



Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Hikmet Anlayışının Sosyal Kelâm Bağlamında Değerlendirmesi*

Evaluation of Abu Mansur Al-Mâturîdî's Understanding of Wisdom in the Context of Social Theology

Talip KIZILKAYA

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara, Türkiye
PhD, Ministry of National Education, Ankara, Türkiye
talip_kizilkaya01@hotmail.com, orcid.org/0009-0005-1906-7736
<https://ror.org/00jga9g46>

Makale Bilgisi / Article Information	
Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received:	16 Eylül 2023 / 16 September 2023
Kabul Tarihi / Date Accepted:	03 Kasım 2023 / 03 November 2023
Yayın Tarihi / Date Published:	25 Ocak 2024 / 25 January 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Ocak 2024 / January 2024
Cilt / Volume: 10, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 169-185.	

Atıf: Kızilkaya, Talip. "Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Hikmet Anlayışının Sosyal Kelâm Bağlamında Değerlendirmesi". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 10/1 (Ocak 2024), 169-185. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10530536>

Cite as: Kızilkaya, Talip.. "Evaluation of Abu Mansur Al-Mâturîdî's Understanding of Wisdom in the Context of Social Theology". *İhya International of Islamic Studies* 10/1 (January 2024), 169-185. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10530536>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Talip KIZILKAYA**).

Bu makale Creative Commons Atıf-Gayri Ticari Türetilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.

* Bu makale, aynı yazara ait "Mâturîdî'de İlâhî Hikmet ve İnsan Fiilleriyle İlişkisi" başlıklı doktora tezinden yararlanılarak üretilmiştir. This article is based on his doctoral thesis titled "God's wisdom in Mâturîdî and its relation actions of human".



Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Hikmet Anlayışının Sosyal Kelâm Bağlamında Değerlendirmesi

Öz

Tarih boyunca insanlar birlikte barış içerisinde yaşamak için çeşitli siyasal ve toplumsal uygulamalara başvurmuştur. Devlet, hukuk, ordu vb. kurumlar bu amaçla ortaya çıkmış ve bugünkü modern şeklini almıştır. Toplumsal barışın tesisinde ahlak en az hukuk kadar önemli bir yer tutar. Bu noktada din, bireyin ahlaklı davranmasındaki en önemli bağlayıcı unsurlardan biridir. Adalet, hikmet, şecaat ve iffet Antik Yunan'dan beri ahlak filozofları tarafından kabul edilen dört temel erdemdir. Sünnî kelâmın bir kanadının kurucusu olan Mâturîdî (v. 333/944) hikmeti epistemolojik, ontolojik ve etik yönlü olarak ele almıştır. Mâturîdî'de hikmet salt bir soyut düşünüş değil aynı zamanda amelî/pratik yönü olan bir kavramdır. Hikmetli düşünmek ve hikmete uygun iş yapmaktır. Bazı mütekelimler hikmeti, Mâturîdî ile sünnî kelâm'ın diğer kurucu âlimi Eş'ârî (v. 324/935-36) arasındaki görüş ayrılıklarından biri olarak kabul etmişlerdir. Eş'ârî, Tanrı merkezli bir din anlayışına sahip olduğundan hikmeti yaratıcının ilim ve irade sıfatları çerçevesinde ele almıştır. Mâturîdî'de ise hikmet; adalet, ilim, akıl, ahlak gibi bireysel ve toplumsal yönleriyle ortaya konur. Dolayısıyla insanın özgürlüğü, iradesi, akli vb. Mâturîdî'de kendisine daha saygın bir yer bulur. Hikmet sahibi bireylerden oluşan toplumlar erdemli toplumlardır. Siyasetin işlevi erdemli birey ve toplumların inşasıdır. Siyaset düşünce tarihinde her daim ahlakla beraber ele alınmıştır. İslam'da tüm toplumlar için belli bir siyaset modeli önerilmemiş fakat erdemli bir toplumun inşası için temel ahlak ilkeleri ortaya konmuştur. Ahlak tam anlamıyla ancak toplumsal alanda zirvesine ulaşır. Bu yüzden tarih boyunca medenî toplumları göçebe toplumlardan ayıran en büyük fark ahlak olmuştur. Bireysel, toplumsal ve siyaset alanındaki asıl problem etik sınırların belirlenmesidir. İnsan-insan, insan-toplum ve insan-Tanrı arasındaki bu sınırların aşılması bireyde, toplumda ve doğada düzensizliğe sebep olur. Mâturîdî'nin hikmet anlayışı bu sınırların doğru anlaşılmasına katkı sağlayan bir zemin sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Hikmet, Ahlak, Bilgi, Sosyal Kelâm, Mâturîdî, Akıl.

Evaluation of Abu Mansur Al-Mâturîdî's Understanding of Wisdom in the Context of Social Theology

Abstract

Throughout history, people have resorted to various political and social practices to live together in peace. State, law, army, etc. Institutions emerged for this purpose and took their current modern form. Morality has at least as important a place as law in establishing social peace. At this point, religion is one of the most important binding factors in an individual's moral behavior. Justice, wisdom, courage and chastity are the four basic virtues accepted by moral philosophers since Ancient Greece. Mâturîdî (d. 333/944), the founder of a wing of Sunni theology, discussed wisdom in epistemological, ontological and ethical aspects. In Mâturîdî, wisdom is not just an abstract thought but also a concept with a practical aspect. It means thinking wisely and doing things in accordance

with wisdom. Some scholars have accepted wisdom as one of the differences of opinion between Maturidi and Ash'ari (d. 324/935-36), the other founding scholar of Sunni theology. Since Ash'ari has a God-centered understanding of religion, he discussed wisdom within the framework of the creator's attributes of knowledge and will. In Mâtûrîdî, wisdom; It is revealed with its individual and social aspects such as justice, science, reason and morality. Therefore, man's freedom, will, mind etc. find a more respected place in Mâtûrîdî. Societies consisting of wise individuals are virtuous societies. The function of politics is the construction of virtuous individuals and societies. Politics has always been discussed together with morality in the history of thought. In Islam, a certain political model is not suggested for all societies, but basic moral principles are set forth for the construction of a virtuous society. Morality truly reaches its peak only in the social sphere. Therefore, the biggest difference that has separated civilized societies from nomadic societies throughout history has been morality. The real problem in the individual, social and political fields is the determination of ethical boundaries. Exceeding these boundaries between human-human, human-society and human-God causes disorder in the individual, society and nature. Maturidi's understanding of wisdom provides a basis that contributes to the correct understanding of these boundaries.

Keywords: Kalam, Wisdom, Ethics, Knowledge, Social Kalam, Maturidi, Reason..

Extended Abstract

The concept of wisdom lies at the basis of the Kalam methodology of Ebû Mansur el-Mâtûrîdî (d. 333/944) from Samarkand, who is the founder of Ahl as-Sunnah Kalam understanding and Mâtûrîdî Kalam. So much so that the Maturidi theological perspective cannot be understood without the concept of wisdom. Wisdom is also a dominant concept in Maturidi's approach to individual and social morality. In this study, we tried to find answers to the questions of whether the concept of wisdom in particular and the science of kalam in general should take into account other social sciences that have a common subject, and if so, at what level it should be and whether this situation would detach the science of kalam from its traditional historical ties. Separating the sciences that emerged with the development of modern sciences became a necessity for the formation of areas of specialization. However, with this separation, humans and nature were considered from only one perspective. This fragmented approach raised the question of whether there should be an interdisciplinary approach to addressing problems or not. At this point, the concept of wisdom has a world of meaning that necessitates interdisciplinary transition. However, when viewed from the perspective of the history of theology, inter-sectarian discussions on wisdom were made on the basis of the person-attribute relationship, such as whether wisdom is an eternal attribute of God, what wisdom means, whether there can be a necessity in God's actions. The sphere of meaning of wisdom in Mâtûrîdî thought includes ontological, epistemological and ethical aspects, enabling wisdom to be addressed from different aspects. We tried to reveal the relationship between wisdom and social sciences by considering it from the moral dimension. With this, we tried to show whether the science of kalam should benefit from other human sciences. In this sense, our study is a new study on the relationship between theology and sociology in a small number of cases. In addition, our study will provide a basis for relevant researchers to recognize the Mâtûrîdî understanding of kalam. We started our study by focusing on Mâtûrîdî's life and scientific personality. To reveal the role of wisdom in the interdisciplinary approach, we examined the relationship of wisdom with the individual, society and politics. In this study, we preferred the document scanning method. With this method, we scanned information for the determined purpose by using many internet resources, books, articles, papers and other publications. Mâtûrîdî's works named Kitâbü't-

