TEFSİR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
The Journal of Tafsīr Studies
مجلة الدراسات التفسيرية
https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader
E-ISSN: 2587-0882
Cilt/Volume: 10, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2026 (Ekim/October)

Mâtürîdî'de Kozmolojik Sınırlılık: Tevakkuf Ekseninde Epistemolojik Bir Okuma

The Limits of Cosmological Inquiry in al-Māturīdī: A Tawaqquf-Based Epistemological Reading

حدود البحث الكوني عند الماتُريدي: قراءة إبستمولوجية قائمة على مبدأ التوقُّف

Hümeyra HACİİBRAHİMOĞLU
Arş. Gör. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı
Research Assistant Ankara Yıldırım Beyazıt University Faculty of Theology, Department of Kalām
Ankara, TÜRKİYE
h.haciibrahimoglu@aybu.edu.tr
https://orcid.org/ 0000-0001-7841-0665
https://ror.org/05ryemn72

Atıf / Citation: Haciibrahimoğlu, Hümeyra. "Mâtürîdî'de Kozmolojik Sınırlılık: Tevakkuf Ekseninde Epistemolojik Bir Okuma". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 10/2 (Ekim/October, 2026), 660-684.
https://doi.org/10.31121/tader.1963692

Bilgi/ Information
Makale Türü: Araştırma Makalesi
Article Type: Research Article

Geliş/Received: 04/06/2026
Kabul/Accepted: 10/10/2026
Yayım/Publication: 30/10/2026

Etik, Çıkar Çatışması ve Fon Desteği Beyanı/Ethics, Conflict of Interest and Funding Statement
Etik kurallara uyulduğu beyan edilmiştir/It was declared that ethical rules were complied with. Yazarın bir çıkar çatışması yoktur. Bu çalışma, TÜBİTAK 3005 programı kapsamında 325K222 numaralı proje tarafından desteklenmiştir.
The author has no conflict of interest to declare. This study was supported by TÜBİTAK under the 3005 programme, project number 325K222.

İntihal: Tespit edilmemiştir/ No plagiarism detected. (intihal.net).
Lisansüstü Tezlerden Üretilmesi: Bu çalışma Dr. Abdullah Demir ve Prof. Dr. Osman Demir danışmanlığında sürdürülen "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Varlık Anlayışı" başlıklı doktora tezinin verilerinden yararlanılarak hazırlanmıştır.
Production from Postgraduate Theses: This study was prepared by drawing on the data from the doctoral dissertation titled "Abū Manṣūr al-Māturīdī's Conception of Existence," conducted under the supervision of Dr. Abdullah Demir and Prof. Dr. Osman Demir.

Lisans / License
Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).
Yayımcı / Published by Ali KARATAŞ / TÜRKİYE

