönler prensibiyle çözümlemeye çalışmakta ve bu şekilde hem insanın özgürlüğünü hem de Allah'ın iradesini ve yaratma kudretini temellendirmektedir. Ayrıntı için bk. Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd,* s. 363-366, 383; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 21, XVI, 33, 228; XVII, 94. Ayrıca bk. Akkirmânî, "İrâde-i Cüz'iyye Risâlesi" (nşr. Şamil Öcal), *Dinî Araştırmalar*, II/5 (1999), s. 236-237; Mustafa Said Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti*, Ankara: Otto Yayınları 2017, s. 37-41; M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, İstanbul: İFAV Yayınları 1997, S. 289-300; Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik* (haz. Sönmez Kutlu), Ankara: Otto Yayınları 2016, s. 55-56; Harun Işık, "Mâtürîdî Düşüncesinde İlâhî Yaratma Karşısında İnsan Özgürlüğünün İmkânı" *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği Tarih, Yöntem ve Doktrin* (ed. Hülya Alper), İstanbul: İFAV Yayınları 2018, s. 236-253.

[970] "أن يكون على طلب خلق الهداية لنا؛ إذ نسب إليه من جهة الفعل، وكل ما يفعله خلق؛ كأنه قال: اخلُق لنا هدايتنا، وهو الاهتداءُ منا" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 21.

[971] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XV, 278.

[972] el-Mâide 5/48; el-En'âm 6/39, 125, 149; es-Secde 32/13.

kesin bir dille meşîet-i ilâhiyyenin cebr anlamına gelmediğine vurgu yapılmaktadır. Meselâ Secde sûresinin 13. âyet-i kerîmesinde Allah Teâlâ: "Biz dilesek elbette herkese hidâyetini verirdik." şeklindeki ifadeden sonra: "Fakat 'cehennemi hem cinlerden hem de insanlardan bir kısmıyla dolduracağım' diye benden kesin söz çıkmıştır."[973] buyurmuştur. Görüldüğü gibi mezkûr âyetin ikinci cümlesi, birinci cümlede ifade edilen hususun icbâr ve ıztırar anlamına gelmediğine yani Allah'ın meşîetinin kullarının irade ve özgürlüğünü ortadan kaldırmadığına delâlet etmektedir. Aynı şekilde iman ve inkâr eylemlerinin gerçekleşme şekli de zorlama halinin bulunmadığını göstermektedir. Zira dünya hayatında fiilî olarak dileyen kimse iman etmekte ve dileyen de inkâr yolunu seçmektedir. Dolayısıyla müşahede edilen tecrübî durum da iman ve inkâr konusunda özgürce tercih yapıldığına ve hakikatte bu eylemlerin icbâr altında gerçekleşmediğine şehadet etmektedir. [974]

Mâtürîdî: "De ki: "Hak, Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin."[975] meâlindeki âyet-i kerîmeyi de inanç hürriyeti ile ilişkilendirmekte ve âyette Hz. Peygamber'in insanlara tebliğ etmesi istenen mezkûr ifadenin şu şekilde anlaşılmasının da mümkün olduğunu belirtmektedir:

> "Ben size risâleti (görevim gereği hakikatler) tebliğ ettim. Fakat ne ben ne de benim dışımda bir kimse sizi İslâm'a zorlayabilir. Artık sizden dileyen iman etsin, dileyen de inkâr etsin. Şüphesiz ki iman eden kimse kendi seçimi (*ihtiyar*) ve dilemesiyle (*meşîet*) iman eder, inkâr eden de kendi seçimi (*ihtiyar*) ve dilemesiyle (*meşîet*) inkâr eder. Hiç kimse buna zorlanamaz."[976]

Bu bağlamda kalplerin mühürlenmesinin (*tab'-ı kulûb*) anlamı, kulun kendisine verilen akıl ve duyuları kullanmayarak onların fonksiyonlarını işlevsiz hale getirmesi, başka bir ifade ile mezkûr yetilerin işlerliğinin sahibi tarafından izâle edilmesinin neticesinde[977] Allah'ın kulun bünyesinde bu fiilî durumu yaratmasıdır. Dolayısıyla kul,

---

[973] es-Secde 32/13.
[974] Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd,* s. 458-461.
[975] el-Kehf 18/29.
[976] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IX, 51.
[977] Birinci bölümde yer alan "Akıl: İnsanın İnsaniyeti" başlığı altında izah edildiği üzere, Mâtürîdî açısından yaratılış amacına uygun olarak kendisinden beklenen fonksiyonları yerine getirmeyen bir organ ya da yeti, hakikatte yok hükmündedir. Zira görme duyusu sâlim olan bir insandan hakikatleri görebilmesi ve aklı

küfür fiilini işler ve Allah Teâlâ, o fiili yaratır.[978] Keza Mâtürîdî'ye göre kalplerin mühürlenmesi; sahip olduğu bütün yeteneklerine rağmen akıl yürütmeyi ve düşünmeyi terk eden insanların bu eylemlerinin sonucunda, onların düşünme ve duygu merkezlerinde istidlâlin gerçekleşmediğini ifade eden bir hadisedir.[979]

Sonuç olarak Mâtürîdî'ye göre ilâhî hikmet gereği insan özgür bir varlıktır. Nitekim insanoğlu özgür bir varlık olmasaydı bu durumda o, ne teklife muhatap olup imtihan edilebilirdi ne de imtihanın neticesinde onun mümin veya kâfir ismini alması ve buna bağlı olarak âhirette ona mükâfat veya cezanın verilmesi mümkün olurdu. Başka bir deyişle imtihan ve teklif, iman ve inkâr ancak insanın özgür oluşuyla birlikte anlamlı hale gelmekte, aksi düşünüldüğünde ise bütün bunlar anlam kaybına uğramaktadır.[980]

V. ÖZGÜRLÜĞÜN BEDELİ: TEKLİF

İnsanoğlunun, iradesini kullanabilen özgür bir varlık olarak yaratılması ve özgürlüğün âlemdeki tüm varlıklara değil, yalnızca ona verilmesi, onun özgürlüğünün rastgele ve sebepsiz bir durum olmadığını göstermektedir. Âlemdeki diğer canlılar arasında hür oluşuyla temeyyüz eden insanoğluna bu özelliğin bir gaye için verilmiş olması ve insanoğlunun sahip kılındığı bu değerin bir karşılığının bulunması gerekir.

---

bulunan insanın akletmesi, istidlâl ve tefekkürle mârifet ve hakikate ulaşması beklenir. Bu neticenin gerçekleşmemesi halinde ise ilgili organların varlığı ve yokluğu müsavi hale gelir ve insana verilen uzuvlar ve yetiler fizikî ve şeklî yönden olmasa bile fonksiyonları açısından yok hükmünde kabul edilir.

[978] "خلق الختم والطبع على قلبه إذا فَعَل فِعْل الكفر، لأن فِعْل الكفر من الكافر مخلوق عندنا، فخلق ذلك الختم عليه." bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 34. Ayrıca bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, V, 34-35.

[979] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 35, 54; VI, 8-9, 195; VIII, 201.

[980] Burada özgürlükle ve insan hürriyeti ile olan ilişkisi bakımından kölelik müessesesine de temas etmek gerekir. Bilindiği üzere İslâmiyet, eski medeniyetlerde ve çağdaşı olan güçlü devletlerde yerleşmiş ve tabii kabul edilmiş bir konumda bulduğundan köleliği (rık) tek taraflı ve kesin bir kararla kaldırma yönüne gitmeyip zaman içinde ortadan kalkmasına imkân verecek bir zemin oluşturma yolunu seçmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İmam Mâtürîdî de yaşadığı çağın hâkim kültürünün etkisiyle olsa gerek bu konuda konjonktürel çerçevenin dışına taşan radikal ya da marjinal bir üslup tercihinde bulunmayarak bir anlamda vakıaya mutabık hareket etmiştir. Ancak ilgili âyetlerin de etkisiyle Mâtürîdî kölelerin azad edilmesi ve hürriyetlerine kavuşturularak zulümden kurtulması yönünde teşvik edici bir dil kullanmıştır. Ayrıca konumuzla ilişkisi bakımından işaret edilmesi gereken bir diğer husus da İslâm hukukuna göre kölelerin iman, namaz ve oruç gibi malî yönü bulunmayan şahsî nitelikli dinî mükellefiyetler açısından hür olanlarla aynı statüde kabul edilmiş olmalarıdır. Dolayısıyla iman ya da inkârı seçme bu anlamda teklifi kabul veya reddetme noktasında hürlerle köleler aynı statüde bulunmaktadırlar. Ayrıntı için bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, III, 383 vd.; IV, 316-323; XV, 26-31; XVII, 213-215; krş. Mehmet Akif Aydın, "Köle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* Ankara 2002, XXVI, 237-246.

İmam Mâtürîdî'ye göre insanoğlunun irade hürriyeti ve özgürlükle donatılmasının ve ona fiillerini özgürce gerçekleştirme kabiliyetinin verilmesinin bedeli; tekliftir.[981]

İnsanla diğer varlıklar arasındaki en büyük fark; melekler de dâhil olmak üzere bütün varlıklar[982] yaratılış itibariyle gayr-i iradî bir şekilde Allah'a boyun eğmeye mecbur edilmiş ve kendilerine hiçbir şekilde bu ıztırarî duruma muhalefet etme imkânı tanınmamışken;[983] insanoğluna kendi özgür iradesiyle bilinçli bir şekilde itaat ya da isyanı tercih etme hakkının verilmesidir.[984]

İnsan bünyesinin diğer canlılardan farklı olması; akıl, duyular, basîret ve firâsetle donatılması, onun tüm bu özelliklerini hürriyet içinde kullanması ve sahip olduğu yetiler sayesinde ulaştığı sonuçlardan dilediğini özgürce seçebilmesi; insanoğlunun özgürlüğü sebebiyle teklife muhatap kılındığını göstermektedir.[985] Nitekim yaratılışları gereği zorunlu olarak boyun eğen ve emre muhalefet edebilme özelliği bulunmayan diğer mahlûkata; bünyeleri buna uygun olmadığı için teklif yapılmamıştır.[986]

Bu bağlamda insanoğlunun özgür oluşunun nedeni, ona imanın teklif edilmesi ve böylece onun bir takım emir ve yasaklara muhatap kılınarak imtihana tâbi tutulmasıdır.[987] Başka bir ifade ile insanın özgür kılınışı, onun bu sayede teklifi kabule

---

[981] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 373.

[982] Bu bölümün başında yer alan "İnsan Varlığının Anlamı" başlığı altında Mâtürîdî açısından cinlerin insanlarla aynı statüde bulunmadığı açıklanmıştır. Ayrıca burada Mâtürîdî'nin fıtrat hadisine ve mîsâk âyetine dayanarak insanoğlunun doğuştan iman etmiş olmakla nitelenmesini doğru bulmadığını ifade etmek gerekir. Çünkü ona göre insanın özgürlüğünü izâle eden ve ıztırarî olarak gerçekleşen bu durum iman olarak kabul edilemez. Daha önce ilgili âyetler ve hadisler bağlamında Mâtürîdî'nin fıtrat ve mîsâk hakkındaki görüşlerine yer verildiğinden tekrara düşmemek adına burada sadece konuya işaret etmekle yetiniyoruz.

[983] Bu çalışmanın birinci bölümündeki "Fıtrat: İnsanı Yaratana İşaret" başlığı altında insan da dâhil olmak üzere tüm varlıkların yaratılış itibariyle tevhîde delâlet ettiği ve hilkaten Allah'a boyun eğdiği hususları izah edilmiştir.

[984] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VIII, 116-117.

[985] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 513-514; VIII, 180; XI, 394-396. " إذ جعل الله البشر بحيث يقبلون الحكمة والمحنة، وجعل بنيتهم وخلقتهم بحيث يقدرون على القيام بذلك." bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VIII, 180.

[986] "أبى خلقتهم وبنيتهم، أي: لم يجعل خلقة هذه الأشياء وبنيتها بحيث تحتمل ذلك" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VIII, 180.

[987] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 513-514. Esasında Mâtürîdî, insanoğlu açısından imtihanın sebep değil de sonuç olduğunu düşünmektedir. Buna göre; Tanrı'nın varlığı ve insanoğlunu yaratması nübüvveti yani Tanrı'nın, seçtiği peygamberler vasıtasıyla insanoğluna emir ve yasaklarını bildirmesini gerekli kılmıştır. Böylece emre ve nehye muhatap kılınan insanoğlu ya Tanrı'ya itaat ederek mutî olma ya da başkaldırıp âsîlik ederek isyan etme yolunu seçmiştir. Sonuçta ise Tanrı'nın adaleti gereği mutî kullar mükâfatla; âsîlik edenler ise ceza ile karşı karşıya kalmıştır. Netice olarak insanoğlu, Tanrı'nın adaletinin gereği olarak imtihana muhatap kılınmıştır. Bu açıdan imtihan, varlığın sebebi değil, sonucudur.

hazırlanması anlamını taşımaktadır. Yani Allah Teâlâ, kendisine teklif yapılacağı için insanı özgür kılmış, bu sebeple insanoğlunun bünyesini özgürlükle donatmış ve onu teklifi kabule hazır duruma getirmiştir.

Nitekim Mâtürîdî'ye göre şayet peygamber gönderilmeseydi bile akıl nazarında yaratılışsal özelliklerinden hareketle dinin dolayısıyla teklifin lüzumu bilinir ve Allah'ın varlığının, birliğinin ve rubûbiyyetinin bilgisine ulaşmak ona gerekli olabilirdi.[988]

Bu anlamda Mâtürîdî, insanoğlunun emaneti yüklenmesini onun özgür tabiatı ile ilişkilendirmekte ve bu yapısı sebebiyle insanın emaneti yani teklifi yüklenmeye muhatap kılındığına dikkat çekmektedir. Çünkü insanoğlu dışında hiçbir varlık yaratılışı itibariyle ihtiyarî olarak emaneti yüklenmeye uygun değildir. Nitekim emanetin yüklenmesiyle ilgili âyette[989] bir tek insanoğlu istisna edilmiş ve sadece onun emaneti yüklendiği belirtilmiştir. Bu yönüyle mezkûr âyette, diğer varlıklardan farklı olarak sadece insanoğlunun emaneti yüklenecek kabiliyette yaratıldığına işaret edilmektedir. Keza Mâtürîdî'ye göre yerlerin ve göklerin emaneti yani teklifi yüklenememesinden bahsedilmesinin sebebi; onların emaneti yüklenebilecek bir mahiyette yaratılmadığının anlatılmasıdır. Yoksa onlara gerçekten teklif yapılmış ve onlar da bu teklifi reddetmiş değildir. Anlaşılan o ki Mâtürîdî, mezkûr âyette mecazî anlatımın bulunduğunu düşünmektedir.[990]

Buna göre akılları olmadığı ve seçim hakları bulunmadığı için ne yücelik ve enginliğine rağmen gökler ne genişlik ve verimliliğine rağmen yerler ne de yükseklik ve heybetine rağmen dağlar emaneti yüklenebilmiştir.[991] Özgürce eylem yapabilmeye muvaffak kılınan yegâne varlık olarak sadece insanoğlu, bu özelliği sayesinde emaneti yani teklifi yüklenmiş ve böyle kabiliyetleri bulunmadığından başka varlıklar bundan muaf tutulmuştur.

---

[988] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IV, 112-113.
[989] "Biz emaneti, göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, (sorumluluğundan) korktular. Onu insan yüklendi. Doğrusu o çok zalim, çok cahildir." bk. el-Ahzâb 33/72.
[990] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VIII, 180.
[991] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VIII, 180.

Mâtürîdî, insanın eylemlerini özgürce yapabilmesi ile ona emir ve yasakların yöneltilmesi arasında bir bağ kurmaktadır. Buna göre insanın özürlüğü ile ona teklifin yapılması yani emir ve yasakların yöneltilmesi arasında telâzüm ilişkisi bulunmaktadır. Yani özgürlük ve teklif karşılıklı olarak birbirinin varlığını gerektirmektedir. Zira seçim hakkının bulunduğu her yerde doğal olarak mükellefiyet de bulunmaktadır. Aynı şekilde seçim hakkının bulunmaması mükellefiyeti de ortadan kaldırmaktadır.[992] Çünkü ıztırar mükellefiyeti izâle eder. Bundan dolayı kâfir, küfre düştüğünde de imanla mükelleftir. Çünkü o, küfre mecbur değildir. İsteyerek küfürle meşgul olmaktadır. İstediği zaman da küfrü terk etmesi, ihtiyarını imandan yana kullanması mümkündür.[993] Nitekim kendi istek ve arzularıyla küfrün koyu karanlıklarına düşenlerin aynı şekilde kendi ihtiyarlarını kullanarak imanla aydınlanmaları da her zaman imkân dâhilindedir ve hemen her gün gerçekleşen ihtidâ örnekleri bunun en canlı şahididir.

Allah'ın insanoğluna yönelttiği emir ve yasaklar, insanda bu emir ve yasakları yüklenecek, onların sorumluluğunu üstlenecek bir özelliğin bulunduğunu göstermektedir. İşte insanoğlunun emir ve yasaklara yani teklife muhatap olmasını sağlayan özelliği, onun özgürce fiil işleyebilmesidir. Çünkü eğer insan özgürce fiil işleyemeseydi ona yöneltilen bütün emir ve yasaklar, va'd ve vaîdler, mükâfat ve cezâlar anlamsız; taât ve mâsiyet, itaat ve isyan, ma'rûf ve münker müsavi olurdu.[994] Şurası da muhakkak ki özgür bir varlık olan insanoğlunun bizzat kendisi de hürriyet içinde gerçekleştirdiği eylemlerinin bir bedeli, bir sonucu olduğunun bilincindedir. O, dünyada da çeşitli şekillerde eylemlerinin olumlu veya olumsuz neticeleriyle karşılaşmaktadır. Bu açıdan özgür oluşunun bilincinde olan her varlık şayet cahil değilse nihaî olarak kendisinin, gerçekleştirdiği eylemlerin gaye ve sonuçlarına göre muamele göreceğini idrak eder ve bulunduğu konumda yaptığı her işi, âkıbeti düşünerek gerçekleştirmesi gerektiğini bilir.[995] Nitekim Mâtürîdî açısından tercih ehli olan (*ehlü'l-ihtiyâr*) insan türünün, fiillerinin âkıbetine göre övülmeye veya kınanmaya muhatap olmasının nedeni de budur, yani onun özgür oluşudur.[996]

[992] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IV, 61.
[993] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 437; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IV, 61.
[994] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 361.
[995] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XVI, 309-310; XVII, 152.
[996] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 289.

VI. İNSANIN HALİFE OLUŞU

İmam Mâtürîdî, insanın halife oluşunu klasik kaynaklarda ele alındığı gibi siyasî ve idarî yönünü dikkate alarak incelemekle yetinmemiş, "*halife*" kavramına daha geniş ve farklı anlamlar da yüklemiştir.[997] Buna bağlı olarak Mâtürîdî, insanın halife oluşuyla ilgili görüşlerini, Kur'ân'da yer almayan "*hilâfet*" kelimesi yerine, Kur'ân-ı Kerîm'de kullanılan ve Kur'ân muhtevası içinde farklı anlamlar ifade eden "*halife*" sözcüğü etrafında şekillendirmiş ve bu sayede "hilâfet" kavramı çerçevesinde yaşanan anlam daralmasının da önüne geçmiştir.[998] Bu açıdan hemen belirtmek gerekir ki "İnsanın Halife Oluşu" adını taşıyan bu başlık altında siyasî anlamda hilâfet kurumunu ya da böyle bir kurumun imkânını tartışmaktan ziyade öncelikle Mâtürîdî'nin insanın halife oluşu hakkındaki genel düşüncelerini ve onun insanın halife oluşuna yüklediği farklı anlamları irdeleyeceğiz.

Mâtürîdî'ye göre yeryüzünde kendisine hilâfet misyonu yüklenen, sadece ilk insan ve insanlığın atası (*ebü'l-beşer*) olarak Hz. Âdem[999] değil, onunla birlikte tüm insan türüdür.[1000] Çünkü hilâfet, sadece peygamber ve meliklerin ya da onların vârislerinin yüklenebileceği siyasî ve idarî bir görevden ibaret değildir. Aksine insanlığın tamamı hilâfetle yükümlüdür ve hilâfet görevi icabı, her bir insan ferdi, Allah'ın yeryüzündeki

---

[997] Mâtürîdî'nin hilâfetle ilgili görüşleri hakkında ayrıntı için bk. Şükrü Özen, "Mâtürîdî ve Siyaset: Hilâfetin Kureyşîliği Meselesi", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı,* İstanbul: İFAV Yayınları 2012, s. 524-548.

[998] Sözlükte "birinin yerine geçmek, bir kimseden sonra gelip onun yerini almak, birinin ardından gelmek/gitmek, yerini doldurmak, vekâlet veya temsil etmek" gibi anlamlara gelen "hilâfet" kelimesi Kur'ân'da geçmemektedir. Aynı şekilde "halîfe" kavramı da sonradan kazandığı terim anlamıyla yani yeryüzündeki siyasî otorite mânasıyla Kur'ân'da yer almamaktadır. (Ayrıntı bilgi için bk. Casim Avcı, "Hilâfet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, XVII, 539-546.) Bununla beraber Kur'ân-ı Kerîm'de insanoğlunun Allah Teâlâ'nın yeryüzündeki halifesi olduğuna sıklıkla vurgu yapılmaktadır. (Meselâ bk. el-Bakara 2/30; el-En'âm 6/165; Yûnus 10/73; en-Neml 27/62; Fâtır 35/39; Sâd 38/26) Muhtemelen genel metodunun bir yansıması olarak burada da Mâtürîdî, Kur'ân'ın sistemini takip etmekte ve insanın halife oluşunu daha çok Kur'ân metni ve kelimenin sözlük anlamı çerçevesinde, dolayısıyla bu mânada terim anlamından daha geniş bir perspektifte ele alarak yorumlamaktadır. Mâtürîdî "hilâfet" kavramı konusundaki yaklaşımını benzer şekilde "ülü'l-emr" kavramı üzerinde de sürdürmüştür. Klasik kaynaklarda "ülü'l-emr" kavramı genelde sadece Hz. Peygamber ve devlet başkanlarıyla ilişkilendirilmiştir. Fakat Mâtürîdî mezkûr kavramın da yalnızca peygamberler ve devlet başkanlarına hasredilmesini doğru bulmamakta, meselâ sivil inisiyatif sahiplerini ve ulemayı da bu kavramın kapsamına dâhil etmektedir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, III, 293, 296, 300. Ayrıca bk. Şaban Ali Düzgün, "De Facto Siyasal Otoriteden Meşru siyasal İktidara: Mâtürîdî'nin Ulu'l-Emr Kavramsallaştırması", *Milel ve Nihal,* XIV/1 (2017), s. 24-35.

[999] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IV, 123.

[1000] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 77.

halifesi olup uhdesine tevdi edilen vazifenin gereklerini yerine getirmekle mükelleftir. Bu bağlamda Mâtürîdî'ye göre meselâ Hz. Dâvûd'un halifeliğinden bahsedilen âyette yer alan: "Ey Dâvûd! Gerçekten biz seni yeryüzünde halife yaptık." meâlindeki ifadenin, peygamber (*rüsûl, enbiyâ*), hükümdar (*mülûk*), saygın veya sıradan (*ale'ş-şerîfi ve'l-vadî'*) şeklinde ayrıma gitmeden bütün insanların halifeliği şeklinde anlaşılması mümkündür.[1001]

Mâtürîdî, hilâfetin farklı şekillerine de dikkat çekmektedir. Meselâ, insanoğlu yeryüzüne cinlerden ve meleklerden sonra halife kılınmıştır. Dolayısıyla insan türü, cinlerin ve meleklerin halifesidir.[1002] Bu açıdan insanın halifeliği, onun varlık hiyerarşisindeki yerinin, evreni paylaştığı diğer varlık türlerinden ayrılan yönlerinin bilinmesine, insanoğlunun ne için ve hangi gaye ile yeryüzünde bulunduğunun idrak edilmesine katkı sağlamaktadır.[1003] Çünkü insan dünyada rastgele vücut bulmuş, öncesi ve sonrası olmayan bir varlık değildir. Bu sebeple kendisinden önceki varlıklarla arasında bulunan halef-selef ilişkisi, insanoğlunun hem kendi varlığını ve varlığın genelini anlama ve anlamlandırması hem de kendi konumunu idrak etmesi açısından önemlidir.

İnsanlar, aynı zamanda birbirlerinin halifesidir.[1004] Zira insanların tamamı eş zamanlı ve toplu olarak bir defada yaratılmamıştır. Her insanın tek tek yaratılması sayesinde insanoğlu, kendi yaratılışı ve anne karnında geçirdiği safahat hakkında bilgi sahibi olmakta, doğumdan ölüme hayatın evrelerini görüp tanımaktadır. Böylece insan türünün yanı sıra dünyadaki hiçbir varlığın öncesiz ve sonsuz olmadığını idrak etmektedir.[1005] Nitekim insanlar, dünyaya gelişlerinde, ömürlerini tamamlayıp ölümle dünyadaki hayatlarının sonlanmasında, hastalık ve sağlıkta, fakirlik ve zenginlikte, izzet ve zillette, kudret ve acziyette ve diğer dünyevî hallerde hep birbirlerine halife kılınmışlardır.[1006] Dolayısıyla insanların bu şekilde birbirlerine halefliği ve birbiri ardınca farklı dünyevî halleri yaşamaları, onların gördüklerinden ibret almalarına, kendilerinin ve

[1001] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 146-147; XII, 240.
[1002] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 77; XII, 50.
[1003] İnsanoğlunun varlık hiyerarşisindeki yeri ve bu anlamda melekler ve cinlerle ilişkisi hakkında daha önce "Değerler Bağlamında İnsanın Konumu ve Sınırı" başlığı altında açıklama yapıldığından tekrara düşmemek adına burada sadece konuya işaret etmekle yetiniyoruz.
[1004] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 77, V, 280; XII, 50.
[1005] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, V, 281.
[1006] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 77, V, 280-281.

dünyanın ezelî ve ebedî olmadığının farkına varmalarını sağlamaktadır. En önemlisi de sözü edilen durumlar nihaî olarak, insanları dünyanın geçici hallerine bağlanmaktan kurtularak, âkıbete ve âhirete odaklanmaya davet etmektedir.[1007]

İnsanoğlunun yeryüzünde ilâhî otoritenin halifesi olması ise onun, Allah Teâlâ'nın emir ve yasaklarına uygun bir hayat sürmesi, orada siyasî ve idarî görev ve faaliyetleri de dahil bütün tasarruflarında O'nun buyruklarının dışına çıkmamasıdır. Bu anlamda Mâtürîdî açısından hilâfet vazifesi, yeryüzünün ilâhî rızaya muvâfık bir şekilde yönetilmesi ve âlemde Tanrı'nın buyrukları doğrultusunda bir imar ve ıslah faaliyetinin icra edilmesidir. Hilâfet vazifesini yüklenen insanoğlunun en önemli sorumluluğu, kendisine ve yeryüzündeki bütün varlıklara karşı âdil olduğu gibi âlemde ve kendi türü arasında da adaleti tesis etmesidir.[1008] Çünkü Allah Teâlâ, insanoğlunu yeryüzünün halifesi yapmak sûretiyle ona, yeryüzündeki bütün varlıklar arasında adaletle hükmetmesini, orada hevâsına tâbi olmamasını ve hiçbir varlığa karşı zulme düşmemesini emretmiştir.[1009]

Mâtürîdî, insanın halife oluşuyla ilgili olarak özellikle yönetici konumunda bulunanlar için özel bir parantez açmakta ve onlara önemli uyarılarda bulunmaktadır. Meselâ o, insanlar arasında yönetici olanların, bulundukları konumda kendilerinin insanlarla Allah arasında farklı bir çizgide olmadıklarına dikkat çekmekte, Allah'a itaatten ve sâlih amelden geri durmamalarını öğütlemekte ve yöneticilerin Allah'ın rızâsını terk edip, hevâlarına göre iş görmemeleri gerektiğini belirtmektedir.[1010] Zira ona göre insanın Allah'ın halifesi (*halîfetullâh*) olmasının anlamı, onun Allah Teâlâ'nın çağrısına kulak vermesi,[1011] kendi uhdesine tevdi edilen hususlarda adaletle hareket etmesi, tâatten ve amel-i sâlihten asla ayrılmamasıdır.[1012]

[1007] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XII, 50.
[1008] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 77, 146-147, 229; XI, 146; XIII, 133; 241.
[1009] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 77; XII, 240.
[1010] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XII, 240.
[1011] Mâtürîdî, Hasan-ı Basrî'den nakletmek sûretiyle "Halîfetullâh, safvetullah, hiyeratullah" gibi ifadelerin bu anlama geldiğini zikretmekte ve kendisinin de bu yorumu kabul ettiği anlaşılmaktadır. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XIII, 133.
[1012] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XII, 240.

Mâtürîdî, Hûd Sûresinin 61. âyet-i kerîmesindeki[1013] "Sizi oranın imarında görevli (ve buna donanımlı) kıldı." sözünün "Sizi orada konaklattı ve sizi oraya halife kıldı." şeklinde yorumlandığını, bazılarının da aynı ifadeye "Allah, orayı dünyanız ve âhiretiniz için mâmur edesiniz diye sizi yeryüzünün imar edicileri (*ummâru'l-arz*) yaptı. Dolayısıyla Allah Teâlâ bu âyette yeryüzünün imarını insanlara (*ile'l-halki*) bıraktığını haber vermektedir. Yeryüzünün imarını, binaların inşasını ve tüm bunlardan istifade edilmesini ancak onlar gerçekleştireceklerdir." anlamını verdiğini aktarmaktadır. Mezkûr yorumların hepsinin sonuçta aynı mânaya işaret ettiğini belirten Mâtürîdî'nin kendisinin de bu yorumları benimsediği anlaşılmaktadır.[1014] Buna göre insanoğlunun halife oluşunun bir anlamı da onun, yeryüzünü, insan türünün ve diğer varlıkların hayat sürebilmesi, kendisinin ve tüm insanların dünya ve âhiretlerinin mâmur edilmesi gibi gayelere uygun bir şekilde imar ve ıslah edilmesidir. Bir başka deyişle, İmam Mâtürîdî'ye göre halifelik, insanoğlunun yeryüzünde Allah'ın emir ve yasaklarını uygulama temelinde, âkıbet ve âhiret hedefine mâtuf olarak hem kendi bünyesinde hem de âlemde icra edeceği bir imar, ıslah ve yönetim vazifesidir.

İnsanın halife oluşuyla ilgili görüşlerine yer verdikten sonra şimdi Mâtürîdî'nin halife/hilâfet anlayışı çerçevesinde yeryüzüne bizzat Tanrı tarafından bilginin gücüyle (eşyanın isimlerinin öğretilmesiyle) meleklere tafdîl edilerek gönderilen Hz. Âdem ve insanlığın annesi Hz. Havvâ bağlamında İslâm'ın ilk insan tasavvuruyla;[1015] Tanrı'dan ateşi (bilgi) çalan Prometheus'un ve yeryüzünde yayılan bütün kötülüklerin kaynağı olarak görülen Pandora'nın vârisi konumunda bulunan Batı'nın ilk insan örnekleri arasındaki temel paradigma farklılığına kısaca işaret edeceğiz.[1016]

[1013] "Semûd kavmine de kardeşleri Salih'i peygamber gönderdik. Dedi ki: "Ey kavmim! Allah'a kulluk edin. Sizin ondan başka hiçbir ilâhınız yok. O sizi yeryüzünden (topraktan) yarattı ve sizi oranın imarında görevli (ve buna donanımlı) kıldı. Öyle ise ondan bağışlanma dileyin; sonra da ona tövbe edin. Şüphesiz Rabbim yakındır ve dualara cevap verendir." bk. Hûd 11/61.

[1014] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VII, 195.

[1015] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 86. Ayrıca Kur'ân'da bahsi geçen kadınlar bağlamında Mâtürîdî'nin kadın tasavvuru hakkında bk. Hülya Terzioğlu, "Kur'ân'da Bahsi Geçen Kadınlar Bağlamında Mâtürîdî'nin Kadın Tasavvuruna Bir Bakış" *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği Tarih, Yöntem ve Doktrin* (ed. Hülya Alper), İstanbul: İFAV Yayınları 2018, s. 471-493.