Tevhîd and Te'vîlâtü'l-Kur'an, which have survived to the present day, are the main sources of our study. We also included in our study the Tebsiratü'l-Edille of Ebu'l-Muîn enNeseî (d. 508/1115), who had a great share in making Maturidiism a school, and recent publications on Maturidiism. One of the difficulties of the study was that the studies on the Māturidî system of thought were limited and that wisdom was considered in relation to individual, social and politics, and the use of the relatively new conceptualization of "social theology". However, considering the evaluation of wisdom in the context of social theology only in the context of Maturidi, rather than Maturidi theologians, has made the subject more specific. For this reason, the opinions of different theological sects were sometimes consulted. In this way, different approaches to wisdom between sects were revealed, and thus, it became possible to establish Maturidi's wisdom-based view more clearly and on a solid basis. In other studies on wisdom, mentioning the richness of meaning of wisdom, concluding that Māturidî thought differently from Ash'arism in the person-adjective relationship and that he presented views closer to Mu'tazila are among the conclusions of our study. One of the distinguishing features of our study is that we try to reveal how Maturidi used wisdom in this manner by touching on the moral and epistemological aspects of wisdom in creating a virtuous person and society. In Māturidî, wisdom reveals that kalam is not an abstract science that deals only with the issues of belief, away from social realities. This study will be an example in terms of evaluating the wisdom in the context of social theology and showing the relationship between theology and sociology and therefore the importance of interdisciplinary studies. The fact that the science of sociology deals with society requires the science of kalam to benefit from this science. Kalam's handling of problems from a universal perspective shows its power to solve many contemporary individual and social problems. It can be said that wisdom adds social awareness to the individual. Because wisdom is a key concept for Maturidi in creating a virtuous individual and society by presenting a social lifestyle based on responsibility. When we look at the history of theology, many problems such as the discussions of fate and the issue of great sin are not theoretical discussions. These are socio-political issues discussed by society under the conditions of that day. Therefore, interdisciplinary studies need to increase.

Giriş

Hikmet, Mâturîdî düşünce deyince akla ilk gelen kavramdır. Akıl, ahlak, ilim, düşünmek ve adalet hikmetin anlam dünyasında yer alır. Hekim, hâkim, hüküm, hükümet, muhakeme ve mahkeme hikmetle aynı kökten gelen günlük dilde de sıklıkla kullanılan terimlerden bazılarıdır. Hikmetle ilişkili olan bu kelimeler hikmetin fert, toplum ve siyasetle olan yakın ilişkisini ortaya koyar.

Kelâm Allah'ın zât ve sıfatlarından bahseden, inanç esaslarını ve bunlarla ilişkili meseleleri İslâm kanununa uygun olarak araştıran bir ilimdir.¹ Kelâm ilmini felsefenin ulûhiyet anlayışından ayıran da “İslâm kanunu” kaydıdır.² Kelâm tarihine baktığımızda kelâm mezheplerinin ortaya çıkmasında sosyal ve siyasal olayların etkisi bariz bir şekilde görülür: Büyük günah meselesi, imamet, Kur'ân'ın yaratılmış olup olmadığı gibi.³ İlm-i kelâm'ın ele aldığı bu problemler onun güncel toplumsal pratiklerle olan ilişkisini ortaya koyar. Kelâm tarihine baktığımızda kelâm ilmi çağının problemlerini ele almış ve çözüm yolları üretmeye çalışmıştır. Ancak zamanla kelâm ilmi özgün eserler verme, çağın meselelerini ele alma tarihi görevini terk etmiş ve duraklama dönemine girmiştir.⁴

Bireyin inancı onun hayata, topluma ve doğaya bakışını etkiler. Bu nedenle dinler ve inancın bireysel-toplumsal yansımaları sosyoloji başta olmak üzere birçok sosyal bilim tarafından bir yönüyle ele alınmıştır. Sosyal kelâm ya da kelâm sosyolojisi en genel anlamda kelâm problemlerinin disiplinler arası bir bakışla ele alınmasıdır. Spesifik olarak ise kelâmın sosyolojinin ilkelerini de göz önüne alarak kelâm problemlerini ele almasıdır.⁵ Ancak kelâm ve sosyoloji farklı ilim dallarıdır. Kelâmın sosyolojiye sosyolojinin kelâm ilmine indirgenmesi her iki ilim dalının işlevsiz kılınmasına sebep olur. Bununla birlikte hem kelâm hem de sosyoloji kader, insan ilişkileri, toplumsal düzen gibi birçok ortak konuya sahiptir.⁶

¹ Ebû'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 7; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, thk. Abdurrahman Umeyre-Salih Musa Şeref, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb,1998), 24; İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 820; Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Haneî, *Kitabü't-Ta'rifât*, (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985), 194; Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Münciz mine'd-dalâl*, thk. Cemil Saliba, Kâmil Ayad, (Beyrut: Dârü'l-Endülüs, 1992), 71; Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, (İstanbul: Bilmen Yayınları, ts.), 5.

² Vezir Harman, *İbrahim el-Lekânî'nin Kelâmî Görüşleri*, (İstanbul: Hiper Yayınları, 2020), 35.

³ W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 11, 156, 349; Hayrettin Yücesoy, “Mihne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/26-28; Muhit Mert, *Kelam Tarihinin Problemleri*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 13vd; H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelamı*, çev. Kasım Turhan, (İstanbul: Turhan Kitabevi Yayınları, 2001), 23 vd; Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 61-92.

⁴ Ulvi Murat Kılavuz, Ahmet Saim Kılavuz, *Kelâma Giriş*, (İstanbul: İSAM, 2010), 59; İsmail Şık, vd., *Kelam I Kelam Tarihi ve Okulları*, ed. İsmail Şık, (Ankara: Gece Kitaplığı, 2015), 66.

⁵ Recep Ardoğan, *Kelam İlminin Geleceği ve Yeni Bir Disiplin Önerisi, Keşf-i Kadîmden Vaz'-ı Cedîde İslâm Bilim Tarihi ve Felsefesi*, (Diyarbakır: Divan Kitap, 2019), 589-611.

⁶ H. Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir*, çev. Nilgün Çelebi, (Ankara: Anı Yayıncılık, 2019), 11; Zygmunt Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, çev. Abdullah Yılmaz, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018), 32; Anthony Giddens, *Sosyoloji Başlangıç Okumaları*, çev. Günseli Altaylar, (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 11-17; Michael A. Hogg-Graham M. Vaughan, *Sosyal Psikoloji*, çev. İbrahim Yıldız-Aydın Gelmez, (Ankara: Ütopya yayınları, 2017), 26.

Âlimlerin belli bir zaman dilimini zirve olarak görmesi sonra gelen ulemaya öncekileri şerh etmek dışında bir alan bırakmamıştır.⁷ Oysa insan ve toplum dinamik bir yapıya sahiptir. İnsan duygu, düşünce ve davranış olarak çok boyutlu bir yapıya sahiptir. Zaman içerisinde insan ve dolayısıyla toplum değişecektir. Değişimle beraber her toplumda problemlerde farklılaşacaktır. Kelâm salt metafiziksel alanda konuşan bir ilim değildir. İnsanı merkeze almayan her disiplin içerisinde bir sınırlılık barındırmakla beraber disiplinler arasında da kendine ciddi bir yer bulamaz.⁸ Bu sınırlılığı aşmak için Osmanlı'nın son dönemlerinde XIX. Yüzyıl sonlarında “sosyal kelâm” diğer bir ifadeyle “ictimai kelâm” ya da “sosyal teoloji” gibi kavramsallaştırmalar ortaya atılmıştır. Sosyal kelâm, insan ve toplumun dinamik yapısından hareketle birey-toplum ilişkisini ve barışın tesisine dönük çözümleri ortaya koymayı hedefleyen bir yaklaşımın adıdır.⁹