Öz

Bu çalışma, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin kozmolojik meselelere ilişkin sınırlı tutumunu epistemolojik bir perspektiften ele almaktadır. Literatürde bu tutum üç farklı yoruma dayandırılmaktadır: (a) Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemin, felsefî kavramların henüz tam anlamıyla yerleşmediği bir evreye tekabül etmesi sebebiyle onun düşüncesinde kozmolojik bir netliğin bulunmaması, (b) yeterli felsefî derinliğe sahip olmaması, (c) sistematik bir fizik teorisi kurmamayı bilinçli olarak tercih etmesi. Söz konusu yorumları sistematik biçimde analiz eden çalışmalar sınırlı kalmıştır. Bu doğrultuda çalışma, Mâtürîdî'nin fizik teorileri hakkındaki sınırlı tutumunun ilkesel bir tercihe dayandığını savunmaktadır. Argüman dört aşamada kurulmuştur. İlk aşamada literatürdeki açıklamalar ele alınarak sınırlılıkları tartışılmaktadır. İkinci aşamada söz konusu sınırlamanın ilkesel zemini belirlenmektedir. Üçüncü aşamada *tevakkuf* ilkesi ve bu ilkenin kozmolojik yansımaları incelenmektedir. Dördüncü olarak ise *tevakkuf* ilkesinin somut bir tezahürü olan Mâtürîdî'nin Bakara sûresi 164. âyetin tefsirinde yer verdiği *tegayyür* (değişim) deliline odaklanılmaktadır. Bu istidlâlin, klasik cevher-araz temelli hudûs formülasyonuna alternatif bir temellendirme stratejisi sunduğu öne sürülmektedir. Araştırma, nitel araştırma yaklaşımı çerçevesinde Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevḥîd* ve *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân* adlı eserlerinin MAXQDA programıyla kodlanmasına dayalı içerik analizi yöntemiyle yürütülmüştür. Çalışmanın bulguları, Mâtürîdî'nin atomculuk, tabiatçılık ve Aristotelesçi heyûlâ-sûret çerçevesi gibi fizik teorilerine vâkıf olduğunu ancak bu teorileri sistematik biçimde benimsemediğini göstermektedir. Bu tutumun arkasında, Mâtürîdî'nin tevhid merkezli bilgi anlayışı ile *tevakkuf* ilkesi belirleyici bir işlev üstlenmektedir. Bu ilkenin Mâtürîdî'nin kozmolojik düşüncesini biçimlendirdiği tespiti, çalışmanın literatüre özgün katkısını oluşturmaktadır. İleriki araştırmalarda, Mâtürîdî'nin kozmolojik konularda takındığı ilkesel tutumun farklı tabiat teorilerine ne ölçüde esneklik tanıdığı, bu teorilerin diğer kelâmî meselelerle ilişkisi bağlamında değerlendirilebilir.
Anahtar Kelimeler: Kelâm, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Kozmoloji, Bilgi Sınırlılığı, Epistemoloji, Tevakkuf, Tegayyür (Değişim Delili).

Abstract

This study examines Abū Manṣūr al-Māturīdī's limited stance on cosmological questions from an epistemological perspective. In the secondary literature this stance has been grounded in three different interpretations: (a) that his thought lacks cosmological clarity because the period in which he lived corresponds to a stage at which philosophical concepts had not yet become fully established; (b) that he lacked sufficient philosophical depth; and (c) that he deliberately chose not to construct a systematic theory of physics. Studies that analyze these interpretations systematically have remained scarce. Accordingly, this study argues that al-Māturīdī's limited stance toward physical theories rests on a principled choice. The argument is developed in four stages. The first stage takes up the explanations found in the literature and discusses their limitations. The second stage establishes the principled basis of this restraint. The third stage examines the principle of tawaqquf and its cosmological implications. Fourth, the study focuses on the argument from taghayyur (change) that al-Māturīdī advances in his exegesis of Q 2:164 (Sūrat al-Baqara), which constitutes a concrete manifestation of the principle of tawaqquf. It is argued that this mode of inference offers an alternative grounding strategy to the classical formulation of ḥudūth based on the substance–accident (jawhar-'araḍ) framework. Within a qualitative research approach, the study was conducted through content analysis based on the coding of al-Māturīdī's *Kitāb al-Tawḥīd* and *Taʾwīlāt al-Qurʾān* in the MAXQDA software. The findings show that al-Māturīdī was conversant with physical theories such as atomism, naturalism, and the Aristotelian hylomorphic (matter-form) framework, yet did not adopt these theories systematically. Underlying this stance, al-Māturīdī's tawḥīd-centered conception of knowledge, together with the principle of tawaqquf, performs a determinative function. The finding that this principle shapes al-Māturīdī's cosmological thought constitutes the study's original contribution to the literature. Future research may assess the extent to which al-Māturīdī's principled stance on cosmological questions allows latitude for different theories of nature, in light of how these theories relate to other issues in kalām.
Keywords: Kalām, Abū Manṣūr al-Māturīdī, Cosmology, Epistemic Limitation, Epistemology, Tawaqquf, Taġayyur (The Argument from Change).

