

**T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
TEFSİR BİLİM DALI**

**TE'VÎLÂTÜ'L-KUR'ÂN'DA FİLOZOFLARA BAKIŞ**

**Şahin YILMAZ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**DANIŞMAN:  
Prof. Dr. Harun ÖĞMÜŞ**

**KONYA-2022**





T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ



Sosyal Bilimler Enstitüsü

**Bilimsel Etik Sayfası**

Öğrencinin	Adı Soyadı	Şahin YILMAZ		
	Numarası	18810601223		
	Ana Bilim /BilimDalı	Temel İslâmi İlimler/ Tefsir		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	Te'vilâtü'l-Kur'ân'da Filozoflara Bakış			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

**Şahin YILMAZ**



T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ



Sosyal Bilimler Enstitüsü

ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Şahin YILMAZ		
	Numarası	18810601223		
	Ana Bilim /BilimDalı	Temel İslâmi İlimler/ Tefsir		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Harun ÖĞMÜŞ		
Tezin Adı	Te'vilâtü'l-Kur'ân'da Filozoflara Bakış			

Müslümanlar Arap yarımadasının dışında fetihler gerçekleştirmeye başladıkları andan itibaren farklı dini ve felsefi akımlarla görüşleri ile karşı karşıya kalmıştır. Bu farklı akımlar karşısında varlıklarını sürdürmek ve fethettikleri bölgelerde kalıcılıklarını sağlamak için bu akımların fikirlerini öğrenip, onlara karşı tez üretmek durumunda kalan Müslümanlar bu akımların eserlerinin birçoğunu tercüme etmişlerdir.

İlk başlarda matematik, fizik, tıp gibi alanlarla sınırlı olan çeviri faaliyetleri ilerleyen süreçte bu akımların fikri altyapısını öğrenmek ve onlara karşı cevaplar üretmek için felsefe ve düşünce sistemlerini açıklayan kitaplar olarak devam etmiştir. İmam Mâtürîdî'nin yaşadığı bölge olan Semerkant, dünyanın önemli ticaret noktalarından birisi olması sebebiyle bu farklı akımların bol miktarda bulunduğu bir bölgedir. Bölgede ki bu çeşitlilik İmam Mâtürîdî'nin düşünce hayatına da yansımış ve tefsirini tefsir tarihinin özgün bir parçası yapmıştır.

Kendisinden önceki tefsirlerden farklı olarak dönemin önemli felsefi akımları olan (Dehriyye, Seneviyye gibi akımlara ve sudûr nazariyesine tefsirinde bolca yer veren İmam Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd'de bu akımlara dair yaptığı eleştirileri tefsirine yansıtmıştır. Biz bu çalışmamız da İmam Mâtürîdî'nin filozoflara dair bakış açısını Te'vilâtü'l-Kur'ân üzerinden ortaya koymaya çalıştık.

**Anahtar Kelimeler:** Mâtürîdî, Te'vilâtü'l-Kur'ân, Dehriyye, Seneviyye, Sudûr Nazariyesi.



T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ



Sosyal Bilimler Enstitüsü

ABSTRACT

ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Şahin YILMAZ		
	Student Number	18810601223		
	Department	Temel İslâmi İlimler/ Tefsir		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Prof. Dr. Harun ÖĞMÜŞ		
Title of the Thesis/Dissertation	View Of Philosophers İn Ta'wilat Al-Qur'an			

Muslims have been confronted with the views of different religions and movements from the moment they started to make conquests outside the Arabian Peninsula. To maintain their existence in the face of these different fictional trends and to ensure their permanence in the regions they conquered, Muslims who had to learn the ideas of these fictional trends and produce thesis against them translated many of the works of these trends.

Translation activities, which were initially limited to fields such as mathematics, physics, and medicine, continued with books on subjects like philosophy and thought systems to explain the intellectual infrastructure of these fictional trends and in order to produce answers against them. Samarkand, the region where Imam Maturidi lived, is a region where these different movements are abundant, as it is one of the significant trade points of the world. This diversity in the region was also reflected in the intellectual life of Imam Maturidi and made his tafsir an original part of the history of tafsir.

Different from the tafsirs before him, Imam Maturidi gave an extensive elaboration on the views of the significant movements of the period (Dahriyyah, Sanawiyyah, Sudur Theory) in his tafsir. In this research, we tried to reveal the point of view of Imam Maturidi on the philosophers through the Te'vilatu'l-Qur'an.

**Keywords:** al-Maturidi, Ta'wilat al-Qur'an, Dahriyya, Seneviyya, Theory of emanation.

## İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER .....	II
KISALTMALAR .....	IV
ÖNSÖZ.....	V
GİRİŞ .....	2
ARAŞTIRMA HAKKINDA.....	2
I. Araştırma Konusu ve Problemi .....	3
II. Araştırmanın Amacı ve Önemi.....	4
III. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları.....	4
BİRİNCİ BÖLÜM.....	7
MÂTÜRÎDÎ VE TE'VÎLÂTÜ'L-KUR'ÂN'DA FİLOZOF ALGISI .....	7
I. İmam Mâtürîdî'nin Hayatı ve Eserleri .....	7
A. Hayatı.....	7
B. Eserleri .....	12
C. Yaşadığı Çevrenin Düşüncesine Etkisi .....	15
II. Felsefe, Hikmet ve Filozof Kavramı .....	22
A. Felsefe.....	22
B. Hikmet.....	24
C. Filozof.....	28
D. Olumlu Filozof Algısı.....	31
E. Olumsuz Filozof Algısı.....	39
İKİNCİ BÖLÜM.....	43
TE'VÎLÂTÜ'L-KUR'ÂN'DA FELSEFİ GRUPLAR.....	43
I. Sudûr Nazariyesini Savunanlar.....	43
A. Sudûr Nazariyesinin Tarihteki Yeri .....	43
B. Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da Sudûr Nazariyesi .....	54

<b>II. Dehriyye .....</b>	<b>59</b>
<b>A. Dehriyye Kavramının Tarihteki Konumu.....</b>	<b>59</b>
<b>B. Dehriyye ile İlişkilendirilebilecek Felsefî Ekoller .....</b>	<b>65</b>
<b>C. Mekke'deki Dehriyye Algısı.....</b>	<b>68</b>
<b>D. Te'vîlâtü'l-Kur'ân'daki Dehrîler ve Türleri.....</b>	<b>70</b>
<b>E. Dehrî Bir Grup Olarak Sümeniyye .....</b>	<b>78</b>
<b>III. Seneviyye .....</b>	<b>82</b>
<b>A. Felsefe Tarihinde Seneviyye.....</b>	<b>82</b>
<b>B. Dinler Tarihinde Seneviyye.....</b>	<b>82</b>
<b>C. İmam Mâtürîdî'nin Yaşadığı Çevrede Seneviyye.....</b>	<b>84</b>
<b>D. Seneviyye Ekolleri ve Mâtürîdî'nin Eleştirisi .....</b>	<b>85</b>
<b>a. Mennâniyye.....</b>	<b>85</b>
<b>b. Deysaniyye .....</b>	<b>87</b>
<b>c. Merkayûniyye/Merkıyûniyye/Merkûniyye.....</b>	<b>88</b>
<b>d. Mecûsîlik.....</b>	<b>89</b>
<b>e. Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da Seneviler.....</b>	<b>91</b>
<b>SONUÇ.....</b>	<b>99</b>

## KISALTMALAR

- (a.s) : Aleyhisselâm  
b. : İbn, bin  
bkz. : Bakınız  
(c.c) : Celle Celâluhû  
çev. : Çeviren  
DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi  
DİB : Diyanet İşleri Başkanlığı  
ed. : Editör  
haz. : Hazırlayan  
Hz. : Hazreti  
İDE : İslâm Düşünce Enstitüsü  
İSAM : İslâm Araştırmaları Merkezi  
İFAV : İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları  
KURAMER : Kur'an Araştırmaları Merkezi  
krş. : Karşılaştırınız  
MEB : Milli Eğitim Bakanlığı  
ö. : Ölüm Tarihi  
örn. : Örnek  
(r.a) : Radiyallâhu anh  
s. : Sayfa  
ss. : Sayfa sayısı  
sad. : Sadeleştiren, sadeleştirenler  
(s.a.v) : Sallallahu Aleyhi ve Sellem  
sy. : Sayı  
TDV : Türkiye Diyanet Vakfı  
thk. : Tahkik eden  
trc. : Tercüme eden  
ts. : Tarihsiz

## ÖNSÖZ

İmam Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân adlı eseri, alanında özgün olması sebebi ile birçok farklı yönden incelenmiştir. Ancak bu değerli eser felsefe ve filozoflara dair verdiği bilgiler açısından yok denecek kadar az çalışmada incelenmiştir. Bunun en önemli sebeplerinden biri Te'vîlâtü'l-Kur'ân'a dair yapılan çalışmalarda felsefeyi ilgilendiren konuların kelam başlığı gibi değerlendirilmesidir.

Eser, ilgili ayetlerde yazıldığı dönemin felsefe anlayışına işaret etmesi ile tefsir tarihinde önemli bir yere sahiptir. İmam Mâtürîdî'den önceki ve sonraki müfessirleri incelediğimizde; felsefî fırkalara dair meselelerin onun tefsirinde diğer tefsirlere nazaran ayrıntılı olarak işlendiği görülmektedir. Özellikle İmam Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde hatırı sayılır bir ağırlığı olan Dehriyye, Senevîyye ve Sudûr Nazariyesi gibi konular diğer tefsirlerde görmediğimiz düzeyde birçok ayetin tefsirinde karşımıza çıkmaktadır.

Biz bu çalışmada, İmam Mâtürîdî'nin yukarıdaki felsefî fırkalara dair görüşlerini tefsirine nasıl yansıttığını anlatmaya çalıştık. Bunu yaparken İmam Mâtürîdî'nin bir diğer eseri *Kitabü't-Tevhid*'den de faydalandık. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da* geçen felsefî ekollerin fikri altyapılarının anlaşılması için bu ekollerin genel hatlarını da olabildiğince açıklamaya çalıştık.

Bu çalışmam boyunca yardımını esirgemeyen ve rehberliği ile yol gösteren değerli hocam Prof. Dr. Harun ÖĞMÜŞ'e teşekkürü bir borç bilirim. Hayatım boyunca duaları ile beni destekleyen anne ve babama özellikle teşekkür ederim. Ayrıca çalışmam sırasında beni görüşleriyle aydınlatan Dr. Ahmet ÇETİNKAYA ve Arda Ömer YILDIZ'a teşekkür ederim. Son olarak bu çalışmam sırasında hem tezin içeriğinin şekillenmesinde hemde süreç içerisinde manevi olarak beni destekleyen değerli eşim Elif YILMAZ'a teşekkür ederim.

Gayret bizden Tevfik Allah'tandır.

Şahin YILMAZ

NİĞDE - 2022

## GİRİŞ

### ARAŞTIRMA HAKKINDA

İslâm tarihinde yapılan fetihler sayesinde Müslümanlar; Helenistik, İran, Hint ve diğer kültürlerle karşılaştılar. Müslümanlar kazanılan zaferlerin kalıcı ve kültürel bağlamda etkili olabilmesi için fethettikleri yerlerdeki felsefî fırkaların fikirlerini salt bir eleştiriye tabi tutmamışlardır. Aksine bu fırkaların kültürel ve fikri yapıları hakkında çeşitli kaynaklardan bilgi elde etmişlerdir. Kendilerinden önceki eski dünyanın ilim ve düşünce ürünlerini Arapça'ya çevirmişlerdir.

Karşı karşıya gelen kültürler arasında yaşanan etkileşim ve üstünlük kurma çabası neticesinde, Müslümanlar kendi fikri yapılarını güçlü bir şekilde ortaya koymak istemiştir. Emevî emirlerinden Hâlid b. Yezîd b. Muâviye (ö. 85/704) tercüme faaliyetlerini kimya ve simya alanında yazılan eserler üzerinden yürütmüştür.<sup>1</sup> Yine Emevî halifelerinden Mervân b. Hakem (ö. 65/685) ve Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720) dönemlerinde tercüme edilen eserler, toplumun ihtiyaçları göz önünde bulundurularak yapıldığından dolayı tıpla sınırlı kalırken, Abbâsî Halifesi Mansûr (ö. 158/775), tercüme faaliyetlerinin alanını genişletmiş ve bu faaliyetlerine büyük bir ivme kazandırmıştır. Bu çalışmalar Abbasi Halifesi Me'mun (ö. 218/833) tarafından kurulan, Beytülhikme adındaki araştırma merkezi ile zirveye taşınmıştır. Bu faaliyetler kapsamında İslâm düşüncesi, diğer medeniyetlerle karşılıklı bir etkileşime girmiştir. Bu etkileşim, İslâm düşüncesinin hemen her bir alanında farklı yansımalarla etkisini göstermiştir.

Tefsir tarihini incelediğimizde, tefsir ilmini etkileyen birçok faktör olduğunu görebiliriz. Bu faktörlere yaşanan coğrafya, tefsirin ele alındığı dönemdeki hadis, fıkıh ve belagat gibi ilimlerin seviyesi örnek verilebilir. Bu faktörleri de dikkate alarak, İmam Mâtürîdî' nin (ö. 333/944) *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı tefsirini incelediğimizde tefsirinin büyük bir kısmında kelimeler konulara yer vermesinin yanında diğer tefsirlere nazaran önemli oranda felsefî meselelere değinmesi gözümüze çarpan en önemli noktalardan biri olmuştur.

---

<sup>1</sup> Muhammed Abdülkâdir Hureysât, "Hâlid b. Yezîd b. Muâviye", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/292-293.

İmam Mâtürîdî, yaşadığı dönemde İslâm dünyasının karşılaştığı felsefî fırkalara kayıtsız kalmamıştır. Özellikle ayetlerin yorumunda genel olarak felsefeye dair yaptığı tenkitler, Meşşâî felsefesinde kullanılan Sudûr nazariyesine yapılan atıflar, Dehrîlerin nazariyesine yapılan eleştiriler, Senevîlere dair ortaya koyulan tespitler ve filozofların kozmolojik yaklaşımlarına dair değerlendirmeler bunlara örnektir.

Biz bu çalışmada, İmam Mâtürîdî'nin tefsirinde, felsefî akımlara dair görüşlerini ortaya koymaya ve İslâm dünyasının felsefeye tanışmasının akabinde felsefenin tefsir üzerinde nasıl etkiler uyandırdığını anlatmaya çalışacağız. Topladığımız bilgiler üzerinden İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) ayetleri yorumlarken felsefeye dair verdiği görüşleri tahlil edeceğiz.

### **I. Araştırma Konusu ve Problemi**

Araştırmamızın konusu, tefsir literatüründe önemli bir yeri olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Te'vilâtü'l-Kur'ân* isimli tefsirinin felsefe ve filozoflar hakkında ne tür bilgiler içerdiği olacaktır. Tefsirinde kelamî meselelerin oldukça fazla olduğu görülen İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), yaşadığı dönemdeki felsefî akımları yakından takip etmiş ve bu akımlar hakkındaki bilgilerini gerekli gördüğü ayetlerin tefsirinde kullanmıştır. İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) tefsirinde filozoflara bu kadar çok yer vermesi bizim dikkatimizi çekmiş olup, bu özelliğiyle onun tefsirinin hem kendisinden önce hem de kendisinden sonra yazılan tefsirler arasında ayrıcalıklı bir yeri olduğunu düşünmemizi sağlamıştır. Ancak İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) tefsirinde, farklı filozofları eleştirmesi onun filozoflara bakış açısının net bir şekilde anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Bizde bu sorunu ortadan kaldırmaya ve onun filozoflara olan bakışını netleştirmeye çalışacağız.

Tefsirinde; “felsefe”, “filozof” ve “hükema” gibi kavramları kullanan İmam Mâtürîdî, bu kavramları kendine özgü bir şekilde yorumlamıştır. Bazı ayetlerin yorumlarında filozofların üstün zekâsına vurgu yapan müellif, bazı yorumlarda ise filozofların akli kullanmada düştükleri yanılırları ortaya koymuştur. Yaşadığı dönemde etkisi görünen Sümeniyye, Bâtıniyye, Senevîyye ve Dehriyye gibi fırkaları

incelenmenin yanında felsefe tarihinde önemli bir yeri olan sudûr nazariyesini de incelemiş ve ayetlerin tefsirinde bu felsefî ekollerin görüşlerine yer vermiştir.

## II. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Bu araştırmanın amacı İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı tefsirinde felsefe ve filozoflara karşı nasıl bir bakış açısı geliştirdiğini ortaya koymaktır. Bunun için yaşadığı dönemdeki felsefe algısı açıklanacak ve İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) tefsirinde felsefeye dair ne gibi yorumlar yaptığı incelenecektir. Bunlar ortaya konduktan sonra ise tefsirinin içerisinde ne gibi felsefî izler taşıdığı tartışılacaktır.

Daha önce yapılan çalışmaları göz önüne aldığımızda gördük ki, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı tefsir üzerinde muhtelif çalışmalar yapılmasına rağmen eserde yer verilen felsefî görüşler açısından kayda değer bir çalışma yapılmamıştır. Bunun yanı sıra tefsir tarihini incelediğimizde İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) tefsiri, felsefî meselelerin yoğun olarak geçtiği tefsirler arasında yerini almaktadır.

Ayrıca, önemli bir kelam âlimi olan İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) yaşadığı dönemdeki felsefî firkalara kayıtsız kalmaması da *Te'vilâtü'l-Kur'ân* tefsirinin felsefe ile ilgili önemli yorumlar barındırmasını sağlamıştır. Bizde bu bağlamda İmam Mâtürîdî'nin tefsirinin, Hicri IV. asır için orijinal bir tefsir olduğunu ve bunun neticesi olarak da İmam Gazzâlî ile ortaya çıkan “Tehâfüt” (Filozoflara Eleştiri) geleneğinin İmam Gazzâlî'den önceki dönemlerde de izlerinin olduğunu ortaya koymaya çalıştık.

## III. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları

Çalışmamızın kapsamının iyi anlaşılması için, faydalandığımız eserleri tanıtmamız gereklidir. Bundan dolayı ilk olarak *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'nın tahkik ve çeviri çalışmaları üzerinde durmak istiyoruz. Ahmet Vanlıoğlu ve Bekir Topaloğlu'nun yaptığı tahkik çalışması faydalandığımız temel kaynaklardan olmuştur. Yine Bekir Topaloğlu'nun başlattığı *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'nın tercümesinden tezimizde faydalandık. Bazı ayetlerin tefsirinde birebir aktardığımız yerleri bu tercümeden aldık ve dipnotta hem orijinal hemde tercüme esere atıfta bulunduk. İmam Mâtürîdî *Te'vilâtü'l-Kur'ân*' da bulunan kelami görüşlerini *Kitabü't-Tevhid*

adlı eserinde sistematik bir şekilde toplamıştır. *Te'vilâtü'l-Kur'ân'da* bahsi geçen felsefî fırkaların *Kitabü't-Tevhid'de* de sistematik açıdan incelenmesinden dolayı ayetlerin tefsirinde felsefe ve filozoflara dair görüşlerde *Kitabü't-Tevhid Tercümesin'den* faydalandık. Bu eserin hem çeviri hem de tahkikini Bekir Topaloğlu yapmıştır.

Araştırmamız için faydalandığımız eserlerden bir diğeri de, Kindî'nin (ö. 252/866) *Felsefî Risaleler* adlı eseridir. Bu eser İslâm dünyasında felsefeye dair ilk eserlerden olması sebebiyle felsefe ile ilgili ilk tanımları içinde barındırmaktadır. Biz de çalışmamızda birçok “felsefe” teriminin tanımında bu eserden faydalandık. Yine aynı şekilde Ebû Bekir er-Râzî'nin *Felsefî Risaleler* ve Fârâbî'nin (ö. 339/950) *Tahşîlü's-sa'âde* adlı eserleri de çalışmamızda felsefî tanımlar için kullandığımız eserlerdendir. Ayetlerin yorumlarındaki özgün noktaları görebilmek için Mâtürîdî'den önce ve sonra yazılmış tefsirler de önemli kaynaklarımızdan oldu. Bu eserlerin yanı sıra “felsefe” ve “tefsir” kavramlarını içeren klasik ve modern sözlüklerden de faydalandık.

Günümüz araştırmacılarından Tahir Uluç'un İmam *Mâtürîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozoflara Eleştirisi* adlı eseri de bu alanda yapılan önemli çalışmalardandır. Müellif eserinde İmam Mâtürîdî'nin filozofların epistemolojik ve ontolojik görüşlerine yaptığı eleştirileri incelemiştir. Genellikle İmam Mâtürîdî'nin *Kitabü't-Tevhid'de* filozoflara dair yaptığı eleştirileri aktaran müellif yer yer *Te'vilâtü'l-Kur'ân'dan* örnekler vermiş ve İmam Mâtürîdî'nin bu görüşlerini kelami açıdan değerlendirmiştir. Ayrıca İmam Mâtürîdî'nin Dehrîler ve sudûr nazariyesini savunan filozoflara karşı ortaya koyduğu eleştirileri de sistematik bir şekilde eserinde incelemiştir.

Bizim çalışmamızın *Mâtürîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozoflara Eleştirisi* adlı eserden ayrılan yönü, İmam Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde bulunan felsefî akımların, tefsirini nasıl etkilediğini ve bu akımların tefsirinde yer alması ile diğer tefsirlerden ayrıldığı yönlerini ortaya koymasıdır. İmam Mâtürîdî'nin felsefî fırkalar hakkındaki görüşlerine ulaşabileceğimiz bir diğer eser de Raziye Sayar'ın, *Mâtürîdî'nin Seneviyye'yi Âlemin Kıdemi Konusunda Eleştirisi* adlı Yüksek Lisans Tezi'dir. Bu eser Seneviyye fırkasını İmam

Mâtürîdî'nin nasıl değerlendirildiğini bizlere aktarmıştır. Seneviyye hakkında bir diğer yararlandığımız kaynak, Ali Satılmış'ın *Mâtürîdiyye Geleneğinde Seneviyye/Düalizm Eleştirisi Ve İslâm Kaynaklarında Düalizm İnancı* adlı makaledir. Bu eserde İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye geleneğinde Senevîlere yapılan eleştirileri ortaya koymuştur. Son olarak İmam Mâtürîdî'nin tefsirinde geçen felsefi akımlara dair bilgi almak için şu çalışmalar incelenebilir: Hilmi Demir, “*İmam Mâtürîdî'nin Gnostik Akımlarla Mücadelesi*”, Recep Önal, *Mâtürîdî'ye Göre İslâm Dışı Dinler* Doktora Tezi, Abdulhamit Sinanoğlu “*İmâm Ebu Mansûr Muhammed Mâtürîdî'nin Allah Anlayışı ve Yanlış Tanrı Tasavvurlarını Eleştiri Biçimi*” (Makale), Numan Karagöz *Mâtürîdî Kelâmcılarda Dehriyye Eleştirisi* Doktora Tezi.

Bu bilgiler ışığında bizde çalışmamızda konuyla ilgili literatür taraması yaptık. Bunun akabinde çalışmamızın yöntemini belirledikten sonra bu yöntem ile çalışmanın başlıklarını sistemli olarak ele almaya çalıştık. Eserde Felsefi akımları daha hızlı tespit etmek için konumuzla ilgili hususları tercümeden taradık, ancak referans verirken eserin orijinalini esas aldık. Dipnot kısmında hem orijinal hemde tercüme esere atıf yaptık. Felsefi kavramlar ile ilgili detaylı bir literatür taraması yaptıktan sonra yazım aşamasına geçtik.

Yazım aşamasına geldiğimizde öncelikli olarak; “felsefe”, “hükema”, “filozof” gibi kavramları tanıttık. Bu kavramların tanıtımından sonra Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı tefsirinde bu kavramların nasıl yer aldığı değerlendirdik. İkinci bölümde ise felsefi gruplar incelendikten sonra bu grupların geçmişten günümüze temel özelliklerini açıkladık. Arkasından *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserde bu fırkaların nasıl tanımlandığını ve ayetlerin tefsirinde nasıl etkileri olduğunu ortaya koymaya çalıştık. Sonuç kısmında ise *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'nın felsefi gruplara yaklaşımı ile tefsir literatüründeki yerini değerlendirdik.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### MÂTÜRÎDÎ VE TE'VÎLÂTÜ'L-KUR'ÂN'DA FİLOZOF ALGISI

#### I. İmam Mâtürîdî'nin Hayatı ve Eserleri

##### A. Hayatı

Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî<sup>2</sup> (ö. 333/944), hakkında ulaşılan az sayıdaki rivayetleri göz önüne aldığımızda, yaşadığı dönemdeki Semerkant âlimlerinden daha fazla tanınmasını sağlayacak bir farklılığa sahip olmadığını görmekteyiz. İmam Mâtürîdî'nin hayatını incelediğimizde onun yaşadığı çağda kendisi gibi önemli bir müfessir için yeterince tanınmadığını söylebiliriz. Kendisinin çağdaşı olan İmam Eş'arî (ö. 324/935-36) hakkında birçok rivayet aktarılmasına rağmen İmam Mâtürîdî hakkında kayda değer rivayetler aktarılmamıştır. Durum böyle olunca ileride eserleriyle ün kazanacak olan İmam Mâtürîdî ile ilgili önemli tabakat eserlerine baktığımızda, ya isminin zikredilmemiş olduğunu ya da çok kısa bir şekilde hayatından bahsedilmiş olduğunu söyleyebiliriz.<sup>3</sup>

Hayatını Mâverâünnehir bölgesinde geçiren İmam Mâtürîdî, İslâm dünyasında Abbâsîler'in eski otoritesinin kalmadığı bir zaman diliminde yaşamıştır. Yaşadığı bölge, Sâmanoğulları Devletinin hâkimiyet altında olsa da siyasi olarak Abbâsîler'in himayesindedir. İmam Mâtürîdî'nin doğum tarihi net olarak bilinmemektedir. Ancak hocasının ölüm tarihi üzerinden III. yüzyılın ilk yarısının ortalarında doğduğu aktarılmaktadır. Hanefî kaynaklarında İmam Eş'arî'den önce doğdu zikredilmektedir.<sup>4</sup>

Nesebinin sahâbenin önde gelen isimlerinden Ebû Eyyûb el-Ensârî'ye (ö. 49/669) dayandığına dair bir iddia vardır. Bu iddianın ortaya atılmasının en büyük nedeni son dönem âlimlerinden Beyâzîzâde Ahmed Efendi (ö. 1098/1687) ve Zebîdî

---

<sup>2</sup> İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, (Dımaşk: Darul Kalem, 1992), 2/59-61; Mehmed b. Mehmed Edirnevî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, (Essuudiyye: Mektebetul Ulum vel Hikme, 1997), 1/69; Fuat Sezgin, *Arap İslâm Bilimler Tarihi*, (İstanbul: Prof. Dr. Fuat Sezgin İslâm Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı), 1/695; Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkî, *el-A'Lâm*, (Beyrut: Darulilmil lil'Malayin, 2002), 7/19.

<sup>3</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, (İstanbul: Bilmen Yayınları, 1973), 376-378; Ulrich Rudolph, *Mâtürîdî Semerkant'ta Ehli Sünnet Kelamı*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 207.

<sup>4</sup> Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, (Kahire: Elmektebetul Ezheriyyet Türas, 2003), 77; Şükrü Özen, "Mâtürîdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/146-151.

(ö. 1205/1791)'nin İmam Mâtürîdî'ye Ensârî künyesini atf etmeleri olmuştur. Bu iddianın diğer bir sebebi de *Kitâbü't-Tevhîd'in* yazma nüshalarından birinde bu bilginin not edilmesidir. Ancak bu pek de dayanağı olmayan bir iddiadır. Özellikle Zebîdî Ensârî nisbesinin ancak dini destekleme anlamında aktarıldığını ve Ensârî nisbesiyle İmam Mâtürîdî'nin nesebi arasında bir bağlantı olmadığını söylemiştir.<sup>5</sup>

Diğer taraftan Necmeddin en-Neseî'ye (ö. 537/1142) göre bu iddiaların sebebi İmam Mâtürîdî'nin neslinden birinin el-Ensari'nin torunlarından birisi ile evlenmesidir. Semerkant'ta kadılık yapan Ebü'l-Hasan Ali b. Hasan el-Mâtürîdî'nin (ö. 511/1117) Ebû Eyyûb el-Ensârî soyundan geldiği ve babannesinin Mâtürîdî'nin torunu olduğu söylenmiştir.<sup>6</sup> Bu bilgiler göz önüne alındığı zaman anne tarafından nesep bağının baba tarafıyla karıştırılmış olduğu söylenebilir.

Bir diğer iddia da İmam Mâtürîdî'nin Arap olduğudur. Bu iddianın ortaya atılmasındaki sebep, yukarıda aktardığımız bilgiyle alakalıdır. Bu iddia sahipleri İmam Mâtürîdî'nin torunlarından birinin Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin torunu ile evlenmesini, bu konuda delil saymışlardır. Bunun sebebi evlilikte kefâet arayan Arapların, ancak Arap neslinden gelen biriyle evliliğe izin vermeleridir. Buna dayanarak da İmam Mâtürîdî'nin Arap olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>7</sup>

Bu iddiaların aksine İmam Mâtürîdî'nin eserleri incelendiği zaman birçok ibarenin Arapça gramere aykırılığı görülmektedir. Buna ek olarak İmam Mâtürîdî'nin hayatını Türkler'in çoğunlukta olduğu bir bölgede geçirdiği tarihi bir gerçekliktir.<sup>8</sup> Kendisi ile ilgili bir diğer iddia da Farsi olduğudur. Yazdığı eserlerde bazı Farsça kelimeler kullanması, onun Farsi olduğu düşüncesini oluşturmuştur. Yaşadığı bölgenin günlük hayatında Türkçe kelimeler kullanıp, ilim çevrelerinde Farsça kullanması bu zannı ortaya çıkarmıştır.<sup>9</sup> Nitekim İmam Mâtürîdî'nin yaşadığı

<sup>5</sup> Zebîdî, *İthâfî's-sâde*, (Kahire: Daru'l Fikir, 1311), 2/5; Özen, "Mâtürîdî", 28/146-151.

<sup>6</sup> Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, (Haydarâbâd: Meclisu Dairati'l Marifi'l Osmaniyye, 1962), 12/3; Necmeddin en-Neseî, *el-Şand fî zikri 'ulemâ'i Semerkand*, (Mektebetül Kevser, 1991), 420.

<sup>7</sup> es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, 12/3; Necmeddin en-Neseî, *el-Şand fî zikri 'ulemâ'i Semerkand*, 420; Özen, "Mâtürîdî", 28/146-151.

<sup>8</sup> Muhammed Sultân el-Hucendî, *Hükullâhi'l-vâhid*, (Kahire: Matbaatü isa el-Halebî, 1355), 48; Yusuf Şevki Yavuz, "Tevilatul Kur'an ve Maturidi'nin İslâm Düşüncesindeki Yeri", *Maturidi ve Tevilatul Kur'an*, ed. Hatice K. Arpağuş, Mehmet Ümit, Bilal Kır (İstanbul: İfav Yayınları, 2019), 71.

<sup>9</sup> Özen, "Mâtürîdî", 28/146-151.

bölgede İran dilinin bir lehçesini kullanan Soğdlular yaşamaktaydı. Soğdluların Semerkant bölgesindeki etkinliklerine dair bilgileri ileride göreceğiz.

İmam Mâtürîdî'nin ailesi hakkında bir inceleme yapıldığı zaman kayda değer bir bilgiye rastlanmamaktadır. Elde edilen tek bilgi babası ve dedesinin Muhammed b. Mahmûd şeklinde künyelendiğidir.<sup>10</sup> Bir ayetin tefsirinde evladı olmayan kişilere Ebû Mansur künyesi verildiğini aktarmıştır. Bu bilgi üzerinden Mansur isminde bir çocuğunun olmadığı sadece evladı olması temennisiyle verildiği söylenmiştir. Ancak yukarıda aktardığımız Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin torunu ile İmam Mâtürîdî'nin torunun evlendiği rivayeti düşünülünce bu bilginin de doğruluğu şüphelidir. Bu rivayetlerden hareketle İmam Mâtürîdî'nin evladının olmadığı değil, erkek evladının olmadığı düşünülebilir.<sup>11</sup>

en-Nesefî (ö. 508/1114) *Tabsiratu'l-Edille* isimli eserinde İmam Mâtürîdî'den övgü ile bahsetmiştir. Yaşadığı dönemde eserleri ve kendisinin tanınmışlığı az olan İmam Mâtürîdî'nin, Hanefî alimleri arasında tanınmasında ki en önemli etkenlerde biri de en-Nesefî'nin hakkında söylediği övgü dolu sözlerdir. en-Nesefî sadece hayatı açısından değil, kelâm ilmi açısından İmam Mâtürîdî'yi incelemiş ve onun kelâm ilmi için ne kadar değerli bir alim olduğunu ortaya çıkarmıştır. Bundan sonra İmam Mâtürîdî'nin kelâmi yönden incelenmesi ön plana çıkmaya başlamıştır.<sup>12</sup> Eserinde İmam Mâtürîdî hakkında şu sözleri söylemiştir:

"Mâtürîdî'nin Kur'an'ın tevillerini yaptığı tefsiri, hiçbir kitabın kendisine denk olamayacağı, hatta tefsir sahasında daha önce yazılmış hiçbir eserin kendisine yaklaşamayacağı bir kitaptır. Belağat sanatı yüzüksek bir müellifin Mâtürîdî'yi hakkında söylediği şu söz ne kadar manidardır: "O, imamların büyüklerinden ve dinin temel direklerinden biridir. Yazdığı Kur'an tefsiri, müşkilin tomurcuklarını yarmış, müteşabihin üzerindeki bulutları dağıtmıştır; Kur'an'ın ahkâmını, helalini ve haramını, anlaşılır (bieblezi'l-vasf) ve sistemli (ve etkani'r-rasf) bir anlatımla açıklamıştır."<sup>13</sup>

Hanefî ve Osmanlı dönemi tabakat eserlerinde İmam Mâtürîdî'nin hayatı kısa maddeler halinde anlatılmıştır. Her ne kadar kelâmi yönü vurgulansa da aktarılan

<sup>10</sup> Zebîdî, *İhâfî's-sâde*, 2/5-7.

<sup>11</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu ve Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 17/364; Özen, "Mâtürîdî", 28/146-151.

<sup>12</sup> Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 77.

<sup>13</sup> Ebü'l-Muîn Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Yayınları, 1993), 473.

bilgiler genellikle en-Nesefî'nin *Tabsiratu'l-Edille* isimli eserinde geçen bilgilerden farklı değildir.<sup>14</sup> İmam Mâtürîdî hakkında bilgi aktaran müellifler şöyledir: İbn Ebi'l-Vefa (ö.775/1373)<sup>15</sup>, İbn Kutluboğa (ö. 879/1474),<sup>16</sup> Kemalpaşazâde (ö.Taşköprüzâde (ö. 968/1560),<sup>17</sup> Hacı Halife (ö. 1067/1657)<sup>18</sup>, Kemaleddin el-Beyâziîzâde (ö. 1078/1687)<sup>370</sup>, es-Seyyid el-Murtadâ ez-Zebidî (ö. 1205/1791)<sup>19</sup>, son olarak da Abdulhay el-Leknevî (ö. 1304/1866).

İmam Mâtürîdî hakkında tabakat kitaplarında oldukça az bilgi bulunmasından dolayı onun ölüm tarihi hakkında net bir bilgiye ulaşamadık. Ancak farklı kaynaklar üzerinden İmam Eş'arî'den kısa süre sonra bu dünyadan ayrıldığı sonucuna ulaştık. Nesefî'nin eserinde İmam Mâtürîdî'yi oldukça ayrıntılı incelemesine rağmen ölümü hakkında net bir bilgi vermemesinin sebebi İmam Mâtürîdî'yi biyografik açıdan değil de kelami açıdan ele almak istemesidir.<sup>20</sup>

Hanefî mezhebinin önemli âlimlerden biri olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, İmâm Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) öğrencisi olan Muhammed b. Hasan es-Şeybânî'nin (ö. 189/805) öğrencisi Ebû Süleyman el-Cûzcânî'nin öğrencilerinin öğrencisidir. İmam Mâtürîdî'nin ilim hayatında, Dâru'l-Cûzcâniyye'nin önemli bir yeri vardır. Ebû Nasr Ahmed b. Abbâs el-İyâzî'nin ders halkasına katılmış ve ondan icazet almıştır. Tabakat kitaplarında, icazetini aldıktan sonra bulunduğu görevlere dair net bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak onun ile ilgili çok sayıda öğrenci yetiştirdiği ve eserler yazdığı aktarılmaktadır. Onun yetiştirdiği âlimleri saymak gerekirse Ebû Ahmed el-İyâzî, Ebu'l-Hasan Ali b. Said er-Rustuğfenî, Ebû Muhammed Abdülkerim b. Mûsa el-Pezdevî ilk akla gelenleridir. Hakîm es-Semerkandî (ö. 342/953) de onun ilim meclislerinde bir arada bulunduğu Hanefî âlimler arasında yer alır.<sup>21</sup> Ayrıca yetiştirdiği talebeleri arasında *Şerhu Fıkhi'l-Ekber*

<sup>14</sup> Ulrich Rudolph, *Mâtürîdî Semerkant'ta Ehli Sünnet Kelamı*, 208.

<sup>15</sup> İbn Ebi'l-Vefa, *El-Cevâhirü'l-Mudiyye*, (Karaçi: Mir Muhammed Kütüphane, 1913), 2/130, 246.

<sup>16</sup> İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 2/59-61

<sup>17</sup> Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Sâade*, (Beyrut: Daru'l Kutubu'l İlmiyye, 1985), 2/, 86; Taşköprüzâde'nin "Tabakâtu'l-Hanefiyye" adlı basılmamış eseri de Mâtürîdî hakkında bir bölüm içermektedir.

<sup>18</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zünun*, (Bağdat: Mektebetu'l Müsenna, 1941), 1/334-335, 427.

<sup>19</sup> Zebidî, *İthâfü's-sâde*, 2/5-7.

<sup>20</sup> Abdülkerim b. Muhammed es-Sem'ânî, el-Ensâb, 12/3. Ulrich Rudolph, *Mâtürîdî Semerkant'ta Ehli Sünnet Kelamı*, 215.

<sup>21</sup> Mâtürîdî *Te'vilâtü'l-Kur'an*, çev. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 14-15.

ve *es-Sevâdu'l-A'zam* kitaplarının müellifi Ebu'l-Kasım Semerkandî (ö. 342/953) ve müfessir Ebu'l-Leys Semerkandî (ö. 373/983) de vardır.<sup>22</sup>

Tabakat kitapları incelendiği zaman, İmam Eş'arî (ö. 324/935) ile aynı dönemde yaşamış ve onun gibi kelâmî bir mezhebin kurucusu olmasına rağmen İmam Mâtürîdî, İmam Eş'arî ile kıyaslandığında daha az tanınır olduğu ortaya çıkmaktadır. İmam Mâtürîdî, Hanefî mezhebine yaptığı katkılar sayesinde kendi mezhebi içerisinde önemli bir otoriteye sahiptir. Ancak mezhebi dışında eserlerinin tanınırlığı dönemindeki önemli âlimlere göre oldukça azdır. Klasik tabakat kitaplarından Suyûtî (ö. 911/1505), Davûdî (ö. 945/1538) ve Edirnevî (ö. 1050/1640'tan sonra) Mâtürîdî hakkında çok kısa bilgiler vermiştir. Günümüz tabakat müelliflerinden M. Hüseyin Zehebi'de (ö. 1977) Mâturidi'den yeterince bahsetmemiştir. Eserinde birçok tefsir ve müeffessiri anmasına rağmen, Mâtürîdî'den hiç bahsetmeyen bir diğer isim de Adam Mez'dir. (ö. 1917) Eserinde 10. Yüzyıldaki birçok ilim adamı ve eserinin inceleyen Adam Mez'in (ö. 1917) Mâtürîdî'yi incelememesi tabakat kitaplarındaki bilgilerin sınırlı olmasından dolayı olabilir. Tarihin içerisinde yukarıdaki müelliflerden yıllar önce yaşamış Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) İmam Mâtürîdî ve eserlerinden övgüyle bahsettiği halde kendisinden sonra neden İmam Mâtürîdî ve eserleri üzerinde durulmadığı sorusunu akıllara getiriyor. Bu sebepleri araştıranlar bazı cevaplar bulmuşlardır.

İsmail Çalışkan bunları şöyle sıralamaktadır:

“Türk asıllı olması; yetiştiği Semerkant'ın hilafet merkezine (Bağdat), Mekke ve Medine gibi ilim şehirlerine uzaklığı; takipçisi olduğu Ebu Hanife'nin şöhretinin gölgesinde kalması; ondan sonraki yüzyıllarda yetişen etkili âlimlerin Eşarî'nin izinden gitmeleri; Mâtürîdîliğin sadece Hanefiler tarafından benimsenmesi; Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye benzer bir akılcılığı ön plana çıkarması ve mutedil Mürcîî fikirleri savunması; Mâtürîdîlik müntesiplerinin önde gelen şahısların hayat hikayelerine önem vermemeleri; Nizamiye Medreseleri'nin Eşariliği esas alması ve onun öğretilerini okutması; nihayet dönemindeki siyasi yönetimle anlaşmazlıklara düşmesi nedeniyle fikirlerinin ve

<sup>22</sup> Mâtürîdî'nin hayatı, eserleri ve fikirleri hakkında geniş bilgi için bkz.: Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 1/69; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 376-378; Ebü'l-Muîn Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, thk. Hüseyin Atay, 473; Talip Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 35-53; Sönmez Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, (Ankara: Kitabiyat, 2003), 18; Celal Kırca, *İmam Mâtürîdî'ye Göre Tefsir ve Te'vil Kavramları*, (İstanbul: 1996), 71-156. Özen, “Mâtürîdî”, 28/146-151. İsmail Çalışkan, “Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri”, *Milel ve Nihal*, (2010), 7/67-93.

eserlerinin yayılmasının iktidar tarafından engellenmesi, Moğol istilasının büyük tahribi gibi sebeplerdir.”<sup>23</sup>

Bütün bunların yanı sıra ilk dönem ve son dönem âlimlerinin içerisinde eserlerinde İmam Mâtürîdî’ye yer veren âlimler bulunmaktadır. Ancak İmam Mâtürîdî’nin *Te’vilâtü’nün* tesirinin tam mânâsıyla ortaya çıkmamasının bir diğer önemli sebebi de, tefsir ve ilimler tarihinin kayıp halkası durumunda olan Osmanlı ulemâsının ve eserlerinin gün yüzüne çıkarılmaması olarak gösterilmektedir.<sup>24</sup>

## B. Eserleri

Mâtürîdî’nin eserlerini tanıtırken ilk olarak hem tezimizin konusu olması hem de İmam Mâtürîdî’nin görüşlerini bize aktaran en önemli iki eserden bir olması sebebiyle *Te’vilâtü’l-Kur’ân’dan* başlıyoruz. *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, bu eserin bir diğer adı da *Te’vilâtüehli’s-sünne*’dir. Kur’ân-ı Kerîm’in baştan sona tefsirini kapsayan bu eserin İmam Mâtürîdî’ye ait olduğu konusunda herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. İlk dönem Mâtürîdî âlimlerin eserleri ve İmam Mâtürîdî’ye atıf yapan diğer eserleri incelediğimizde *Te’vilat’ın* İmam Mâtürîdî’nin eseri olduğunu zikretmektedirler. *Te’vilat’ın* bir diğer önemli özelliği de hem dirayet tefsirinin ilk örneklerinden olması hem de Hanefî mezhebi içinde Kur’an-ı Kerim’in tamamını tefsir eden ilk çalışma olmasıdır. Hanefî literatüründe ilk dönemde ona en yakın sayabileceğimiz eser Ebû Cafer et-Tahavi’nin (ö. 321/933) *Ahkamu’l-Kur’an’ıdır*. Ancak bu eser sadece ahkâm ayetleri ihtiva etmekte ve günümüze ulaşan tek nüshasının da yarısı bulunmamaktadır.<sup>25</sup>

Eserin İmam’a aidiyeti ile ilgili öğrencileri tarafından kaleme alındığından dolayı bazı çekinceler dile getirilse de bunlar eserin İmam Mâtürîdî’ye aidiyetine zarar vermemiştir. Ancak eserin öğrencileri tarafından kaleme alınması anlaşılması güç ifadeler, tekrarlar, bir âyetin tefsirinin önceki veya sonraki âyetin tefsiri içinde

---

<sup>23</sup> Çalışkan, “Tefsirde Mâtürîdî’yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te’vilâtü’l-Kur’ân’ın Tefsir İlmindeki Yeri”, 7/67-93.