Kelâm ilmindeki vesâil ve mesâil kavramlaştırması kelâm'ın güncelliğini korumasında ve disiplinler arası çalışma ile çağdaş meseleleri ele almasında önemli bir yol sunar. Mesâil kelâm ilminin temellendirilmesi gereken konuları veya önermeleridir. Vesâil ise itikât esaslarını temellendirmek, onların gerçekliklerini savunmak ve muhalif görüşleri çürütmek için lazım olan bilgilerdir.¹⁰ Vesâil kelâm'ın çağdaş problemleri ele alma gücünü ortaya koyar. Bugün ideolojiler, bireyselleşmeyle gelen insan krizi, tüketim odaklı yaşamın ortaya çıkardığı ahlak krizi, bağımlılıklar vs. günümüz insanının en büyük problemlerinden bazılarıdır. Maturîdî'nin hikmet kavramı, bireysel ve toplumsal sorunları ele almada, özellikle anlam arayışındaki insana yön vermede çok zengin bir anlam içeriğine sahiptir. Bilgi, güzel ahlak, delil, adalet hikmetin anlamlarından ilk akla gelenlerdir. Bu anlamlar hikmetin bireysel, toplumsal ve siyasetle olan ilişkisini ortaya koyması açısından dikkate değerdir. İlâhî sıfatlardan olan hikmet, hem insan hem de Allah için kullanılır. Her iki durumda da her şeyin yerli yerinde olması demektir. Birey açısından akıl ve nefis dengesinin sağlanması, sosyal ve siyasi olarak adaletin, liyakatin, sağduyunun hâkim olmasıdır.

Toplumların zaman içerisindeki değişimi insan ve çevre problemlerinde çeşitlenmelere yol açar. Problemlere sunulan çözüm önerileri tek başına yeterli değildir. Bu noktada İslâm ilimleri açısından çözüm için öne çıkan kendine özgü metoduyla kelâm ilmidir. Kelâm ilmi ne felsefe gibi saf akılla ne de hadis ilmi gibi sadece nakille olaylara bakar. İnsanı bütünlüğü içerisinde ele alarak akli ve nakli ölçülü bir şekilde kullanan, ilgili konularına ve alanları çerçevesinde kendi metod ve bakış açısına göre meseleleri çözmeye sistem kurabilen kelâm ilmi çağdaş problemlerin çözümünde de önemli bir yere sahiptir.

Konularını tümel bir bakışla ele alan kelâm ilmi tevhdîlmi¹¹ olarak da isimlendirilmiştir. Tevhîd, varlıkların ontolojik olarak doğru yere konumlandırılmasıdır. Allah'tan yola çıkarak tüm

⁷ Mehmet Salih Geçit, “Yeni İlm-i Kelâm Hareketinin Kelâm İlimine Kazandırdığı Yenilikler”, *Hikmet Yurdu Dergisi* 9/18 (Temmuz-Aralık 2016), 111.

⁸ Şaban Ali Düzgün, *Kimliksiz Hakikatler*, (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 85; Düzgün, *Sosyal Teoloji: Kelâm'ın Fonksiyonel Yapısı*, Kelâm'ın işlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri (Sempozyum), haz. Ahmet Bülent Ünal-Ahmet Bülent Boloğ, (İzmir: DEÜİFY, 2000), 161; Vezir Harman, “Psiko-Sosyal Kelâm: İman Kavramı Bağlamında Duygu, Düşünce Ve Davranış Etkileşimi”, *Namık Kemâl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Haziran 2015), 36.

⁹ M. Saif Özervarlı, “Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmed Şerafeddin'in “İctimaî İlm-i Kelâm”ı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 3, (Temmuz 1999), 158.

¹⁰ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İSAM, 2010), 213, 337; Şık, *Kelâm İlm-i Kelâm Tarihi ve Okulları*, 24.

¹¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Ali Kemal, (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2014), 21.

var olanları var oldukları üzere yani olması gereken yere koymaktır. Diğer İslam bilimleri ise konularını parçacı bir biçimde ele alırlar. Tevhid'in bireyde gerçekleşmesi akıl, ruh, estetik, beden, duygu vs. tüm boyutlarının dengede olmasıyla mümkündür. Bireyde ve toplumda vahdet (denge) oluşmadan tevhîd ortaya konmuş olmaz. Bu anlamda tevhîd, insanın kendisine ve topluma karşı olan sorumluluk duygusudur.¹²

Biz bu makalede ilk olarak hikmet kavramına ve hikmetin ahlakla ilişkisine değineceğiz. Daha sonra Mâturîdî'nin hikmet'i fert, toplum ve siyaset açısından nasıl ele aldığıнын sosyal kelâm bağlamında değerlendirmesini yapacağız.

1. Mâturîdî'de Hikmetin tanımı

Hikmet kavramının içerdiği anlam zenginliği İslâm ilimlerinin tüm alanlarında kullanılmasına zemin hazırlamıştır. Sözlüklere baktığımızda hüküm, adalet, bir şeyi yerli yerine koymak, eşyanın hakikatlerini bilmek ve ona göre amel etmek, kalpteki nur, ilim, bilgelik vs. hikmetin anlamlarından bazılarıdır.¹³ Mâturîdî'nin hikmet tanımları da sözlük anlamlarına paraleldir. O, Kur'ân ayetlerini yorumlarken hikmete sözlük anlamları dışında Kur'ân, nübüvvet, Cebrail, apaçık delil ve kanıt anlamlarını da vermiştir. Hikmetin zıddı olan kavramlar; sefeh, batıl, zulüm ve cehalet'tir. Sefeh, akılsızlık, kötülük; zulüm, haddi aşmak; bâtil, delil ve kanıtların olmaması; cehalet ise bilgisizlik anlamlarına gelir. Mâturîdî hikmet kelimesiyle en yakın anlamda ilim ve adalet kelimelerini vermiştir.¹⁴

Allah'ın fiilleri ve mahlûkata yönelik etkileri, üç temel kavramla bağlantılı olarak ele alınmaktadır.

Zulüm	Adâlet	Lutuf
	Hikmet	

Allah, kullarına zulmedici değildir, adildir. Kurtubî'nin (v. 671/1273) de belirttiği gibi adâlet iki taraf arasında ortada olandır.¹⁵ Adâlete kardeş olan kavram, hikmettir. Zira Allah'ın işlerinin hikmetli olması, kendi içinde adâleti ifade eden “nimet-külfet dengesi”, “her zorlukla beraber bir kolaylık vardır” vb. kurallara dayanmasıdır.¹⁶

¹² Burhanettin Tatar, *Hiz. Peygamber Tevhid ve Vahdet (İki Temel Kavram: Tevhid ve Vahdet)*, (Ankara: DİBY, 2016), 14-15; Alparslan Açıkgeç, “Fazlurrahman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/280-286.

¹³ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab*, tsh. Emin Muhammed Abdülvehhab-Muhammed Sadık Ubeydî, (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1419/1999), 3/270-273; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. El-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*, (b.y. : Mektebetü Nazar Mustafa Baz Yayınları, ts.), 1/167-168.

¹⁴ Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, (İskenderiyye: Dârü'l-Câmiâtî'l-Mısrıyye ts.), 28, 36, 114, 294; *Mâturîdî, Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Ed. Bekir Topaloğlu, thk. Ahmed Vanlıoğlu, (İstanbul: Mizân Yayınları, 2005-2010), 12/165; 13/115; Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille fi usûli'd-dîn*, haz. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, (Ankara: DİBY, 2003-2004), 1/504.

¹⁵ Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Esnâ fi şerhi esmâ'illâhi'l-hüsnâ*, (Daru's-Sahâbe lit-Turas, 1416/1995), 1/276.

¹⁶ Harman, *İbrahim el-Lekânî'nin Kelâmî Görüşleri*, 220, 221.