الخلاصة

تتناول هذه الدراسة موقف أبي منصور الماتُريدي المحدودَ من المسائل الكونية (الكوزمولوجية) من منظورٍ معرفيّ (إبستمولوجي). وقد عُلِّل هذا الموقف في الأدبيات الثانوية بثلاثة تفسيراتٍ مختلفة: (أ) أنّ فكره يفتقر إلى الوضوح في المسائل الكونية لأنّ العصر الذي عاش فيه يوافق مرحلةً لم تكن المفاهيم الفلسفية قد ترسّخت فيها ترسُّخًا تامًّا بعدُ؛ (ب) أنّه كان يفتقر إلى العمق الفلسفي الكافي؛ (ج) أنّه اختار عن قصدٍ ألّا يبني نظريةً منهجيةً في الطبيعيات. ولا تزال الدراسات التي تحلّل هذه التفسيرات تحليلًا منهجيًّا قليلةً. وبناءً على ذلك، تذهب هذه الدراسة إلى أنّ موقف الماتُريدي المحدود من النظريات الطبيعية يقوم على اختيارٍ مبدئيّ. وتُبنى الحجّة على أربع مراحل: تتناول المرحلة الأولى التفسيرات الواردة في الأدبيات وتناقش أوجه قصورها؛ وتؤسّس المرحلة الثانية الأساسَ المبدئيَّ لهذا التحفُّظ؛ وتبحث المرحلة الثالثة مبدأ التوقُّف ولوازمَه الكونية؛ وتركّز المرحلة الرابعة على الاستدلال بالتغيُّر الذي يطرحه الماتُريدي في تفسيره للآية 164 من سورة البقرة، بوصفه تجلّيًا ملموسًا لمبدأ التوقُّف. ويُذهب إلى أنّ هذا النمط من الاستدلال يقدّم استراتيجيةً تأسيسيةً بديلةً عن الصياغة الكلاسيكية للحدوث القائمة على إطار الجوهر والعرَض. وقد أُجري البحث في إطار المنهج النوعي، عبر تحليل المضمون المستنِد إلى ترميز كتابَي الماتُريدي «كتاب التوحيد» و«تأويلات القرآن» باستخدام برنامج MAXQDA. وتُظهر النتائج أنّ الماتُريدي كان على درايةٍ بالنظريات الطبيعية كالذرّية (نظرية الجوهر الفرد) والطبيعية (مذهب الطبائعيين) والإطار الأرسطي القائم على المادة والصورة (الهَيُولَى والصورة)، غير أنّه لم يتبنَّ هذه النظريات تبنّيًا منهجيًّا. ويؤدّي تصوُّرُ الماتُريدي للمعرفة المتمحورُ حول التوحيد، إلى جانب مبدأ التوقُّف، وظيفةً حاسمةً في توجيه هذا الموقف. ويمثّل الكشفُ عن أنّ هذا المبدأ يُوجّه فكرَ الماتُريدي الكونيَّ الإسهامَ الأصيلَ لهذه الدراسة في الأدبيات. وفيما يخصّ البحوث المستقبلية، ويمكن في الأبحاث المستقبلية تقييمُ مدى ما يُتيحه الموقفُ المبدئيُّ الذي اتّخذه الماتريديُّ في المسائل الكونية من مرونةٍ تجاه نظريات الطبيعة المختلفة، وذلك في سياق علاقة هذه النظريات بسائر المسائل الكلامية.

الكلمات المفتاحية: الكلام، أبو منصور الماتُريدي، الكوسمولوجيا (علم الكون)، الحدّ المعرفي، الإبستمولوجيا (نظرية المعرفة)، التوقُّف، دليل التغيُّر.

Giriş

Kelâm geleneğinde kozmolojik meseleler, tanrı-âlem ilişkisinin teolojik çerçevede kurulması bakımından belirleyici bir işlev üstlenmiştir.[1] İlk dönem kelamcıları, materyalist atomculuk ve tabiatçılık gibi fizik teorilerini hem eleştiri konusu yapmış hem de bu teorileri kelâmî bir hüviyet içinde araçsallaştırarak yaratma fikrinin ve buna bağlı meselelerin temellendirilmesinde kullanmıştır.[2] Bu tablo içinde Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) konumu ise ayrıca ele alınmayı iktiza eden bir önem taşımaktadır. Nitekim o, tab', tabiat, 'ayn, cevher ve araz gibi kavramları zaman zaman kullanmakla birlikte belirli bir tabiat anlayışını açıkça benimsediğini ifade etmemekte ve kendisine kadar tevarüs eden teorilerden birini sistematik olarak sunmamaktadır. Bu olgu literatürde genel anlamda kabul edilmekle birlikte Mâtürîdî'nin eserlerinde dağınık biçimde bulunan ve açıkça teorileşmeyen tabiata dair malzeme inceleme konusu edilmiştir.[3]