[1016] Hz. Âdem ve Hz. Havvâ; Prometheus ve Pandora örneklikleri̇nde İslâm ve Batı düşüncelerinde İnsan tasavvurlarıyla ilgili ayrıntı için bk. Burhanettin Tatar, "Kur'ân'da İnsan: Varlığın Aslî Boyutları" *Kur'ân'ı Anlamanın Fikrî Arka Planı Varlık, Bilgi, İnsan* (ed. Yusuf Şevki Yavuz), İstanbul: Kuramer 2017, s. 279-314; Latif Tokat, "Modern Batı Dünya Görüşünün Tanrı ve İnsan Tasavvuru Açısından Tahlil ve Eleştirisi",

Mâtürîdî'nin ilk insan modeli,[1017] aynı zamanda ilk seçkin insan örneğidir. Dolayısıyla Mâtürîdî özelinde İslâm'ın halife ve seçkin insanı ile Batı'nın ideal insan modeli arasındaki mukayesenin buradan başlaması gerekir.[1018] Böyle bir mukayesede bir seçkin insan modeli olarak Hz. Âdem'in karşısında konumlandırılması gereken Batı'nın örnek insanı ise Prometheus'dur. Doğal olarak, İslâm ve Batı düşüncelerindeki kadın tasavvurlarının kıyaslanması bağlamında ortaya çıkan ilk örnek modeller ise Hz. Havvâ ve Pandora'dır.[1019]

Mâtürîdî'nin halife insanı bilgi ile donatılan, özgür kılınarak seçim hakkı verilen, bilmedeki yetkinliği ile varlık hiyerarşisinde meleklerin üzerinde konumlanan ve Tanrı'nın iradesini yeryüzünde hâkim kılmakla görevlendirilen bir varlıktır.[1020] Bu açıdan onun erkek ya da kadın olması arasında da bir fark yoktur.[1021] Nitekim İmam Mâtürîdî, yasak ağaç kıssası bağlamında hem Hz. Âdem'in hem de insanlığın annesi Hz. Havvâ'nın insan oluşlarına vurgu yapmış ve vâkıayı kadın ya da erkek açısından bir suç unsuru saptamaya çalışarak değil, insan tahlilleri yaparak açıklama yoluna gitmiştir.[1022] Bu açıdan ilk günahın sebebi ne sadece erkek ne de sadece kadındır. Aksine hem ilk günah, hem de ilk tevbe, insan oluşun bir neticesidir. Aynı zamanda ilk günah, mutlak olarak bilen, gören, güç ve otorite sahibi olan Tanrı'nın kendi iradesiyle insanoğluna Tanrı'ya muhalefet etme yetisi verdiğinin en açık ve ilk belirtisidir. Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın birlikte düştükleri hatadan birlikte pişman olduklarını gösteren tevbelerinin akabinde gelen ilâhî af ise âlemdeki tüm varlıklar gibi insanların da Rabbinin Allah

Bilimname, XXXIV/2 (2017), s. 121-143; Esra Hacımüftüoğlu, "Prometheus'den Halife'ye… Doğu ve Batı'nın İnsan Tasavvurları", *Bilimname,* XXXV/1 (2018), s. 505-534.

[1017] Bu çalışmanın birinci bölümünde, bir İslâm düşünürü olarak İmam Mâtürîdî'nin, Hz. Âdem'in yaratılışı bağlamında onun ilk insan modelinin, dünyaya gönderilirken kendisine tanrının, evrenin ve hayatın bilgisi verilmiş olan, yine bizzat kendisine, insan türüne, diğer canlılara ve nihayet evrene ve tanrıya ilişkin tasarruflarını ilâhî vahiy çerçevesinde şekillendirmesi istenen bilge insan modeli olduğu belirtilmiştir.

[1018] Bir sonraki başlıkta "Seçkin İnsan"ın özellikleri ayrıntılı olarak işlenecektir.

[1019] Bu konuda ayrıntı için bk. Burhanettin Tatar, "Kur'ân'da İnsan: Varlığın Aslî Boyutları", s. 279-314; Latif Tokat, "Modern Batı Dünya Görüşünün Tanrı ve İnsan Tasavvuru", s. 121-143; Esra Hacımüftüoğlu, "Prometheus'den Halife'ye… Doğu ve Batı'nın İnsan Tasavvurları", s. 505-534; Pierre Grimal, *Larousse World Mythology*, London: Hamlyn Publishing Group Limited, 1969, s. 112-113.

[1020] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 143-144.

[1021] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VI, 140.

[1022] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 91; IV, 41; XIII, 394; krş. Ali el-Kârî, *Minehu'r-ravzi'l-ezher fî şerhi'l-Fıkhi'l-ekber,* s. 379.

olduğunu göstermekte hem de insanın yeryüzünde O'nun rızasına uygun bir hayat sürmesi gerektiğine ve bunun için yaratıldığına işaret etmektedir.[1023]

Ayrıca Mâtürîdî'nin eserlerinde Hz. Havvâ'ya ait olumsuz bir imaj bulunmamaktadır. Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre Hz. Havvâ'nın, yasak ağaç figürü etrafında gerçekleşen imtihanın kaybedilmesinin ve cennetten kovulmanın sebebi olarak gösterilmesi mümkün değildir. Zira insanlığın atası olarak Hz. Âdem ve Hz. Havvâ insaniyetlerini gerçekleştirmek, birbirlerinin eksiklerini tamamlamak ve orayı birlikte imar ve ıslah etmek üzere yeryüzüne gönderilmiştir.[1024] Tanrı, rahmetinin ve adaletinin gereği olarak Hz. Âdem ve Hz. Havvâ özelinde insanı ihtiyaç duyduğu bütün yetilerle donatmış ve insanoğluna aklı bahşetmiştir. Böylece insana aklını kullanarak Tanrı'nın mârifetine ulaşma ve insaniyetini gerçekleştirme imkânı tanımıştır. Sonuçta ise ona özgürce yapacağı tercihlerden dolayı sorumlu tutulacağını bildirmiştir.[1025]

Hz. Âdem'in aksine, Yunan düşüncesinin ve kökeni bu düşünceye dayanan Batı'nın ilk insanı olan Prometheus ise ateşin örnekliğinde kendisinden bilgi saklanan, esirgenen, bu yüzden Tanrı'dan hırsızlık yapmak zorunda kalan, Tanrı ile kavga eden, zaman zaman bunda başarılı olan, zaman zaman da yakalanıp Tanrı tarafından acımasızca cezalandırılan bir varlıktır.[1026] Tanrı ile geliştirdiği bu ilişkide Prometheus'a biçilen rol; Tanrı'ya muhalefet etmektir. Bu durumda onun için yegâne çıkar yol kalmıştır ki o da Tanrı'ya rağmen başarmaktır. Onun dünyada bundan başka seçeneği yoktur. Yani Prometheus'un muvaffak olabilmesinin tek yolu, Tanrı ile mücadele etmesi, Tanrı'ya başkaldırmasıdır. Nitekim o da bu noktada yapması gerekeni yapmıştır. [1027] Prometheus'un, ideallerini gerçekleştirmek için evreni paylaştığı varlıklara karşı da

[1023] Bu bölümün ilk başlığı altında insanın yaratılış gayesi ve gaye varlık oluşu hakkında ayrıntılı bilgi verilmiştir.
[1024] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 77, 146-147, 229; VII, 195; XI, 146; XIII, 133; 241.
[1025] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XVI, 309-310; XVII, 152.
[1026] Latif Tokat, "Modern Batı Dünya Görüşünün Tanrı ve İnsan Tasavvuru", s. 137.
[1027] Tarık Ramazan, *İslam, Medeniyetlerin Yüzleşmesi, Hangi Modernite İçin Hangi Proje* (çev. Ayşe Meral), İstanbul: Anka Yayınları 2003, s. 249, 269. Ayrıca Prometheus ile Hz. İbrahim arasında bir karşılaştırma için bk. Tarık Ramazan, *İslam, Medeniyetlerin Yüzleşmesi,* s. 245 vd..

amansız bir savaş yürütmesi gerekmektedir. Zira önemli olan ne şekilde olursa olsun onun hedeflerini gerçekleştirmesi ve arzularına ulaşmasıdır.[1028]

Pandora açısından da durum pek parlak değildir. Zira Havvâ'nın aksine Pandora, Tanrı tarafından yeryüzüne insanlığı (erkekleri) cezalandırma aracı olarak gönderilmiştir. O, bütün kötülüklerin kendisi sebebiyle yeryüzüne yayıldığı ilk ve sürekli kaynaktır.[1029] Pandora özelinde kadın, kötülüğün, cinselliğin, şehvetin ve insanların birbirini cezalandırmasının aracıdır. Dolayısıyla ontolojik olarak Pandora, var oluşu ve varlığının devamı açısından kötülüğün kaynağı ve yeryüzünde şerrin devam etme sebebidir.

Âdem ile Havvâ ve Prometheus ile Pandora, hakkındaki bu kısa değerlendirme, esasında İslâm ve Batı'nın insan tasavvurları üzerindeki temel paradigma farklılığının kaynağına işaret etmektedir. Bu değerlendirme aynı zamanda Batı'nın değerleri üzerinden yetişen ve dünyayı hegemonyası altına alan modern zamanlardaki kültürel ve siyasî erklerin temel felsefesinin beslendiği tarihsel arka plana da işaret etmektedir. Burada aynı zamanda İslâm dünyasında Hz. Havvâ özelinde kadın tasavvurlarında yaşanan sapmaların kaynak olarak beslendiği isrâilî rivâyetlere ve buradan devşirilen malzemeler üzerinde egemen olan kültüre dikkat çekilmektedir.[1030]

Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın kendi bedenlerine, varlığın tamamına ve Tanrı'ya karşı âdil ve ahlaklı olmalarını isteyen, onlara dostluk ve merhamet vaat eden Tanrı'dır. Diğer yandan Prometheus ve Pandora ancak Tanrı'ya ve varlığa karşı yürütecekleri mücadelede başarılı oldukları ölçüde yücelme fırsatı yakalayacaklardır. Tanrı, onlara ve

---

[1028] Nitekim Yunan düşüncesinden Nietzsche dönemine doğru gelindiğinde artık insan, hiçbir değere sahip olmayan ve güçten başka bir şey istemeyen amaçsız bir varlık şeklinde tanımlanmaya başlamıştır. Bu anlamda meselâ ikinci dünya savaşı sırasında 150 bin civarında Alman askerine dağıtılan iki kitaptan ilkinin, İncil, ikincisinin ise Nietzsche'nin "Böyle Buyurdu Zerdüşt" isimli kitabı olması tesadüf değildir. Zira bu kitaplardan ilki, yapılan savaşın kutsanmasını, ikincisi yani Nietzsche'nin kitabı ise, acımasızlığı öğütleyecek ve askerlere güçlü olmak için her şeyi yapmak gerektiğini telkin edecekti. bk. Latif Tokat, "Modern Batı Dünya Görüşünün Tanrı ve İnsan Tasavvuru", s. 135-136.

[1029] Jean-Pierre Vernant, *Eski Yunan'da Söylen ve Toplum* (çev. Mehmet Emin Özcan), Ankara: İmge Kitabevi 1996, s. 192.

[1030] Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın dünyadaki hayatları hakkında Yahudi ve Hıristiyan kültüründe oldukça geniş mâlûmat bulunmaktadır. Aynı şekilde Kur'ân dışı İslâmî literatürde yani hadis kaynakları ve tarih kitaplarında bu hususta azımsanamayacak oranda bilgi bulunmaktadır. Ancak Mâtürîdî bu bilgileri kullanmamış ve sadece ilgili âyetleri te'vîl etmekle yetinmiştir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de de Âdem ve Havvâ'nın dünyada sürdükleri hayat ile ilgili olarak verilen bilgiler gayet sınırlı tutulmuştur. Konu hakkında geniş bilgi için bk. Gürbüz Deniz, "Kur'ân'a Göre Hz. Âdem'in (a.s.) Serüveni", s. 89-105.

varlığa karşı acımasızdır ve başarı ancak bir şekilde O'nunla mücadele etmek ve O'nun evrende söz sahibi olmasına son vermekle mümkün olacaktır.[1031]

Esasında günümüzde dünyada yaşanan büyük problemler, savaşlar, toplu ölümler, kan ve gözyaşı; bunların mimarı olarak Prometheus ile Pandora'nın vârislerine işaret etmektedir. Zira Prometheus'un çocuklarını motive eden en önemli şey; her şeye rağmen başarmak ve başkaldırmaktır. Tanrı'ya, âleme, kendinden olmayana başkaldırmak, kutsal tanımamak ve sadece nihaî hedefe ve başarıya odaklanmaktır.

Sonuç olarak, Prometheus'u üreten düşünce geleneğinde Tanrılar insanlarla mücadeleye girişirken ve insan, Tanrı'ya rağmen başarmanın yollarını ararken; Mâtürîdî'nin düşüncesinde Tanrı, insana bilmediğini öğreten, onu bilgiyle yücelten ve sonsuz ihsanıyla onu varlığın zirvesinde konumlandırandır. Bu sebeple Kur'ân merkezli, gerçekçi ve tutarlı bir felsefeyle inşa edilen Mâtürîdî'de halife insan anlayışı ve insan tasavvuru, çağımıza da önemli mesajlar vermektedir. Nitekim Mâtürîdî'nin hem genel olarak insan tasavvuru hem de insanın halife oluşuyla ve onun insan tasavvurunun zirvesini temsil eden ve bir sonraki başlık altında ayrıntılarına yer verilecek olan seçkin insan anlayışıyla ilgili görüşleri, insanlığın kurtuluşunun Tanrı'ya rağmen, Tanrı'ya başkaldırarak ve O'nu âlemden dışlayarak değil, bizzat O'nun iradesini yeryüzünde hâkim kılmak sûretiyle mümkün olacağını göstermektedir.

VII. SEÇKİN İNSAN

"Seçkin İnsan" İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'de ve *Te'vîlât*'ta ideal insanı tanımlamak üzere kullandığı kavramların işaret ettiği bir ideal ve realist insan modelidir.[1032] Mâtürîdî'nin, ideal insanı tarif etmek üzere seçtiği kelimelerin Kur'ân

[1031] Nitekim Aydınlanma sonrası Batı medeniyetinin temsilcisi olan birçok düşünür, insanın özgür ve görünür olmasının ancak Tanrı'nın âlemden dışlanması ile mümkün olabileceğini belirtmektedir. bk. Friedrich Nietzsche, *Deccal, Hristiyanlığa Lanet*, s. 109; Ludwig Feuerbach, *Hristiyanlığın* Özü, s. 11, 128; Kurt Schilling, *Toplumsal Düşünce Tarihi,* s. 360; Alasdair Maclntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, s. 239; Karl Marx, *1844 Felsefe Yazıları*, s. 152; Jean-Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 85; Bülent Sönmez, *Modern Batı Düşüncesi Hıristiyanlık ve Din Algısı*, s. 61, 103-105.

[1032] Tespit edebildiğimiz kadarıyla Mâtürîdî'nin bu anlamda kullandığı kavramlardan bazıları şunlardır: "اصطفي، صفوة، أهل صفوة الله" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 289, 291, 300, 302; XI, 70; XII, 264-265; "أطوع" bk. Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd,* s. 456; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IV, 65; XIII, 419; XIV, 264; XVI, 89; "ألأخيار، ألتخير، الخيرة، أخير" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 75-76; II, 516; IV, 65, 123; VI, 30; V, 387; XI, 70, 77;

menşeli olduğunu ve onun bu bağlamda Kur'ân'da yer almayan fakat daha sonra bu alanda ıstılah haline gelen farklı kavramlara müracaat etmediğini belirtmek gerekir.[1033] Meselâ Mâtürîdî eserlerinde, bir tasavvuf terimi olarak öne çıkan ve klasik kaynaklarda genel olarak ideal ve örnek insanı ifade etmek üzere kullanılan "insân-ı kâmil"[1034] kavramına yer vermemektedir. Halbuki mezkûr kavram, İmam Mâtürîdî öncesi dönemde tasavvufî ıstılaha dönüşmüş ve onun, yaşadığı coğrafyaya yakın yerlerde de kullanılmaya başlanmıştır.[1035] Buradaki kavramsal farklılığın aynı zamanda fikir ve düşünce açısından da farklılaşmaya işaret ettiği düşünülmektedir. Nitekim daha önce "İnsan Varlığının Anlamı" başlığı altında insân-ı kâmil düşüncesinin Mâtürîdî'nin insan tasavvuru ile bağdaşmayacağı hususu gerekçeleriyle birlikte izah edilmişti. Sonuç olarak Mâtürîdî'nin ideal insanı tanımlamak üzere tasavvuf terminolojisine başvurmadığı ve bundan bilinçli olarak kaçındığı anlaşılmaktadır.

Mâtürîdî'nin ideal insanı tanımlamak üzere kullandığı kavramlar arasında öne çıkan ve bu bağlamda diğer kavramları da onun kapsamı altında değerlendirebileceğimiz şemsiye kavram; farklı türevleriyle birlikte kullanılan "*safvet*" [1036] kelimesidir.

"المفضل، ألإفضال" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IV, 123; V, 207-208; "أخضع" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XIII, 419; "وهو أتم" bk. Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd,* s. 255; "اجتباء، اصطفي" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XI, 70; "وجيه، مقرب" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 304; "ابرار" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 516; "اتقياء" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VIII, 326.

[1033] Seçkin insan konusundaki görüşlerinin bilinmesi, Mâtürîdî'nin kişiliği ve dünya görüşü hakkında yapılan afaki değerlendirmelerin ne ölçüde tutarlı ya da geçerli olduğu hususunda da fikir verecektir. Bu anlamda İmam Mâtürîdî'nin kişiliğinin ve doktrininin asıl hüviyeti ve mecrasından kaydırılarak farklı şekillerde sunulma girişimlerine yönelik bir değerlendirme için bk. Sönmez Kutlu, "İmam Mâtürîdî'nin Sûfîleştirilmesi veya Mutasavvıf Olarak Sunulması Mümkün mü?" *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği Tarih, Yöntem ve Doktrin* (ed. Hülya Alper), İstanbul: İFAV Yayınları 2018, s. 421-437; a.mlf., "İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik Çalışmalarında Rastlanan Bazı Sorunlar", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Veli Sempozyumu – Hanefîlik - Mâtürîdilik 05-07 Mayıs 2017* (ed. Cengiz Çuhadar v.dğr.), Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi 2017, I, 193-222. Ayrıca Mâtürîdî üzerinden seküler bir söylemin imkânı hakkında bk. Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, "İslâm'ı Laikleştirme Girişimine Teolojik Katkının İmkânsızlığı Üzerine – İslâm'ın Özünde Laik Olduğu Yanılsamasının Analizi" (On The Impossibility of Theological Contribution to Laicizing Islam – An Analysis of A Delusion That Islam is Essentially Laic) , *İslâmiyât "Ehl-I Sünnet"*, VIII/3 (2005), s. 145-157.

[1034] İnsan-ı kâmil kavramı ve insan-ı kâmil anlayışı hakkında ayrıntı için bk. Mehmet S. Aydın, "İnsân-ı Kâmil", XXII, 330-331; Hüseyin Atay, "İslâm'da Olgun İnsan (İnsan-ı Kâmil)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/1 (1967), s. 155-171.

[1035] Meselâ Kuşeyrî (ö. 465/1072), İran'ın Horasan eyaletinde bulunan Bistâm kasabasında doğan Bâyezîd-i Bistâmî'nin (ö. 234/848 [?]) insanı "el-kâmilü't-tâm" şeklinde tanımladığını kaydetmektedir. bk. Kuşeyrî, *er-Risâle* (nşr. Abdülhalîm Mahmûd), Kahire: yy., 1395/1966, II, 523.

[1036] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 289, 302; XI, 70; XII, 264-265.

Dolayısıyla bu konudaki değerlendirmelerimiz "*safvet*" kelimesi çerçevesinde şekillenmiş ve kelimenin ifade ettiği anlamlardan yola çıkılarak, Mâtürîdî'nin ideal insanı için "seçkin insan" tesmiyesinin uygun olacağı düşünülmüştür. Çünkü "*s-f-y*" kökünden türeyen mezkûr kavram, lügatte "Her şeyin en hâlisi, özü, özeti, seçilmişi"[1037] gibi mânalara gelmektedir. Mâtürîdî, kelimeyi bazen de lafzatullaha izâfe ederek tamlama halinde yani "*safvetullâh*"[1038] şeklinde kullanmaktadır ki bu tarzda izâfet tamlaması içinde istimal edildiğinde ilgili kavram; "Allah'ın bir kimseyi ya da bir şeyi meselâ peygamberlik vereceği kişiyi seçmesi, faziletli kılması"[1039] anlamını taşımaktadır. Bunun yanında aynı kökten gelen "*ıstıfâ*" kelimesi de Allah Teâlâ'nın meleklerden ve insanlardan elçiler seçmesi, göndermesi, bir kimseyi, bir şeyi, bir toplumu seçmesi, üstün kılması mânalarında kullanılmaktadır.[1040] Nitekim Mâtürîdî de "*ıstıfâ*" kelimesini Kur'ân metninde ifade ettiği mânalara muvâfık bir şekilde kullanmıştır.[1041] Buna göre insanoğlu için kullanıldığında safvet ve ıstıfâ kavramları, bu kelimeler ile işaret edilen kimselerin, kendilerinde bulunan bir takım hususiyetlerden dolayı özel, seçkin, faziletli insanlar olduğuna delâlet etmektedir.

Istıfâ kavramı ile sadece peygamberlerin mi yoksa bütün insanların mı nitelendiği hususu ise tartışmalıdır. Ancak şurası muhakkak ki mezkûr kavramla nübüvvet ve risâlet kastedildiğinde kelime, nebi ve resullere işaret etmektedir. Diğer yandan kelimenin Kur'ân metnindeki kullanımları, lügat mânası, klasik tefsirlerdeki ilgili tartışmalar[1042] ve aynı şekilde İmam Mâtürîdî'nin bu kavramla kastettiği mânalar ve onun bu kavramla nitelediği kişiler düşünüldüğünde "seçkin insan" tanımlamasını sadece

---

[1037] İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "safâ" md.; Râgıb el-İsfahânî*, el-Müfredât*, "safv" md.

[1038] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 289.

[1039] İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "safâ" md.; Râgıb el-İsfahânî*, el-Müfredât*, "safv" md.

[1040] Meselâ: "Şüphesiz, Allah, Âdem'i, Nûh'u, İbrâhim ailesini (soyunu) ve İmrân ailesini (soyunu) birbirinden gelmiş birer nesil olarak seçip âlemlere üstün kıldı. Allah her şeyi hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir." bk. Âl-i İmrân 3/33-34; "Allah meleklerden de elçiler seçer, insanlardan da. Şüphesiz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir." bk. el-Hac 22/75; "(Ey Muhammed!) De ki: 'Hamd Allah'a mahsustur. Selam onun seçtiği kullarına.' Allah mı daha hayırlıdır yoksa onların ortak koştukları mı?" bk. en-Neml 27/60. Ayrıca bk. Âl-i İmrân 3/42; el-A'râf 7/144; es-Sâd 38/47; es-Saffât 37/153; el-Fâtır 35/32.

[1041] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 289, 291, 300, 302; XI, 70; XII, 264-265.

[1042] Meselâ Fahreddin er-Râzî, ıstıfânın sözlükte "seçmek" mânasına geldiğini beyan ettikten sonra âyetlerde geçen ıstıfâ kavramını "أَيْ جَعَلَهُمْ صَفْوَةَ خَلْقِهِ" şeklinde açıklayarak ıstıfânın Allah'ın mahlûkatı arasından bazılarını özel olarak seçmesi, onları üstün kılması anlamlarına geldiğini zikretmektedir. bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhü'l-ğayb,* VIII, 21-24.

peygamberlerle sınırlamanın doğru olmadığı anlaşılmaktadır.[1043] Buna göre Mâtürîdî açısından "seçkin insan" sadece peygamberlerin nitelenebileceği bir kavram olmaktan ziyade peygamberlerin örnekliğinde her insanın ulaşması istenen ideal ve realist insan modelidir. Ancak burada peygamberler, seçkin insanın realitedeki imkânını yani ideal olanın reeldeki imkânını, bir başka deyişle seçkin insanın ontolojik olarak dış dünyadaki varlığını ve örneklerinin mevcudiyetini ispat etme sadedinde tartışmasız bir şekilde en belirgin örnekleridir. Bu bağlamda Mâtürîdî açısından en seçkin insanlar peygamberlerdir. Peygamberlerin en seçkini, dolayısıyla insanlığın ve Mâtürîdî'nin varlık sınıflandırması düşünüldüğünde varlığın en seçkini de Hz. Muhammed'dir.[1044]

Peki, gerçekten her insan, seçkin insan olabilir mi? Şimdi seçkin insanın vasıflarına yer vermeden önce, Mâtürîdî açısından her insanın seçkin insan adayı olduğunu, başka bir ifade ile seçkin insan vasıflarına ulaşabilmenin her insan ferdi için imkân dâhilinde bulunduğunu gerekçeleriyle birlikte izah edeceğiz.

Genel olarak İslâm düşüncesine dair eserlerde ve tefsir kaynaklarında Âl-i İmrân Sûresinin 33 ve 34. âyetlerindeki "ıstıfâ" fiiliyle, insanın yaratılış süreçlerinde yer alan "ıstıfâ" kanunu [1045] arasında bir bağ kurulmuş ve bu durum, varlıklar arasında insanoğlunun diğer varlıklara ve peygamberlerin, onların dışındaki insanlara üstünlüğünün delili olarak zikredilmiştir. [1046] Ancak Mâtürîdî ve benzer şekilde

---

[1043] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 289, 291, 300, 302; XI, 70; XII, 264-265.

[1044] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 338; III, 312, 368; IV, 227; VIII, 49, 58; XI, 324.

[1045] Sözlükte "duru ve temiz olmak" anlamındaki "safv" kökünden türeyen tasfiye kavramı "süzmek, arıtmak, saf ve temiz hale getirmek" mânalarına gelmektedir. Kur'ân'da Allah'ın bazı kullarını yüce görevler için seçtiği belirtilirken aynı kökten gelen ıstıfâ (seçmek, tercih etmek) kelimesi kullanıldığından (en-Neml 27/59; Fâtır 35/32; Sâd 38/47) iki kelime arasında bu yönden bir irtibat kurulmaktadır. Istıfâ hakkında ayrıntı için bk. Süleyman Uludağ, "Tasfiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2011, XXXX, 127-128.

[1046] İlgili âyetleri "Gerçek Allah, Âdem'i ve Nuh'u ve Âl-i İbrâhim'i ve Âl-i İmrân'ı süzdü: âlemîn üzerine ıstıfâ buyurdu. Bir zürriyyet olarak; biribirinden (hep tevhid dininden), ve Allah'dır işiden; bilen." şeklinde tercüme eden ve âyetler hakkında oldukça kapsamlı açıklamalar yapan Elmalılı Hamdi Yazır, peygamberlerin yaratılışlarındaki ıstıfâ süreçlerinin diğer insanlardan farklı ve özel olduğunu zikretmekte ve bu durumun onların peygamber olarak seçilmelerinin yani ıstıfâ edilmelerinin sebebi olduğu üzerinde durmaktadır. bk. Elmalılı, *Tefsir,* II, 1081-1093. Elmalılı, genişçe bir şekilde ele aldığı ıstıfâ konusundaki görüşlerini desteklemek üzere Fahreddin er-Râzî'den ve Râgıb el-İsfahânî'den de alıntılar yapmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Râzî'nin ve İsfahânî'nin görüşleri ile Elmalı'nın düşünceleri ve her iki âlimden yaptığı aktarımlar arasında uyum söz konusudur. Ayrıca Râzî, peygamberlerin üstünlüklerini sadece yaratılıştaki üstünlükle sınırlı tutmamakta ve Elmalılı'nın aktarımının dışında başka farklı açıklamalara da yer vermektedir. bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhü'l-ğayb,* VIII, 21-24; Râgıb el-İsfahânî*, el-Müfredât*, "safv" md. Bu da peygamberlerin diğer insanlardan ayrı ve özel bir yaratılış sürecine tâbi tutuldukları fikrini

Zemahşerî, ilgili âyetlerde geçen ıstıfâ kavramının, aynı türden varlıklar olarak insanların bazılarının farklı bir yaratılış şekliyle vücûda getirildiği ve böylece onların bizzat yaratılışları itibariyle farklı ve seçkin kılındığı şeklinde yorumlanmasına katılmamaktadır.[1047] Kuşkusuz bu düşünce, aynı zamanda Mâtürîdî'nin kendi sistemi içerisindeki tutarlılığa da işaret etmektedir. Çünkü ilgili âyetin tefsirinde de ısrarla vurguladığı üzere ona göre bir şeyin yüceliği ve üstünlüğü bizzat yaratılış mekanizmasıyla veya yaratılış türüyle (*lâ bi-nefsi'l-hilkati ve'l-cevheri*) değil, bilâkis imtihan, teklif ve ihtiyarla belli olur. Başka bir deyişle üstünlük, yaratılışla değil, ancak insanoğlunun özgür seçim hakkına (*ihtiyâru'l-beşer*) sahip olarak teklif ve imtihana tâbi tutulmasıyla açığa çıkar. Keza daha önce Mâtürîdî açısından sırf yaratılışı sebebiyle insan da dâhil olmak üzere hiçbir varlığın başka bir varlığa üstün sayılamayacağı, bu bağlamda hiçbir insanın bir diğerine üstünlük iddiasında bulunmasının ve tekebbüre kalkışmasının doğru olmayacağı hususları izah edilmiştir.[1048] Aynı şekilde mezkûr âyetin tefsirinde ıstıfânın yaratılışsal farklılıklardan ziyade dünya işleriyle ilgili bir kavram olduğunu ifade eden Mâtürîdî'nin bu fikri onun,[1049] dünyada hiçbir insanın imtihandan muaf tutulmadığı ve ismet sıfatının peygamberlerden imtihan yükümlülüğünü kaldırmadığı, aksine en çetin imtihanlara onların tâbi tutulduğu şeklindeki görüşleriyle de uyumludur.[1050]

Nitekim Mâtürîdî, insanın yaratılış serüveninde yer alan "sülâle ve sülâle min tîn"[1051] evresini[1052] "İnsanın yaratılışına kaynaklık eden özün, bütün topraklardan süzülerek, arındırılmak sûretiyle en kaliteli toprak konumuna ulaşması"[1053] şeklinde

---

gündeme getirmektedir. Hemen belirtmek gerekir ki ıstıfâ âyeti ile ilgili yorumları Mâtürîdî'nin bu şekilde farklı ve özel bir yaratılış sürecini kabul ettiğini düşünmemizi güçleştirmektedir. Ancak Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'de ve *Te'vîlât*'taki farklı açıklamaları onun da Hz. Peygamber ve diğer peygamberlerin farklı ve özel bir yaratılışa sahip olduklarını kabul ettiğini göstermektedir. Ayrıntı için bk. Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd,* s. 314; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, V, 12; IX, 215; Fatma Günaydın, "Nübüvvetin Delili Olarak Hz. Peygamber'in Zâtı" *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği Tarih, Yöntem ve Doktrin* (ed. Hülya Alper), İstanbul: İFAV Yayınları 2018, s. 199-200.

[1047] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 289; Zemahşerî, *Keşşâf*, s. 169.

[1048] Meselâ bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 290; III, 62, 162-163; VI, 140; V, 249; VII, 160.

[1049] Mâtürîdî'ye göre ıstıfâ: "*Dünya kirleri ile kirlenmemiş saf ve temiz kişileri seçip ayırmak.*" anlamına gelmektedir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 27.

[1050] "أن العصمة لا تزيل المحنة" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 224. Ayrıca bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XVI, 197.

[1051] el-Müminun 23/12; es-Secde 32/8.

[1052] Bu konunun ayrıntılarına çalışmamızın birinci bölümünde yer alan "İnsanın Varoluş Süreci" başlığı altında yer verilmiştir.

[1053] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 27.

yorumlamakta, genel anlamda ıstıfâ süreciyle ilgili olarak hiçbir insan ferdi hakkında herhangi bir farklılık olduğundan bahsetmemekte ve biraz önce belirttiğimiz gibi ıstıfâ ile âyetin tefsirinde de bu açıdan herhangi bir bağlantı kurmamaktadır.