Hikmet tanımları, hikmetin Allah için kullanılması ile hikmetin insan için kullanılması şeklinde iki çeşit hikmet ayrımını ortaya koyar.¹⁷ Allah'ın hakîm olması O'nun adaletli ve âlim olmasıdır. Âlim olmayanın adalet sahibi olması mümkün değildir. Allah adaletlidir demek, O'nun âlim olması demektir. O'nun hakîm olması ise hem adaletli hem de âlim olmasıdır.¹⁸ Hikmet insan için kullanıldığında ise insanın bir şeyi olduğu gibi bilmesi, ilim sahibi olmak, ilmiyle amel eden, güzel ahlak sahibi gibi anlamlara gelir. Hikmet insana Allah tarafından verilir. Hikmetin Allah tarafından insana öğretilmesi ise Allah'ın insana verdiği akıl, irade ve yarattığı mahlûkat aracılığıyla olur. Bununla beraber hikmet sahibi insan her şeyin hikmetini bilemeyebilir ve bazen söz ya da eylemlerinde hikmetin dışına çıkabilir. Ancak Allah'ın her işi hikmet üzeredir. Bununla birlikte hikmet sahibi olarak nitelenen insanın bazen hikmetin dışına çıkması hikmet sahibi diye nitelendirilmesine engel değildir. Çünkü insanın hakîm olması ontolojik olarak farklı konumda olması nedeniyle mecazdır. Sadece hakîm değil Allah'ın tüm isim ve sıfatlarının insan için kullanılması aynı şekilde mecaz anlam taşır. Gerçek hakîm olan, adalet sahibi olan Allah'tır. İnsan ancak eşyayı Allah'ın koyduğu yerlere koymakla hikmet sahibi olur.¹⁹

2. Hikmet-Ahlak İlişkisi

Allah'ın hikmet sahibi olduğunu ittifakla kabul eden kelâm mezhepleri hikmetin ne anlama geldiği noktasında ise farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Eş'ârîler hikmeti tanımlarken, Allah'ın ilim ve iradesini merkeze almışlardır. Onlara göre Allah neyi irade etti ise o hikmettir. Allah'ın bir şeyi murat etmesi hikmet dâhil hiç bir şeye bağlı olamaz.²⁰ Mâturîdîler ise hikmeti hem ilim ve irade hem de Allah'ın fiillerini içine alacak şekilde tanımlamışlardır. Allah'ın her söz ve fiili cehaletin dışında hikmet üzere bulunur. Hikmetsizlik Allah için düşünülemez. Eş'ârîlerin hikmet anlayışı onları Allah isteseydi yalan iyi olurdu demeye bile götürmüştür. Mâturîdî düşüncede ise böyle bir söylem hikmet gereği çelişki barındırır. Çünkü Allah'ın hikmet sahibi olduğu kabul edildikten sonra hırsızlık iyidir denemez. Bu durum Allah her şeye gücü yeter dedikten sonra şuna da gücü yeter mi sorusunu sormak gibidir. Eş'ârîlerin hikmet tanımları ahlak tartışmasını da beraberinde getirmiştir.²¹ Eş'ârîler bireysel sorumluluğu dolayısıyla ahlak anlayışlarını desteklemek için iman artar mı sorusuna evet cevabını vermişlerdir. Eş'ârî düşüncede konuya farklı bakışlar olsa da imam Şâfiî'nin (v. 204/820) düşüncesi devam ettirilerek imanın artacağı ya da eksileceği görüşü kabul görürken Mâturîdî düşünce böylesi bir yaklaşımı uygun bulmamıştır.²²

¹⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el- Mâturîdî es-Semerkindî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, trc. Yunus Vehbi Yavuz-Yusuf Şevki Yavuz, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 8/150; 10/415.

¹⁸ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/366; 4/346.

¹⁹ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 15/155.

²⁰ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nisâbü'rî, *Maqâlatü's-Şeyh*, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih, (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2005), 97; Neseî, *Tebşiratü'l-Edille*, 1/505; Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbü'nî el-Buhârî, *Mâturîdîyye Akaidi (el-Bidâye fi üsûli'd dîn)*, çev. Bekir Topaloğlu, (Ankara: DİBY, 2005), 127.

²¹ Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'ârî el-Basrî, *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyj ve'l-bida'*, nşr. Hamude Ğarabe, (Mısır: Matbaatü Mısır, 1955), 118; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, thk. Mustafa İmran, (Kahire: Dârü'l-Besair, 2009), 423 vd; İlhamî Güler, *Allah'ın Ahlakîliği Sorunu Ehli Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlakî Açıldan Eleştirel Bir Yaklaşım*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 57-59.

²² Sâbü'nî, *Mâturîdîyye Akaidi (el-Bidâye fi Üsûli'd Dîn)*, 174; Neseî, Ebü'l-Muîn, *Bahrü'l-kelâm fi 'akâ'idü ehli'l-İslâm*, thk. Muhammed Salih el-Ferfur, (Şam: Mektebetü Dâri'l-Ferfur, 2000), 156; Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 117; Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik ve Mâturîdîlik İlişkisi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 323.

Eş'arî'ye göre insanın fiilleri Allah tarafından yaratılmıştır. Bu düşünce insanın fiillerindeki sorumluluğun kime ait olacağını tartışmaya açmıştır.²³ Eş'arî insan sorumluluğunu ortaya koymak için kesb kavramını dile getirmiştir. Kesb, Allah tarafından yaratılmış bir kudretle insandan meydana gelen şeye denir. Ancak kesb anlayışı birçok Eş'arî âlim tarafından bile kapalı, anlaşılmaz bulunmuştur.²⁴ İmanda artışı mümkün gören Eş'arî âlimler imanının herkeste aynı olmasının peygamberlerle herhangi bir müslümanın imanının eşit olduğu anlamına geleceğini söylemişlerdir.²⁵ İnsanın sorumluluğunun tam olarak temellendirilememesi amellerde gevşekliğe sebep olacağından amelin artmasıyla imanın artması ve amelin azalmasıyla imanın zayıf hale geleceğinin benimsenmesi bir çıkış yolu olarak görülmüştür.

Hikmetin ilimle olan ilişkisi onun nazarî boyutunu, amel ile olan ilişkisi ise amelî yönünü ortaya koyar. Bu nedenle hikmet, nazarî ve amelî hikmet şeklinde iki kısımdır. Nazarî hikmet, hikmetin epistemolojik boyutu amelî hikmet ise etik boyutudur. Ahlak filozofları amelî hikmeti; nefis yönetimi/tehzîbü'l-ahlâk, aile yönetimi ve siyaset ilmi şeklinde üç ana bölümde incelemiştir.²⁶ Mâturîdî'nin hikmetin eş anlamlısı olarak verdiği kavramlar hem bireysel hem de sosyolojik yönü olan kavramlardır. Hikmetle ilişkili çoğu kere onun yerine kullandığı adalet kavramı ise toplumsal açıdan dolayısıyla siyaset ahlakı açısından hikmet kavramının önemini vurgular.

Hikmet düşüncesini bilmek için öncelikle bilgiye ve anlamaya açık bir toplum olmayı gerektirdiğini söyleyen Mâturîdî bu noktada akıl yürütmek ve tefekkürün önemini vurgular. Hikmetin bilinebilmesi ancak aklın doğru kullanılmasıyla mümkündür. Başka bir deyişle ahlaklı olmak (hikmet sahibi) akıl sahibi insanlara mahsustur ve akl-ı selime, ilim elde etmenin sebeplerinden ve vesilelerindedir. Mâturîdî'nin hikmetle bilgi ilişkisini akılla kurması onun ahlaka din üzerinden değil varlıklardan yola çıkarak ulaştığını ortaya koymaktadır. Şayet hikmetin bilinmesinde akıl zayıf kalırsa naklin desteğine başvurmak gerekir. Çünkü Mâturîdî bilgiye ve hikmete ulaşmada akıl ve duyu organlarıyla birlikte sadık habere de yer vermiştir.²⁷

Eş'arî gelenek "Allah için hiçbir şey zorunlu değildir" düşüncesini temel alarak hikmeti Allah için bir zorunluluk olarak görmemişlerdir. Onlar 'Allah dilediğini yapandır' mottosundan hareketle Allah'ın kudret sıfatını ön plana koymuşlardır.²⁸ Mutezîlî gelenek ise "Allah için hikmet vaciptir" fikrini benimsemiştir. Mâturîdî ise hikmeti Allah için bir zorunluluk olarak görmemiş, bunun yanında Onun fiilleri hikmet dışına çıkmaz demiştir. Çünkü hikmet dışarıdan yaratıcıya dayatılan bir nitelik değil, Allah'ın kendi kendisini nitelendirdiği bir sıfattır.²⁹ Allah Kur'ân'da kendisinin hikmet sahibi olduğunu,³⁰ her şeyi hikmetle yarattığını,³¹ âdil olduğunu,³² kimseye zerre

²³ M. Saim Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâturîdî*, (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 175-176.