Literatürde Mâtürîdî'nin kozmolojik sınırlılığı hakkındaki değerlendirmelere geçmeden önce, kelâm geleneğinde ilk dönemde "kozmolojik teori" denildiğinde kastedilenin belirlenmesi önemlidir. Bu dönem dikkate alındığında kozmoloji bahsinin iki yaklaşıma konu olduğu ifade edilmelidir. İlk yaklaşım, âleme dair bedîhî idraklerden yararlanarak cevher-araz ve zât-sıfat ayrımının yapılmasına ve mevcutların buna göre taksim edilmesine dayanır. Buna göre dört oluş türü olan hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma belirli bir teori geliştirilmeksizin ortaya konulmaktadır. İkinci yaklaşım ise cisimlerin hangi unsurlardan oluştuğu, en az kaç parçadan meydana geldiği yahut birleşme ile ayrılmanın mâhiyeti gibi soruların cevaplandığı

---

1 Mehmet Bulğen, "Klasik Dönem Kelâmında Dakiku'l-Kelâmın Yeri ve Rolü", *İslam Araştırmaları Dergisi* 33 (2015), 39-72.

2 Kelâm atomculuğunun belirli unsurları Yunan atomculuğundan tevarüs edilmiş olsa da kelamcıların bu teoriyi materyalist içeriğinden arındırarak özgün bir kelâmî forma dönüştürdüğü kabul edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Cağfer Karataş, "Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2 (Güz 2002), 81-100; Shlomo Pines, *İslâm Atomculuğu*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018); Mehmet Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji* (Ankara: TDV Yayınları, 2018); Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezili Düşüncede Tabiat ve Nedensellik* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019).

3 Literatürde iki kanaat öne çıkar. İlk kanaate göre, Mâtürîdî sistematik bir tabiat anlayışı kurma amacı taşımasa da onun tabiata ilişkin görüşü satır arası okumalar ve kavram kullanımları üzerinden belirlenebilmektedir. Bu kanaat Mâtürîdî'nin tabiat anlayışını "arazcı, atomcu ya da tabiatçı" gibi farklı fizik teorileriyle nitelendirmektedir. İkinci kanaate göre ise Mâtürîdî, doğa teorileri hakkında ayrıntılı bilgi vermekten kaçındığı ve belirli bir tabiat teorisini açıkça benimsemediği için herhangi bir fizik teorisiyle nitelendirilemez. Bu anlayışa göre onun konumu, "tarafsız" olarak nitelendirilir. Ayrıntılı bilgi için bk. Hümeyra Haciibrahimoğlu - Abdullah Demir, "Mâtürîdî'nin Tabiat Anlayışı Hakkındaki Literatürün Tematik Analizi: Yaklaşım ve Argümanlar", *Eskiyeni* 61 (Mart 2026), 299-300.

teorik kısma dayanır. Bu sebeple söz konusu dönemde cevher-araz gibi kavramların kullanımı her zaman belirli bir fizik teorisine karşılık gelmez. Zira bu kavramlar atomculuk ve madde-sûret gibi tabiat anlayışları arasında ortak bir kullanıma sahiptir. Hangi teorinin benimsendiğini belirleyen şey ise kavramın mâhiyeti ve özellikleridir.[4]