<sup>24</sup> Melikşah Sezen, *İmam Maturidi’nin Tefsir Literatürüne Tesiri*, 35.

<sup>25</sup> Davut İltaş, “Tahâvî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/385-388; Sezen, *İmam Maturidi’nin Tefsir Literatürüne Tesiri*, 23.

yer alması, benzer takdim-tehirlerin aynı âyetin içinde bulunması gibi durumları ortaya çıkarmıştır.<sup>26</sup>

*Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ın* birçok yazma nüshasının bulunmasına rağmen, ilk ilmi neşri yakında zamanda Beyrut'ta yapılmıştır. Eser 2004 yılında Te'vîlâtü ehli's-sünne adıyla Fâtima Yûsuf el-Hiyemî tarafından beş cilt olarak neşredilmiştir. *Te'vilat'ın* yakın zaman yapılan bir diğer neşri, Ahmet Vanlıoğlu ve Bekir Topaloğlu tarafından 2010 yılında yapılmıştır. Aynı eser Bekir Topaloğlu tarafından tercüme edilmeye başlandı. Bekir Topaloğlu'nun vefat etmesi üzerine Yusuf Şevki Yavuz başkanlığında bir grup araştırmacı tarafından devam eden çalışma, 2019 yılında on yedi cilt olarak basılmıştır.<sup>27</sup>

Tefsir tarihinde *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* denildiği zaman ilk akla gelen tefsir ve tevil ayrımı olmuştur. “Tefsir sahâbenin naklettiği ve kesin bir mana taşıdığı için kabul edilmesi gereken “şehadet ilmi”dir. Tevil ise fukahânın işidir ve bunda ihtimaller söz konusudur” diyen Mâtürîdî'nin, ilk defa tefsir ve tevil (yani yorum) ayrımını yaptığını söyleyebilir. Eserde bu ayrımın yapılması hem dirayet hem de rivayet yönteminin eserde kullanıldığını göstermektedir.<sup>28</sup> Ayrıca *Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da* yer alan kelami ve çeşitli fırkalar hakkındaki görüşler, İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinde de aynı ile bulunmaktadır.<sup>29</sup>

Hanefi mezhebine mensup bir âlimin günümüze ulaşan ilk tam tefsiri olması nedeniyle kendisinden beklenen, kendisinden önce ki Hanefi mezhebinin görüşlerini bize ulaştırmak olan İmam Mâtürîdî, bu konuda oldukça başarılı bir eser ortaya koymuştur. Buna binaen diyebiliriz ki tefsirinde Hanefi âlimlerinden atıf yapmadığı ve görüşünü beyan etmediği âlim yok gibidir. Onların mezhep usullerini ve

---

<sup>26</sup> Bekir Topaloğlu, “Tevilatul Kur'an'ın Tefsir İlmindeki Yeri”, *Maturidi ve Tevilatul Kur'an*, ed. Hatice K. Arpağuş, Mehmet Ümit, Bilal Kır (İstanbul: İfav Yayınları, 2019), 57.

<sup>27</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Tevilatul Kur'an ve Maturidi'nin İslâm Düşüncesindeki Yeri”, *Maturidi ve Tevilatul Kur'an*, ed. Hatice K. Arpağuş, Mehmet Ümit, Bilal Kır (İstanbul: İfav Yayınları, 2015-2019); Veysel Gengil, “Mâtürîdî'de Tefsir Te'vil Ayrımı Meselesi”, *Diyanet İlmî Dergi* 55 (2019), 805-839; Mahmut Nebati, *Maturidilik Düşüncesi-1*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 56.

<sup>28</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1/3; Nebati, *Maturidilik Düşüncesi-1*, 57.

Topaloğlu, “Tevilatul Kur'an'ın Tefsir İlmindeki Yeri”, 57.

beyanlarını özümseyen İmam Mâtürîdî, onların fıkıh usulü ve furû fıkıh görüşlerinin yanı sıra itikadi görüşlerini de bu özümseme sayesinde eserlerine aktarmıştır.<sup>30</sup>

Müteahirun dönemi âlimlerinden de İmam Mâtürîdî'ye birçok övgüler gelmiştir. Bunları Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657), Murtaza ez-Zebîdî (ö. 1205/1791) ve Ömer Nasuhi Bilmen (1883-1971) gibi âlimlerin beyânların da görmekteyiz. İmam Mâtürîdî ile ilgili önemli tespitlerden biri de Sava Paşa'ya (ö. 1901 öncesi) aittir. Sava Paşa şu ifadeleriyle *Te'vilâtü'l-Kur'ân'ı* değerlendirir: "Kur'ân tefsirlerinin başlıcaları arasında şunlar sayılabilir. Bütün Kur'ân tefsirlerinin esasını teşkil eden en eskisi, Hazreti Peygamber'in yeğeni Abbas'ın oğlu, Ashab'tan Abdullah'a ait olanıdır. Diğer dördü, dört mezhebe ait bulunanlardır ki, Hanefî mezhebine ait olanı 'Ebû Mansuri'l-Mâtürîdî'nin meşhur eseridir."<sup>31</sup>

İmam Mâtürîdî'nin kelami düşüncelerini kapsamlı bir şekilde yazdığı *Kitâbü't-Tevhîd* ise Ebü'l-Muîn en-Nesefî ve Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî tarafından bu isimle kaydedilmiştir.<sup>32</sup> Eserin adı *Keşfü'z-zunûn* ve *Hediyetü'l-Ârifîn'de* ise *Kitâbü't-Tevhîd ve isbâtü's-sifât* şeklinde geçmektedir.<sup>33</sup> Nitekim Mâtürîdî'den söz eden eski ve yeni bütün müellifler de bu sonuncu ismi tercih etmiştir. Eser bilinen tek nüshasına (Cambridge Üniversitesi Ktp., nr. MS, Add, nr. 3651) dayanılarak Fethullah Huleyf tarafından, uzun bir mukaddime ile neşredilmiş (Beyrut 1970), ofset yoluyla basımı tekrarlanmış (İstanbul 1979), 1982 (Beyrut), Kahire'de de fotokopi yoluyla çoğaltılmıştır.<sup>34</sup>

İmam Mâtürîdî'nin kelâmî görüşlerini sistematik bir şekilde gördüğümüz *Kitâbü't-Tevhîd*, Mâtürîdiyye akîdesinin temel kaynağı olmasının yanı sıra başta Mu'tezile olmak üzere birçok farklı İslâmî fırkanın, Mâtürîdî'nin yaşadığı bölgedeki dini inançların ve felsefî ekollerin görüşlerinin aktarıldığı en temel kaynaklardan birisi olmuştur. Eser, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin de belirttiği gibi, anlaşılması zor bir kitaptır; çünkü kapalı ifadeleri, kastedilen mânaları açık olmayan lafızları ve benzeri

<sup>30</sup> Melikşah Sezen, *İmam Maturidi'nin Tefsir Literatürüne Tesiri*, 23; Şükrü Özen, *Ebu Mansur el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usulünü Yeniden İnşası*, (İstanbul: Doktora Tezi, 2001), 35.

<sup>31</sup> Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, (Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, 1955), 108-109. Melikşah Sezen, *İmam Maturidi'nin Tefsir Literatürüne Tesiri*, 34-35.

<sup>32</sup> Ebü'l-Muîn Nesefî, *Tefsiratü'l-Edille*, 472; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 14.

<sup>33</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zünun*, 2/1406; Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifîn*, (Beyrut: Daru İhyâü't Tûrasi'l Arabi, 1951), 2/36.

<sup>34</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 25-26.

güçlükleri içermektedir.<sup>35</sup> Muhtemeldir ki Mâtürîdî'nin birçok talebesinin atıf yaptığı bu eserin yazma nüshalarının yaygınlık kazanmamasının sebebi önemli ölçüde bu kapalıdır. Ayrıca bu eser konuların işleniş açısından felsefî ekole ait bir eser niteliği taşır.<sup>36</sup>

İmam Mâtürîdî arkasında kelim, fıkıh, fıkıh usûlü, mezhepler ve kıraat alanında birçok eser bırakmıştır. Ancak bu eserlerden çoğu korunamayıp günümüze ulaşamamıştır. Kayıp olan eserlerinin çoğunluğunu Mu'tezile, Râfizîler, Hâricîler, ve Karmatileri eleştirmek üzere yazdığı eserlerle fıkıh ve fıkıh usûlüne dair eserler oluşturmaktadır.<sup>37</sup> Yukarıda tanıttığımız iki eser ise Mâtürîdî görüşleri hakkında günümüze ulaşan en önemli iki kaynaktır.<sup>38</sup>

### C. Yaşadığı Çevrenin Düşüncesine Etkisi

*Te'vilâtü'l-Kur'ân* tefsir ilmine sağladığı katkının yanı sıra, kelâm, fıkıh ve fıkıh usûlü gibi ilimlere de katkı sağlamıştır. Eserde başta Mu'tezile olmak üzere birçok İslâm mezhebine, birçok felsefî fırkanın görüşlerine ve diğer dinlerin görüşlerine değinilmiştir. Bu özellikleri sayesinde kendisinden sonra tefsir tarihinde önemli yer tutan ve ilmi açıdan birçok özelliği içinde barındıran tefsirleri etkilemiştir. Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşaf'ının Te'vilât'tan* faydalandığına dair genel bir görüş vardır.<sup>39</sup> *Te'vilâtü'l-Kur'ân* yaygın şekilde bilinmemekle birlikte dirayet metodunu tefsirinde uygulayan önemli müfessirlerden Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) *Kitâbü'l-Erbain'de*<sup>40</sup> ve *Mefâtihu'l-ğayb'ın* beş yerinde<sup>41</sup> *Te'vilât'* a atıf yapmış, Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) ise *el-Bahrü'l-muhî'te*<sup>42</sup> eseri zikretmiştir.<sup>43</sup>

Dirayet tefsiri denildiği zaman, İmam Mâtürîdî'nin tefsirinin ilk dönemlerde fazla tanınmaması ve dirayet tefsirinin nitelikli örnekleri olmaları sebebiyle

<sup>35</sup> Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, 14.

<sup>36</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 25-26.

<sup>37</sup> Sönmez Kutlu, "Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini İmam Maturidi", *Dini Araştırmalar*, 5/15 (Ocak – Nisan 2003), 5-28.

<sup>38</sup> Bkz. Özen, "Mâtürîdî", 28/146-151.

<sup>39</sup> Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, 84-85.

<sup>40</sup> Fahreddin er-Râzî, *Kitâbü'l-Erbain*, (Kahire: Mektebet'ül Ezheri, 1986), 1/277.

<sup>41</sup> Fahreddin Er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, (Beyrut: Daru'l İhya et Türas, 2000), 5/316, 6/526, 14/353, 24/492, 24/593, 27/612.

<sup>42</sup> Ebû Hayyân Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhî'te*, (Beyrut: Daru'l Fikir, 2000), 1/411, 1/494, 2/255, 2/324.

<sup>43</sup> Bekir Topaloğlu, "Tevilatul Kur'an'ın Tefsir İlmindeki Yeri", 58.

Fahreddîn er-Râzî'nin *Mefâtîhu'l-ğayb'ı* ve Zemahşerî'nin *el-Keşşaf'ı Te'vilât'tan* önce zikredilir. <sup>44</sup> Aslında İmam Mâtürîdî'nin tefsiri detaylı bir incelemeye tabî tutulursa, kendisinden sonra yazılmış tefsirler kadar önemli bir dirayet tefsiri olduğu görülecektir. <sup>45</sup>

Görüldüğü gibi *Te'vilât*, kendisinden sonraki birçok eseri etkilemiş ve dirayet sahasındaki birçok eserin öncülüğünü yapmıştır. Şüphesiz *Te'vilât'ın* bu kadar önemli bir eser olmasında İmam Mâtürîdî'nin yetiştiği çevrenin etkisi büyüktür. İmam Mâtürîdî'nin yetiştiği çevreyi incelemek, tefsirin zengin içeriğinin nasıl oluştuğunu bizlere gösterecektir.

İmam Mâtürîdî'nin doğduğu dönem ki Semerkant'ın fikri alt yapısını anlamak için bu alanda önemli çalışmaları olan Osman Aydınlı'nın tespitlerinden faydalanacağız. İmam Mâtürîdî'nin doğum tarihi net olmamakla birlikte 238-240/852-854 yıllarında doğduğu söylenmektedir. Doğduğu köy olan Mâtürîd'den ismini almıştır. <sup>46</sup> İmam Mâtürîdî'nin köyü Mâverâünnehir'in önemli merkezlerinden olan Semerkant'a bağlıydı. <sup>47</sup>

Mâverâünnehir'in önemli merkezlerinden olan Semerkant, Mâtürîdî'nin yaşadığı dönem de önemli ticaret yollarının üzerinde bulunuyordu. İpek Yolu, Baharat Yolu ve Kürk Yolu bunlardan başlıcalarıydı. <sup>48</sup> Semerkant bu özelliği sayesinde dünya ticareti için stratejik bir değere sahipti. <sup>49</sup> İbn Havkal, Semerkant için "Mâverâünnehir'in limanı" demiştir. <sup>50</sup> Semerkant'ın yerli halkı olan Soğdlular, şehrin merkezî konumu sayesinde ticaret sahasında kendilerini geliştirmişlerdir.

<sup>44</sup> Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kahire: Metebetu Vehbetin, 1976), 1/207-210.

<sup>45</sup> Bekir Topaloğlu, "Tevilatul Kur'an'ın Tefsir İlmindeki Yeri", 61.

<sup>46</sup> Osman Aydınlı, "Maturidi Döneminde Semerkant'ta İlmi Ortam", *Maturidi ve Tevilatul Kur'an*, ed. Hatice K. Arpağuş, Mehmet Ümit, Bilal Kır (İstanbul: İfav Yayınları, 2019), 103.

<sup>47</sup> Yâkût El-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, ( Beyrut: Daru Sadr, 1995), 3/409-410. Osman Aydınlı, *Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar Semerkant Tarihi*, (İstanbul: İSAM, 2011), 43-44; Aydınlı, "Maturidi Döneminde Semerkant'ta İlmi Ortam", 105.

<sup>48</sup> Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990), 88; Masao Mori, "Soğdluların Orta-Asya'daki Faaliyetleri", *Belleten*, 47/185 (1983): 339-351.

<sup>49</sup> Masao Mori, "Soğdluların Orta-Asya'daki Faaliyetleri", 339-351.

<sup>50</sup> İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, (Beyrut: Daru Sadr, 1938), 2/494; *Hudûdü'l-Âlem*, Çev. Seyyid Yusuf el-Hadi, (Kahire: Daru's Seğafiyye, 1423), 127; Osman Aydınlı, "Maturidi Döneminde Semerkant'ta İlmi Ortam", 106.

Yukarıda bahsi geçen ticaret yolları üzerinde önemli ticaret faaliyetleri yürütmüşlerdir.<sup>51</sup>

Tüm bu saydığımız etkenler, Semerkant halkının kültür ve medeniyet alanında ilerlemesini sağlamıştır.<sup>52</sup> Hem ticaret hem de kültür ve medeniyet alanındaki bu ilerleme Soğdçanın Mâverâünnehir bölgesinde yaygın olarak kullanılmasına neden olmuştur.<sup>53</sup> Soğdçanın Mâverâünnehir bölgesinde yaygın olarak kullanılmasının bir diğer sonucu da bölgede bulunan inançların kutsal metinlerinin bu dilde yazılmasıdır.<sup>54</sup>

İslâm öncesi dönemde Soğd bölgesinin çevresinde bulunan ve kendi bölgelerinde baskılara maruz kalan Budistler, Zerdüşter, Maniheistler, Yahudiler ve Nastûrî Hıristiyanlar gibi gruplar, Soğd bölgesinde kendilerine müsamahakâr davranıldığı için Semerkantta güvende yaşıyorlardı. Bunun bir göstergesi olarak Soğd'da ateşgede tapınakları ile Budist mânastırları yan yana bulunmasını gösterebiliriz. Farklı grupların bu yakın teması bilgi alışverişini hızlandırmıştır. İslâm öncesi dönemde oluşan zengin kültürel havzası İslâm sonrası döneme de yansımıştır.<sup>55</sup>

Sözünü ettiğimiz bu dönemde Mâverâünnehir ve şehirlerinin ilim merkezi haline gelmesinde Sââmânî hükümdarlarının ilme ve âlimlere verdiği desteklerin rolü inkâr edilemez. Kur'an'ın tamamını ve Taberî tefsirini Farça'ya çevirmeleri onların ilme verdikleri önemi göstermektedir. Ayrıca onların yaptığı bu Kur'an tercümesi bilenen ilk Kur'an tercümesidir.<sup>56</sup> Özellikle âlimlerle özel ilgilenmiş olmaları ve onlar için özel yapılar inşâ ettirmiş olmaları dönemin âlimlerinin gönüllerini kazanmalarını sağlamıştır.<sup>57</sup> Makdisî'ye (ö. 380/990) göre onlar:

<sup>51</sup> Aydınlı, "Maturidi Döneminde Semerkant'ta İlimi Ortam", 107.

<sup>52</sup> Osman Aydın, "İslâm Hâkimiyetine (II/VIII. Asır) Kadarki Dönemde Soğd Havzasının İktisadi ve Sosyo-kültürel Dinamikleri", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 32 (2014), 99-126.

<sup>53</sup> İbrahim Çeşmeli, *Antik Çağdan XIII. Yüzyıla Kadar Orta Asya ve Karahanlı Dönemi Mimarisini* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2007), 8-9; Ahmet Taşağıl, "Soğd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/349.

<sup>54</sup> Aydınlı, "Maturidi Döneminde Semerkant'ta İlimi Ortam", 107.

<sup>55</sup> Aydınlı, "Maturidi Döneminde Semerkant'ta İlimi Ortam", 108.

<sup>56</sup> Aydın Usta, "Sââmânîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/64-68.

<sup>57</sup> İbn Asâkir, *Târihu medineti Dimeşk*, (Beyrut: Darul Fikir, 1995), 52/251.

“Yaşantı bakımından meliklerin en güzeli oldukları gibi, ilim ve ehline çok saygılı kişilerdi. Onların huzuruna giren âlimler yer öpme âdetinden muaf tutulmuşlardı. Her yıl Ramazan ayının cuma gecelerinde âlimler Sâ mânî sarayında toplanırlar, sultan ortaya bir mesele atar ve tüm âlimler o konu üzerinde görüşlerini bildirerek canlı ve hareketli bir münâzara ortamı oluşurdu.”<sup>58</sup>

Yukarıda saydığımız bu vasıfları sayesinde Semerkant, İmam Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde ihtiyaç sahibi âlimleri kendine çekmeyi başarmıştır. Semerkant'ın içinde bulunduğu ticaret yolu üzerinde ticaret yapan birçok âlim düzenledikleri ticari seferlerde Semerkant'a uğruyor, ticaret ve ilim'den oluşan iki amacını da Semerkant'tan karşılıyordu.<sup>59</sup>

Semerkant'ın ilimde geldiği zirve noktaya ulaşmasındaki en önemli sebeplerden biri de Müslümanların ilk kez 133/751 tarihinde Talas savaşı vasıtasıyla esir alınan Çinlilerden öğrendiği kağıt üretimine Semerkant'ta başlanılmış olmasıdır. İlk olarak Semerkantta başlayan bu faaliyet zamanla bütün İslâm dünyasına yayılmıştı. Bundan dolayı da İmam Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde kağıt üretimi Semerkant'ta oldukça yaygın hale gelmişti.<sup>60</sup>

Mâverâünnehir bölgesinde faaliyetlerini sürdüren ticaret kervanları dünyanın farklı yerlerindeki inanç ve felsefi düşünceyi Semerkant ve Mâverâünnehir bölgesine taşıyordu. Bundan dolayı İmam Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde, Semerkant şehrinde İslâm dinin farklı düşünce gruplarının yanı sıra başta Maniheizm ve Mecûsîlik olmak üzere Menâniyye, Sâbiilik, Deysâniyye, Merkûniyye, Dehriyye, Sümeniyye, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi İslâm dışı din, mezhep ve düşünce grupları bulunmaktadır.<sup>61</sup> Bölgenin bu farklı din ve felsefe gruplarını koruyan yapısı İslâm'a karşıt birçok grubun da burada bulunmasına sebep olmuştur. Durum böyle olunca Semerkant ve Mâverâünnehir'de İmam Mâtürîdî ve dönemin âlimleri farklı din ve

<sup>58</sup> Mukaddesî, *Ahsenü't-tekâsîm*, (Beyrut: 1987), 264.

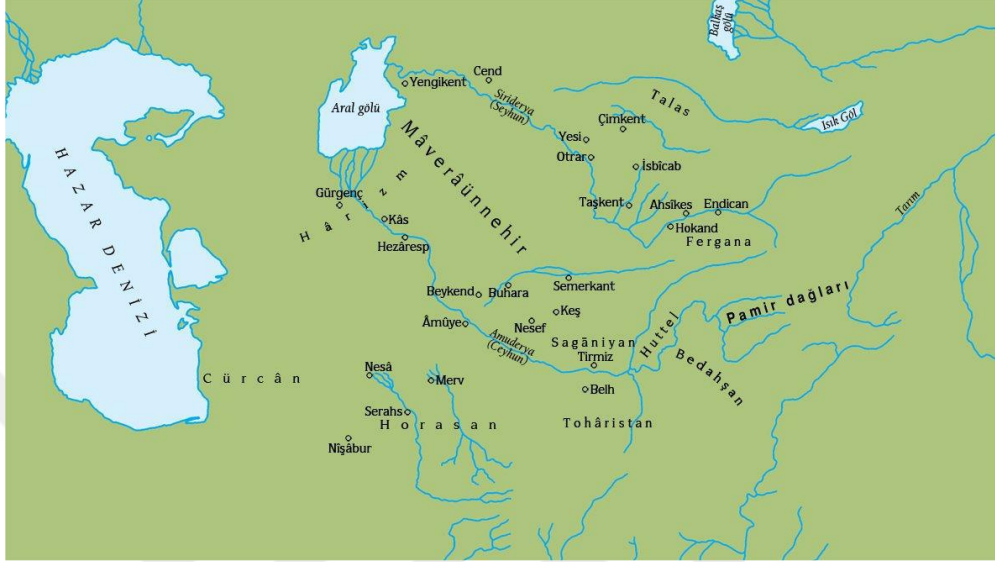
<sup>59</sup> Aydın, “Maturidi Döneminde Semerkant'ta İlmî Ortam”, 112.

<sup>60</sup> Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, (Kahire: Daru'l Fikir, 1923), 1/367; İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-büldân*, (Beyrut: Alemu'l Kutub, 1996), 512; Mukaddesî, *Ahsenü'ttekâsîm*, 256; Aydın, “Maturidi Döneminde Semerkant'ta İlmî Ortam”, 113.

<sup>61</sup> Recep Önal, “Mâverâünnehir'in Dini-Politîği ve Mâtürîdî'nin Yeri: Maniheizm ve Gnostikler”, *Ulu Bir Çınar Uluslararası İmâm Mâtürîdî Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Ahmet Kartal (İstanbul: 2014), 639-641; Hilmi Demir, “Mâverâünnehir'in Dini-Politîği ve Mâtürîdî'nin Yeri: Maniheizm ve Gnostikler”, *Ulu Bir Çınar Uluslararası İmâm Mâtürîdî Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Ahmet Kartal (İstanbul: 2014), 433-434.

felsefe grupların düşüncelerine cevap olarak reddiyeler hazırlamak durumunda kalmıştır.<sup>62</sup>

Harita 1: Mâverâünnehir Bölgesi



Kaynak: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Maveraünnehir (Erişim Haziran 2022 )

Kendisi ile aynı dönemde yaşamış olmasına rağmen İmam Eş'arî'nin kitaplarında bulunmayan birçok farklı din ve felsefe grubuna *Te'vilâtü'l-Kur'ân* ve *Kitâbü't-Tevhîd'de* İmam Mâtürîdî'nin yer vermesinin en önemli sebebi yaşadığı bölgede bu grupların fazlaca bulunması olmuştur. İmam Mâtürîdî yaşadığı dönemde bölgeye etkisi olduğu gözlemlenen Yahudilik, Hıristiyanlık, Zerdüştlük, Sümeniyye ve Berâhime gibi İslâm dışı dinlerden, Maniheizm, Mecûsilik, Deysâniyye ve Markûniyyûn gibi düalist ve gnostik düşünceye sahip inanç yapılarından, Dehriyye, Tabiatçılar ve Sofistâiyye gibi felsefî düşünce gruplarından eserlerinde bahsetmiş, sonrasında onlara ciddi eleştiriler yöneltmiştir.

İmam Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde bölgede sadece İslâm'a karşıt gruplar değil İslâm'ın içinden doğan farklı gruplar da bulunmaktaydı. Yine bu gruplara da İmam Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) görüşlerini sistemleştirerek cevap vermiştir. İmam Mâtürîdî kitaplarında Şîa (Bâtınî-İsmâilî), Mu'tezile, Hâriciyye,

<sup>62</sup> Metin Yurdağür, *Mâverâünnehir'den Osmanlı Coğrafyasına Ünlü Türk Kelamcıları*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 28.; Aydın, "Maturidi Döneminde Semerkant'ta İlmî Ortam", 112.

Mürcie, Cebriye, Cehmiyye, Müşebbihe, Mücessime ve Kaderiyye gibi yaşadığı dönemde İslam dünyasında bulunan mezheplerden de bahsetmiştir.<sup>63</sup>

Yaşadığı dönemde farklı din ve felsefe gruplarının görüşlerini öğrenip bunlara karşı cevaplar veren İmam Mâtürîdî, bu mücadelesi sonunda, ufkunu genişletmiş ve mensup olduğu Hanefî ekolün sınırlarını aşmıştır. İçinde bulunduğu Hanefî mezhebinin görüşlerine bağlı kalarak, mezhebe kelam alanında yaptığı katkılar ile hem mezhebin devamlılığını sağlamış hem de mezhebi geliştirmiştir.<sup>64</sup>

İmam Mâtürîdî ve birçok Hanefî alîmin yetiştiği Dârü'l-Cüzcâniyye'nin bir medrese olup olmadığı kaynaklarda aktarılmamaktadır. Ancak kaynaklarda Darü'l-Cüzcâniyye'nin sözü edildiği yerlerde “falan orada ders okudu”, “...hadis aldı”, “falan orada ders verirdi”, “falan hocanın ders yardımcısıydı” ve “falan mudlik yapardı” gibi ifadelerin geçmesi,<sup>65</sup> İmam Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde bu kurumun medrese niteliğinde dersler verdiğini göstermektedir.<sup>66</sup> Biz de bundan dolayı bu kurumu ilim merkezi olarak adlandırıyoruz. Bu kaynaklarda geçen bilgilere göre bu ilim merkezinin, bulunduğu semt<sup>67</sup>ve bu semtteki mezarlık<sup>68</sup>onun adıyla anılır olmuştur.

Dârü'l-Cüzcâniyye İmam Mâtürîdî öncesi ve sonrasında İmam Ebû Hanîfe'nin ortaya koyduğu sistem üzerinden dersler veren bir ilim merkeziydi. İmâm Mâtürîdî burada yetiştiği gibi, birçok ilim talebesini de burada yetiştirmiştir. Dârü'l-Cüzcâniyye'nin tarih içersindeki seyirini izlediğimiz zaman, hicri dördüncü asrın ortalarına kadar, kelâmcı Hanefilerin kurum içerisinde hâkim olduğu görülmektedir. Bu tarihten sonra fıkıhçı Hanefilerin hâkim olduğu bir kurum

<sup>63</sup> Şaban Ali Düzgün, “Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdî”, *Matürîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed. Şaban Ali Düzgün, 12, 21-22; Ahmet Ak, “İmam Maturidi'nin Hayatı, Eserleri ve Görüşleri”, *Ulu Bir Çınar Uluslararası İmâm Mâtürîdî Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Ahmet Kartal (İstanbul: 2014), 22; Önal, “İmam Mâtürîdî Döneminde Mâverâünnehir'in İnanç Coğrafyası”, 640.

<sup>64</sup> Ulrich Rudolph, *Mâtürîdî Semerkant'ta Ehli Sünnet Kelamı*, 540-542; Aydın, “Maturidi Döneminde Semerkant'ta İlim Ortam”, 118.

<sup>65</sup> Necmeddin en-Nesefî, *el-Ğand fî zikri 'ulemâ'i Semerkand*, 272, 273, 314, 363; Takıyyüddin b. Abdülkâdir Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, (Riyad: Daru'r Rifâi, 1983), 1/372.

<sup>66</sup> Necmeddin en-Nesefî, *el-Ğand fî zikri 'ulemâ'i Semerkand*, 272, 273; Abdülkâdir el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, (Riyad: Daru'l Hicr, 1978), 1/185.

Necmeddin en-Nesefî, *el-Ğand fî zikri 'ulemâ'i Semerkand*, 47, 314, 345, 363; Abdülkâdir el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 1/185.

<sup>68</sup> Necmeddin en-Nesefî, *el-Ğand fî zikri 'ulemâ'i Semerkand*, 272, 422.

olmuştur.<sup>69</sup> İmam Mâtürîdî'nin düşüncelerini sistemleştirerek büyük bir kelam ekolü kurmasında da Cüzcânî Ekolü'nün büyük katkısı olmuştur.<sup>70</sup>

İslâm dünyasının farklı coğrafyalarında yaşayan her müfessirin kendi yaşadığı dünyasına dair izler taşıdığı gibi İmam Mâtürîdî'de Semerkant'a dair birçok farklı izleri tefsirinde taşır. İmam Mâtürîdî'nin düşünce dünyasını şekillendiren en önemli amillerden biri de yaşadığı çevredir. Ticaret amaçlı seferlerin yanı sıra, ilim seferlerinde bolca yapıldığı Semerkant, birçok düşüncenin bir arada bulunduğu renkli düşünce dünyası ile İmam Mâtürîdî'nin tefsirinin oluşmasında önemli bir pay sahibi olmuştur.

---

<sup>69</sup> Ak, Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik, 124-125.

<sup>70</sup> Düzgün, "Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdî", 16; Aydın, "Maturidi Döneminde Semerkant'ta İlimi Ortam", 118.

## II. Felsefe, Hikmet ve Filozof Kavramı

### A. Felsefe

Grekçe “sevgi” anlamına gelen *fila* ile “hikmet” anlamına gelen *sofia* kelimelerinin birleşmesiyle oluşan ve “hikmet sevgisi” anlamına gelen *filasofia* kelimesi Arapçaya felsefe şeklinde intikal etmiştir.<sup>71</sup> Pisagor’un yaşadığı döneme gelinceye kadar, varlığın ilkeleri üzerinde akıl yürüten ve varlık hakkında teori ortaya koymaya çalışanlara “hakîm” anlamında *sofos* (bilge) denmekteydi. Tarihte ilk defa Pisagor, insana *sofos* denmesine karşı çıkmış ve *sofosun* yani yegâne bilgenin sadece Allah olduğunu vurgularken insanın da ancak *fila-sofos* yani bilgi seven tamlamasıyla anılabileceğini savunmuştur. *Fila-sofos* kelimesi Arapça’ya *feylesûf* (çoğulu *felâsife*) olarak tercüme edilmiştir.<sup>72</sup>

Yukarıdaki aktardığımız felsefe tanımlarının yanında bir de İslâm Filozoflarının kendilerine özgü yaptıkları tanımlar vardır:

Kindî (ö. 252/866): İnsanın gücü ölçüsünde var olanların hakikatlerini bilmesidir.<sup>73</sup> Felsefe insanın gücü yettiği ölçüde yüce Allah’ın fillerine benzemesidir. Felsefe ölümü tercih etmektir. (Burada ölüm arzuların öldürülmesi manasındadır.)<sup>74</sup>

Fârâbî (ö. 339/950): Varlıkların aynıyla insan nefsinde burhana (kesin bilgiye) dayalı olarak oluşmuş ilim.<sup>75</sup>

İbn Rüşd (ö. 595/1198): Felsefe sanat eseri olarak varlıklar üzerine düşünme ve yaratıcıyı bilmektir.<sup>76</sup>

İbn Hindi (ö. 423/1032): Allah, hikmet ve fazilet sevgisidir.

İbn Hindi : (ö. 423/1032): Ruhun, ilim ve amelle terbiye edilmesidir.<sup>77</sup>

---

<sup>71</sup> Kindî, *Felsefî Risaleler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 184; Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille Din Üzerine*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 136-137; Şehristânî, *El-Milel Ve'n-Nihal* (Müessesetul Halebi), 2/116; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017), 12 ; Bekir Topaloğlu, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 91.

<sup>72</sup> Mahmut Kaya, “Felsefe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/311-319.

<sup>73</sup> Kindî, *Felsefî Risaleler*, 126; Fahreddin er-Râzî, *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 123; Ömer Türker, *İslâm Felsefesine Konusal Giriş* (Ankara: Bilay Yayınları, 2020), 29.

<sup>74</sup> Kindî, *Felsefî Risaleler*, 184.

<sup>75</sup> Fârâbî, *Kitâbu Tahsilî's-saâde*, thk. Ca'fer -i Yâsin (Beyrut: el-A'mâlî'l-felsefîyye, 1992), 184.

<sup>76</sup> İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 73-74.

Yapılan fetihler sayesinde Müslümanlar; Helenistik, İran, Hint ve diğer kültürlerle karşılaştılar. Müslümanlar kazanılan zaferlerin kalıcı ve kültürel bağlamda etkili olabilmesi için, fethettikleri yerlerde salt eleştirme yolunu tutmayarak kültürel ve fikri yapıları hakkında çeşitli kaynaklardan bilgiler toplamış aynı zamanda da eski dünyanın ilim ve düşünce ürünlerini Arapçaya çevirmişlerdir. Karşı karşıya gelen kültürler arasında yaşanan etkileşim ve üstünlük kurma çabası neticesinde Müslümanlar da kendi fikri yapılarını güçlü bir şekilde ortaya koymak istemiştir.<sup>78</sup>

Emevî döneminde başlayan tercüme faaliyetleri, ilk olarak pratik hayatta faydası bulunan tıp alanı ile ilgiliydi. Abbâsîler dönemine gelindiğinde, tercüme faaliyetleri büyük bir hız kazandı ve farklı ilimler ile ilgili eserler de çevrildi. Özellikle halife Mansûr döneminde, Abdullah b. Mukaffa'ya Aristo'nun Organon adlı mantık külliyyatının ilk üç kitabı ile Porphyrios'un (Furfûriyûs) Eisagoge adlı eseri (Îsâgüci); İran tarih ve kültürüne ait Pendnâme, Hudâyînâme ile Kelîle ve Dimne'yi Farsça'dan Arapça'ya tercüme etti.<sup>79</sup> Cündişâpûr tıp okulundan yetişen Buhtîşû ve onun soyundan gelen bazı hekimler ise tıbbâ dair eserleri tercüme ediyorlardı.<sup>80</sup>

Abbâsîler döneminde hız kazanan tercüme faaliyetleri, Beytülhikme'nin kurulması ile resmî bir kurum tarafından yapılmaya başlanmıştır.<sup>81</sup> İlk zamanlar Hizânetü'l-hikme olarak anılan ve bir saray kütüphanesi olan Beytülhikme, zamanla büyük bir araştırma merkezi olmuştur. Dünyanın dört bir tarafından gelen eserler ile zenginleşen Beytülhikme, Ortaçağ'ın en büyük araştırma merkezi olmuştur.<sup>82</sup>

---

<sup>77</sup> Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş* (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 43; Türker, *İslâm Felsefesine Konusal Giriş*, 15-17.

<sup>78</sup> Kaya, "Felsefe", 12/311-319.

<sup>79</sup> Kaya, "Felsefe", 12/311-319.

<sup>80</sup> Hasan Doğruyol, "Buhtîşû", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/378.

<sup>81</sup> İsmail Taş, "İslâm Düşüncesinde Bir Zihniyet Dönüşümü (Oryantalizm ve Oksidentalizm Bağlamında Beytülhikme)", *Türk-İslâm Düşüncesi Yazıları* (Konya: Palet Yayınları, 2017), 55; Oliver Leaman, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 24.

<sup>82</sup> Ramazan Altıntaş, "Sistematik Dönem Kelam Okulları Mu'tezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler", *Kelam*, Ed. Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 71; Mustafa Demirci, *Beytül Hikme* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 93; Raziye Sayar, *Mâtürîdî'nin Seneviyye'yi Âlemin Kıdemi Konusunda Eleştirisi*, 12; Nahide Bozkurt, "Mansûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/5-6; Kaya, "Felsefe", 12/311-319; Mahmut Kaya, "Beytülhikme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/88-90.

İbnü'n-Nedîm'in (ö. 385/995) verdiği verilere göre burada Grekçe'den Süryânîce'ye, Süryânîce'den Arapça'ya veya doğrudan Grekçe'den Arapça'ya tercüme yapanların sayısı kırk yediyi buluyordu. Farsça'dan çeviri yapanlar on altı, Sanskritçe'den çeviri yapanlar ise üç kişi idi.<sup>83</sup>

Tercüme hareketlerinden sonra, Müslümanlar sadece tıp, astronomi, matematik gibi alanlarda bilgi edinmekle kalmadılar, bunların yanı sıra felsefe alanında da malumat sahibi oldular.

## B. Hikmet

İslâm düşünce tarihini incelediğimizde felsefe ve hikmet kelimesinin birçok yerde eş anlamlı olarak kullanıldığını görmekteyiz. Felsefe kelimesinin tariflerinden biri olan “insanın gücü ölçüsünde var olanların hakikatlerini bilmesidir” tanımı hikmet kelimesi içinde geçerlidir.<sup>84</sup> 9. Yüzyılın sonunda itibaren yazılan eserlerin isimlerinde, felsefe ve hikmet teriminin kullanıldığı görülmektedir. Bu eserlere örnek vermek gerekirse, Kindî (ö. 252/866), (Risale fi Felsefeti'l Ülâ), İbn Sînâ (ö. 428/1037), *Uyun'ul- Hikmet* ve *Hikmetu'l -Maşrikiyyin* örnek verilebilir.<sup>85</sup>

Yukarıda bahsettiğimiz tercüme faaliyetleriyle birlikte İslâm düşüncesinin bünyesinde kullanılan hikmet teriminin daha çok “felsefe, felsefî ilim, aklî ilimler” karşılığında kullanılmaya başlanmıştır. Daha sonrada felsefî geleneğin etkisiyle İslâm ahlakı bünyesinde inşa edilen dört temel erdemine hikmet denilmiştir. (diğerleri şecaat, iffet, adalet).<sup>86</sup>

Arapça'da kullanılan “el-kelime mine'l-hikme” deyimini “alıkoymak, gem vurmak, sakındırmak” anlamına gelmektedir. Bu deyimde geçen “hikmet” kelimesi insanı kötü yola gitmekten engelleyen, iyi olana teşvik eden anlamındadır. Bu deyim gibi özlü sözler için hikmet denildiği gibi hüküm de denilmiştir.<sup>87</sup> “Hikmet” ve “hüküm” kavramları ahkâm ile irtibatları açısından değerlendirildiğinde birbirleriyle bağlantıları ortaya çıkmıştır. Hikmet sahibi olan, “hakîm” kelimesine hem “işleri

<sup>83</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 792-797; Kaya, “Felsefe”, 12/311-319.

<sup>84</sup> Bekir Topaloğlu, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 129.

<sup>85</sup> Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 43.

<sup>86</sup> İlhan Kutluer, “Hikmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/503-511.

<sup>87</sup> İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luğa*, thk. Remzi Munir (Beyrut: Darulilim, 1987 ), 1/564.

gereği gibi sağlam ve kusursuz yapan” hem de “âlim ve ilmî hüküm sahibi” anlamları verilmiştir.<sup>88</sup>

Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) hikmet kelimesini şu şekilde açıklamıştır: Hikmet insanın gücü ölçüsünde nesnelere mahiyet ve hakikatlerini bilmesidir.<sup>89</sup> Yine Cürcânî “hikmet” kelimesini her türlü gereksiz kelimelerden arındırılmış, akla uygun söz olarak açıklamıştır. Hikmetin davranış boyutunu ise “ilim-amel bütünlüğü” olarak tanımlamıştır. Tüm bunlara ek olarak Cürcânî (ö. 816/1413), “hikmet” kelimesinin beraber kullanıldığı tamlamalara göre kazandığı manalara eserinde yer vermiştir.<sup>90</sup>

İslâm Filozofları ise, hikmete felsefeden daha yüce bir değer vermişlerdir. İlk İslâm Filozofu olan Kindî (ö. 252/866), hikmeti yüce bir fazilet ve iyi olanın tatbiki olarak görür. Bu doğrultuda “Hikmete gelince, o akli kuvvenin faziletidir; o, külli şeylerin hakikatleri ve bilgisi, hakikatleri yönünden sevilen şeyin kullanılmasıdır.”<sup>91</sup> demiştir. Bu tanımdan hareketle hikmet kelimesine doğru bilgi ve faziletli davranış denilebilir. Tüm bunların neticesinde hikmetin felsefeden daha geniş bir mana taşıdığı söylenebilir. İlhan Kutluer bu durumu şu şekilde açıklamıştır: “Her felsefe hikmet olabilir ama her hikmet felsefe olmayabilir.”<sup>92</sup>

İslâm filozoflarının “hikme” tanımlarını açıkladıktan sonra şimdi ise, İmam Mâtürîdî’nin (ö. 333/944) “hikmet” kelimesini hangi bağlamlarda değerlendirdiğine bakarak onun dünyasında hikmet kavramının neye tekabül ettiğini görüp filozofların kullandığı bağlamlarla karşılaştırarak çıkarımlar yapalım.

İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) “hikmet” kelimesine isabet etmek, fıkıh, ilim, her şeyi kendi yerine konulması ve adalet gibi manalar verirken, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*’da da görüldüğü üzere filozofların tanımından faydalanmıştır. Muhtemeldir ki İslâm Felsefe tarihinde felsefeye hikmet, filozoflara da hukema denilmesi İmam Mâtürîdî’nin (ö. 333/944) yaşadığı dönemde biliniyordu. Biz de İmam Mâtürîdî’nin (ö. 333/944) hikmet kelimesi nasıl açıklandığını daha iyi görmek için ayetlerin

---

<sup>88</sup> Kutluer, “Hikmet”, 17/503-511.

<sup>89</sup> Seyyid Şerîf Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, (Beyrut: Darul Kutubu’l İlmiyye, 1983), 1/92-93.

<sup>90</sup> Kutluer, “Hikmet”, 17/503-511.

<sup>91</sup> Kindî, *Felsefî Risaleler*, 187.

<sup>92</sup> Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 44.

metnini ve *Te'vilâtü'l-Kur'an*'daki yorumlarını sıralayarak inceleyeceğiz. Konuyla ilgili vereceğimiz ilk örnek Bakara Sûresi'nin 269. ayetidir.

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

**"O, dilediğine hikmeti verir ve kime hikmet verilirse o kimse birçok hayra nâil olmuş demektir. Bunu ise ancak derin kavrayış sahibi olanlar düşünüp anlarlar."** <sup>93</sup>

"Temel anlamı çerçevesinde hikmetin tarifi için şöyle denilmiştir: o, her şeyi yerli yerine koymak ve hakkı sahibine vermekten ibarettir. Bu noktadan hareket eden bazı filozoflar hikmeti şöyle tanımlamıştır: O, her şeyden önce bilmek, bilginin ışığı altında her şeyi kendi yerine koymak ve her türlü hakkı sahibine ulaştırmaktır. Şöyle de denilmiştir: Hikmet, bütün işleri isabetli, dikkatli ve sağlam bir şekilde yerine getirmek esastan doğar. İleri sürülen bu son görüşler birbirine yakın mahiyettedir, çünkü hikmet sefelin karıştıdır, sefeh ise gerçekleştirilen fiiller de tutarsızlık ve karşılaşılan çeşitli olaylarda, farklı tepkiler sergilenmekten ibarettir. Nihai gerçeği bilen Allah'tır.<sup>94</sup>

Hikmet, işleri isabetli bir şekilde yapmak olarak değerlendirildiğine göre isabetten kastedilen şeyi de anlamamız gerekir. İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) Bakara Sûresi 129. ayetin tefsirinde isabetin manasını da şöyle açıklamıştır:

"Onlara kitabı öğretecek, yani Kur'an'ı, orada insanlara yönelik olarak emrettiği, yasakladığı vb. şeyleri ve hikmeti. Hikmete fıkıhtır (kavrayıp anlama) diyenler olmuştur. Şöyle demek ister: Kitabı ve muhtevasını onlara öğretecek. Yine denildi ki hikmet Kur'an'da bulunan helal ve harama dair hükümlerdir. Yine denildi ki hikmet burada (genel manasıyla) sünnet demektir. Bir de hikmet sözde ve fiilde isabettir, denilmiştir. Bu yorumların hepsi birbirine yakındır. Başarıya ulaşmak ancak Allah'ın yardımıyla mümkündür. Hasan-ı Basri, "Hikmet Kur'an'dır, kitaptan sonra onu bir daha anması tekit çerçevesinde bir tekrardır" demiştir. İbn Abbas (r.a.) ise hikmet fıkıhtır (anlama) demiştir."<sup>95</sup>

Aynı ayetin içinde geçen hakîm kelimesini yorumlarken de şu ifadeleri kullanmıştır:

<sup>93</sup> *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, çev. Hayrettin Karaman - Mustafa Çağrırcı – İbrahim Kafi Dönmez – Sadrettin Gümüş (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), el-Bakara 2/269.

<sup>94</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Ahmet Vanlıoğlu ve BekirTopaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 1/189; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 2/216.

<sup>95</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/246-247; krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 1/272.

“Şüphesiz yegâne galip (aziz) ve tam hikmet sahibi (hakîm) sadece sensin.”<sup>96</sup>“Aziz, yani hiçbir şey onu aciz bırakıp yenilgiye uğratamaz, kendinden galip ve üstün olup O'na kıyasla her şey aziz olmayıp zelildir. Azizin yüceliğine ulaşlamayan yahut da düşmanlarından intikam alan manalarına da geldiği söylenmiştir. Hakîm ise fiilinde, emrinde ve nehyinde isabet eden demektir. Yine hakîm her şeyi sağlam ve düzenli kılıp birliğine delil olacak niteliklerine büründüren manalarına da gelir.”<sup>97</sup>

Görüldüğü gibi burada “hikmet” kavramının faili olan “hakîm” kavramı sözde ve fiilde isabetli işi yapan manasında kullanılmıştır. Dolayısıyla “hikmet” kavramı sözde ve fiilde isabetli iş yapmaktır. Hikmet sahibi olan Allah’ın da isabet eden ve yaptığı fiillerde yanlış tasarrufta bulunmayan olduğu söylenmiştir.

Lokman Sûresi’nin 12. Ayeti’nin tefsirinde hikmetin kişilerde bulunduğu alabileceği anlamlar verilmiştir;

وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ

"Andolsun ki vaktiyle Lokmân'a şu hikmeti vermiştik: "Allah'a şükret, O'na şükreden kendi iyiliği için şükretmiş olur; nankörlük eden de bilmelidir ki Allah'ın hiçbir şeye ihtiyacı yoktur, O her türlü övgüye lâyıktır.""<sup>98</sup>

“Andolsun ki vaktiyle Lokman’a hikmeti vermiştik. Bazıları şöyle demiştir: Hikmet, nübüvvet olmaksızın söz ve fiilde doğru hareket etmektir. Bazıları ise şöyle demiştir: Ona anlayış ve akıl verdi. Denildi ki: Din konusunda anlayış ve derin bir kavrayış. Yine denildi ki: ilim kelimesi ile Allah, sanki şöyle buyuruyor: Ona önceki kitaplara ilişkin ilim ve anlama kabiliyeti verdik. Derinlemesine kavrayış (fıkıh), bir şeyi, başkasına işaret eden benzeri aracılığıyla bilmektir. Veya şahit aracılığıyla gaib olanı bilmektir. Veya zâhir olan aracılığıyla gizli ve bâtin olanı bilmektir. Buna benzer tanımlar yapılmıştır.”<sup>99</sup>

Hikmetin kişiler için kullanıldığında akıllı ve anlayışlı olmak olduğunu açıklayan İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) aynı zamanda hikmetli kişilerin dinde, ilim ve fıkıhta (kavrayış) sahibi olduğunu ve bu kişilerin zâhir olan aracılığıyla bâtin olanı bilebileceğini anlatmıştır. İmam Mâtürîdî’ nin (ö. 333/944) tefsirinde hikmet kelimesine hem Allah hem de insanlar için verdiği manayı gördükten sonra

<sup>96</sup> el-Bakara 2/129.

<sup>97</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, 1/248; krş. Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân Tercümesi*, 1/273.

<sup>98</sup> Lokmân 31/12.

<sup>99</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, 11/228-229; krş. Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân Tercümesi*, 11/ 264.

kendisinin hukema olarak isimlendirdiği filozofun, kavramsal olarak, filozoflar ve İslâm düşünürleri tarafından nasıl tanımlandığını görelim.

### C. Filozof

Muhtelif tercümelemlerle dilimize geçen kavramın Yunanca aslı filasofostur. “Fila (sevgi, dostluk)” ve “sofya (hikmet, bilgelik)” kelimelerin terkiibinden meydana gelen filasofya “hikmet sevgisi” “fila” ve “sofos” kelimelerinden oluşan filasofos ise “hikmeti seven, bilgelik dostu” anlamına gelmektedir. Tercüme faaliyetleri sonucunda bu kavram feylesûf (çoğulu felâsife) olarak Arapçaya aktarılmıştır. Osmanlı dönemine gelindiğinde bu kavrama “feylesof” ismi verilmiştir. İslâm Felsefesinin olgunlaşması ile birlikte “feylesûf” kelimesi yerine “hakîm” kelimesi kullanılmaya başlanmıştır.<sup>100</sup> Burada geçen “hakîm” kelimesinin çoğulu “hukemâdir”<sup>101</sup> ve Müslümanların felsefe ile tanışmalarından sonra birbirinin yerine kullanılmaya başlanan bu iki kavrama, genelde aynı anlam verildi ve birbirinden kopuk düşünülmedi. Bununla birlikte bazı özel kullanışlarda “hakîm” kelimesi, her zaman tam manasıyla filozof demek değildir.

Yukarıda açıkladığımız gibi “hakîm” kelimesi filozof sözünden daha genel ve derin manaya sahiptir. Her filozof hakîm olabilir fakat her hakîm filozof değildir. Kullanılan farklı bağlamlara göre Hakîm, ilahi bilgiye mazhar olmuş kimsedir ki Kur’an’da Hz. Lokman’a Hakîm sıfatı verilmiştir. Böylelikle ona verilen hikmet vurgulanmıştır.<sup>102</sup> Nitekim İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) filozoflar için bazı yerde (فَلَاسِفَةٌ)<sup>103</sup> bazı yerlerde ise (الْحُكَمَاءُ)<sup>104</sup> lafızlarını kullanmıştır.

İslâm Filozofları da filozofu şu şekilde tarif etmiştir;

Kindî (ö. 252/866) : Filozof’un ilimde amacı, gerçeği bulmak; fiilde amacı ise gerçeği işlemektir.<sup>105</sup> Yani filozof ilminde hakkı bulan, amelinde hakla amel edendir.<sup>106</sup>

<sup>100</sup> Aydın, “Filozof”, 13/107-109.

<sup>101</sup> Topaloğlu, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 89.

<sup>102</sup> Lokmân 31/12; Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 46.

<sup>103</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, 7/403.

<sup>104</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, 11/132.

<sup>105</sup> Kindî, *Felsefî Risaleler*, 126.

<sup>106</sup> Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 45.

Fârâbî (ö. 339/950): Filozof (el Hakîm ), bizatihi Vacib-i Vücut'un kemal derecede bilgisine sahip olan kimsedir.<sup>107</sup>

Ünlü hekim Ali b. Rabben et-Taberî (ö. 247/861'den sonra) kaleme aldığı ilk sistematik tıp kitaplarından birisine Firdevsü'l-hikme adını vermiştir. Bu eserde vurgulanan hikmet kelimesi hem tıp hem felsefe anlamında kullanılmıştır.<sup>108</sup> Taberî'nin (ö. 247/861'den sonra), bu tanımı yapmasının altında yatan sebep, tıp ilminin küçük âlem olarak bilenen insan ile ilgilenirken, felsefenin de büyük âlem olan kâinatla ilgilenmesidir. Felsefe ve hikmeti bu şekilde tanımlayan Taberî, filozoflardan bahsederken “hükemâ” kelimesini kullanır.<sup>109</sup>

İslâm dünyasında tabiât felsefesinin kurucusu sayılan Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925), yaşantısı Sokrates'e benzemediğinden dolayı bazıları tarafından filozof olarak görülmemiştir. Kendisi hakkında ortaya atılan bu iddialara karşı *es-Sîretü'l-felsefiyye* adlı eserinde filozofun nasıl olması gerektiğini açıklamış ve aynı zamanda kendisini de savunmuştur. Onun filozof tanımına göre filozof, dünya nimetlerinden faydalanmalı ancak zulme, can almaya ve Allah'ın gazabına yol açacak şeylerden uzak durmaya çalışmalıdır.<sup>110</sup> Bununla birlikte filozofça yaşamak için yapılması gereken temel noktaları ise Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925) şöyle sıralamaktadır;

- a) Ruhumuz bedenimizle beraberken yaşantımız nasılsa, ölümden sonraki durumumuz da buna bağlı olarak ya iyi ya da kötü olacaktır.
- b) Yaratılışımızın amacı ve hayattaki en üstün değer, bedenî hazlardan yararlanmak değil, ilim sahibi olmak ve adaleti uygulamaktır. Bu dünyadan kurtulup ölüm ve elemi bulunmadığı bir âleme geçmek bu sayede kolaylaşacaktır.
- c) Tabiat ve nefsanî arzular dünyevî hazları seçmemizi; akıl ise manevî ve üstün hazlara kavuşmak için bunlardan uzak durmamızı ister.
- d) Sevabını umup azabından çekindiğimiz Rabbimiz bizleri gözetip kolluyor; acı çekmemizi, zulüm görmemizi ve cahil kalmamızı değil, bilgili ve âdil olmamızı

<sup>107</sup> Fârâbî, *et-Ta'likât*, (Haydarabat), 9; Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 45.

<sup>108</sup> Mahmut Kaya, “Firdevsü'l-Hikme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/131-132.

<sup>109</sup> Kutluer, “Hikmet”, 17/503-511.

<sup>110</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî, *Felsefî Risaleler* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 209; Aydın, “Filozof”, 13/107-109.

istiyor. İşte bu Rab, aramızdan acı çektirenlere ve acı çekmeye lâayık olanlara hak ettikleri cezayı verecektir.

e) Nitelik ve nicelik olarak lezzete baskın gelecek bir eleme katlanmamız gerekmez.

f ) Şanı yüce Yaratıcı çiftçilik, dokumacılık gibi âlemin bekâsı ve hayatın devamı için zorunlu olan diğere sanatları geliştirme görevini bizlere vermiştir.<sup>111</sup>

Fârâbî (ö. 339/950) filozofları nâkıs ve kâmil olmak üzere ikiye ayırmıştır. Bir filozofun “kâmil filozof” olabilmesi için elde ettiğı bilgileri hayatında uygulaması gerekmektedir. Yani teorik bilgilerine ameli bir boyut kazandırmalıdır. Eğer sadece teorik boyutta kalırsa o filozof “nâkıs filozof” olur. Diğere taraftan teorik bilgileri ameli boyuta dökme noktasında filozof ile devlet başkanı, kral, kanun koyucu ve imam kavramları aynı anlama gelmektedir.<sup>112</sup> Fârâbî’nin (ö. 339/950) gerçek filozof tanımı şu şekildedir:

“1. Gerçek filozof teorik bilgilerle donanmış olmalı ve bunları kullanma gücüne sahip bulunmalıdır. 2. Parlak bir zekâsı ve tasavvur gücü olmalıdır. 3. Öğrenim sırasında karşılaştığı sıkıntılara katlanmasını bilmelidir. 4. Yapısı gereğı doğruluğı ve doğru olanları, adaleti ve âdil olanları sevmeli, dik başlı ve havai olmamalıdır. 5. Yeme içme konusunda aşırı gitmemeli, paraya pula değere vermemelidir. 6. Onuruna düşkün olmalıdır. 7. Yasaklardan sakınmalı, iyiyi ve adaleti kolaylıkla benimsemeli, kötülüğere ve zulme kolayca boyun eğmemelidir. 8. Doğru olanı elde etmek için azim sahibi olmalıdır.”<sup>113</sup>

Filozof kavramının manalarına dair yukarıda zikredilen bakış açılarından yola çıkarak İmam Mâtürîdî’nin (ö. 333/944) filozoflar hakkındaki görüşlerinin teşekkül etmesinde payı olan fikir yapılarını daha iyi anlayabileceğimizi düşünüyoruz. Mâtürîdî’nin (ö. 333/944) filozof algısında ilk olarak gözümüze çarpan özellik filozoflara karşı tarafsız olmasıdır.<sup>114</sup> Onlara karşı tahkir edici cümleler kullanmamış ve bunun aksine yeri geldiğı zaman onların yeteneklerini övmüş; yeri geldiğı zaman ise yanlış yorum yaptıklarını düşündüğü yerleri eleştirmiştir.

<sup>111</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî, *Felsefî Risaleler*, 201.

<sup>112</sup> Fârâbî, *Tahşîlü’s-sa’ade*, çvr. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 59.

<sup>113</sup> Fârâbî, *Tahşîlü’s-sa’ade*, 52-59; Aydın, “Filozof”, 13/107-109.

<sup>114</sup> Tahir Uluç, *İmam Mâtürîdî’nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozoflara Eleştirisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 99.

#### D. Olumlu Filozof Algısı

Müslümanlar felsefe ile karşılaştıkları ilk zamanlardan beri felsefe ve filozoflara yabancı kaynaklı olmalarından dolayı olumsuz yargıda bulunurken, felsefenin getirdiği tıp ve astronomi gibi ilimlerden dolayı olumlu bir tavır içerisinde olmuşlardır. İlk dönemlerde değerlendirilen felsefenin içinde tıp, matematik, astronomi gibi farklı ilimlerde bulunuyordu. Felsefe-i Ūlâ diye isimlendirilen metafizik konuları içeren felsefe konusunda İslâm filozofları dışındaki diğer İslâm düşünürleri olumsuz yaklaşım sergilemişlerdir.<sup>115</sup> Bunun yanı sıra tıp, astronomi, matematik gibi konularda ise İslâm düşünürleri olumlu yargılarda bulunmuşlardır. Bu doğrultuda *Te'vilâtü'l-Kur'ân'* da genellikle gördüğümüz tavır, İmam Mâtürîdî'nin "Felsefe-i Ūlâ" konusunda filozofları eleştirmesi; tıp, matematik gibi konularda ise filozofların üstün yeteneklerini ortaya koyması olmuştur. İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) eserlerinde ağır eleştiriler yapmasına rağmen filozoflara dair elde ettiği bilgilerin çoğunu Mu'tezile kelimcilerinden almıştır. Onlar Mâtürîdî'den önce filozoflar ve düşünceleriyle karşılaşmıştır. Bu karşılaşmanın sonucunda filozofların görüşlerini eserlerinde ayrıntılı olarak işlemiş ve görüşlerini değerlendirmişlerdir.<sup>116</sup>

İmam Mâtürîdî' nin (ö. 333/944) olumlu filozof algısı noktasında, İslâm dünyasında mülhîd olmakla itham edilen İbnü'r-Râvendî' nin (ö. 301/913-14)<sup>117</sup> bazı görüşlerini tefsirinde aktarması ve referans olarak kullanması ilk göze çarpan noktadır.

<sup>115</sup> Bekir Topaloğlu, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 92.

<sup>116</sup> Mustafa Bilal Öztürk, "Te'vilâtü'l-Kur'ân'da Mâtürîdî'nin Felsefe Algısı", *Marife*, (2022), 22/1, 67-90.

<sup>117</sup> İbnü'r-Râvendî (ö. 301/913-14) Horasan'ın Merverûz şehrine bağlı Rîvend köyünde dünyaya gelmiş olsada farklı kaynaklardan gelen yanlış rivayetler hasebiyle İsfahan'ın köylerinden Râvend'e bağlı olarak Râvendî nisbesiyle tanınmıştır. Kaleme aldığı birçok eserin yanında biyografi müellifi de olan İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ondan Rîvendî olarak bahseden müelliflerin ilkidir. Hayatının en önemli dönemini Bağdat'ta geçirmiş ve buraya gelmesiyle Mu'tezile fikir çevreleriyle yakın temas kurduysa da daha sonra bu çevreyle arası bozulunca bir kısmı Şii karakterli, bir kısmı ilhad sayılan görüşleri yüzünden aleyhinde başlatılan şiddetli bir kampanya maruz kalmıştır. Birbirinden çok farklı fikir akımlarının da katıldığı bu kampanya sebebiyle İslâm düşünce tarihinde İbnü'r-Râvendî (ö. 301/913-14) adının ilhâd kavramıyla âdeta özdeşleşmiş filozoflardan birisi olduğu görülmektedir. İlhan Kutluer, "İbnü'r-Râvendî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/ 179-184.

Klasik kaynaklarda İbnü'r-Râvendî' nin (ö. 301/913-14) ilmi hayatı ve düşünceleri hakkında net bir bilgi bulunmamaktadır. Bazen Şîr-Râfizî bazen Mu'tezilî bazende mülhîd olarak karşımıza çıkmaktadır. Bütün bu ithamların yanı sıra İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995) onun ölmeden önce tövbe etmiş olduğunu aktarmıştır. Eserlerini sıralarken de son durumunu göz önünde bulundurarak bir sıralamada bulunmuştur.<sup>118</sup> İbnü'r-Râvendî (ö. 301/913-14) hakkında genel bir bilgi aktardıktan sonra İmam Mâtürîdî' nin (ö. 333/944) filozofu referans aldığı noktalara değinelim.

İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) , Bakara Sûresi, 2. ayeti'nin tefsirinde "hüda" kavramını tefsir ederken "delil" manasına geldiğini İbnü'r-Râvendî' den (ö. 301/913-14) bir atıf yaparak şu şekilde aktarır:

ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ

"İşte kitap; onda asla şüphe yoktur. O, gûnahtan sakınanlar için bir rehberdir." <sup>119</sup>

"Hüda kavramıyla ilgili olarak iki yorum ileri sürülmüştür. Birinci yoruma göre hüda açık seçik olmak demektir. Eğer hüda ile anlatılmak istenen bu olsaydı takva sahibi olanla olmayan eşit konumda bulunurdu. İkincisi, hüda doğru yolu bulan ve gösteren, hüccet ve delil anlamındadır. Delilin mana ve mahiyeti konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Ravendî şöyle demiştir: "Delil, istidlalin mevcudiyeti halinde vücut bulur. Çünkü o istidlalde bulunanın fiili olup bundan doğan sonuçtur; tıpkı darb kelimesinin (ضَرْبٌ) vurma, darib (ضَارِبٌ) kelimesinin vuran anlamına geldiği gibi."<sup>120</sup>

Bir diğer örnekte ise Mümin Sûresi, 11. ayetin yorumunda İbnü'r-Râvendî' nin (ö. 301/913-14) şu görüşünü aktarmasıdır:

"Ey Rabbimiz, Bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin"<sup>121</sup>, bu beyanda geçen iki ölümden biri, dünyadaki eceli sona erdiği sıradaki ölümdür. Sonra Allah onları kabirde diriltecek, sonra tekrar öldürecek, sonra da kıyamet günü tekrar diriltilecektir. İşte iki ölümden maksat budur. Bu görüşü İbnü'r-Râvendî benimser. Bu ayet, kabir azabının varlığına delil gösterilir. "<sup>122</sup>

<sup>118</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 570-573; İlhan Kutluer, "İbnü'r-Râvendî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/ 179-184.

<sup>119</sup> el-Bakara 2/2.

<sup>120</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/31; krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 2/ 57.

<sup>121</sup> el-Mü'minûn 23/11.

<sup>122</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 13/21; krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 13/29.

"Allah, çocuk edindi" dediler. O, bundan uzaktır. Hayır! Göklerdeki ve yerdeki her şey Allah'ındır. Hepsi O'na boyun eğmiştir." <sup>123</sup>

Yukarıdaki ayetin tefsirinde ise İbnü'r-Râvendî' den şöyle aktarır:

"Burada üçüncü yorum ise İbnü'r-Râvendînin şu yorumudur: Allah'ın zatına evlat nisbet etme ya sadece bir isimlendirme niteleme şeklinde veya gerçek manasıyla olur. Dost diye isimlendirmenin gerçekleşme yönü bellidir. Ama bu ihtimal evladı olmakla nitelendirilmesinde bahis konusu değildir, evladın sadece bir isimlendirme niteleme çerçevesinde Allah'a izafesi hakkında da dini bir izin gelmemiştir."<sup>124</sup>

Görüldüğü gibi bu zikredilen ayet yorumlarında İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), İbnü'r-Râvendî' ye (ö. 301/913-14) atflarda bulunmuş ve bu noktalarda herhangi bir şekilde filozofu eleştirici cümleler kullanmamış, aksine onun görüşlerini bazı yerlerde benimsemiş, bazı yerlerde ise onun görüşlerini zikre değer görmüştür. Aynı zamanda İmam Mâtürîdî (ö. 333/944)'nin, kalam alanında kaleme aldığı *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinde de İbnü'r Râvendî (ö. 301/913-14)' nin görüşlerine yer vermiş ve Verrâk'a (ö. 247/861) yaptığı eleştirilerle filozofun nübüvveti savunduğunu aktarmıştır:

"İbnü'r-Râvendî (ö. 301/913-14), Muhammed sallallahu aleyhi ve sellem nübüvvetini ispat etmek amacıyla şimdiye kadar naklettiklerimize ek olarak, Cenâb-ı Hakk'ın "Haydi ölümü temenni edin"<sup>125</sup> tarzında yahudilere olan hitabıyla iki yönden istidlâlde bulunmuştur. Birincisi ölümü temenni etseler mutlaka ölecekleri yolundaki tehdittir. İkincisi Yahudiler kendileri için bundan daha kolay bir şey bulunmadığı halde asla böyle bir temennide bulunmayacaklarıdır. Bunun yanında İbnü'r Ravendî Hz. Peygamber'in Hıristiyanlarla mübâhelede bulunması ve lânetin gerçekleşeceğini haber vermesiyle de istidlâlde bulunmuştur. Sonuç olarak Hz. Muhammed'in Yahudi ve Hristiyanların kitaplarıncı da vasfı bilinen bir peygamber olduğu sabit olmuştur."<sup>126</sup>

Diğer taraftan Verrâk, İbnü'r-Râvendî'nin (ö. 301/913-14) Yahudiler dilleriyle temenni etselerdi iddiasına "Kalben temenni edilmesi amaçlanmıştır" diye itiraz etmiştir. Buna cevap olarak İbnü'r-Râvendî (ö. 301/913-14)"Mübâhele lisan-kalp ayırımına müsait değildir. Bir de şu var: Yahudiler uyanık kimselerdi, eğer sadece dilleriyle

<sup>123</sup> el-Bakara 2/116.

<sup>124</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/218; krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 1/245.

<sup>125</sup> el-Bakara 2/94.

<sup>126</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 298.

temennide bulundular diye bir itiraza mâruz bırakılsalardı temenniye kalpleriyle de yaptıklarını pekâlâ söyleyebilirlerdi.” Şeklinde cevap vermiştir.<sup>127</sup>

Görüldüğü üzere filozofun mühlid olup olmadığı meselesine hiç değinmeyen İmam Mâtürîdî (ö. 333/944)’ nin yaptığı iktibaslar, İbnü’r-Râvendî (ö. 301/913-14)’ye karşı bakış açısını ortaya koymaktadır.

Şimdi ise, başka filozoflar hakkında olumlu olarak ortaya koyduğu diğer görüşlerine bakalım:

Âl-i İmrânSûresi, 185. ayetin tefsirinde:

كُلُّ نَفْسٍ دَانِقَةٌ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَنْ زُحِرَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ  
الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ

"Herkes ölümü tadacaktır; yaptıklarınızın karşılığı size eksiksiz olarak ancak kıyamet gününde verilecektir. Kim cehennemden uzaklaştırılır da cennete konursa artık kurtulmuştur. Dünya hayatı zaten aldatıcı şeylerden ibarettir." <sup>128</sup>

“Şunu da belirtmeliyiz ki kâinat Allah’ın ilmine ve hikmetine işaret etmektedir. Çünkü âlem de şaşırtıcı bir hikmetin ve sanatkârane bir tecellinin görülmediği ve müşahede edilmediği hiçbir şey yoktur. O kadar ki bunların mahiyetini ve ortaya çıkış keyfiyetini idrak etmekten filozoflar bile aciz kalmaktadır.”<sup>129</sup>

Görüldüğü gibi İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), *Te’vilâtü’l-Kur’ân*’da filozofların kâinat ile ilgili bilgilerinin çok yüksek olduğunu kanaatindedir ki kâinatın yaratılışındaki hikmetin, bilinebilseydi ancak filozofların bilebileceğini söylemiş, fakat bu hikmetlerin filozoflar tarafından bile bilinemeyeceğini bizlere aktarmıştır.

Yine Lokman Sûresi’nin 12. ayeti’nin tefsirinde:

وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنِ اشْكُرْ لِلَّهِ وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ  
غَنِيٌّ حَمِيدٌ

<sup>127</sup> Matürîdi, *Kitabü't-Tevhid*, 298.

<sup>128</sup> Âl-i İmrân 3/185.

<sup>129</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 2/502-503; krş. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 2/558.

"Andolsun ki vaktiyle Lokmân'a şu hikmeti vermiştik: "Allah'a şükret, O'na şükreden kendi iyiliği için şükretmiş olur; nankörlük eden de bilmelidir ki Allah'ın hiçbir şeye ihtiyacı yoktur, O her türlü övgüye lâyıktır."<sup>130</sup>

"Andolsun ki vaktiyle Lokman'a hikmeti vermiştik. Bunun ile ilgili bazıları şöyle demiştir: Hikmet nübüvvet olmaksızın söz ve fiilde doğru hareket etmektir. Bazıları ise şöyle söylemiştir: Ona verilenden maksat, anlayış ve akıldır. Bir başka görüşe göre Allah sanki şöyle buyurmuştur: Ona önceki kitaplara ilişkin ilim ve anlama kabileyeti verdik. Yine hikmet kelimesine kavrayış manasına gelen "fıkıh" anlamı verilmiştir. Fıkıh kelimesinin bir anlamı da şahit aracılığıyla gizli ve batin olanı bilmektir. Bu konuda Filozoflar şöyle der: Hikmet, amelle birlikte bilgidir. Hakîm, kendisinde bilgi ve amelin birlikte bulunduğu kimsedir. İşte bu durumda kişi hakîm olarak nitelenir."<sup>131</sup>

Aynı şekilde Ahzâb Sûresi 34. ayetin tefsirinde:

وَأَذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا

"Hânelerinizde okunan Allah'ın âyetlerini ve hikmeti dilinizden düşürmeyin. Allah bütünü incelikleri ve gizlilikleri bilir, her şeyden haberdardır."<sup>132</sup>

"Allah'ın ayetleri, Bu beyanın Kur'an ayetleri manasına da Allah'ın kesin delilleri anlamına da gelmesi mümkündür. Hikmet kelimesi hakkında, filozoflar şöyle demiştir: Hakîm, ilim ile ameli birleştiren kişidir. Bazıları şöyle demiştir: Hakîm görüşünde isabet eden: hikmet, görüş bakımından isabet etmek demektir. Denildi ki: Hikmet, her şeyi yerli yerine koymaktır. Bu kavram, sefehin zıddıdır. Gerçekte hikmetin aslı, sanki her konuda isabet etmektir. Hakîm, hüküm konusunda kendisine hata ve yanılma ilişmeyen kimsedir. Bazıları şöyle demiştir: Buradaki hikmetten maksat sünnettir."<sup>133</sup>

Sebe Sûresi 1. ayetinin tefsirinde ise:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْآخِرَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ  
الْخَبِيرُ

"Hamd göklerde ve yerde ne varsa hepsinin sahibi olan Allah'a mahsustur; âhirette de hamd yalnız O'na özgüdür. Hikmetle yöneten, her şeyden haberdar olan O'dur."<sup>134</sup>

"Hikmetle yöneten, her şeyden haberdar olan O'dur. Bu iki kavramın manaları başka ayetlerin yorumunda geçmişti. Bu mana şudur: O, yaratıp düzenlemesinde kendisine hata ilişmeyendir. O, her şeyi yerli yerine koyandır. Filozoflar şöyle derler: Hakîm ilim ile ameli bir araya

<sup>130</sup> Lokmân 31/12.

<sup>131</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 11/227 ; krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 11/264.

<sup>132</sup> eI-Ahzâb 33/34.

<sup>133</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 11/344; krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 11/185.

<sup>134</sup> Sebe' 34/1.

getirendir. Bu kavram belirtmiş olduğumuz anlamına gelir. Bu kavram şu manaya da gelebilir: O hakîmdir. Çünkü her şeyi sapaşğlam ve en iyi şekilde var etmiştir ki her şey O'nun birliğine ve ulûhiyetine tanıklık eder."<sup>135</sup>

Görüldüğü gibi İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), "hikmet" kelimesini açıklarken, "filozoflar şöyle demiştir: "Hakîm", ilim ile ameli birleştiren kişidir." tanımını kullanmıştır. Bu tanımda Lokman Sûresi 12. ve Ahzâb Sûresi 34'üncü ayetlerinde insan için "hikmet" kavramını yorumlamış ve "Hakîm, ilim ile ameli birleştiren kişidir." demiştir. Ancak Sebe Sûresi 1. Ayette ise Hakîm kavramına yine "Hakîm, ilim ile ameli bir araya getirendir." demiştir. Burada hakîm kişiyi Allah olarak tanımlamış ve "O, hakîmdir. Çünkü her şeyi sapaşğlam ve en iyi şekilde var etmiştir ki her şey O'nun birliğine ve ulûhiyetine tanıklık eder." diyerek hakîm kelimesini filozofların tanımı üzerinden farklı ayetlerin tefsirinde hem Allah hem de insan için kullanmıştır. İmam Mâtürîdî (ö. 333/944)' nin filozoflara dair olumlu olarak aktardığı bilgiler sadece Felsefe-i Ūlâ dediğimiz metafizik alan ile sınırlı değildir. İmam Mâtürîdî' nin (ö. 333/944) yaşadığı dönemde felsefe ve filozofların ilgilendikleri alanlar arasında tıp, matematik gibi konularda vardı. Şimdi de bu alanlarla ilgili *Te'vilâtü'l-Kur'ân*' da geçen tefsirleri aktarmaya çalışacağız.

En'âm Sûresi, 60. Ayet'in tefsirinde;

وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ  
إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ

"Geceleyin sizi öldüren, gündüzün de neler yaptığınızı bilen; sonra belirlenmiş eceliniz tamamlansın diye (her) sabah sizi diriltten O'dur. Sonra dönüşünüz yine O'nadır. Sonunda O, yaptıklarınızı size haber verecektir."<sup>136</sup>

"Geceleyin sizi öldüren, gündüzün de neler yaptığınızı bilen mealindeki ayet hakkında bazı kelamcılar şöyle demişlerdir: Duyu organlarından her birinin bir ruhu vardır, bu ruh uyku halinde alınır, sonra geri verilir. Bu ruh hayat ruhundan başka bir şeydir, zira hayat ruhu bir kez alındı mı tekrar geri verilmez. İnsan sağır olur, ama gözleri görür, dili vardır konuşur, kör olur ama kulağı işitir, dilsiz olur ama duyar ve görür. İnsanın bütün duyu organlarının hepsinin sınırlı ölçüde bir ruhu vardır, uyuduğunda bu ruh kendisinden alınır, sonra uykudan uyanınca geri verilir. Ama insanı yaşatan hayat

<sup>135</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 11/400; krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 11/447.

<sup>136</sup> el-En'âm 6/60.

ruhu kendisinden sadece eceli geldiğinde, yani ölüm halinde alınır. **Filozoflar ise şöyle derler: Duyular, nesnelere şekillerini kendi yaratılış ve tabiatı sayesinde algılayan organlardır.**"<sup>137</sup>

Ra'd Sûresi, 13. ayeti'nin tefsirinde ise;

وَيَسْبِخُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ

"Gök gürültüsü Allah'ı överek tenzih eder; O'nun korkusundan dolayı melekler de buna katılır. Onlar Allah hakkında tartışıp dururken O, yıldırımlar gönderip bunlarla dilediğini çarpar. O'nun azabı pek şiddetlidir."<sup>138</sup>

"Bazı felsefeciler şöyle dedi: Gök gürültüsü, bulut kütlelerinin çarpışmasıdır, bundan taşın taşa çarpması gibi ses çıkar. Başka bazı felsefeciler de şöyle söyledi: O ancak bir rüzgârdır, bulutların altında sıkışır ve parçalanır, işte o ses bundan çıkar. Gök gürültüsünü meydana getiren şey, ya melektir, ya rüzgârdır, ya da Cenab-ı Hakk'ın, her şeyin Allah'ı tesbih ettiğini haber vermesi dikkate alındığında her şeyin yaptığı tesbih türündendir. Çünkü Allah şöyle buyuruyor : " **O'nu hamdile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur**"<sup>139</sup> Yaratılış gereği ortaya çıkan bir tesbih olması da muhtemeldir: Çünkü her şeyin yaratılışında, yaratıcısına hamdetme, kendisine varedeni mülhitlerin niteledikleri her şeyden uzak tutma özelliği ile O'nun uluhuyetinin ve rabliğinin delilleri var edilmiştir."<sup>140</sup>

Nahl Sûresi, 66. ayeti'nin tefsirinde;

وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ

"Sizin için sağmal hayvanlarda da kesin olarak ibret vardır. Nitekim size hayvanın karnında, besin artıklarıyla kan arasında (oluşan), içenlere lezzet veren saf süt içiriyoruz"<sup>141</sup>

"Bazı filozoflar şöyle demiştir: Alaf işkembeye düşünce ondan atık olur, sonra kan olur, sonra halis süt olur. Süt rahime düşen meni gibidir. Önce zigota dönüşür, sonra bir çiğnem et parçasına mudğa intikal eder. Süt de bunun gibi belli evrelerden geçerek oluşur. En doğrusunu Allah bilir. Bazı filozoflara ait görüşlerin şuna da ihtimali vardır. Alaf atık olur, sonra kan olur, sonra da süt olur. Sütün akış yolunun, atıklarla kan arasında olması muhtemeldir. İki şekilden hangisi olursa onda sözünü ettiğimiz lütuf vardır."<sup>142</sup>

<sup>137</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5/84; krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 5/101.

<sup>138</sup> er-Ra'd 13/13.

<sup>139</sup> el-İsrâ, 17/44.

<sup>140</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 7/403; krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 7/432.

<sup>141</sup> en-Nahl 16/66.

<sup>142</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 8/136-137; krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 8/160.

İmam Mâtürîdî duyuların tanımı, gök gürültüsünün oluşumu ve sütün nasıl oluştuğuna dair bilgileri elde etmek için filozoflardan faydalanmıştır. Genel olarak müellifin filozoflara bakış açısındaki olumlu noktaları sunduktan sonra son olarak bu tespitimizi destekleyici ve mevzu ile ilgili en net delili sunmak istiyoruz.

Kehf Sûresi, 22. ayeti'nin tefsirinde:

سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةً رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةً سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةً وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ فَلَا تَمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا

“(Sonra gelenler) bilmedikleri konuda karanlığa taş atar gibi tahminler yürüterek, “Onlar üç kişidir; dördüncüleri de köpekleridir” diyecekler; “Beş kişidir, altıncıları köpekleridir” diyecekler. “Onlar yedi kişidir, sekizincisi köpekleridir” diyecekler. De ki: “Onların sayısını rabbim daha iyi bilir. Onlar hakkında bilgisi olan çok azdır. Artık onlar hakkında gerçeği açıklama dışında tartışmaya girme ve kimseden de onlarla ilgili bilgi isteme!”<sup>143</sup>

“Ve kimseden de onlarla ilgili bilgi isteme, Bu beyan filozofların kitaplarına ancak ne yazılmış, diye bakmanın caiz olduğunu gösterir. Çünkü filozofların eserlerinde, Kur'an'a muhalif olan görüşler bulunmaktadır. Dolayısıyla bu kitaplarda Kur'an'a uygun olanlar alınır diğerleri terk edilir.”<sup>144</sup>

Görüldüğü gibi İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), filozoflara karşı kat'i bir tutum içerisine girmemiş, onlara karşı oldukça makul düzeyde bir tavır almış ve filozofların kitaplarına bakmanın caiz oluşunu eserinde İslâm literatürü açısından iki önemli kavrama dair yaptığı vurgularla da ortaya koymuştur. Bu kavramları açıklarken “Hüda” kavramını İbnü'r-Râvendî (ö. 301/913-14)'den tanımlaması, “hikmet” kavramını da diğer filozoflardan tanımlaması bu konuda en önemli örnektir. Ancak filozofların görüşleri arasında Kur'an'a aykırı görüşler bulunduğu, Kur'an'a uygun olmayan görüşlerin hangi alanda olursa olsun, terk edilmesi gerektiğini söylemiştir. Nitekim kendisi filozofların zikrettiği, hem metafizik hem de fiziksel konularda Kur'an'a uygun olmayan görüşleri reddetmiştir.

<sup>143</sup> el-Kehf 18/22.

<sup>144</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 9/39; krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 9/56.

İmam Mâtürîdî' nin (ö. 333/944) filozoflara dair olumlu olarak takındığı tavır ilerleyen yüzyıllarda İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) ekseninde de görülmüştür. İmam Gazzâlî (ö. 505/1111), *El-Münkız Mine'd-Dalâl* adlı eserinde filozofları değerlendirirken tarafsız ve makul değerlendirmiş ve filozofların; matematik, mantık, doğa bilimleri gibi birçok alan ile ilgili kayda değer kıymetli tespitlerde bulduklarını onayladıktan sonra filozofların, ilahiyat yani metafizik alandaki yanlışlarını eleştirmiştir. Yine İmam Gazzâlî, bu değerlendirmeleri yaparken doğru bilginin kıymetine vurgu yaparak, doğru olanı yanlış olarak kabul etmenin bedîhî bir bilgiyi inkâr etmek anlamına geleceğini söylemiştir. İslâm'ı koruma refleksinden dolayı felsefenin bedîhî bilgilerini reddetmek, bu bilgileri bilen insanlar tarafından İslâm dininin cehalet dini olduğu ve kesin delilleri bile inkâr ettiği zannı uyandırmış olduğunu söylemiştir.<sup>145</sup> Filozoflar hakkında olumlu görüşlerinden sonra İmam Mâtürîdî' nin (ö. 333/944) filozofları eleştirdiği görüşlerinden bahsedeceğiz.