²⁴ Eş'arî, *el-el-Lüma'*, 73; Fahreddin er-Râzî, *Kelâm'a Giriş el-Muhassal*, trc. Hüseyin Atay, (Ankara: AÜİFY, 1978), 189.

²⁵ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmut Ömer ed-Dimyâtî, (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 8/361; Râzî, *el-Muhaşşal*, 245; Ahmet Saim Kılavuz, *İslam Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 55-56.

²⁶ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî, *Fusûlü'l-Medenî (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, çev. Hanifi Özcan, (İzmir: DEÜY, 1987), 45; Taşkoprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fi mevzû'âtî'l-ülûm*, telif Ahmed b. Mustafa, (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 1/385-386.

²⁷ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 5/172-173; 8/123.

²⁸ Eş'arî, *Risâle fi istihsâni'l-havz fi ilmi'l-Kelâm*, nşr. Muhammed el-Veli, (Beirut: Dârü'l-Meşâri', 1995), 44-45; Gazzâlî, *el-İktisâd*, 449.

²⁹ M. Saim Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâturîdî*, 218.

³⁰ el-Ankebut 26/42.

³¹ el-Ankebut 26/42.

kadar haksızlık yapılmayacağını söylemiştir.³³ Mâturîdî'nin hikmet merkezli bu açıklamaları onu Eş'arî gelenekten ayırır. Hikmet Eş'arî ile Mâturîdî gelenek arasındaki en önemli farklardan biri olmuştur.³⁴ Hikmetin akılla, tefekkürle, ahlakla olan ilişkisi insana ait niteliklere kısaca insana hürmete yol açar. Allah'ın hikmet sahibi olmasının güç sahibi olmasının önüne geçirilmesi ise korku değil sevgi ve saygı (hürmet) merkezli bir ahlak anlayışını ortaya çıkarır.³⁵

3. Hikmet ve Bireysel Ahlak

Düşünce tarihine baktığımızda bireysel ahlakın gelişiminde hikmet erdemi Antik Yunan'dan beri dört temel erdemden biri olarak kabul edilmiştir.³⁶ İslam öncesi cahiliye toplumuna baktığımızda ise hikmet dâhil bütün erdemlerin üstünde bulunan ve diğer tüm erdemleri de kapsayan "mürüvvet" kavramını görürüz.³⁷ Cinsiyet merkezli bakışı ortaya koyan mürüvvet, dönemin ahlak anlayışını yansıtmaktadır. Mâturîdî, cahiliye döneminde ferdî ahlakın inşasında imanın önemini vurgular. İmanın yeri kalptir. Kalp tasdik edendir, onaylayandır. Akıl gibi irade, şuur, düşünme gibi fonksiyonlara sahiptir. Bu yüzden insan yaptığı davranışlardan sorumludur.³⁸ Bir başka ifade ile Mâturîdî'nin kalp vurgusu cahiliye döneminde yaygın olan cinsiyet merkezli bir ahlak anlayışını değil ilke merkezli bir ahlak anlayışını ortaya koyar. İnsanın sorumluluğunu akletme ve seçebilme yetisi üzerine kuran Mâturîdî insanların akıl seviyelerinin eşit olmadığını bu nedenle ahlak eğitiminin kişiyi özel olması gerektiğini de vurgulamıştır.³⁹

Hikmet, her şeyi yerli yerine koymak anlamına geldiğinden insan hem kendisini hem diğer mahlûkatı ontolojik dolayısıyla etik anlamda doğru yere konumlandırması gerekir. Ancak insanın önünde nefis, heva ve heves ve cehalet birer engel olarak durur. İnsan ruh ve bedenden müteşekkildir. Ruh bedene canlılık veren beden ise insanın görünen maddi kısmıdır. Nefis ise insanın idrak yetisidir. İnsan ahlaklı davranışlarda bulunmak istediğinde nefis aklın karşısına çıkar. Akıl ve nefis çatışmasında nefis insanı hikmetten, adaletten uzaklaştırmaya çalışır. Şeytanın buradaki rolü ise nefsin aşağı arzularını sadece teşvik etmekten ibarettir. Nefsine uyan kimseler göz, kulak ve dil gibi organlarını masiyette kullanarak onları yerli yerinde kullanmamış olurlar. Bu ise ancak hikmete uzak kimselerin durumudur.⁴⁰

Aklî istidlâlî terkeden kimseler nefsânî arzularının esiri olurlar. Bu ise kişiyi inanmaya değil inanmamaya götürür. Nefsin arzularına uymayıp işlerin akîbetini düşünerek iş yapanlar ise hikmete uygun davranmış olurlar. Hikmete uygun iş yapmak inanmaktan daha zordur. Çünkü iman teoriktir. Hakikati ifade etmektir. Amel ise nefsin tüm arzu ve istekleriyle mücadele etmektir. İnsanın nefsiyle olan bu mücadelesi cihat adını alır. Cihat sadece Allah'ın düşmanlarıyla savaş

³² el-Mümtehe 60/8.

³³ el-Zilzâl 99/7-8.

³⁴ Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm*, nşr. Ahmed Ferid Mezîdî, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 38; Şeyhzâde Abdurrahîm b. Ali, *Nazmü'l-ferâid ve cem'ul-fevâid fi beyâni'l-mesâil*, (Kahire: Matbaatü'l-Edebiyye, 1317), 28.

³⁵ Mahmut Ay, "Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", *Eskiye Anadolü İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 31 (Guz/Spring 2015), 40; İlhami Güler, *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu Ehli Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlâkî Açıldan Eleştirel Bir Yaklaşım*, 57-59.

³⁶ Hümeýra Özturan, *Êthostan Ahlâka Antik Yunan Âhlâk Literatürünün İslam Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 358 vd.

³⁷ Mustafa Çağrııcı *Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri*, (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 81.

³⁸ Hanifi Özcan *Mâturîdî'de Dînî Çoğulculuk*, (İstanbul: MÜİFVY, 2015) 82.

³⁹ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 108.

⁴⁰ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5/37; 6/330; 7/300; 8, 351; 13/17, 372; Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 136, 363.

değildir. İnsanın yaratılış hikmetine uygun yaşama çabası da cihattır. İnsanın nefsiyle mücadele yapması ancak onu tanımasıyla mümkündür. Nefsini bilen rabbini bilir ifadesi Mâturîdî'de hem insanın ontolojik (yaratan-yaratılan konumlaması) olarak kendini bilmesi hem de nefsi (fiziksel olarak) tanınması demektir. Bu ise ancak hikmete uygun davranmakla mümkündür.⁴¹ Mâturîdî'nin tasavvuf düşüncesinde sıklıkla geçen meşhur sözü ifade etmesi onun bireysel ahlâkı mistik bir bakışla ele aldığı anlamına gelmemelidir. Onun ahlâk anlayışı akli, hikmeti, adaleti vs. esas alan bir yapı üzerine kurulmuştur.