Söz konusu literatür çoğunlukla Mâtürîdî'nin hangi kozmolojik teoriyi benimsediği sorusuna odaklanmaktadır. Bu çalışmalarda onun kozmolojik teorilere ilgisi yahut bu alana dair kavramların mâhiyeti hakkında yaptığı açıklamaların sınırlılığı belirtilmiştir. Bu sınırlı kozmolojik referansın sebebine ise oldukça az çalışmada değinilmiştir. Literatürde bu tespit için yapılan açıklamalar üç ana çizgide seyretmektedir: (a) Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde felsefî kavramların henüz yerleşik tanımlarına kavuşmaması sebebiyle düşüncesinde kozmolojik bir netliğin bulunmaması[5] (b) düşüncesinin yeterli felsefî derinliğe sahip olmaması[6] (c) sistematik bir fizik teorisi kurmamayı bilinçli olarak tercih etmesi.[7] Bununla birlikte sorunun kesin bir yanıtının bulunmadığı da kabul edilmektedir.[8] Literatürde, doğrudan bu soruyu ele almıyor olsa da temas eden çalışmalar bulunmaktadır. Kozmolojik sınırlılığın sebeplerine kısmen değinen ilk çalışma, Hureyre Kam'ın[9] *Das Böse als Gottesbeweis: Die Theodizee al-Māturīdīs im Lichte seiner Epistemologie, Kosmologie und Ontologie* (2019) adlı doktora tezidir. Kam, Mâtürîdî'nin atomculuğu benimsememesinin ve sistematik bir kozmoloji kurmaktan kaçınmasının arka planında birbiriyle bağlantılı birden fazla gerekçe bulunduğunu belirtir. Ona göre Mâtürîdî'nin belirli bir kozmoloji teorisini açıkça benimsememesi ve dönemin fizik teorilerinden birini kelâmî meselelerle ilişkilendirerek bütüncül biçimde serdetmemesi ilkesel bir tercihe dayanır.[10] Ancak o, bu ilkesel tercihi detaylandırmaz ve Mâtürîdî'nin tevakkuf ilkesinin varlık araştırmasını sınırlandıran yöntemsel bir ilke olduğu sonucuna vardırmaz. Bu çalışmanın katkısı, Kam'ın tespit ettiği ilkeselliği bir adım öteye taşıyarak Mâtürîdî'nin söz konusu tercihini tevakkuf kavramı üzerinden temellendirmesi ve kozmolojik sınırlılığı onun epistemolojisi içinde konumlandırmasıdır.

Kozmoloji ve epistemoloji eksende değinilmesi gereken ikinci çalışma, Philip Dorroll, "The Universe in Flux" adlı makalesinde Mâtürîdî'de bilginin daima bir bakış açısına bağlı ve kısmî olarak gerçekleşmesini, gerçekliğin kendisinin sürekli akış (*tekallüb*) hâlinde, çok yönlü

---

4 Ömer Türker, "Kitâbü't-Tevḥîd'in Türkçe Tercümesinin Tenkidi", *Din Felsefesi Açısından Matüridi Gelen-Ek-i 3 Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 163; Mehmet Bulğen, "İmam Mâtürîdî ve Atomculuk", *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doktrin*, ed. Hülya Alper (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 223-264; Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 174-177; Alnoor Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı: Basra Mu'tezilesi Kozmolojisinde Atomlar, Uzay ve Boşluk*, çev. Mehmet Bulğen (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 12-14.

5 Türker, "Kitâbü't-Tevḥîd'in Türkçe Tercümesinin Tenkidi", 163; Mâtürîdî'nin döneminde deneme hüviyetinde kullanılan ve daha sonraki dönemlerde kullanımı yaygınlaşmayan Mâiyyet ve Hestiyyet kavramları hakkında bk. Hureyre Kam, *Das Böse als Gottesbeweis: Die Theodizee al-Māturīdīs im Lichte seiner Epistemologie, Kosmologie und Ontologie*, ed. Ömer Özsoy (Frankfurt am Main: EB-Verlag Dr. Brandt, 2019), 182-187; Ramon Harvey, *Transcendent God, Rational World: A Maturidi Theology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021), 73-74, 76, 223; Hestiyyet kavramının geçtiği pasajlar için bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, thk. Ahmed Sa'd ed-Demenhûrî (Amman: Mektebetü'l-Ganim, 2023), 176, 228, 229, 240, 241, 346, 479.