Ayrıca Mâtürîdî, âyetteki ıstıfâ kavramının mânası hakkında yapılan: "Allah, Âdem'i, Nuh'u ve zikrettiği diğer kişileri kendisinin elçisi ve peygamber olarak seçti.", "Onları İslâm için seçti." anlamındaki farklı açıklamaları zikrettikten sonra kendi yorumuna yer vermekte ve ıstıfânın: "Dünya kirleri ile kirlenmemiş saf ve temiz kişileri seçip ayırmak." anlamına geldiğini belirtmektedir.[1054]

Mâtürîdî'ye göre "Allah seçti." mânasındaki bu âyette aslında Cenâb-ı Hak, önce kendi dostlarını ve hâlis kullarını,[1055] sonra da düşmanlarını ve bedbahtlık içinde olanları anmıştır. Buradaki asıl maksat ise Allah Teâlâ'nın, insanları seçkin kul olmanın gerektirdiği fiillere özendirmesi ve onları bedbaht olmaya yol açan eylemlerden sakındırmasıdır. Mâtürîdî, sonrasında ise şu ifadelere yer vererek düşüncesinin gerekçesini açıklamaktadır:

> "Çünkü bu iki davranış (Allah'ın dostu veya düşmanı olmak) yaratılışla ve cevherle değil, tamamen beşerin kendi tercihiyle ortaya çıkar."[1056]

İlâve olarak Mâtürîdî, âyet-i kerîmede yer alan: "Selâm, O'nun seçtiği kullarına."[1057] mânasındaki âyette işaret edilen seçkin (*ıstıfâ*) kulların, peygamberler veya onların ashabı ya da bütün müminler olabileceğini belirterek, ilgili âyetlerdeki seçkin insan tanımlamasının peygamberlerle sınırlanmaması ve bütün müminlerin buna dâhil edilmesi gerektiğine ayrıca vurgu yapmaktadır.[1058]

Mâtürîdî'nin, insanın halife oluşuyla ilgili âyetleri peygamberlere hasretmemesi ve bu anlamda her insanın yeryüzünde Allah'ın halifesi olarak hilâfetle görevli olduğunu

---

[1054] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 27.
[1055] "ذكر الله أولياءه وأهل صفوته" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 289.
[1056] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 289.
[1057] "(Ey Muhammed!) De ki: "Hamd Allah'a mahsustur. Selâm, O'nun seçtiği kullarına." Allah mı daha hayırlıdır yoksa onların ortak koştukları mı?" bk. en-Neml 27/59.
[1058] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, X, 398.

belirtmesi de bütün insanların seçkin insan olabileceğinin bir diğer göstergesidir.[1059] Aynı şekilde âyetlerde peygamberlerle beraber sıddıkların, şehitlerin ve sâlih kimselerin zikredilmesi[1060] ve buna bağlı olarak Mâtürîdî'nin tafdîl edilen insanları açıklarken onların nebiler, resuller ve onların dışındaki Allah'ın müttaki[1061] ve en hayırlı kulları[1062] olduğunu belirtmesi de aynı şekilde seçkin insanın peygamberlerle sınırlı olmadığının bir başka delilidir.

Peki, seçkin insan kimdir? Mâtürîdî'ye göre seçkin insan, her şeyden önce tevhid ehlidir. O gerçek bir muvahhiddir. Tevhide bağlıdır ve itikadında asla sapma bulunmamaktadır. Seçkin insan, hiçbir şekilde Allah'a ortak koşmaz, bunun bir yansıması olarak sözlerinde ve eylemlerinde Allah'ın dışındaki hiçbir varlığın rızasını gaye edinmez, Allah Teâlâ'nın dışındaki herhangi bir varlığın kendi amellerinde pay sahibi olduğunu tahayyül etmez. Rabbine karşı ahdine vefa gösterir. Allah'ın emir ve nehiyleri karşısında hiçbir şekilde isyana tevessül etmez. Hayatı boyunca tevhid inancına bağlı kalarak ihlâsla amellerine devam eder, istikametten ayrılmaz ve riyadan uzak durur.[1063] Allah'ın dostu olarak seçkin insan, yalnızca âkıbet için korkar ve hüzünlenir. Ne olursa olsun dünyevî ve geçici şeyler, gerçek mânada onu korkutamaz ve hüzünlendiremez.[1064]

Mâtürîdî'nin tarif ettiği şekliyle seçkin insan, gönül dünyasını lekeleyecek dünyevî kirlerden, şüpheli işlerden uzak duran, eylem ve söylemleri birbiriyle uyumlu, maddî ve manevî yönden saf ve temiz olan kimsedir.[1065]

Seçkin insanın en önemli özelliği itikat ve amelde ihlâsı koruması yani her yönüyle dini yalnız Allah'a has kılmasıdır. Onun hangi sebeple olursa olsun Allah'ın dışındaki hiçbir varlığı kendisi üzerinde tasarrufa yetkin görmemesi ve bu durumun inancına olduğu gibi eylem ve söylemlerine de yansıması gerekir. Aynı şekilde tevhid ve istikamet üzere bir hayatın devamı açısından seçkin insanın ittikâ içinde olması yani Allah

[1059] Bu konuda daha önce "İnsanın Halife Oluşu" başlığı altında ayrıntılı olarak açıklama yapılmıştır.
[1060] en-Nisâ 4/69; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, III, 317-318.
[1061] "اتقياء" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VIII, 326. Ayrıca bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 291.
[1062] "اخيار" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VIII, 326. Ayrıca bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 75-76; II, 516; IV, 65, 123; VI, 30; XI, 70, 77.
[1063] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, V, 273; XIII, 129-130.
[1064] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 289; VII, 78-79; XIII, 129-130.
[1065] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 289; XIII, 129-130; XVII, 114.

Teâlâ'nın bütün emirlerine uyması ve yasaklarından da sakınması gerekir.[1066] Bu bağlamda seçkin insan, mutlak sûrette Allah'a ibadetle boyun eğmiş[1067] müttaki bir mümindir.[1068] Zira Mâtürîdî'ye göre takvâ, İslâm'dır[1069] ve müttakiler Allah'ın muvahhid kullarıdır.[1070] Takvâya erişmek ise her türlü şerden uzaklaşmanın, her türlü kötülüğü bırakmanın[1071] ve helâk edici işlerden sakınmanın yanında, bunlara mukabil olarak iyilikleri kazanmakla mümkün olacaktır.[1072] Bu sebeple seçkin insan, Allah'a karşı gelmekten ve günaha girmekten şiddetle sakınan[1073] iyi (*ebrâr*) kimsedir.[1074] O, hataya ve yanlışa düştüğünde Allah'a yönelir, O'na istiğfarda bulunur, bağışlanması için dua eder.[1075] Dini yalnızca Allah'a has kılar, sadece Allah'a ibadet eder ve ancak O'ndan yardım talep eder.[1076]

Seçkin insan, aynı zamanda sabır insanıdır. Çünkü Mâtürîdî'ye göre sabır, kulun başarıya ulaşma noktasında en çok ihtiyaç hissedeceği şeylerin başında gelir. O yüzden müminler başarıya ulaşmak ve Allah'ın emir ve yasaklarına riâyet etmek için mutlak sûrette sabretmeli ve her durumda yalnızca Allah'a iltica etmelidir.[1077] Zira müminin Allah'a itaate devam hususunda, ibadetlerin sürekliliğinin sağlanmasında, günahlardan uzak durmada, musibet ve imtihanlar karşısında, tevhid inancında ve amellerinde ihlâsı muhafaza ederek istikamet üzere bir hayat sürme noktasında başarılı olmasının yolu, ölüm gelinceye kadar sabretmesinden geçmektedir.[1078] Dolayısıyla sabır, hem seçkin insanın en önemli prensiplerindendir hem de bir anlamda cennetin kapılarını aralayan ve cehennemin kapılarını kilitleyen anahtar konumundadır. Çünkü Hz. Peygamber'in: "Cennet hoş görülmeyenlerle, cehennem ise şehvetler ve hoş görülenlerle kuşatıldı." meâlindeki hadisi,[1079] cennete ancak hoş görülmeyen şeyleri yapma konusunda

[1066] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 419.
[1067] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 117; II, 302; VIII, 67; XIII, 419.
[1068] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 290.
[1069] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XVI, 28.
[1070] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XVI, 84.
[1071] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IV, 140.
[1072] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XV, 263.
[1073] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 419.
[1074] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 516; XI, 234.
[1075] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XI, 188.
[1076] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XII, 291-292.
[1077] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 116-117.
[1078] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, V, 273; VIII, 67-68; XIV, 77.
[1079] Ahmed b. Hanbel, II, 260; Müslim, "Cennet", 1.

sabrederek kavuşulabileceğini; cehennemden ise nefsin hoş gördüğü şeylerden uzaklaşmak ve şehevânî arzuları terk etmek yani bu hususlarda sabır göstermek sûretiyle uzaklaşılabileceğini haber vermektedir.[1080]

Görüldüğü üzere Mâtürîdî'nin seçkin insanı, tamamen Kur'ân merkezli bir örnek insan modelidir. Bu anlamda ona haricî elbiselerin giydirilmesi, uçlara taşınarak marjinal veya radikal bir hüviyete kavuşturulması ya da onun manevî yönlerinden soyutlanarak tamamen dünyevileştirilmesi mümkün değildir. Kendi sistemi içinde bütünsel bir değerlendirme yapılmayıp parçacı olarak yaklaşıldığında Mâtürîdî hakkında doğru olmayan yargılara ulaşılabilmektedir.[1081] Meselâ bir taraftan Mâtürîdî için mutasavvıf yakıştırması yapılabilmekte ve Mâtürîdî üzerinden yeni bir sûfî söylemin inşası tartışılır hale gelmekte,[1082] diğer yandan yine Mâtürîdî metinleri bağlamından koparılmak sûretiyle İmam Mâtürîdî üzerinden zaman zaman güncel, muvakkat ve popülist gündemler için argüman toplama ve alt yapı oluşturma çabaları ortaya çıkmaktadır.[1083] Halbuki gerçekte Mâtürîdî metinleri üzerinden ne bir mutasavvıf modelinin ne sûfî söylem inşasının ne de seküler paradigmalara orijin bulmanın imkânı söz konusudur.[1084] Çünkü Mâtürîdî, sistemi gereği bu konuda da Kur'ân metninin izin verdiği ve tavsiye ettiği ölçüde orta bir yol izlemektedir. Nitekim bu bağlamda o, hem insanın dünyevileşmesinin karşısında durarak takvâya ve zühde vurgu yapmakta hem de kendi gerçekliğinden hareketle eylemlerini ve tercihlerini özgürce gerçekleştirebilen bir varlık

[1080] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 116.

[1081] Mâtürîdî metinleri bütünsel bir bakış açısıyla incelendiğinde onun zühd ve takvâ anlayışının Kur'ân merkezli olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu konuda yapılan araştırmalar Mâtürîdî'nin zühd ve takvâ anlayışının dönemindeki yaygın sûfî anlayıştan oldukça farklı olduğunu ortaya koymaktadır. Mâtürîdî metinlerde kullanılan ıstılahlar da tasvvufî terimlerden ziyade yine Kur'ân metninden mülhem bir kavramsallaştırmaya işaret etmektedir. Ayrıntı için bk. Sami Şekeroğlu, "Matürîdî'de Zühd ve Takvâ Anlayışı", *Harran Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* XIV/22 (2009), s. 53-64.

[1082] Fatih M. Şeker, "Türk Müslümanlığı" Fikriyatı ve Mâtürîdî Algısının Dönüşümü", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* XXXVIII/1 (2010), s. 56; a. mlf., *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru,* Ankara: TDV Yayınları 2010, s. 342-343.

[1083] Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, "İslâm'ı Laikleştirme Girişimine Teolojik Katkının İmkânsızlığı Üzerine– İslâm'ın Özünde Laik Olduğu Yanılsamasının Analizi", s. 145-157.

[1084] Sönmez Kutlu, "İmam Mâtürîdî'nin Sûfîleştirilmesi veya mutasavvıf olarak Sunulması Mümkün mü?", s. 422 vd.. Mâtürîdî takipçileri de genel olarak kelâmî çerçeve içinde kalmışlardır. Hatta bazı araştırmacılar, tarih boyunca Mâtürîdîler'in toplumsal zemininin Eş'arîlere nispetle daha az olmasını Mâtürîdiyye mensuplarının tasavvufla irtibatının zayıf olmasına bağlamıştır. Onlara göre Eş'arîlerin toplumsal tabanının genişlemesinin ve Mâtürîdîlere nispetle daha geniş kitlelere ulaşmalarının arka planında onların tasavvufî çevrelerle kurdukları yakın ilişkinin önemli payı vardır. Ayrıntı için bk. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2017, s. 218.

olarak tanımladığı insanoğlunun başıboş olmadığını ve bütün fiillerinin dünyayı değil âkıbeti ve âhireti hedeflemesi gerektiğini belirtmektedir. Dolayısıyla onun zühd ve takvâ anlayışı, insanoğlunun dünyevî işleri ve maddî alanı büsbütün terk etmesini değil,[1085] akıllı ve özgür bir varlık olan insanın tab'ına yenik düşmeden, hikmet çerçevesinde âkıbeti hedeflemesini, tevhid ve amelde ihlâsı muhafaza etmesini, Allah Teâlâ'nın emir ve yasaklarına kayıtsız bir şekilde uymasını ve isyandan uzak durmasını gerektirmektedir.

Seçkin insan profillerine başka bir deyişle rol model alınması açısından en belirgin seçkin insan örneklerine gelince; kuşkusuz daha önce de ifade ettiğimiz üzere bu noktada en önemli örnekler; başta Hz. Muhammed olmak üzere bütün peygamberlerdir. Ancak Kur'ân'da peygamberler dışında da hem kadın hem de erkek olmak üzere, seçkin insan örnekliklerine yer verilmiştir. Meselâ, kendisine hikmet verilen Hz. Lokman[1086] ve bir iffet âbidesi olan Hz. Meryem ve annesi Kur'ân'da zikredilen ve İmam Mâtürîdî tarafından dikkat çekilen seçkin insanlardandır.[1087]

Bu bağlamda Mâtürîdî'ye göre Kur'ân'da seçkin insan profillerine yer verilmesinin sebeplerinden biri, insanların seçkin kimselerin arınmışlıkları ve onların yaptıkları hakkında bilgi sahibi olması yani seçkin insan örneklerini tanıması; bir diğeri ise insanoğlunun, seçkin insanların bulundukları seviyeye nasıl ulaştığını idrak ederek

---

[1085] Nitekim Mâtürîdî'ye göre ilgili âyetler (meselâ bk. el-Mâide 5/87) helâl rızıklardan kaçınıp dünyadan el çekenleri reddetmekte ve bunun zühd olmadığını belirtmektedir. Yine Mâtürîdî'nin konuyla ilgili şu ifadesi de oldukça ilgi çekicidir: "*Çok çirkin ve çok yaşlı olan kimselerle evlenip genç ve güzel olanları terk etmekte zühd hali olmadığı gibi arpa ekmeği yemede, onun fırında pişmiş olmasını ve sofra kurulmasını terk etmekte de zühd yoktur."* Ancak Mâtürîdî mezkûr ifadeden hemen sonra esas gayenin âhiret ve âkıbet olduğunu vurgulama sadedinde şu ifadelere yer verir: "*Fakat kişinin, lüks yemeğe rağbet etmesi onu, şayet bu yiyeceğin kendisine helal olup olmadığı konusunda şüpheye sevk edecekse; böyle bir durumda insanın o şekilde bir kazanç yoluna girmemesi, kendisini arzulanan yiyecekten uzak tutması ve zarurî miktardaki yiyecekle yetinmesi gerekir*." Kuşkusuz bu aktarımlar Mâtürîdî'nin takvâ ve zühd anlayışının Kur'ân merkezli olduğuna ve onun burada dünya ve âhiret arasında dengeyi gözettiğine, bunu yaparken de âkıbet vurgusunu hep ön planda tuttuğuna delâlet etmektedir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IV, 290-291. Ayrıca Mâtürîdî takipçilerinin zühd ve ahlâk anlayışı hakkında bk. Mehmet Kalaycı, *Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, s. 219-223.

[1086] Mâtürîdî, tercih ehli seçkin insanların hikmet sahibi olduklarını belirtmektedir. Hz. Lokman'da kendisine hikmet verilen ve Kur'ân'da bu bağlamda örnekliği zikredilen seçkin insanlardandır. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XI, 228 vd.. Aynı şekilde, Hz. Ebûbekir (ö. 13/634) ve Suheyb b. Sinân er-Rûmî (ö. 38/659) Mâtürîdî'nin seçkin insan örnekleri arasında zikredilebilir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 411-412.

[1087] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 291, 300. Mâtürîdî açısından Firavun'un Hz. Mûsâ'ya iman etmiş olan eşi Âsiye, Hz. Hatice (ö. 620) ve kızı Hz. Fâtıma (ö. 11/632) seçkin insan örnekleri arasında yer almaktadır. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 301.

onların konumuna erişmek için gayret göstermesidir.[1088] Dolayısıyla Mâtürîdî'nin ideal insanı olarak seçkin insanın, ütopik değil; rol model alınması açısından dış dünyada örnekleri mevcut, realist bir profile sahip olduğu anlaşılmaktadır.

[1088] "...أن يخبره عن صفوة هَؤُلَاءِ وصنيعهم، ليكون على علم من ذلك...أن يتأمل وجه الصفوة لهم أنهم بما نالوه، فيجتهد في ذلك" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 302.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İNSANIN SONU YA DA SONSUZLUĞU

I. İNSAN: DÜŞÜNEN ÖLÜMLÜ CANLI

İmam Mâtürîdî, "İnsan nedir?" diye sorulduğunda verilecek mâruf cevabın: "düşünen ölümlü canlı"[1089] olacağını ifade etmektedir.[1090] *Kitâbü't-Tevhîd'*de bu tarife yer verdikten sonra Mâtürîdî, bu sefer de insanın "ölme özelliği bulunan"[1091] bir varlık olduğunu ayrıca belirtmektedir. Bu açıklamasıyla insanoğlunun özellikle ölümlü tabiatını ön plana çıkaran Mâtürîdî, böylece canlı ve düşünen vasıflarıyla bilinen insanoğlunun aynı zamanda ölümlü olduğuna ve bu dünyada onu bekleyen mutlak bir 'son'un bulunduğuna vurgu yapmaktadır.[1092]

İmam Mâtürîdî aynı şekilde *Te'vîlât'*ta da ölümün insanın zâtî özelliği olduğunu, bu sebeple hiç kimsenin ölmekten kurtulamayacağını ve sadece insan türünün değil, bu dünyadaki her şeyin zevâle mahkûm kılındığını fakat diğer varlıklardan farklı olarak ölümün insanoğlu için nihaî âkıbet anlamına gelmediğine şu şekilde dikkat çekmektedir:

> "Herkes, başka bir şey (yani sonsuza kadar dünyada kalmak) için değil, ölmek için yaratılmıştır (mutlaka ölecektir)."[1093], "Allah, insanları (dünyada ebedî olarak kalmaları için değil) ölmeleri ve hayatlarının son bulması (*fenâ*) için yaratmıştır. Aynı şekilde dünyada insanlara verilen her şey ve dünyanın süslerinin tamamı ortadan kalkacak ve kaybolacaktır."[1094], "Ölüm, dünyada

---

[1089] "ما الإنسان؟... الحي الناطق الميت أي المحتمل لذلك" bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 68; "إذ الدنيا يحتمل الموت فيها" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VII, 517. Tanımda yer alan "nâtık" kelimesinin "düşünen veya akıllı" şeklinde tercüme edilmesi mümkündür. Ayrıca "nâtık" kelimesine "konuşan" anlamı da verilmektedir. Nitekim Mâtürîdî insanı diğer varlıklardan ayıran özellikler arasında onun "konuşan" olmasını da zikretmiştir. (bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 89.) Ancak Mâtürîdî'nin eserlerinde insanoğlunun daha çok akıllı ve düşünen bir varlık olmasına vurgu yapıyor olması sebebiyle metinde mezkûr kavramın "düşünen" anlamı tercih edilmiştir.

[1090] Hem bu tanıma hem de Mâtürîdî'nin yaptığı diğer insan tariflerine bu çalışmanın birinci bölümdeki "Bir Bütün Olarak İnsan Varlığı" başlığı altında yer verilmiştir.

[1091] "أي المحتمل لذلك" bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 68.

[1092] "إذ الموت حق مكتوب على جميع البشر" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VI, 109.

[1093] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 504. Aynı mâna için bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XV, 286.

[1094] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 276.

geçirilecek sürenin (*ecel*) bitmesi anlamına gelmektedir. Fakat insan özellikle (*hâsseten*) ölüp yok olmak için değil, âkıbet (âhiret) için yaratılmıştır."[1095]

Mâtürîdî, 'ölümlü' kavramından hareketle iki önemli noktaya işaret etmektedir. İlki; hakikatte insanın ölüme karşı koyabilmesi, onu engellemesi, kendisinden veya bir başkasından ölümü uzaklaştırabilmesi ya da ölümü yok sayarak ondan habersizmiş gibi yaşayabilmesinin mümkün olmayışıdır. Çünkü insan, sonlu olarak var olandır ve onun kendisi veya bir başkası için bu hakikati değiştirebilmesi olanaksızdır.[1096] İkincisi ise hayatı doğru bir şekilde anlamak ve yaşamak isteyen her insanın mutlaka tutarlı bir ölüm tasavvuruna sahip olması gerektiği hususudur. Çünkü ölüm, hayatın içinde var olan bir gerçekliktir. Dolayısıyla bu gerçeği idrak edip dikkate almayanın, hayatı da doğru bir şekilde anlayıp yaşaması beklenemez hatta imkânsız hâle gelir.

Bu sebeple Mâtürîdî'nin tasavvuru açısından insanoğlunun ölümlü oluşu, merkezî ve belirleyici bir önemi haizdir. Nitekim her şeyin akıl ve hikmet çerçevesinde nihaî amaç ve âkıbete göre planlanıp değerlendirilmesi gerektiğini savunan İmam Mâtürîdî, bu genel düşüncesiyle irtibatlı bir şekilde dünya hayatındaki belirlenmiş âkıbetini esas alarak insanı tarif etmiştir. Tariften de anlaşılacağı üzere Mâtürîdî'ye göre insanı ve onun tarifini tamamlayan unsur ölümdür. Dolayısıyla insan, ölümle kemâlini bulan canlıdır.[1097] Mâtürîdî'nin mezkûr tarifini ve onun genel düşüncesini dikkate alarak daha geniş bir insan tanımı yapmak da mümkündür. Buna göre insan; dünya hayatının sonunda ölümle karşılaşacağını kesin olarak bilen fakat akıl, nakil ve hikmet bilgisiyle bunun nihaî bir durum olmadığını da idrak ederek ölümden sonra başka ve nihaî bir âhiret

[1095] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 365.

[1096] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VII, 65-66. Martin Heidegger'in de ifade ettiği üzere bir kimse başkası için ölebilir. Ama hiç kimse bir başkasının ölümünü ondan uzaklaştıramaz. Bazı hallerde insanlar başkasının yerine kendisini feda edebilir ve onun yerine ölüme gidebilir. Fakat bu da ölümü ondan uzaklaştırmak anlamına gelmez. Çünkü böyle bir durumda insan sadece kendisini başkasının yerine kurban etmiş olur. Yine Heidegger'in ifadesiyle "İnsan sonlu olarak var olandır." ve bunun değiştirilmesi hiçbir şekilde mümkün değildir. bk. Martin Heidegger, *Being and Time* (çev. John Macquarrie-Edward Robinson), London: Blackwell Publishers 2001, 284, 321.

[1097] krş. Kindî, *Risâle fi'l-Hîle li-def'il-ahzân-Üzüntüden Kurtulma Yolları* (nşr. ve çev. Mustafa Çağrıcı), İstanbul: İFAV Yayınları 1998, s. 64-65; İbn Sînâ, *el-Havf mine'l-mevt* (nşr. Hasan Âsî-*et-Tefsîrü'l-Kur'ânî ve'l-lüğatü's-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ* İçinde), Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiiyyetü li'd-dirâsâti ve'n-neşri ve't-tevzi' 1402/1982, s. 275; Gazzâlî, *Mi'râcü's-sâlikîn* (nşr. İbrahim Emin Muhammed-*Mecmuâtü'r-resâil* İçinde), Kahire: Mektebetü't-Tevfîkiyye ts., s. 55.

yurdunun bulunması gerektiğini düşünen ve âhiret inancı gereği hayatı ölümden sonrasını hesaba katarak yaşaması gereken bir varlıktır.

İslâm inancına göre ölüm de hayat gibi vücûdî bir sıfattır.[1098] Nitekim Mâtürîdî'ye göre ölüm, hayatın son bulmasıyla kendiliğinden ortaya çıkan mekanik bir hal olmayıp, hayata zıt bir şekilde yaratılan varlıksal bir hakikattir.[1099] Bu anlamda ölümün anlamı; 'yok olmak' değil, yeniden yaratılarak sonsuz 'olmak'tır.[1100] Meseleye böyle bakıldığında dünya hayatı her ne kadar ölüm insanoğlu için bir 'son' anlamını taşısa da âhiret safahatı açısından ölüm, insanın sonsuzluğa açılan kapısıdır. Çünkü dünya hayatında doğumla varlık kazanan insanoğlu, âhiret yurdunda ise ölümden sonra yeniden dirilişle vücûda kavuşmakta ve ebedî hayatın kapısını aralamaktadır. Kaldı ki dünyevî açıdan da ölümün bir eksiklik ya da zayıflık olarak yorumlanması doğru değildir. Çünkü varlığa gelişi kendinden olmayanın, dünyadaki varlığının son bulması (*fenâ*) ya da dünyadan ayrılıp gitmesi (*zihâb*) başka bir aktarımla zaten tabiatında var olan bir şeyin gerçekleşmesi zayıflık veya noksanlık olarak nitelendirilemez.[1101]

Muhtemelen zihinlerde şöyle bir itiraz ortaya çıkabilir: 'Şayet ölüm insanın olması, varlık kazanması, kemâlini bulması gibi anlamlara geliyorsa o hâlde insanlar neden ölüme kötü anlamlar yüklüyor ve gelişinden korkuyor?' Bu nedenle Mâtürîdî, bu gibi mevhum ve mutasavver istifhamlara da cevap vermektedir. Ona göre ölümün dünya hayatında icra ettiği fonksiyonu bilerek ölümden sonrasına hazırlanan ve böylece âhirette ulaşılacak büyük lütuflar üzerinde tefekkür eden insan için ölümün hakikatte kötü bir şey olmadığını anlamak güç değildir. Ancak insanların hayat ve ölüm tasavvurları, yanlış ve yerleşik bakış açıları bu anlamda kötülük algısı ve problemine bakışları onları ölüm hakkında yanılgıya düşürmektedir.[1102]

[1098] el-Mülk 67/2. Ayrıca bk. Cürcânî, e*t-Ta'rîfât*, "mevt" md., s. 199; krş. Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan,* s. 153 vd..

[1099] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* X, 62; Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, s. 316.

[1100] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VI, 109; XII, 304-310; XIV, 342-344; XV, 72-75.

[1101] Gazzâlî'nin de vurguladığı üzere ölümün yokluk veya eksiklik olarak nitelenebilmesi için ölümle birlikte insanın daha yüksek bir konumdan aşağıdaki bir mertebeye düşmüş olması gerekir. Halbuki âhiret âlemi ve oradaki ebedî hayat insanın ölümle zevâl veya noksana değil kemâl ve bekâya kavuştuğuna delâlet etmektedir. bk. Gazzâlî, *Mi'râcü's-sâlikîn*, s. 90.

[1102] Şer-hikmet ilişkisi bağlamında Mâtürîdî'nin ölümle ilgili düşünceleri hakkında bk. Emine Öğük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi,* s. 214-216.

Meselâ Mâtürîdî'ye göre yaratıldığı tabiat gereği hayatın lezzet ve zevkini tadan insanoğlu, bunun bir neticesi olarak; sürekli yaşamayı ve uzun ömürlü olmayı arzulamaktadır. Bu tabiî arzuyu dünyada tatmin edebileceği zannına kapılan, ölümü ve âhireti göz ardı ederek doğru ve tutarlı bir ölüm tasavvuru geliştiremeyen insanoğlu için hayat, bir elem vasıtası haline dönüşmektedir.[1103] Mâtürîdî bu durumu *Kitâbü't-Tevhîd'* de şöyle anlatmaktadır:

> "Hayatın tadını alarak uzun süre yaşama arzusuna sahip olan ve başına gelebilecek ölüm tehlikeleri karşısında büyük bir elem duyma hissine sahip kılınan insanın, yok oluş endişesine kapılması tabiidir."[1104]

Ayrıca Mâtürîdî, insanın dünyada ebedî kalacağı gibi bir kuruntu içine düşebildiğine dikkat çekmektedir. Buna göre insan zihninde, meselâ her yeni doğan çocuğun ya da yeni mekâna gelen bir kimsenin dünyada ve yaşadığı mekânda sonsuza kadar kalacağı gibi bir düşünce oluşabilmektedir. Bunun bir sonucu olarak da insanlar, bulundukları mevcut konumda hayatlarının sonsuza kadar devam edeceği şeklinde bir vehme kapılabilmektedir.[1105] Bu hâl, alıştığı hayattan kopmak istemeyen ve bundan daha iyi ve sonsuz bir hayatın varlığını tasavvur edemeyen kimselerin ölüm korkusuna kapılmasına neden olmaktadır.

İnsanoğlunun dünyadaki bu hâli, anne karnındaki ceninin doğmadan önce ve sonraki durumuna benzetilebilir. Zira ceninin de dünya hayatı hakkında bilgisi yoktur. Muhtemelen cenin bulunduğu mevcut konumun var olan en iyi yer olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla oradan ayrılarak bilmediği bir yolculuğa başlama düşüncesinin –hakikatte gideceği yer ve konum çok daha iyi ve güzel de olsa- onun da korkuya kapılmasına neden olması kuvvetle muhtemeldir.[1106] Benzer şekilde dünyada ölümün insanı korkutmasının da iki nedeni bulunmaktadır. Bunlardan ilki, insanoğlunun

---

[1103] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 272.

[1104] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 207. Ayrıca bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 501.

[1105] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 56.

[1106] Nitekim İmam Mâtürîdî, ceninin anne karnında geçirdiği safahatı âhiretin varlığının delillerinden biri olarak kabul etmektedir. Çünkü tıpkı dünya hayatında insanın âkıbete/âhirete hazırlanması gibi cenin de üç karanlıktan ve türlü merhalelerden geçerek âkıbetine/dünya hayatına hazırlanmaktadır. Cenini anne karnında başıboş bırakmayarak onun için âkıbetini yaratan ve onu dünyaya gönderen Allah Teâlâ aynı şekilde insanoğlunu da hiçbir şekilde başıboş bırakmayacak ve insan için de âkıbetini yaratacak ve onu âhiret yurduna gönderecektir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* IX, 343; XI, 214.