İnsanın nefisle mücadelesinde emir ve nehyin fonksiyonuna değinen Mâturîdî namazın Allah'ın büyüklüğünü ve yüceliğini hatırlatması yanında kişiye tevâzuyu da öğrettiğini söyler. O'na göre bireysel ya da toplumsal tüm ibadetlerin amacı insanı güzel ahlak sahibi kılmaktır. Din aklın güzel bulduğunu emrederken çirkin bulduğunu ise yasaklar. Emir ve nehiy insanın Allah ile olan ilişkisi başta olmak üzere sınırını bilmesi dolayısıyla haddini aşmaması için gereklidir.⁴²

4. Hikmet ve Toplum İlişkisi

Mâturîdî'ye göre toplum sabit değil dinamik bir yapıya sahiptir. Bir toplumu incelerken içinde bulunduğu şartları dikkate almak gerekir. Özellikle toplumlarda ekonomik temelli sınıfsal tabakaların oluşmamasına dikkat edilmelidir.⁴³

Mâturîdî toplumsal yapının kişinin bireysel gelişimine etkisine değinir. İnanan insanların inançsız bir toplum içerisinde yaşadıklarında onlara benzeme durumu oluşabileceğini ifade eden Mâturîdî bunun Kur'an'a göre doğru olmadığını söyler. Hicret tam da burada devreye girer. Mâturîdî'de hicret toplumun birey üzerindeki tahakkümünü kırmadır.⁴⁴ O, "Her doğan fitrat üzere doğar, ancak anne babası onu Yahudileştirir ve Hristiyanlaştırır"⁴⁵ hadisinden yola çıkarak çevrenin birey üzerindeki etkisini vurgular. Bununla birlikte insanın kişisel çıkarları da toplumun bozulmasında etkilidir. Bireyin bozulması toplumu, toplumun bozulması ise bireyi etkilemesi kaçınılmazdır.⁴⁶

Toplumdaki çıkar çatışması toplumsal barışın oluşmasını engeller. Bu durum akıl ve naklin hikmet temelli değerlendirilememesinden kaynaklanmaktadır. Hikmeti, akli geri plana almış toplumlar kendilerine gönderilmiş peygamberlere karşı mallarının çokluğunu, soy ve kariyerlerini bir üstünlük olarak kullanmışlardır. Toplumların akıl ve hikmeti değil de kendi çıkarlarını üstünlük sebebi olarak görmeleri cehaletlerindedir. Toplumlarda birlik ve beraberliği sağlayacak olan adalettir. Adalet ise hikmetin kendisidir.⁴⁷

Mâturîdî büyük günah meselesini toplumsal barışın temini noktasında adalet açısından ele almıştır. O büyük veya küçük günah işleyenleri tekfir etmez. Tekfirin hukukî ve sosyolojik yönüne dikkat çeken Mâturîdî sosyolojik afarozu reddeder. Toplumsal barışı esas alarak nesep, cins ve din olmak üzere üç tip kardeşliğin olduğundan bahseder. Nesep ve cins kardeşliğinin temel mantığı

⁴¹ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 102-103, 174; Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 15/148.

⁴² Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 100.

⁴³ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 186-187; Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 8/171.

⁴⁴ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 15/133.

⁴⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Şâhih*, thk. Abdülmâlik Mücâhid, (Riyad: Dârü's-Selâm, 1999), "Cenâiz", 92.

⁴⁶ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 5.

⁴⁷ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 14/262.

tüm insanların Hz. Âdem'den gelmiş olmalarına dayanır. Mâturîdî'nin bu yaklaşımı toplumdaki her türlü inanç sahipleri arasında bir hoşgörü ortamının sağlanmasına dönüktür. İnanan insanların mezhepsel ayrımlarını ortadan kaldırıp çatışmayı durduracak “ehl-i kible” ve “ehl-i salat” kavramlaştırması da onun toplumsal dayanışmayı temel aldığı ortaya koymaktadır.⁴⁸

Mâturîdî'ye göre toplumda dekadansın (çürüme, yozlaşma) başlamaması için bilginlere, din adamlarına, kanaat önderlerine sorumluluklar düşmektedir. Aksi takdirde işlenen suçta payları olacaktır. Çünkü sorumluların sessizliği zulümdür. Hikmet sahibi kimse başkası için faydalı olma çabasında olan; sefih kimse ise topluma karşı zararlı olandır. Sorumlu mevkide bulunan kimselerin bu sorumluluklarını belli kuralları dikkate alarak yerine getirmeleri gerekir. “İyiliği emredip kötülükten vazgeçirmeye çalışma”⁴⁹ Kur’ân ilkesi sadece sorumlu mevkide olanlar için değil tüm Müslümanların topluma karşı bir görevidir. Bununla birlikte Mâturîdî tüm kötülüklerden kaçınamayan kimsenin de sosyal sorumluluğu yapması gerektiğini söyler. Çünkü kişinin bir farzı yerine getirmede başarısız olması başka işlerde de başarısız olacağı anlamına gelmez.⁵⁰

İyiliği emredip kötülükten vazgeçirmeye çalışma ilkesi zahmetli bir eylemdir. Toplumdaki günahkâr ve cahil kimselerle karşı karşıya gelmek çeşitli sıkıntılar ortaya çıkarır. Tüm bunlara karşı Mâturîdî “denge” kavramını ön plana çıkarır. Cahil toplumun tüm kışkırtmalarına karşı sosyal sorumluluğu yerine getiren kimse öfkesini kontrol etmeli duygularında dengeyi korumalıdır. Bu noktada peygamberler en güzel örneklerdir. Onlar toplumlarının tüm provokatif davranışlarına rağmen ilâhî mesajı aktarmış, adaletten asla ayrılmamışlardır.⁵¹

Sosyal sorumluluğun yerine getirilmesinde peygamberlerin kıssaları usul açısından bir örnektir. Bu noktada söylem ön plana çıkar. Hayra davet ancak hikmet ve güzel öğütle olur. İkinci olarak delille ikna etmek ve son olarak sabırla toplumdan gelecek her türlü sıkıntıya göğüs gererek sorumluluktan kaçmamaktır. Dahası sıkıntı veren kimselerin cahil olduklarını göz önüne alarak onları affetmesini bilmektir. “İyiliği emredip kötülükten vazgeçirmeye çalışma” ilkesince sosyal vazifesini icra eden kimsenin affetmeyi bilmesi, intikamcı, kindar olmaması gerekir. Aksi durum toplumu aldatma ve topluma ihanettir.⁵²

Allah peygamberleri toplumlarına iyiliği emretmek ve kötülüğü nehyetmeleri için göndermiştir. Bundan da amaç adaletin hâkim kılınmasıdır. Mâturîdî'ye göre adalet nicelik, mal çokluğu ya da statükonun korunması değildir. Bilgisizce atalarını takip eden kimseler peygamberlere karşı çıkmıştır. Bu karşı çıkış toplumsal ekonomik, sosyal ve siyasi hiyerarşinin devamını sağlama amacına matuftur. Tarihte bazı toplumların helak sebebi de budur. Yoksa salt inkârcı olmaları nedeniyle değildir. Bir şeyi yok saymak ancak kesin bir delille olur. Bu toplumlar ise inat, taklit, kibir gibi gerekçelerle heva ve heveslerini tatmin etmek ve takipçisi oldukları kimselere hoş görünmek için kendilerine gönderilen peygamberlere karşı çıkmışlardır. Allah'ın toplumlara azabı bu sebeptir. Yoksa küfürleri sebebiyle azap bu dünyada değil ahirette olacaktır.⁵³

⁴⁸ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7/207, 217; Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 341.

⁴⁹ Ali İmran 3/104.

⁵⁰ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/273.

⁵¹ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6/38, 54, 161, 350; 13/350.

⁵² Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6/161; 13/350.

⁵³ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7/428; 10/398; 11/60, 75, 191; 14/167, 169, 241.

Mâturîdî toplumlara şehirli halk ve çöl halkı şeklinde iki gruba ayırır. Ona göre bu iki topluluk farklı niteliklere sahiptir. Erdemli toplum, yerleşik hayata geçmiş olan toplumdur. Ancak böylesi toplumlarda hikmet ve ahlâkî erdemler bulunabilir. Bu yüzden Allah peygamberleri çöl ve sahra halkından değil şehir halkından seçmiştir.⁵⁴ Başka bir ifade ile hikmet sahibi bireyin oluşmasında toplumsallık ve yerleşiklik önemli bir yer tutmaktadır.