6 Mâtürîdî'nin tabiatçılığı savunacak düzeyde ilgili teorilere ve Aristoteles'in doğa felsefesine hâkim olmadığını ileri süren çalışma için bk. Ahmet Ateşyürek, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fikrî Arka Planı* (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2020), 240.

7 Hureyre Kam, *Das Böse als Gottesbeweis: Die Theodizee al-Māturīdīs im Lichte seiner Epistemologie, Kosmologie und Ontologie*, ed. Ömer Özsoy (Frankfurt am Main: EB-Verlag Dr. Brandt, 2019), 171-173, 237-238.

8 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitāb al-Tawḥīd: The Book of Monotheism*, çev. Ramon Harvey - Tahir Uluç (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2025), 49.

9 Doktorasını Frankfurt Goethe Üniversitesi'nde, Mâtürîdî'nin teodise anlayışı üzerine kaleme aldığı *Das Böse als Gottesbeweis* (Kötülüğün Tanrı'nın Varlığına Delil Oluşu, 2019) başlıklı tezi ile tamamlamıştır.

10 Kam, *Das Böse als Gottesbeweis*, 171.

ve birbirine zıt nitelikleri eşzamanlı olarak barındıran bir yapıda olmasının zorunlu sonucu olarak okumuştur. Buna göre insan bir şeyi tek seferde tüm yönleriyle bilememekte ancak belirli yönlerine vakıf olabilmektedir. Dorroll bu çerçevede *tekallüb*'ü Mâtürîdî metafiziğinin merkezî kavramı olarak konumlandırır. Söz konusu çalışma, Mâtürîdî'nin epistemolojisi ile metafiziği arasında bağ kurması bakımından değerlidir.[11] Onun Mâtürîdî'nin epistemik tasavvurunu âlemdeki tekallüb ile ilişkilendirmesi, bu çalışmadaki kozmolojik sınırlılık ve değişim (*tegayyür*)[12] delili arasındaki ilişkiye yakın bir anlayış sunar.

Literatürde konuyla ilişkili diğer iki çalışma ise tevakkuf ilkesinin Mâtürîdî'nin eserlerinde nasıl işletildiğini bir tefsir ilkesi olarak inceleyen, *Kitâbü't-Tevḥîd*'in muhakkiklerinden Ahmed Sa'd ed-Demenhûrî'nin *el-İmâm el-Mâtürîdî ve menhecü Ehli's-sünne fî tefsîri'l-Ḳurʾân* ve *Naẓariyyetü'l-maʿrife ʿinde Ehli's-sünne ve'l-cemâʿa* adlı eserleridir.[13] Bu çalışmalar, kozmolojik sınırlılığın tevakkuf ilkesine dayandırılması için zemin sunmakla birlikte ilkeyi doğrudan kozmoloji bağlamına taşımaz. Benzer şekilde tefsir araştırmalarında da *tevakkuf*u[14] çeşitli yönlerden değerlendiren çalışmalar yapılmıştır.[15] Ancak tevakkufun Mâtürîdî'nin sistemindeki kozmolojik yansıması bu çalışmalar kapsamında yer almamaktadır.

Bu çalışma, Mâtürîdî'nin metinlerindeki sınırlı tabiat tasavvurunun bir eksiklik ya da dönem sınırlılığına indirgenemeyeceğini savunmakta ve bu tasavvuru daha üst bir ilke olan *tevakkuf*un bir gereği olarak temellendirmeyi amaçlamaktadır. Araştırmanın sorusu, "Mâtürîdî'nin kozmolojik ayrıntıya yer vermemesi ilkesel veya metodolojik bir tercih midir?" olarak belirlenmiştir. Çalışma bu soruya yanıt olarak, Mâtürîdî'nin kozmolojik tutumunun, bilinçli bir epistemolojik tercih olduğu argümanını savunmaktadır. Bu tercih, kelâm literatüründe delillerin tearuzu ya da yetersizliği durumunda herhangi bir meselede hüküm vermekten kaçınmayı ifade eden *tevakkuf*[16] ilkesi etrafında şekillenmektedir.[17] Ebû Hanîfe'den itibaren rü'yetullah[18] ile zât ve sıfatlar[19] gibi kelâmî meselelerde benimsenen bu metodoloji, Mâtürîdî düşüncesinde de belirleyici bir yöntemsel işlev üstlenmektedir.[20] Araştırmanın

---

11 Philip Christopher Dorroll, "The Unıverse ın Flux: Reconsıdering Abū Manṣūr Al-Māturīdī's Metaphysıcs and Epıstemology", *Journal of Islamic Studies* 27/2 (2016), 119-135.