ölüm anında ve sonrasında acı çekeceğini düşünmesidir. İkincisi ise insanın, ölümle birlikte yok olabileceği endişesini taşımasıdır. Her iki nedenin arka planında yer alan ve korkuyu tetikleyen asıl faktör ise insanoğlunun imandan ve ibadetten yoksun bir hayat yaşamasıdır. Bu sebeple Mâtürîdî'ye göre ölüm korkusunu bertaraf etmenin yolu, iman ederek ölümün hakikatini idrak etmek ve sâlih amel ile ölüme ve ölüm sonrasına hazırlanmaktır.[1107]

Nitekim Mâtürîdî ölümün de hayat gibi imtihan için yaratıldığını ve insanoğlunun hayat ve ölüm vesilesiyle imtihan edilerek ölümden sonraki hayata hazırlandığını düşünmektedir. Çünkü ona göre insanlar üzerindeki tesirleri birbirine tamamen zıt olmakla beraber hayat ve ölüm, insanı aynı derecede etkileyen ve onun davranışlarını belirleyen en önemli iki etkendir. Zira hayat, duyulur âlemdeki en lezzetli ve en çok arzulanan; buna mukabil ölüm ise bu âlemdeki en acı ve en çok nefret edilen şeydir.[1108] Bu zıt fonksiyonları göstermektedir ki hayat ve ölümün her ikisi de imtihan (*ibtilâ*) için yaratılmış ve insanoğlundan tercihlerini yaparken bu iki hakikati göz önünde bulundurması istenmiştir.[1109] Bu sebeple İmam Mâtürîdî, Ebû Bekir el- Esamm ve başka bazı âlimlerin konuyla ilgili görüşlerini naklettikten sonra, isim vermeden hayatın imtihan (*ibtilâ*), ölümün de mükâfat ve ceza için yaratılmış olduğu fikrini savunanları eleştirmiş ve bu görüşün doğru olmadığını ifade etmiştir. Akabinde ise hayatın da ölümün de imtihan için yaratıldığını bu anlamda ölümün, bir ceza ya da cezalandırma aracı olmadığını zikretmiş[1110] ve dünyanın imtihan yeri, âhiret hayatının ise mükâfat ve cezâ yurdu olduğunu belirtmiştir.[1111]

Ayrıca insanın, sonsuza kadar yaşamayı arzulayan ve asla ölmek istemeyen tabiatı onun bu geçici hayatta yaşayıp yok olmak için değil, başka bir âlemde ebedî olarak varlığını sürdürmek üzere yaratıldığına delâlet etmektedir.[1112] Zira geçici dünya hayatı insanoğlunun arzu ve emellerini doyurmaktan uzaktır. Bu sebeple varlığının dünya hayatı

[1107] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XIV, 268-269.
[1108] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 501; VI, 84; XII, 50.
[1109] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XV, 286.
[1110] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* IX, 15; XV, 286.
[1111] Mâtürîdî'nin bu itirazının temelinde onun ölümü, ebedî ölüm olarak nitelediği âhiret azabından sakındırmak üzere yaratılan bir korkutma vesilesi, hayatı da sonsuz hayata teşvik etmek üzere yaratılan bir rağbet vasıtası olarak görmesi yatmaktadır.
[1112] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 309.

ile sınırlı olduğunu düşünen insan, hiçbir zaman gerçek anlamda gönül huzurunu yakalayamaz ve mutlu olamaz. Buna mukabil ölümün bir son olmadığına ve ölümden sonraki hayatın varlığına iman eden insan, hayatını ölümden sonrası ile irtibatlandırarak ve âhireti dikkate alarak yaşar. Başka bir ifadeyle inanan insan, hayatını hiçbir zaman kurtulamayacağı bir sonu (ölümü) göz ardı ederek değil de ölümle tamamlanıp amelleri ile yargılanacağı sonsuzluk yurdunu düşünerek ve sonsuz mutluluğa kavuşmanın yollarını arayarak devam ettirir.[1113] Mâtürîdî'nin *Te'vîlât'*taki şu ifadeleri hem meseleye açıklık getirmekte hem de bir anlamda dünyada mutlu olmanın reçetesini sunmaktadır:

> "Meselâ: Allah Teâlâ 'O, hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır…' [1114], 'İnsanların hangisinin daha güzel amel yaptığını deneyelim diye şüphesiz biz yeryüzündeki şeyleri ona bir zînet yaptık. Biz, elbette (zamanı gelince) yeryüzündeki her şeyi bir kuru toprak haline getireceğiz.'[1115] bu gibi âyet-i kerîmelerde dünyadaki her şeyin ve onun süslerinin yok olacağını haber vermiştir. İşte hakikatin, zikrettiğimiz gibi olduğunu idrak ederek bu sonuçla karşılaşacağını bilen kimse için dünyada başına gelen hastalıklar, açlık, mal ve can kaybı gibi musibetler hafifler, onlarla baş etmek daha kolay olur. Çünkü bunların hepsi bahsi geçen âkıbetten daha kolay, daha hafiftir. Ayrıca Allah Teâlâ insanlara hayat, sıhhat ve selâmeti onlar bunu hak ettikleri için değil, lütuf ve ihsan olarak vermiştir ve belli bir süreye hasretmiştir ki insanlar (dünyada) bu durumun ebedî olarak devam etmeyeceğini bilsinler."[1116]

Bu sebeple Mâtürîdî insanoğlunun bu geçici dünya hayatını ölümün, kesintinin ve yokluğun olmadığı (*lâ mevte fîhâ velâ inkitâe velâ fenâe*) ölümsüzlük yurdu için hazırlıkla geçirmesi gerektiğini belirtmektedir.[1117] Mâtürîdî'nin insanı "düşünen ölümlü canlı" şeklinde tarif etmesinin sebebi de budur. Yani insan, yaşadığı hayatın bir sonu olduğunu bilen ve hayatını ölümden sonrasını dikkate alarak yaşaması gereken varlıktır.[1118] Nitekim İmam Mâtürîdî gibi insanı 'ölümlü canlı' şeklinde tanımlayan İslâm

[1113] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XII, 50.
[1114] el-Mülk 67/2.
[1115] el-Kehf 18/7-8.
[1116] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 276-277.
[1117] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XI, 145.
[1118] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 279; XVII, 42.

filozofları da yine aynı düşünceyle ve benzer gerekçelerle felsefeyi de 'ölüme hazırlanmak' şeklinde tarif etmişlerdir.[1119]

Mâtürîdî, fâni ve muvakkat olan bu dünyadaki hayat ve ölümün gerçek yaşam yeri olan âhiret yurdundaki ebedî hayat ve ebedî ölümü hatırlatma fonksiyonuyla yaratıldığından bahsetmektedir. Buradaki amaç ise insanın dünyadaki geçici ölümün acısını idrak ederek ebedî ölümden (*el-mevtü'd-dâim*) yani âhirette ebedî azaba müstahak olmaktan sakınması ve dünyadaki geçici hayatın lezzetini tadarak ebedî hayata (*el-hayâtü'd-dâime*) yani âhiret nimetlerine mazhar kılınmayı arzulamasıdır. Bu sebeple Allah Teâlâ, hayatı ve ölümü, sonsuz hayata rağbet ettirmek (*tergîb*) ve nihayetsiz ölümden sakındırmak (*terhîb*) için bir imtihan ve ibret vesilesi olarak yaratmıştır. İmtihan olunduğu bu dünyada hayatın lezzet ve kıymetini idrak eden insanoğluna, bu geçici nimete bedel olarak kendisine âhiret âleminde ebedî nimetlerin verileceği ve bunun için Tanrı'nın emir ve yasaklarına itaatle mukabelede bulunması gerektiği bildirilmiştir. Aynı şekilde dünyada iken hem sevdiklerini kaybetmenin korku ve elemiyle hem de bizzat kendi ölümüyle sınanmış olan insanoğlundan dünyada karşı karşıya kaldığı bu en acı âkıbetten ibret alması ve ebedî ölüme muhatap olmaktan sakınması emredilmiştir.[1120] Nitekim İmam Mâtürîdî, insanın dünyevî âkıbeti olan ölümün en önemli fonksiyonunun insanoğlunu dâimî ölümden yani kesintisiz ve asıl acı olan ebedî azaptan sakındırmak olduğunu düşünmektedir. Aynı şekilde ona göre gerçek ölüm, insanın tabiatında bulunan dünyevî âkıbetinin gerçekleşmesi ve bunun sonucunda dünyadan ayrılması değil, imandan uzak kalması ve küfre sapmasıdır. Mâtürîdî bu duruma örnek olarak da İslâm hukukundaki mürtedle ilgili hükümleri zikretmektedir. Buna göre İslâm diyarını terk eden mürted kimse hakikatte hayatta olduğu halde uygulamada ölü kabul edilir, onun mirası ve borçları da buna göre düzenlenir. Yani mürted yaşadığı halde ölü kabul edilir. Burada Mâtürîdî hayatı imanla, ölümü de küfürle nitelendirir. Bu sebeple Allah Teâlâ asıl ölüm olan küfre ebedî ve gerçek ölümle yani ebedî azapla; asıl hayat olan imana da gerçek ve ebedî nimetlerle karşılık vermektedir.[1121]

[1119] Kindî, *Risâle fî hudûdi'l-eşyâ' ve rüsûmihâ,* s. 172.
[1120] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* IX, 15; XV, 286.
[1121] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 477.

Bu bağlamda Mâtürîdî'ye göre ölüm, dünya hayatında insana yol gösteren bir pusula gibidir. Çünkü nutfeden ölüme doğru giden ve her aşamasında (nutfe, alaka, mudga… ölüm) ilâhî ilim ve kudretin eserleri müşahede edilen insanın yaratılış serüveni bu özel varlığın ölümle yok olmaması gerektiğine delâlet etmektedir.[1122] Zira ölüm hakikatini hikmet ve âkıbet çerçevesinde değerlendiren her insan, bilir ki eğer ölüm ve ölümden sonraki hayat olmazsa dünyadaki her şey gibi kendi varlığı da anlamını yitirir ve insanoğlunu iyiye ve güzele davet eden her kavramın içi boşalır ve hayat, anlamsız hale gelir. Netice itibariyle insan, dünyaya atılan, başıboş, amaçsız ve anlamsız bir varlığa dönüşür. Dolayısıyla öldükten sonra başka bir hayatta ölümsüzlüğe mazhar kılınacağına inanmayan insanın, dünyadaki varlığına anlam vermesi de son derece güçleşir hatta imkânsız hâle gelir.[1123] Fakat ölümün hakikatini kavrayan tevhid ehli nazarında, dünya hayatı da hikmet ve hakikat yurdudur ve her şey gibi ölüm de nihaî gaye ve âkıbet için yaratılmıştır. Bu sebeple Mâtürîdî, dünya hayatını oyun ve eğlence olarak niteleyen âyet-i kerîmelerin[1124] muhatabının müminler değil, kâfirler olduğunu düşünmektedir.[1125] Zira onlar, ölüme yanlış anlamlar yüklediklerinden ve kendileri için ölümü mutlak bir son ve yokluk sebebi olarak kabul ettiklerinden dünya hayatı onlar için boş, gayesiz, hikmetsiz ve faydasız hale dönüşmektedir.

Mâtürîdî "Ölmek için doğurun, yıkılması için binalar yapın!"[1126] mânasındaki sözün bu gibi kimseler yani işlerin âkıbetini düşünmeyerek gaflet ve ihtirasla dünyaya sarılan insanlar için söylendiğini belirtmekte ve öldükten sonraki hayatı yok sayanların dünyadaki hayatlarının da anlamsız hale geldiğine işaret etmektedir.[1127] Bu sebeple kâfirlerin en büyük amacı, tekrarı ve sonrası olmayan dünya hayatını kendileri için cazip hale getirmek ve buna engel olarak gördükleri her şeyi ortadan kaldırmaktır. Oysa inananlar için ölüm, ölümsüzlüğün aracıdır ve hiç ölmemek için bir kere ölmek gerekmektedir.[1128]

[1122] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 503; XI, 143 vd..
[1123] Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul: İz Yayınları 2005, s. 189.
[1124] "Bu dünya hayatı ancak bir eğlence ve oyundan ibarettir. Âhiret yurduna gelince, işte gerçek hayat odur. Keşke bilselerdi!" bk. el-Ankebût 29/64.
[1125] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 504-505; XI, 144.
[1126] "لدوا للموت وابنوا للخراب" bk. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, II, 183.
[1127] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 489.
[1128] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XI, 144-145; XII, 243.

İmam Mâtürîdî'nin insana ilişkin değerlendirmelerinde de hayat ve ölümün bir arada ve iç içe oluşu dikkat çekicidir. Ölüm hayatın içindedir ve ondan bağımsız değildir. Ölüm, anılan, hatırlanan, görünürde olan, her an beklenilen ve gelişi için hazırlık yapılan bir olgudur. Bir başka ifadeyle ölüm; ötelenmesi, göz ardı edilmesi, yok sayılarak unutulması gereken bir vahşet değil, hazırlanılması gereken bir gerçekliktir. Ancak Mâtürîdî'nin ölümlü insan tasavvuruna karşı modern insan, ölümü yok sayarak, onu unutarak mutlu olmanın yollarını aramış ve ölümü düşünmeden yaşama seçeneğini geliştirmiştir. Böylece ölümü merkeze alan ve onu anlamlılığın kaynağı olarak kabul eden bir geleneğin yerini, ölümü her şeyin mânasını yitirmesi, değerlerin kaybolması ve mutluluğun sonlanması şeklinde yorumlayan yeni bir anlayış benimsenmiştir. Muhtemeldir ki bu sebeple modern hayat, anlamsızlığın kaynağı olarak gördüğü ölüm düşüncesinden uzaklaşmayı öncelikli hedefleri arasında en üst konuma yerleştirmiştir."[1129] Nitekim bazı istisnalar dışarıda tutulduğunda felsefenin asıl ilgisinin ölüm olduğunu belirten geleneksel felsefî söylemin aksine çağdaş felsefe tartışmalarında ölüm gündemden çıkarılmış gibidir.[1130]

Netice olarak modern insanın, anlamsızlıktan kurtulmak ve mutlu olmak için bulduğu çare; kendisine ölümü ve ölümlü olduğu bilgisini unutmayı telkin etmek bir anlamda insan olduğunu unutmaya çalışmaktır. Bu yönüyle sanki ölüm insanî olmayan, utanılması ve yasaklanması gereken bir şey gibi algılanmaya başlanmıştır. Çünkü dünyevîleşmenin sınırlarını zorlayan çağdaş insanın algısına göre ölüm, aslında hiç olmaması gereken yerde yani mutlu hayatın tam ortasında bulunmakta ve var gücüyle insanoğlunun mutluluğuna engel olmaktadır. Halbuki bu hayatta insanın her zaman mutlu olabilmesi veya mutlu görünmesi için mutlaka ölümden kaçınması ve onu görünür olmaktan çıkarması gerekmektedir.[1131] Zihinlerdeki bu yanlış ölüm algısı, kendilerince ölümün çirkinliğinin yol açtığı altüst oluştan, acı, katı ve tahammül edilmesi güç duygulardan kurtulmaya çalışan insanların önünde ölmeyecekmiş gibi yaşamaktan başka

[1129] Ahmet Hamdi Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü,* İstanbul: Dergâh Yayınları 2008, s. 56.
[1130] Jeff Malpas, Robert C. Solomon, *Ölüm ve Felsefe, Ölüm Karanlıktan Önce Çalınan Bir Islık mı?* (çev. Nur Küçük), (ed. Jeff Malpas-Robert C. Solomon), İstanbul: İthaki Yayınları 2005, s. 16. Modern felsefede ölüm bir ana kavram olarak değil, ancak beyin ölümü ya da organ nakli gibi yan alanlardaki bir takım ahlâkî tartışmalar münasebetiyle gündem olabilmektedir.
[1131] Philippe Aries, *Batılının Ölüm Karşısında Tavırları* (çev. Mehmet Ali Kılıçbay), Ankara: Gece Yayınları 1991, s. 86.

bir çıkar yol bırakmamıştır. Bu sebeple Aydınlanma sonrasında Batı'da geliştirilen seküler düşüncenin de etkisiyle ölüm hayattan dışlanmış, ölümle gündelik hayat arasına kalın duvarlar örülmüştür. Zira ölen ölmüştür ve onun için her şey bitmiştir. Artık önemli olan geride kalanların mutluluklarından taviz vermemesidir.[1132] Fakat böyle bir ölüm algısı ne insanı daha fazla mutlu etmiştir ne de modern zamanlarda insanlığın tarihte eşi benzeri görülmemiş derecede büyük ve kanlı savaşlarla yani çok daha fazla ölümle karşılaşmasına engel olmuştur. Dolayısıyla ölümü yok saymak insanlığı daha mutlu bir hayata kavuşturamadığı gibi ölümü de ortadan kaldıramamıştır. Bu da göstermektedir ki modern insanın ölüm algısı insancıl ve gerçekçi olmayan bencilce bir tutumdan öteye geçememiştir.

Ölüme kayıtsız kalmak, esasında ecel gerçeğini göz ardı etmek ve bu anlamda ölümle Allah arasındaki bağlantıyı yok saymak anlamına gelmektedir.[1133] Bu durum aynı zamanda âhiretin varlığına [1134] ve âhireti var kılana yani Tanrı'ya olan inancı da zayıflatmaktadır.[1135] Çünkü insanın hayatını ve ölümü anlamlı hale getiren şey; ölümden sonraki hayatı mümkün kılan faktörün yani kudret sahibi fâil bir Tanrının varlığının kabul edilmesidir. Zira yaratmaya ve yaşatmaya, öldürmeye ve tekrar diriltmeye muktedir olan bir Tanrı'nın varlığı kabul edilmediği takdirde ölümden sonra başka bir hayatın bulunduğunu düşünebilmek için de bir dayanak kalmamaktadır. [1136] Fakat şurası muhakkak ki her hâlükârda ölüm kaçınılmazdır.[1137] Ölümden sonrası ise ya helâk ya da

---

[1132] Philippe Aries, *Batılının Ölüm Karşısında Tavırları,* s. 57 vd..

[1133] "من كتب عليه الموت ينزل به لا محالة" (Kime ölüm yazılmışsa mutlaka ona gelir.) bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* III, 337.

[1134] Halbuki insanlar dünya menfaati için değil, âhiret yurdu için yaratılmıştır ve dünya menfaati âhiret metaından daha azdır. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* III, 336.

[1135] Albert Camus, ölüme ve onu ölümlü kıldığı için Tanrı'ya başkaldıran modern insanın bu durumunu şöyle anlatır: "Başkaldırmış kişi bir yandan ölümlü koşulunu yadsırken, bir yandan da kendisini bu koşul içinde yaşatan gücü yadsır. Öyleyse doğa ötesi başkaldıran ille de tanrısız değildir ama ister istemez kutsala sövücüdür." bk. Albert Camus, *Başkaldıran İnsan* (çev. Tahsin Yücel), İstanbul: Can Yayınları 2014, s. 19.

[1136] Michael Peterson v. dğr., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş* (çev. Rahim Acar), İstanbul: Küre Yayınları 2014, s. 279.

[1137] Mâtürîdî'ye göre ölümün bizzat kendisi hem Tanrı'nın hem de âhiretin varlığının delillerindendir. Çünkü her canlı yaşamaktan haz alır ve ölümden nefret eder. Hayatın ve ölümün bu keyfiyeti, evrenin tabiatla değil, başka bir varlığın gücüyle hareket ettiğine delâlet eder. Çünkü insanın doğasında hayatı sevmek ve ölümden kaçınmak bulunmasına rağmen -natüralistlerin iddia ettiği gibi- doğasının gereği olan hayat değil, ölüm gerçekleşmektedir. Canlıların ölümlü olması aynı zamanda evrenin dayandığı gücün tek olduğunu gösterir. Zira evrende birden fazla otorite olsaydı onlardan her birisi farklı bir tasarrufta bulunmak isteyebilir ve bu durumda kaos meydana gelir sonuçta ise evrenin devam etmesi imkânsız bir hâl alabilirdi. Aynı şekilde ölümlülük gerçeği yaratıcının hikmetini ve bilgisini gösterir. Zira ölüm filozofların

necâttır.[1138] Dolayısıyla insan için doğru olan tutum; ölümü yok saymak değil, ölüm gelmeden önce ölüme hazırlanmaktır. Nitekim Mâtürîdî'ye göre inanan insanda imanın alâmeti; ölüm sonrasına hazırlık yapmasıdır.[1139]

II. BERZAH: İKİ DÜNYA ARASINDA BİR MÜDDET

İslâm inancına göre berzah; ölümden sonra başlayan ve yeniden dirilişe kadar devam eden süreçtir.[1140] Mâtürîdî, İslâm âlimlerinin berzahı farklı şekillerde tarif ettiklerini belirtmektedir.[1141] Onun aktardığı şekliyle berzah ve berzah hayatıyla ilgili tanımların birleştiği nokta; bu dönemin ölümle başlayıp kıyamete kadar devam edecek olan bir zaman dilimini kapsaması ve bu sürede âhiret hayatına başlamanın veya dünya hayatına geri dönmenin mümkün olmamasıdır. Meselâ bazılarına göre berzah; iki üfürülme arasındaki şeydir. Katâde (ö. 117/735) ve Kelbî'ye göre berzah: ölümle ba's arasında geçen süredir. Mücâhid'e (ö. 103/721) göre ise berzah; ölüm ile dünyaya dönüş arasında yer alan bir engeldir. Kutebî (ö. 276/889) ve Ebû Ubeyde (ö. 209/824 [?]) berzahı; dünya ile âhiret arasında bulunan ve her ikisini birbirinden ayıran yer olarak tanımlamaktadır. Ebû Avsece (ö. [?]) ise berzahın; iki tarafın yani dünya ile âhiretin arasında bulunan bir ara dönem olduğunu düşünmektedir.[1142] İmam Mâtürîdî *Te'vîlât'*ta kendisinden önce berzah hakkında yapılmış olan bu farklı tanımlara yer verdikten sonra kendisi ise berzahı şöyle tarif etmektedir:

> "Berzah: ölümle, yeniden diriliş (*ba's*) arasında bulunmaktadır ki ya bir süre (*ecel*) ya da bir engel (*hâciz*) anlamını taşımaktadır."[1143]

---

bile mahiyetini anlamaktan âciz kaldıkları bir gerçekliktir. Hikmet ehlinin ölümün mahiyetini idrak etmekten âciz kalması ise ölümün yaratıcısının ne kadar büyük bir hikmete ve bilgiye sahip olduğunu ispatlar. Ayrıca her canlının ölümlü olması ölümün yok olmak üzere değil, başka bir gerçekliği yaşamak üzere yaratıldığını gösterir ve ölümün salt bir yokluk olarak düşünülmesini imkânsız hâle getirir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 501-503. Ayrıca bk. Yunus Cengiz, "Ölüm ve Sonrası", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası* (ed. Şaban Ali Düzgün), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları 2011, s. 459.

[1138] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XV, 87.

[1139] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 209.

[1140] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* X, 63-64; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "brh" md.; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "Berzah" md.; Cürcânî, e*t-Ta'rîfât*, "Berzah", md.; Cüneyt Gökçe, "Berzah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, V, 525.

[1141] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* X, 63-64.

[1142] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* X, 63-64.

[1143] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* X, 64. Dinî bir terim olarak berzah kavramı, kabir hayatının karşılığı olarak da kullanılmıştır. bk. Cüneyt Gökçe, "Berzah", V, 525.

Ayrıca Mâtürîdî berzahın, iki şeyin birbirine karışmasını önleyen bir engel ve perde gibi anlamlara geldiğini belirtmektedir.[1144] Tanımdan da anlaşılacağı üzere Mâtürîdî'ye göre berzah; dünya ve âhiret hayatlarının birbirinden ayrılmasını sağlayan ve muayyen bir zamana kadar sadece dünyaya değil, âhiret hayatına da geçişi imkânsız kılan, bu anlamda ölümden sonra başlayıp yeniden dirilişe kadar devam eden bir dönemdir.[1145] Buna göre berzah, ölen insanın dünyaya tekrar dönmesinin imkânsızlığını ifade etmektedir. Çünkü ölümle dünyadan ayrılan insan, ister mümin isterse kâfir ya da müşrik olsun hiçbir şekilde dünyaya tekrar dönemeyecektir.[1146] Aynı şekilde ölen kimse, kıyamet ânına kadar âhiret hayatına da başlayamayacak ve kendi ölümüyle kıyamet saati arasında takdir edilen sürenin bitmesini beklemek zorunda kalacaktır.[1147]

Mâtürîdî'ye göre berzah inancı, öldükten sonra tekrar dirilmeyi, ruhanî olarak dirilip dünyaya yeniden dönüş şeklinde yorumlayan Bâtıniyye'nin bu görüşünü kesin olarak ortadan kaldırmaktadır. Mâtürîdî'nin aktardığı şekliyle Bâtıniyye, ba'si insanların öldükten sonra bedenlerinden kurtulması ve ruhları ile dünyaya geri dönmesi şeklinde yorumlamaktadır. Buna göre mümin olanlar sâlih amel işlemek ve ebediyyen mükâfatlandırılmak üzere ruhanî bir surette tekrar dünyaya gönderilecekler. Kâfir olanlar ise kötü fiiller işlemek ve ebediyyen cezalandırılmak üzere çirkin bir sûrette dünyaya döneceklerdir. Sonuç olarak bu düşünceye sahip olanlar; berzah hayatının varlığının reddetmekte, âhiret hayatının da ölümden sonra dünyada ruhanî bir şekilde yaşanacağını iddia etmektedirler. Ancak Mâtürîdî, berzahla ilgili âyetleri delil göstererek bu iddiayı kesin bir dille reddetmektedir.[1148]

Öldükten sonraki hayat için berzah kavramının kullanılmasının İmâm-ı Âzam'dan sonraki süreçte başladığı anlaşılmaktadır. Çünkü İmam-ı Âzam'ın eserlerinde ve Beyâzîzâde'nin *el-Usûlü'l-münîfe'*sinde berzah kavramına rastlanmamaktadır. Ebû Hanîfe berzah hayatı yerine kabir hayatı ifadesini kullanmaktadır. Dolayısıyla Ebû Hanîfe

[1144] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* X, 63-64.
[1145] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* III, 370-371; V, 20-21; XVI, 345-346.
[1146] Berzah inancı aynı şekilde Mâtürîdî açısından tenâsüh düşüncesinin de geçersiz olduğunu kesin bir şekilde ortaya koymaktadır. Ayrıca daha önce de ifade edildiği üzere Mâtürîdî *Te'vîlât*'ın farklı yerlerinde İslâm inancı açısından tenâsüh düşüncesinin geçersiz olduğunu açıkça ifade etmiştir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XI, 451; XII, 75.
[1147] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* X, 63-64.
[1148] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* X, 64.

açısından berzah hayatı yerine kabir hayatı şeklinde bir kavramsallaştırma daha doğru olacaktır.[1149] Ancak sonraki Hanefî Mâtürîdî âlimler meselâ Ebü'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983) ve İbnü'l-Hümâm Mâtürîdî'ye benzer şekilde berzah kavramını tercih etmektedirler. Bununla beraber adı geçen âlimler Mâtürîdî'den farklı olarak[1150] berzaha sadece "*engel*" mânasını vermektedirler.[1151]

İmâm-ı Âzam, kabirde ruhun bedene iade edileceğini ifade etmektedir.[1152] Ancak Ebû Hanîfe'nin aksine[1153] İmam Mâtürîdî, berzah döneminin ruhanî bir hayat olduğunu düşünmektedir.[1154] Hemen belirtmek gerekir ki burada ruhanî hayat ile kastedilen şey; idrak edici ve kavrayıcı ilke olarak nefsin varlığının devam ettiği fakat canlılık veren ilke olarak ruhun bulunmadığı bir dönemdir. Zira Mâtürîdî'ye göre canlılıktan ve bedensel faaliyetten bahsedebilmek için ruhun bedene iade edilmiş olması gerekir ki bu da ancak yeniden diriliş ile mümkün olacaktır.[1155] Çünkü Mâtürîdî açısından ölümle birlikte bedene canlılık veren ruhun varlığı sona ermekte ancak idrak, acı ve hazzın kavrama aracı olan nefsin varlığı öldükten sonra da devam etmektedir.[1156]

[1149] Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ebsat* (nşr. Mustafa Öz, İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri İçinde), İstanbul: İFAV Yayınları 2008, s. 57; Ali el-Kārî, *Minehu'r-ravzi'l-ezher fî şerhi'l-Fıkhi'l-ekber*, s. 292; Beyâzîzâde, *el-Usûlü'l-münîfe,* s. 133.

[1150] Daha önce Mâtürîdî'nin berzaha "ecel" ve "engel" mânasında iki farklı anlam yüklediğini ifade etmiştik.

[1151] Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîrü's-Semerkandî* (nşr. Ali Muhammed Muavvıd-Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 1993, II, 421, 463; İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 230-231.

[1152] Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ebsat*, s. 57; Ali el-Kārî, *Minehu'r-ravzi'l-ezher fî şerhi'l-Fıkhi'l-ekber*, s. 292; Beyâzîzâde, *el-Usûlü'l-münîfe,* s. 133.

[1153] Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Ebû Hanîfe berzah kavramına yer vermemektedir.

[1154] Bazı araştırmacılar, Mâtürîdî'nin kabir hayatını "ruhun cennet ya da cehennemde gideceği yerin gösterilmesi, buna mukabil bedenin de haz veya acıyı duyabileceği bir tür hayata kavuşturularak ruhun tecrübe ettiği şeyleri algılaması" şeklinde tasavvur ettiği sonucuna ulaşmanın mümkün olduğunu belirtmiştir. (bk. Kılıç Arslan Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil,* Ankara: İSAM Yayınları 2017, s. 439.) Ancak bu düşünceye dayanak olarak zikredilen ifadeler Mâtürîdî'ye ait değildir. (bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XIII, 60-61) Çünkü Mâtürîdî burada başka bazı âlimlere ait bir görüşü nakletmekte, sonrasında ise kabir azabının varlığına dair hadisleri zikrederek bu hadislerin sahih olması durumunda kabir azabının sabit olacağını ifade etmektedir. Bunun dışında da herhangi bir yorumda bulunmamaktadır. Dolayısıyla buradaki nakilden hareketle böyle bir sonuca ulaşabilmek oldukça güçtür. Kaldı ki zaten Mâtürîdî, *Te'vîlât*'ta birden fazla yerde kabir azabının ruh ve bedene değil, nefse olacağını açıkça ifade etmiştir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* X, 71; XII, 93-94, 344.

[1155] Mâtürîdî'ye göre ölümle insan bedeninden ayrılan ruh yeniden dirilişle birlikte iade edilecektir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XIV, 105.

[1156] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XII, 342-343. Bu çalışmanın birinci bölümünde yer alan "Bir Bütün Olarak İnsan Varlığı" başlığı altında İmam Mâtürîdî açısından ruh, nefs ve beden arasındaki ilişkinin mahiyeti hakkında ayrıntılı bilgi verilmiştir.

Mâtürîdî'nin kabir hayatı yerine berzah hayatı ifadesini tercih etmesinin onun nefs düşüncesi ile bağlantılı olduğu düşünülmektedir. Çünkü Mâtürîdî'ye göre kabirde varlığı devam eden beden ve ruh değil, nefstir.[1157] Dolayısıyla kabirde bedensel bir faaliyeti ya da insanın kabirle mukayyet olmasını gerektiren bir durum bulunmamaktadır. Bu bağlamda berzah hayatı, kabir ahvâlini içine alan bir zaman dilimidir. Hâl böyle olunca akıllara şöyle bir soru gelebilir: "Şayet kabir ahvâlini içine alan berzah hayatı ruhanî bir hayattan ibaret ise, o halde neden insanlar öldükten sonra yıkanıp kefenlenmekte ve örtülerek defnedilmektedir?" Vâki olabilecek böyle bir suali Mâtürîdî, örtünmenin insana has bir durum oluşuyla açıklamaktadır. Ona göre hayatta iken geçerli olan bu durum, insan kabre konulurken de sürdürülmektedir. Çünkü insanoğlunun saygınlığı ve yüceliği onun öldükten sonra da bedenine saygı ve hürmet gösterilmesini, onurunun korunmasını bu sebeple de vücudu örtülmek sûretiyle kabre konulmasını ve bu şekilde gömülmesini gerekli kılmaktadır.[1158] Bu sebeple Mâtürîdî açısından insanın fiilen bu şekilde örtünmesini ve defnedilmesini gerekçe göstererek kabirde bedensel bir canlılığın devam edeceği gibi bir sonuca ulaşmak doğru değildir.

İmam Mâtürîdî kabir sualiyle ilgili olarak Hz. Peygamber'den nakledilen birçok haberin bulunduğuna vurgu yapmakta[1159] ve insanların kabirde münker ve nekir isimli meleklerin sualleriyle karşılaşmasının aklen de mümkün olduğunu belirtmektedir.[1160] Nitekim Ebû Hanîfe'den de bu konuda iki rivayet nakledilmiş[1161] ve Hanefî-Mâtürîdî

[1157] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* X, 71; XII, 93-94, 344.
[1158] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 311-313, 330.
[1159] Meselâ bk. Buharî, "Cenâiz", 87; Müslim, "Cennet", 17; Ebû Dâvud, "Sünnet", 24.
[1160] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XIV, 105.
[1161] Rivayetlerden ilki şöyledir: "Ebû Hanîfe Harsî ve Belhî'nin rivâyetlerinde dedi ki; bana Alkame b. Mersed, Sâd b. Ubeyde'den, o Berâ b. Âzib'den rivâyet etti. Berâ Hz. Peygamberin söyle buyurduğunu söyledi: "Mümin kabre konulduğu vakit ona melek gelir, onu oturtur ve "Rabbin kim?" diye sorar. O, "Allah" der. "Peygamberin kim?" diye sorar, "Muhammed" der. "Dinîn ne? Diye sorar, o, "İslâm" der. Kabri genişletilir ve cennetteki mekânını görür. Ölen kimse kâfir ise melek onu oturtur ve "Rabbin kimdir?" diye sorar, o bir şey kaybetmiş gibi "Hah! Bilmiyorum." der. Melek ona "Peygamberin kimdir?" diye sorar, o bir şey kaybetmiş gibi "Hah! Bilmiyorum." der. "Dinin ne?" diye sorar, o bir şey kaybetmiş gibi "Hah! Bilmiyorum." der. Bunun üzerine kabri daraltılır ve cehennemdeki yerini görür. Sonra cinlerin ve insanların dışında her şeyin duyacağı bir darbe vurur. Hz. Peygamber (s.a.v.) bu sözlerden sonra: "Allah kesin bir söz ile inananları dünya ve âhirette sabit kılar ve zalimleri saptırır. Allah dilediğini yapar." âyetini okumuştur. bk. Buharî, "Cenâiz", 87; Müslim, "Cennet", 17; Ebû Dâvud, "Sünnet", 24; Ali el-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe* (nşr. Halil Muhyiddin el-Meys), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 1985, s. 366. İkinci rivayet ise şu meâldedir: "Kim Cuma günü ölürse, kabir azabından korunur." bk. Ali el-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe,* s. 424.