### E. Olumsuz Filozof Algısı

İmam Mâtürîdî' nin (ö. 333/944) insanlar için faydalı bilgiler ortaya koyan felsefecilerden faydalanırken; Dehrîler, maddeciler, sudûr ile ilgilenen filozoflar ve diğer felsefî fırkaları Felsefe-i Ülâ yani metafizik alanda yaptıkları yanlış yorumlardan dolayı eleştirmiştir. Şimdi İmam Mâtürîdî' nin (ö. 333/944) filozoflar hakkında olumsuz kanaat içerisinde yaptığı ayet yorumlarını görelim.

En'am Sûresi, 13. ayet'in tefsirinde:

وَلَهُ مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

"Gece ve gündüzde barınan her şey O'nundur. O, her şeyi işitmekte, bilmektedir."<sup>146</sup>

"Ancak az önce belirttiğimiz bütün yaratıkların gece ile gündüzün gücü ve saltanatı altındadır. Sözünde çeşitli hikmetler vardır. Birincisi az önce de söylediğimiz gibi gece ile gündüzü yönetenin aynı otorite olduğunun bilinmesidir. Bu felsefecilerin iddialarını geçersiz hale getirmektedir. Onlar karanlık yoğun ve sık, aydınlık ise ince ve şeffaftır diyorlar. İkincide Cenab-ı Hak, gece ile gündüzün faydaları hakkında şöyle buyurmaktadır: "**Sizin için geceyi örtü, uykuyu**

<sup>145</sup> İmam Gazzâlî, *El-Münkız Mine'd-Dalâl* çev. Osman Arpaçukuru (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 64; İmam Gazzâlî, *Makâsîdü'l-Felâsife* çev. Cemaleddin Erdemci (İstanbul: Vadi Yayınları, 2002), 36-37; İmam Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife* çev. Mahmut Kaya –Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 7; M.Muhammed Şerif, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri* çev. İsmail Taşpınar (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 229-230.

<sup>146</sup> En'am Sûresi 6/13.

**dinlenme zamanı kılan, gündüz vaktini ise bir diriliş ortamı yapan o ‘dur.’**<sup>147</sup> Gece ve gündüzün bunun dışında faydaları da vardır.”<sup>148</sup>

Burada İmam Mâtürîdî, felsefecilerin fiziksel olayları ile yanlış olduğunu düşündüğü görüşlerini eleştirdiğini görüyoruz.

Filozofların levhi mahfuz ile ilgili görüşlerini eleştiren İmam Mâtürîdî, Buruc Sûresi, 22. ayet’in tefsirinde şöyle demektedir:

**فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ**

**"Levh-i mahfûzdadır." 149**

“Kimileri levh ve kalemi gerçek anlamda levh ve kalem olarak kabul etmiştir, bunların nasıl olduğuna dair nitelemeler tefsirciler yapmıştır. Kimi de levhe beliren söz, yani Melek için ortaya çıkan emir manası vermiş ve gerçekte levh diye bir nesnenin olmadığını söylemiştir. Batıniyye, kalemi ilk yaratılan varlık olarak yorumlamış, levhi de ikinci yaratılan varlık olarak izah etmişlerdir. Birinci yaratılan ikinci yaratılan varlığın sebebi kılmışlardır. Onların şöyle bir kuruntusu vardır: ilk yaratılan, ikinci yaratılana işaret eder, dolayısıyla onu inşa edendir. Birinci var edilene Bari ikinci var edilene Halik ve Rahman dediler. Felsefeciler ilk varlığa akıl, ikinciye ise nefis dediler. Sonra da nefislerden çoğalma tevalüd meydana geldi. İlk varlığı, sözünü ettikleri varlıkların ortaya çıkması için asıl ve illet kılmaları halinde ilk olanı ikinci için asıl ve illet saymaları muhtemeldir. Nutfenin insanın yaratılmasında asıl sayılmasının doğru olması gibi. Ancak onlardan hiçbiri Batıniyye ve filozofların isimlendirdikleri nesneye ad olması caiz değildir. Çünkü levh ve kaleme isim icat etmek caiz olmaz, aksine delile dayalı olarak onlara ne isim verilmişse biz de o ismi veririz. Delil olarak biz levh ve kalem ile isimlendirildiklerini biliyoruz. Bu itibarla bizim onları başka isimlerle adlandırılmamız söz konusu olmaz.”<sup>150</sup>

Ayetin tefsirinden anlaşıldığı kadarıyla Mâtürîdî, burada sudûr nazariyesini eleştirmiştir. Yukarıda fiziksel alandaki görüşlerinden dolayı filozofları eleştiren İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), burada da metafizik alanda filozofların yanılığa düştükleri konuları eleştirmiştir. İmam Mâtürîdî’nin (ö. 333/944) sudûr ile ilgili yaptığı eleştiriler aşağıda ayrıntılı olarak işlenecektir.

<sup>147</sup> el-Furkân, 25/47.

<sup>148</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 5/22; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 5/32.

<sup>149</sup> el-Burûc 85/22.

<sup>150</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 7/153-154; krş. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 17/169-170.

Konuyla ilgili bir diğerk örnek, İhlâs Sûresi 1. Ayet'in tefsirinde “**Deki: O, Allah'tır, birdir.**”<sup>151</sup> Lafzının Şu Şekilde açıklamasıdır:

Müşriklerin filozoflardan duydukları ise:

“Putperestler, filozoflardan nakledilenlere göre Allah'ın zati bir isminin ve ya sıfatının bulunmadığı, ancak O, filozofun telakkisine göre Őeref ve üstünlük ifade eden her bir kavramla nitelendirildiğı yolunda fikirler duymuş olabilirler. Öyle anlaşılıyor ki putperestlerin kanaatine göre taptıkları tanrıların konumu kendilerinden naklen söylediğimiz tarzdadır. Bu sebeple de onlara belirli bir çerçevede ulûhiyete ilişkin isim ve nitelikleri atfetmişlerdir.”<sup>152</sup>

Nâs Sûresi 6. ayet'in tefsirinde “**Cinlerden ve insanlardan olabilen şeytan.**”<sup>153</sup> Lafzını Şu Şekilde yorumlamıştır:

“**Cin şeytanlarına** gelince bu, bütün din mensupları ve peygamberlere iman eden kimselerce bilinen bir inanç konusudur. Ancak maddecilik akımına (Dehriyye) mensup olanlarla peygamberleri inkâr edenler Şöyle bir tez ileri sürerler: Cinlerden oluşan şeytanlar yoktur.

Maddecilik akımına mensup olanlarla nübüvvet inkârcılarının ileri sürdükleri bu iddia, bilgisizliklerinden kaynaklanmaktadır. Sözü edilen bu kimseler iyice düşünseler, akıllarının mutlaka araştırılmasını zaruri kıldığı bilgileri terk ettiklerini ve aslında incelenmesine ihtiyaç duydukları bilgilere ilgi göstermediklerini anlamış olurlardı. O da zaman zaman zihinlere gelen düşünceler (havâtır) ve gönüllerde doğan duyumlardan (hayâlât) ibarettir. Bu düşünce ve duyular Őekillendirilip değerlendirilmeye alındığında bir kısmının çirkin bir kısmının da güzel olduğı hükmüne varılır. Bir olgunun veya bir nesnenin yokken kendi kendine vuku bulması mümkün değildir, çünkü bir duygu veya düşüncenin etkileyici bir sebep olmaksızın kendi başına çirkin veya güzel olması muhaldir. Bütün insanlar sözünü ettiğim hususu pekâlâ bilmektedir, çünkü onlar bu duygu ve düşüncelere sahip olmakta ve bu durumun kendilerinden kaynaklanan bir faktörün etkisiyle meydana gelmediğini bilmektedir. Sonuç olarak bahis konusu duygu ve düşünceleri araştırmanın gerekliliğı kanıtlanmış bulunmaktadır.”<sup>154</sup>

Görüldüğü üzere İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) filozoflardan dini kavramların açıklanmasında faydalansa da, dini kavramlar konusunda yanlış bilgiler verdikleri zaman, onları eleştirmiş ve tefsirinde filozoflara bu konularda cevap vermiştir. Yine yukarıda İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) İhlâs Sûresinin tefsirinde filozofların müşrik düşüncesine nasıl bir etki yaptığını ortaya koymuştur. Filozofların içinden bir grup

<sup>151</sup> el-İhlâs

<sup>152</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 17/376; krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 17/391.

<sup>153</sup> en-Nâs 114/6.

<sup>154</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 17/400-401; krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 17/415.

olarak Dehrîlerin “cinlerden oluşan şeytan yoktur” tezinin de yanlış olduğunu açıklamıştır.

Yukarıda İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) felsefî gruplar hakkındaki eleştirdiği görüşlerini gördük. Çalışmamızın önemli noktalarından biri olduğu için İmam Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da Dehrîlere yönelik yaptığı eleştirilerin ayrıntısına burada girmedik. İlerleyen kısımlarda *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da Dehrîlere dair İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) bütün görüşleri ayrıntılı olarak işlenecektir.



## İKİNCİ BÖLÜM

### TE'VİLÂTÜ'L-KUR'ÂN'DA FELSEFİ GRUPLAR

#### I. Sudûr Nazariyesini Savunanlar

##### A. Sudûr Nazariyesinin Tarihteki Yeri

İslâm tarihinde Allah ve Âlem ilişkisine dair farklı teoriler ortaya atılmıştır. Farklı ekollere mensup Müslüman âlimlerin bu konuyla ilgili düşüncelerini belirlemede, mensup oldukları ekoller yakından etkili olmuştur. Allah ve Âlem ilişkisi ile ilgili Müslüman kelimciler hudus teorisini öne sürmüş ve her hâdisin bir muhdis tarafından yaratıldığını söylemişlerdir. Bu teoriyi öne sürerek Allah varlığına ve âlemin yaratıcısı olduğuna deliller getirmişlerdir. Müslüman kelimcilerin hudus<sup>155</sup> teorisi karşısında, Mutasavvıflar, Allah-Âlem ilişkisini açıklarken zuhur teorisini öne sürmüşlerdir. Zuhur teorisinde, âlemde bulunan her şeyin Mutlak Varlığın bir tezahürü olduğunu söylemişler ve Allah ve Âlem ilişkisini açıklamışlardır. Allah ve Âlem ilişkisinin açıklanmasındaki bir diğer görüş de filozoflarca dile getirilmiş olan sudûr teorisidir. Müslüman filozoflar Allah ve Âlem ilişkisini açıklarken sudûr teorisini benimsemişlerdir. Bu teori sayesinde onlar Mutlak Bir'den (Tanrı) çokluk olan âlemin çıkışını ve bu hiyerarşik düzen içinde âlemin konumunu açıklamışlardır.<sup>156</sup>

“Sudûr” (procession) kelimesi sözlüklerde “doğmak, meydana çıkmak, sâdır olmak, zuhur etmek”<sup>157</sup> anlamına gelir. Felsefi bir terim olarak sudûr, âlemin ve varlıkların ortaya çıkışını mümkün varlıkların zorunlu varlıktan taşıp çıkması üzerinden açıklayan bir teoridir. Akmak, fışkırmak, taşmak anlamında kullanılan “feyz” (emanation) kelimesi sudûr'un yerine kullanılmıştır.<sup>158</sup>

---

<sup>155</sup> Seyyid Şerif Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 1/169; Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 3/3039; Bekir Topaloğlu, “Hudûs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/ 304-309.

<sup>156</sup> Fatma Aygün, “İslâm Düşüncesinde Tanrı-Âlem (Birlik-Çokluk) İlişkisine Yönelik Temel Teoriler: Hudûs, Sudûr, Zuhûr”, *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi*, (2018), 16/157-187.

<sup>157</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Daru Sadır, 1994), 4/445-450; Mahmut Kaya, “Sudur”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/ 467-468; Topaloğlu, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 94, 285;

<sup>158</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Daru Sadır, 1994), 4/445-450; Kaya, “Sudur”, 37/ 467-468.

Sudûr teorisinin Felsefe tarihindeki geçmişini incelediğimizde ilk olarak Plotinos (ö. 270) tarafından ortaya atıldığı görölmektedir.<sup>159</sup> İlk ortaya çıktığı günden bu güne birçok farklı zamanlarda birçok grubu etkileyen sudûr teorisi, Ortaçağ Hıristiyan ve İslâm düşüncesini de derinden etkilemiştir. Biz de bu bağlamda Plotinos'un ortaya attığı sudûr teorisini ana hatlarıyla açıklamak istiyoruz. Teoriyi açıklamadan önce Plotinos (244 – 270) 'un sudûr nazariyesini ortaya atmasındaki en önemli etkenin içinde bulunduğu felsefî ortam olduğunu söylemek gerekir. Bu bağlamda Plotinos İlk Çağ felsefesinin temel sorularına cevaplar aramıştır. Bu sorulara; Var olan varlıklar nereden geldi? Kaynağı nedir? İlk sebep nedir? Örnek verilebilir.<sup>160</sup>

Metafizik düşünce tarihini incelediğimizde İslâm'dan önce iki ana ekolün varlığından söz edebiliriz. Birinci ekol "varlık olmak bakımından varlığı" konu edinen Aristoteles (M.Ö. 384-322) metafiziği, diğerisi ise Eflâtun metafiziğinden etkilenen Plotinos'un sudûrcu metafiziğidir. Bu iki ekolün ortak ve farklı noktaları bulunmakla birlikte aralarındaki temel ayrım şu şekilde ifade edilebilir:<sup>161</sup>

"Aristoteles metafiziğinin temel görüşü âlemin ezeli ve Tanrı'nın yalnızca hareket veren bir ilke olduğuna dayalıydı. Bu sebeple Aristoteles metafiziğinde Tanrı hareket veren bir illettir. Onun verdiği hareket sebebiyle değişim ve oluşum süreci başlar. Bundan sonra hareket veren ikincil varlıklarla ezeli bir nesnelere grubu meydana gelir. Plotinos ise Tanrı'yı varlıklara hareket veren değil, varlık veren bir ilke olarak tasarlamıştır. Tanrı'yı da bir olmak dışında bütün niteliklerden soyutlamış ve tenzih etmiştir. Diğer yandan Plotinos, âlemin akıl-nefis-cisim üçlemesiyle Tanrı'dan sudûr ettiğini savunmuştur. Böylece Aristoteles'teki hareket veren Tanrı düşüncesinin yerini "varlık veren Tanrı" fikri almıştır. Bu görüş ise oluş ve bozuluş sürecinin cisimler dünyasının dışında hâricî bir fâil sebep gerektirdiği düşüncesini doğurmuştur."<sup>162</sup>

---

<sup>159</sup> Nejdî Durak, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni 2.Cilt* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 458; Yaşar Aydınlı, "Fârâbi ve Bağdat Meşşâi Okulu", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, 4. baskı (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 156; Ömer Faruk Karataş, "Sudûr Nazariyesinin Gelişimi", *Rumeli Dil ve Edebiyat Araştırma Dergisi*, (Mart, 2021-2022), 423-436.

<sup>160</sup> Aynur İlhan Tunç, "Plotinos Ve Farabi'de Sudur Teorisi Ve Değerlendirilmesi", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, (2007), 13/ 143-170.

<sup>161</sup> Aygün, "İslâm Düşüncesinde Tanrı-Âlem (Birlik-Çokluk) İlişkisine Yönelik Temel Teoriler: Hudûs, Sudûr, Zuhûr", 16/157-187.

<sup>162</sup> Ömer Türker, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, 4. baskı (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 605; Cevdet Kılıç, "Plotinos'ta Sudûr İnen Ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı", *Kelam Araştırmaları* 7/1 (Ocak 2009), 39-56.

Sudûr teorisinin İslâm dünyasına gelişi, Aristoteles'e ait olduğu sanılan, Plotinos'un "Theologia" adlı eseri ile olmuştur.<sup>163</sup> Plotinos sudûr teorisinde Tanrı'yı "değişmeyen Mutlak Bir" olarak isimlendirir. Tanrının dışında, Âlemde meydana gelen çokluk ve değişiklikler ancak Tanrı'nın etkisiyle meydana çıkar. Bundan dolayı Plotinos'a göre Tanrı, "Saf Bir"dir. Bu sıfatı nedeniyle o, tüm sonlu varlıkların üzerindedir.<sup>164</sup> Ayrıca Plotinos'un ortaya attığı bir fikri hem gerçekte hem de zihni tasarımda tektir.<sup>165</sup>

Plotinos'un Mutlak Bir olarak tanımladığı Tanrı basit ve kendi başına vardır, kendisinden sonra gelen varlıklara müdahalede bulunmaz. Aynı şekilde Bir olan Tanrı basit ve her şeyin ilkidir. Kendisinin'den sonra gelenler de ona muhtaçtır.<sup>166</sup> Yine Plotinos Tanrı Âlem tasavvurunda cevher ve araz olarak niteleme yoktur. Çünkü ona göre cevherî varlıkla donatılmış basit terim bulunamaz.<sup>167</sup> Plotinos'a göre Tanrı "Bir", iyilikten başka bir şey değildir."<sup>168</sup> Plotinos Mutlak bir olan Tanrıya olumsuz sıfatlar da yüklemiştir. O Tanrıyı iradesiz, düşünmeyen, hareketsiz gibi sıfatlarla nitelendirmiştir.<sup>169</sup>

Varlık hiyerarşinin en üst basamağında bulunan Mutlak birden, taşma ve fişkırtma sonucunda **US** ya da **NUS-NOUS-GEİST** yani akıl-zekâ meydana çıkar. Taşma olayı, mutlak bir olan Tanrı'dan hiçbir şeyi eksiltmez. Bu olayın gerçekleşmesi Tanrı'nın iradesi dışında zorunlu bir olaydır. **NOUS** diye isimlendirilen bu akıl, kendi basamağında tek olsa da özü itibari ile çokluğu içerisinde barındırır. **NOUS** mutlak varlık olan biri düşünmeye başladığında çözümler ve çokluk özelliği ortaya çıkar. Bundan dolayı **NOUS'un** gerçekleştirdiği bu çoğalma sonucunda ruh meydana çıkar. Kendisinde çoğluk özelliği bulunan ruhta

<sup>163</sup> Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 79-80.

<sup>164</sup> Mustafa Yıldırım, "Plotinus Ve Farabi'de Sudur", *Felsefe Dünyası*, (1994), 11/43-52.

<sup>165</sup> İbrahim Hakkı Aydın, "Plotinus ve iki İslâm Mütefekkinde (Farabi ve İbn Sina'da) Sudur Nazariyesinin Bir Değerlendirilmesi", *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, (2001), 1/171-181; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 119.

<sup>166</sup> Aydın, "Plotinus ve iki İslâm Mütefekkinde (Farabi ve İbn Sina'da) Sudur Nazariyesinin Bir Değerlendirilmesi", 1/171-181.

<sup>167</sup> Plotinus, *Enneadlar*, çev. Zeki Özcan (Bursa: ASA Kitapevi, 1996), 39-40; Aydın, "Plotinus ve iki İslâm Mütefekkinde (Farabi ve İbn Sina'da) Sudur Nazariyesinin Bir Değerlendirilmesi", 1/171-181.

<sup>168</sup> Plotinus, *Enneadlar*, 82, 126; Aydın, "Plotinus ve iki İslâm Mütefekkinde (Farabi ve İbn Sina'da) Sudur Nazariyesinin Bir Değerlendirilmesi", 1/171-181.

<sup>169</sup> Plotinus, *Enneadlar*, 39- 40; Benazir Karuç, *Plotinus Ve Fârâbî'de Varlık Ve Sudûr Teorisi*, (Ankara: Gazi Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 25.

ideler âlemini düşünmeye başlar. Böylece Nous ve hissedilen âlem iletişime geçer ve bu taşma olayı sonucunda âlem oluşur. İnsanların ve dünyadaki diğer varlıkların oluşmasına bu ruh ortam oluşturur.<sup>170</sup>

Mutlak bir karşısında maddenin durumu, karanlığın aydınlığa olan durumu gibidir. Madde bundan dolayı varlığın ve Mutlak Bir'in negatifidir. Bu nedenden ötürü maddenin tek bir sıfatı vardır, o da kötülüktür. Plotinus'un düşünce dünyasında duyular dünyası varlıkla yokluğun karışımından ibarettir. Plotinus'a göre dünya Mutlak birden pay aldığı nispette iyi, maddeden pay aldığı nispette kötüdür.<sup>171</sup>

Plotinus 'un sudûr teorisi incelediğinde, Platonun düşünce sitemine olan benzerliği göze çarpmaktadır.<sup>172</sup> Plotinus'un sudûr teorisinde kullandığı terimler Platon'dan ne derece etkilendiğini gözler önüne sermektedir. Platon'un Parmenides adlı eserinde anlattığı "Bir" terimi Plotinus'da karşımıza benzer şekilde çıkmaktadır. Yine Plotinus sudûr anlayışını ortaya koyarken Platon'un (M.Ö. 427-347) ideler kavramına yakın tanımlamalar yapmıştır.<sup>173</sup> Plotinus şekillendirdiği sudûr teorisi ilerleyen dönemlerde Müslüman filozofların sistemlerine dâhil olmuştur.

Yapılan birçok fetih hareketinden sonra VII. ve VIII. asırlarda Müslümanlar o gün itibariyle kendilerinden çok daha eski ve düşünce sistemleri oturmuş birçok topluluğu hâkimiyetleri altına almıştır. Yine fetihler sayesinde birçok düşünce ekolüyle temas eden Müslümanlar, hem İslâmiyet'i savunmak için, hem de rakiplerinin düşünce sistemini daha iyi anlamak için düşünce dünyalarını genişletmişlerdir. Doğu şartları itibariyle düşünce dünyası Arap yarımadasında yaşayan insanların zihniyle sınırlı olan İslâm medeniyeti, birçok düşünce ve dini ekolle karşılaşmış ve bunlar ile etkileşim içine girmiştir.

Müslümanlar felsefe ile karşılaştıkları ilk zamanlarda akli ve felsefî ilimlere en fazla önemi verenler, Farslar ve Yunan felsefe mirasına sahip olan Rumlardır.<sup>174</sup> Yaptıkları fetihler sonucunda bu milletler üzerine hâkimiyet kuran

---

<sup>170</sup> Plotinus, *Enneadlar*, 81-85. Aydın, "Plotinus ve iki İslâm Mütefekkinde (Farabi ve İbn Sina'da) Sudur Nazariyesinin Bir Değerlendirilmesi", 1/171-181; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 119.

<sup>171</sup> Plotinus, *Enneadlar*, 35; Yıldırım, "Plotinus Ve Farabi'de Sudur", 11/43-52.

<sup>172</sup> Kamıran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1958), 123.

<sup>173</sup> Yıldırım, "Plotinus Ve Farabi'de Sudur", 11/43-52.

<sup>174</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2017), 872-873.

Müslümanlar, fethi gerçekleştirdikleri ilk dönemlerde bu ekollerin düşünce dünyasına derinlemesine girememiş ve bu ekollere karşı eleştirilerini ortaya koyamamıştır. İlerleyen süreçte Müslümanlar, felsefe ve diğer ilimleri hâkimiyeti altındaki milletlerden öğrenmek istemiştir. Bu isteğin sebebi, fethettikleri ülkelerdeki din adamlarının felsefe ilmine az çok vakıf olmaları ve insanın bu gibi akli düşüncelere doğal olarak duydukları istektir.<sup>175</sup>

Müslümanlar diğer düşünce sistemleri ile girdikleri mücadele sonucunda, ilahiyat alanındaki temel felsefî meselelere vakıf olmuş ve bu meseleler üzerinde düzeltme, değiştirme, reddetme veya benimseme gibi reflekslerde bulunmuşlar. Ayrıca Müslümanlar bu düşüncelerden benimsediklerini kendi düşünce sistemlerine yerleştirip daha ileri bir seviyeye taşımışlar. İşte bu düşünce sistemlerinden biriside sudûr teorisi olmuştur.<sup>176</sup>

Fetihlerin tamamlanması ve kalıcı olması için, hem İslâm'ı hem de fethedilen kültürlerin öteden beri sürdürdükleri yapıyı taşıyabilecek değerde bir sistem ihtiyacı doğmuştur. Durum böyle olunca o dönemdeki Müslüman filozofların birçoğu İslâm'ın temel inanç esasları ile Yunan felsefenin düşüncelerini birbiriyle uyumlu olarak açıklayan bir teori bulmak istemişlerdir.<sup>177</sup> Bütün semavî dinler tarafından kabul edilen, evrenin Allah'ın mutlak irade ve kudretiyle sonradan ve yoktan yaratıldığına dair görüş, bir takım mantikî açmazlara sebep olduğu gerekçesiyle Fârâbî ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi filozoflar tarafından çelişkili bulunmuştur. Bu çelişkileri ortadan kaldırıp daha tutarlı bir sistem ortaya koyabilmek için kaynağını Plotinus'dan alan sudûr teorisini benimsemişlerdir.<sup>178</sup>

Plotinus sudûr teorisini, İslâmî kaynaklarda *Eşûlûcyâ* ve *Kitâbü'r-Rubûbiyye* diye geçen *Enneades* adlı kitabında ayrıntılı olarak anlatmıştır. Plotinus'un Sudûr teorisi sistemli bir şekilde ilk defa Fârâbî felsefesinde görülür. Filozoflar bu teori

---

<sup>175</sup> Fatih M. Şeker, "Entelektüel Zümreleri Dönüştürmenin Kavramsal Aracı Olarak Sudûr Teorisi", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2012), 42/5-46.

<sup>176</sup> Şeker, "Entelektüel Zümreleri Dönüştürmenin Kavramsal Aracı Olarak Sudûr Teorisi", 42/5-46.

<sup>177</sup> Şeker, "Entelektüel Zümreleri Dönüştürmenin Kavramsal Aracı Olarak Sudûr Teorisi", 42/5-46.

<sup>178</sup> Karuç, *Plotinus Ve Fârâbî'de Varlık Ve Sudûr Teorisi*, 25.

sayesinde Mutlak Bir ile evren ve diğer varlıklar arasındaki ilişkiyi hiyerarşik bir şekilde açıklamışlardır.<sup>179</sup>

Fârâbî, Aristoteles'in ne kadar büyük bir takipçisi olursa olsun "Tanrı-âlem ilişkisini açıklama noktasında onun düşüncelerini yetersiz görmüş ve sudûrcu teorii benimsemiştir. Fârâbî'nin benimsediği bu sistem kendisinden sonra gelen İslâm filozoflarını da etkilemiştir. İslâm filozofları Fârâbî'nin İslâm düşüncesine getirdiği bu sudûrcu yorumu, benimsemiş ve Tanrı – Âlem ilişkisine dair sistemlerinde sudûr teorisinden faydalanmıştır. İbn Sînâ'nın Fârâbî'nin felsefe sistemine ulaşım ve bu felsefe sistemi geliştirmesi sonucunda sudûrcü yorum geleneği giderek güç kazanmıştır.<sup>180</sup>

Farabi, sudûr teorisini Bir, Külli Akıl, Külli Nefs ve cisimler dünyası şeklinde sıralanan yalın şemasına dönüştürmüş, Batlamyus astronomisiyle uyumlu hale getirmiştir. Batlamyus astronomisindeki küreler sayısınca akıllar ve akıllar sayısınca da nefesler belirleyerek metafizik illetleri çoğaltmıştır.

İslâm felsefesinde sudûr süreci şu şekilde özetlenmiştir;

1- Bir, kadir-i muhtar değildir, mucibbizzattır.<sup>181</sup>

Birden çıkan feyz akli zorunlulukla çıkar. Muhtemel durumlardan birini tercih eden insanlar gibi Bir'in tercihte bulunduğu bahsedilemez.<sup>182</sup>

2. Bir'den ancak bir çıkar.<sup>183</sup>

Bir, yalnızca tek bir mevcudun kendisinden çıkışına kaynaklık eder.<sup>184</sup>

3. Bir'den sudûr, zamansal değildir, sonraki mevcutlar yani bir bütün olarak âlem, zat bakımından Bir'den sonra gelir.<sup>185</sup>

<sup>179</sup> Kaya, "Sudur", 37/ 467-468.

<sup>180</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkür Tarihi*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018), 115-120; Fazlur Rahman, *İslâm Felsefesi ve Problemleri*, çev. Ömer Ali Yıldırım -Mehmet Ata İz (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 63; Aygün, "İslâm Düşüncesinde Tanrı-Âlem (Birlik-Çokluk) İlişkisine Yönelik Temel Teoriler: Hudûs, Sudûr, Zuhûr", 16/157-187.

<sup>181</sup> Fârâbî, "Uyûnu'l-Mesâil", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, haz. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları), 2017, 118-119.

<sup>182</sup> Ömer Türker, *İslâm Felsefesine Konusal Giriş* (Ankara: Bilay Yayınları, 2020), 189-191.

<sup>183</sup> Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla* (Beyrut: Mektebetü'l Meşrikiyye, 1986), 55-56; Fatih Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 130-131;

<sup>184</sup> Türker, *İslâm Felsefesine Konusal Giriş*, 189-191.

Bu ilkenin kelimeler felsefe tartışmaları açısından anlamı şudur: Âlem ezeldir. Burada ezeli kelimesi, âlemin kendi başına var olduğu anlamında değil zamansız olarak var olduğu anlamındadır.<sup>186</sup>

4. Bir'den sudûr eden mevcut Külli akıldır.<sup>187</sup>

Külli Akıl, Bir'den sudûr eden ilk mevcut olarak ona çok benzer. Tıpkı onun gibi bütünüyle bilfiildir, cismani nesnelere benzer bir parçacılık barındırmaz. Külli akılda kavram ve önerme bilgisi yoktur.<sup>188</sup>

5. Külli Akıldan Külli Nefs Sudûr eder.<sup>189</sup>

Külli Nefs öncekilerden farklı olarak bölünmüşlük içerir ve madde ile temas halindedir. Külli Nefs'ten maddeye aktarılan varlık, onda suretin husule gelmesine yol açar ve cisimler dünyasını husule getirir.<sup>190</sup>

6. Külli Nefs'ten sudûr eden cisimler, Ayüstü ve Ayaltı olmak üzere iki gruba ayrılır.<sup>191</sup>

Ayüstü cisimler, oluş ve bozuluşu, değişim ve başkalaşımı kabul etmezler. Onların elementleri bozulma ve dönüşmeye elverişli değildir. Onlar kusursuz küreler olup ezelden ebede hareket ederler. Ayaltı âlemdeki cisimler ise, dört unsurdan oluştuğu için oluş ve bozuluş ile değişim ve başkalaşımı kabul ederler.<sup>192</sup>

7. Mevcutlar hiyerarşik düzeni, varlık ve bilgi gücü bakımından bir sıralamayı ifade eder.

Bir'den Ayaltı cisimlere ininceye değin mevcutların tertibinde bir üstteki hem aşağıdakini hem de fazlasını içerir. Mesela Külli Akıldan son cisme gelinceye dek,

---

<sup>185</sup> Mohammad Noor Nabi, "Theory of Emanation in The Philosophical System of Plotinus and Ibn Sina", çev. Osman Elmalı - H. Ömer Özden, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Erzurum 2010), 33/ 223.

<sup>186</sup> Türker, *İslâm Felsefesine Konusal Giriş*, 189-191.

<sup>187</sup> Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 61-62; Kılıç, "Plotinus'ta Sudûrla İnen Ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı", 39-56.

<sup>188</sup> Türker, *İslâm Felsefesine Konusal Giriş*, 189-191.

<sup>189</sup> Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 61-62; Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbni Sina'ya Göre Yaratma*, (Ankara: Ankara İlahiyat Yayınları, 1974 ), 104-106.

<sup>190</sup> Türker, *İslâm Felsefesine Konusal Giriş*, 189-191.

<sup>191</sup> Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 66-68; Atay, *Fârâbî ve İbni Sina'ya Göre Yaratma*, 115-116.

<sup>192</sup> Türker, *İslâm Felsefesine Konusal Giriş*, 189-191.

bütün mevcutların varlık gücü Bir'de dürüldür ama Bir bunlardan fazlasına sahiptir. Çünkü hepsinin kaynağı birdir.

8. Cisimler dünyasına gelinceye dek Bir, Akıl ve Nefs, varlık veren illetler iken, cisimler dünyasındaki şeyler yalnızca hareket veren illetler olabilir.<sup>193</sup>

Farabi'nin Tanrı ve Âlem ilişkisine dair sistemini incelediğimiz de onun bu sistemi ne kadar detaylı ve özenle ortaya koyduğunu görmekteyiz. Farabi'nin ortaya koyduğu sistem kendinden önceki felsefî mirastan birçok izler taşısa da kendine özgü bir tarafı her zaman muhafaza etmiştir. Farabi'nin sudûr teorisi tanrı tasavvurunu oluştururken Aristo ve Plotinus'undan etkilenmiştir. Aristo'nun sisteminde Tanrı düşünülen ve hareketin hareketsiz sebebi olarak bulunmaktadır. Farabi'nin sisteminde Tanrı fail sebep yani yaratıcı ilke olarak bulunmaktadır. Tanrı maddi olmayıp her türlü eksiklikten uzak ve bundan dolayı da en üstün ve yetkin varlıktır.<sup>194</sup>

Fârâbî sisteminde Tanrı ve evren ilişkisini açıklarken Yeni Eflatuncu felsefe'den etkilenmiştir. Tanrı ile diğer varlıklar arasındaki hiyerarşiyi ve nedensellik bağına dair ortaya attığı fikirler bu etkileşimi gözler önüne sermektedir. Evren ve onun içinde var olan varlıkların kaynağı ve ilk sebebi (el-Evvel) bir olan Tanrı'dır. Hal böyle olunca evrendeki bütün varlıklar ezeli ve zorunlu bir sudûr ile Tanrı'dan iradi bir belirleme olmaksızın çıkmıştır ve hepsi mümkün varlık sınıfı içine girmektedir. Kendi kendine kaim olmak Tanrıya özgüdür. Bundan dolayı Farabi'nin sisteminde ikincil nedenler veya soyut varlıklar, maddi varlıklar kadar varlık ve gayelerinin kaynağı tanrıdır.<sup>195</sup>

Fârâbî'nin sudûr teorisini oluşturmasında içinde yaşadığı dönemin astronomi bilgileri de oldukça önemli bir yer tutmuştur. Farabi'nin sisteminde Aristoteles'in ay üstü ve ay altı ayırımına dayalı evren anlayışı ile Batlamyusçu astronominin karışımı bir evren tasavvuru dikkatleri çekmektedir.<sup>196</sup> Ayrıca bu evren tasavvurunu oluştururken Yeni Eflatuncu metafizikten ayrılmamaya özen göstermiştir. Farabi'nin

<sup>193</sup> Fârâbî, el-Medînetü'l-Fâzıla, 69-71; Türker, *İslâm Felsefesine Konusal Giriş*, 189-191.

<sup>194</sup> Yaşar Aydın, "Farabi ve Bağdat Meşai okulu", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, 4. baskı (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 156.

<sup>195</sup> Kamıran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, 123-125.

<sup>196</sup> David C. Reisman, "Farabi ve Felsefe Müfredatı", *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, trc. M. Cüneyt Kaya, 4. Baskı (İstanbul: Küre Yayınları, 2015), 64.

ortaya koyduğu bu evren tasavvuruna göre evren merkezinde dünyanın sabit bulunduğu iç içe geçmiş kürelerden oluşmaktadır. Tanrının kendisini akıl etmesiyle başlayan bu süreç hiyerarşik bir şekilde devam eder. Aydınlı'nın ifadeleriyle bu hiyerarşi şöyledir:

“Cisimlerin ve arazların kendileriyle kâim olduğu ilkeler altı sınıf olup, bunlardan her birinde altı mertbe bulunmaktadır. İlk Sebep ilk mertebede, ikinci sebepler ikinci mertebede, faal akıl üçüncü mertebede, nefis dördüncü mertebede, sûret beşinci mertebede, madde altıncı mertebede bulunmaktadır. İlk mertebede bulunanın çok olması mümkün olmayıp O tektir, birdir. Diğer mertebelerin her birinde bulunanlar ise çoktur. Onlardan üçü, yani İlk Sebep, ikinci sebepler ve faal akıl ne cisimdir ne de cisimde var olurlar. Onların üçü, yani nefis, madde ve sûret ise özleri cisim değildir, fakat cisimde var olurlar. Cisimler ise altı cinstir: Semavî cisim, düşünen hayvan, düşünmeyen hayvan, bitki, madenî cisim ve dört unsur. Âlem, işte bu altı cins cismin oluşturduğu bütündür. İlk, Tanrı olduğuna inanılması gereken şeydir ve o ikincilerin ve faal aklın varlığının yakın nedenidir. İkinciler semavî cisimlerin varlığının nedenleridir. Bu cisimlerin cevherleri onlardan meydana gelmiştir. İkincilerin her birinden semavî cisimlerin her birinin varlığı zorunlu olarak çıkar. İkincilerin mertbe bakımından en üstte olanından ilk semanın varlığı en altta olanından da içinde ayın bulunduğu kürenin varlığı zorunlu olarak çıkar. Bu en üst ile en alttaki felekler arasında bulunan ikincilerden bütün feleklerin varlığı birer birer zorunlu olarak çıkar. İkincilerin sayısı semavî cisimlerin sayıncadır. İşte bu ikincilere “ruhanî varlıklar”, “melekler” ve benzeri adlar verilmelidir.”<sup>197</sup> Sudûr Tanrı'nın ezeli olarak kendi zatını düşünmesiyle eş zamanlı olan kozmik çıkış süreciyle varlık verme etkinliğidir. Bu sürecin başlaması en mükemmelden en eksik varlığa kadar bütün varlıkların kaynağıdır. “İlk olanın tözü, ister mükemmel ister kusurlu (nâkıs) olsun var olan her varlığın kendisinden taşıdığı bir tözdür.” Sözü edilen çıkış, aynı zamanda çokluğun ve buna bağlı olarak yetkinlikten uzaklaşmanın başlangıcıdır. Yeni Eflâtuncu felsefenin ortaya koyduğu, “Birlik ve yetkinlik Bir olana yaklaştıkça artar, Bir olandan uzaklaştıkça azalır” şeklindeki ilkesi, Fârâbî'nin sudûr teorisinde de oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Bu teoriye göre yetkin varlıktan noksan varlığa, bir olan varlıktan çok olan varlığa doğru bir hiyerarşi bulunmaktadır.<sup>198</sup>

Farabi'den sonra Sudûr teorisini benimseyen ve sudûr teorisine farklı bir boyut kazandıran İbn Sînâ'ya göre, Tanrı kendisinden sudûr eden tüm varlıkların, yani tüm âlemin en üstün temel sebebidir.<sup>199</sup> Bu asıl sebebin etkisine olan önceliği

<sup>197</sup> Aydınlı, “Farabi ve Bağdat Meşai Okulu”, 157-158.

<sup>198</sup> Aydınlı, “Farabi ve Bağdat Meşai okulu”, 159.

<sup>199</sup> İbn Sînâ'nın sudûr teorisi, mutlak bir ve kendinde zorunlu olan Tanrı'dan çokluğun ne şekilde varlık kazandığını ve ilk malûl olan birinci akıldan insana kadar uzanan var oluş sürecinin hiyerarşik yapısını açıklamaktadır. Buna göre O'nun doğrudan varlık verdiği şey, birinci akıl iken birinci akıldaki çokluk vasıtasıyla diğer akıllar ve sûretleriyle birlikte felekler, bütün bir ay-üstü âlem ile oluş ve bozuluşun yer aldığı ay-altı âlem zorunlu olarak O'ndan varlık kazanır. Yani Tanrı, gerek doğrudan

ise zamansal değil ontolojiktir. Yani "asıl sebep" etkisiyle birlikte var olmakta, "asıl sebebin zorunlu kılınmış etkisi" olarak âlem de zorunlu olarak ezeli olmaktadır.<sup>200</sup> Sudûr teorisini benimseyen diğer filozoflar gibi İbn Sînâ'ya göre de "Allah'ın ilim sıfatı" son derece önemlidir, zira tüm varlıklar Allah'ın bilgisinden doğmuştur. Bu oluş süreci Tanrı iradesiyle istediği bir amaç değil sadece Tanrı'nın kendisini bilmesi sonucunda ortaya çıkan bir süreçtir.<sup>201</sup> İbn Sînâ (ö. 428/1037)'nin konuya ilişkin anlayışı şöyle ifade edilmiştir:

"İbn Sînâ dikkatli bir şekilde insanların failer olarak kabul ettiklerinin mesela evi inşa eden kimse, çocuk açısından baba ve yanmaya göre ateş ne sonuçlarının devamının ne de kendi varlıklarının sebebi olduklarını açıklamaktadır. Onlar sadece arazi veya sonucun varlığını önceleyen destekleyici sebeplerdir ve sonsuz bir dizi oluşturabilirler. Gerçek failer aşkın ve gayri maddi sebeplerdir, sayıca sonludur ve sonuçlarıyla eş zamanlı olup ay-altı âlemde sûretler verici fâil akıl aracılığıyla etkide bulunmaktadır. Hakiki fâil zaman açısından öncelemese de mahiyetçe her zaman sonucunu önceler, çünkü İbn Sînâ'ya göre yaratma var oluş öncesi bir maddeyi gerektirmeyen ezeli bir süreçtir. Arazî fâil ise sonucunu zaman olarak önceler ve fiilde bulunmak için maddeye muhtaçtır. Gerçek fâil her daim sonucunun ötesindeyken, arazi fâil sonucuyla aynı türden olabilir. Çocuğun varlığı için arazi bir sebep olan baba da bir insandır, fakat çocuğun tam olarak varlığı, onuncu saf akıl olan fâil akıl tarafından bahsedilen bir sûret yoluyla gelmektedir. Böylece kâinat, İlk'ten doğrudan çıkan ilk akıl dışındaki bütün akıllar gibi sudûr sayesinde İlk'ten dolaylı ancak zorunlu bir şekilde kaynaklanmaktadır. Kindî'den farklı olarak, İlk bir akıldır, ancak onun aşağı gerçeklikleri düşünmesini engellemek için bu akıl sadece küllîleri bilmektedir. O'nun sebep oluşu ihtiyar ve irâdeyi gerektirmemektedir."<sup>202</sup>

İbn Sînâ'nın sudûr teorisini oluşturmasında Farabi'nin oldukça önemli bir yeri bulunmaktadır ve İbn Sînâ'nın sudûr teorisinde Fârâbî'nin etkileri bariz bir

---

gerekse dolaylı olarak nihâî anlamda sudûr sürecinin kaynağını teşkil etmesi bakımından bütün bir âlemin varlık veren Fâil İllet'i olmaktadır. Hem ay-üstü hem de ay-altı varlıklar, mevcudiyetlerini bir illete borçlu olmaları açısından kendinde mümkün iken Tanrı, sudûrun demek ki var oluşun kaynağı olduğu için bütün illetlerin kendisine gelip dayandığı Zorunlu Varlığı ifade etmektedir. bkz. Muhammet Fatih Kılıç, *İbn Sînâ'da Hudûs Kavramı*, 22.