12 Tegayyür delili, âlemdeki sürekli değişimden hareketle onun hâdis olduğu ve bir yaratıcıyı gerektirdiği sonucuna ulaşan istidlâli ifade eder. Delilin Mâtürîdî'nin sistemindeki işleyişi çalışmanın dördüncü başlığında ele alınacaktır. bk. Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 223.

13 Ahmed Saʿd ed-Demenhûrî, *Naẓariyyetü'l-maʿrife ʿinde Ehli's-sünne ve'l-cemâʿa: Dirâse mevżûʿiyye naṣṣiyye min ḫilâl ârâʾ aʿlâmi'l-medreseti'l-Mâtürîdiyye* (Ammân: Dârü'n-Nûri'l-Mübîn, 2018), 98; Ahmed Saʿd ed-Demenhûrî, *el-İmâm el-Mâtürîdî ve menhecü Ehli's-sünne fî tefsîri'l-Ḳurʾân* (Amman: Dârü'n-Nûri'l-Mübîn, 2018), 363-470.

14 Bu çalışmada tevakkuf, Mâtürîdî'de nassın sınırını aşan kozmolojik spekülasyonlara karşı epistemik ihtiyat ve bilinçli susma tutumu olarak kullanılmaktadır.

15 Erkan Çakır, "Tefsirde Bir İlke Olarak Tevakkuf -Ebû Mansûr Mâturîdî Örneği-", *Journal of Islamic Research* 29/3 (2018), 626-641; Mehmet Yaşar, "Tefsir Geleneğinde Bilgi Sınırlılığı ve Tevakkuf: Sebepler, Sınırlar ve Yoruma Etkileri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62 (Aralık 2025), 222-238.

16 Tevakkuf hakkında ayrıca bk. Osman Demir, "Tevakkuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/579.

17 Osman Güman, "Fıkıh Usulü Geleneğinde Farklı Bir Tavır: Tevakkuf", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2012), 142.

18 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Fadıl Ayğan (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 6/64; a.mlf., *Kitâbü't-Tevḥîd: Tevhid İnancının Akli Temelleri*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021), 102.

19 Kelâm sıfatında tevakkuf yönteminin nasıl uygulanacağına yönelik Mâtürîdî'nin açıklaması için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd: Tevhid İnancının Akli Temelleri*, 80-81; a.mlf. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Masum Vanlıoğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2008), 15/102.

20 Erkan Çakır, *Mâturîdî'nin Te'vîlât'ında Müşkilü'l-Kur'ân* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017); Çakır, "Tefsirde Bir İlke Olarak Tevakkuf -Ebû Mansûr Mâturîdî Örneği-"; Yaşar, "Tefsir Geleneğinde Bilgi Sınırlılığı ve Tevakkuf: Sebepler, Sınırlar ve Yoruma Etkileri".

amacı, Mâtürîdî'nin fizik konularındaki ihtiyatının arkasındaki epistemik gerekçeleri açığa çıkarmak, bunları tevhid savunusu ve bilginin sınırlandırılması paradigmasıyla ilişkilendirmek ve tevakkuf ilkesinin kozmolojik düşünceye yansımalarını tartışmaktır. Bu amaçla çalışma, Mâtürîdî literatürü ile onun kozmoloji düşüncesini ele alan ikincil çalışmalarla sınırlı tutulmuştur. Yöntemsel olarak da yalnızca Mâtürîdî'ye kadar tevarüs eden tabiat teorileri esas alınmıştır. Buna göre bu çalışmada 'kozmolojik sınırlılık', Mâtürîdî'nin çağının teorilerine kıyasla yetersiz kaldığı anlamına gelmez. Kastedilen, kendi döneminde mevcut olan teoriler karşısında bilinçli olarak takındığı geri durma tavrıdır.