5. Hikmet ve Siyâset İlişkisi

İnsanların bir arada yaşamaları ile ortaya çıkan en üst yapı devlettir. Devlet toplumu bir arada tutmak, huzuru sağlamak için hukuka ihtiyaç duyar. Toplum yönetim biçimleri düşünce tarihinde tartışılmış bu konuda birçok teori ortaya atılmıştır. Kur'ân ise toplum yönetiminde belli bir siyaset yönetim modeli sunmamıştır. Bununla beraber hukuki ve sosyal düzeni ayakta tutacak istişare, adalet, ekonomik sınıflaşmayı (zengin-fakir) önlemek ve farklı inanç sahiplerinin hukuki olarak güvence altına alınması gibi temel ilkelerden bahsetmiştir. Müslüman toplumlarda Kur'ân'ın bu temel ilkelerinin yara alması Hz. Peygamberin vefatından sonra ortaya çıkmıştır. Hz. Osman döneminde yöneticilere olan adalet ve güven duygusu sorgulanmış, Emevilerle birlikte sorun kronik bir hal almıştır.⁵⁵

Mâturîdî hikmet anlamında kullandığı adaletin bir toplumda zayıflamasının devletin ve toplumsal düzenin bozulmaya gideceğini söyler. Toplum yönetenlerin adalet ilkesine uymamaları onların imanını yok etmez. Yani mümin adaletli olabileceği gibi adaletsiz de olabilir. Yöneticilerin adaletten ayrılmamaları için işlerinde istişareye yer vermeleri gerekir. İstişarenin hikmeti adaletin tesis edilmesidir. Kur'ân'daki peygamber kıssalarının istişare ve adaletle ilgili birçok hikmeti barındırdığını söyleyen Mâturîdî Hz. Peygamberin Mekke'nin güç merkezleri ile olan mücadelesini örnek olarak verir. Peygamberler servet teklifini, siyasi mevkileri reddedip adalet yolunu tercih etmişlerdir. İnsanlar mutlak anlamda adalet sahibi olamazlar. Çünkü adalet sadece zahir/görünenle ilgili bir durum değil görünmeyen/batını da bilmekle ilgili olan bir şeydir. İnsana düşen adalette Allah'ın mutlak adaletine yakın olmaya çalışmaktır.⁵⁶ Allah'ın insanı halife kılması yeryüzünde kötülüğü bertaraf ederek iyiliği yayma ve adaleti tesis etme sorumluluğudur.⁵⁷

Toplum yönetenler ya hidayeti ya da dalaleti topluma sunarlar. Dalaleti sunmalarının sebebi çıkarları, inatları ve mevkilerini kaybetme korkularından dolayıdır. Ancak bu durum onların salt psikolojik, bireysel durumlarıyla sınırlı kalmaz. Çünkü toplumlar yöneticilerini taklit ederler. Taklit ise kişiden sorumluluğu kaldırmaz. Bireyin bilinçli olması, sorgulaması, delillere başvurması kısaca aklını kullanması gerekir. Aksi durumda hem sorumlular hem de yönetilenler zulümden mesuldürler. Bu sorumlu kimseler sadece siyasi yöneticiler olmayıp aynı zamanda âlimlerdir.⁵⁸

⁵⁴ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7/404-405.

⁵⁵ Osman Zahit Çiftçi - Hüsamettin Erdem, "İslam siyaset Tarihinde Din Devlet İlişkisi", *İstem Dergisi* 22 (Aralık 2013), 121-125; Ahmet Erkol, "Sosyal Kelâm Bağlamında Bireysel ve Toplumsal Barışın İnşasında Kur'ân'ın Temel Kriterleri", *Şarkiyat Dergisi* 8/1 (Nisan 2016), 120-125.

⁵⁶ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 203, 354-355; Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 16/173.

⁵⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, 12/263.

⁵⁸ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/215; 6/326; 7/66; 8/21, 113, 364.

Mâturîdî, biat ve hicret⁵⁹ kavramlarına sosyo-politik bir anlam verir. Ona göre biat, toplumsal huzurun temini için İslam'ın güzel ahlakının özendirilmesidir. Biat ederken kadınların güzel ahlak ve güzel davranışlarla emredilmesi Müslüman olmayanları özendirecektir. Erkekler için ise cihat ve zafer kazanma sonucunda İslam'ın başarısı ortaya çıkmış olacaktır. Hicret ise can emniyetinin olmaması durumundan başka dinin emirlerine uygun yaşamının tehlikeye girmesinden kaynaklı ayrılıştır.⁶⁰

Sonuç

Mâturîdî'de hikmet ilim, ahlak ve Allah'ın ezeli bir sıfatı olarak karşımıza çıkar. Akıl yürütme (istidlâl), sağlıklı düşünme, taklitten uzak delille konuşma hikmetin ilimle olan bağımlı ortaya koyar. Adalet, denge, ilim-amel bütünlüğü, güzel ahlak, aşırılıklardan uzak durma, saygı, haddini bilme ve duyarlılık ise hikmetin etik yönüdür.

Kelâm mezhepleri arasında Allah'ın hakîm olması tartışılmıştır. Mutezile yaratıcının eylemlerinin hiç birinin hikmetin dışında bulunmayacağı ve hikmete uygunluğun ona vacip olduğu görüşündedir. Bununla birlikte ehl-i sünnetin iki büyük ekolü kendi içerisinde ilâhi hikmetin anlamı konusunda ciddi bir yol ayrımına girmiştir. Öyleki sünnet kelâmın temsilcisi Eş'arîlik ve Mâturîdîlik bu ayrışma temelinde konumlandırılmıştır. Eş'arîler Allah'ın kudretine halel getirmemek için hikmete O'nun ilim ve irade sıfatını merkeze alarak bir yer açmışlardır. Mâturîdîler ise insanın özgürlüğü ve ahlak merkezli bir bakışla yaratıcıyı anlama çabasında olduklarından hikmeti yaratıcıyı ve yaratılanı anlamada anahtar bir kavram olarak almışlardır.

Mâturîdî'de insanın sorumluluğu akıl sahibi olması dolayısıyla. İnanıp inanmamak ancak akıl sahibi kimseler içindir. İmanın yeri kalptir. Kalp ise; akıl gibi düşünen, kabul ya da reddeden bir özelliğe sahiptir. Ferdî ahlâkın oluşumunda akıl, kalp ve iman bulunur. Gerçekten iman edenler ahlak sahibi kimselerdir. İnsanlar akli istidalde ve yeteneklerinde eşit değildir. Bu nedenle ferdî ahlâkın gelişiminde bireysel eğitim esas alınmalıdır. Mâturîdî'nin ferdî ahlak konusunda akıl-iman-kalp üçgeninde yaptığı bu açıklamalar onun ahlakı iradeyi silikleştiren ezoterik bir yaklaşımla ele almayı akıl ve irade merkezinde yorumladığını gösterir. Ahlak gelişiminde aklın karşısında nefis yer alır. İnsanı anlamak nefis ve akıl boyutunun birlikte değerlendirilmesiyle ancak mümkündür. Mâturîdî insanın nefsi ile mücadelesinde aklın dolayısıyla hikmetin önemini vurgulamakla beraber dinin şeriat kısmının (fürû) insanı ahlaklı kılma hikmetini taşıdığını söyler. Başka bir ifade ile Mâturîdî'de akıl ve vahiy ahlak eğitiminde birer kılavuz durumundadır.

Ferdî ahlak inşa edilmeden sosyal hayatta sağlıklı bir işleyiş mümkün olmaz. Dolayısıyla ferdî ahlak ve toplumsallık bir biriyle ilişkilidir. Mâturîdî toplumları göçebe olma ve yerleşik olma durumuna göre ayırmıştır. Bu toplumların bilgi, kültür, ahlak seviyelerini karşılaştırarak medeni toplumların ancak yerleşik toplumlardan meydana geldiğini söyler. İnsan ahlâkî tekâmüle ancak medeni toplumlarda ulaşabilir. Mâturîdî'nin yaptığı toplum ayrımı ekonomik ya da siyasi değil ahlak eksenli bir bakışın ürünüdür.

⁵⁹ Biat; İslam devletinde yönetenlerle yönetilenler arasında gerçekleşen, seçim veya bağlılık karakterli sosyo-politik akittir. Hicret ise; dini sebeplerle bir yerden başka bir yere göçmek ve bilhassa Hz. Peygamberin Mekke'den Medine'ye göç etmesi olayına demektir. Detaylı bilgi için bkz. Cengiz Kallek, "Biat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/120-124; Ahmet Önkal, "Hicret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/458-462.

⁶⁰ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 15/133.

Toplumların erdemli toplum haline gelmesinde yol gösterici kimselerin rolü büyüktür. Siyaset ya da din büyüklerinin sosyal ahlakın oluşumunda büyük etkileri vardır. Hikmetin zıddı olan cehalet ve taklit sosyal yaşam için en büyük tehdittir. Cehalet ve taklit insanın akıl ve iradesinden yoksunluğudur. Bu ise insanın özne olmaktan çıkmasıdır. Dolayısıyla insanı özne olmaktan çıkararak toplumsal yapı Mâturîdî'ye göre hikmetten uzak bir yapıdır.