âlimler genelde kabir sualinin gerçekleşeceğini ifade etmek üzere eserlerinde bu rivayetleri delil olarak kaydetmişlerdir.[1162] Mâtürîdî ilgili rivayetleri gerekçe göstererek insanların kabirde meleklerin sualleri ile karşılaşacağını beyan etmekte; meleklerin dünya hayatında zalim kimselere yönelttiği soruları[1163] da bu duruma delil ve örnek olarak zikretmektedir.[1164]

Kabirde sualin gerçekleşeceği ve kabir azabının varlığı noktasında Hanefî-Mâtürîdî âlimler ittifak halindedir.[1165] Ancak kabir suali ve kabir azabının ruhanî bir süreç olacağını belirten İmam Mâtürîdî'nin aksine Mâtürîdiyye mezhebinin sonraki temsilcileri bu sürecin ruhun bedene iadesiyle ya da başka bir şekilde canlılığın sağlanmasıyla yani ruh-beden birlikteliğiyle gerçekleşeceğini düşünmektedirler. Bu da Mâtürîdî'nin berzah hayatının ruhanî bir şekilde devam edeceğine dair görüşünün, mezhebinin daha sonraki âlimleri arasında taraftar bulmadığı anlamına gelmektedir. Meselâ Pezdevî, bilgiye ve hayata sahip olmadığı için kabirde ölüye azap edilmesini muhal kabul edenlere karşı çıkmakta ve Ehl-i Sünnet'in, Allah'ın ölülere hayat vereceğini ve böylece onlara diri iken azap edileceğini kabul ettiğini belirtmektedir.[1166] Nesefî ise kabirde kişinin suale ve azaba muhatap olması için hayatın bulunmasının gerektiğini ve Allah'ın bir şekilde bedende hayatı yaratacağını düşünmektedir.[1167] Ayrıca genel olarak Mâtürîdiyye âlimlerince ruhun bedene iade keyfiyetinin tam olarak bilinemeyeceği ifade edilmiş ve bu husus Allah'a havale edilmiştir.[1168] Ancak İmam Mâtürîdî kabir azabına idrak edici nefsin

---

[1162] Beyâzîzâde, *el-Usûlü'l-münîfe,* s. 133-135.

[1163] "Kendilerine zulmederlerken meleklerin canlarını aldığı kimseler var ya; melekler onlara şöyle derler: 'Ne durumdaydınız? (Niçin hicret etmediniz?)' Onlar da, 'Biz yeryüzünde zayıf ve güçsüz kimselerdik' derler. Melekler, 'Allah'ın arzı geniş değil miydi, orada hicret etseydiniz ya!' derler. İşte bunların gidecekleri yer cehennemdir. O ne kötü varış yeridir." bk. en-Nîsâ 4/97.

[1164] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* III, 429; XIV, 105.

[1165] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XII, 344; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsıratü'l-edille,* II, 364-366; a.mlf., *Bahrü'l-kelâm, s. 249-253;* a.mlf., *Kitâbü't-Temhîd,* s. 133; Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye,* s. 373-374; a.mlf., *el-Bidâye fî usûli'd-dîn,* s. 91; Rükneddin es-Semerkandî, *el-'Akîdetü'r-Rükniyye,* s. 135; Alâeddin el-Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm,* s. 178-179; İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 230-232; Beyâzîzâde, *el-Usûlü'l-münîfe,* s. 133.

[1166] Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 167.

[1167] Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsıratü'l-edille,* II, 365-366; a.mlf., *Bahrü'l-kelâm, s. 249-253;* a.mlf., *Kitâbü't-Temhîd,* s. 133.

[1168] Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 167; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsıratü'l-edille,* II, 364-366; a.mlf., *Bahrü'l-kelâm, s. 249-253;* a.mlf., *Kitâbü't-Temhîd,* s. 133; Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye,* s. 373-374; a.mlf., *el-Bidâye fî usûli'd-dîn,* s. 91; Rükneddin es-Semerkandî, *el-'Akîdetü'r-Rükniyye,* s. 135; Alâeddin el-Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm,* s. 178-179; İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 230-232.

muhatap olacağını ve kabirde canlılığı sağlayan ruhun bulunmayacağını kabul etmektedir.[1169] Mâtürîdî *Te'vîlât'*ta bu durumu şöyle açıklamaktadır:

> "Kabir azabına canlılığı sağlayan ruh (*rûhu'l-hayâti*) değil de uykuda iken bedenden ayrılan idrak edici ruhanî nefs (*en-nefsü'r-rûhâniyyü ed-derrâkü*) muhatap olacaktır. Meselâ uykuda olan kimse –aslında kendisi hiçbir bilgisi ve haberi olmadığı halde bir yerde yatarken- uyku sırasında kendisinin musibetle ve azapla baş başa kaldığını görerek korkuya kapılabilmektedir. Bu durum hayatta olanları etkilemektedir. Aynen bu misâlde olduğu gibi kabir azabının kendisiyle hayata kavuşulan hayat ruhuna (*rûhu'l-hayâti*) değil de kendisiyle nesnelerin idrak edildiği ruha yapılması mümkündür."[1170]

Mâtürîdî ilgili âyetler[1171] ve Hz. Peygamber'den gelen rivayetler[1172] ışığında kabir azabının varlığını kabul etmekle birlikte[1173] kabir azabının cehennem azabı gibi olmayacağına da dikkat çekmektedir. Bu anlamda Mâtürîdî'ye göre kabir azabı cehennem azabından daha hafif; aynı şekilde kabir nimeti de cennet nimetlerinden daha aşağı seviyede olacaktır. Hatta ona göre cehennemde kabir azabının çok daha hafif olduğu görülecek, belki de kabirde böyle bir azapla karşı karşıya kalındığı bile unutulacaktır. Mâtürîdî benzer bir mukayeseyi de kabir nimeti ile cennet nimetleri arasında yapmakta ve aynı şekilde cennete gidenlerin de oradaki nimetlerle karşılaşıp cennet nimetlerinin eşsizliğini gördüklerinde sanki kabir nimetlerini hiç tatmamış gibi olacaklarını ifade etmektedir.[1174]

Mâtürîdî "(Öyle bir) ateş ki, onlar sabah-akşam ona sunulurlar. Kıyametin kopacağı günde de, 'Firavun ailesini azabın en şiddetlisine sokun' denilecektir."[1175]

[1169] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* X, 71; XII, 93-94, 344.

[1170] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* X, 71. Arıca kabir azabı hakkında bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* III, 430; VI, 442-443; VIII, 293; IX, 233-234, 245-246; X, 407-408; XII, 93-94, 341; XIII, 59-61, 101-102; XIV, 105.

[1171] el-İsrâ 17/52; el-Mü'minûn 23/114; el-Ahzâb 33/14; el-Gâfir 40/46. Mâtürîdî bu âyetlerde iki yer yani âhiret hayatı ile kabir hayatı arasında bir karşılaştırma yapılmaktadır.

[1172] Buharî, "Cenâiz", 87; Müslim, "Cennet", 17; Ebû Dâvud, "Sünnet", 24.

[1173] Mâtürîdî'nin dışındaki Hanefî-Mâtürîdî âlimlerin hemen tamamı Mu'tezile'nin kabir azabının varlığını inkâr ettiğini nakletmiştir. Fakat Mâtürîdî birçok konuda eleştirdiği Mu'tezile'ye bu konuda herhangi bir tenkitte bulunmamıştır. Başta Kâdî Abdülcebbar olmak üzere Mu'tezilî âlimlerin kabir azabını inkâr ettikleri yönündeki ithamı kabul etmemeleri bu noktada Mâtürîdiyye âlimlerinin aksine İmam Mâtürîdî'nin vakıaya mutabık hareket ettiğini göstermektedir.

[1174] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XVII, 314.

[1175] el-Ğâfir 40/46.

meâlindeki âyet-i kerîmeden hareketle kabir azabının arz şeklinde olacağını ve insanların asıl azap ile kabirde değil âhirette karşılaşacağını belirtmektedir. Buna göre kabirde cennetliklere cennet ahvâli; cehennemliklere ise cehennem sahneleri gösterilecek böylece insanlar gidecekleri yeri görerek ya azap duyacak ya da mutlu olacaklardır.[1176] Kıyamet gününde ise asıl mükâfatla veya ceza ile karşılaşacaklardır.[1177]

III. İNSANIN ÂKIBETİ: ÂHİRET

İmam Mâtürîdî'ye göre tabiatta gözlenebilen her şey âlemin bir Yaratıcı sayesinde varlık bulduğunu ve bu Yaratıcı'nın âlemi, akıllara hayranlık veren eşsiz hikmetlerle donatarak vücûda getirdiğini bu anlamda evrenin ilim ve kudretin eseri olduğunu göstermektedir.[1178] Tefekkür ve istidlâl ile aklını doğru bir şekilde kullanabilen her insanın müşahede ve idrak edebileceği bu durum, âlemin hikmet temeli üzerine bina edildiğini ve bir âkıbeti[1179] hedeflediğini ispatlamaktadır.[1180] Diğer yandan hikmet[1181] ve âkıbet düşüncesine bağlı olarak âlemdeki varlıkların bünyelerine kendi âkıbetlerini gerçekleştirmek üzere bilinen veya bilinmeyen bir takım fonksiyonların yerleştirilmiş olması hakîm olan Tanrı'nın bu âlemi ve içindekileri sırf yok etmek kastıyla değil, başka

---

[1176] Ayrıca Mâtürîdî kabir azabının sürekli olmasının ya da "(Öyle bir) ateş ki, onlar sabah-akşam ona sunulurlar." (el-Mü'min 40/46.) âyetinde geçen "sabah-akşam" ifadesinden hareketle belli aralıklarla kesintiye uğrayarak devam etmesinin de mümkün olduğunu belirtmektedir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XIII, 61.

[1177] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XIII, 60-61.

[1178] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 35; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 502; V, 369.

[1179] "فعل كل ذي عقل إنما هو لعاقبة يحمد عليها، أو يغفل عنها فيذم عليها، فعلى ذلك أمر تدبير هذه الدار من الأخرى." Mâtürîdî'ye göre her akıl sahibi kimsenin fiili ya işin sonunda mutlaka övülmeye layık olacağı bir neticeye ulaşmayı hedefler ya da bu neticeye karşı kayıtsız kaldığı için yerilmeyi hak eder. Bu durum mevcut âlemin (ilim ve kudretle muttasıf olan Allah Teâlâ tarafından) bu şekilde kurulup idare edilmesiyle, başka bir âlemin varlığının amaçlandığını göstermektedir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 369. Aynı mâna için bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 511; XI, 160; krş. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsıratü'l-edille,* I, 505.

[1180] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 5; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 368-369.

[1181] Mâtürîdî, "Muhakkak ki Allah gökleri ve yeri hak ile yarattı…" meâlindeki İbrâhim sûresinin 19. âyetinde yer alan 'hak ile' ifadesini "hikmet ile' şeklinde yorumlamaktadır. Buna göre Allah Teâlâ birinci âlemi âkıbet için yani asıl ve gerçek varlık yurdu olan âhiret yaratmıştır. Başka bir ifade ile bu geçici âlem sırf yok edilmek üzere değil, asıl maksûd gaye, gerçek ve ebedî varlık diyarı olan âhiret için vücûda getirilmiştir. Çünkü hak ve hikmet, akıl ve âkıbet bunu gerektirmektedir. Zira aksi düşünüldüğünde mevcut âlem bir âkıbet kastıyla değil sadece bozulup dağıtılmak amacıyla varlığa getirilmiş olacak, hikmet ve hakikat kaybolacak, abes ve sefeh açığa çıkacaktır. Öyleyse hak ve hikmet, akıl ve âkıbet nazarında birinci âlem kendisi için değil, âkıbetin gerçekleşeceği ikinci âlem olan âhiret için yaratılmıştır. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VII, 480-481. Bu ifadeler dünyanın salt âhiret için var olduğu anlamını çağrıştırsa da Mâtürîdî'nin buradaki maksadı daimî var oluşun ancak âhirette gerçekleşeceği ana fikriyle birlikte düşünüldüğünde anlaşılmaktadır. Burada insanın gerçek var oluşu ve bekası âhiretin varlığıyla birlikte gerçekleşeceği düşüncesiyle dünyanın âhiret için yaratıldığı zikredilmiş olmalıdır.

bir gaye ve neticeye mâtuf olarak yarattığını ortaya koymaktadır.[1182] Bu da hikmetin ancak âkıbetin bulunması durumunda açığa çıkacağını göstermektedir.[1183] Çünkü bir şeyi başka bir gaye ve sonucu gerçekleştirmek amacıyla değil de sadece helâk olması için inşa etmek akıl nazarında sefeh ve abes kabul edilir.[1184] Zira hikmetin mânası isabet etmek ve her şeyi yerli yerine koymaktır.[1185] Âlemi ilim ve kudretinin eserleriyle donatan, aklı evrenin bir parçası olarak yaratan ve insana aklı ihsan ederek onun, yaptığı işlerin âkıbetini düşünmesini sağlayan Allah Teâlâ'nın, içerisinde abes ve sefeh barındıran bir fiili işlemesi ise muhaldir.[1186] Öyleyse bu âlemden sonra âkıbete ulaşamayan her işin âkıbetinin görüleceği başka bir âlemin bulunması gerekir. Çünkü her işi âkıbetine göre değerlendiren akıl nazarında bu âlemden sonra başka bir âlemin yaratılması ve buna bağlı olarak öldükten sonra yeniden dirilişin (*ba's*) gerçekleşmesi gerekir. Aksi takdirde bu âlem sadece yokluk ve helâk için bina edilmiş, insanoğlu ise başka bir âkıbet için değil de yalnızca zevâle mahkûm edilmek üzere vücûda getirilmiş olacaktır.[1187] Aynı şekilde dünyada imtihanın neticesi görülemeyeceğinden, mükâfat ve ceza tahakkuk etmeden zalim zulmüyle mazlum ise zilletiyle bu dünyayı terk edecektir. Ayrıca hayır ve şer, iyilik

---

[1182] Nitekim Allah Teâlâ yaratılışta hikmetsizlik ve abes olmadığını belirtmiş ve "Biz göğü de yeri de ikisinin arasında bulunan şeyleri de eğlenmiş olmak için yaratmadık", "O, yaptığından ötürü sorgulanamaz, fakat onlar sorumlu olurlar." (el-Enbiyâ 21/16, 23.) buyurmaktadır. bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 152. Ayrıca Mâtürîdî'ye göre akıl âhireti gerekli görür. Çünkü âhiret olmadığı takdirde Allah açısından dünyanın yaratılması abes bir iş yapmak anlamına gelir ve Allah Teâlâ hikmetsiz hareket etmiş olurdu. Aynı şekilde âhiret olmaksızın dünyanın yaratılması da mahlûkata zulmetmek anlamını taşırdı. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 67.

[1183] "Allah إنما أحدث ذلك فيهم؛ ليمتحنوا، ويجعل لهم عاقبة يثابون ويعاقبون، إذ لو لم يكن بعث ولا عاقبة لكان فعل ذلك عبثًا باطلا" Teâlâ insanoğlunun dünyadaki bütün hayat safahatını kendilerini imtihan etmek ve onları mükâfat ve ceza ile karşılaşacakları bir âkıbete sevk etmek için bu şekilde yaratmıştır. Çünkü yeniden diriliş ve âkıbet olmadığı takdirde bütün bunların yapılması abes ve bâtıl olurdu." bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XI, 215.

[1184] "من بنى في الشاهد بناء للنقض خاصة لا لعاقبة تقصد به كان غير حكيم في فعله عابثًا في بنائه" Çünkü görünür âlemde hedeflenen bir âkıbet için değil de özellikle yıkıp harap etmek için bir bina inşa eden kimsenin bu fiili hikmetten yoksun, yaptığı iş ise abes kabul edilir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* IX, 269. Ayrıca bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 6, 157, 252; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XVII, 93.

[1185] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 152, 166.

[1186] Mâtürîdî Te'vîlât'ta konuyla ilgili olarak şu açıklamaya yer vermektedir: "Hikmet ehli kimseler nazarında bir kişinin bir işi sırf helâk (*fenâ*) bulması için düzenlemiş olması hikmet mânasının ortadan kalkmasına ve sahibinin kusur ve sefehine delâlet eder. Halbuki filozofların hikmetlerinin (*hikmetü'l-hükemâ*) bir cüz'ünü ve insanların akıllarının (*aklü'l-ukalâ*) bir parçasını oluşturduğu bu âlemin tamamı buna (sadece yok olmak için yaratılmamış olmaya) daha lâyık ve daha uygundur. O halde bütün âlem 'İnsanların, âlemlerin Rabbinin huzurunda duracakları büyük bir gün için' (el-Mutaffifîn 83/4-6) ve 'Herkese kazandığının karşılığının verileceği o gün için' (el-Mü'min 40/17) yaratılmıştır. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 504.

[1187] Akıl nazarında böyle bir fiil ise abestir ve cehaletin göstergesidir. Çünkü akıl, bir binayı önce yapıp sonra da yıkan kimsenin gerçekleştirdiği bu fiilin cehalet eseri olduğuna ve onun yaptığı işlerin âkıbeti hakkında bilgisinin bulunmadığına şahitlik eder. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 142.

ve kötülük, dostluk ve düşmanlık anlamını yitirecek; itaatkâr olanla isyan eden,[1188] şükredenle nankörlükte bulunan aynı kefeye konulacak adalet ve hikmetin mânası yok olacaktır.[1189] Halbuki hikmetin bir mânası da adalet yani her hak sahibine hakkını tastamam vermek bu anlamda itaat, ibadet ve şükrü mükâfatlandırmak; zulüm, nankörlük ve isyanı ise karşılıksız bırakmamaktır.[1190] Bu sebeple içinde yaşadığımız mevcut âlemden sonra, işlerin âkıbetinin tam olarak görüleceği başka bir âlemin inşa edilmesi akıl ve hikmet nazarında mümkün ve gerekli, dinen de sabit ve muhakkaktır.[1191]

Hikmetin gereği olarak bütün canlılar dünyada hayatlarını sürdürmeye ve tamamlamaya uygun bir şekilde yaratılmış, gerek insan türüne gerekse diğer tüm canlılara varlıklarını devam ettirmede ihtiyaç duyacakları şeyler ihsan edilmiştir.[1192] Ancak burada insan türü ile diğer canlılar arasında bariz bir ayrımın bulunduğu görülmektedir. Zira diğer canlılar ihtiyaç duyacakları her şeye doğuştan fonksiyonel ve işlevsel olarak sahip kılınmışken; onlardan farklı olarak insanoğlu muhtaç olacağı her şeye ulaşabilme potansiyeliyle yaratılmıştır. Yani diğer varlıklar yapıp etmelerini gerçekleştirecekleri özelliklere sahip bir şekilde, insan ise bu özelliklere sahip olabilmek üzere kullanabileceği bir potansiyelle dünyaya gelmektedir.

Bu bağlamda Allah Teâlâ âlemdeki her varlığı, bünyesine yerleştirilen potansiyel ya da işlevsel özelliklerle yaratılış amacını gerçekleştirebilecek ve âkıbetine ulaşabilecek şekilde yaratmıştır.[1193] Ancak sınırlı ve işlevsel özelliklerle dünyaya gelen diğer varlıklar âkıbetlerine mecbur edilmiş ve onlara seçim hakkı tanınmamışken onlardan farklı olarak insanoğlu potansiyelini gerçekleştirerek kendi âkıbetini belirleyebilme fonksiyonuyla yaratılmış ve ona akıl ve iradesiyle özgürce tercihte bulanabilme yetenek ve imkânı verilmiştir. Ayrıca insanoğlu bünyesine yerleştirilen akla

---

[1188] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XI, 145; XVI, 46.
[1189] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 511-512.
[1190] Mâtürîdî*, Kitâbü't-Tevhîd*, s. 166.
[1191] "البعث واجب بالعقل، والحكمة، وإخبار الرسل", "Öldükten sonra dirilmek akıl, hikmet ve peygamberlerin haber vermesiyle vaciptir." bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 109. Ayrıca bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 368-369; IX, 269, 343-347; krş. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn,* s. 160-162; Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, s. 253; Rükneddin es-Semerkandî, *el-'Akîdetü'r-Rükniyye,* s. 142; Alâeddin el-Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm,* s. 179; İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, s. 215-227; Beyâzîzâde, *el-Usûlü'l-münîfe,* s. 136; krş. Adil Bebek, "Mâtürîdî'nin Kelâm Sisteminde Âhiret İnancı", s. 5-41.
[1192] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 6.
[1193] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* I, 54; IV, 112; X, 48, 356.

ilâve olarak yapıp etmelerini doğru bir şekilde gerçekleştirebilmesi noktasında meselâ yanlış seçimleri konusunda onları uyarmak ve doğru eylemlerinin neticesinde mükâfatla karşılaşacaklarını, yasaklanan fiilleri işlemeleri halinde ise cezaya muhatap olacaklarını bildirmek üzere kendilerini hakka davet eden elçilerle de desteklenmiştir. İnsanın dışındaki varlıklar tabiatlarında var edilen özelliklerle dünyada kendi âkıbetlerini gerçekleştirirken insanoğlu bu dünyada âkıbetini gerçekleştirmek ve burada kazandığı âkıbet ile ölümden sonra âhiret yurdunda yargılanmak, sonuçta ise ceza veya mükâfatla karşılaşmak üzere yaratılmıştır.[1194] Dolayısıyla insan dünyada tamam olamayan ve âkıbetini göremeyen bir varlıktır. Eş deyişle insan ölümle kemâle giden ve yapıp etmelerinin neticesini âhirette görecek olan bir varlıktır. Bu yüzden de insanın âkıbeti âhirettir. Mâtürîdî *Kitâbü't-Tevhîd*'de bu hususu şöyle açıklamaktadır:

> "Hâlihazırdaki yararlı ve zararlı şeylerin yaratılmasının bir hikmeti de kulun bu şeylerle imtihan edilmesidir ki kul bu sayede işlediği taatin karşılığında göreceği mükâfatın lezzetini ve düştüğü mâsiyetin mukabilinde karşılaşacağı azabın acısını hissedebilsin. Çünkü insanlar (*halk*) gerçekleştirdikleri fiillerin neticesini göz önünde bulundurabilme tabiatıyla yaratılmışlardır. İşte Allah Teâlâ duyulur âlemde insanlara örnekler yaratmıştır ki insanoğlu uhrevî âkıbetini zihninde canlandırabilsin ve böylece bu yolda yürüyebilmek kendisine kolaylaşsın."[1195]

Bu anlamda insanın âkıbeti dünyada bizzat kendisi tarafından kazanılan fakat neticesi âhirette görülecek olan âkıbettir. Diğer canlıların âkıbetleri ise sınırlı âkıbettir yani onların yapıp etmeleri doğuştan belirlenmiş, onlara dünyada seçim hakkı tanınmamış ve âkıbetleri dünyada gerçekleşmiştir. Aynı şekilde onlar akıl ve irade özgürlüğüne sahip kılınmamış ve bu sayede teklif ve imtihandan, mükâfat ve cezadan muaf tutulmuşlardır. Bu sebeple diğer canlıların âkıbetini sınırlı âkıbet; insanın âkıbetini ise kazanılmış âkıbet şeklinde isimlendirmek mümkündür.[1196] Nitekim İmam Mâtürîdî "Rabbin bal arısına şöyle ilham etti: 'Dağlardan, ağaçlardan ve insanların yaptıkları çardaklardan (kovanlardan) kendine evler edin.'"[1197] meâlindeki âyeti tefsir ederken âkıbetlerini gerçekleştirme noktasında insanlar ile diğer canlılar arasında bulunan farklılığa dikkat

[1194] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 141-142.
[1195] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 168.
[1196] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XIII, 183.
[1197] en-Nahl 16/68.

çekmektedir. Buna göre insanlardan farklı olarak bal arısı ve diğer canlılar doğuştan getirdikleri özelliklerle dünya hayatlarını devam ettirebilmektedir. İnsanın dışındaki canlılar verili doğaları sebebiyle kendilerine fayda ve zarar veren şeylerin, sıkıntılı ve tehlikeli durumların bilgisine sahiptirler ve bu anlamda dünyada kendilerine herhangi bir bilgi verilmesine ya da onları faydalı şeylere davet eden veya zararlı şeylerin tehlikesine karşı uyaran bir yol göstericiye ihtiyaç duymamaktadırlar. Dolayısıyla onlar doğuştan getirdikleri özelliklerle hayatlarını başka bir şeye muhtaç olmaksızın sürdürmektedirler. Meselâ bazı hayvanlar doğar doğmaz herhangi bir eğitime gerek duymaksızın yüzmeye; başka bazı hayvanlar ise uçmaya başlamaktadırlar. Hatta insanın dışındaki canlılar şayet hacimleri küçük olsa bile yine de kendilerine fayda ve zarar veren şeyleri bilirler; faydalı olana yönelir ve zararlı olandan uzaklaşırlar.[1198] Bu da onların âkıbetlerinin sınırlı olduğunu ve dünyada gerçekleştiğini göstermektedir. İnsanoğlu ise tehlikeli ve faydalı şeyleri ancak eğitim yoluyla öğrenebilmektedir.[1199] Keza Mâtürîdî'ye göre Allah Teâlâ'nın varlıkları mevcut şekilde yaratmasının bir sebebi de emre ve nehye muhatap olanlara yani insanlara bilmediklerini öğretmektir.[1200] Dolayısıyla insanoğlu için dünya akıl ve nübüvvet ışığında bilmediklerini öğrenerek insaniyetini gerçekleştirip âkıbeti olan âhirete hazırlanacağı ve kendi âkıbetini bizzat kendi tercihleri ve yapıp etmeleriyle belirleyebileceği bir yerdir. Mâtürîdî insanın dünyadaki bu konumunu şu şekilde açıklamaktadır:

> "Şüphesiz dünya âhiretin yoludur. Dalâlet (de onda bulunan) bir yoldur ki bu yolda yürümeyi tercih edenleri ebedî azaba götürür. Aynı şekilde hidâyet de dünyadaki bir yoldur ki kendisinde yürümeyi seçenleri sonsuz mükâfatlara ulaştırır. (Peygamberlerin) uyarma(sı) ise; dalâlete sapanların sonuçta karşılaşacakları âkıbeti açıklamaktan ibarettir. Müjdelemeye gelince o da hidâyet yolunu seçenlere neticede karşılaşacakları âkıbeti beyan etmektir."[1201]

Bu bağlamda Mâtürîdî dünyayı insanın amellerini ekeceği bir tarlaya âhireti ise dünyada ektiklerini biçeceği hasat mevsimine benzetmektedir:

[1198] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 141-142.
[1199] "أن البشر لا يعرفون المهالك والمصالح إلا بالتعلم" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 142.
[1200] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VIII, 142.
[1201] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XVI, 122. Ayrıca bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XI, 89-90.

> "Allah Teâlâ dünyayı ehli için mezra kılmıştır. Burada ne ekerlerse âhirette onu biçeceklerdir. Eğer dünyada hayır ve iyilik ekerlerse âhirette de ektikleri bu hayırların ve nimetlerin hasadını yapacaklardır. Şayet şer ve kötülük ekerlerse o zaman da âhirette şer ve ebedî azabın hasadıyla karşılaşacaklardır."[1202]

Buna göre insanoğlu âhireti olan bir varlıktır. Peki, âhiretin varlığı veya insana âhireti bulunan bir varlık olarak bakılması ve bu anlamda âhiretin varlığına iman edilmesi insanın insan oluşunu ya da insan tasavvurlarını nasıl etkilemektedir? Mâtürîdî'nin de belirttiği üzere âhirete iman birçok açıdan insanı olumlu yönde etkilemekte ve bunun pratikte de insan hayatına yansımaları bulunmaktadır. Mâtürîdî'ye göre meselâ insan bünyesine yerleştirilen ebedîlik duygusu[1203] ancak âhiret düşüncesi ile anlamlı hale gelmektedir. Zira âhiretin olmadığı varsayıldığında ebedîlik duygusu ve uzun yaşama arzusu insanı korkunç bir şekilde huzursuz edecektir. Fakat âhirete iman eden kimse kendisinde bulunan bu duygunun ona boşuna verilmediğini fark ederek bu duygunun mutlaka ebedî âlemde karşılık bulacağını bilir. Dolayısıyla insan yok olma endişesinden uzaklaşarak mutlu olma imkânına kavuşur.[1204] Bu bağlamda âhiret düşüncesi insanın bünyesindeki ebedîlik hissiyle, bir anlamda kendisiyle barışmasını sağlar. Böylece insanoğlu ölüm ve yok oluş endişesinden kurtularak dünyayı kendisi gibi her şeyi yokluğa sürükleyen korkunç bir yer olarak algılamaktan vazgeçer. Dahası onun nazarında dünya bütün ulvî beklentilerin bu anlamda ilâhî rızanın, cennet ve sonsuz mükâfatın ihsan edilmesine vesile kılınan bir mekân ve imtihan olgusunun kendisinde gerçekleştiği bir geçiş yurdu olarak algılanmaya yani hakikî hüviyetiyle tanınmaya başlar. Nitekim insanın bu yapısını bilen Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerîm'de onun bünyesine yerleştirilen bu duyguyu muhatap almış, bu duygunun ancak sonsuzluk yurdunda tatmin olacağını zaten insanın da bunun için yaratıldığını bildirmiş, bu sebeple insanoğlundan âhiret hayatını hesaba katarak yaşamasını istemiş ve böylece insana dünyada da mutlu olabilmesinin yollarını

[1202] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XIII, 183.
[1203] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 501; V, 309.
[1204] Bu anlamda Mâtürîdî insan bünyesine yüklenen bir takım yönelimlerin onun dünya ile âhiret arasında kıyas yapabilmesinde, bu vesile ile geçici dünya nimetleri yerine ebedî cennet nimetlerini tercih etmesinde etkili olduğunu düşünmektedir. Yine bu durumun muvakkat acı ve sıkıntılara bedel ebedî azaptan kurtuluşu seçmesini sağlama fonksiyonunun bulunduğunu belirtmektedir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 256-257, 501.