<sup>200</sup> Michael E. Marmura, "Gazâlî", *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, trc. M. Cüneyt Kaya, 4. Baskı (İstanbul: Küre Yayınları, 2015), 156.

<sup>201</sup> İbn Sînâ, *Metafizik, II*, trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul : Litera Yayıncılık, 2005), 139, 147; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, trc. Ali Durusoy-Muhittin Macit - Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 144-145; ayrıca bk. Ali Durusoy, "İbn Sînâ", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/322-331.

<sup>202</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ': Fizik I*, çev. Muhittin Macit - FerruhÖzpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 60; ayrıca bk. Therese-Anne Druart, "Metafizik", *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, trc. M. Cüneyt Kaya, 4. Baskı (İstanbul: Küre Yayınları, 2015), 372-373; Aygün, "İslâm Düşüncesinde Tanrı-Âlem (Birlik-Çokluk) İlişkisine Yönelik Temel Teoriler: Hudûs, Sudûr, Zuhûr", 16/157-187.

şekilde ortadadır. Farabi'nin sudûr teorisindeki on kozmolojik akıldan ilki olan akıl, İbn Sînâ'nın sudûr teorisinde aynen tekrar eder.<sup>203</sup>

Sudûr teorisinde bulunan akılların içerisinde ay altı âlem ile ilgili görev alan bir tek akıl vardır, o da faal akıl olarak da isimlendirilen son akıldır. İbn Sînâ'nın felsefî metinlerinde faal akıl bu sonuncu aklın özel ismidir. Son aklın faal akıl olarak adlandırılmasının en önemli sebebi de insanlar ile bağlantısının olmasıdır. Çünkü filozoflar faal akılı insanlığın bilgisinin kaynağı saymaktadır. İbn Sînâ, âlemde meydana gelen oluş, bozuluş âleminde türlerin ortaya çıkmasını faal aklın maddeye tesir etmesiyle açıklar.<sup>204</sup>Bu süreçleri dört unsur üzerinden açıklayan filozoflar, ilk olarak dört unsur, arkasından bunların temel özellikleri ve bu özelliklerin sonucunda ortaya çıkan maden, bitki ve hayvan türlerinin ortaya çıkışlarını açıklarlar. Dört unsurun en yetkin düzeye gelmiş hali insan bedenidir.<sup>205</sup>

İnsan bedeninin en yetkin düzeye ulaşmasının akabinde Faal akıldan insanî nefis meydana gelir. Böylece bilfiil âkıl bir varlıkla (ilk kozmolojik akıl) başlayan oluş süreci bilkuvve âkıl bir varlıkla (nâtık nefis, insan) son bulur. Bilkuvve halde bulunan beden oluştuğundan sonra ona faal akıl tarafından insani nefis verilir. İbn Sînâ için her insanın kendine has bir nefsi bulunmakta ve bu nefis sadece o insanda kalmaktadır. Ayrıca Ayüstü âlemdeki varlıklar bâki kalırken, ayaltı âlemdeki varlıklar bireysel olarak değil tür olarak bâki kalırlar. İlk varlık ile onun dışındaki varlıklar arasındaki oluş ilişkisi sürekli devam etmektedir. Bütün bunlardan dolayı sudûr teorisi yalnızca oluşumu içinde barındıran bir sistem değil, aynı zamanda sürekliliği de içinde bulunduran bir sistemdir.<sup>206</sup>

Temelleri Plotinus tarafından atılan sudûr teorisi, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın kendi sistemlerine dâhil etmeleriyle farklı bir boyut kazanmıştır. İmam Mâtürîdî yaşadığı dönemde sudûr teorisini asıl kaynaklardan elde etmemiştir. Yaşadığı bölgede fikirleri yaygınlık kazanmış Batini ve Karmatilerden almıştır. Bundan dolayı

<sup>203</sup> Muhammet Fatih Kılıç, *İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi* (İstanbul: Doktora Tezi, 2013), 140.

<sup>204</sup> İbn Sînâ, *Metafizik II*, 154-156; Bilal Karabey, "İbn Sînâ Felsefesinde Faal Akıl", *Afyon Kocatepe Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 3/1 (Haziran 2020), 39-52.

<sup>205</sup> Durusoy, "İbn Sînâ", 20/322-331

<sup>206</sup> Durusoy, "İbn Sînâ", 20/322-331

İmam Mâtürîdî'nin sudûr teorisi ile ilgili aktardığı bilgiler yukarıda anlattığımız bilgilerden oldukça eksik ve yetersizdir.

## B. Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da Sudûr Nazariyesi

*Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'da Sudûr Nazariyesini incelemeden önce İmam Mâtürîdî'nin Sudûr Nazireyine dair fikirlerini genel olarak inceleyelim.

Mâtürîdî *Kitabü't-Tevhid* isimli eserinde âlemin kıdemi ile ilgili olarak varlıkların ezeli olduğunu, hem de hâkim bir yaratıcı (munşi) sebebiyle var olduğunu söyleyen bir gruptan bahseder. Tahir Uluç'a göre bu görüşü savnunanlara teist dehrîler ismi verilebilir.<sup>207</sup> Mâtürîdî'ye göre bu kimseler âlemin yaratıcısını illet olarak kabul etmektedirler. Çünkü bir yaratıcının var olduğunu kabul ederken diğer taraftardan da âlemin kadim olduğunu savunmaktadırlar. Ancak Mâtürîdî, yaratılanların ezelde yaratıcı ile var olmasının tevhid ilkesinin ihlaline sebep olacağını söylemiştir.<sup>208</sup>

Mâtürîdî'nin bu görüş üzerinde yaptığı değerlendirmeleri inceleyince, bu görüş sahiplerinin Yeni Plâtoncu filozoflar, bahse konu kozmoloji tasavvurunun sudûr nazariyesi olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Mâtürîdî eserlerinde filozoflar ile ilgili birçok fırkanın ismini özel olarak zikretmesine rağmen bu görüş sahiplerini Dehrîlerin içerisinde değerlendirmiştir. İmam Mâtürîdî bu nazariyeyi açıklarken "sudûr" kelimesi yerine "ifâza" kelimesini kullanmıştır.<sup>209</sup> Bu görüşü savunanları filozof olarak değil, bir kavim olarak zikretmiştir: Bir grup demiştir ki: Allah, cömert cevadun kerimun olduğu için, cömertliği taşmakla nitelenmesi gerekmiştir. Dolayısıyla Allah'ın kendisini yaratmak suretiyle kendisine cömertliğini bağışlayıp taşıyacağı bir yaratığın var olması gerekmiştir. Yine Allah, kadirdir. Güç sahibidir. Fiil meydana getirmeyen kudret ise kesinlikle boşa gitmiştir. Bu yüzden Allah âlemi yaratmıştır.<sup>210</sup>

<sup>207</sup> Uluç, *İmam Mâtürîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozoflara Eleştirisi*, 113.

<sup>208</sup> Matürîdi, *Kitabü't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 194; Uluç, *İmam Mâtürîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozoflara Eleştirisi*, 133.

<sup>209</sup> Matürîdi, *Kitabü't-Tevhid*, 80; Uluç, *İmam Mâtürîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozoflara Eleştirisi*, 134.

<sup>210</sup> Matürîdi, *Kitabü't-Tevhid*, 166; Uluç, *İmam Mâtürîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozoflara Eleştirisi*, 134.

İmam Matürîdi, *Kitabü't-Tevhid'in* bir başka bölümünde, sudûr nazariyesi ile benzerliği olan bir görüşten bahseder. Bu görüş Bâtınilerin Allah'ın isimlerinden Allah ismini ilk mübde olan Akıl'a, Rahman ismini ikinci Mübde olan Nefs-e vermeleridir.<sup>211</sup> İmam Mâtürîdî eserlerinde sudûr teorisini değerlendirirken, ne bu teoriyi ortaya atanlardan bahsetmiş ne de bu teorinin isminden bahsetmiştir. Sudûr teorisine dair şüana kadar elde ettiğimiz bilgiler üzerinden bahsedilen teorinin sudûr teorisi olduğunu anlıyoruz.

Ayrıca bizim filozoflara ait olarak bildiğimiz görüşleri İmam Mâtürîdî'nin Bâtini ve Karmatilere de dayandırdığını söyleyebiliriz. Bâtinilere ve Karmatilerin kullandığı Akıl ve Nefs'in sudûr teorisinde önemli bir yer tuttuğu malumdur. Yine Plotinus'da gördüğümüz sıfatları inkâr anlayışını İmam Mâtürîdî Batini ve Karmatilere nispet etmiştir. Muhtemeldir ki İmam Mâtürîdî'nin Karmatilere ve Bâtinilere nispet ettiği bu görüşler, filozoflardan Karmatilere ve Bâtinilere geçmiştir. Durum böyle olunca Farabi ve İbn Sina'da gördüğümüz standart Meşşâi görüşlerini İmam Mâtürîdî, Batini ve Karmatilere nispet ederek eleştirir. Yukarıda elde ettiğimiz bilgiler bize göstermektedir ki, İslâm Filozofları ile Bâtiniler ve Karmatiler arasında göz ardı edilemeyecek derece önemli bir etkileşim olmuştur.<sup>212</sup>

İmam Mâtürîdî, Bâtini ve Karmatiler hakkındaki elde ettiği bilgileri tefsirine yansıtmıştır. Ayetlerin tefsirinde Batini ve Karmatiler hakkında önemli eleştiriler yapmış ve onlar hakkında önemli bilgiler aktarmıştır. Bizde Mâtürîdî'nin tefsirinde bu iki grubun etkisini daha iyi bir şekilde görebilmek için konuyla ilgili ayetler ve ayetlerin tefsirini incelemek istiyoruz. Bu konuda ele alacağımız ilk ayet En'âm Suresi 101. ayettir:

بَدِيعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ  
بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

"O, göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısıdır. Eşi olmadığı halde nasıl çocuğu olabilir? Her şeyi O yaratmıştır ve her şeyi hakkıyla bilen O'dur." <sup>213</sup>

<sup>211</sup> Matürîdi, *Kitabü't-Tevhid*, 163.

<sup>212</sup> Uluç, *İmam Mâtürîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozoflara Eleştirisi*, 136.

<sup>213</sup> el-En'âm 6/101.

Bu ayette geçen “بَدِيعٌ” kelimesinin tahlilini yapan Mâtürîdî, yaptığı tahlilden sonra ayette geçen “بَدِيعٌ” kelimesinin kullanılmasındaki sebebin Karmatilerin iddialarına bir cevap olduğunu söylemiştir. Çünkü Karmatiler Allah için خَالِقُ ismini kullanıyordu. خَالِقُ kelimesi yaratan manasına geliyordu. Ancak ayette geçen مُبْدِعٌ kelimesi ise eşsiz yaratıcı anlamına geliyordu. Bunun yanı sıra ilk yaratılan varlığında yaratıcı olarak yaratıldığını ve bütün âlemin de bu ilk yaratılandan yaratıldığını söylüyorlardı.<sup>214</sup>Konuyla ilgili vereceğimiz bir diğer örnek Hadîd Suresi 3. ayettir:

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

"O, evvel ve âhir, zâhir ve bâttır. O her şeyi bilir." <sup>215</sup>

İmam Mâtürîdî Bu ayetin tefsirinde Batinilerin şöyle söylediklerini aktarmıştır: **O, evveldir**, yani ilk var edilendir. **Âhir'dir**, yani ikinci var edilendir. İlk var edilen ikinci var edilene destek olur ve onun yardımı sayesinde ikinci var edilen âlemi ve insanları yaratır. İkinci var edilen ilk var edilenin yardımıyla âlemi yönetir ve insanları yaratır.<sup>216</sup>

Batinilerin bu iddiaları karşısında İmam Mâtürîdî şöyle cevap vermektedir: Bize göre **O, evvel ve âhir, zâhir ve bâttır** manasındaki ayet tevhidi ifade etmektedir. Yani Allah zatıyla **evvel**, zatıyla **âhir**, zatıyla **zâhir** ve zatıyla **bâttır**. Allah için evvel ve âhir olmak duyusal âlemin sınırlarındaki varlıklar gibi değildir. Aynı zamanda duyusal âlemde evvel olanın âhiri, **bâttın** olanın zâhiri bulunmamaktadır. Çünkü bunlar birbirlerini iptal etmektedir.<sup>217</sup> Bu konuda ki diğer bir ayet ise Burûc Suresi 22. ayettir.

فِي نُوحٍ مَّحْفُوظٍ

"Levh-i mahfûzdadır." <sup>218</sup>

Yukarıdaki ayetlerde Batinilerin ilk yaratılan ve ikinci yaratılan olarak adlandırdıkları varlıkları bu ayetin tefsirinde açıklayan Mâtürîdî, Batinilerin ilk

<sup>214</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5/163-164; krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 5/181-182.

<sup>215</sup> el-Hadîd 57/3.

<sup>216</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 14/333-334; krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 14/357-358.

<sup>217</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 14/333-334; krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 14/357-358.

<sup>218</sup> el-Burûc 85/22.

yaratılana kalem ikinci yaratılana ise levh olarak isimlendirdiklerini söylemiştir. Batıniler birinci yaratılanı ikinci yaratılan varlığın sebebi kılmıştır. İlk yaratılan ikinci yaratılana işaret eder, dolayısıyla onu inşa eder. Birinci var edilene “Bari” ikinci var edilene ise “Halik” ve “Rahman” dediler. Batınilerin bu konudaki görüşlerini aktardıktan sonra filozofların bu konu hakkındaki görüşlerine şu şekilde yer vermiştir: Felsefeciler ilk varlığa akıl ikinci varlığa ise nefis dediler. Sonra nefislerden de çoğalma yani (tevellüd) meydana geldi. İlk varlığı sözünü ettikleri diğer varlıklar için asıl ve illet olarak konumlandırıdılar.<sup>219</sup>

إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي  
اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ  
اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ

"Şüphesiz ki rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra arşa istivâ eden; geceyi, durmadan kendisini kovalayan gündüze bürüyüp örten; güneşi, ayı ve yıldızları emrine boyun eğmiş durumda yaratan Allah'tır. Bilesiniz ki, yaratma da buyurma da yalnız ona aittir. Âlemlerin rabbi olan Allah yüceler yücesidir."<sup>220</sup>

Ayette geçen altı gün ifadesinin zaman ve süre olarak değerlendiren Mâtürîdî, Allah'ın bütün varlıkları zaman kategorisi altında yarattığını ve bütün hadis varlıkların mutlaka bir başlangıcının olduğu söylemiştir. Ayrıca ayette ortaya konan bu gerçeğin Bâtınilere de bir cevap olduğunu belirtmiştir. Çünkü Bâtıniler İlk yaratılan varlığın zaman ve mekân ile bir ilgisinin olmadığını, çünkü onun eskimez ve yok olmaz bir varlık olduğunu söylemişlerdir.<sup>221</sup>

Mâtürîdî'nin Batini ve Karmatiler üzerinden yaptığı eleştirileri inceledikten sonra bir de sudûr nazariyesine benzeyen bazı görüşleri nasıl incelediğine bakalım.

بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

"O, göklerin ve yerin eşsiz-örneksiz yaratıcısıdır; bir şeyin olmasını dilediğinde ona "ol!" der, hemen olur.<sup>222</sup>

<sup>219</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17/153-154; krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 17/169-170.

<sup>220</sup> el-A'râf 7/54;

<sup>221</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/370; krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 5/393-411.

<sup>222</sup> el-Bakara 2/117.

Ayette geçen “بَدِيعٌ” kelimesinin eşsiz yani benzerini kimsenin başaramadığı anlamına geldiğini hatırlatan Mâtürîdî, Allah’ın gökleri ve yeri yaratmada hiçbir temel madde veya vasıta kullanmadığını söylemiştir. Yine bu ayetin tefsirinde tekvinin mükevvenin aynısı değil ondan farklı bir varlık olduğunu belirtmiştir.<sup>223</sup>

Yine *Te’vilâtü’l-Kur’ân-ı* incelediğimizde bazı ayetlerin yorumunda Allah’ın bir şeyle veya hiçbir şey olmadan, vasıtalı veya vasıtasız olmak üzere her türlü varlığı yaratabileceğinden bahsetmiştir.<sup>224</sup> Aynı zamanda bazı ayetlerin yorumunda da filozofların çok eleştiri aldığı âlemin ezeliyeti konusuna da ayrıntıya girmeden değinmiştir.<sup>225</sup>

İmam Mâtürîdî tefsirinde sudûr nazariyesini elde ettiği bilgiler ışığında eleştirmiştir. Bu eleştiride en önemli etken, anlatılan sudûr nazariyesinin içerisinde soyut bir şirk anlayışı barındırmasıdır. Sudûr nazariyesindeki akıllar, illet olması nedeniyle bir araçlık sistemini beraberinde getiriyor. Allah ayaltı âlem ile doğrudan irtibatlı olmadığı için, vasıtalar ile bu irtibatı sağlıyor. Bu da Allah’ın, ayaltı âleminin doğrudan illeti olmadığı sonucunu doğuruyor.

Allah’ın âlemi yaratmada hiçbir vasıta ve temel maddeden faydalanmadığını aktaran İmam Mâtürîdî, yaratıcıyı illet olarak kabul eden bu anlayışın âlemin kadim olmasını sağladığını ve bunun akabinde tevhîd ilkesine zarar verdiğini söylemiştir. İmam Mâtürîdî’nin yukarıdaki yorumlarına bakacak olursak, sudûr nazariyesine ne derece vâkıf olduğu belli değildir. Çünkü sudûr nazariyesi dair elde ettiği bilgileri Karmatiler gibi marjinal gruplar üzerinden aktarmaktadır.

<sup>223</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 1/219-221; krş. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 1/246-248.

<sup>224</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 2/241; krş. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 2/271-272.

<sup>225</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 4/94-95; krş. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 4/103; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 7/132; krş. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 7/148-151.

## II. Dehriyye

### A. Dehriyye Kavramının Tarihteki Konumu

“Mutlak zaman” anlamına gelen dehr kelimesi ile isimlendirilen ve Müslüman düşünürlerin çoğu tarafından ateist ve materyalist düşünce akımı olarak kabul edilen Dehriyye, belli başlı kişiler tarafından temsil edilmesinin yanı sıra birçok inkârcı akımın genel adıdır.<sup>226</sup>

Müslümanların ilhâd hareketlerine gösterdikleri tepkilerden dolayı, “Dehriyye” teriminin çatisı genişlemiş ve Dehrîlik ile irtibatı bulunmayan birçok akım Dehriyye olarak isimlendirilmiştir. İbnü’r-Râvendî (ö. 301/913-14) gibi birçok şahsiyetin Dehriyye olarak değerlendirilmesinin sebebi de budur. Özellikle kalam kitaplarında görüşler değil, şahıslar dehrî olmak ile itham edilmiştir. Bazı felsefi gruplar da inkârcılığı sebebiyle dehrî olarak değerlendirilmiştir.<sup>227</sup>

Dehrîliğin sınıflandırılmasıyla ilgili farklı tezler ileri sürülmüştür. Dehrîler kendi içlerinde sınıflandırılırken bazılarının tamamen yaratıcıyı inkâr ettikleri, bazılarının ise yaratıcıyı kabul edip, âlem üzerinde etkisi olmayan bir yaratıcı tasarladığı söylenmiştir. Mesela, İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) dehrîliği, felsefî bir grup olarak ele almaktadır. O’na göre felsefeciler; “Dehrîler, tabiatçılar, ilahiyatçılar olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Buna göre Dehrîler; felsefecilerin en eskileridir ki kâinatı idare eden ve her şeye gücü yeten bir yaratıcının varlığını inkâr ederler. Dehrîlere göre, yaratıcısı olmayan bu âlem ezelden beri kendiliğinden vardır. Canlı meniden, meni de canlıdan meydana gelmektedir ki bu durum sonsuza kadar böyle devam eder. İşte bu kısım felsefecilere zındıklar denilmektedir.”<sup>228</sup>

Günümüzdeki bazı araştırmacılar Dehrîleri; Tabiatçılar (Nattüralistler), Dehrîler (Maddeciler), Bâtıniler ve İhvânü's-Safâ'dan oluşan İslâm tabiat felsefesinin kollarından biri olarak göstermektedirler.<sup>229</sup> Dehriyye'nin Tanrı-âlem ilişkisi diye bir meselesi olmadığından söz konusu ekollerle beraber değerlendiremeyeceğini savunanlar da vardır.<sup>230</sup>

<sup>226</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî, *Felsefî Risaleler*, 302; Hayrani Altıntaş, “Dehriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/ 107-109.

<sup>227</sup> Altıntaş, “Dehriyye”, 9/ 107-109.

<sup>228</sup> İmam Gazzâlî, *El-Münkız Mine'd-Dalâl*, 51-55.

<sup>229</sup> Hilmi Ziya, Ülken, , *İslâm Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1967), 19-40.

<sup>230</sup> İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 40.

Mu‘tezile’nin dehriler ile ilgili yaptığı tasnifi “İlhan Kutluer şu şekilde aktarmıştır:

a) Zındıkların Allah’ın varlığı ve birliğine karşı çıkanlarına (Dehriyye/ Seneviyye) karşı Allah’ın varlığını ve birliğini ispat

b) Zındıkların âlemin kudemine yani yaratılmadığına dair tezlerine (Dehriyye) mukabil âlemin hudusunu ispat

c) Nübüvvetin (özelde Hz. Muhammed’in nübüvvetinin) akla aykırı gereksiz ve zararlı olduğu tezine mukabil nübüvvetin ispatı

d) Yeniden dirilmenin ve cismani haşrın inkârına (özellikle Dehriyye) mukabil cismani haşrın ispatı

e) Kur’an’da çelişkiler olduğu ve ne lâfzen nede mana itibariyle mucize olduğu tezine mukabil Kur’an’ın akla uygunluğunun ve i‘cazının ispatı. Bu yaklaşıma göre zındık, septik, materyalist (Dehrî) , yahut determinizt tavırlar sergileyen kimselerin ortak adıydı.”<sup>231</sup>

Arapça sözlüklerde “dehr” kelimesi ile ilgili birçok farklı tanımı görmek mümkündür. Buna göre dehr; zaman, uzun zaman, asır, bin sene, ebed, dünya ömrünün tamamı, musibet, himmet, galebe, âdet ve gaye<sup>232</sup> gibi pek çok anlama gelmektedir. Son dönemde yapılan çalışmalarda ise dehr kelimesine “mutlak zaman”<sup>233</sup> anlamı verildiği görülmektedir.<sup>234</sup>

Câbirî (1936-2010) ise dehr kelimesinin tahlilini şöyle yapar:

“Dehr lafzı her ne kadar zihinde ‘uzun zaman’ ve ‘tüm dünya hayatı’ anlamını çağırırsa da bu anlamın daha vurgulu ve sanatsal bir şekilde dile getirildiği kelime sermeddir.<sup>235</sup> Ancak gerek dehr, gerekse “sermed” kelimesi Arap dilinde kesinlikle ‘sonsuz zaman’ anlamına gelmez. Zira ‘sonsuzluk’, insan varlığının ölümle son bulduğunu düşünen İslâm öncesi Arap toplumunun zihin dünyasında yeri olmayan bir mefhumdur. Nitekim klasik Arapça’da genellikle “bir gün bir gece boyunca devam eden

<sup>231</sup> İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 14-15.

<sup>232</sup> Ferâhîdî, Halil b. Ahmed, *Tertibü Kitâbi'l-Ayn* (Beirut: Mektebetul Hilal, 2007), 4/23; Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh Tâci'l-Luga ve Sihâhi'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafur Atar (Beirut: Darul İlm Lilmelâyîn, 1987), 2/661.

<sup>233</sup> Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çvr. Burhan Köroğlu (İstanbul: 1999), 248-249; Altıntaş, “Dehriyye”, 9/ 107-109.

<sup>234</sup> Hasan Kurt, “Semantik Açından Dehrî Kavramı Ve Kelamcıların Dehrilere Bakışı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2006), 14/111-139.

<sup>235</sup> Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 248-249.

zaman” şeklinde anlamlandırılan sermed kelimesi,<sup>236</sup>Kasas 28/72. ayette de, kıyametin kopuş vaktine kadar sürecek olan mukayyet bir zaman dilimi anlamında kullanılmıştır.<sup>237</sup>

Bazı dilbilimciler dehrîn, zaman ile aynı anlamda olduğu söylenmiştir.<sup>238</sup> Ancak dilbilimcilerin çoğunluğuna göre “dehr” kelimesi bölünmemiş zamanı ifade ederken, zaman bölünebilen bir süreyi ifade eder.<sup>239</sup> Ömür dediğimiz dünya hayatının tamamı ve asır gibi uzun dönemlere de dehr denmiştir.<sup>240</sup> Başka bir görüşe göre “dehr” kavramı dünya hayatı ve kıyamet günü olmak üzere, iki gün anlamına gelmektedir.<sup>241</sup> Son olarak Cürçânî (ö.816/1413) dehr kavramını, ezel ve ebedin birleştiği zaman olarak” tanımlamaktadır.<sup>242</sup>

Aynı zamanda bu akım mensupları zaman ve maddenin ebedi olduğunu söyleyerek, yeryüzünde meydana gelen olayların failinin zaman ve madde olduğunu iddia etmektedir. Dehrîlik inanç sisteminin en önemli dayanak noktası ise, zamanın başlangıcı olmadığıdır.<sup>243</sup>

İslâm’dan önce bazı Câhiliye Arapları arasında Dehriyye adında materyalist bir dünya görüşünün mevcut olduğu Kur’ân-ı Kerîm’de, “Dediler ki hayat ancak yaşadığımızdan ibarettir. Ölürüz ve yaşarız, bizi ancak zaman (dehr) helâk eder”<sup>244</sup> meâlindeki âyetten anlaşılmaktadır. Sufyan b. Uyeyne’nin dediğine göre müşrik Araplar başlarına gelen her türlü felaketi, bela ve musibeti dehre bağlayarak “Bizi helak eden dehrden başkası değildir.” dediler. Bunun üzerine Yüce Allah bu ayeti inzal buyurdu.<sup>245</sup>

<sup>236</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/212.

<sup>237</sup> Câbîrî, Muhammed Âbid, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 248-249; Mustafa Öztürk, “Kur’an’da ve İslâm Öncesi Arap Düşüncesinde “Dehr” Kavramı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2003), 16/251-270.

<sup>238</sup> Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh Tâci'l-Luga ve Sihahi'l-Arabiyye*, 2/661.

<sup>239</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beirut: Daru Sadır, 1994), 4/292.

<sup>240</sup> İsfahânî, Râgıb Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Davudi (Dimaşk: Darul Kalem, 1992), 319.

<sup>241</sup> Semih Dugaym, *Mevsûatü Mustalâhâti İlmi'l-Kelami'l-İslâm* (Beirut: 1998), 590.

<sup>242</sup> Ferâhîdî, Halil b. Ahmed, *Tertîbü Kitâbi'l-Ayn* 4/23; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/ 292; Cürçani, Seyyid Şerîf, *et-Tarîfat* (Beirut: Darul Kütübul İlmiyye, 1983), 105; Kurt, “Semantik Açından Dehrî Kavramı Ve Kelamcılarının Dehrîlere Bakışı”, 14/111-139.

<sup>243</sup> Kurt, “Semantik Açından Dehrî Kavramı Ve Kelamcılarının Dehrîlere Bakışı”, 14/111-139; Altuntaş, “Dehriyye”, 9/ 107-109.

<sup>244</sup> el-Câsiye 45/24.

<sup>245</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an* (Kahire: Darul Kitabul Mısıriyye, 1964), 16/170.

Ayette geçen dehr kelimesi genel olarak mutlak zaman olarak algılandığında müfessirler farklı yorumlar yapmıştır:

a) Mücahid'e (ö. 103/721) göre dehr zaman anlamına gelmektedir.<sup>246</sup>

b) İkrime (ö. 105/723) de demiştir ki, ayette zikredilen helakın öznesi Allah'tır. Yani dehr Allah demektir.<sup>247</sup>

c) Katade'ye (ö. 117/735) göre de söz konusu ayette yer alan dehr'den maksat ömürdür.<sup>248</sup>

d) Ebu Ali Kutrub'da (ö. 210/825 civarı) söz konusu kelimeyi "ölüm" olarak tanımlamıştır.<sup>249</sup>

Müfessirlerin "dehr" kelimesi ile ilgili yorumları birbirlerine yakın manalardadır. Katade, "dehr" kelimesine ömür anlamı verirken, yaşamın sona erdiği zamanı kastetmiştir. Ebu Ali Kutrub'da (ö. 210/825) zaten ölüm manasını vermiştir. Yalnız İkrime dehr kelimesine Allah diyerek farklı bir mana vermiştir.<sup>250</sup> Yukarıdaki bilgilerden hareketle câhiliyye insanı için dehrin, hayatının başından sonuna kadar etkili bir kavram olduğunu söyleyebiliriz. Doğduğu andan ölene kadar insanın peşini bırakmayan dehr, insan hayatında kaçınılmaz bir sondur.<sup>251</sup>

Dehriyye'nin türleri ile ilgili Şehristânî'nin (ö. 548/1153) tasnifi de önemlidir. Allah ve âhiret inançları olmaması nedeniyle "Muattilatü'l-Arab" (Allah'ı inkâr eden Araplar)<sup>252</sup> başlığı altında Dehriyye'yi incelemiştir. Bu grup dehrîler, tamamen metafiziği inkâr etmiştir. Şehristânî'nin (ö. 548/1153) tasnifinde yer alan diğer bir dehrî grup, el-felâsifetü'd-Dehriyye' (materyalist filozoflar) dir. Bu grup metafizik âlemi kabul etmekle birlikte şeriatı kabul etmemektedir. Bu grubun içerisine metafizikçi filozofları da (el-felâsifetü'l-ilâhiyyûn) dâhil etmiştir.<sup>253</sup> Şehristânî'den yaklaşık bir asır önce İmam Gazzâlî (ö. 505/1111), Dehrîyyûn, tabîyyûn ve

<sup>246</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân An Te'vili Âyi'l-Kur'ân* (Beirut: Müessesetü'r Risale, 2000), 22/78.

<sup>247</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 16/171.

<sup>248</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 16/171.

<sup>249</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 16/170.

<sup>250</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 16/170-171; Muhsin Demirci, *Kur'an Tefsirinde Farklı Yorumlar*, (İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 3/ 114.

<sup>251</sup> İzutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 193-197.

<sup>252</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 3/79.

<sup>253</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 2/61-62.

ilâhiyyûn akımlarını tasnif etmiş ve Dehrîyyûn ekolünü materyalist olarak tanımlamıştır.<sup>254</sup>

el-Câsiye 45/24 geçen “Dehr” lafzının “dehrî”ye ekolüne dönüşmesi ileri ki bir dönemde ortaya çıkmış bir gelişmedir. Ancak Dehrî olarak ortaya çıkan felsefi ekolün ana hatları itibariyle el-Câsiye 45/24 belirtilen Dehrî düşüncesine uygun düşmesi, Dehriyye teriminin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Müfessir Zemahşerî (ö. 538/1144) el-Câsiye 45/24. âyeti tefsir ederken kâinata olup biten bütün olayları Dehrîn gücüne bağlayanların, sadece dünya hayatına inandıkları ve ahreti inkâr ettiklerini söylemiştir. Ayrıca dünyada meydana gelen bütün olayları Dehre dayandırdıkları için, şiirlerinde sık sık zamandan şikâyet ettiklerini söyler ve bundan dolayı Hz. Peygamber’in, “Dehre sövmeyiniz, çünkü dehr Allah’tır<sup>255</sup> (veya Allah dehrdir)” dediğini hatırlatır.<sup>256</sup> Bu yaklaşımın sonucunda da ölümün tek sebebi zamandır. Arap müşriklerin yaşam, ölüm ve ölüm ötesine ilişkin bu inkârcı düşünceleri En’âm 6/29 ve Mü’minûn 23/37. ayetlerde de şöyle aktarılmıştır:

“Onlar dediler ki: Hayat ancak bu dünyadaki hayatımızdan ibarettir. Biz tekrar diriltilecek değiliz.<sup>257</sup> Hayat şu dünya hayatımızdan ibarettir. Ölüyoruz ve yaşıyoruz. Biz bir daha diriltilecek değiliz<sup>258</sup> Müşriklerin zan ve tahmine dayanan bu iddialarına, Câsiye 45/26. ayette şöyle cevap verilmiştir: “Deki: Allah sizi diriltir, sonra öldürür. Daha sonra sizi şüphe götürmeyen kıyamet gününde bir araya toplar. Ne var ki insanların pek çoğu [bu gerçeği] bilmez.”<sup>259</sup> Yine başka bir ayette De ki: “İster taş olun ister demir; İsterse canlanmasını aklınızın almadığı herhangi bir yaratık!” Bu defa da “Bizi tekrar hayata kim döndürecek?” diyecekler. “Sizi birinci defa yaratan” de. Sonunda onlar, sana alaylı bir tarzda başlarını sallayacak ve “Ne zamanmış o?” diye soracaklar. De ki: “Yakın olduğunu sanıyorum.”<sup>260</sup> şeklinde cevap verilmiştir.

<sup>254</sup> İmam Gazzâlî, *El-Münkız Mine'd-Dalâl*, 51-55; Altıntaş, “Dehriyye”, 9/ 107-109.

<sup>255</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, el-Câmi‘u’s-şâhîh, nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr (Daru Davgin Necat Dâru Tavki’n-Necât, 2001) “Edeb”, 101; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi‘u’s-şâhîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Daru İhyi Turasil Arap ) “Elfâz”, 4.

<sup>256</sup> Zemahşerî, *Keşşâf* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 6/136-137; Altıntaş, “Dehriyye”, 9/ 107-109.

<sup>257</sup> el-En’âm 6/29.

<sup>258</sup> el-Mü’minûn 23/37.

<sup>259</sup> el-Câsiye 45/26.

<sup>260</sup> el-İsrâ 17/50-51.

İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), atomların ezelden beri var olduğunu iddia eden Demokritos atomculuğunu Dehriyye olarak değerlendirir.<sup>261</sup> Aynı şekilde âlemin ilk maddesini ezeli olarak tanımlayan, âlemden meydana gelen oluş ve bozulmaların sadece arazlarda meydana geldiğini iddia eden Aristocu felsefeyi de Dehriyye olarak adlandırır.<sup>262</sup> İmam Mâtürîdî'nin Dehriyye olarak değerlendirdiği fırkalar arasında, İslam tarihinde Sümeniyye olarak anılan fırka da vardır.<sup>263</sup>

Dehriyye tarihsel süreçte İslam dünyasında ortaya çıkan bütün ilhâd hareketlerinin genel adı olmuştur. Âlemi ezeli sayan ve Tanrı'dan başka ezeli varlıklar olduğunu iddia eden bütün gruplar Dehriyye kategorisinde değerlendirilmiştir. Bu tavrı görebileceğimiz önemli âlimlerden birisi İbn Hazm'dır (ö. 456/1064). Âlemin ezeli olduğunu söyleyen Grek atomculuğu, Aristoculuk Harran Sâbiîleri ve Ebu Bekir Râzî'yi (ö. 313/925) dehrî olarak isimlendirmiştir.<sup>264</sup> Dehrîye'nin kapsadığı kişiler ve fırkalar genişledikçe Dehriyye'ye atfedilen fikirlerde çoğalmıştır. Dehrîlerden bazıları âlemin sıcak, soğuk, yaş, kuru gibi dört unsurdan oluştuğunu söylemiştir. Buna karşın bazı dehrî gruplarda âlemin toprak, hava, su ve ateşten meydana geldiğini söylemiştir.

Dehriyye'nin görüşleri tarih içinde bulunduğu her yer ve zamanda farklılık göstermiştir. Âlemin ezeli olduğu söyleyen ve bu âlemdeki bütün olayları tabiat kanunlarıyla açıklayan Dehrîler, bu olayları açıklarken kendi içlerinde ayrılmışlardır. Onlardan bir kısmı bu âlemdeki her şeyin, sıcak, soğuk, yaş, kuru gibi dört unsurdan oluştuğunu söylerken, bir kısmı da toprak, hava, su ve ateşten meydana geldiğini söylemiştir.<sup>265</sup> İçlerinden bazıları hayatın kaynağını tabiat sayarken yok edicisini de dehr olarak konumlandırmışlardır.<sup>266</sup> Yine bazıları da Tanrı'yı inkâr etmelerinin yanı sıra melek, şeytan, cin gibi bütün metafizik varlıkları inkâr etmiştir.<sup>267</sup>

Son olarak Dehrîlerin İmam Mâtürîdî'nin gözündeki konumunu anlatmak için Mu'tezile ve Dehriyye karşılaştırmasından bahsetmek istiyoruz. Dehriyye'den

<sup>261</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 81-119; Altıntaş, "Dehriyye", 9/ 107-109.

<sup>262</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 232-237; Altıntaş, "Dehriyye", 9/ 107-109.

<sup>263</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 232-237.

<sup>264</sup> İbn Hazm, *El-Fasl* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017 ), 1/152-168.

<sup>265</sup> Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, (Beyrut: Darul Kutubil İlmiyye, 2003), 5/21-24.

<sup>266</sup> Şehristânî, *El-Milel Ve'n-Nihal*, 2/160-161.

<sup>267</sup> Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, 2/325.

Allah'ın varlığını kabul edenler, yaratıcının nesnelere ezelden beri var olması için sürekli yarattığını iddia etmişlerdir. İmam Mâtürîdî, Mu'tezile'nin ortaya attığı ma'dum'un şey olması fikrinin yanlış olduğunu söylemiş ve yukarıdaki dehrî grubun Mu'tezile'den gerçeğe daha yakın olduğunu belirtmiştir.<sup>268</sup> Bu bilgiden anlaşılacağı gibi İmam Mâtürîdî, yaşadığı dönemde önemli bir fikri mücadeleye girdiği Mu'tezile'yi eleştirmek için dehrîlerden bile gerçeğe uzak olduklarını söylemiştir.

## B. Dehriyye ile İlişkilendirilebilecek Felsefî Ekoller

Dehriyye ile ilgili İslâm düşüncesindeki genel görüşleri gördükten sonra konuyu daha iyi anlamak için felsefe tarihinde Dehriyye ve onun temelleri sayılacak düşünce ekollerini incelemek istiyoruz. Dehrîlik tarihte çeşitli zamanlarda çeşitli fırkalarda farklı şekillerde ortaya çıktığı için ne zaman nerede ve nasıl ortaya çıktığına dair net bir bilgi bulunmamaktadır. İslâm coğrafyasında ortaya çıkmış felsefî bir akım olan Dehrîliğin kökeni eski Yunan felsefesine dayanmaktadır.<sup>269</sup>

Felsefe tarihinin ilk filozofu olarak gösterilen Miletli Thales (M.Ö 625-546) suya ilahi bir vasıf yükler. Miletli Thales'in ilahi vasıf yüklediği su, aynı zamanda canlı, ruh sahibi, ezeli, ebedi ve fail bir yaratıcıdır.<sup>270</sup> Bu sebepten dolayı da Thales'in, Dehrî veya materyalist düşüncenin ilk örneği sayılabileceği söylenebilir.<sup>271</sup>

Thales gibi Anaksimandros'da (M.Ö 610-546) apeiron dediği varlık üzerinden bir Tanrı tasavvuru ortaya koymuştur. Ancak Anaksimandros'un Tanrısı'nın Thales'in Tanrısından farkı, maddi âlemde duyularımız ile hissedemeyeceğimiz bir Tanrı olmasıdır. İlk varlığı bütün sıfatlardan soyutlayan Anaksimandros, dünyadaki varlığın ortaya çıkışını tabiata kudret ve irade vererek açıklamıştır. Bundan dolayı da Anaksimandros'da Dehrîlik fikrinin başlatan filozoflardan sayılabilir.<sup>272</sup> Thales ve Anaksimandros'a yakın bir diğer filozof da Millet okulundan Anaksimenesdir (M.Ö 585-525).<sup>273</sup> O da kendinden öncekilerin

<sup>268</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 152.

<sup>269</sup> Kurt, "Semantik Açıdan Dehrî Kavramı Ve Kelamcıların Dehrîlere Bakışı", 14/111-139.

<sup>270</sup> Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 19-21.

<sup>271</sup> Numan Karagöz, *Mâtürîdî Kelâmçılarda Dehriyye Eleştirisi* (Malatya: İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 2021), 17.

<sup>272</sup> Kâmıran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, 14-15.

<sup>273</sup> Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 22-23.

farklı maddelere atıf ettiği ilk varlık fikrini hava maddesine vermiştir. Diğer iki filozof için Dehrîlik ile ilgili irtibatları Anaksimenes için de geçerlidir.

Felsefesini temel madde üzerine kuran bir diğer filozof da Herakleitos'dur (MÖ 535-475). Herakleitos temel madde olarak ateşi benimsemiş ve evrende olan değişim ve dönüşümün temel sebebi olarak ateşi görmüştür. Herakleitos'a göre evren ateşten meydana gelmiştir ve sonunda yine ateş tarafından yok edilecektir.<sup>274</sup> Herakleitos'un, yoktan yaratma fikrinden uzak olması ve âlemin ezeli olduğunu savunması da Dehrî tabiatçı gruptan olduğunu göstermektedir.<sup>275</sup>

Dehrîliğin fikri alt yapısının oluşmasında etkisi olduğunu düşündüğümüz filozoflardan biri Empedokles'tir (MÖ 490-430). Kelamcılarında kullandığı dört unsur teorisini felsefe tarihinde gündeme getiren ilk isim Empedokles'tir. Ona göre, bütün varlıklar ateş, hava, su ve topraktan meydana gelir.<sup>276</sup> Bu dört ana ögenin farklı oranlarda birleşmeleriyle sayısız varlıklar ortaya çıkar.<sup>277</sup>

Empedokles'in fikirleri kelâmcılar tarafından eleştirilmiştir. Her ne kadar eserlerinde Empedokles'in isminden bahsetmeseler bile, tabiatçılara yaptıkları eleştirilerde Empedokles'in görüşlerine hâkim oldukları ortaya çıkmaktadır. İmam Matürîdî'nin (ö. 333/944) boya misali vererek tabâ-i erbaa'yı eleştirmesi bunun en bariz örneklerindedir.<sup>278</sup> Yine Empedokles ile ilgili Şehristânî (ö. 548/1153), Hz. Davut'dan ilim aldığını ve Hz. Lokman ile de görüşüp ondan da hikmet aldığını aktarır.<sup>279</sup> Hz. Davud'un M.Ö 900'lu yıllarda yaşadığı düşünüldüğünde bu rivayetin doğruluğunun tartışmaya açık olduğu ortadadır.