Mâturîdî'nin bir özne olarak insana yaptığı vurgu hikmet anlayışının bir sonucudur. Onun siyaset anlayışı bu bakışın yansımasıdır. Toplum yönetenler erdemli bir toplum inşasında hikmeti esas almalı ve adaleti tesis etme gayretinde olmalıdır. İslam'ın toplum yönetimine dair temel ahlak ilkelerini vaz' etmiş olması siyaset-ahlak ilişkisine yapılan bir vurgudur. Kısaca hikmet, insanın kendisini unuttuğu, kendisine yabancılaşıp kaybolduğu, etik sınırların bulanıklaştığı bu çağda toplumsal alanda insanın bir özne olarak kalabilmesi ve yaşamına anlam katması açısından önemli bir yere sahiptir. Bu ise en başta ancak hikmet kavramı dikkate alınarak yapılacak Tanrı ve insan tanımı ile mümkün olacaktır.

Kaynakça

- Açıkgenç, Alparslan. "Fazlurrahman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/280-286. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Ardoğan, Recep. *Kelâm İlminin Geleceği ve Yeni Bir Disiplin Önerisi Keşf-i Kadîmden Vaz'-ı Cedîde İslâm Bilim Tarihi ve Felsefesi*. Diyarbakır: Divan Kitap, 2019.
- Ay, Mahmut. "Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları". *Eskiye Anadolü İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, 31 (2015), 25-50.
- Bauman, Zygmunt. *Sosyolojik Düşünmek*. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018.
- Beyâzîzâde, Ahmet Efendi. *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm*. nşr. Ahmed Ferid Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Muvazzah İlm-i Kelâm*. İstanbul: Bilmen Yayınları, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-şâhîh*. thk. Abdülmâlik Mücâhid. Riyad: Dârü's-Selâm, 1999.
- Cürcânî. Seyyid Şerîf. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.
- Cürcânî. Seyyid Şerîf. *el-Mevâkıf*. thk. Mahmut Ömer ed-Dimyâtî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Çağrıcı, Mustafa. *Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.
- Çiftçi, Osman Zahit - Erdem, Hüsamettin. "İslam siyaset Tarihinde Din Devlet İlişisi". *İstem Dergisi* 11/22 (2013), 117-129.
- Düzgün, Şaban Ali. *Kimliksiz Hakikatler*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Düzgün, Şaban Ali. "Sosyal Teoloji: Kelâm'ın Fonksiyonel Yapısı, Kelâm'ın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri" (Sempozyum). 159-169. İzmir: DEÜİFY, 2000.
- Erkol, Ahmet. "Sosyal Kelâm Bağlamında Bireysel Ve Toplumsal Barışın İnşasında Kur'an'ın Temel Kriterleri". *Şarkiyat Yayınları* 8/1 (2016), 108-129.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî. *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. nşr. Hamude Ğarabe. Mısır: Matbaatü Mısır, 1955.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî. *Risâle fi istihsâni'l-ħavz fi 'ilmi'l-kelâm*. nşr. Muhammed el-Veli. Beyrut: Dârü'l-Meşâri', 1995.
- Evkuran, Mehmet. *Sünnî Paradigmayı Anlamak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.

- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türkî. *Fusûlü'l-Medenî (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*. çev. Hanifi Özcan. İzmir: DEÜY, 1987.
- Fichter, H. Joseph. *Sosyoloji Nedir*, çev. Nilgün Çelebi. Ankara: Anı Yayıncılık, 4. Basım, 2019.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî. *el-Münkız mine'd-dalâl*. thk. Cemil Saliba - Kâmil Ayad. Beyrut: Dârü'l-Endülüs, 1992.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. thk. Mustafa İmran. Kahire: Dârü'l-Besair, 2009.
- Geçit, Mehmet Salih. "Yeni İlm-i Kelâm Hareketinin Kelâm İlmine Kazandırdığı Yenilikler". *Hikmet Yurdu* 9/18 (Temmuz-Aralık 2016), 103-162.
- Giddens, Anthony. *Sosyoloji Başlangıç Okumaları*. çev. Günseli Altaylar, İstanbul: Say Yayınları, 2019.
- Güler, İlhami. *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu Ehli Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlâkî Açından Eleştirel Bir Yaklaşım*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Harman, Vezir. *İbrahim el-Lekânî'nin Kelâmî Görüşleri*. İstanbul: Hiper Yayınları, 2020.
- Harman, Vezir. "Psiko-Sosyal Kelâm: İman Kavramı Bağlamında Duygu, Düşünce Ve Davranış Etkileşimi". *Namık Kemâl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2015), 36-71.
- İbn Fûrek. *Mücerredü ma'kâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2005.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. tsh. Emin Muhammed Abdülvehhab-Muhammed Sadık Ubeydî. 3. Cilt, Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1419/1999.
- İcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *Kitâbu'l-Mevâkıf*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. El-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fi ğaribi'l-Ķur'ân*. (ys: Mektebetü Nazar Mustafa Baz Yayınları, ts.)
- Kallek, Cengiz. "Biat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/120-124. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kılavuz, Ulvi Murat - Kılavuz, Ahmet Saim. *Kelâma Giriş*. İstanbul: İSAM, 2010.
- Kılavuz, Ahmet Saim. *İslam Âkîdi ve Kelâm'a Giriş*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2004.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Esnâ fi şerhi esmâ'illâhi'l-hüsna*. ys: Daru's-Sahâbe lit-Turas, 1416/1995.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. trc. Bekir Topaloğlu - Yusuf Şevki Yavuz. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. ed. Bekir Topaloğlu. thk. Ahmed Vanlıoğlu. İstanbul: Mizân Yayınları, 2005-2010.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Kitâbü't-Tevhît*. thk. Fethullah Huleyf. İskenderiyye: Dârü'l-Câmiâti'l-Mısriyye ts.
- Mert, Muhit. *Kelâm Tarihinin Problemleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Michael A. Hogg - Graham M. Vaughan. *Sosyal Psikoloji*. çev. İbrahim Yıldız - Aydın Gelmez. Ankara: Ütopya yayınları, 2017.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Tebşiratü'l-edille*. haz. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. Ankara: DİB Yayınları, 2003-2004.

- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Bahrü'l-kelâm fi 'aķâ'idî ehlî'l-İslâm*. thk. Muhammed Salih el-Ferfur. Şam: Mektebetü Dâri'l-Ferfur, 2000.
- Önkal, Ahmet, "Hicret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/458-462. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Özcan, Hanifi. *Mâturîdî'de Dînî Çoğulculuk*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2015.
- Özervarlı, M. Sait. "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmed Şerafeddin'in "İctimai İlm-i Kelâm"ı". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 3 (1999), 157-170.
- Özturan, Hümeýra. *Êhostan Ahlâka Antik Yunan Âhlâk Literatürünün İslam Dünyasına İntikali ve Alımları*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Râzî, Fahreddin. *Kelâm'a Giriş el-Muħaşşal*. trc. Hüseyin Atay. Ankara: AÜİF Yayınları, 1978.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr el-Buhârî. *Mâturîdîyye Akaidi el-Bidâye fi Ūsûli'd Dîn*. çev. Bekir Topalođlu. Ankara: DİB Yayınları, 2005.
- Şeyhzâde, Abdurrahîm b. Ali. *Nazmü'l-ferâid ve cem'ul-fevâid*. Mısır: Matbaatü'l-Edebiyye, 1317.
- Şık, İsmail vd. *Kelam I Kelam Tarihi ve Okulları*. ed. İsmail Şık. Ankara: Gece Kitaplığı, 2015.
- Taşköprişâde Ahmet Efendi. *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-'ulûm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- Tatar, Burhanettin. *Hz. Peygamber Tevhid ve Vahdet (İki Temel Kavram: Tevhîd ve Vahdet)*, Ankara: DİB Yayınları, 2016.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu'l-Maķâşid*. thk. Abdurrahman Umeyre - Salih Musa Şeref. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu'l- Aķâ'idü'n-Nesefî*. thk. Ali Kemal. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2014.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM, 2010.
- Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*. çev. Kasım Turhan, İstanbul: Turhan Kitabevi Yayınları, 2001.
- Yeprem, M. Saim. *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâturîdî*. Ankara: TDV Yayınları, 2016.
- Yücesoy, Hayrettin. "Mihne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/26-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.