öğretmiştir.[1205] Dolayısıyla âhiret inancının insanoğlunun ruh sağlığının korunması, kendisi ve çevresiyle barışık bir hayat yaşaması, haksızlık, sıkıntı ve problemler karşısında yılmaması, kin ve nefret duygularından uzaklaşarak hadiseleri, kendisinin ve başkalarının hayat standartlarını imtihan ve ebediyet yurdu açısından değerlendirmesi noktasında oldukça pozitif katkıları bulunmaktadır.[1206]

Mâtürîdî'ye göre âhiret düşüncesi aynı zamanda insanın dünya hayatını kolaylaştırmakta ve onun ümitlerini sürekli canlı tutmasını sağlamaktadır.[1207] Gerçekten de âhiret inancı insanoğlunun dünyada türlü felaketler, musibetler, haksızlıklar, doğal afetler, yakınların ve servetlerin kaybedilmesi gibi ağır ve meşakkatli durumlara karşı dayanak noktası olmaktadır. Çünkü her biri sabredilmesi ve katlanılması hakikaten çok zor olan bu gibi hadiseler karşısında insan ancak Allah'ın büyüklüğüne sığınması ve âhiretin varlığına olan inancı sayesinde teselli bulup sabredebilmektedir. Yine bu sayede mücadele azmini canlı tutmakta ve takatini aşan bu şeyleri âkıbet açısından mükâfat umup bekleyerek göğüsleyebilmektedir. Dolayısıyla âhirete iman insanoğlunun bu geçici hayatta her ne olursa olsun ve her ne yaşanırsa yaşansın eninde sonunda hakkın tecelli edeceğini bilip düşünerek sükûn ve huzur bulmasını sağlayan yegâne sığınak olmaktadır. Zira Allah'a ve âhiret gününe gerçekten iman eden bir mümini ne bu sayılan felaket ve musibetler ne de dünyadaki zâlim ve zorba insanların baskı ve zulümleri nihaî olarak korkutabilir ve hüzünlendirebilir. Çünkü onlar dünyaları için değil, yalnızca âkıbetleri için endişe duyarlar.[1208] Nitekim Mâtürîdî "Allah kuluna yetmez mi? Seni O'ndan (Allah'tan) başkalarıyla korkutmaya çalışıyorlar."[1209] mânasındaki âyeti tefsir ederken Hz. Peygamber'in zâtında müminlerin bu durumuna işaret etmektedir:

> "Biliyorsunuz ki şüphesiz Allah Teâlâ (Allah'ın kudreti) savunulmaları, korunmaları ve onlara yardım edilmesi hususlarında bütün mahlûkatına (bu konularda onların ihtiyaçlarını gidermeye) yeterlidir. Bunu bilip duruyor

[1205] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XV, 286; krş. Adil Bebek, "Mâtürîdî'nin Kelâm Sisteminde Âhiret İnancı", s. 7.
[1206] Meselâ kişinin üzerine düşeni yaptıktan sonra işlerin sonucunu Allah'a havale etmesi anlamında bir tevekkül, her durumda ihtiyaç ve beklentileri Allah'a arz etmek insan hayatını olumlu yönde etkilemektedir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XIII, 58-59.
[1207] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 168.
[1208] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VII, 78-79.
[1209] ez-Zümer 39/36.

olduğunuz halde nasıl oluyor da korkutmaya çalıştığınız (Allah'ın dışındaki o) şeylerle Allah'ın resulünü korkutmaya çalışıyorsunuz?"[1210]

Mâtürîdî âhiret inancının insan tasavvurlarını temelden etkilediğini düşünmektedir. Çünkü âhirete inananların insana ilişkin tasavvurları tabiî olarak dünya ve âhiret düşüncesi etrafında şekillenmektedir. Oysa âhiretin varlığını reddedenler insana ilişkin her şey gibi insan tasavvurlarını da dünya ile sınırlamaktadırlar. Dolayısıyla âhirete inanmayan kişinin motivasyonunu etkileyen değerler dünya ile sınırlıdır. Bu sebeple âhirete inanmayan insan dünyadaki yapıp etmelerini sırf dünyevî bir menfaati elde etmek üzere gerçekleştirir. Çünkü onu motive eden yegâne unsur dünya hayatıdır ve o, bu hayatta istediği şeylere ulaşamadığı takdirde kaybettiklerini asla telafi edemeyeceğini düşünmektedir. Mâtürîdî'nin tespitine göre âhirete inanmayan kimse ba'si yok saydığından infaktan uzak durur ve dünya metaına aşırı düşkünlük gösterir.[1211] Halbuki mümin motivasyonunu âkıbete yönelik korku ve ümitlerinden elde eder. Bu sebeple de dünya hayatında sadece meşru olan işlere yönelmeyi hedefler. Hakkı olmayana el uzatmaz ve onu elde etmek için yasak yollara tevessül etmez. Zira o her şeyin dünya ile sınırlı olmadığını, yapıp etmelerinin karşılığının âhirette tastamam verileceğini bilir. Dahası orada hem hakkı olan şeylere hem de ilâhî lütuf gereği çok daha fazlasına kavuşacağına inanır.[1212]

Mâtürîdî âhirete inanmayan insanların özellikle de onların önderi konumunda bulunanların dünyada tekebbür ve despotluk yolunu seçerek hak yoluna davet edenlere zulmettiklerini ve yeryüzünde insanları Allah'ın dininden ve peygamberlerin yolundan çevirmek üzere fesat çıkardıklarını ifade etmektedir.[1213] Ayrıca Mâtürîdî burada önemli bir ayrıma işaret ederek âhireti inkâr edenlerin dünyadaki iyiliklerindeki niyete vurgu yapmaktadır. Mâtürîdî'ye göre onlar iyiliklerini dünyevî bir neticeye meselâ dünyada elde edecekleri yücelik, şeref ve menfaate ulaşmak amacıyla yapmaktadırlar. Bu yönüyle hayatını âhiret inancının gereklerine uyarak planlayan mümin kimseyle âhireti yok sayan kişinin ve bu ikisinin iyiliklerinin karşılaştırılması mümkün değildir. Çünkü inancının

[1210] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XII, 337.
[1211] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 50; X, 321; XIII, 106-107; XVI, 106-107; XVII, 196.
[1212] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* II, 182-183.
[1213] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XI, 87.

hakkını veren müminler iyilikleriyle Allah'ın rızasını ve âhiret gününü hedeflerken; âhireti inkâr eden kimseler şahsî çıkarlarını korumayı ve dünyevî menfaatleri elde etmeyi amaç edinmektedirler. Kuşkusuz burada müminler açısından aynı zamanda bir de uyarı bulunmaktadır ki o da iyiliğin başka bir gayeyi değil, yalnızca Allah'ın rızasını hedeflemesidir. Bu bağlamda dindar insanların iyilik motivasyonlarının kaynağı ne dünyevî bir karşılık beklentisi ya da iltifat görme arzusu ne de uhrevî bir kazancı elde etme ümidi ya da âhirette azaptan kurtulma hissi olmalıdır. Dindar insan iyiliği, sadece Allah Teâlâ iyiliği emrettiği için yani iyiliği bizzat iyilik olduğu için yapmalıdır. Keza Mâtürîdî'ye göre "Âkıbet, Allah'a karşı gelmekten sakınanlarındır."[1214] meâlindeki âyet de buna işaret etmektedir.[1215]

Âhiretin varlığını bilmek ve onun gerçekleşeceğine iman etmek kişiyi dünyevî yaşantısında iyi insan olmaya yönlendirir. Başka bir ifade ile âhiret düşüncesi dünyada iyiliklerin artmasına ve kötülüklerin azalmasına katkıda bulunur. Çünkü âhirete inanan insan, Allah Teâlâ'ya, O'nun emir ve yasaklarına muhalefet etmekten sakınır. Zira o, ilâhî emir ve yasaklara karşı gelen ve Tanrı'nın buyruğuna isyan ile cevap veren kimsenin âkıbette Allah'ın gazabı ve azabıyla karşılaşacağını kesin olarak bilir.[1216] Bu anlamda Mâtürîdî "Allah'a karşı ancak; kulları içinden âlim olanlar derin saygı duyarlar."[1217] âyetinde bahsi geçen âlimlerin Allah'a ve yeniden dirilişe inanan kimseler olduğunu ancak Allah'ın azabının ve gazabının gerçekleşeceğini tasdik eden bütün müminlerin de bu âyetin kapsamına girebileceğini belirtmektedir.[1218]

Mâtürîdî'ye göre âhiret düşüncesi toplumların değer yargılarına da etki etmektedir. Buna bağlı olarak meselâ âhirete inanmayan insanlar haklının güçlü değil de güçlünün haklı olduğunu kabul edebilmektedir. Fakat âhirete ve Allah'a kavuşacağını bilen toplumlarda ahlâkî değer yargıları da buna göre şekillenmektedir. Dolayısıyla âhirete inanan bir insanın nazarında asıl güçlü olan haklı konumda bulunandır. Mâtürîdî

[1214] el-Kasas 28/83.
[1215] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XI, 87.
[1216] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XII, 36.
[1217] el-Fâtır 35/28.
[1218] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XII, 36.

Kur'ân'da anlatılan Hz. Şuayb'ın kıssasından hareketle âhiret inancına bağlı olarak toplumlarda oluşan bu farklı değer yargılarına işaret etmektedir:

> "Onlara göre güçlü ve şerefli olan, dünyada hâkim konumda bulunan ve mala sahip olan kimsedir. Serveti bulunmayan insan, onların nazarında zayıf ve zavallı bir kişidir. Çünkü onlar dini tanımıyorlar, âhirete de inanmıyorlardı."[1219]

Mâtürîdî "Siz her yüksek yere bir alamet bina yapıp boş şeylerle eğleniyor musunuz? İçlerinde ebedi yaşama ümidiyle sağlam yapılar mı ediniyorsunuz? Tutup yakaladığınız zaman zorbaca yakalarsınız." [1220] meâlindeki âyetleri yorumlarken bir anlamda bugünün insanına da mesajlar vermekte, yüksek binalar yaparak tüm ihtiyaçların karşılanmasını o mekânlara hasredenleri uyarmaktadır. Mâtürîdî bu gibi mekânların âhireti inkâr edenler tarafından Tanrı'nın varlığına karşı güç gösterisine dönüştürülebileceğini, böyle insanların güç zehirlenmesi yaşayarak hevâlarını ilahlaştırabileceklerini sonuçta ise buraların Tanrı'nın ve âhiretin inkârına vasıta kılınabileceğini düşünmekte ve bu duruma şiddetle karşı çıkmaktadır. Bu bağlamda Mâtürîdî Allah'ın ihsan ettiği imkân ve zenginlikleri ilâhî otoritenin ve âhiret gününün inkârına vesile kılanların esasında ne kadar büyük bir çelişki içinde bulunduklarına dikkat çekmektedir. Ayrıca rızıkları genişletilen bu insanların daha fazla saparak dünyada ebedî kalacakları hissine kapıldıklarını böylece onların hem saptıklarını hem de başkalarını saptırdıklarını belirtmektedir. Halbuki onlar hiç ummadıkları bir zamanda ölümle karşılaşacak ve âhirete sevk edileceklerdir.[1221]

Sonuç olarak Mâtürîdî'ye göre insan, sınırsız bir âkıbetle yaratılan ve âkıbeti âhiret olan bir varlıktır. Buradaki yapıp etmeleriyle de bu âkıbeti kendisi belirleyecektir. Buna göre insan dünyada âkıbetini gerçekleştiren ve âhirette burada hazırladığı âkıbetine göre karşılanan bir varlıktır. Bu sebeple Mâtürîdî insanın dünya hayatını arzuladığı âkıbete göre şekillendirmesini istemekte ve insanlara şu şekilde bir tavsiyede bulunmaktadır:

[1219] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* VII, 226.
[1220] eş-Şuarâ 26/128-129.
[1221] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* X, 320 vd..

> "İnsanoğlu yarın için hangi amelleri hazırlamak istediğine bir baksın. Şayet işlediği ameller âkıbette onu helâke götürüyorsa derhal bunlara son versin. Eğer hazırladığı ameller âkıbette onu necâta götürüyorsa o takdirde bunlara devam etsin ve o âkıbete ulaşsın."[1222]

IV. ÂHİRETTE İNSAN[1223]

İnsanı sadece bu dünya ile sınırlamayan bir insan tasavvurunda, şüphesiz onun âhiret hayatına yönelik bir takım açıklamaların da yer alması gerekir. Bu bakımdan Mâtürîdî'nin insan anlayışının bir uzanımı da onun âhiret hayatı hakkındaki yorumlarında bulunmaktadır. Buna göre insanoğlunun âhiret yolculuğu nasıl başlayacak ve ne şekilde devam edecektir? Başka bir ifade ile insanoğlu âhirette nasıl bir yapıya sahip olacaktır? Aşağıda bu ve benzeri sorular üzerinden Mâtürîdî'nin insan tasavvuru âhiretteki konumu itibariyle ve özetle ele alınacaktır.

Mâtürîdî, kıyamet ve diriliş sürecinin nefha ile yani sûra üfürülmesiyle başlayacağını belirtmektedir. [1224] Ancak Mâtürîdî -ilgili âyetlerde sûrun mahiyeti hakkında bir açıklamaya yer verilmediğinden olsa gerek- sûr ve nefhanın mahiyetinin aynı şekilde kıyamet ve ba'sin vakitlerinin kesin olarak bilinemeyeceğini zaten insanın bunları bilmeye ihtiyacının da olmadığını ifade etmektedir.[1225]

Mâtürîdî'ye göre sûra ilk defa üfürüldüğünde kıyamet kopacak böylece semanın etrafındaki melekler hariç olmak üzere[1226] göklerde ve yerde olan her şey ölecektir. İkinci

---

[1222] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XV, 87.

[1223] Hemen belirtmek gerekir ki bu başlık altında Mâtürîdî'nin haşir ve neşir, hesap, mîzan, sırat, kitapların verilmesi a'râf gibi hususlar hakkındaki görüşlerine ya da cennet ve cehennem ahvâline ilişkin açıklamalarına ayrıntılı bir şekilde yer verilmeyecektir. Burada sadece Mâtürîdî'nin insan tasavvurunun tamamlayıcısı olarak insanoğlunun âhiret hayatına geçişinin mahiyetine ve onun âhiretteki yapısına işaret edilecektir.

[1224] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XII, 94-95; XIV, 105. Mâtürîdî "sûr" kavramının mahiyetine ilişkin olarak ileri sürülen farklı görüşleri naklettikten sonra kelimenin lügatte "boru ya da borazan" gibi anlamlara geldiğini, terim olarak ise "İsrâfil'in üflediği boru/boynuz" mânasını taşıdığını ifade etmekte ve bu görüşünü İbn Ömer'in naklettiği: "Hz. Peygamber'e sûr'un ne anlam geldiği sorulduğunda 'üfürülen bir boynuzdur' cevabını vermiştir.'" (Tirmizî, "Sıfâtu'l-Kıyâme", 8.) şeklindeki rivayetle desteklemektedir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 106-107; XII, 92.

[1225] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 106-107.

[1226] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XVI, 61. Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin *Bahrü'l-Kelâm*'daki aktarımına göre Mu'tezile ilk defa sûra üfürüldüğü zaman Allah'ın zâtı dışındaki her şeyin bu anlamda yerlerin ve göklerin, cennet, cehennem ve bütün ruhların helâk edileceğini fakat daha sonra kıyamet gününde Allah Teâlâ'nın bunların tamamını tekrar dirilteceğini kabul etmektedir. Ancak Nesefî buna itiraz ederek Ehl-i Sünnet

defa sûra üfürüldüğünde ise yeniden diriliş gerçekleşecek ve ruhların bedenlere iade edilmesi sûretiyle insanoğlu yeniden diriltilmiş olacaktır.[1227]

Mâtürîdî sûra üfürülme ameliyesinin hakikî ya da mecazî mânada yorumlanmasının mümkün olabileceğini zikretmektedir.[1228] Fakat *Te'vîlât*'ın farklı yerlerinde sûra ve nefhaya ilişkin açıklamalarından onun sûra üfürülmesi konusunda mecazî görüşü benimsediği anlaşılmaktadır.[1229] Buna göre Mâtürîdî açısından sûra üfürülmesinin anlamı; Allah Teâlâ'nın ba'si göz açıp kapayıncaya kadar geçecek olan kısacık zamanda yani çok süratli bir şekilde gerçekleştirecek olmasıdır. Burada üfürülme ifadesinin kullanılmasının sebebi ise ba'si gerçekleştirmenin Allah Teâlâ açısından ruhların bedene ilk defa üfürülmesinde olduğu gibi ne kadar kolay bir iş olduğunun anlatılmasıdır.[1230] Zira insanoğlunun en kolay yapabildiği iş; nefes alıp vermektir. Sonuç olarak Mâtürîdî Allah Teâlâ'nın insanlara sûr ve nefha kavramları ile kıyamet ve yeniden dirilişin çok kısa bir zamanda ve çok kolay bir şekilde gerçekleşeceğini beyan etmek üzere kullandığını düşünmektedir.[1231]

Ayrıca belirtmek gerekir ki sûr ve nefha ifadeleri mecazî kabul edildiğinde sûra üfürülme ameliyesinin kaç defa[1232] olduğunun da çok fazla bir ehemmiyeti kalmamaktadır. Diğer yandan Mâtürîdî burada kendi sistemi açısından da tutarlı bir yol izlemektedir. Çünkü o, insana ruhun ilk defa üfürülmesinin de mecazî bir anlatım olduğunu kabul etmektedir. O, insana ruhun üflenmesinin ruhun yani canlılığı sağlayan şeyin rüzgâr gibi süratli bir şekilde yaratılması ve insan bedenine hızlıca yayılması

açısından cennet ve cehennemin mükâfat ve ceza diyarı olarak ebedîlik yurdu (*dârü'l-huldi*) vasfını taşıdığını dolayısıyla bu ikisinin helâk edilmeyeceğini ifade etmektedir. Diğer yandan Mâtürîdî'den farklı olarak Nesefî arş, kürsî, kalem, cennet, cehennem ve bunların ehli ile ruhların da sûra ilk defa üfürüldüğünde helâk edilmeyeceğini düşünmektedir. Bu yönüyle de Mâtürîdî'den ayrılmaktadır. bk. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Bahrü'l-kelâm,* s. 219.

[1227] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XIV, 105.

[1228] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XVI, 238-239.

[1229] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 106-107; XII, 371-372; XVI, 238-239.

[1230] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* V, 106-107; XII, 371-372.

[1231] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XVI, 238-239.

[1232] Düşünce geleneğimizde bu mesele çokça tartışılmıştır. Bu anlamda meselâ sûra üfürülme ameliyesini bir defa ile sınırlayanlar olduğu gibi farklı şekillerde sûra üç defa üfürüldüğünü savunanlar da bulunmaktadır. Hatta Mâtürîdî sûra üç defa üfürüleceğini savunanların da kendi aralarında üçe ayrıldığını aktarmaktadır. Ayrıntı için bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* X, 419; XII, 93.

anlamına geldiğini ifade etmektedir.[1233] Hatta İmam Mâtürîdî ruhun ilk yaratılışta (*enneş'etü'l-ûlâ*) muayyen bir vakit geçtikten sonra, bunun aksine yeniden dirilişte (*enneş'etü'l-uhrâ*) ise çok kısa bir anda üfürüldüğüne dikkat çekmektedir. Ona göre; Allah Teâlâ bu kısacık zamanı insanların daha iyi anlamasını sağlamak üzere *nefha* (üfleme, nefes), *zecra* (ikinci sûr, çığlık), *sayha* (sûra üfürme, haykırış, korkunç bir ses), *lemha* (anlık bakış, göz kırpma) gibi kavramları kullanmıştır.[1234] Dolayısıyla burada mecazî bir anlatım söz konusudur. Mâtürîdî sûra üflenmesi meselesinin gerçek anlamda yorumlanmasına imkân veren hadislerin de mecazî yoruma engel olmadığını belirtmektedir. Ayrıca gerekçe olarak ilgili hadislerin âhâd haber seviyesinde kaldıklarından bu konuda amel edilmeye uygun olmamasını da zikretmektedir.[1235]

Mâtürîdî yeniden dirilişin keyfiyetine ilişkin olarak da sadece ruhanî mi yoksa ruhanî ve cismanî mi olacağı noktasındaki tartışmalara yer vermiştir. Nitekim ba'sin nasıl gerçekleşeceği İslâm düşünce geleneğinde tartışılagelen ve günümüzde de tartışılmaya devam eden önemli meselelerdendir. Esasında bu fiilî durum Ehl-i Sünnet'in kurucu isimlerinden biri olarak Mâtürîdî'nin görüşlerini daha dikkat çekici hale getirmektedir. Çünkü Mâtürîdî erken sayılabilecek bir dönemde bu tartışmalara işaret etmiştir. Bu durum Mâtürîdî'nin kendi dönemi ve öncesinde ba'sin keyfiyetine ilişkin ruh-beden birlikteliği ya da ayrılığı temelinde yürütülen tartışmalardan haberdar olduğunu göstermektedir.

Mâtürîdî insanoğlunun ölümden kıyamete kadar geçen sürede yani berzah âleminde beden ve ona canlılık veren ruhun bulunmadığı ancak kavrayıcı ilke olarak nefsin varlığını sürdürdüğü bir süreci yaşayacağını düşünmektedir.[1236] Yeniden dirilişle birlikte artık insanoğlunun ruhu da bedenine iade edilecek böylece insanoğlu âhiret hayatını ruhanî ve cismanî olarak yani dünyadaki gibi hayat veren ilkenin (*ruhun*), idraki sağlayan ilkenin (*nefsin*) ve bunların gerçekleştiği boyutun (*bedenin*) varlığını kazanmasıyla sürdürecektir.[1237]

[1233] Nefha-i ruh konusunda bu çalışmanın birinci bölümünde yer alan "Ruh: İnsana Hayat Veren Şey" başlığı altında ayrıntıya yer verilmiştir. Ayrıca bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XI, 272-273; XII, 279; XV, 277, 280.
[1234] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XVI, 239.
[1235] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* XVI, 239.
[1236] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* X, 71; XII, 93-94, 344.
[1237] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* III, 276 vd.; XIV, 105.

Bu bağlamda Mâtürîdî'nin bedenin bulunmadığı ruhanî diriliş fikrini kesin bir dille reddettiğini ayrıca bu fikri savundukları gerekçesiyle Bâtıniyye ve filozofları tenkit ettiğini ifade etmek gerekir.[1238] Mâtürîdî'ye benzer şekilde Pezdevî de ba'sin ruh ve beden birlikteliğiyle gerçekleşeceğini ifade etmiş ve dirilişin ruhanî olacağını savundukları gerekçesiyle İslâm filozoflarını eleştirmiştir.[1239] Ayrıca sonraki Mâtürîdiyye âlimlerinin de dirilişin ruh ve beden birlikteliğiyle gerçekleşeceği hususunda ittifak halinde olup bu konuda Mâtürîdî'nin görüşünü benimsedikleri bilinmektedir.[1240]

Mâtürîdî muhtemelen ma'dûmun iadesinin imkânı ve dirilişteki bedenin keyfiyetine ilişkin itirazları da dikkate alarak bunlara cevap olabilecek açıklamalar da yapmıştır. Bu bağlamda Mâtürîdî "Şüphesiz âyetlerimizi inkâr edenleri biz ateşe atacağız. Derileri yanıp döküldükçe, azabı tatmaları için onların derilerini yenileyeceğiz. Muhakkak ki Allah mutlak güç, hüküm ve hikmet sahibidir."[1241] âyetini şu şekilde yorumlamaktadır:

> "Esasında bu yenilenme açısından bir azaptır. Yani onların yanan derilerini yenileriyle değiştireceğiz ki bu durum hem azabın vereceği acıyı hem de içinde bulundukları alevi artırsın. Bu yenilenme açısından başka bir azaptır. Çünkü ilk deri yakılmış ve pişmiştir. Fakat bedenin kendisi olma bakımından yine ilktir."[1242]

Mâtürîdî burada bedenin değişimini bedenin bizzat kendisinin (*min haysü'l-ayn*) değişimi tarzında değil, bedenin dönüşüp yenilenmesi (*min haysü't-tecdîd*) şeklinde olduğunu kabul eder. Bunu da dil açısından şöyle delillendirmektedir:

> "Görmez misin ki 'Filan kimse değişti' denildiği zaman bu söz o kimsenin bizzat değişip dönüştüğü anlamına gelmez. Bu söz, kendisinden bahsedilen kimse renkten renge girince ya da bir halden başka bir hale dönüşünce söylenir. İşte

[1238] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* III, 276 vd.; X, 64.
[1239] Pezdevî, *Usûlü'd-dîn,* s. 160-161.
[1240] Hatta Sâbûnî Mâtürîdî'nin *Te'vîlât*'ta aktarmış olduğu filozoflar ve Dehriyye'nin ba's hakkındaki görüşlerini *el-Kifâye*'de özetlemiş gibidir. bk. Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye,* s. 374-375. Bu bilgiler devam eden kısımda incelenecektir.
[1241] en-Nisâ 4/56.
[1242] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* III, 274.

> Yüce Allah'ın 'Onların derilerini yenileyeceğiz.'[1243] mânasındaki ifadesinin anlamı da budur. Buna göre o (ateşte yanan) kimse değişim ve dönüşüm açısından farklıdır fakat zât yönünden aynıdır."[1244]

Mâtürîdî bu durumu öldükten sonra dirilmenin keyfiyetine delil olarak sunar ve şöyle devam eder:

> "Öldükten sonra dirilmek ve yeniden yaratılmak da böyledir. Çünkü o yenilenme bakımından (*min haysü't-tecdîd*) farklıdır. Zira onlar (cehenneme girecek olanlar) yok olmuş ve izleri ortadan kalkmıştır. Fakat ilk duruma çevrilmeleri açısından (*min haysü'l-ayn*) onlar bizzat kendileri olup başkaları değildir. İşte bu sebeple –her ne kadar mâna itibariyle ilk dirilme olsa da- ba's; yeniden diriliş (*halk-ı cedîd*) olarak isimlendirilmiştir."[1245]

Mâtürîdî dirilişin keyfiyetine ilişkin olarak farklı görüşleri naklettikten sonra bazılarının dirilişin ruh ile başka bazılarının ise hem ruh hem de bedenle gerçekleşeceği şeklindeki iddialarına da değinmektedir. Burada herhangi bir isim tasrihinde bulunmadan filozofların görüşlerine özellikle temas etmekte; onlardan bazılarının ruhanî dirilişin ilkesini nefs, bazılarının ruh, diğer bir kısmının da bu ilkeyi basit cevher şeklinde isimlendirdiğini ifade etmektedir.[1246]

Burada Mâtürîdî'nin aktarımını ölçü alarak önce özet bir şekilde bu görüşlere yer verecek sonra da onun konuya ilişkin kendi değerlendirmesini aktaracağız. Mâtürîdî'nin cismânî dirilişi reddedenlerle ilgili görüşleri şu meâldedir:

> "Az önce görüşlerini zikrettiğim kimseler ba'sin keyfiyeti hakkında ihtilâfa düştüler. Onlardan bir kısmı bedenlerdeki ruhanî unsurun yok olmayacağını iddia ettiler. Onların iddiasına göre ba's bedenlerin ortadan kalkması ve bedenlerde bulunan ruhanî unsurların açığa çıkarak bağımsızlığına kavuşmasıdır. Bir kısmı da şöyle demiştir: 'İnsan yok olur ve bulunduğu hal üzere iade edilir. Bilindiği üzere bir şeyin aslı ortadan kalkmadan onun yenisinden bahsetmek mümkün

[1243] en-Nisâ 4/56.
[1244] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* III, 274.
[1245] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* III, 274.
[1246] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* III, 278-279.

değildir. Dolayısıyla bir şey yok olmadan onun iade edilmesi de ihtimal dâhilinde değildir."[1247]

Buna göre dirilişin ruhanî olacağını iddia edenlerin bir kısmı ruhanî özün ölüm sırasında yok olmayacağını düşünmektedirler. Bu sebeple onlar ba'si ruhanî özün bedenden ayrılarak özgürlüğüne kavuşması ve bedenin yok olarak ortadan kalkması şeklinde yorumlamaktadırlar.[1248] Diğerleri ise ruhun ölüm sırasında yok olacağını, ölüm sonrasında ise ölmeden önce bulunduğu hal ile tekrar diriltileceğini savunmaktadırlar. Zira onlara göre bir şeyin aslı yok olmadan onun yenilenmesinden bahsedilemez.

Mâtürîdî'ye göre yeniden dirilişi haber veren âyetler dikkate alındığında[1249] dirilişin cismânî mi yoksa ruhanî mi olacağı noktasında itibar edilmesi gereken doğru düşünce tarzı şu şekilde olmalıdır:

"Allah Teâlâ insanları lezzet ve elemleri hissedecek bir tabiatta yaratmıştır ki bu durum onlar için âhiret hayatına yönelik olarak vaat edilen şeylere karşı bir teşvik ve tehdit unsuru oluştursun (va'd edilen şeylerin varlığına delil olsun). Zira (insanın) ruhî ve bedenî varlığ(ın)a gelen âfetlerin ve bunların zıtları mahiyetindeki şeylerin üzüntüsü ve sevinci bulunmaktadır ki kişi bu şeyler sebebiyle elem duyar veya haz alır. Va'd ve vaîd de lezzet ve elem duyulacak şeyler üzerinden yapılmaktadır. Allah Teâlâ bedenleri bu şekilde yaratmıştır ki böylece onlar teşvik edildikleri lezzetlerin tatlarının ve korkutuldukları elemlerin acısının bilgisine bizzat ulaşabilsinler. Çünkü ancak bu sayede beden teşvik edilen ve korkutulan şeylere yönelik olarak va'd edilen hususların bilgisini elde edebilir. Dahası rağbet edilen şeylerin teşvik edilebilmesi veya üzüntü verecek şeylere karşı korku hissedilebilmesi bedenin acı veya haz duymasına bağlıdır. Dolayısıyla vâkıada müşahede edilen bu duruma göre hareket ederek akıl ve

[1247] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* III, 281-282.

[1248] Esasında buradaki değerlendirmenin Mâtürîdî'nin insanoğlunun berzah hayatı için ön gördüğü konum hakkındaki düşünceleriyle benzerlik taşıdığını ifade etmek gerekir. Zira Mâtürîdî'nin filozoflara atfederek naklettiği insanın âhiretteki konumuna ilişkin bu görüş onun insanın berzah hayatındaki konumuna ilişkin yaklaşımıyla örtüşmektedir. Ancak o bu durumu berzahla sınırlı tutmakta ve insanoğlunun ba'sle birlikle cismanî ve ruhanî bir bedene sahip olacağını düşünmektedir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* III, 279-280; X, 71; XII, 93-94, 344; XIV, 105.

[1249] Bu yönüyle Mâtürîdî'nin âhiret hayatına ilişkin cismanî tasvirlerin sembolik anlatım içerdiği dolayısıyla bu konudaki âyetlerin ruhanî dirilişe engel teşkil etmediği yönündeki savunmayı da kesin bir dille reddettiğini belirtmek gerekir.

> naklin gerekli gördüğü cismanî dirilişi kabul etmek (bu konuda tahmin yürüterek dirilişin ruhanî olacağını iddia etmekten) daha doğru ve isabetli bir yaklaşımdır."[1250]

Buna göre Mâtürîdî açısından yeniden diriliş ruhanî değil cismanî olarak gerçekleşecek yani insanoğlu âhiret hayatında ruh-beden birlikteliğiyle bulunacaktır. Bunun için de âhirette insanoğlu cismanî ve ruhanî olarak diriltilecek ve onun yeniden dirilişle kavuştuğu bu beden dünyevî özelliklerden de sıyrılmış olacaktır. Zira insanoğlu bu dünyada yeme ve içme ile imtihan edilen, eksikliklerle ve kusurlarla içi içe yaşayan bir varlıktır. Ancak insan bedeni dünya hayatında imtihan sebebiyle maruz kaldığı bu eksiklikler ve kusurlardan âhiret yurdunda sıyrılacak ve uzaklaşacaktır. Böylece insan âhiret hayatında büyük bir sevaba ehliyet kazanabilecek ve sonsuz bir cezaya mahal olabilecek duruma gelecektir. Bunun için de âhirette insanoğlunun mutlaka ruh-beden birlikteliğiyle yeniden diriltilmiş olması gerekir. Çünkü Allah Teâlâ: "Ki acıyı duysunlar."[1251] buyurmaktadır. Yiyecek ve içeceği tatmak ise ancak ağız yoluyla olur. Böylece insanoğlu onların tadını ve lezzetini hissedebilir. Aynı şekilde azabı tatmak için bütün organların bulunması gerekir. Ancak bu şekilde acı bütün organlar tarafından hissedilebilir. Zira "tatmak" denilince insanlar arasında mâruf olan husus; bir şeyin tadının tanınıp bilinmesi ve tadılıp anlaşılmasıdır.[1252] Bütün bunların gerçekleşebilmesi için de insanoğlunun hem fizikî hem de ruhsal varlığıyla yani ruh ve beden birlikteliğiyle âhiret hayatında var olması gerekir.

Bu ve benzeri açıklamalar yapan Mâtürîdî sonuçta nasların bütününden bedenli bir dirilişin anlaşılacağı fikrini ima etmektedir. O, âhiret hayatında insanın varlığını ruh ve beden birlikteliğiyle devam ettireceği vurgusuyla, daha sonra kelâm geleneğinde yaygın bir şekilde benimsenecek ana anlayışı da ortaya koymuş olmaktadır.

[1250] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* III, 285.
[1251] en-Nisâ 4/56.
[1252] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* III, 285-286.

SONUÇ

Ehl-i Sünnet kelâmının öncü isimleri arasında yer alan İmam Mâtürîdî'nin ortaya koyduğu insan tasavvurunun bilgi ve varlık başta olmak üzere kelâm sisteminin pek çok ana konusuyla irtibatı bulunmaktadır. Bu bakımdan Mâtürîdî'nin insan tasavvuru temel bir konumda ve merkezî bir niteliktedir. Çünkü Mâtürîdî, insanı modern dönemlerde örneklerini sıkça görebileceğimiz şekilde indirgemeci bir yaklaşımla ele almamakta, tam aksine o, insanı bütüncül bir anlayışla incelemekte ve bu bağlamda "İnsan nedir?" sorusuna epistemolojik ve ontolojik yönleriyle birlikte bütün bir varlık hiyerarşisini dikkate alarak cevap vermektedir. Ayrıca insanı bu şekilde varlığın tamamını göz önünde bulundurarak açıklamasının bir sonucu olarak Mâtürîdî'nin insan tasavvuru, onun kelâm düşüncesi içinde yayılmış bir şekilde bulunmaktadır.

Takip edilen bu sistem sebebiyle pek çok kelâm eserinde olduğu gibi Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inde de insan müstakil bir başlık altında incelenmemiştir. Ancak böyle bir tespitten hareketle Mâtürîdî'nin ve genel olarak mütekellimlerin herhangi bir insan tasavvurlarının bulunmadığı ya da onların insana ilişkin meseleleri gündemlerine almadıkları gibi bir sonuca ulaşılması doğru değildir. Bilâkis bunun bilinçli bir tercih olduğu ve böyle bir tercihte bulunularak insanın, kendisine ve varlığa dair anlam arayışının hangi ana esaslara dayandırılması gerektiğine ve insan tasavvurunda yer alması gereken temel prensiplerin neler olduğuna işaret edildiği düşünülmektedir.

Bu açıdan İmam Mâtürîdî'nin insan tasavvurunda "Kendini bilen Rabbini bilir" cümlesi ile ifade edilen ve Mâtürîdî tarafından benimsendiği gibi aynı zamanda İslâm düşünce geleneğinde de yaygın olarak kabul edilen bir anlayışın hâkim olduğu görülmektedir. Başka bir ifadeyle Mâtürîdî'nin insan tasavvurunun her şeyin insanda başladığı ama onda son bulmadığı şeklindeki merkezî düşünce ekseninde inşa edildiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Mâtürîdî'ye göre insanın kendisine ve varlığa ilişkin doğru bir tasavvura ulaşabilmesinin ilk adımı; onun kendisini, parçası olarak yaratılmış olduğu varlık âleminden dışlamaması, bu anlamda kendisinin veya bir başka varlığın ilâhî kudretin tesirinden yoksun olarak vücûda geldiği gibi bir yanılgıya düşmemesidir. Zira ona göre yeryüzündeki canlılar arasında sadece insanoğlu, varlıklar arasındaki yaratılış temeline dayanan münasebeti idrak edebilecek ve buradan hareketle Yaratan'ın

mârifetine bilinçli bir şekilde erişebilecek mahiyette yaratılmıştır. Başka bir aktarımla yeryüzündeki canlılar arasında yalnızca insan, bu maksûd gayeye ulaşabilecek yani varlığın sahibini tanıyabilecek, O'nun varlığını ve birliğini idrak edebilecek kabiliyette yaratılmış, yine bu hedefe ulaşmak ve böylece insaniyetini gerçekleştirmek üzere bir tek insanoğlunun bünyesi akılla donatılmıştır.