Empedokles'den sonra düşünceleri Dehrîlik ile ilişkilendirilebilecek bir diğer filozof da Anaksagoras (MÖ 500-428)'dir. Anaksagoras, evrenin ilk başta kargaşa dediğimiz kaos halinde bulunduğunu söylemiştir. Bu kargaşa halinden kurtuluş ancak bir düzenleyici ile olacağını savunan Anaksagoras, Nous kavramını

---

<sup>274</sup> Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 24.

<sup>275</sup> Numan Karagöz, *Mâtürîdî Kelâmçılarda Dehriyye Eleştirisi*, 19.

<sup>276</sup> Anthony Kenny, *Ancient Philosophy (Antik Felsefe)*, trc. Serdar Uslu, (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 43.

<sup>277</sup> Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 31-33; Numan Karagöz, *Mâtürîdî Kelâmçılarda Dehriyye Eleştirisi*, 20.

<sup>278</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 224-225.

<sup>279</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 2/126; Numan Karagöz, *Mâtürîdî Kelâmçılarda Dehriyye Eleştirisi*, 20.

düzenleyici olarak tanımlamıştır. Anaksagoras'a göre Nous bir Tanrı'dır. Ancak onun yanında kendisi gibi kâdim olan evrende bulunmaktadır.<sup>280</sup> Anaksagoras tanrıyı maddi olarak tasarladığı ve evreni ezeli kabul ettiği için Dehrî bir düşünür olarak değerlendirilebilir.<sup>281</sup>

Felsefe tarihinde Dehriyye ile ilişkilendirebileceğimiz bir diğer filozofda Demokritos'dur (M.Ö 460-371). Demokritos, klasik dönem kelamcılarında günümüz felsefecileri kadar birçok düşünürü etkilemiştir.<sup>282</sup> Onun ortaya attığı atomculuk teorisi, klasik dönem kelamcılarını etkilemiştir. Ancak Demokritos'un var olanı ezeli sayıp sonradan yaratılmayı yok sayması kelamcılar ile ayrıldığı nokta olmuştur.<sup>283</sup> Varlığın devamını atomların sürdüreceğini söyleyerek, atomlara ilahi bir vasıf yüklemiştir.<sup>284</sup> Buna ek olarak tanrıların da atomlardan oluştuğunu söyleyerek, sonunda atomlar ayrılacak ve tanrılarda yok olacak demiştir.<sup>285</sup>

Durum böyle olunca oluşan her bir hareket diğer hareketlerin nedeni olmaktadır. Böylece evrende her şey "Tanrılar" da dahil zorunluluk yani bir determinizm yasasına boyun eğmek zorunda kalır. Müslüman kelamcılar ile Demokritos'un ayrıldığı bir diğer noktada "Tanrılar'da insanlar gibi ölümlüdür" düşüncesidir. Tanrılarda atomlardan mürekkeptir ve er geç atomların iftirâkıyla beraber yok olacaklardır. "Ezelî ve ebedî evrende hiç kimse için ayrıcalık yoktur."<sup>286</sup> Burada hem birden çok yaratıcıdan bahsetmesi hemde sonlu bir yaratıcı anlayışına sahip olmasını Müslüman kelamcılarının eleştirililerinin temel sebebi olmuştur.

Demokritos'dan sonrada materyalist ve Dehrîlik ile ilişkilendirilebilecek birkaç filozof sayabiliriz. Ancak şimdiye kadar bahsettiğimiz filozofların Dehriyye Yunan felsefesinde Dehriyye düşüncesinin temellerini açıkladığını düşünüyoruz. Biz şimdi, İmam Mâtürîdî'nin tefsir anlayışında Dehriyye düşüncesini anlamak için İslâm'ın doğduğu topraklar olan Mekke'deki Dehriyye algısını incelemek istiyoruz.

---

<sup>280</sup> Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, 26-27.

<sup>281</sup> Numan Karagöz, *Mâtürîdî Kelâmcılarda Dehriyye Eleştirisi*, 21.

<sup>282</sup> Cemil Sena, "Demokrit", *Filozoflar Ansiklopedisi* (Ankara: Remzi Kitabevi, 1976), 1/492-493.

<sup>283</sup> Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 36; Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, 27-29.

<sup>284</sup> Corc Tarâbişi, *Mu'cemü'l-felâsife* (Beyrut: Dârü't-Talî'a, 2006), 307-308; Paul Janet - Gabriel Seailles, *Metâlib ve Mezâhib*, trc. Elmalılı Hamdi Yazır (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 143, 172.

<sup>285</sup> Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998), 36-37.

<sup>286</sup> Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, 37.

Bunun sebebi kendisinden önce yazılan tefsirlerde Dehriyye yorumlanırken Mekke’de bulunan Dehriyye algısının göz ardı edilmemesidir.

### C. Mekke’deki Dehriyye Algısı

İmam Mâtürîdî’nin tefsirinde Dehrîlerin yerini görmek için en önemli noktalardan biri de Kur’an’ın indiği dönemde Mekke’deki Dehrîlik algısının izlerini görmektir. Bu izleri takip ederek İslâm öncesi ve sonrası Dehrîlik felsefesine dair genel bir bilgi edineceğiz.

Câhiliye dönemi literatürünü inceleyen araştırmacılar, ölümün câhiliye zihniyetinde önemli bir kavram olduğunu fark edecektir. Câhiliyye Arapları hayatın nereden geldiğinden çok, son bulduğunda nereye gideceğiyle ilgilenmişlerdir. Bundan dolayı cahiliye şairlerinin en önemli ve onları en çok sıkıntıya düşüren konusu hulûd (ebedi hayat) düşüncesi olmuştur. Ebedi hayat düşüncesi câhilliye insanın gündeminde ne kadar yer tutarsa tutsun, ahiret hayatına dair net bir düşünceleri yoktur. İçlerinden bir kısmı dünya hayatından sonra herhangi bir hayatın olacağına inanmamaktadır. Bunlar, ruhlarının rüzgâr gibi uçup gideceğine inanırken, bedenlerinin de toprak olacağına inanmışlardır.<sup>287</sup> Ölüme bu şekilde bakan câhilliye insanı, ölümü getirenin de dehr olduğuna inanmıştır. Bundan dolayı dehrin insan hayatında, yön verici bir zorba olduğu söylemişlerdir. Bu durumu Izutsu (1914-1993) kitabında câhilliye şiirinden şu örnekler ile açıklamıştır:

“Beni yağmalayan Dehrdir, acımasız bir zorba olan Dehr, dostunun zelil olmasına asla izin vermeyen (yani onu yalnız bırakmayan) gururlu bir zorba sevgili bir arkadaşım olan dehr.

Çünkü dehr geçirmiştir, bize daima ısırma hazır dişleri”<sup>288</sup>

Dehrî, hayatlarının gidişatını etkileyen bir zorba olarak gören Câhilliye Arapları, insanın ne zaman ve nasıl öleceğinin dehr tarafından belirlendiğini ve engellenemeyen bir gerçek olduğunu söylemiştir.<sup>289</sup> “Dehr” kavramının câhilliye şiirlerinde ve düşüncesinde birçok izinin bulunmasına rağmen, kurumlaşmış bir

<sup>287</sup> Izutsu, *Kur’an’da Tanrı ve İnsan*, 190.

<sup>288</sup> Izutsu, *Kur’an’da Tanrı ve İnsan*, 192-193.

<sup>289</sup> Izutsu, *Kur’an’da Tanrı ve İnsan*, 195-6.

yapının ürünü değildir. Daha çok İslam davetine karşı bireysel karşı çıkışlar ve sistemleşmemiş düşüncelerdir.<sup>290</sup>

Yukarıdaki görüşün aksine insanın hayatını ve ölümünü dehr'in gücüne bağlama inancının o dönem ki bütün Araplar tarafından benimsenen bir görüş olduğunu söyleyenlerde olmuştur. İslâm öncesi Arap düşüncesine dair araştırmalar yapan Izutsu (1914-1993) ve Watt (1909-2006) dehr inancının daha çok çölde yaşayan bedevi Arapların arasında yaygın olduğunu söylemişlerdir. Bedevi Araplardaki dehr kavramını açıklayan Watt (1909-2006), bu inancın müşriklerin dilinden özetlendiği Câsiye 45/24. ayetle ilgili olarak şu bilgileri aktarmıştır:

“ ‘Zaman’ için kullanılan kelime dehrdir ve bu bağlamda onu ‘kader’ olarak tercüme etmek imkânsız olmayacaktır. Bununla birlikte, İslâm öncesi şiirde talihsizlik ya da az sıklıkla olmakla birlikte talihlilik, sadece Dehr'in getirdiği değil, aynı zamanda ez-zamân, ‘günler’ ve hatta ‘geceler’in getirdiği şey olarak ifade edilir. Böylelikle, Arapların hayatlarını belirlediklerini kabul ettikleri şeyler, gerçekte olaylar dizisi veya geçici oluşumların akışıdır. Onlar için bu, gayri şahsî bir gücü ve zamanı kişiselleştirmiş görünmüyorlardı. Diğer taraftan, ölümü ve talihsizliği beraberinde getiren zamana/kadere taptıklarına dair de herhangi bir ipucu bulunmamaktadır.”<sup>291</sup>

Mekke’de Dehrîlik akımının kökenine baktığımız zaman bu akımın kendi başına Mekke’den ortaya çıkmış bir akım olmadığı görülmektedir. Bunun ile ilgili şöyle bir iddia bulunmaktadır:

“ Zira Mecûsî geleneği Zurvan/sınırsız zaman fikrini reddetmektedir. Mecûsî düşüncesinde özellikle kozmolojik kökenli sınırlı ve sınırsız zaman kavramını ifade etmede kullanılan Zurvan, Sâsânî dönemi Mecûsî kozmos algısını açıklamakta önemli bir kavramdı. Bununla birlikte Mecûsî düalizmini oluşturan Ahuramazda ve Ehrimen’in kaynağı olduğu fikri, ana mecra Mecûsî düşüncesi açısından dindışı bir durumdur. Hîre’ye ticaret amacıyla gelen Kureyşlilerin söz konusu düşünceden etkilendiği söylenebilir. Böyle olunca Kureyşli müşriklerin dehr konusundaki düşünceleri üzerinde Mecûsî geleneğinin reddettiği Zurvan fikrinin etkili olduğu kanaatine varılabilir. Aynı şekilde müşriklerin İslâm kaynaklarında Mecûsîlerin tanımlaması üzerinden kategorize edilmesi, dehr ile Zendig arasında bir bağın varlığını açığa çıkarmaktadır.”<sup>292</sup>

<sup>290</sup> Adnan Demircan, *Kur'an'ın Geliş Ortamında İnanç ve İbadetler* (İstanbul: KURAMER, 2022), 282.

<sup>291</sup> Montgomery Watt, *Hz. Muhammed'in Mekke'si*, çev. M. Akif Ersin, (Ankara: 1995), 53.

<sup>292</sup> Mehmet Alıcı, “Zendig-Dehr İlişkisi: Kureyşli Zındıkların Zaman ve Ahiret Algısı”, *İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, (2016), 4/801-823.

Bütün bu yorumlardan çıkarabileceğimiz genel sonuç, câhilliye devrindeki dehr inancı insanın iradesinin yok sayıldığı kader inancına benzemektedir. Buna göre insanın başına gelen her kötü olayın sorumlusu dehr'dir.<sup>293</sup> İnsan dehr'in elinden kendisini kurtaramaz ve olayların sonucu dehr'in kontrolünün dışına çıkamaz. Kur'an, dehr'in insanı baskı altına alabilecek bir gücünün olmadığını ve insanın başına gelen olaylar karşısında Allah'a sığınması gerektiğini hatırlatmıştır.<sup>294</sup> Böylece İslam'ın gelişiyile birlikte câhilliye Arabı'nın zihninde bulunan dehr algısı yıkılmıştır.

#### D. Te'vilâtü'l-Kur'ân'daki Dehrîler ve Türleri

İmam Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân'da* dehrileri net bir şekilde tarif etmemiş ve içlerindeki farklı grupları net bir tasnife tabii tutmamıştır. Dehriyye'nin birçok özelliğinden bahsetmesine rağmen, bu özellikler net bir Dehriyye fotoğrafı ortaya koymamaktadır. Bundan dolayı İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) *Te'vilâtü'l-Kur'ân'da* ayetleri yorumlarken birbirinden farklı Dehrîlerden bahsetmiştir. Biz de şimdi bu Dehrî türlerini *Te'vilâtü'l-Kur'ân* üzerinde görmeye çalışacağız. İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) Dehrîler ile ilgili yorum yaptığı ayetlerin önce metnini verip arkasından bu ayetlerin tefsirinde Dehrîler hakkında neler söylediğinden bahis edeceğiz.

مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ

"Cinlerden ve insanlardan olabilen şeytan"<sup>295</sup>

Nâs Sûresi'nin altıncı ayetinin tefsirinde İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), söz konusu ayetin tefsirinde cin şeytanlarının bütün dinler tarafından kabul edilen bir inanç olduğunu ancak maddecilik akımına mensup olan Dehrîlerin, cin şeytanlarını inkâr ettiğini söylemiştir. Bunun sebebinin ise cin şeytanlarının, peygamberlik iddiasında bulunan kimseler tarafından halkın cahilliğinden faydalanıp, kendilerini dinletmek için uydurulduğunu düşünmeleridir.<sup>296</sup>

<sup>293</sup> Cevad Ali, *Târîhu'l-'Arab kıble'l-İslâm* (Darus saki, 2001), 11/148; Mustafa Öztürk, "Kur'an'da ve İslâm Öncesi Arap Düşüncesinde "Dehr" Kavramı", 16/251-270.

<sup>294</sup> Mustafa Öztürk, "Kur'an'da ve İslâm Öncesi Arap Düşüncesinde "Dehr" Kavramı", 16/251-270.

<sup>295</sup> en-Nâs 114/6.

<sup>296</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17/400-401; krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 17/415.

Yine konuyla ilgili bir başka ayet olan Nisâ Sûresi 56. ayetinin tefsirinde:

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا  
أَبَدًا لَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَنُدْخِلُهُمْ ظِلًّا ظَلِيلًا

"Şüphe yok ki, âyetlerimizi inkâr edenleri gün gelecek bir ateşe sokacağız; onların derileri pişip acı duymaz hale geldikçe, derilerini başka yenisiyle değiştiririz ki acıyı duysunlar. Allah daima üstündür ve hikmet sahibidir." <sup>297</sup>

İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) tefsirinde Dehrîlerden dirilişi inkâr edenlerin âlemin ezelde var olduğu inancına sahip olduklarını aktarmıştır. Onlara göre âlem asırlar önce bi'l- kuvve olarak mevcut olup daha sonradan bi'l fiil ortaya çıkmıştır.<sup>298</sup>

Nisâ Sûresi 150 – 151. ayetlerinin tefsirinde:

إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ  
بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا (150) أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا  
وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا (151)

"Allah'ı ve peygamberlerini inkâr edenler, Allah ile peygamberlerini birbirinden ayırmak isteyenler, "Bir kısmına inanırız ama bir kısmına inanmayız" diyenler ve bunlar arasında bir yol tutmak isteyenler yok mu, işte gerçek kâfirler bunlardır ve biz kâfirlerle alçaltıcı bir azap hazırlamışızdır."<sup>299</sup>

İmam Mâtürîdî (ö. 333/944 ) "Allah'ı inkar edenlerin" Dehrîler olduğunu söylemiştir. Bunun sebebinin ise hem Allah'ı inkâr etmeleri hem de âlemin ezeli olduğunu söylemeleridir.<sup>300</sup> İncelediğimiz son iki ayette İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) Dehrîlerin âlemin ezeli olduğuna inandıklarını vurgulamıştır. Halbuki daha önceki tefsirlerde bu âyetlerin tefsirinde Dehrîlere temas edildiğini görmeyiz. Meselâ Mukatil bin Süleyman'a göre burada Allah ile Peygamberi ayırmak isteyenler; "Amir b. Mahled ve Yezid b. Zeyd'dir. Onlar Hz. Muhammed (s.a.v) ve Hz. İsa (a.s)'yı (a.s) inkâr etmişlerdir".<sup>301</sup> Görüldüğü gibi Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767) ayetin yorumunda "Allah'ı inkâr edenler" lafzına hiç değinmemiş ve hiçbir düşünce

<sup>297</sup> en-Nisâ 4/56.

<sup>298</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/281-82; krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 3/251.

<sup>299</sup> en-Nisâ 4/150-151.

<sup>300</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/94; krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 4/103

<sup>301</sup> Mukâtil b. Süleyman, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, thk. Abdullah Mahmud, (Beyrut: Daru ihya et Türas, 2002), 1/418.

akımını ile bu ayet arasında bir irtibat kurmamıştır. Yine Taberî (ö. 310/923), tefsirinde Allah'ı inkâr edenler Hristiyan ve Yahudiler olarak geçmektedir. Bunun sebebi Yahudilerin Hz. İsa (a.s)'yı Hristiyanlar'ın ise Hz. Muhammed (s.a.v)'i inkâr etmeleridir.<sup>302</sup>

Bu yorumlardan anlaşılan, İmam Mâtürîdî'den önce yaşamış iki müfessirin Nisa Sûresi 150. ve 151. ayetlerin yorumunda Dehrîlerden hiç bahsetmemiş olmalarıdır. İmam Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemdeki felsefî akımları takip etmesi bu tip yorumları bolca yapmasını sağlamış ve kendisini önceki dönem müfessirlerinden ayırmıştır.

وَقَالُوا إِن هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ

"Onlar, "Hayat ancak bu dünyada yaşadığımızdan ibarettir; biz bir daha diriltilecek değiliz" demişlerdi."<sup>303</sup>

Nisa Sûresi 56, 150, 151. ayetlerinin tefsirinde Dehrîlerin âlemin ezeli olduğunu savunduklarını söyleyen İmam Mâtürîdî, ahireti inkâr ettiklerini de En'âm Sûresi 29. ayetin tefsirinde zikretmektedir. Ahireti ve yeniden dirilmeyi inkâr eden Dehrîlerin "Bu yaratıklar, yerden bitip de sonra yok olan bitkiler gibidir; yaratılanlar da ölürler, toprak olurlar, sonra dünyada tekrar hayat bulurlar" şeklinde ifadeleri olduğunu aktaran İmam Mâtürîdî, Casiye Sûresi 24. (Nitekim Cenab-ı Hak "Ölürüz, yaşarız. Bizi öldüren ise zamandan başkası değildir) ayetinin de onların bu görüşlerinin açıklaması olduğunu söylemiştir."<sup>304</sup> İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) ile yakın dönemde yaşayan Taberî (ö. 310/923) ise bu ayetin yorumun da ahireti inkâr eden kişileri kâfir olarak isimlendirmiş ve herhangi bir şekilde Dehrîler ile ilişkilendirmemiştir."<sup>305</sup>

Zemahşerî (ö. 538/1144) *Keşşaf* tefsirinde "Dünya hayatından başka bir hayat yoktur" diyen topluluğun yalan söyleyen bir topluluk olduklarını vurgulamıştır.<sup>306</sup> Görüldüğü gibi bu ayetin yorumunda İmam Mâtürîdî' den (ö. 333/944) önce ve sonra tefsir yazan iki büyük müfessir Dehrîlere dair her hangi bir atf yapmamıştır. Bundan

<sup>302</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân An Te'vili Âyi'l-Kur'an*, 9/352-354.

<sup>303</sup> el-En'âm 6/29.

<sup>304</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5/46; krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 5/59.

<sup>305</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân An Te'vili Âyi'l-Kur'an*, 11/322.

<sup>306</sup> Zemahşerî, *Keşşaf*, 2/626-627.

dolayı bize göre İmam Mâtürîdî'nin Mâverâünnehir bölgesinde yaşayıp, kelam ilmi ile ilgilenmesi onun tefsirinin en özgün taraflarından birisi olmuştur.

En'âm Sûresi; 99. ayetinin tefsirinde:

وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرَجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ

"Gökten su indiren O'dur. (Buyurdu ki:) İşte biz her çeşit bitkiyi onunla bitirdik. O bitkiden de, kendisinden üst üste binmiş taneler bitireceğimiz bir yeşil bitki, hurmanın tomurcuğundan sarkan salkımlar, üzüm bağları, zeytin ve nar bahçeleri meydana getirdik; birbirine benzeyeni var, benzemeyeni var. Meyve verirken ve olgunlaştığı zaman her birinin meyvesine bakın! Kuşkusuz bütün bunlarda inanan bir toplum için ibretler vardır." <sup>307</sup>

En'âm Sûresi; 99. ayetinin tefsirinde, Dehrîler'in, maddenin tek bir şeyden oluştuğuna ilişkin iddialarını eleştiren Mâtürîdî (ö. 333/944), Allah'ın her şeyi örneksiz ve vasıtasız olarak yarattığını her ne kadar tohumu vasıta olarak kullanılıyormuş gibi görünse de tohumun içinde bitkinin olmadığını söylemiştir. Böylece Allah'ın her şeyi ayrı ayrı yarattığını vurgulamıştır.<sup>308</sup>

Yine A'râf Sûresi 57. ayetin tefsirinde:

وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

"Rüzgârları rahmetinin önünde müjde olarak gönderen O'dur. Nihayet o rüzgârlar ağır bir bulut yüklenince onu ölü bir memlekete sevkederiz. Orada suyu indirir ve onunla türlü türlü meyveler çıkarırız. İşte ölüleri de böyle çıkaracağız. Herhalde bundan ibret alırsınız." <sup>309</sup>

Yine A'râf Sûresi 57. ayetin tefsirinde Mâtürîdî, En'âm Sûresi 99. ayetinin tefsirinde olduğu gibi Dehrîlerin yoktan yaratmayı inkâr ettiklerini ve her şeyin bir asıldan meydana geldiğini savunduklarını söylemiştir.<sup>310</sup> İmam Mâtürîdî'nin bu yorumu yapmasına sebep olan her iki ayetinde tohum ile oluşan bitkilerden bahsetmesi ve bunun akabinde yaratmanın vasıtalı bir şekilde devam ettiği şeklinde

<sup>307</sup> el-En'âm 6/89.

<sup>308</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/156-157; krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 5/176-177.

<sup>309</sup> el-A'râf 7/57.

<sup>310</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/92; krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 5/416.

anlaşılmasıyla ortaya çıkan bir müşkildir. Yaşadığı dönemde Dehrîlerin de yoktan yaratmayı inkâr etmesi böyle bir açıklamayı zorunlu hale getirmiştir.

خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ

"İnsanı bir damla sudan yarattı; fakat görürsün ki o, yaratıcısına apaçık bir muhalif olup çıkmıştır!" <sup>311</sup>

Yukarıda tohumla oluşan bitkiler üzerinden Dehrîlerin yoktan yaratmayı inkâr etmesini eleştiren Mâtürîdî, Nahl Sûresi 4. ayetin tefsirinde Dehrîlerin yoktan yaratmayı kavramadıklarını ancak, insanın nutfeden canlıya dönüşmesinin inkâr edilemez olduğunu söylemiştir. Ayrıca nutfeden yaratılışın, tekrar dirilmeye de delil olacağını söylemiştir.<sup>312</sup>

Baktığımız son üç ayetin yorumunda İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), Dehrîlerin yoktan yaratmayı inkâr ettiklerini ve zamandan başka bir şeyin kendilerini yok etmeyeceğine inandıklarını söylemiştir.

لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ

"Onun yedi kapısı vardır, her kapıdan girmek üzere de onlardan birer grup belirlenmiştir." <sup>313</sup>

Hicr Sûresi 44. ayette geçen yedi kapıdan birine Dehrîlerin gireceğini belirten Mâtürîdî, yedi kapının her birinin bir grup için hazırlandığı ve her bir kapının cehennem tabakaları olduğunu söyler. Ayrıcı Hasan-ı Basrî'nin de (ö. 110/728) bu görüşte olduğunu Mâtürîdî tefsirinde aktarır.<sup>314</sup> Bu ayetin tefsirini Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767) "Biri diğerinden daha aşağıdadır. Her kapı, üstündeki kapıya göre yetmiş kat daha fazla hararetlidir. Her iki kapı arasında 70 yıllık bir süre vardır. Bu kapıların ilki cehennemdir, ikincisi lezâdır, üçüncüsü hutamedir, dördüncüsü sa'irdir, beşincisi câhimdir, altıncısı hâviyedir, yedincisi ise sekardır." şeklinde yapmıştır.<sup>315</sup> Taberî (ö. 310/923) ise "Cehennem yedi derecesinin yedi ayrı kapısı vardı. Her kapı, İblise tabi olan belli bir zümrenin girişi için ayrılmıştır." diyerek

<sup>311</sup> en-Nahl 16/4.

<sup>312</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 8/72-73; krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 8/88-89.

<sup>313</sup> el-Hicr 15/44.

<sup>314</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 8/36; krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 8/47-48.

<sup>315</sup> Mukatil b. Süleyman, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 2/430.

yorumlamıştır. İbn-i Cüryec (ö. 150/767) “ilkinin adı "Cehennem" ondan sonra gelen "Leza" ondan sonra gelen "Hutame" ondan sonra gelen "Sair" ondan sonra gelen "Sakar" ondan sonra gelen "Cahim" ondan sonra gelen "Hâviye" dir.”<sup>316</sup> şeklinde kapılara isim vermiştir.

Anlaşılan o ki İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) öncesinde bu ayetin yorumunda herhangi bir felsefî fırkaya vurgu yapılmamıştır. İlk dönem tefsirlerinden olan Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767) ve İbn-i Cüryec (ö. 150/767) ayette geçen kapıların isimleri hakkında bilgi verirken, daha sonraki dönemde yazılan tefsirlerde bu kapıların kimler için hazırlandığına vurgu yapılmıştır. İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) ise kendisinden önceki yapılan yorumlara ek olarak Dehriyye ve Senevîyye gibi fırkaların itikatlarından dolayı bu kapılardaki gruplardan biri olduğunu söylemiştir.<sup>317</sup>

مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى  
بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ

"Allah asla çocuk edinmemiştir. O'nunla beraber başka bir tanrı da yoktur; aksi taktir de her tanrı kendi yarattıklarını alıp bir tarafa çekilir ve mutlaka o tanrılardan biri diğerine baskın gelmeye çalışırdı. Doğrusu Allah o müşriklerin yakıştırdıkları şeylerden münezzehtir."<sup>318</sup>

Mâtürîdî (ö. 333/944) bu ayetin yorumunda diğer ayetlerden farklı olarak Dehrîlerin birden fazla tanrı inancı olduğuna vurgu yapmıştır. Bu tanrılardan birinin iyi olanı birinin de kötü olanı yaratan tanrı olduğunu söylemişlerdir. Diğer ayetlerin yorumunda ise Dehrîlerin yoktan yaratmayı kabul etmedikleri ve ahirete inanmamalarını eleştirmiştir.<sup>319</sup>

أَمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا  
كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ بَلٌ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ

<sup>316</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân An Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, 17/105-106.

<sup>317</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8/36; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ânTercümesi*, 8/47-48.

<sup>318</sup> el-Mü'minûn 23/91.

<sup>319</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 10/57-58; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ânTercümesi*, 10/79-80.

"Peki gökleri ve yeri yaratan, gökten size su indiren kim? Biz o suyla, sizin bir tek ağacını bile bitiremeyeceğiniz güzel güzel bahçeler, bağlar yetiştirmektediriz. Allah'tan başka tanrı mı? Doğrusu onlar yoldan sapmış kimselerdir."<sup>320</sup>

Mâtürîdî (ö. 333/944) Neml Sûresi 60. ayetin tefsirinde Mü'minûn Sûresi 91. ayetin tefsirinde olduğu gibi Dehrîlerin düalist tanrı anlayışından bahsetmiştir. Yine Mâtürîdî (ö. 333/944) Neml Sûresi 60. ayetinde geçen "**Biz o suyla, sizin bir tek ağacını bile bitiremeyeceğiniz güzel güzel bahçeler, bağlar yetiştirmektediriz.**" lafzı ile Allah'ın su ile bahçeler ve bağlar yaratmasındaki uyum üzerine vurgu yapmış ve bu uyumun düalist tanrı anlayışa büyük bir eleştiri olduğunu söylemiştir. Bunun sebebi ise iki Tanrının mevcut olduğunda işlerin bu şekilde uyum içinde gidemeyecek olmasıdır. Çünkü her tanrı kendi isteğini yapmaya çalışacak ve dünya da düzensizlik ortaya çıkacak olmasıdır."<sup>321</sup>

إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ

"Gerçek olan sadece şu yaşadığımız dünya hayatıdır. Ölür ve yaşarız. Bir daha da diriltilecek değiliz."<sup>322</sup>

Mü'minûn Sûresi 37. ayetin tefsirinde Mâtürîdî (ö. 333/944) "**Gerçek olan sadece şu yaşadığımız dünya hayatıdır**" sözünü söyleyen Seneviyye ve Dehriyye'nin kendilerini kastettiklerini söylemiştir. Bunun sebebi ise onların "İnsan ölür ve onun toprağından yiyen sığır, eşek ve benzeri hayvanlar yaşar" şeklinde söylemleridir."<sup>323</sup> Mâtürîdî'nin yorumuna benzer bir yorumu da Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767) şöyle yapmaktadır: "O ancak bu dünya hayatımızdır. Ölürüz, diriliriz (yani, biz ölürken sulbümüzden başkaları hayata gelmektedir. Bu halimiz ebediyen böylece sürüp gidecektir) . Yoksa biz tekrar (ölümden sonra) ba 's olunacak değiliz".<sup>324</sup>Yine Zemahşerî' de (ö. 538/1144) "Ölürüz yaşarız" ifadesi yani kimi, ölür kimi doğar, bir nesil gider diğer nesil gelir. Şeklin de yorumlanmıştır.<sup>325</sup> Diğer

<sup>320</sup> en-Neml 27/60.

<sup>321</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 10/399-400; krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 10/464-465.

<sup>322</sup> el-Mü'minûn 23/37.

<sup>323</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 10/28; krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 10/42.

<sup>324</sup> Mukatil b. Süleyman, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 3/156.

<sup>325</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/624-625.

müfessirlerden farklı olarak Kurtubi (ö. 671/1273) “Burada “ölürüz”den kasıt babalardır, “diriliriz”den kasıt da çocuklardır.”<sup>326</sup> demiştir.

اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ

"Allah her şeyin yaratıcısıdır ve her şeyi koruyup yöneten de O'dur." <sup>327</sup>

Mâtürîdî tefsirinde Mu‘tezileye yer yer eleştirilerde bulunmuştur. Yukarıdaki ayetin tefsirinde Dehrîler ile Mu‘tezile’nin görüşlerinin birbirine çok yakın olduğunu belirtmiştir. İmam Mâtürîdî’nin bu yorumundan, İslâm dünyası dışında farklı düşüncelerle mücadele eden ilk grup olan Mu‘tezile’nin Dehrîlerden etkilenmiş olabileceği izlenimi ortaya çıkmaktadır. Nitekim *Te’vilâtü’l-Kur’ân ve Kitâbü’t-Tevhîd’de* Mu‘tezile’nin Dehrîlerle aynı görüşte olduğu hatta bazen Dehrîlerin Mu‘tezile’ye nazaran bazı noktalarda daha sağlıklı düşündüklerini belirtmiştir. Buna bir örnek Zümer Sûresinin tefsirinde şu şekilde görülmektedir:

“Bu âyet-i kerîme Mu‘tezile’nin iddialarını çeşitli açılardan reddetmektedir. Birincisi şöyledir: Mûtezililer nesnelere mevcudiyetinin sürekli olduğunu iddia ediyorlar, şöyle diyorlar; Mâdûm (yok olan) şeydir, yani vardır. Mâdûm bir şey olduğuna göre nesnelere mevcudiyeti de sürekli demektir. İkincisi de şöyledir: Yine Mu‘tezile mensupları şöyle diyor: Mâdûm üzerinde Allah’ın etkisi sadece onu ortaya çıkarmaktır. Mesele onların dediği gibi ise, o zaman Cenâb-ı Hakk’ın kendisini her şeyin yaratıcısı olarak tavsif ettiğine bakarsak, O’nun her şeyin halikı olması şöyle dursun, nesneyi bile yaratmamış demektir. Konuya yakından baktığımızda, onların iddialarının, Dehrîler’in ve Senevîlerin iddiaları ile aynı olduğunu görürüz. Çünkü Dehrîler, madde, heyûlâ ve benzerlerinin kadîm olduğunu iddia ediyor, bir şeyin başka bir nesne olmadan da yaratılacağını inkâr ediyorlardı. Senevîler de nur ve zulmetin (aydınlık ve karanlığın) kademini iddia ediyor, sonra her cinsin kendi cinsinden meydana geldiğini ve her nesnenin kendi aslından var olduğunu söylüyorlardı. Buna göre Mu‘tezile’nin, mâdûm şeydir iddiası incelendiğinde yukarıda söylediğimiz netice ortaya çıkar.”<sup>328</sup>

لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ

<sup>326</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, 12/124.

<sup>327</sup> ez-Zümer 39/62.

<sup>328</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 12/362-364; krş. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, 12/386-388.

"Şu bir gerçek ki, yüreklerinde size karşı duydukları korku Allah'a karşı duyduklarından daha şiddetlidir. Çünkü onlar anlayışı kıt bir topluluktur!"<sup>329</sup>

İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) **"yüreklerinde size karşı duydukları korku Allah'a karşı duyduklarından daha şiddetlidir."** ayetinin yorumunda nifak ehlini iki sınıfa ayırmış, bunlardan birincisi Dehrî iken münafık olanlardır. Bunlar Allah'ı inkâr ettikleri için Allah'tan korkmuyorlardı. İkinci sınıf ise Ehl-i Kitap olanlardı. Bunlar da Allah'ın oğulları ve sevgili kulları olduklarını düşündükleri için kendilerini emniyette görüyorlardı. Böylece her iki sınıf içinde müminlerin korkusu Allah'ın korkusundan önce gelmekteydi.<sup>330</sup>

عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ

"Orada on dokuz görevli vardır."<sup>331</sup>

Müddessir Sûresi 30. ayetin tefsirinde Dehrîlerin yeniden dirilişi inkâr ettiği söyleyen İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) Dehrîlerin şu örneği verdiğini aktarır: **"Bir kimse [bir bina] yapsa, sonra onu yıksa ve önceki haline uygun olarak yeniden yapsa bu kimse hikmet sahibi bir kişi olmaz. Aksine cahil ve sefih olur. Dehrîler ölümden sonra dirilmeyi bu bina yapma işine benzetmişler ve dirilmenin abes bir fiil olduğunu zannetmişlerdir."** Bu sebepten dolayı Mu'tezile mezhebinin kulların fiillerinin Allah tarafından yaratılmış olmasını inkâr ettiklerini ve Allah'ın kötü fiillerin faili olmayacağı görüşünü benimsediklerini söylemiştir.<sup>332</sup> Sonuç olarak bu ayetin tefsirinde İmam Mâtürîdî, Dehrîlerin dünyada meydana gelen kötülükler ve tekrar diriltmeyi abes gördüklerinden dolayı yaratıcıyı inkâr ettiklerini ortaya koymuştur. Diğer taraftan ise Mu'tezile'nin bu gibi fırkaların görüşlerine cevap mahiyetinde kötü fiillerin failini kullar olarak kabul ettiklerini söylemiştir.

### E. Dehrî Bir Grup Olarak Sümeniyye

*Kitâbü't-Tevhîd*'de Dehrî gruplar içerisinde değerlendirilen Sümeniyye fırkası, Hint felsefesinin etkisiyle ortaya çıkmış bir fırkadır. Sümeniyye fırkasının fikrî ve tarihî arkaplanını incelediğimiz zaman, bu fırkanın bu gün bizim Budizm olarak bildiğimiz fırka olduğu ortaya çıkmaktadır. Özellikle Budistlerin kabul ettiği

<sup>329</sup> el-Haşr 59/13.

<sup>330</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 15/81-82; krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'anTercümesi*, 15/88-90.

<sup>331</sup> el-Müddessir 74/30.

<sup>332</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 16/252-254; krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'anTercümesi*, 16/262-264

sekiz dilimli yol öğretisinin Sümeniyye’de aynıyla görünmesi bu iddiayı desteklemektedir.

Hint felsefenin ortaya çıkardığı bu ekol,<sup>333</sup> Hintli filozof Siddhartha Gautama tarafından kurulmuştur.<sup>334</sup> Hindistan coğrafyasında Budizmi yaşama imkânı bulamayan Budist keşişler, milattan önce Kuşan bölgesine yerleşmişlerdir. Ticari faaliyetler sonucunda Orta Asya’ya doğru geçen Budist keşişler, o dönemde İslâm dünyasının önemli ticaret ve ilim merkezlerinden olan Semerkant ve Buharaya yerleşmişler ve Budist felsefesini anlatmaya başlamışlardır. Budist felsefesiyle karşılaşan Semerkant ve Buhara âlimleri de onların görüşlerini inceleme ve cevap vermek fırsatını bulmuştur. Sekiz dilimli yol öğretilerinden dolayı da bu fikraya Müslüman âlimler tarafından "semeniyye" ismi verilmiştir. İlerleyen süreçte ise bu isim Sümeniyye olarak değişime uğramıştır.<sup>335</sup>

Sümeniyye’ye ismini de veren Sekiz dilimli yol<sup>336</sup> insanı ahlâkî ve ilmi açıdan en yüksek noktaya çıkarmayı sağlayan bir süreçtir. Bu süreci hakıyla tamamlayan insan ahlaki, duygusal ve ilmi açıdan tam bir yetkinliğe ulaşır ve Buddha gibi kendi dönüşümünü sağlamış olur. Ayrıca bu süreci tamamlayan insan, kendisinde bulunan bencilce arzular, nefret ve cehaletten kurtulmuş olur ve

---

<sup>333</sup> Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 1/301-302.

<sup>334</sup> Edward, Conze, *Kısa Budizm Tarihi*, trc. Ömer Cemal Güngören, (İstanbul: Yol Yayınları, 2005), 3; Ananda Coomaraswamy, *Hinduizm ve Budizm*, trc. İsmâil Taşpınar (İstanbul: Kaknüs Yayınları 2000), 71; A.Ranjan Mohapatra, “Budizm”, trc. Hidayet Işık, *SÜİFD*, (2003), 16, 169-181.

<sup>335</sup> Hammet Arslan, Maturidi’nin Eleştirdiği “Sümeniyye” Budizm Midir? , *IV. şeyh şa’ban-ı Veli Sempozyumu (Hanefilik-Mâturîdilik)*, 2/528-37.

<sup>336</sup> Sekiz dilimli yol şu ilkeleri içerir: 1- Doğru anlayış ve kesin iman: Budist öğretinin esasını, özellikle de dört temel hakikati doğru bir şekilde anlamaktır. 2- Doğru karar ve kararlılık: Doğru bir davranış biçimi geliştireceğine dair kişinin kendisine söz vermesi ve bunun için gerekli sorumlulukları yerine getirmesidir. 3- Doğru konuşma ve yerinde söz: Boş gereksiz ve yalan konuşmaktan uzak durmak: yerli yerinde ve yararlı konuşmaktır. 4- Doğru eylem: Öldürme, incitme. hırsızlık, sahtekârlık, iffetsizlik, zina gibi fiillerden uzak durmak; doğu ve şerefli eylemde bulunmaktır. 5- Doğru meslek: Dolandırıcılık, tefecilik. kâhinlik gibi işlerden uzak durmaktır. Geçimini, kasaplık, deri ve silah ticareti gibi işlerden sağlamaktır. Alkol ve uyuşturucu üretimi ve satışı. Hayvan avlayarak ve zirai ilaç satıcılığı ile temin etmemektir. 6- Doğru çaba ve sürekli gayret: Zararlı duygu ve düşüncelerin üstesinden gelmek, zihnin sağlıklı ve yararlı bir hale ulaşmasını temin etmek ve sağlıklı psikozihinsel eylemin sürdürülmesini sağlamaktır. 7- Doğru dikkat ve derin tefekkür: Bedensel ve zihinsel eylemler hakkında her zaman tetikte olma halidir. Bireyin daimi bir farkındalık haline sahip olmasıdır. 8- Doğru konsantrasyon ve hakiki meditasyon: Bilincin aşkınlığa erişmesi ve aşkın olanı içselleştirilmesi için bazı tekniklerin yerine getirilmesidir. Dikkati yoğunlaştırmak gibi tekniklerle zihinsel sükûneti geliştirmektir. Hammet, Arslan, *Hint Dinlerinde bir Arınma ve Aydınlanma Yolu Olarak Yoga* (İzmir: Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 2013), 180-182.

nirvanaya ulaşır. Sekiz dilimli yol mertebeli bir sistem olarak düşünülmemesi gerekir. Sekiz dilimli yolun içerisinde bulunan her bir dilim birbirini destekler nitelikte olup, hepsi aynı anda uygulanmalıdır. Her bir dilimi ayrı ayrı uygulayarak nirvanaya ulaşmak mümkün değildir.<sup>337</sup>

Tarih içerisinde Müslüman müellifler Sümeniyye ismini şü(e)meniyye biçiminde de kullanmışlardır. Kelimeye “Sümnâ’ya / Sûmenât’a mensup olanlar” ya da “Sümen ehli” şeklinde anlam verilmiştir.<sup>338</sup> ”Sûmenât” kelimesinin tarihini incelediğimizde, Hindistan’ın Gucerât bölgesinde bulunan bir şehrin ve içerisinde yer alan tapınak ile putun ismini olduğunu görmekteyiz.<sup>339</sup> “Sûmenât” ismindeki put, Gazneli Mahmud (ö. 421/1030) zamanında Hindistanda bulunan en büyük puttur. Gelen ziyaretçilerin desteğiyle bakımları yapılan put, her gün Ganj nehrinden gelen sular ile yıkanmıştır.<sup>340</sup>

Müslüman yazarlar içerisinde Sümeniyye fırkasına eserlerinde ilk kez yer veren Bîrûnî (ö. 453/1061) ve Makdisî (ö. 355/966), olmuştur. Bîrûnî ve Makdisî Hindistan bölgesinde Brahmanlar (Berâhime), ve Sümeniyye (Şümeniyye) olmak üzere iki grubun bulunduğunu zikreder.<sup>341</sup> Bîrûnî’ye göre Sümeniyye fırkası Brahmanlara karşı geldiklerinden dolayı Hindistan halkı tarafından desteklenmişlerdir. Ayrıca Bîrûnî Mecûsîliğin Horasan, İran, Irak ve Şam bölgelerinde yayılması ile birlikte Sümeniyye’nin buralarda zayıfladığını ve bu fırka taraftarlarının Belh’in doğusuna gittiklerini zikretmiştir.<sup>342</sup> “Kırmızı Giyenler”<sup>343</sup> olarak adlandırılan bu grup, Buda’ya bağlıdır.