İmam Mâtürîdî insanın bu özel hâline vurgu yapmakta ve insanoğlunun kendi var oluşunu, yeryüzündeki konumunu, başlangıcı ve sonu itibariyle mahiyetini sorgulaması yoluyla, kendisi de dâhil olmak üzere varlığın tamamı hakkında doğru bir düşünme faaliyetine başlayabileceğini belirtmektedir. Ona göre insan, böyle bir yöntem izlediğinde kendisine, evrene ve tanrıya yönelik doğru tasavvurlara ulaşma imkânına sahip olabilecektir. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin insan tasavvuru açısından bilen özne sıfatını taşıyan insanı, hakikatine uygun bir şekilde konumlandırmak, ona dair geçerli bir düşünce zemini oluşturmak, bu anlamda insanın nerede durduğunu tam olarak belirlemek, hem bütün bir varlığı anlamak hem de görünenin ötesini de kapsayacak şümullü bir felsefeyi ortaya koyabilmek bakımından önceliklidir ve hayatî önemdedir.

Aslında İmam Mâtürîdî'nin de içinde bulunduğu düşünce geleneğinde inşa edilen insan tasavvurlarıyla modern insan tasavvurları arasındaki en önemli farkın da temelde yaşanan bu önemli ayrışmaya dayandığı söylenebilir. Daha açık bir ifadeyle söylemek gerekirse gelenekteki insan anlayışı ile günümüzdeki insan algısı arasındaki derin ayrışma aslında insan tasavvurlarında yaşanan bu temel paradigma değişiminden kaynaklanmaktadır Bilindiği gibi modern zamanlarda insan, varlığın bütününden koparılarak yalnızlaştırılmış, âdeta dünyaya atılmış, kökensiz ve gayesiz bir nesne gibi algılanmaya başlanmıştır. Zira İslâm düşünce geleneğindekinin aksine çağdaş insan, fizikî âlemin ötesine geçebilen ve metafiziğe uzanan farklı boyutları bulunan özel bir varlık olarak değil, fizikî dünyanın sınırları içinde kalan, maddî ve cisimsel boyuttan ibaret, sıradan bir varlık şeklinde kodlanmıştır.

İnsanı, kendisinden başlatıp yine kendisinde nihayete erdiren ve insandan aşkın varlığa giden bir yola giremeyen, İslâm düşünce geleneğini de "tanrı merkezli" olmakla ve bu anlamda Tanrı'nın otoritesini zayıflatmamak adına insanı ihmal etmekle suçlayan modernite, aslında bu tavrıyla daraltılmış ve sadece yatay bir düzlemle sınırlandırılmış

eksik insan algısını dayatmakta, bu yönüyle de hakikatte insanı yüceltmemekte, tam aksine onu maddeden ibaret sığ bir alanda kalmaya mahkûm ve mecbur etmektedir. Nitekim insanı otorite kılmak ve onu özgürleştirmek adına yola çıkılan bu süreçte insan, evren ve tanrı tasavvurları arasındaki uyum da bozulmuştur. Bu yeni durumda özgürlük söylemiyle aslından koparılan insanın, gerçekte ne olup ne olmadığı da tam olarak tanımlanamamış ve insanoğlu her yöne savrulmaya müsait, temeli bulunmayan, sabitesi olmayan bir varlık haline dönüştürülmüştür.

Modern insan tasavvurlarının, insanlığı geçmişe nazaran daha iyi bir pozisyona taşıyamadığı gibi evrende ve insan oluşumuz bağlamında yeni bir dizi problemin de kaynağı haline geldiğini ifade etmek mümkündür. Keza günümüz dünyasında ortaya çıkan bu yeni durumda, insanoğlunun tabiat karşısında hâkimiyetinin artmasına ve bu hâkimiyeti pekiştirmek üzere pek çok araç-gerece sahip olmasına rağmen genel olarak insanlık açısından bir düşüşün yaşandığı görülmektedir. Hatta bireysellikle beraber insanoğlunun merkeze alınmasına ve onun sürekli olarak gündemde tutulmasına karşın, insanlığın çöküşü engellenememekte ve her geçen gün insanın insanlığını yitirişine daha fazla şahit olunmaktadır. Dolayısıyla bu gün artık çağdaş dünyada insanın "kendisi"nin başlı başına bir sorun olduğu hususu tartışmasız hale gelmiş durumdadır. O hâlde bugünün dünyasında insan üzerine konuşmaya, insan anlayışlarımızı gözden geçirmeye her zamankinden daha fazla ihtiyacımız bulunmakta ve bu durum bizi yeniden insan hakkında tefekkür etmeye zorlamaktadır.

Bu bağlamda günümüz dünyasındaki modern insan tasavvurunun İslâm geleneği ile çatışan noktalarını ortaya koymanın yanında, kendi düşünce geleneğimize dayalı yeni bir insan anlayışını oluşturmak açısından da bu geleneğin zirve isimlerinden biri olan İmam Mâtürîdî'nin insana dair bütün görüşlerinin gün yüzüne çıkarılması gerekmektedir. Zira çağdaş İslâm düşüncesinde tutarlı bir insan tasavvurunun oluşması ancak gelenekle sağlıklı bir müzâkere yürütülerek sağlanabilecektir.

İnsana ilişkin problemlere bakış açısının farklı olmasının yanında Mâtürîdî'nin ele aldığı konuları işleme yöntemi ile de çağdaş İslâm düşüncesinin insan tasavvurunun teşekkülüne göz ardı edilemeyecek katkılar sağlayabileceği düşünülmektedir. Bu bakımdan Mâtürîdî'nin, doğruluğu sabit olmayan aktarımlara dayanan değerlendirmeler

yapmaktan sakınması, hakkında nas olmayan meselelerde aklî yorum imkânı da bulunmuyorsa polemikten uzak durması, sıhhati bilinmeyen rivayetlere temkinli yaklaşması kayda değer hususlardandır.

Üstelik Mâtürîdî mütekellim olduğu kadar müfessir sıfatını da hak etmekte, bu itibarla da onun insan tasavvuru ayrı bir önem arz etmektedir. Çünkü Mâtürîdî bir mütekellim olarak *Kitâbü't-Tevhîd*'de insana ilişkin değerlendirmelerde bulunmasının yanında, bir müfessir vasfıyla da insanla alâkalı onlarca Kur'ân âyeti hakkında yorumlar yapmaktadır. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin bu farklı yönleri ve özellikleri onun eser ve görüşleri üzerinden kapsamlı ve ayrıntılı bir insan tasavvurunun inşasını güçlü bir şekilde olanaklı kılmaktadır.

Ayrıca Mâtürîdî insanı, dünyaya gelişi ve sonrasında kazandığı biyolojik ve fizyolojik yapısıyla, dünyada insan oluşunu gerçekleştirmek üzere kendisine verilen özellikleriyle konu edindiği gibi ölümden sonra ve yeniden dirilişle birlikte elde edeceği nihaî yapısı itibariyle de bir bütün olarak incelemektedir. Bununla birlikte Mâtürîdî aklı, insanın en değerli yeteneği olarak nitelemekte ve gerçeğe ulaşmada akla özel bir önem vermektedir. Aynı şekilde İmam Mâtürîdî insanın sahip kılındığı en değerli şeyin onun özgürlüğü olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla akıl ve özgürlüğe dair görüşleri Mâtürîdî'nin insan tasavvurunun ayırıcı yönleri olarak öne çıkmaktadır. Bu bakımdan onun akıl ve özgürlüğe yüklediği anlamlar bugünün insanı için de yeni bir boyut ve farklı bir açılım sağlayabilecek zenginlik ve derinliktedir.

Mâtürîdî'ye göre insanı yücelten şey; aziz olan aklının peşinden gitmesidir. Aziz olan akıl olduğuna göre insanın yücelebilmesi ve insaniyetini gerçekleştirebilmesi tab'ının isteklerine ve hevâsının arzularına değil, aklına uymasına ve aklını işlevsel ve fonksiyonel olarak kullanmasına bağlıdır. Realist bir yaklaşımla insanın doğasını da konu edinen Mâtürîdî, akıl ile tab' arasında yaşanabilecek bir çatışma durumunda insanın doğasının isteklerine göre değil akıl tarafından kendisine gösterilen doğrulara göre yaşama sorumluluğunun bulunduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca o yine gerçekçi bir yaklaşımla insanın temayüllerine hitap ederek onun "iyi" olmasını sağlayacak yöntemler önermektedir.

Mâtürîdî bu şekilde bir yöntem takip ederek insanın haz talebini de yok saymamış olmaktadır. Bununla birlikte o, insanın insaniyetini gerçekleştirmesi bakımından "haz merkezli bir insan tasavvuru"nun kabul edilebilir bir yanının bulunmadığını düşünmektedir. Zira ona göre böyle bir tasavvur insanı yüceltmek bir yana onu küçültmekte ve değerini düşürmektedir. Aynı şey onun özgürlük hakkındaki yaklaşımı için de geçerlidir. Çünkü Mâtürîdî'nin sisteminde özgürlüğün gerçekleşmesinin yolu; tanrıya başkaldırmak değil, aşkın olana boyun eğmektir. Bu anlamda Mâtürîdî, asıl özgürlüğün zihinsel ve düşünsel özgürlük olduğuna işaret etmektedir. Mâtürîdî'ye göre özgürlüğün, bedensel isteklerin tatminiyle eş değer hâle getirilmesi ve bu şekilde anlaşılması "akıl varlığı" oluşuyla ayrıcalık kazanan insanoğlunun bu yönünün yok sayılması ve onun tamamen bedensel arzularının esaretine teslim edilmesi, bir anlamda insanın insanlığından uzaklaşması mânasına gelmektedir. Zira insanoğlunun yücelmesi ve özgürlüğünü gerçekleştirmesi, insanı insan yapan, onu diğer varlıklardan ayıran temel niteliğini yani aklını kullanmasına ve sonuçta ilâhî kudreti tanımasına bağlıdır.

Böyle bir insan tasavvuruyla Mâtürîdî, insanın iradesine de vurgu yapmakta; onu kendisine çizilmiş bir rolü oynayan aktör konumuna indirgeyen cebrî anlayışlara kesin delillerle karşı çıkmaktadır. Onun sisteminde teklif ve özgürlük birbirini gerektirmekte, özgürlüğün anlamı özgürce eylem yapabilme güç ve iradesine sahip olmak şeklinde yorumlanmaktadır. Zâhirî anlamı itibariyle cebir düşüncesini çağrıştıran âyetleri Mâtürîdî bu temel düşüncesine uygun bir şekilde yorumlamakta; iman ve inkâr fiilinde icbar ve zorlamanın olamayacağını vurgulamakta, ikraha dayanan bir eylemin iman ya da inkâr diye isimlendirilmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Nitekim o, kalplerin mühürlendiğini beyan eden nasların cebre değil vakıaya yani muhataplarının düşünme merkezinde kendi istek ve arzularının neticesinde gerçekleşen fiilî duruma işaret ettiğini belirtmektedir. Dolayısıyla Mâtürîdî açık ve kesin bir dille özgür olamayan bir varlığa hidâyet ve dalâletin nispet edilemeyeceğini savunmaktadır.

Ortaya koyduğu düşüncelerde insanın özgürlüğü ve onurunu korumayı her zaman ilke edindiği anlaşılan Mâtürîdî, İslâmî gelenek içinde tartışılan pek çok meseleyi de bu esası gözeterek yorumlamaktadır. Nitekim Hz. Âdem'in cennette sürçmesi, Hz.

Havvâ'nın ilgili olaydaki konumu, insanın cennetten yeryüzüne inişi, ruhun üfürülmesi, insanda ilâhî bir parçanın bulunup bulunmadığı, fıtratın mahiyeti, mîsâkın mecaz ya da hakikat oluşu gibi meselelere getirdiği farklı ve orijinal yorumlarda bu ilke kendini göstermektedir. Bu bağlamda Hz. Âdem nezdinde insanın, eşyanın bilgisi ile donatılarak meleklerin üstünde konumlanmaya hazır hale getirilmesi, insanlığın annesi Hz. Havvâ hakkında hiçbir olumsuz imaja yer verilmemesi gibi hususların da zikredilmesi gerekir. Ayrıca mezkûr meselelerde Mâtürîdî'nin düşüncelerinin bazı yönleriyle gelenekte yaygın olarak kabul gören görüşlerden farklılaştığı anlaşılmaktadır.

Diğer yandan İmam Mâtürîdî insanın bütünlüğü bağlamında ruh, nefs ve beden ilişkisine yönelik kurguladığı sistemle mütekaddimîn dönemi kelâmcılarından ve sonraki Mâtürîdiyye âlimlerinden ayrı bir yerde durmaktadır. Bu ayrım insanın ilk yaratılışından dünyaya gelişi, uyku ve ölüm anındaki durumu, berzahtan yeniden dirilişe kadar geçen süredeki yapısı gibi konularda açığa çıkmaktadır. Buradaki izahlar bize İmam Mâtürîdî ile Mâtürîdiyye âlimleri arasında ruh, nefs ve beden ilişkisinin mahiyeti hakkında temel bir farklılığın bulunduğunu göstermektedir. Tabii Mâtürîdî'nin neden böyle farklı bir anlayışa sahip olduğu, bu fikrin hangi gerekçelere dayandığı ve nereden kaynaklandığı gibi sorulara cevap verilebilmesi için konu üzerinde yapılacak başka ayrıntılı ve özel araştırmalara da ihtiyaç bulunmaktadır.

Mâtürîdî düşüncesinde insanın gaye varlık olarak nitelendiğini de hassaten vurgulamak gerekir. Zira Mâtürîdî'ye göre insanın yaratılışına yüklenen anlamlar, insanla âlem arasında yaratılış temeline dayanan bir münasebetin bulunması, buna bağlı olarak insanoğlunun "küçük âlem" şeklinde isimlendirilmesi gibi hususlar âlemin kuruluşuyla insanın varlığının hedeflendiğini göstermekte ve bütün bunlar onun gaye varlık olduğuna işaret etmektedir.

Bu bağlamda Mâtürîdî açısından yeryüzüne gönderilen her insan Allah Teâlâ'nın halifesidir. Buna göre her insan halife olma sorumluluğunu taşımakta ve her bir insanın hilâfet vazifesini yerine getirmesi gerekmektedir. Mâtürîdî'ye göre teorik açıdan bütün insanlara böyle bir yükümlülüğün verilmiş olmasının yanında pratik olarak da yeryüzünde bizzat hilâfet görevini hakkıyla yerine getirmeleriyle tanınan örnek insanlar,

Mâtürîdî'nin ifadesiyle "seçkin insanlar" bulunmaktadır. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin seçkin insanı rol model alınması açısından ütopik değil, realist bir yapıya sahiptir.

Çok yönlü ve katmanlı bir insan tasavvuru ortaya koyan Mâtürîdî'nin, Allah Teâlâ'nın bir sıfatı olarak O'nun hikmetinin yanında, işlerin sonucu ve nihaî hükmü anlamında âkıbet düşüncesine de bütün bir anlatımında belirleyici bir rol verdiği tespit edilmiştir. O, insanın yaratılışını ve anlamını hikmete dayandırmakta; bu temelden hareket eden düşünce seyrinde insanın yaratılması hikmetin sonucu olarak gerçekleşmekte, âlemde hikmetin bulunduğunun sabit oluşu âkıbet fikrine, âkıbet düşüncesi ise âhiretin varlığına götürmektedir.

Bu sebeple Mâtürîdî açısından, insanın âkıbeti bulunan ve âkıbeti âhiret olan bir varlık olduğu ayrıca vurgulanmalıdır. Üstelik insanın bu anlamdaki âkıbeti kesbîdir yani dünyada insan tarafından kazanılmaktadır. Tabii onun âkıbeti burada kazanılmakla birlikte tam anlamıyla ancak sonsuzluk âleminde gerçekleşmektedir Bu da insanın, aynı zamanda sonsuz bir âkıbete sahip olacağını göstermektedir. Bu yönüyle insan, olmakta olan, olmaya devam eden, ölümle kemâle giden ve var oluşunu tam anlamıyla âhirette gerçekleştirecek olan bir varlıktır. Mâtürîdî, âhiretin varlığını da insan açısından yani insanın varlığının devam etmesi ve kemâlini bulması açısından zorunlu görmektedir. Dolayısıyla Mâtürîdî kelâmında insan oluş, bu dünya ile sınırlandırılmamakta insanın asıl varlığını âhirette devam ettireceği ve orada kemâlini bulacağı düşünülmektedir.

Bu bağlamda Mâtürîdî'nin ölüm algısına işaret etmemek eksiklik olacaktır. Mâtürîdî'ye göre asıl sakınılması gereken ölüm; dâimî ölüm olan ebedî azaptır. Çünkü bundan dönüş ve kurtuluş yoktur. Dünyadaki ölüm ise kaçınılması değil, hazırlanılması gereken bir ölümdür. Zira ölüm de hayat gibi imtihan için yani ölümden sonrasına hazırlık yapmak amacına mâtuf olarak yaratılmıştır. Dünyadaki ölüm, ebedî ölüm olan âhiret azabı hakkında bilgi edinip ondan sakınmak üzere verildiği gibi dünyadaki en büyük lezzet olan hayat da âhiret hayatında ihsan edilecek olan ebedî hayata rağbet etmek ve onu kazanmak için hazırlık yapmak üzere verilmiştir. Bu sebeple Mâtürîdî'ye göre inanan insanda imanın bulunduğunun alâmeti; onun ölüm sonrasına hazırlık yapmasıdır.

Esasında bu çalışmada insan tasavvuru bağlamında Mâtürîdî'nin ölüme bakışı da inceleme konusu yapılmıştır. Bununla birlikte Mâtürîdî'nin ölüm hakkındaki farklı açıklamalarının, onun ölüm felsefesi konusunda müstakil bir çalışma yapılmasına da ihtiyaç duyuracak nitelikte ve derinlikte olduğunu ayrıca ifade etmek gerekir.

İmam Mâtürîdî'nin insan tasavvuru hakkında yapılan bu çalışmada dikkat çeken bir başka husus ise onun konuları sadece teorik bir sistem kurmak maksadıyla zihinsel bir faaliyet olarak değil, pratik endişelerle de ele almasıdır. Zira o salt entelektüel bir bakış açısıyla hareket etmez ve sadece belli seviyedeki insanları muhatap almaz. Mâtürîdî, bizzat insana hitap eder. Bu hitapla da fert olarak insanı ve onun içinde yaşadığı bütün bir toplumu iyiye ve güzele yöneltmeyi hedefler. Tabiatları gereği insanların farklı anlayış seviyelerine sahip olduklarını belirten Mâtürîdî fikirlerini ve açıklamalarını da buna göre şekillendirir. İnsanların bir kısmı gerçekleri sadece akılla kavrayabileceği için Mâtürîdî bir taraftan üst seviyedeki akla hitap ederken, diğer yandan gerçeğe ulaşabilmek adına nasihate ihtiyaç duyanları da gözetmekte, bunun yanında toplum içinde günlük işlerle meşgul olan sıradan insanlara da seslenmektedir. Onun bu tutumu sadece entelektüel insanlara değil aynı zamanda sıradan halka da bir anlam ifade eden kuşatıcı bir "dil" üretmesine yol açmıştır. Muhtemelen bu derecede kapsamlı bir dilin gelişmesinde Mâtürîdî'nin tefsir sahibi olmasının ve bu anlamda Kur'ân'ın herkese hitap eden kapsayıcı yapısının etkisi bulunmaktadır. Bu yönüyle Mâtürîdî hem insana ilişkin görüşlerini Kur'ân metni etrafında şekillendirmiş hem de Kur'ân'ın üzerinde durduğu esaslardan hareketle insanın ve toplumun bu eksende değişim ve dönüşüm gerçekleştirmesi yolunda gayret sarf etmiştir. Başka bir ifadeyle Mâtürîdî'nin yaşadığı çağda insanın ve toplumun sahih bir şekilde varlık bulmasını hedeflediği, kendisine de böyle bir misyon yüklediği anlaşılmaktadır. Zaten Mâtürîdî'ye göre müslümanların bir görevi de toplumu değiştirip dönüştürebilecek seviyede iyi insanlar yetiştirmektir. Öyle anlaşılıyor ki bu görev bilinci aynı zamanda Mâtürîdî'nin insan tasavvuruna realist bir hüviyet kazandırmıştır.

Bu sebepledir ki Mâtürîdî'nin çağlar öncesinde insana yönelik olarak ortaya koyduğu düşünce ve yaklaşımlar bugünün insanı için de geçerliliğini korumaktadır. Bu açıdan Mâtürîdî'nin insanın dünyaya gelişine, yaratılış evrelerine, ruh ve beden yapısına,

çift kutuplu tabiatına, akıl ve insanî doğanın çatışması halinde aklın hakemliğine başvurulması gerektiğine ve insan fıtratına yönelik tespit ve açıklamaları "dönemsel ve tarihsel" olmakla farklılaşacak konular değildir. Dahası kendini ve varlığını doğru bir şekilde anlamlandırma talebi bulunan her insan için Mâtürîdî'nin düşünceleri pek çok yönüyle ufuk açıcıdır.

Sonuç olarak tekrar vurgulamak gerekir ki Batı felsefesinin etkisi altında değişen ve kendi çizgisinden kayan insan tasavvurumuzu yeniden doğru bir zemine oturtmak açısından geleneğimizdeki insan tasavvurlarıyla tekrar fikrî müzâkereye girilmesine ihtiyaç bulunmaktadır. Bu ihtiyacın giderilmesi noktasında ise Mâtürîdî'nin düşüncelerinin canlandırılmasının önemli katkılar sağlayabileceği öngörülmektedir. Çünkü Mâtürîdî'nin insan tasavvuru, bu konuda temel taşı olabilecek bir yoğunlukta ve zenginliktedir.

KAYNAKÇA

Agitoğlu, Nurullah, "Kutsal Metinlerde ve Hadislerde Hz. Âdem", *The Journal of Academic Social Science Studies*, II/26 (2014), s. 269-287.

Ağırman, Cemal, *Kadının Yaratılışı İlgili Rivayetler Bağlamında Yeni Bir Yaklaşım*, İstanbul: Rağbet Yayınları 2001.

Akın, Galip, "Küresel Isınma, Nedenleri ve Sonuçları", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, XXXXIV/2 (2006), s. 29-43.

Akkirmânî, Mehmed, "İrâde-i Cüz'iyye Risâlesi" (nşr. Şamil Öcal), *Dinî Araştırmalar*, II/5 (1999), s. 225-254.

Akpınar, Ali, "İnsan Küçük Bir Âlem", *Yenidünya*, VII (2016), s. 8-11.

Ali el-Kârî, *Minehu'r-ravzi'l-ezher fî şerhi'l-Fıkhi'l-ekber*, Beyrut: Dârü'l-Beşâir 1419/1998.

Ali el-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe* (nşr. Halil Muhyiddin el-Meys), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 1985.

Alper, Hülya, "İmam Mâtürîdî Düşüncesinde İnsanın Anlamı ve Değeri", *İnsan Nedir? İslâm Düşüncesinde İnsan Tasavvurları* (ed. Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer), İstanbul: İlem Yayınları 2019, s. 103-138.

Alper, Hülya, "İmam Mâtürîdî ve Sonrasında Teklifle İlişkisi Bakımından Hüsün ve Kubuh Meselesi" *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği Tarih, Yöntem ve Doktrin* (ed. Hülya Alper), İstanbul: İFAV Yayınları 2018, s. 339-364.

Alper, Hülya, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi,* İstanbul: İz Yayıncılık 2017.

Alper, Hülya, *İmanın Psikolojik Yapısı,* İstanbul: Rağbet Yayınları 2013.

Alper, Ömer Mahir, *İbn Sînâ*, Ankara: İSAM Yayınları 2014.

Alper, Ömer Mahir, *Varlık ve İnsan Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası,* İstanbul: Klasik 2013.

Altıntaş, Ramazan, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İstanbul: Pınar Yayınları 2003.

Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, *el-Mübîn fî şerhi meʿânî elfâzi'l-hukemâi ve'l-mütekellimîn, Mantık Felsefe ve Kelâm Terimleri Sözlüğü* (çev. Bilal Taşkın-Osman Nuri Demir), İstanbul: İz Yayıncılık 2016.

Aries, Philippe, *Batılının Ölüm Karşısında Tavırları* (çev. Mehmet Ali Kılıçbay), Ankara: Gece Yayınları 1991.

Aristoteles, *Nikamakos'a Ethik* (çev. Saffet Babür), Ankara: Dost Kitabevi 1998.

Aristoteles. *Ruh Üzerine* (çev. Ömer Aygün-Y. Gurur Sev), İstanbul: Pinhan Yayıncılık 2018.

Arpaguş, Kelpetin, Hatice, "Kur'ân Perspektifinden Yaratılış İtibarıyla Kadına Bakış", *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar* (ed. Bilal Gökkır v.dğr.), İstanbul: Özkan Matbaacılık 2010.

Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3 Aristoteles,* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 2007.

Arslan, Hulusi, "İspat ve Tenzih Açısından İmam Mâtürîdî'nin Tevhîd Anlayışı ve Delilleri" *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği Tarih, Yöntem ve Doktrin* (ed. Hülya Alper), İstanbul: İFAV Yayınları 2018, s. 47-82.

Atay, Hüseyin, "İslâm'da Olgun İnsan (İnsan-ı Kâmil)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/1 (1967), s. 155-171.

Atay, Hüseyin, "İslâm'da Olgun İnsan (İnsan-ı Kâmil)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/1 (1967), s. 155-171.

Ateş, Süleyman, *Kur'ân'da Peygamberler Tarihi,* İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat 2004.

Avcı, Casim, "Hilâfet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, XVII, 539-546.

Aydın, Hüseyin, *İlim Felsefe ve Din açısından Yaratılış ve Gayelilik,* Ankara: DİB Yayınları 2012.

Aydın, Mehmet Akif, "Köle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* Ankara 2002, XXVI, 237-246.

Aydın, Mehmet S., "İkbâl'in Felsefesinde İnsan", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIX (1987), s. 83-106.

Aydın, Mehmet S., "İnsân-ı Kâmil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* İstanbul 2000, XXII, 330-331.

Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık 2014.

Aygün, Fatma, "Allah'ın Varlığını Bilmeye İlişkin Mâtürîdî'nin Fıtrat Delili (Hilkat Delili)", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi,* IV/4 (2015), s. 93-125.

Bağdâdî, Abdülkâhir Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî, *el-Fark beyne'l-fırak* (nşr. Muhammed Osman), Kahire: Mektebetü İbn Sînâ 1409/1988.

Bahçeci, Muhittin, "İnsanın Mahiyeti ve Ruhu", *Bilimname*, VIII/2 (2005), s. 33-50.

Bâr, M. Ali, *Kur'ân-ı Kerîm ve Modern Tıbba Göre İnsanın Yaratılışı* (çev. Abdülvehhab Öztürk), Ankara: TDV Yayınları 2010.

Bardakçı, Sefa, *Ebü'l-Muîn en-Nesefî'de Allah-İnsan İlişkisi,* Konya: Adal Ofset 2010.

Bayın, İrfan, *Kelam Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu,* Ankara: Fecr Yayınları 2008.

Bayrakdar, Mehmet, *"*Tekâmül Nazariyesi*" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* Ankara 2011, XXXX, 337-339.

Bayrakdar, Mehmet, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi,* İstanbul: İnsan Yayınları 1987.

Bebek, Adil, "Mâtürîdî'nin Kelâm Sisteminde Âhiret İnancı", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi,* XIX (2000), s. 5-41.

Bedevî, Abdurrahman, *Eflâtun fi'l-İslâm*, Beyrut: Dârü'l-Endülüs 1418/1997.

Beyazîzâde, Ahmed Efendi, *el-Usûlü'l-münîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe* (nşr. İlyas Çelebi), İstanbul: İFAV Yayınları 2000.

Beyazîzâde, Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm* (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Karaçi: Zam Zam Publishers 1425/2004.

Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullāh b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-tenzîl ve Esrâru't-te'vîl* (nşr. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî), I, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî 1418/1998.

Birinci, Züleyha, "Nefs-i Vâhide İfadesinden Hareketle Kadının Yaratılışı Hakkında Bir Değerlendirme", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi,* XXXXVII (2014), s. 151-164.

Bolay, Süleyman Hayri, "Âdem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* İstanbul 1988, I, 358-363.

Bolay, Süleyman Hayri, "Âlem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* İstanbul 1989, II, 357.

Büyükuslu, Nihal, "Genetiği Değiştirilmiş Organizmalar ve İnsan Sağlığı Üzerine Etkileri", *Sağlık Düşüncesi ve Tıp Kültürü Dergisi*, XXI (2011-2012), s. 26-29.

Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb, *Kitâbü'd-Delâʾil vel-iʿtibâr ʿale'l-halk ve't-tedbîr,* Kahire-Beyrut: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye-Dârü'n-Nedveti'l-İslâmiyye 1987-1988.

Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb, *Kitâbü'l-Hayevân* (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), I-VIII, Lübnan: Mektebetü ve Matbaatu Mustafa 1384/1965.

Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb, *Resâilü'l-Câhız* (nşr. Abdüsselâm Hârûn), I-IV, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî 1384/1964.

Câlinûs, *Resâilü'l-Câlinûs* (nşr. Abdurrahman Bedevî), *Dirâsât ve Nusûs fî'l-Felsefeti ve'l-'ulûm inde'l-Arab* İçinde, Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye 1981.

Câmî, Abdurrahman, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-hikem*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye 2004.

Camus, Albert, *Başkaldıran İnsan* (çev. Tahsin Yücel), İstanbul: Can Yayınları 2014.

Cengiz, Yunus "Mu'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm Gelenekleri", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim araştırmaları Dergisi,* IV/2 (2018), s. 55-72.

Cengiz, Yunus, "Ölüm ve Sonrası", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası* (ed. Şaban Ali Düzgün), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları 2011.

Cezîrî, Abdurrahmân, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a,* II, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 1424/2003.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf, e*t-Ta'rîfât* (nşr. Muhammed Sıddık el-Minşâvî), Kahire: Dârü'l-Fazîlet 2015.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf* (nşr. Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî), VIII, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 1998.

Çağrıcı, Mustafa, "Yaratma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* Ankara 2013, XXXXIII, 324-329.

Çağrıcı, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul: Dem Yayınları 2000.

Çelebi, İlyas, "Hüsün ve Kubuh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, XIX, 59-63.

Çelebi, İlyas, *İslam İnanç Sisteminde A*kılcılık *ve Kâdî Abdülcebbâr,* İstanbul: Rağbet Yayınları 2000.

Çepel, Necmettin, *Toprak İlmi,* İstanbul: İ.Ü. Orman Fak. Yay. 1988.

Çınar, Mahmut, *Nûr-i Muhammedî İnancının Ortaya Çıkışı ve Kaynakları*, İstanbul: Rağbet Yayınları 2014.

Dalkılıç, Mehmet, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, İstanbul: İz Yayıncılık 2012.

Dartma, Bahattin, "Hz. Âdem'in Dışlandığı Cennetin Dünyası Meselesi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi,* IX/2 (2009), s. 11-22.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ, *Takvîmü'l-edille fî usuli'l-fıkh* (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye 1421/2001.

Demir, Necati, *Ernst Cassirer'de İnsanın Anlamı,* Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi, 2004.

Demirci, Mehmet, "Hakîkat-i Muhammediyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, XV, 179-180.

Demirli, Ekrem, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul: Alfa Yayınları 2017.

Deniz, Gürbüz, "İbn Sînâ'da Ruhsal Diriliş ve Bazı İtirazlar", *Eş-Şeyhu'r-Reis İbn Sînâ İçinde*, Ankara: DİB Yayınları 2015.

Deniz, Gürbüz, "Kur'ân'a Göre Hz. Âdem (a.s.)'in Serüveni", *İslâmî Araştırmalar Dergisi,* XXII/2 (2011), s. 89-105.

Deniz, Gürbüz, *Anlam ve Varlık Boyutuyla İnsan,* Ankara: DİB Yayınları 2015.

Duralı, Teoman, *Canlılar Sorununa Giriş*, İstanbul: yy. 1983.

Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul: İFAV Yayınları 2012.

Düzgün, Şaban Ali, "De Facto Siyasal Otoriteden Meşru siyasal İktidara: Mâtürîdî'nin Ulu'l-Emr Kavramsallaştırması", *Milel ve Nihal,* XIV/1 (2017), s. 24-35.

Düzgün, Şaban Ali, "İnsanın Doğası (Fıtratı) ve Özgürlüğü Üzerine", *Kelâm Araştırmaları Dergisi,* XIV/2 (2016), s. 322-342.

Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-ebsat* (nşr. Mustafa Öz, İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri İçinde), İstanbul: İFAV Yayınları 2008, s. 43-67.

Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-ekber* (nşr. Mustafa Öz, İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri İçinde), İstanbul: İFAV Yayınları 2008, s. 69-77.

Ebü'l-Bekâ, el-Kefevî, *el-Külliyyât* (nşr. Adnân Dervîş-Muhammed el-Mısrî), Beyrut: Müessesetü'r-risâle 1419/1998.

Eraydın, Selçuk, "Hakîkat-ı Muhammediyye ve İlgili Beyitler", *Diyanet Dergisi*, XXV/4 (1989), s. 131-143.

Erdem, Mustafa, *Hz. Âdem (İlk İnsan)*, Ankara: TDV Yayınları 2011.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil b. Ebû Bişr, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag Gmbh 1400/1980.

Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. el-Hasan, *Mefâtîhü'l-ğayb,* III, VII, VIII, IX, Beyrut: Dâru Fikir 1981.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ, "Makâlât er-Refî'a fî Usûli'ilm et-Ṭabî'a", "Fârâbî'nin-Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Makaleler Kitabı" (nşr. Necati Lügal-Aydın Sayılı), *Belleten*, 15/6 (1951), s. 81-122.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ, *Arâ'ü ehli'l-Medineti'l-fâżıla* (nşr. Ali Bû Melhem), Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl 1995.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ, *Fusûlü'l-müntezia* (nşr. Fevzi M. Neccâr), İran: Mektebetü'z-Zehra 1405.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ, *Kitâbü's-Siyâseti'l-medeniyye*, Haydarabad: yy., 1346.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ, *Kitâbü'l-Mille ve nusûsun uhrâ* (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut: Dârü'l-Meşrık 1991.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ, *Risâletü't-tenbîh alâ sebîli's-saâde* (nşr. Sahbân Halîfât), Amman: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye 1987.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ, *Tahsîlü's-saâde* (nşr. Ali Bû Melhem), Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl 1995.

Feuerbach, Ludwig, *Hristiyanlığın* Özü (çev. Oğuz Özügül), İstanbul: Say Yayınları 2008.

Futuyma, Douglas J., *Science on Trial*, New York: Pantheon Books 1983.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *el-Münkız mine'd-dalâl* (nşr. el-Lecnetü'l-İlmiyye), Cidde: Dârü'l-Minhâc 1434/2013.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *el-Maksadü'l-esnâ* (nşr. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî), Beyrut: Dâru İbn Hazm 1424/2003.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, I, III, Beyrut: Dâru İbn Hazm 1426/2005.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *Mi'râcü's-sâlikîn* (nşr. İbrahim Emin Muhammed-*Mecmuâtü'r-resâil* içinde), Kahire: Mektebetü't-Tevfîkiyye ts..

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *Mîzânü'l-amel* (nşr. Süleyman Dünya), Kahire: Dârü'l-Meârif 1964.

Gish, Duane T., *Fosiller ve Evrim* (çev. Adem Tatlı), İstanbul: Cihan Yayınları 1985.

Gökçe, Cüneyt, "Berzah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, V, 525.

Gölcük, Şerafeddin-Toprak, Süleyman, *Kelâm,* Konya: 1998.

Gözübenli, Beşir, "Âriyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1991, III, 379-380.

Grimal, Pierre, *Larousse World Mythology*, London: Hamlyn Publishing Group Limited, 1969.

Günaydın, Fatma, "Mâtürîdî'nin Kelâm Sisteminde Peygamberlerin İsmeti", İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi 2013.

Günaydın, Fatma, "Nübüvvetin Delili Olarak Hz. Peygamber'in Zâtı" *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği Tarih, Yöntem ve Doktrin* (ed. Hülya Alper), İstanbul: İFAV Yayınları 2018, s. 197-213.

Gürkan, Salime Leyla, "Yahudi ve İslâm Kutsal Metinlerinde İnsanın Yaratılışı ve Cennetten Düşüş", *İslâm Araştırmaları Dergisi,* IX (2003), s. 1-48.

Hacımüftüoğlu, Esra, "Prometheus'den Halife'ye… Doğu ve Batı'nın İnsan Tasavvurları", *Bilimname,* XXXV/1 (2018), s. 505-534.

Haktanır, Koray-Arcak, Sevinç, *Toprak Biyolojisi (Toprak Sistemine Giriş)*, Ankara: Ankara Üniversitesi Ziraat Fakültesi Yayınları 1997.

Hararı, Yuval Noah, *Hayvanlardan Tanrılara Sapiens İnsan Türünün Kısa Bir Tarihi* (çev. Ertuğrul Genç), İstanbul: Kolektif Kitap 2015.

Hararı, Yuval Noah, *Homo Deus Yarının Kısa Bir Tarihi* (çev. Poyzan Nur Taneli), İstanbul: Kolektif Kitap 2016.

Harman, Ömer Faruk "Havvâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, XVI, 542-545.

Harun Işık, "Mâtürîdî Düşüncesinde İlâhî Yaratma Karşısında İnsan Özgürlüğünün İmkânı" *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği Tarih, Yöntem ve Doktrin* (ed. Hülya Alper), İstanbul: İFAV Yayınları 2018, s. 236-253.

Hayati Hökelekli, "Fıtrat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* İstanbul 1996, XIII, 47-48.

Hegel, G. W. F., *Tarihte Akıl* (çev. Önay Sözer), İstanbul: Kabalcı Yayıncılık 2011.

Hegel, G. W. F., *Tinin Görüngübilimi* (çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınları 1986.

Heidegger, Martin, *Being and Time* (çev. John Macquarrie-Edward Robinson), London: Blackwell Publishers 2001.

Hobbes, Thomas, *Elementa Philosophica De CIVE, Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri* (çev. Cihan Deniz Zarakolu), İstanbul: Belge Yayınları 2014.

Hobbes, Thomas, *Leviathan; veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti* (çev. Semih Lim), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları 2007.

Huleyf, Fethullah, "Mukaddime", *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Fethullah Huleyf), İstanbul: İslâmî Kitabevi 1979.

Hume, David, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (çev. Ergün Baylan), Ankara: Bilgesu Yayıncılık 2009.

Irving, Dianne Nutwell, "Scientific and Philosophical Expertise: An Evaluation of the Arguments on 'Personhood'", *The Linacre Quarterly,* 60/1 (1993): 18-46.

Işık, Harun, *Mâtürîdî'de İnsan Özgürlüğü,* Ankara: Araştırma Yayınları 2013.

Izutsu, Toshihiko, *İbn Arabi'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar* (çev. Ahmet Yüksel Özemre), İstanbul: Kaknüs Yayınları 2015.

Izutsu, Toshihiko, *İslâm'da Varlık Düşüncesi* (çev. İbrahim Kalın), İstanbul: İnsan Yayınları 1995.

İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed, *et-Temhîd* (nşr. Mustafa Ulu v.dğr.), XVIII, Ma'rib: Vezâretü umûmü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1387.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Mücerredümakâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eşʿarî* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut: Dârü'l-Meşrık 1987.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâʾ ve'n-nihal* (nşr. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyre), Beyrut: Dârü'l-Cîl 1416/1996.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed bin Ebî Bekr bin Eyyûb ez-Zuraʿî, *er-Rûh fi'l-kelâm alâ ervâhi'l-emvât ve'l-ihyâ* (nşr. Muhammed Ecmel Eyyûb el-Islâhî), Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid 1432.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem, *Lisânü'l-Arab,* I-XV, Beyrut: Dâru Sâdır 2010.

İbn Meymûn, Ebû İmrân Mûsâ b. Ubeydillâh, *Delâletü'l-hâirîn* (nşr. Hüseyin Atay), Kahire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Dîniyye, ts..

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed, *Faslü'l-makâl fî takrîri mâ beyne'ş-şerîati ve'l-hikmeti mine'l-ittisâl* (nşr. Muhammed Amâre), Kahire: Dârü'l-Meârif 1983.

İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî, *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam* (nşr. Abdülhamîd Hindâvî), IV, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 1421/2000.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdullah b. Alî, *el-Havf mine'l-mevt* (nşr. Hasan Âsî-*et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lüğatü's-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ* içinde), Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiiyyetü li'd-dirâsâti ve'n-neşri ve't-tevzi' 1402/1982.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdullah b. Alî, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât* (nşr. G. C. Anawati-Saîd Zâyid), Kahire: yy. 1960.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdullah b. Alî, *eş-Şifâ, en-Nefs* (nşr. Georges Chehata Anawati-Saîd Zâyid), Kahire: yy. 1975.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdullah b. Alî, *et-Taʿlîkât* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut: Dârü'l-İslâmiyye 1972.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdullah b. Alî, *Kitâbü'l-Mübâhasât* (nşr. Muhsin Bîdârfer), Tahran: yy. 1423.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm, *Der'u te'âruzi'l-'akl ve'n-nakl* (nşr. Muhammed Reşâd Sâlim), VIII, Beyrut: Dârü'l-Künûzi'l-Edebiyye, 1978.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (nşr. İhyâü't-Türâsi'l-İslâmî), II, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî ts..

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd, *el-Müsâyere fi'l-'akâ'idi'l-münciye fi'l-âhire* (İbn Ebû Şerîf, *Müsâmere şerhu'l-Müsâyere fi'l-akâidi'l-münciye fi'l-âhire* İçinde (nşr. Kemâleddin Kârî-İzzeddin Ma'meyş), Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye 1425/2004.

Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr, *el-Mevâkıf fî ʿilmi'l-kelâm* (nşr. Abdurrahman Umeyre), III, Beyrut: Dârü'l-Cîl 1998.

İzmirli, İsmail Hakkı, I, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul: yy. 1341.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr, *el–Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-ʿadl* (nşr. İbrahim Medkûr-Tâhâ Hüseyin), Kahire: el-Müessesetü'l-Mısrıyyetü'l-Âmme 1382/1962.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* (nşr. Abdülkerîm Osman), Kahire: Mektebetü Vehbe 1416/1996.

Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2017.

Kant, Immaunel, *Ethica: Etik Üzerine Dersler* (çev. Oğuz Özügül), İstanbul: Pencere Yayınları 2007.

Kant, Immaunel, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din* (çev. Suat Başar Çağlan), Konya: Literatürk 2012.

Karadaş, Cağfer, *Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan,* Bursa: Emin Yayınları 2011.

Kılıç, Yavuz, "*İnsanın Doğası" Kavramı Üzerine Bir Çalışma,* Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi 2004.

Kırbaşoğlu, Mehmet Hayri, "İslâm'ı Laikleştirme Girişimine Teolojik Katkının İmkânsızlığı Üzerine – İslâm'ın Özünde Laik Olduğu Yanılsamasının Analizi" (On The Impossibility of Theological Contribution to Laicizing Islam – An Analysis of A Delusion That Islam is Essentially Laic) *, İslâmiyât "Ehl-I Sünnet"*, VIII/3 (2005), s. 145-157.

Kindî, Ya'kūb b. İshâk, *Kitâbü'l-Kindî fî illeti'l-kevni ve'l-fesâd* (nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde-*Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye* İçinde), Kahire: Dârül-Fikri'l-Arabî 1369/1950.

Kindî, Ya'kūb b. İshâk, *Risâle fî hudûdi'l-eşyâ' ve rüsûmihâ* (nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde-*Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye* İçinde) Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî 1950.

Kindî, Ya'kūb b. İshâk, *Risâle fi'l-Hîle li-def'il-ahzân-Üzüntüden Kurtulma Yolları* (nşr. ve çev. Mustafa Çağrıcı), İstanbul: İFAV Yayınları 1998.

Klug William S. v.dğr., *Genetik Kavramlar* (çev. Cihan Öner v.dğr.), Ankara: Palme Yayıncılık 2012.

Koç, Turan, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul: İz Yayınları 2005.

Koçar, Musa, "Mâtürîdî'nin Kur'ân'da Yer Alan Ruh Kavramına Yüklediği Anlamlar", *SDÜİFD,* XVI/1 (2006), s. 57-69.

Koçar, Musa, *Mâtürîdî'de Allah-Âlem İlişkisi*, İstanbul: Ötüken 2004.

Konuk, Ahmet Avni *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* (haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın), I, II, IV, İstanbul: İFAV Yayınları 1990.

Korkmaz, Sıddık, "İmâm Mâtürîdî'nin Kader Anlayışı", *Uluğ Bir Çınar Uluslararası İmam Mâtürîdî Sempozyum Tebliğler Kitabı* (haz. Ahmet Kartal), İstanbul: Ofis Yayın Matbaacılık 2014, s. 419-427.

Korkmaz, Sıddık, *İmam Mâtürîdî ve Mezhep Eleştirileri*, İstanbul: İz Yayıncılık 2017.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân* (nşr. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî vd.), XVI, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1427/2006.

Kusta b. Luka el-Yunanî, "Ruh ve Nefs arasındaki Fark Hakkında" (çev. İbrahim Halil Üçer), *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXVI/1 (2009), s. 195-208.

Kuşeyrî, Ebü'l-Kāsım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik, *er-Risâle* (nşr. Abdülhalîm Mahmûd), II, Kahire: yy., 1395/1966.

Kutlu, Sönmez, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik* (haz. Sönmez Kutlu), Ankara: Otto Yayınları 2016, s. 25-66.

Kutlu, Sönmez, "İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik Çalışmalarında Rastlanan Bazı Sorunlar", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Veli Sempozyumu – Hanefîlik - Mâtürîdilik 05-07 Mayıs 2017* (ed. Cengiz Çuhadar v.dğr.), Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi 2017, I, 193-222.

Kutlu, Sönmez, "İmam Mâtürîdî'nin Sûfîleştirilmesi veya Mutasavvıf Olarak Sunulması Mümkün mü?" *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği Tarih, Yöntem ve Doktrin* (ed. Hülya Alper), İstanbul: İFAV Yayınları 2018, s. 421-437.

Kutluer, İlhan, "Gâiyyet" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1996, XIII, 292-295.

Kutluer, İlhan, "Câlînûs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 1993, VII, 32-34.

Kutluer, İlhan, "Hay b. Yakzân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, XVI, 551-554.

Kutluer, İlhan, "Hayat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, XVII, 8-12.

Kutluer, İlhan, "İnsan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, XXII, 320-323.

Locke, John, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme, III.-IV. Kitap* (çev. Meral Delikara Topçu) Ankara: Öteki Yayınevi 1999.

Macit, Muhittin, "Aristoteles ve İbn Sînâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları", *MÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVI/1 (2004), s. 59-83.

Maclntyre, Alasdair, *Ethik'in Kısa Tarihi Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla* (çev. Hakkı Hünler-Solmaz Zelyüt Hünler), İstanbul: Paradigma Yayınları 2001.

Malpas, Jeff-Solomon, Robert C., *Ölüm ve Felsefe, Ölüm Karanlıktan Önce Çalınan Bir Islık mı?* (çev. Nur Küçük), (ed. Jeff Malpas-Robert C. Solomon), İstanbul: İthaki Yayınları 2005.

Marx, Karl, *1844 Felsefe Yazıları* (çev. Murat Belge), İstanbul: Payel Yayınları 1975.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara: İSAM Yayınları, 2005.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut: Dârü'l-Meşrık 1970.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* (çev. Bekir Topaloğlu), Ankara: TDV Yayınları 2016.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (nşr. Komisyon), (İlmî Kontrol: Bekir Topaloğlu), I-XVII, İstanbul: Mizan Yayınevi 2005-2011.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi* (ed. Yusuf Şevki Yavuz), I-XVII, İstanbul: Ensar Neşriyat 2015-2019.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm el-müsemmâ Te'vîlâtü Ehli's-sünne* (nşr. Fâtıma Yûsuf el-Hıyemî), I-V, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1420/2004.

Mavil, Kılıç Arslan, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil,* Ankara: İSAM Yayınları 2017.

Medkûr, İbrahim, *Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye 2015.

Mengüşoğlu, Takiyyettin, *Kant ve Max Scheler'de İnsan*, Ankara: Doğubatı Yayınları 2014.

Mestçizâde, Abdullah Efendi, *el-Mesâlik fi'l-hilâfiyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-hükema* (nşr. Seyit Bahçıvan), Beyrut-İstanbul: Dâru Sâdır-Mektebetü'l-İrşâd 1428/2007.

Moore, Keith L., *Before We Are Born (Embriyoloji ve Doğum Defektlerinin Tamamı),* (çev. Sevda Müftüoğlu v. dğr.), Ankara: Güneş Tıp Kitabevleri 2009.

Morrison, A. Cressy, *İnsan Evren ve Ötesi (*çev. Bekir Topaloğlu), İstanbul: Ensar Neşriyat 2010.

Mutahharî, Murtaza, *İnsan Gerçeği* (çev. Celaleddin Yılmaz), İstanbul: Fıtrat Yayınları 1987.

Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "İbn Arabi'ye Göre İnsan-Âlem, İnsan-Allah İlişkisi" (çev. Semih Ceyhan), *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, XXV (2010/1), s. 261-293.

Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-aklî fi't-tefsîr-Dirâse fî kadiyyeti'l-mecâz fi'l-Kur'ân 'İnde'l-Mu'tezile*, Beyrut: ed-Dârü'l-Beydâ 1998.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm ve İlim: İslâm Medeniyetinde Aklî İlimlerin Tarihi ve Esasları* (çev. İlhan Kutluer), İstanbul: İnsan Yayınları 1989.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medârikü't-tenzîl ve Hakâiku't-te'vîl* (nşr. Yûsuf Ali Bedevî), I-III, Beyrut: Dâru İbn Kesîr 2011.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhûl, *Bahrü'l-kelâm* (nşr. Veliyyüddîn Muhammed Sâlih el-Ferfûr), Dımaşk: Mektebetü Darü'l-Ferfûr 1421/2000.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhûl, *Kitâbü't-Temhîd li-kavâ'idi't-tevhîd* (nşr. M. Abdurrahman eş-Şâğûl), Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye 2006).

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhûl, *Tebsıratü'l-edille* (nşr. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün), I-II, Ankara: DİB Yayınları 2003.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhûl, *Tebsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn* (nşr. Claude Salamé), I-II, Dımaşk: Institut Français de Damas 1990-93.

Neşşâr, Ali Sami, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, Kahire: Dârü'l-Meârif 1386/1966.

Netton, İan Richard, "İslâm Felsefesinde Yeni Eflâtunculuk" (çev. Gürbüz Deniz), *Dinî Araştırmalar*, VII/19 (2004), s. 351-355.

Nietzsche, Friedrich, *Deccal Hristiyanlığa Lanet* (çev. Oruç Aruoba), İstanbul: Hil Yayınları 1995.

O. Wilson, Edward, *İnsanın Doğası İnsanın İnsan Olma Serüveni ve Doğasına Dair Eşsiz Bir Yolculuk* (çev. Belkıs Çorakçı Dişbudak), İstanbul: Thales 2017.

O'Rourke, Kevin D., "The Embryo as Person*", The International Congress on Bioethics '05,* a University of Santo Tomas, Manila, The Philippines, on December 5, 2005.

Öğük, Emine, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi,* Ankara: TDV Yayınları 2013.

Özakpınar, Yılmaz, *İnsan Düşüncesinin Boyutları,* İstanbul: Ötüken 2014.

Özalp, Hasan, *Tanrı ve Tasarım*, Ankara: Otto Yayınları 2015.

Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul: İFAV Yayınları 2012.

Özdeş, Talip, "Mâtürîdî'nin Yorumlarında İnsan Olgusuna Yaklaşımı", *Uluğ Bir Çınar Uluslararası İmam Mâtürîdî Sempozyum Tebliğler Kitabı* (haz. Ahmet Kartal), İstanbul: Ofis Yayın Matbaacılık 2014.

Özen, Şükrü, "Mâtürîdî ve Siyaset: Hilâfetin Kureyşîliği Meselesi", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı,* İstanbul: İFAV Yayınları 2012, s. 524-548.

Öztürk, Mustafa, "Âdem, Cennet ve Düşüş", *Milel ve Nihal,* I/2 (2014), s. 151-186.

Pennock, Robert T., *Tower of Babel The Evidence Aganist The New Creationism,* Cambridge: A Bradford Book, MIT Press 1999.

Pessagno, J. Meric, "Mâtürîdî'ye Göre Akıl ve Dini Tasdik" (çev. İlhami Güler), *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III* (der. Recep Alpyağıl), İstanbul: İz Yayıncılık 2016, s. 312-321.

Peterson, Michael, v. dğr., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş* (çev. Rahim Acar), İstanbul: Küre Yayınları 2014.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin b. Abdülkerîm, *Usûlü'd-dîn* (nşr. Hans Peter Linss), Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye 1383/1963.

Pinker, Steven, *Boş Sayfa İnsan Doğasının Modern İnkârı* (çev. Mehmet Doğan), İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi 2010.

Platon, *Devlet* (çev. Sabahattin Eyüboğlu-Mehmet Ali Cimcoz), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları 2001.

Platon, *Diyaloglar 2, "Protagoras"* (çev. Tanju Gökçöl), İstanbul: Remzi Kitabevi 1999.

Platon, *Diyaloglar 2, "Theaitetos"* (çev. Macit Gökberk), İstanbul: Remzi Kitabevi 1986.

Platon, *Timaios* (çev. Erol Güney, Lütfi Ay), İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları 1997.

Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed b. Râgıb, *Kitâbü'z-Zerîa ilâ mekârimi'ş-şerîâ* (nşr. Ebû Yezîd el-Acemî), Kahire: Dârü's-Sahve 1405/1985.

Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed b. Râgıb, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân* (nşr. Safvân Adnân Dâvûdî), Dımaşk: Dârü'l-Kalem-Beyrut: ed-Dârü'ş-Şâmiyye 1412/1992.

Ramazan, Tarık, *İslam, Medeniyetlerin Yüzleşmesi, Hangi Modernite İçin Hangi Proje* (çev. Ayşe Meral), İstanbul: Anka Yayınları 2003.

Rızâ, Reşîd, *Tefsîrü'l-Menâr,* I, Kahire: Dârü'l-Menâr 1947.

Rousseau, Jean-Jacques, *Emil* (çev. Yaşar Avunç), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları 2010.

Rousseau, Jean-Jacques, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* (çev. Rasih Nuri İleri), İstanbul: Say Yayınları 1995.

Sâbûnî, Nûreddin Ahmed b. Mahmûd, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara: DİB Yayınları 2011.

Sâbûnî, Nûreddin Ahmed b. Mahmûd, *el-Kifâye fi'l-hidâye* (nşr. Muhammed Aruçi), İstanbul: İSAM Yayınları; Beyrut: Dâru İbn Hazm 1435/2014

Sadler, T.W., *Medical Embryology,* Philadelphia: Wolters Kluwer Health 2012.

Saffâr, Ebû İshâk İbrâhim ez-Zâhid, *Telhîsü'l-edille li-kavâʿidi't-tevhîd* (nşr. Angelika Brodersen), I-II, Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li-ebhâsi'ş-Şarkiyye 1432/2011.

Sagan, Carl, *Kosmos Evrenin ve Yaşamın Sırları* (çev. Reşit Aşçıoğlu), İstanbul: Kesim Ajans 1982.

Sahlins, Marshall, *Batı'nın İnsan Doğası Yanılsaması,* (Emine Ayhan-Zeynep Demirsü), İstanbul: Bgst Yayınları 2012.

Sâlimî, Ebû Şekûr Muhammed b. Abdisseyyid b. Şuayb, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd* (nşr. Ömür Türkmen), Ankara: TDV Yayınları 2017.

Sarı, İbrahim, *Yaratılış,* Antalya: Nokta Kitap 2016.

Sartre, Jean-Paul, *Varoluşçuluk* (çev. Asım Bezirci), İstanbul: Say Yayınları 2002.

Schilling, Kurt, *Toplumsal Düşünce Tarihi* (çev. Nihal Önol), İstanbul: Varlık Yayınları 1971.

Schopenhauer, Arthur, *İnsan Doğası Üzerine* (çev. Elif Yıldırım), İstanbul: Roman Oda Yayınları 2017.

Semerkandî, Ebû Bekr Alâeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed, *Mîzânu'l-usûl fî netâici'l-ukûl* (nşr. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî), I-II, Bağdat: Vezâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûnü'd-Dîniyye 1987/1407.

Semerkandî, Ebû Bekr Alâeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed, *Şerhu Te'vîlâti'l-Mâtürîdî,* Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, nr. 176.

Semerkandî, Ebü'l-Leys, Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm, *Tefsîrü's-Semerkandî* (nşr. Ali Muhammed Muavvıd-Âdil Ahmed Abdülmevcûd), II, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 1993.

Semerkandî, Rükneddin Ubeydullah b. Muhammed, *el-'Akîdetü'r-Rükniyye fî şerhi lâ ilâhe illallah Muhammedün Resûlullah* (nşr. Mustafa Sinanoğlu), İstanbul: İSAM Yayınları 1429/2008.

Senemoğlu, Olkan, "Locke ve Rousseau'nun İnsan Doğası ve Toplum Düşüncesi", *İnsan & Toplum,* VII/1 (2017), s. 188-191

Senemoğlu, Olkan, *Marx'ı Yeniden Düşünmek İnsan Doğası Toplum ve Özgürlük*, Ankara: Hece Yayınları 2017.

Sönmez, Bülent, *Modern Batı Düşüncesi Hıristiyanlık ve Din Algısı*, İstanbul: NKM Yayınları 2008.

Sübkî, Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfî b. Alî b. Temmâm, *Küllü mevlûdin yûledu ale'l-fıtra* (nşr. Muhammed Seyyid Ebû Âmme), Tanta: Dârü's-Sahâbe 1410/1990.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *Tefsîrü'l-Celâleyn*, Beyrut: Müessesetu'n-Nur 1416.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed, *el-Milel ve'n-nihal* (nşr. Ahmed Fehmi Muhammed), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 1413/1992.

Şeker, Fatih M., "Türk Müslümanlığı" Fikriyatı ve Mâtürîdî Algısının Dönüşümü", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* XXXVIII/1 (2010), s. 47-80.

Şeker, Fatih M., *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru,* Ankara: TDV Yayınları 2010.

Şekeroğlu, Sami, "Matürîdî'de Zühd ve Takvâ Anlayışı", *Harran Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* XIV/22 (2009), s. 53-64.

Şentürk, Mustafa, "Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerîm'e Göre İlk Günah ve Kadın", *Journal of Islamic Research,* XXII/1, (2011), s. 32-43.

Şeriati, Ali, *İnsan,* Ankara: Fecr Yayınları 2017.

Şişman, Nazife, *Kaderle Tasarım Arasında Yeni İnsan,* İstanbul: İnsan Yayınları 2017.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî, *Câmiu'l-beyân* (nşr. Beşşar Avvad Ma'ruf), I, IV, Beyrut: yy. 1406/1986.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî, *Târîhu'r-Rüsûl ve'l-Mülûk,* I, Beyrut: Dârü't-Türâs 1387.

Taberî, Ebü'l-Hasen Alî b. Sehl Rabben, *Firdevsü'l-hikme,* (nşr. Muhammed Zübeyr es-Sıddîqî), Berlin: Matbaa-i Âfitâb 1928.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü,* İstanbul: Dergâh Yayınları 2008.

Tatar, Burhanettin, "Kur'ân'da İnsan: Varlığın Aslî Boyutları" *Kur'ân'ı Anlamanın Fikrî Arka Planı Varlık, Bilgi, İnsan* (ed. Yusuf Şevki Yavuz), İstanbul: Kuramer 2017, s. 279-314.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefî* (nşr. ed-Da'vetü'l-İslâmiyye), Karaçi: Mektebetü'l-İlmiyye 1430/2009.

Tehânevî, Muhammed b. Ali el-Fârûki, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm* (nşr. Ali Dahrûc), I-II, Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn 1996.

Terzioğlu, Hülya, "Kur'ân'da Bahsi Geçen Kadınlar Bağlamında Mâtürîdî'nin Kadın Tasavvuruna Bir Bakış" *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği Tarih, Yöntem ve Doktrin* (ed. Hülya Alper), İstanbul: İFAV Yayınları 2018, s. 471-493.

Tokat, Latif, "Modern Batı Dünya Görüşünün Tanrı ve İnsan Tasavvuru Açısından Tahlil ve Eleştirisi", *Bilimname,* XXXIV/2 (2017), s. 121-143.

Topyay, Yusuf, *Kutsal Kitap'ta ve Kur'ân-ı Kerîm'de Nefs ve Ruh Kavramlarının Artsüremli Semantik İncelemesi*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2016.

Turan, Hayrünnisa, "Tavusla Düşüş Simurgla Yükseliş", *Vakıflar Dergisi,* XXXVIII (2012), s. 165-172.

Turgut, Ali Kürşat, *İbn Nefîs'te İnsanın Zihinsel Tekâmülü*, Ankara: TDV Yayınları 2014.

Turhan, Kasım, "Kevn ve Fesâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2002, XXV, 343-345.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (nşr. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî), VII, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî t.s..

Tüfenkçi, Semra, *Din Felsefesi Açısından İnsan Doğası*, Ankara: Araştırma Yayınları 2017.

Tümer, Günay, "Aslî Günah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* İstanbul 1991, III, 496-497.

Uludağ, Süleyman, "Tasfiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2011, XXXX, 127-128.

United Nations Office on Drugs and Crime, *World Drug Report 2018,* Vienna: Unodc Research 2018. Erişim, 31 Ocak 2019. https://www.unodc.org/wdr2018/prelaunch/Pre-briefingAM-fixed.pdf.

Üçer, İbrahim Halil, *İbn Sînâ Felsefesinde Sûret Cevher ve Varlık*, İstanbul: Klasik Yayınları 2017.

Üsmendî, Ebü'l-Feth Alâeddin Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyn, *Lübâbü'l-kelâm* (nşr. M. Sait Özervarlı), İstanbul: İSAM Yayınları 2005.

Vernant, Jean-Pierre, *Eski Yunan'da Söylen ve Toplum* (çev. Mehmet Emin Özcan), Ankara: İmge Kitabevi 1996.

Warriner, Ina K., Shah, Igbal H., *Preventing Unsafe Abortion and its Consenquences,* New York: Guttmacher Institute, 2006.

Wiedmann, E. (Mehmet Bayrakdar'dan naklen), *"Darwinistiches bei Gâhiz"*, Sitzungberichte der physikalisch-medizinischen Sozietat zu Erlangen, XLVII, Erlangen 1915.

Williams, P.L., *Basic Human Embryology*, Philadelphia: Lippincott 1984.

Wisnovsky, Robert, "İbn Sînâ'nın Şey'iyye Kavramı Üzerine Notlar" (çev. Arzu Meral), *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 26/1 (2004), s. 85-118.

Wisnovsky, Robert, "One Aspect of the Avicennian Turn in Sunni Theology", *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 14 (2004), s. 65-100.

World Health Organization, *Global Status Report on Alcohol and Health 2018*, Geneva: World Health Organization 2018, s. 15-16.

World Health Organization, *WHO Report on the Global Tobacco Epidemic, 2008: The MPOWER Package*, Geneva: World Health Organization 2008, s. 3-5.

Yar, Erkan, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2000.

Yasien Mohamed, "Fıtrat ve İslâm Psikolojisi" (çev. F. Mehveş Kayani), *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi* III/2 (1416/1995), s. 43-61.

Yasien Mohamed, "The Cosmology of Ikhwan al-Safa, Miskawayh, and al-Isfahani", *Islamic Studies,* XXXIX/4 (2000), s. 657-679.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Akıl" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, II, 242-244.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Bezm-i Elest", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, VI, 106-108.

Yavuz, Yusuf Şevki, "İmam Mâtürîdî'nin Tabiat ve İlliyete Bakışı" *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı,* İstanbul: İFAV Yayınları 2012.

Yazıcıoğlu, Mustafa Said, *Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti*, Ankara: Otto Yayınları 2017.

Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili,* II, V, İstanbul: Eser Neşriyat 1979.

Yeprem, M. Saim, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, İstanbul: İFAV Yayınları 1997.

Yeşilyurt, Temel, "Maturidilerde Tekvin Sıfatı ve Temellendirilmesi", *Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Dünü, Bugünü ve Geleceği* (ed. Sönmez Kutlu), Ankara: Olivin Ofset 2018, s. 219-230.

Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları,* Ankara: TDV Yayınları 2000.

Yıldız, Nesrin, "Tarımsal Faaliyetlerin Etkileri", *Atatürk Üniversitesi Ziraat Fakültesi Dergisi,* XXVII/2 (1996), s. 324-333.

Yılmaz, Nurten Kiriş, "Sofistler 'Sofist' miydi?", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi,* XXV (2012), s. 163-178.

Zâhid el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdirrahman, *Mehâsinü'l-İslâm ve şerâiu'l-İslâm* (nşr. Hüsâmeddin el-Kudsî), Kahire: Mektebetü'l-Kudsî 1357/1938.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *Tefsîrü'l-Keşşâf,* Beyrut*:* Dârü'l-Mârife 1430/2009.