Yaşadığı çevre dolayısı ile Sümeniyye’nin görüşlerine muhatab olan İmam Mâtürîdî, *Kitabu’t Tevhid*’de bu fırkaya çeşitli eleştiriler getirmiştir. Dehrlere

<sup>337</sup> Arslan, Maturidi’nin Eleştirdiği “Sümeniyye” Budizm Midir? , 2/528-37.

<sup>338</sup> Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muĥîṭ*, thk. Müessesetü’r Risale (Beyrut: Müessesetü’r Risale, 2005), 1/1206; İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 1072-1074.

<sup>339</sup> İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târîh*, Ömer Abdüsselam Tedmiri (Beyrut: Daru’l Kitabi’l Arab, 1997), 7/684; Ahmet Güç, “Sümeniyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/132-133.

<sup>340</sup> İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târîh*, Ömer Abdüsselam Tedmiri (Beyrut: Daru’l Kitabi’l Arab, 1997), 7/684; Ahmet Güç, “Sümeniyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/132-133.

<sup>341</sup> Makdisî, *el-Bed’ ve’t-târîh*, (Port Said: Mektebetü’s Segafeti’d Diniyye, ), 1/197; Bîrûnî, *Tahkîku mâ li’l-Hind*, (Beyrut: Alemu’l Kutub, h.1403), 1/85.

<sup>342</sup> Bîrûnî, *Tahkîku mâ li’l-Hind*, 19-20.

<sup>343</sup> Bîrûnî, *Tahkîku mâ li’l-Hind*, 110; Güç, “Sümeniyye”, 38/132-133.

mensup olarak değerlendirdiği bu grubu, nesnelere ezelden var olduğunu iddia etmelerinden dolayı eleştirmiştir.<sup>344</sup> *Kitâbü't-Tevhîd'de* yaptığının aksine İmam Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân'da* Sümeniyye fırkasını zikretmemesinin sebebi ayetlerin yorumunda Dehrîlere ait görüşleri eleştirirken Sümeniyye'nin görüşlerini de eleştirmiş olmasıdır. Nitekim Sümeniyye yoktan yaratmayı inkâr etmeleri ve âlemin tek bir maddeden meydana geldiğini söylemeleriyle Dehrîler ile aynı görüşü paylaşmaktadır.

Nisa Sûresi 56, 150,151. ayetlerin tefsirinde âlemin ezeli olduğunu ileriye süren ve Sümeniyye aynı görüşü paylaşan Dehriyye'yi eleştirmiştir.<sup>345</sup> Yine bütün bir evrenin tek bir maddeden yaratıldığını ortayan atan Dehriyye'yi el-En'âm Sûresi 99<sup>346</sup> ve A'râf Sûresi 57. ayette<sup>347</sup> eleştiren Mâtürîdî, bu eleştirisini ile aynı zamanda Sümeniyye fırkasına da cevap vermiştir.

---

<sup>344</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 238-239.

<sup>345</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/281-82; krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ânTercümesi*, 3/251; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/94; krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ânTercümesi*, 4/103; Altıntaş, "Dehriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İşlâm Ansiklopedisi*, 9/ 107-109.

<sup>346</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/156-157; krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ânTercümesi*, 5/176-177; Hammet Arslan, Maturidi'nin Eleştirdiği "Sümeniyye" Budizm Midir? 2/531.

<sup>347</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/92; krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ânTercümesi*, 5/416.

### III. Seneviyye

#### A. Felsefe Tarihinde Seneviyye

Arapça'da “s-n-y” kökünden gelen “Seneviyye” kelimesi, “ikiye katlamak”, “iki katına almak” demektir. Felsefe literatürde kullanılan anlamı ise, iki Tanrı inancına sahip olmaktır.<sup>348</sup> Bu inanca sahip olanların genel adı Seneviyye'dir. Batıda bu kelimeye karşılık olarak Düalizm kelimesi kullanılmıştır.<sup>349</sup>

Felsefe tarihinde düalizim düşüncesini incelediğimizde ilk olarak karşımıza madde ve ruh ikilemini dile getiren Anaksogoras çıkmaktadır.<sup>350</sup> Daha ileri ki dönemlerde Platon'da görülen ideler âlemi ayrımı da felsefe tarihinde düalizmin temeli olarak kabul edilebilir. Düalist düşüncenin bir başka yansıması da Aristoteles'in madde ve forma ayrımında görülebilir. İlerleyen süreçte özne ve nesne ikiliğinden devam eden düalizm, Descartes'in felsefesinde de kendine yer bulmuştur.<sup>351</sup> Bütün bu anlatılanların ışığında diyebiliriz ki düalizm felsefe tarihinde farklı zamanlarda ve farklı formatlarda kendisini göstermiştir.

#### B. Dinler Tarihinde Seneviyye

Dinler tarihine baktığımızda, Seneviyye düşüncesinin geçmişi, felsefe tarihine kıyasla daha eski dönemlere uzanmaktadır. Çünkü dinler tarihinde Seneviyye insanlığın ontolojik sorunlarına cevap vermektedir. Durum böyle olunca bu düşünce içerisinde, nur-zulmet veya iyilik-kötülük gibi kadim temel prensiplerin varlığını içinde barındırmaktadır. Dinler tarihinde Senevilerin yerini Sinanoğlu şu şekilde özetlemektedir:

“Sümerlerin yer-gök tanrıları, eski Mısır'ın aydınlık ve karanlık ikilemiyle farklılaşan tanrı telakkisi, Çin geleneğinde diyalektik zıt kutuplu Yin ve Yang kavramı, Hint ve Fars kültüründe Tamas ve Satva isimli aydınlık ve karanlık güçleri farklı din ve geleneklerdeki karşıt ve birbirine indirgenemeyen temel prensiplerden bazılarını temsil eder. Fakat dinler tarihçilerine göre en temel

---

<sup>348</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 14/115.

<sup>349</sup> Mustafa Sinanoğlu, “Seneviyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36/521; Ali Satılmış, “Mâtürîdiyye Geleneğinde Seneviyye/Düalizm Eleştirisi Ve İslâm Kaynaklarında Düalizm İnancı”, *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi*, (2020), 18-1/157-187.

<sup>350</sup> Orhan Hançerlioğlu, “İkicilik”, *Felsefe Ansiklopedisi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1977), 3/38; Sinanoğlu, “Seneviyye”, 521.

<sup>351</sup> Ali Satılmış, “Mâtürîdiyye Geleneğinde Seneviyye/Düalizm Eleştirisi Ve İslâm Kaynaklarında Düalizm İnancı”, 1/157-187.

hususiyetleri ile Seneviyye anlayışı Zerdüştiliğe dayalı İran geleneğinde ve özellikle Maniheizm'in temsil ettiği Hristiyan gnostisizmde görülmektedir.”<sup>352</sup>

Diğer dinlerdeki seneviyye geleneğinin tarihini özet olarak inceledikten sonra Müslümanların tarihine Seneviyye'nin nasıl dâhil olduğuna bakmamız gerekmektedir. İran'ın fethinden sonra Farslar Müslüman olmaya başladı. Ancak Müslüman olurken geçmişlerinde önemli bir yer tutan Senevîyye düşüncesini de yanlarında Müslümanların gündemine getirdiler. Bunun ardından senevî düşüncenin Müslümanların inançlarını zedeleyebileceğini düşünen Müslüman âlimler, bu akıma karşı görüşler ortaya koymuşlardır.<sup>353</sup> Diğer taraftan İbnü'l-Mukaffa (ö. 142/759) Fars literatürüne ait olan eserleri Arapça'ya çevirerek Senevîyye'ye ait olan düşünceleri İslam dünyasında yaymıştır. Bunun neticesinde zındıklığı yaydığından dolayı öldürülmüştür. Ölümü hakkında farklı sebep ve rivayetler olsada yaptığı çeviri faaliyetlerinin bunda etkisi yatsınamaz.<sup>354</sup> İslam âlimlerinin Senevîyye hakkındaki önemli kaynaklardan biri de Ebû İsâ el-Verrâk'dır (ö. 247/861). Eserlerinde Verrâk'ı aktardığı bilgilerden dolayı eleştirmişlerdir.<sup>355</sup>

Senevîyye içerisinde Müslümanlar için ilk dönemlerde tehlikeli görülen akımlarından biri de Maniheizmdir. Bunun sebebi İranlıların milli bir din olarak bu inancı kabul etmeleridir. Yani bu inancı sürdürmekle sadece dini bir eylem değil aynı zamanda siyasal bir eylem de gerçekleştirmiş oluyorlardı.<sup>356</sup> Bu sebepten dolayı Müslümanlar için senevî akımı sadece dini olarak değil siyasi olarak da mücadele edilmesi gereken bir akımdı. Maniheizmin yanı sıra Daysanîlerin, Marküniyye mensuplarının/Markiyoncuların Mazdekîler ve Mecûsilerde Senevîyye'den

<sup>352</sup> Ebü'l-Hasan El-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 676-678; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 85-87; Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/458-464; Mustafa Sinanoğlu, “Seneviyye”, 36/521;

<sup>353</sup> İsmail Durmuş, “İbnü'l-Mukaffa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/131.

<sup>354</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 1072-1074; Durmuş, “İbnü'l-Mukaffa”, 21/131.

<sup>355</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 86, 284-287, 292-295; Ebü'l-Hasan El-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 484-485; Şehristânî, *El-Milel Ve'n-Nihal*, 2/49-54; Durmuş, “İbnü'l-Mukaffa”, 21/131; Fuat Aydın, “Ebû İsâ Verrâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013 ), 43/59-60.

<sup>356</sup> Hilmi Demir, *Mit Kozmos ve Akul*, (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011), 57. ; Raziye Sayar, *Mâtürîdî'nin Seneviyye'yi Âlemin Kıdemi Konusunda Eleştirisi*, (Konya: Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 2019), 8.

sayılmıştır. Ancak Müslüman âlimler için Senevî grupların isimlerinin pek bir önemi yoktur. Çünkü onlar için bu inancı benimseyen bütün gruplar “zındık”tır.<sup>357</sup>

### C. İmam Mâtürîdî'nin Yaşadığı Çevrede Seneviyye

Maveraünnehir ve Horasan bölgesi, İslam'ın gelmesinden önce de birçok felsefi ekole ev sahipliği yapmıştır. Seneviyye akımına mensup olan gruplar bu bölgede kendilerine yer bulmuşlardır. Markiyonistlerin yaşadığı köyler, Zerdüştlere ait tapınakalar ve diğer Senevî fırkalar ile yapılan ticaretler bunu ortaya koymaktadır.<sup>358</sup> Yine İmam Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde de Semerkant<sup>359</sup> çevresinde, Müslümanlar diğer din ve kültürlerle etkileşim içerisine girdiği gözlenmektedir. Özellikle Hristiyanların düalist iddialarına cevap vermek için kelamcılar tevhi di vurgulayan reddiyeler yazmıştır.<sup>360</sup>

İmam Mâtürîdî'nin yeştiği bölge Zerdüştlük düşüncesinin yayıldığı bir bölgedir. Türk boylarının yaşadığı bölgelerde Zerdüştlüğün yayılmaya başlaması da İmam Mâtürîdî'nin eserlerinde Zerdüştlük ve Senevî akımlar üzerine eleştiriler yapmasını sağlamıştır.<sup>361</sup> İmam Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid* adlı eserinde Maniheizme, Deysaniyyeye,<sup>362</sup> Merkûniyye<sup>363</sup> ve Mecusiliğe geniş yer vererek onların görüşlerini eleştirmiştir. Bu bilgiler, yaşadığı bölgede bu akımların ne kadar aktif olduğunu ortaya koymaktadır.

İmam Mâtürîdî'ye göre Seneviyye'yi oluşturan bu grupların hepsi özünde düalist bir inancı benimseyip aynı kabulleri paylaşıyorlar da teferruat olan noktalarda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. İmam Mâtürîdî'nin en çok üzerinde durduğu noktalardan biri bu grupların nur ve zulmeti Tanrı olarak kabul etmeleri ve âlemin bu

<sup>357</sup> Melhem Chokr, *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, trc. Ayşe Meral, (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 67-68; Raziye Sayar, *Mâtürîdî'nin Seneviyye'yi Âlemin Kıdemi Konusunda Eleştirisi*, 9; Kenan Has, “Mezdekiyye”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/523-524.

<sup>358</sup> Hilmi Demir, “İmam Mâtürîdî'nin Gnostik Akımlarla Mücadelesi”, *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2011), 425-448.

<sup>359</sup> Sönmez Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, (Ankara: Otto Yayın, 2015), 25;

<sup>360</sup> Fadıl Ayğan, “Mâtürîdî Kelamcı Şemsüddin es-Semerkandî'nin Hristiyanlık Eleştirisi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46, (Nisan 2014), 125-144; Raziye Sayar, *Mâtürîdî'nin Seneviyye'yi Âlemin Kıdemi Konusunda Eleştirisi*, 16.

<sup>361</sup> Demir, “İmam Mâtürîdî'nin Gnostik Akımlarla Mücadelesi”, 425-448.

<sup>362</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 251-255.

<sup>363</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 261-262; Bülent Şenay, “Merkûniyye”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/101-104.

iki tanrının birleşim ve karışımından meydana gelmesi konusunda hemfikir olmalarıdır.<sup>364</sup> Fakat bu gruplar karışma eyleminin kim tarafından gerçekleştirildiği hususunda farklı telakkilere sahip olmuşlardır. Yine bu gruplar iyiliğin failinin kim olduğu hususunda ortak kanaati paylaşmakta, ancak şerrin failinin kim olduğu hususunda da farklı görüşler ileri sürmektedirler.<sup>365</sup>

İmam Mâtürîdî'ye göre bu fırkaların düalizimi benimsemesine neden olan sebep şu şekildedir:

Seneviyye fırkalar dünyadaki iyilik ve kötülüklerin sadece kendi cevherlerinden gelebileceklerini savunmuşlardır. Bu sebepten ötürü iyilik için iyilik cevheri, kötülük için ise kötülük cevherinin bulunması gerektiğini savunmuşlardır. Bunların tek bir kaynaktan toplanamayacağı görüşünden bahsetmişlerdir. Bu durumda onları düalizme sevk etmiştir.<sup>366</sup>

Âlemin “nûr” ve “zulmet” ten oluştuğunu söyleyen seneviyye bunları iki asıl olarak kabul etmiş ve bunları iki ilah olarak tanımlamıştır. İçlerinden bazı fırkalar ise nûrle zulmetin anlaştıklarını ileri sürmüştür.<sup>367</sup> Mâtürîdî'ye göre Seneviyye'yi düalizme yönelten iki unsurdan biri Allah'a kötülük atfetmek istememeleri,<sup>368</sup> diğeri de yoktan yaratma anlayışını kabul etmemeleridir.<sup>369</sup> Mâtürîdî, Seneviyye'ye önemli bir yer vererek ele almış ve onların iki kadîm Tanrı anlayışını eleştirmiş ve bunu yaparkende hudûs delilini kullanmıştır.

#### **D. Seneviyye Ekolleri ve Mâtürîdî'nin Eleştirisi**

##### **a. Mennâniyye**

İmam Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde aktif olarak etkinliğini sürdüren Senevî gruplardan biri “Maniheizm”dir. Maniheizmin'den bahis eden temel eserlerde, daha çok kurucusunun ismine nisbetle Mâniyye, Mâneviyye veya Mennâniyye isimleriyle

---

<sup>364</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 186.

<sup>365</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 13/230; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 13/249; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 85-90; Önal, Mâtürîdî'ye Göre İslâm Dışı Dinler, 300.

<sup>366</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 88.

<sup>367</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 186; Abdulhamit Sinanoğlu, “İmâm Ebu Mansûr Muhammed Mâtürîdî'nin Allah Anlayışı ve Yanlış Tanrı Tasavvurlarını Eleştiri Biçimi”, *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (2016), 5/247-266.

<sup>368</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 88,

<sup>369</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 258.

ele alınmıştır.<sup>370</sup> “Mennâniyye” olarak da adlandırılan Maniheizm, ezeli ve ebedi iki ilkenin olduğunu söylemeleri nedeniyle İmam Mâtürîdî tarafından eleştiriye tabii tutulmuştur.<sup>371</sup>

İmam Mâtürîdî, hem *Tevilatü'l Kur'an*'da hem de *Kitabut Tevhid*'de Maniheizim'in Tanrı anlayışını ve âlemin yaratılışı ile ilgili görüşlerini zikir ettikten sonra, onların bu iki konudaki görüşlerini teker teker eleştiriye tabî tutmaktadır. İmam Mâtürîdî'nin bize aktarmış olduğu bu bilgilere göre Maniheizim'in görüşlerini Önal, şu şekilde sınıflandırmıştır:

“a) Başlangıçta nur ile zulmet ayrı bulunuyorlardı: Nur kuzey, güney, doğu ve batıdan oluşan dört yönden nihayetsiz olmak üzere yukarıda, zulmet ise aynı şekilde aşağıda; ancak zulmet nur ile birleştiği yönden sonludur.

b) Nihayet zulmet nura karşı taşkınlık göstermiş, böylece nur ile zulmet birleşmiş, âlem de onların bu birleşmesi sebebiyle ve birleşme oranında oluşmuştur.

c) Nur ile zulmetten her birinin beş cinsi vardır: Kırmızılık, beyazlık, sarılık, siyahlık ve yeşillik. Nur cevherinin bu cinslerinden gelen her şey hayır, zulmet cevherinden gelen ise şerdir.

d) Söz konusu iki cevherden her birinin beş duyusu vardır: İşitme, görme, tatma, koklama ve dokunma. Nur cevherinin bu duyularla algıladıkları hayır, zulmet cevherinin algıladıkları ise şerdir.

e) Nur ve zulmetten her birinin ruhu vardır. Zulmetin ruhuna hemâme denilir. Hemâme bir yılan olup, kendi içinde nuru hapsetmek amacıyla âlemi hâkimiyeti altına almıştır.

f) Nur duyarlı değildir, bu sebeple ondan oluşan şeyler tab'an (tabiatı gereği) vuku bulur, bunların hepsi iyidir. Zulmet (Hemâme) ise duyarlıdır. (ve onun eylemi işleme iradidir)

g) Nur ile zulmetin her biri, bir gün kendi yerlerine dönecektir.

h) Nesnelerin en yukarıda olanı en arınmış olanıdır. Aşağıda olanı ise arınmışlıktan en uzak bulunanıdır. Bunların yapısal özelliklerinden biri de birincisinin (en yukarıda olanınki) hafif diğerinin (en aşağıda olanınki) ise ağır oluşudur. Konumları ise birbirinden uzaklaşma yönündedir; çünkü hafif olan yukarı çıkar, ağır olan da aşağıya iner ve asırlar gelir geçer. 1) Nur ile zulmet bu konumda bulduklarından önceleri birleştikleri gibi bir gün gelir sınırlı yönden ayrılırlar. Maniheizimleri diğer

<sup>370</sup> Önal, *Mâtürîdî'ye Göre İslâm Dışı Dinler*, 349; Şinasi Gündüz, “Maniheizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/575-577;

<sup>371</sup> Jacques, Waardenburg, *Müslümanların Diğer Dinlere Bakışları: Ortaçağ Dönemi*, trc. Fuat Aydın (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 107; Önal, *Mâtürîdî'ye Göre İslâm Dışı Dinler*, 349.

senevî fırkalardan ayıran husus bu karışımın kasdî ve ihtiyarî değil, tabî ve rastgele olduklarına inanmalarıdır.<sup>372</sup>

## b. Deysaniyye

Adını kurucusu İbn Deysân'dan (ö. 222) alan Deysâniyye mezhebi Mâtürîdî'nin eserlerinde bahsettiği senevî ekollerdendir. Hayatının ilk dönemlerinde putperstliği benimseyen İbn Deysan, tanıştığı bir papazın sayesinde Hristiyanlığı kabul etmiştir. Yaşadığı bölgede aktif olarak varlık gösteren, Marcion grubuna dâhil olan İbn Deysan, bu mezhep içerisinde değişiklikler yaparak yeni bir mezhep kurmuştur.<sup>373</sup> İbnü'n-Nedîm'e göre Deysâniyye fırkası fikri olarak Maniheizm'e çok benzemektedir.<sup>374</sup> Ancak nur ve zûlmetin nasıl bir araya geldiği ve ne gibi sıfatlar barındırdığı noktasında Maniheizm ile ayrılmışlardır. Deysâniyye fırkasına göre nur aktif ve bilinçli bir varlıkken, zûlmet cahil ve özünden dolayı kötüdür.<sup>375</sup>

İmam Mâtürîdî, eserlerinde Deysâniler'in görüşlerini ayrıntılı olarak zikreder ve bu görüşleri teker teker eleştiri süzgecinden geçirir.<sup>376</sup> Maniheizm ile fikirlerinin benzer olduğunu söyleyen Mâtürîdî, diğer senevî gruplar için yaptığı eleştirileri Deysâniler içinde yapmıştır. Onların bu inanca sahip olmalarının en büyük sebebinin Allah'a itaat ve boyun etmeden kaçınmaları olduğunu söylemiştir.

<sup>372</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 244; Önal, *Mâtürîdî'ye Göre İslâm Dışı Dinler*, 350.

<sup>373</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 1054; Satılmış, "Mâtürîdiyye Geleneğinde Seneviyye/Düalizm Eleştirisi Ve İslâm Kaynaklarında Düalizm İnancı", 18-1/157-187; Mustafa Öz, "Deysâniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9/271;

<sup>374</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 1054; Önal, *Mâtürîdî'ye Göre İslâm Dışı Dinler*, 363.

<sup>375</sup> Kâsım er-Ressî, *Nakdü'l-müslimin li's-seneviyye ve'l-mecus maa'r-red ala İbnü'l-Mukaffa'*, thk. Hanefî Abdullah (Kahire: Dârü'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2000), 35; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 252, Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, nşr. Tâhâ Hüseyin – İbrâhim Medkûr (Kahire: eş-Şeriketü'l-Mısriyye, 1960-65) 5/16-17; Satılmış, "Mâtürîdiyye Geleneğinde Seneviyye/Düalizm Eleştirisi Ve İslâm Kaynaklarında Düalizm İnancı", 18-1/157-187;

<sup>376</sup> 1. Kâinat, nur ve zulmet olmak üzere iki aslın karışımından meydana gelmiştir.

2. İki asıldan biri olan nurun, tamamı beyaz, diğerinin (zulmetin) de tamamı siyahtır.

3. Nur canlıdır, zulmet ise ölüdür.

4. Nur daha sonra zulmete karışmıştır. Çünkü nur kendisiyle temas kurduğu yönde zulmetin sertliğini hissetmiş ve yumuşatıcı bir tedbir olarak onunla karışmayı istemiştir. Bazen yumuşak olan şey de sertleşip tıpkı eğe ile düzeltilmesi gereken demirin testereden sert oluşu gibi, demir tırtılları silinip düzeldiğinde yumuşar.

5. Deysâniler, nur ve zulmet olmak üzere iki asıl ve bunlara bağlı olarak iki de fer'i ortaya koymuşlardır. Buna göre nurun, hareketli ve duyarlı olması ile zulmetin hareketsiz ve duyarsız olması söz konusu iki fer'i oluşturmaktadır. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 252-253; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 2/55-56; Önal, *Mâtürîdî'ye Göre İslâm Dışı Dinler*, 364.

### c. Merkayûniyye/Merkıyûniyye/Merkûniyye

Hristiyanlık içerisinde Senevî bir grup olan Merkıyûniyye, ismi kurucusu Marcion'dan almaktadır. Hayatının ilk yıllarını ruhban olarak geçiren Marcion, ilerleyen yıllarda Roma kilisenin görüşlerini benimsemiş ve afroz edilene kadar orada hizmet etmiştir.<sup>377</sup> İbnü'n Nedîm eserinde Merkıyûniyye'nin Deysâniyye ve Maniheizme nazaran Hristiyanlığa daha yakın bir Senevî ekol olduğunu söylemiştir.<sup>378</sup>

Nurun yukarıda ve zûlmetin aşağıda bulunduğunu söyleyen Merkıyûniyye, ikisinin arasında insanın üçüncü bir aracı olduğunu söylemiştir. Merkıyûniyye bu fikri ile diğer senevî firkalardan ayrılmıştır.<sup>379</sup> Merkıyûniyye mensupları içinde üçüncü unsurun İsâ Mesîh olduğu söyleyenler olmuştur. İçlerinden bazıları ise bu unsurun İsâ'yi gönderen ve her şeyi yaratan olduğunu söylemiştir.<sup>380</sup> Şehristânî'ye göre:

“Nur ile zulmet arasında niçin aracı bir unsur ortaya koyduklarını da şu şekilde açıklamaktadırlar: Allah'ın kendisi olan nurun, zulmetin kendisi olan şeytanlarla karışması caiz olmadığından bir aracı koymak icap eder. Zira iki zıt unsur, tabiatı itibarıyla birbirinden uzaklaşırlar. Şu hâlde nurun altında ve zulmetin üstünde bir aracı bulunması gerekir ki karışma mümkün olsun.”<sup>381</sup>

Merkıyûniyye fırkası ile ilgili zikredilmesi gereken önemli bir noktada, zulmetin Tanrısını Yahudilerin Tanrısı olarak adlandırdıklarıdır. Hristiyanlığın Yahudilik ile girdiği mücadelenin izlerini taşıyan bu görüşe göre iyiliğin Tanrısı İsa'dır.<sup>382</sup> Marcionun Roma klisesinden afroz edilmesi de Eski Ahid'e karşı tepkili

<sup>377</sup> Satılmış, “Mâtürîdiyye Geleneğinde Seneviyye/Düalizm Eleştirisi Ve İslâm Kaynaklarında Düalizm İnancı”, 18-1/157-187; Bülent Şenay, “Merkûniyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/207.

<sup>378</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 1054-56; Satılmış, “Mâtürîdiyye Geleneğinde Seneviyye/Düalizm Eleştirisi Ve İslâm Kaynaklarında Düalizm İnancı”, 18-1/157-187;

<sup>379</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 261; Kâdî Abdülcebâr, *Muğni*, 5/16-17; Makdîsî, *el-Bed' ve't-Târîh*, 4/24-25; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 2/57-58.

<sup>380</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 1054-56.

<sup>381</sup> Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 2/57-58.

<sup>382</sup> Bülent Şenay, *İlk Râfîzi Hristiyan Kilisesi Markûnilik*, (Bursa: Verka Yayınları, 2003), 42; Asım Duran, “Modern Kitab-ı Mukaddes Eleştirisinin Erken Dönem Habercisi Olarak Marcion: Harnack Sonrası Araştırmalar Bağlamında Bir Değerlendirme”, *Eskiyeni*, 41 (Eylül/ 2020), 461-489; Önal, *Mâtürîdî'ye Göre İslâm Dışı Dinler*, 368; Şinası Gündüz, “Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi”, *OMÜİFD* (1997), 9/158; Chokr, İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar, 47; Mehmet Çoğ, “İslâm-Bizans İlişkileri Bağlamında “Pavlikanlar” Üzerine Bir Değerlendirme”, *FÜİFD*, 2/13 (2008), 73-87.

olmasının bir diğer sebebidir.<sup>383</sup> Marcion ortaya koyduğu metinlerde, Yahudi unsurları Hristiyan metinlerinden çıkarmaya çalışmıştır.<sup>384</sup>

Mâtürîdî'nin verdiği bilgilerden hareketle onların inançlarını şu şekilde sıralayabiliriz:

“1. Merkûniler'e göre, nur yukarıda, zulmet ise aşağıda bulunmaktadır.

2. Bu ikisinin arasında üçüncü bir aracı unsur yer almaktadır.

3. Bu aracı unsur, duyuya ve algıya sahip olan “insan”dan ibarettir. Bu inanca göre insan da bedendeki hayattır. .

4. Bu üç unsur (nur, zulmet ve bedendeki hayat) başlangıçta ayrı iken sonradan birleşip karışmıştır. Güneşin yukarıdan gölgeye paralel oluşu gibi bu üç cinsten her biri kendinden sonra gelene paralel olur. Meselâ aracı (üstündeki) nur ve ayrıca altındaki zulmetle paralel bir konumda bulunur.”<sup>385</sup>

Bütün bu anlattıklarımızı toparlayacak olursak İmam Mâtürîdî'nin nakletmiş olduğu bu bilgilerden hareketle Senevî fırkalar içinde Merkûniler'in en önemli özelliği, nur ve zulmet şeklinde iki tanrıya ve bu ikisi arasında da bir aracıya inanması olduğunu söyleyebiliriz.<sup>386</sup>

#### **d. Mecûsîlik**

Zerdüş'tün tek Tanrılı inanç sistemi ile eski İran dinlerinin birleşmesi sonucunda ortaya çıkan bir dindir. İslam kaynaklarında Mecûsîlik olarak geçen bu din, Senevîye ekolleri içerisinde en çok takipçisi olanıdır.<sup>387</sup> İnançlarında ateşin önemli bir kült olmasından dolayı Mecûsîliğin ateşperest şeklinde de isimlendirildiği görülmektedir.

Zerdüş'tün ortaya koyduğu metinlerde tek Tanrılı bir inanç benimsediği görülmektedir. Zerdüştlüğün Anadolu, Irak, İran gibi büyük bölgelere yayılmasıyla birlikte eski İran inançları ve Helenistik kültürü düşünce sistemine dâhil olmuştur.

<sup>383</sup>Şenay, *İlk Râfîzî Hristiyan Kilisesi Markûnilik*, 101-102.

<sup>384</sup>Hidayet Işık, “İslâm Bilginlerinin ‘Seneviyye’ Adı Altında Düalist Dinlere ve Mezheplere Yaklaşımları”, *Dini Araştırmalar*, 6/18 (2004), 149-172; Önal, *Mâtürîdî'ye Göre İslâm Dışı Dinler*, 368.

<sup>385</sup>Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 261; Önal, *Mâtürîdî'ye Göre İslâm Dışı Dinler*, 369.

<sup>386</sup>Önal, *Mâtürîdî'ye Göre İslâm Dışı Dinler*, 369.

<sup>387</sup>Şinasi Gündüz, “Mecûsîlik”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/279-284; Satılmış, “Mâtürîdiyye Geleneğinde Seneviyye/Düalizm Eleştirisi Ve İslâm Kaynaklarında Düalizm İnancı”, 18-1/157-187

Mecûsilik ilk ortaya çıktığı zamanlarda monoteist bir karakterdeydi. Sasaniler dönemine gelindiğinde düalist yapısına tam anlamıyla kavuşmuştur. Diğer Senevî düşüncelerde olduğu gibi Mecûsilik’de âlemi iki zıt gücün yönettiğini söylemektedir. İylik âlemini Ahura Mazda, kötülük âleminin yöneticisi ise Ehrimen’dir. Düalist inançların tamamında olduğu gibi Mecûsilikte, iyiliğin kötülüğe mutlaka galip geleceğini söylemiştir.<sup>388</sup>

İmam Mâtürîdî’nin yaşadığı dönemde Mecûsilik inancının Sasânî dönemindeki son şeklini aldığı söylenebilir. Bu sebepten ötürü İmam Mâtürîdî’nin, yaşadığı bölge ve dönemde var olan Mecûsilik ile ilgilendiğini ve Mecûsilğe yönelik eleştirilerini de bu bağlamda yaptığını görmekteyiz.<sup>389</sup> İmam Mâtürîdî’nin eserlerinde bize vermiş olduğu bilgilere göre, Senevî grupların inançlarının şu üç nokta üzerinde toplandığını görmekteyiz:

“(1) Senevîler, Âlem de hayrı ve şerri yaratan iki ayrı Tanrı olduğunu söyleyerek Tanrının birliğini inkâr etmişlerdir. (2) Yine âlemde hayır (nur) ile şer (zulmet) arasında sürekli bir mücadelenin var olduğunu ileri sürerek, âlemi savaş arenası olarak kabul ederler. 3)Yine senevîler Âlemin ezeli olup nur ile zulmetin birleşmesi sonucu ortaya çıktığına inanırlar.<sup>390</sup>”

İmam Mâtürîdî’nin Senevîler ile ilgili görüşlerini ana hatlarıyla incelediğimizde, senevîlerin Tanrı anlayışlarının görünür âlemdeki fiziki kötülükler ve iyilikler üzerinden şekillenmiş bir Tanrı tasavvuru olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda senevîler, iyilik ya da kötülüğün kendi kendine meydana gelemeyeceğini biliyor ve bunların yaratılmış olduğunu kabul ediyordu. Onların asıl sorunu ise kötülük ve iyiliğin yaratılmışlığı değil kim ya da kimler tarafından yaratıldığıdır.<sup>391</sup> İmam Mâtürîdî’ye göre senevîlerin düalist tanrı anlayışını benimsemelerinde yatan sebepler şunlardır:

---

<sup>388</sup> Gündüz, “Mecûsilik” 28/279-284.

<sup>389</sup> Önal, Mâtürîdî’ye Göre İslâm Dışı Dinler, 375.

<sup>390</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 88, 258; Önal, *Mâtürîdî’ye Göre İslâm Dışı Dinler*, 301-302.

<sup>391</sup> Metin Özdemir, “Mâtürîdî’nin Kötülük Problemine Yaklaşımı”, *Mâtürîdî’nin Düşünce Dünyası*, Ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2011), 399.

“1) Senevîlerin iyilik cevherinden sadece iyilik cevheri sadır olacağını, kötülük cevherinden ise sadece kötülük cevherinin sadır olacağını düşünmüşlerdir.<sup>392</sup>Bu bağlamda da iyilik ve kötülük için ayrı ayrı cevherlerin varlığını zorunlu görmüşlerdir.<sup>393</sup>

2) Aynı zamanda İmam Mâtürîdî, Seneviyye'nin insanın kendi nefsinde iyiliği ve kötülüğü bulundurduğunun farkına varınca bu iki özelliğinde bir rabbi bulunduğunu anlamış olur dediğini aktarmıştır.<sup>394</sup>

3) Diğer taraftan o, “Böyle iken kullarından bir kısmını O'nun parçası saydılar. Şüphesiz insan apaçık bir nankördür.”<sup>395</sup> Ayetini tefsir ederken kâfirlerin küfürlerinin farklı farklı olduğunu söyledikten sonra, Seneviyye'nin düalist tanrı inancının da bunlardan biri olduğunu söylemiştir.<sup>396</sup>Mâtürîdî'ye göre Senevîler, Hayrın cevherini oluşturan Tanrıyı şerrin son noktası, şerri oluşturan Tanrıyı da hayrın son noktası olarak değerlendirmişlerdir.<sup>397</sup>

### e. Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da Seneviler

Öncelikle İmam Mâtürîdî'nin birçok ayetin tefsirini yaparken Seneviyye fırkasından ve bu fırkanın düşünce yapısından bahsettiğini söylememiz gerekiyor. Bizim kanaatimize göre İmam Mâtürîdî'nin tefsirinde Seneviyye'yi bu kadar çok yermesindeki en önemli sebeplerden biri, Seneviyye'nin İmam Mâtürîdî'nin yaşadığı coğrafyada oldukça etkinlik göstermesi ve Müslümanlara inanç ve ibadet noktalarında birçok eleştiri yapmasıdır. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ı* incelediğimiz zaman, Senevîlerin iki noktadan eleştiriye tabii tuttuğunu görmekteyiz. Bunlardan birincisi Tanrı tasavvurları diğeri ise Müslümanların üzerine farz olan emirleri eleştirmeleridir.

İlk olarak İmam Mâtürîdî'nin Seneviyye'nin Tanrı tasavvurlarını eleştirdiği ayetleri ve yorumlarını sıralamak istiyoruz:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ  
بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ  
دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

<sup>392</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 88.

<sup>393</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 88.

<sup>394</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 174

<sup>395</sup> ez-Zuhurf, 43/15; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 174;

<sup>396</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 13/230; krş. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 13/249.

<sup>397</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 252-253.

"Kuşkusuz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün değişmesinde, insanlara fayda veren yüklerle denizde seyreden gemilerde, Allah'ın gökten indirerek onunla ölü haldeki toprağa can verdiği ve orada her çeşit canlının yetişmesini sağladığı yağmurda, rüzgârları ve gökle yer arasında emre hazır bekleyen bulutları evirip çevirip yönlendirmesinde aklını işleten bir topluluk için elbette nice deliller vardır."<sup>398</sup>

Yukarıdaki ayetin tefsirinde İmam Mâtürîdî yerin ve göklerin yaratılışında yeryüzündeki insanların faydalanacağı bir işleyişin bulunduğu bahsetmiştir. Yerin, göklerde olmayan birçok faydaya sahip olduğunu, göklerin de yerde olmayan birçok faydaya sahip olduğunu söylemiştir. İmam Mâtürîdî, bu ikisinin sahip olduğu faydaların diğerinin imkânları olmadan gerçekleşmeyeceğini de belirtmiştir.

Örnek olarak yeryüzünde yolların bulunması için gökyüzündeki yıldızların takip edilmesi, yeryüzündeki üzüm ve diğer meyveler için gökyüzündeki güneşin bulunması ve yeryüzündeki toprağın yeşermesi için gökyüzündeki yağmurun yağmasını vermiştir. Bütün bu verilen örnekler göstermektedir ki yeryüzü ve gökler arasında bir irtibat bulunmaktadır. Durum böyle olunca eğer iki tane yaratıcı bulunsaydı biri irtibatı kestiği zaman diğeri onu sağlar, biri irtibatı sağladığı zaman ise diğeri keserdi. Bu bilgileri açıkladıktan sonra İmam Mâtürîdî, Senevîlerin iki Tanrı inançlarının geçersiz olduğu söylemiştir.<sup>399</sup>

وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ كَمَا أَنْشَأَكُمْ مِنْ  
ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ آخَرِينَ

"Rabbinin hiçbir şeye ihtiyacı yoktur, rahmet sahibidir; tıpkı sizi başka bir kavmin zürriyetinden yarattığı gibi, eğer isterse sizi ortadan kaldırır ve arkanızdan yerinize dilediği bir kavmi getirir."<sup>400</sup>

Mâtürîdî'ye göre bu Ayet-i Kerime Senevîlerin "Tanrı yarattıklarını kendi menfaati için yaratmıştır." iddiasını reddetmektedir. Senevîler, kendi menfaatini düşünmeyen birinin hâkim olamayacağını söylemiştir. Mâtürîdî'ye göre bu ayet Allah'ın zatıyla zengin ve hiçbir şeye ihtiyaç duymadığını belirtmektedir. Her türlü

<sup>398</sup> el-Bakara 2/164.

<sup>399</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/296; krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ânTercümesi*, 1/324-329.

<sup>400</sup> el-En'âm 6/133.

noksanlıklardan münezzehtir olan Allah, hiçbir şeye ihtiyacı olmayan ve yarattığı kişileri kendi menfaatleri için yaratandır.<sup>401</sup>

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِّينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

"Gerçek şu ki, iman edenler, Yahudiliği benimseyenler, Sâbiîler, Hıristiyanlar, Mecûsiler ve şirke sapanların her biri hakkındaki hükmünü Allah kıyamet günü verecektir. Şüphesiz Allah her şeyi tanıktır."<sup>402</sup>

Mâtürîdî, bu ayetin tefsirinde ayette geçen Sâbiîler kelimesine Senevîler anlamını vermiştir. Mâtürîdî'nin bu görüşte olmasının en önemli sebeplerinden biri ileride göreceğimiz üzere Senevîlerin Müslümanlara farz olan emirleri reddetmeleridir.<sup>403</sup> Senevîleri Sâbiîler ile aynı grup olarak değerlendiren Mâtürîdî, daha önce gördüğümüz Dehrîler grubunu da Senevîler ile aynı düşüncelere sahip bir grup olarak isimlendirmişti.

إِنَّ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ

"Gerçek olan sadece şu yaşadığımız dünya hayatıdır. Ölür ve yaşarız. Bir daha da diriltilecek değiliz."<sup>404</sup>

Yukarıdaki ayet-i kerimede geçen "Gerçek olan sadece şu yaşadığımız dünya hayatıdır." sözünün Seneviyye ve Dehriyye ait olması durumunda bu iki grup kendilerini kast etmiş olurlar. Bunun sebebi de bu iki grubunda " İnsan ölür ve onun toprağından yiyen sığır eşek türü canlılar yaşar. " demelerinden gelmektedir.<sup>405</sup>

مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ

"Allah asla çocuk edinmemiştir. O'nunla beraber başka bir tanrı da yoktur; aksi taktirde her tanrı kendi yarattıklarını alıp bir tarafa çekilir ve mutlaka o tanrılardan biri

<sup>401</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5/219; krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'anTercümesi*, 6/238-239.

<sup>402</sup> e-Hac 22/17.

<sup>403</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 9/355; krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'anTercümesi*,

<sup>404</sup> e-Mü'min 23/37.

<sup>405</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 10/28; krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'anTercümesi*, 10/42.

diğerine baskın gelmeye çalışırdı. Doğrusu Allah o müşriklerin yakıştırdıkları şeylerden münezzehtir."<sup>406</sup>

Mâtürîdî'ye göre bu ayette eleştirilen yanlış ulûhiyet anlayışı Arap müşrikleri ve Mekke kâfirleri değil, bilakis hayrı ve şerri yaratıcıyı ayrı gören Dehrî, Senevi ve Mecusilerdir. "Allah onların yakıştırdıklarından münezzehtir" lafzı da "yarattığı varlıkları yaratmada yardıma ihtiyaç duyma ve yarar sağlama gibi nitelermelerden yücedir manasına" gelir.<sup>407</sup>

أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتِ بَهْجَةٍ مَّا  
كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ بَلٌّ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ

"Peki gökleri ve yeri yaratan, gökten size su indiren kim? Biz o suyla, sizin bir tek ağacını bile bitiremeyeceğiniz güzel güzel bahçeler, bağlar yetiştirmekteyiz. Allah'tan başka tanrı mı! Doğrusu onlar yoldan sapmış kimselerdir."<sup>408</sup>

Bu ayetin tefsirinde Mâtürîdî, yer ve gökler arasında ne kadar uzak mesafeler bulunsa da, birbirleri arasında çok kuvvetli bir bağ bulunduğunu söylemiştir. Böyle bir bağın oluşmasını ancak evranın tek bir yaratıcı tarafından yaratılmasıyla olacaktır. Bu ayetin bir benzeri de "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu."Enbiyâ Sûresi 22. ayeti olduğunu söylemiştir. Yine bu iki ayetin Dehrîler ve Senevîlere cevap niteliğinde olduğunu söylemiştir.

وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ

"Kimi kullarını O'nun bir parçası saydılar. İnsan apaçık bir nankör!"<sup>409</sup>

Bu ayetin tefsirinde de farklı farklı grupların Allah'a farklı farklı cüzler isnat ettiklerini anlatan Mâtürîdî, Mekke müşriklerin "Allah'ın yarattığı ekin ve hayvanlardan Allah'a pay ayırıp zanlarınca, "Bu Allah'a, bu da ortaklarımıza (putlara)" dediler. Ortakları için ayrılan Allah'a ulaşmıyor, fakat Allah için ayrılan ortaklarına ulaşıyor! Ne kötü hüküm veriyorlar! En'âm Suresi 136. ayetini örnek vermiştir. Yine Allah'a kızlar isnat etmeleri de Allah'a cüz isnat etmeleri anlamına

<sup>406</sup> el-Mü'min 40/91.

<sup>407</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 10/58; krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'anTercümesi*, 10/79-80.

<sup>408</sup> en-Neml 27/60.

<sup>409</sup> ez-Zuhruf 43/15.

geliyordu. Mâtürîdî'ye göre Senevîlerin evrende hayrı ve şerri yaratan iki Tanrı vardır düşüncesi, yukarıdaki örnekler de olduğu gibi Allah'a cüzler isnat etme anlamına geliyordu.<sup>410</sup>

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ

"Ey iman edenler! Size, elem verici azaptan kurtaracak bir ticareti göstereyim mi?"

تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

"Allah'a ve resulüne iman edersiniz, Allah yolunda mallarınızla ve canlarınızla cihad edersiniz. Bilirsiniz bu sizin için çok hayırlıdır."<sup>411</sup>

Ayette geçen Allah'a iman etmek fiilini Allah'ın bir ve tek olduğunu, hiçbir şeye ihtiyacı olmayan yegâne ilah olduğunu, doğmadığını, doğurmadığını ve kendisine denk hiçbir varlığın bulunmadığını inanmak olarak tanımlayan Mâtürîdî, Allah'ın kulları için yarattığı zorluk - kolaylık, hastalık - sağlık, karanlık - aydınlık gibi durumların onun kontrolü ve iradesi dışında olmadığını belirtmiştir. Senevîlerin iddialarının aksine bunların kötü ve iyi olanlarının farklı iki Tanrı tarafından yaratılmadığını söylemiştir. Yine bu kötülüklerden dolayı Mecusilerin söyledikleri "Tanrı gaflete dalmış ve kendisinden şeytan ortaya çıkmış", görüşü de Mâtürîdî tarafından eleştirilmiştir.<sup>412</sup> İmam Mâtürîdî'nin Seneviyye'yi eleştirdiği noktalardan biri de yoktan yaratmayı inkâr etmeleridir.

يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ

"O su, bel ve göğüs kafesi arasından çıkar."<sup>413</sup>

Senevîler bu dünyada yoktan yaratılışı görmemeleri sebebiyle yoktan yaratılışı inkâr etmektedir. Onların bu görüşe sahip olmalarında en büyük etkenin şahidin gaibe delalet etmesi delilini göz ardı etmeleri olduğunu söyleyen İmam Mâtürîdî, dünya üzerinde çok farklı şekillerde yaratma örnekleri sunan Allah'ın elbette yoktan yaratma gücüne sahip olduğunu söylemiştir.

<sup>410</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 13/230; krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 13/249.

<sup>411</sup> es-Saf 61/10-11.

<sup>412</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 15/140-141; krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 15/147-149.

<sup>413</sup> et-Târik 86/7.

Mâtürîdî'nin tefsirinde Senevîler'in tanrı tasavvurlarına dair yaptığı eleştirileri gördükten sonra Senevîler tarafından Müslümanların ibadetlerine dair yapılan eleştirilere Mâtürîdî'nin nasıl cevap verdiğini görelim.

وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا بِالْغَيْهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَّءُوفٌ رَّحِيمٌ

"Bu hayvanlar ancak kendinizi fazlasıyla yorarak ulaşabileceğiniz bir beldeye yüklerinizi taşır. Kuşkusuz rabbiniz çok şefkatli, çok merhametlidir."<sup>414</sup>

Bu ayetin tefsirinde Senevîlerin “ bu hayvanlar dövmekten, boğazlanmaktan ve öldürülmekten dolayı ağrı çekerler de siz bunu yaparken nasıl ağrı çekmezsiniz? Sizden bir kimse herhangi bir insanı öldürmeye kalktığında o kişi sefih sayılmaktadır. Merhametiyle ve şefkatiyle muamele eden Allah'ın hayvanların öldürülmesini emretmesi düşünülemez. Çünkü bu davranış merhameti öldüren bir davranıştır.” dediklerini aktarmış ve onlara karşı iki yönden cevap vermiştir. Birincisi: Allah'ın bu varlıkları insanların faydalanması için yarattığı ortadır. İnsan bazen nefesine sefih gelen davranışları faydası için yapmaktadır. Örneğin hacamat yaptırmak, kan aldirmek ve hoşla gitmeyen ilaçların kullanılması gibi. Bütün bunların insanın hoşuna gitmemesi onların yapılmasının insana sağlayacağı faydayı engellemez ve bu durumun böyle olması Allah'ın merhametine aykırı olmaz. İkincisi ise insan Allah'ın emirlerini uygulama noktasında kendilerine sefih görülen konularda bile imtihana tabî tutulmuştur.<sup>415</sup>

لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ فَلَا يُنَازِعَنَّكَ فِي الْأَمْرِ وَاذْعُ إِلَىٰ رَبِّكَ إِنَّكَ لَعَلَىٰ هُدًى  
مُسْتَقِيمٌ

"Biz her ümmet için uyacakları dinî kurallar koymuşuzdur. Boşuna bu konuda seninle tartışmalar ve sen rabbinin yoluna çağrıda bulunmaya devam et! Sen hakka götüren doğru bir yol üzerindesin."<sup>416</sup>

Bir önceki ayette Senevîlerin kurban hakkındaki yaptığı eleştirilere, kurban ibadetinin insana faydası noktasından cevap veren İmam Mâtürîdî, bu ayetin tefsirinde ise kurban ibadetinin Allah'ın bütün ümmetlere farz kıldığı bir şeriat olduğunu hatırlatarak cevap veriyor.

<sup>414</sup> en-Nahl 16/7.

<sup>415</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8/76-77; krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* Tercümesi, 8/91-93.

<sup>416</sup> el-Hac 22/67.

Kendisinden önceki müfessirlerin “Mensek” kelimesine kurban hayvan ve bayram manası verdiklerini belirten İmam Mâtürîdî, burada “Mensek” kelimesinin üzerinde durulmasının sebebi insanlar içinde kurban kesmenin Allah’ın şeraiti olduğunu inkâr edenlerin bulunmasıdır.” demiştir. Burada Senevîlerin iddialarının aksine kurbanın Allah’ın âdeti ve şeriatı olduğu haber verilmiştir.<sup>417</sup> Yine kurban ibadeti ile ilgili Kevser Sûresin’deki ayetin tefsirinde Hz. Peygamber (s.a.v) ‘in insanlar içinde Allah’ın yarattıklarına en çok şefkat duyan olduğunu, kurban ibadeti konusunda ise fitraten hoşlanmasa da Allah’ın davetine icabet konusunda güzel bir örneklik sergilediğini belirtmiştir.<sup>418</sup>

إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاحِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ

"Sadece eşleriyle veya ellerinin altında olanlarla (câriyelerle) yetinirler, bundan dolayı da kınanacak değillerdir." <sup>419</sup>

Kurban ibadetine dair Seneviyye’nin eleştirilerine cevap veren Mâtürîdî, Senevîler’in bir diğer eleştiri noktası olan nikâh konusunu da tefsirinde cevaplandırmıştır. Ayette geçen “Bundan dolayı kınanacak değildir.” İfadesinin tefsir ederken bu ayetin aynı zamanda evlilik hayatını gerekli görmeyen Senevîlere de bir eleştiri olduğunu ve evlilik hayatının Allah’ın emirleri arasında yer aldığını belirtirmiştir.<sup>420</sup>

وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ

"Gökteki ilâh da O’dur, yerdeki ilâh da O’dur. O sınırsız hikmet ve ilim sahibidir." <sup>421</sup>

Son olarak *Te’vilâtü’l-Kur’ân*’ da Senevîler’in eleştirildiği nokta, Allah’ın kendisini inkâr edecek kuluna her türlü nimeti vermesinin caiz olmadığını iddia etmeleridir. Bu iddiayı ortaya atmalarının sebebi de böyle bir davranışın hikmete uygun düşmeyeceği ve Allah’ın bu şekilde kandırılmayacağıdır. Durum böyle olunca Senevîler, bu ancak akli kıt başka bir ilah tarafından gerçekleştirilebilecek bir

<sup>417</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 9 /406; krş. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ânTercümesi*, 9/525-526.

<sup>418</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 17 /347; krş. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ânTercümesi*, 17/363-366.

<sup>419</sup> eI-Mü’minûn 23/6.

<sup>420</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 10 /9; krş. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ânTercümesi*, 10/17-18.

<sup>421</sup> ez-Zuhruf 43/84.

durumdur demişlerdir. Mâtürîdî bu durum hakkında insanların nankör veya vefalı olmasının Allah'a zarar veya fayda veren bir durum olmadığı, aslına bakılacak olursa zarar ve faydayı kendileri adına elde ettiklerini söylemiştir.<sup>422</sup>

İmam Mâtürîdî'nin Senevîyye fırkasına yaptığı eleştirilerin temel noktası tevhid ilkesine dayanmaktadır. Çünkü Senevîler dünyada meydana gelen kötü fiilerin Allah'dan sâdır olamayacağına inanmaktadır. Bundan dolayı Allah'ın kurban kesmeyi bile emretmeyeceğini düşünmüşler. Kötülüklerin sebebinin ise Allah'dan ayrı bir tanrı tarafından sâdır olduğunu söylemişlerdir. Yani Senevîyye fırkası Allah'a kötülük atfetmemek için yeni bir tanrı icat etmişlerdir. İmam Mâtürîdî'nin Senevîleri eleştirdiği bir diğer önemli noktada âlemin kâdim olduğuna inanmalarındır. İkili bir tanrı tasavvurlarına sahip oldukları için, Senevîler açısından bu, herhangi bir problem teşkil etmemektedir. *Kitâbü't-Tevhîd'de* yaptığı eleştirileri tefsirine yansıtan İmam Mâtürîdî, Dehrîleri de ikili tanrı anlayışları nedeniyle eleştirmiştir. Burada değinmemiz gereken önemli bir noktada, İmam Mâtürîdî'nin Sudûr nazariyesini ve Dehriyye'yi savunan fırkaları Senevîyye gibi tevhid noktasında eleştirmiştir. Mekkeli müşriklerin aksine bu fırkalarda soyut bir şirk anlayışı bulunmaktadır.

---

<sup>422</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 13 /283;krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ânTercümesi*, 13/305-306.

## SONUÇ

Müslümanlar, İslâm coğrafyası genişledikçe birçok farklı milletlerle karşılaşmıştır. Beraberinde karşılaştıkları her milletin, kendine özel bir inanç sistemi olduğunu da fark etmişlerdir. İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) doğduğu yer olan Semerkant bölgesi, yoğun ticari faaliyetlerin yapıldığı bir bölge olmasından dolayı farklı inanç sistemlerinin buluşma noktasıdır. Soğdlular döneminden beri bu özelliği ile bilinen bölge, aynı zamanda maddi açıdan da zengin bir halka sahipti. Durum böyle olunca, o dönemde hem ticaret hem de ilimle uğraşan âlimler, Semerkant bölgesine gelip hem ilmi hem de ticari faaliyetlerini gerçekleştiriyorlardı.

Ticaret sebebiyle, müreffeh bir hayat yaşayan Semerkant halkı da ilme oldukça değer veriyordu. Bu doğrultuda Müslümanlar açısından önemli bir ilim merkezi olan bu şehir; Yahudilik, Hristiyanlık, Zerdüşlük gibi dinleri bünyesinde barındırıyor ve çok sesli bir ortamın oluşmasına imkân sağlıyordu. Bu saydığımız dinler dışında o dönemde Dehriyye, Seneviyye, Sümeniyye, Maniheizm, Sudur teorisini savunanlar ve Sofist filozoflar gibi farklı felsefî akımlarda Semerkant ilim sahnesinde yerini alıyordu. İşte tamda farklı inanç ve düşünce sistemlerinin bir arada bulunduğu bu zengin bölgede, Mâverâünnehir, yaşayan İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) hem kelam ilmi ile iştigal etmesi hem de kelamî düşüncelerini tefsir çalışmasına aktarmasından dolayı eserlerinde farklı inanç ve düşünce sistemlerine bolca yer vermiştir.

Eserlerinde İslâm dışı farklı fikirlere de yer veren İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı tefsirinde yaşadığı dönemde İslâm Dünyası'nın yeni yeni gündemine giren felsefî akımların düşüncelerine yer vermiştir. Bu düşüncelerin İslâm dünyasında yeni oluşundan dolayı İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), bazen felsefî akımları ve onlara ait düşünceleri eksik ve muğlak aktarmış, bazen de bu fırkaların düşüncelerini temel kaynaklara inmeden aktarmıştır. Örnek vermek gerekirse; Sudûr nazariyesine ait bilgilere Karmatîler üzerinden ulaşan İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944), Sudûr nazariyesine ait bilgisi, Fârâbî ve sonrası sudûr anlayışına göre bir hayli eksiktir. Bu noktada en önemli sebep, bu tür felsefî nazarilerin üzerine yapılan çalışmaların o dönemde sınırlı olmasıdır. Bu sınırlılığa rağmen bahsi geçen görüşleri İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) kendisinden yaklaşık üç

asır sonra gelen ve felsefî tahlilleri ile öne çıkan müfessir, Fahreddin Er-Râzî'den (ö. 606/1210) daha hacimli bir şekilde tefsirinde işlemiştir. Bu doğrultuda incelediğimizde İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), bulunduğu koşul ve birikimler ışığında felsefî akımlara yer vermesi ile öncü ve özgün bir müfessirdir.

İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), *Te'vîlâtü'l-Kur'an* 'da filozofların görüşlerinin bazılarında faydalanmış ve bazılarını eleştirmiştir. Filozofların tıp, astoronomi ve fizik gibi konulardaki görüşlerinden faydalanan İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), bu alanlarda filozofları yetkin ve alanlarında uzman olarak görüp bu konularda referans kaynağı olarak değerlendirmiştir. Bunun yanı sıra, bazı kavramların tanımında filozofların görüşlerinden faydalanmıştır. Örneğin; "hüda" kelimesinin tanımını yaparken, İslâm dünyasında zındık olarak tanınan İbnü'r-Râvendî'nin (ö. 301/913-14) görüşüne yer vermiştir. Yine "hikmet" kelimesinin tarifini yaparken filozofların yaptığı tanımları örnek olarak göstermiştir. Yine filozoflardan sütün oluşumu, duyuların tanımı, gök gürültüsünün açıklanması gibi fiziksel olayların tanımında faydalanan İmam Mâtürîdî, (ö. 333/944) filozofların kitaplarına bakmayı caiz görmüş ancak Kur'an-ı Kerim'e uygun olmayan görüşlerinin terk edilmesi gerektiğini söyleyerek toptancı bir tavır içerisine girmemiştir. Filozofları sınıflandırırken de bu bakış açısıyla hareket eden İmam Mâtürîdî, (ö. 333/944) İmam Gazzali'den (ö. 505/1111) yaklaşık iki asır önce filozofların yetkin oldukları alanları da böylece ortaya koymuştur.

Ancak metafizik alana geldiğimiz zaman, filozofların İslâm'a uygun olmayan düşüncelerini ortaya koymuş ve akabinde bu düşüncelerin İslâm'a uygun olmayan yönlerini eleştirmiştir. Bu doğrultuda müfessirden asırlar sonra gelen İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) *Der'u Tearuzi'l-Akl ve'n-Naklı* adlı eserinde de aynı tutumu sergilemesi ilginçtir.

İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) görüşlerini tenkit ettiği felsefî grupları saymak gerekirse; Seneviyye, Sümeniyye, Batiniyye, Sudur Nazariyesini savunan filozoflar ve Dehriyyedir. Felsefî arka planı Thales'e (MÖ 625-546) kadar uzanan Dehriliği İmam Mâtürîdî'den (ö. 333/944) önce âlimler, Câsiye Suresi 24. ayet "*Bu dünya hayatımızdan başka bir hayat yoktur. Ölürüz, yaşarız. Bizi öldüren ise*

*zamandan başkası değildir."* özelinde değerlendirilmiştir. İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) ile birlikte ise, Dehrîler birçok ayetin yorumunda yerini almıştır.

Dehrîleri kendi içinde sınıflandıran İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), Dehrîlerin hepsini aynı bağlamda değerlendirmemiştir. Bazılarını yoktan yaratmayı inkâr, bazılarını zamanın insanı helak edeceği, bazılarını birden fazla tanrı inancı ve bazılarını ise ahireti inkâr konularında eleştirmiş, bazı ayetlerle de ilişkilendirmiştir. Böylece kendisinden önceki tefsirlerde daha az geçen ve daha az ayetle ilişkilendirilmiş olan Dehrîlere birçok ayetin yorumunda yer vermiştir. Onların inanç sistemindeki İslâm'a uygun olmayan yönlerini de yine ayetlerin yorumlarında eleştirmiştir.

Öte yandan felsefî arka planı Plotinus'a kadar uzanan Sudûr Nazariyesini İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), yaşadığı dönem de bu nazariyeye dair bilgi kısıtlı olması sebebiyle eksik aktarmıştır. Ancak tefsirinde Sudûr Nazariyesine ait görüşlere yer vermesi bu alanda tefsirini özgün bir konuma getirmiştir.

Seneviyye'nin tarihine baktığımızda da hem dinler hemde felsefe tarihinde başlı başına yeri olan bir grup olduğunu görmekteyiz. Tefsirinde Seneviyye felsefesinin iki Tanrı anlayışını delilleri ile eleştiren İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), bu düşünce akımını içinde barındıran dini grupları ve sistemlerini İslâm'a uygun olmayan yönlerini belirterek eleştirmiştir.

Bizim kanaatimize göre bu tür bir çalışmanın sebebi, İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) kelim ilmine karşı kayıtsız olmaması ve çoğu meselede kelami bir bakış açısı çizmiş olmasıdır. Özellikle *Kitâbü't-Tevhîd'deki* kelami tutumu bu durumu bariz bir şekilde gözler önüne koymakta ve bu iki ana eserinde yer alan felsefî akımlara dair görüşleri uyumlu bir çizgide seyretmektedir.

Sonuç olarak İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), döneminin ve alanının aslında pek de alışık olmadığı tarzda bir değerlendirme yaparak, disiplinler arası bir yaklaşım ortaya koymuştur. Biz de böylece daha bütüncül bir bakış açısıyla bakabilme ve sınırlılıkları göz önünde bulundurarak dönemsel çıkarımlar yapabileme imkânı sağlamış olduk. Yaptığımız kaynak taramaları sonucunda İmam Mâtürîdî'den (ö. 333/944) önce yaşayan müfessirler içerisinde onun kadar yoğun bir şekilde felsefî

konulara değinen bir müfessir göremedik. Ancak İmam Mâtürîdî'den (ö. 333/944) sonra yaşayan müfessirler içerisinde kelimî yönü bulunanların tefsirleri incelendiğinde felsefî meselelerin izlerinin bulunacağı kanaatindeyiz. İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) tefsirinde döneminin felsefî akımlarına yer vermesi, günümüzde yazılacak olan tefsirlerin kalitesini artırması açısından örnek niteliğindedir. Bugün yazılacak tefsirlerde de günümüzde etkisi bulunan felsefî akımlar, ayetlerin yorumunda yerini alıp doğru ve yanlış yönleriyle ortaya konulmalı ve bütüncül bir bakış açısı kazanmalıdır. Böylece, hem eski hem de yeni gelişen felsefî akımlara Kur'anî bir bakış açısıyla bakabilme fırsatı yakalamış oluruz.



## KAYNAKÇA

- Abdülcebbâr, Kâdî. *Muğni*. Kahire: eş-Şeriketü'l-Mısriyye, 1960-65.
- Abdülcebbâr, Kâdî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. 1 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Ak, Ahmet. "İmam Maturidi'nin Hayatı, Eserleri ve Görüşleri" . *Ulu Bir Çınar Uluslararası İmâm Mâturîdî Sempozyumu Tebliğler Kitabı* . ed. Ahmet. Kartal. 22. 2014.
- Ali, Cevad. *Târîhu'l-'Arab kıable'l-İslâm* . Darus saki, 2001.
- Alıcı, Mehmet. "Zendig-Dehr İlişkisi: Kureyşli Zındıkların Zaman ve Ahiret Algısı". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* (4), (2016), 801-823.
- Altıntaş, Hayrani. "Dehriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* . 9/107-109. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Altıntaş, Ramazan. "Sistemik Dönem Kelam Okulları Mu'tezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler". Kelam. ed. Şaban Ali Düzgün. 71. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Anonim. *Hudûdü'l-Âlem*. çev. Seyyid Yusuf el-Hadi. Kahire: Daru's Seğafiyye, 1423.
- Arslan, Hammet. *Hint Dinlerinde bir Arınma ve Aydınlanma Yolu Olarak Yoga*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 2013.
- Âsım Efendi. *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Asâkir, İbn. *Târîhu medineti Dimeşk*. 80 Cilt. Beyrut: Darul Fikir, 1995.
- Atay, Hüseyin. *Fârâbî ve İbni Sina'ya Göre Yaratma* . Ankara: Ankara İlahiyat Yayınları, 1974.
- Aydın, Fuat. "Ebû İsa Verrâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/59-60. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Aydın, Hüseyin. "Filozof". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/107-109. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Aydın, İbrahim. Hakkı.. “Plotinus ve iki İslâm Mütefekkirinde (Farabi ve İbn Sina’da) Sudur Nazariyesinin Bir Değerlendirilmesi”. *İslâmi Araştırmalar Dergisi* (2001), 171-181.

Aydınlı, Osman. “İslâm Hâkimiyetine (II/VIII. Asır) Kadarki Dönemde Soğd Havzasının İktisadi ve Sosyo-kültürel Dinamikleri”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 32 (2014) , 99-126.

Aydınlı, Osman. *Fethinden Sâmânîler’in Yıkılışına Kadar Semerkant Tarihi* . İstanbul: İSAM, 2011.

Aydınlı, Yaşar. “Fârâbî ve Bağdat Meşşâi Okulu”. *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. Cünet Kaya. 145-183. Ankara: İSAM Yayınları, 2017

Aygün, Fatma. “İslâm Düşüncesinde Tanrı-Âlem (Birlik-Çokluk) İlişkisine Yönelik Temel Teoriler: Hudûs, Sudûr, Zuhûr”. *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 16 (2018), 157-187.

Ayğın, F. (2014). "Matürîdî Kelamcı Şemsüddîn es-Semerkandî'nin Hristiyanlık Eleştirisi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (Nisan 2014), 125-144.

Bağdâdî. *Hedyyetü'l-ârifîn*. 2 Cilt. Beyrut: Daru İhyaü't Tûrasi'l Arabi, 1951.

Barthold. *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990.

Bayraktar, Mehmet. *İslâm Felsefesine Giriş*. Ankara: TDV Yayınları, 2016.

Bilmen, Ömer. Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınları, 1973.

Birand, Kamıran. *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997.

Bîrûnî. *Tahkîku mâ li'l-Hind*. Beyrut: Alemu'l Kutub, h.1403.

Bozkurt, Nahide. “Mansûr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/5-6. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.

Bozkurt, Nahide. “Me'mûn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/101-104. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.

- Câbîrî, Muhammed Âbid. *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. İstanbul, 1999.
- Câhiz. *Kitâbü'l-Hayevân*. Beyrut: Darul Kutubil İlmiyye, 2003.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh Tâci'l-Luga ve Sihahi'l-Arabiyye*. 6 Cilt. Beyrut: Darul İlm ilmelayin, 1987.
- Chokr, Melhem. *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.
- Coomaraswamy, Ananda. *Hinduizm ve Budizm*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000.
- Çalışkan, İsmail. "Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri". *Milel ve Nihal* 7 (2010), 67-93.
- Çelebi, Kâtib. *Keşfu'z-Zünun*. 2 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l Müsenna, 1941.
- Çeşmeli, İbrahim. *Antik Çağdan XIII. Yüzyıla Kadar Orta Asya ve Karahanlı Dönemi Mimarisi*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2017.
- Çog, Mehmet. "İslâm-Bizans İlişkileri Bağlamında "Pavlikanlar" Üzerine Bir Değerlendirme". *FÜİFD* (2008), 73-87.
- Demircan, Adnan. *Kur'an'ın Geliş Ortamında İnanç ve İbadetler*. İstanbul: KURAMER, 2022.
- Demir, Hilmi. "İmam Mâtürîdî'nin Gnostik Akımlarla Mücadelesi". *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*. 425-448. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2011.
- Demir, Hilmi. "Mâverâünnehir'in Dini-Politiği ve Mâtürîdî'nin Yeri: Maniheizm ve Gnostikler". *Ulu Bir Çınar Uluslararası İmâm Mâtürîdî Sempozyumu Tebliğler Kitabı*. ed. Ahmet. Kartal. 433-434. İstanbul: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2014.
- Demir, Hilmi. *Mit Kozmos ve Akıl*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.
- Demirci, Mustafa. *Beytül Hikme*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an Tefsirinde Farklı Yorumlar*. 3 Cilt İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfi Yayınları, 2017.

- Doğruyol, Hasan. "Buhtîşû". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/378. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Durak, Nejdî. *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*. 2 Cilt İstanbul: İnsan Yayınları, 2015, 458.
- Druart, Therese-Anne. (2015). "Metafizik". *İslâm Felsefesine Giriş* ed. R. C. Adamson. 372-373. İstanbul: Küre Yayınları, 2015.
- Dugaym, Semih. *Mevsûatü Mustalâhâti İlmi'l-Kelami'l-İslâm*. Beyrut, 1998.
- Duran, Asım. "Modern Kitab-ı Mukaddes Eleştirisinin Erken Dönem Habercisi Olarak Marcion: Harnack Sonrası Araştırmalar Bağlamında Bir Değerlendirme". *Eskiye* 41 (2020), 461-489.
- Durmuş, İsmail. "İbnü'l-Mukaffa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/131. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Durusoy, Ali. "*İbn Sînâ*". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/322-331. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Düzgün, Şaban. Ali. "Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdi". *Matürîdi'nin Düşünce Dünyası* (2011). 11-26).
- Ebi'l-Vefa, İbn. *El-Cevâhirü'l-Mudîyye* Karaçi: Mir Muhammed Kütüphane, 1913.
- Edirnevî. *Tabakâtü'l-Müfessirîn*. Essuudiyye: Mektebetul Ulum vel Hikme, 1997.
- Edward, Conze. *Kısa Budizm Tarihi*. İstanbul: Yol Yayınları, 2005.
- Efendi, Beyâzîzâde Ahmed. *İşârâtü'l-Merâm*. Kahire: Mektebetü'l Ezher, 1949.
- el-Fârukî, İsmâil Râci. *İslâm Kültür Atlası*. İstanbul: İnkilap Yayınları.
- El-Hamevî, Y. (1995). *Mu'cemü'l-büldân* (Cilt 3). Beyrut: Daru Sadr.
- el-Hucendî. Muhammed Sultân. *Hükullâhi'l-vâhid*. Kahire: Matbaatü isa el-Halebî, 1355.
- el-Kureşî, Abdülkâdir. *el-Cevâhirü'l-mudîyye* Riyad: Daru'l Hicr, 1978.
- el-Müstevfî, Hamdullâh. *Nüzhetü'l-Kulûb*. Londra, 1919.
- el-Pezdevî, Ebu. Yusuf. *Uşûlü'd-dîn*. Kahire, 1383/1963.

- Endelüsî, Ebû Hayyân. *el-Bahrü'l-muhît*. Beyrut: Daru'l Fikir, 2000.
- en-Nesefî, Necmeddin. *el-Ḳand fî zikri 'ulemâ'i Semerkand*. 1 Cilt. Mektebetül Kevser, 1991.
- en-Neşşâr, Ali Sami. *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- er-Râzî, Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ. *Felsefî Risaleler*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- er-Râzî, Fahreddin. *Felsefe ve Ölüm Ötesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- er-Râzî, Fahreddin. *Kitâbü'l-Erbain*. 2 Cilt. Kahire: Mektebet'ül Ezheri, 1986.
- Er-Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-Gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Daru'l İhya et Türas, 2000.
- er-Ressî, Kâsım. *Nakdü'l-müslimin li's-seneviyye ve'l-mecus maa'r-red ala İbnü'l-Mukaffa'*. Kahire: Dârü'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2000.
- es-Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Ensâb*. 13 Cilt. Haydarâbâd: Meclisu Dairati'l Marifi'l Osmaniyye, 1962.
- Ebü'l-Hasan El-Eş'Arî. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Fârâbî. "Uyûnu'l-Mesâil", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*. ed. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Fârâbî. *et-Ta'likât*. Haydarabat.
- Fârâbî. *Kitâbu Tahsili's-saâde*. Beyrut: el-A'mâlü'l-felsefiyye, 1992.
- Fârâbî. *Kitâbü'l-Mille Din Üzerine*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Fârâbî. *Taḥşîlü's-sa'âde*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1974.
- Fârâbî. *El-Medînetü'l-Fâzıla*. Beyrut: Mektebetü'l Meşrikiyye, 1986.
- Ferâhîdî, Halil. bin Ahmet. *Tertîbü Kitâbi'l-Ayn*. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetul Hilal, 2007.
- Fîrûzâbâdî. *el-Ḳāmûsü'l-muhît*. 1 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r Risale, 2005.

- Gazzâlî, İmam. *El-Münkız Mine'd-Dalâl*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Gazzâlî, İmam. *Makāsıdü'l-Felâsife* . çev. C. Erdemci. İstanbul: Vadi Yayınları, 2002.
- Gazzâlî, İmam. *Tehâfütü'l-Felâsife*. çev. Mahmut Kaya – Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi* . İstanbul: Remzi Kitabevi, 2017.
- Gündüz, Şinasi. “Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi”. *OMÜİFD* 9 (1997), 121-165.
- Gündüz, Şinasi. “Maniheizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/575-577. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Gündüz, Şinasi. “Mecûsîlik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/279-284. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Haldûn, İbn. *Mukaddime* . çev. Süleyman. Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.
- Hançerlioğlu, Orhan. “İkicilik”, *Felsefe Ansiklopedisi* 9 Cilt. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1977.
- Has, Kenan. “Mezdekiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/523-524. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Havkal, İbn. *Sûretü'l-arz*. 2 Cilt. Beyrut: Daru Sadr, 1938.
- Hazm, İbn. *El-Fasl*. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Hilmi Ziya, Ülken. *İslâm Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1967.
- Hureysât, Muhammed Abdülkâdir. “Hâlid B. Yezîd B. Muâviye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/292-293. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- İbn Sînâ. *Metafizik II*. trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul : Litera Yayıncılık, 2005.

- İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ': Fizik I*, çev. Muhittin Macit - FerruhÖzpilavcı. İstanbul: Lirera Yayıncılık, 2004.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tenbihler*. trc. Ali Durusoy-Muhittin Macit - Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Düreyd. *Cemheretü'l-luğa*. 3 Cilt. Beyrut: Darulilim, 1987.
- İbnü'l-Esîr. *el-Kâmil fi't-târih*. 10 Cilt Beyrut: Daru'l Kitabi'l Arab, 1997.
- İbnü'n-Nedîm. *el-Fihrist*. 1 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- İltaş, Davut. "Tahâvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/385-388. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- İsfahânî, Râgıb Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed. *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'an*. Dımaşk: Darul Kalem, 1992.
- Işık, Hidayet. "İslâm Bilginlerinin 'Seneviyye' Adı Altında Düalist Dinlere ve Mezheplere Yaklaşımları". *Dinî Araştırmalar* (2004), 149-172.
- Izutsu. *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Pınar Yayınlar, 2017.
- Jacques, Waardenburg. *Müslümanların Diğer Dinlere Bakışları: Ortaçağ Dönemi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Karabey, Bilal. "İbn Sînâ Felsefesinde Faal Akıl". *Afyon Kocatepe Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi* (2020), 39-52.
- Karagöz, Numan. *Mâtürîdî Kelâmcılarda Dehriyye Eleştirisi*. Malatya: İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 2021.
- Karataş, Ömer Faruk. "Sudûr Nazariyesinin Gelişimi". *Rumeli Dil ve Edebiyat Araştırma Dergisi* (2021-2022, Mart), 423-436.
- Karuç, Benazir. *Plotinus Ve Fârâbî'de Varlık Ve Sudûr Teorisi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Kaya, Mahmut. "Fırdevsü'l-Hikme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.13/131-132. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

- Kaya, Mahmut. "Sudur". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/ 467-468. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kaya, Mahmut. "Felsefe" İstanbul: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/311-319. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kenny, Anthony. *Ancient Philosophy (Antik Felsefe)*. İstanbul: Küre Yayınları, 2018.
- Kılıç, Cevdet. "Plotinus'ta Sudûr İnen Ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı". *Kelam Araştırmalar* (2009), 39-56.
- Kılıç, Muhammet Fatih. *İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2013.
- Kindî. *Felsefî Risaleler*. İstanbul: Klasik Yayınlar, 2014.
- Kırca, Celal. *İmam Mâturîdî'ye Göre Tefsir ve Te'vîl Kavramları*. İstanbul, 1996.
- Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. çev. Hayrettin Karaman - Mustafa Çağrıncı – İbrahim Kâfi Dönmez – Sadrettin Gümüş. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Kurt, Hasan. Semantik Açısından Dehrî Kavramı Ve Kelamcılarının Dehrîlere Bakışı. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2006), 111-139.
- Kurtubî. *El-Câmi' Li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Kahire: Darul Kitabul Mısriyye, 1964.
- Kuteybe, İbn. *Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadîs*. Müessesetul İşrak, 1999.
- Kutlu, Sönmez. "Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini İmam Maturidi". *Dini Araştırmalar* 5/15 (2003), 5-28.
- Kutlu, Sönmez. *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*. Ankara: Kitabiyat, 2003.
- Kutlu, Sönmez. *İmam Mâturîdî ve Mâturîdilik*. Ankara: Otto Yayın, 2015.
- Kutluboğa, İbn. *Tâcü't-terâcim* 3 Cilt Dımaşk: Darul Kalem, 1992.
- Kutluer, İlhan. *Akıl ve İtikad*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- Kutluer, İlhan. "Hikmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1998), 17/503-511. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

- Kutluer, İlhan. "İbnü'r-Râvendî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/179-184. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Leaman, Oliver. *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Makdisî. *el-Bed' ve 't-târîh*. Port Said: Mektebetü's Segafeti'd Diniyye, 1997.
- Manzûr, İbn. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Daru Sadır, 1994.
- Marmura, M. E. "Gazâlî". ed. R. C. Taylor. *İslâm Felsefesine Giriş* (s. 156). İstanbul: Küre Yayınları, 2015.
- Matürîdi. *Kitabü't-Tevhid*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Mâtürîdî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. 17 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005
- Mâtürîdî. *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*. 18 Cilt. ed. Yusuf Şevki Yavuz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Mohapatra, A.Ranjan. "Budizm". çev. Hidayet Işık. *SÜİFD* (2003) , 169-181.
- Morî, Masao. "Soğdluların Orta-Asya'daki Faaliyetleri". *Belleten*, 47/185 (1983), 339-351.
- Mukaddesi. *Ahsenü't-tekâsîm*. Beyrut, 1987.
- Nabi, Mohammad Noor. "Theory of Emanation in The Philosophical System of Plotinus and Ibn Sina". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2010), 221-227.
- Nebati, Mahmut. *Maturidilik Düşüncesi-1*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Tebssiratü'l-Edille*. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Yayınları, 1993.
- Nüveyrî. *Nihâyetü'l-ereb*. Kahire: Daru'l Fikir, 1923.
- Önal, Recep. "Mâverâünnehir'in Dini-Politiği ve Mâtürîdî'nin Yeri: Maniheizm ve Gnostikler". *Ulu Bir Çınar Uluslararası İmâm Mâtürîdî Sempozyumu Tebliğler Kitabı*. ed. Ahmet Kartal. 639-641. İstanbul: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2014.

- Önal, Recep. *Mâtürîdî'ye Göre İslâm Dışı Dinler*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 2013.
- Özdemir, Metin. "Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı". *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*. 399. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2011.
- Özdeş, Talip. *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Özen, Şükrü. *Ebû Mansur el- Mâtürîdî'nin Fıkıh Usulünü Yeniden İnşası*. İstanbul: Doktora Tezi, 2001.
- Özen, Şükrü. "Mâtürîdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/146-151. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'an'da ve İslâm Öncesi Arap Düşüncesinde "Dehr" Kavramı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2003), 251-270.
- Öztürk, Mustafa Bilal. "Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da Mâtürîdî'nin Felsefe Algısı". *Marife* 22/1 (2022), 67-90.
- Paşa, Sava. *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd 2 Cilt* Ankara: Diyanet İşleri Reislîği Yayınları, 1955.
- Plotinus. *Enneadlar*. çev. Zeki. Özcan. Bursa: ASA Kitapevi, 1996.
- Rahman, Fazlur. *İslâm Felsefesi ve Problemleri*. çev. Ömer Ali Yıldırım Mehmet Ata İz. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Reisman, D. C. "Farabi ve Felsefe Müfredatı". ed. R. C. Peter Adamson. 59-80. *İslâm Felsefesine Giriş*. İstanbul: Küre Yayınları, 2015.
- Rudolph, Ulrich. *Mâtürîdî Semerkant'ta Ehli Sünnet Kelamı*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Rüşd, İbn. *Faslü'l-Makâl*. İstanbul:: Dergah Yayınları, 2018.
- Satılmış, Ali. "Mâtürîdiyye Geleneğinde Seneviyye/Düalizm Eleştirisi Ve İslâm Kaynaklarında Düalizm İnancı". *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* (2020), 157-187.

- Sayar, Raziye. *Mâtürîdî'nin Seneviyye'yi Âlemin Kıdemi Konusunda Eleştirisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi 2019
- Seailles, Paul Janet - Gabriel Seailles, *Metâlib ve Mezâhib*. çev. Elmalılı Hamdi Yazır. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.
- Seâlibî. *Letâifü'l-Maarif*. Mısır, 1960.
- Sena, Cemil. "Demokrit". *Filozoflar Ansiklopedisi*. 492-493). Ankara: Remzi Kitabevi, 1976
- Seyyid Şerîf Cürçân. *Et-Ta'Rîfât*. Beyrut: Darul Kutubu'l İlmiyye, 1983.
- Sezgin, Fuat. *Arap İslâm Bilimler Tarihi* . İstanbul: Prof. Dr. Fuat Sezgin İslâm Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı.
- Sinanoğlu, Abdulhamit. "İmâm Ebu Mansûr Muhammed Mâtürîdî'nin Allah Anlayışı ve Yanlış Tanrı Tasavvurlarını Eleştiri Biçimi". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (2016), 5/247-266.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Seneviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/ 521. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Süleyman, Bin. Mukâtil. *et-Tefsîrû'l-kebîr*. Beyrut: Daru İhya et Tûras, 2002.
- Şehristânî. *El-Milel Ve'n-Nihal*. Müessetul Halebi.
- Şeker, Fatih. Mehmet. "Entelektüel Zümreleri Dönüştürmenin Kavramsal Aracı Olarak Sudûr Teorisi". *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi* , (2012), 42/5-46.
- Şenay, Bülent. "Merkûniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/101-104. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Şenay, Bülent. *İlk Râfizî Hıristiyan Kilisesi Markûnîlik*. Bursa: Verka Yayınları, 2003.
- Şerif, Muhammed. *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri* . çev. İsmail. Taşpınar. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Taberî. *Câmiu'l-Beyân An Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r Risale, 2000.

- Tarâbîşî, C. *Mu'cemü'l-felâsife*. Beyrut: Beyrut: Dârü't-Talî'a, 2006.
- Taş, İsmail. "İslâm Düşüncesinde Bir Zihniyet Dönüşümü (Oryantalizm ve Oksidantalizm Bağlamında Beytülhikme)". *Türk-İslâm Düşüncesi Yazıları*. 55. Konya: Palet Yayınları, 2017.
- Taşgöl, Ahmet. "Soğd". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 37/349. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Taşköprüzâde. *Miftâhu's-Saâde*. Beyrut: Daru'l Kutubu'l İlmiyye, 1985.
- Temîmî, T. b. *eṭ-Ṭabaḳâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Ḥanefiyye*. Riyad: Daru'r Rifai, 1983.
- Toktaş, Fatih. *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Tunç, Aynur İlhan. "Plotinos Ve Farabi'de Sudur Teorisi Ve Değerlendirilmesi". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 13 (2007), 143-170.
- Türker, Ömer. "Metafizik: Varlık ve Tanrı". *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. Cüneyt Kaya. 603-654. Ankara: İSAM, 2017.
- Uluç, Tahir. *İmam Mâtürîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozoflara Eleştirisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.
- Aydın, Usta "Sâmânîler", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 36/64-68. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ülken, Hilmi. Ziya. *Türk Tefekkür Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.
- Watt, M. Hz. *Muhammed'in Mekke'si*. Ankara, 1995.
- Watt, W. M. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2013.
- Weber, Alfred. (1998). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998.
- Yusuf Şevki Yavuz, "Tevîlatul Kur'an ve Maturidi'nin İslâm Düşüncesindeki Yeri", *Maturidi ve Tevîlatul Kur'an*, ed. Hatice K. Arpağuş, Mehmet Ümit, Bilal Kır. 71-81 (İstanbul: İfav Yayınları, 2019..

- Yıldırım, Mustafa. “Plotinus Ve Farabi’de Sudur” . *Felsefe Dünyası* (1994), 43-52.
- Yurdagür, Metin. *Mâverâünnehir'den Osmanlı Coğrafyasına Ünlü Türk Kelamcuları* . İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- Zebîdî. *İthâfî's-sâde*. Kahire: Daru'l Fikir.
- Zehebî. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kahire: Metebetu Vehbetin, 1976.
- Zemahşerî. *Keşşâf*. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Ziriklî. *el-A'Lâm*. Cilt 8. Beyrut: Darulilmil lil'Malayin, 2002.