Bu çalışma, nitel araştırma yaklaşımı çerçevesinde, içerik analizi yöntemiyle yürütülmüştür.[21] Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevḥîd* ve *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân* adlı eserleri ile ikincil kaynaklar MAXQDA programıyla kodlanarak çözümlenmiştir.[22] Metinler çerçevesinde yapılan analiz sonucunda araştırmanın argümanı dört aşamada kurgulanmıştır. İlk olarak Mâtürîdî'nin kozmolojik sınırlılık yaklaşımına dair literatürdeki gerekçeler analiz edilmiştir. Ardından söz konusu tercihin hangi ilkesel gerekçelere dayandığı tartışılmış ve *tevakkuf*un kozmolojik sınırlılığı belirleyen çerçevesi ele alınmıştır. En nihayetinde Mâtürîdî'nin tegayyür deliline söz konusu tercihin somut bir tezahürü olarak yer verilmiştir.

1. Literatürdeki Açıklamaların İmkân ve Sınırları

Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd* ve *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*'da tab', tabiat, ayn, cevher ve araz gibi kavramları kullanmakla birlikte sistematik bir kozmoloji inşa etmemekte ve belirli bir fizik teorisini açıkça benimsememektedir. Bu durum klasik literatürün de tespit ettiği bir olgudur. Nitekim Ebü'l-Muîn en-Nesefî (öl. 508/1115), onun dinî bir lüzum olmadıkça tabiat ve tabiatın mahiyeti gibi konulara girmediğini açıkça belirtmiştir.[23]

Mâtürîdî'nin belirli bir tabiat teorisini açıkça benimsemediği tespiti çağdaş literatürde sıklıkla tekrar eder.[24] Onun tabiat anlayışını ele alan çalışmaların bir kısmı bu durumun gerekçelerine kısmen değinmektedir. Literatürdeki ilk açıklama, Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemi felsefî kavramların henüz yerleşmediği bir geçiş evresi olarak konumlandırmaktadır.[25] Bu yorum, onun tıynet, hestiyyet ve mâiyyet gibi sonraki yüzyıllarda terk edilen ya da dönüşüme uğrayan kavramları deneme mahiyetinde kullanmasına ve cevher-araz terminolojisini kelâmın ortak diline ait genel bir araç olarak işletmesine dayanmaktadır.[26] Ne var ki cevher-araz kavramları, teorik bir anlama karşılık gelse ve kelâmın fizik teorilerinde ortak bir kullanım alanı oluştursa da, her teoride farklı bir bağlam ve içerik kazanır. Bu nedenle, metinlerin izin verdiği ölçüde

---

21 Kimberly A. Neuendorf, *The Content Analysis Guidebook* (Los Angeles: SAGE Publications, 2017), 44-45; Klaus H. Krippendorff, *Content Analysis: an Introduction to its Methodology* (Los Angeles, California: SAGE Publications, 2004), 18-21.

22 Kelâm çalışmalarında MAXQDA ve Dijital Kodlama uygulamaları için ayrıca bk. Hümeyra Haciibrahimoğlu, "Klasik Kelâm Metinlerinde Dijital Kodlama ve Anlam Çözümlemesi: MAXQDA ile Teʾvîlâtü'l-Kurʾân (6. Cilt) Üzerine Bir İnceleme", *Kader* 24/1 (Haziran 2026), 173-197.

23 Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille fî Usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993), 1/66.

24 Mâtürîdî'nin tabiat teorisi hakkındaki literatürün analizi için bk. Haciibrahimoğlu - Demir, "Mâtürîdî'nin Tabiat Anlayışı Hakkındaki Literatürün Tematik Analizi: Yaklaşım ve Argümanlar".

25 krş. Türker, "Kitâbü't-Tevḥîd'in Türkçe Tercümesinin Tenkidi", 163; Bulğen, "İmam Mâtürîdî ve Atomculuk", 84-94.

26 Kam, *Das Böse als Gottesbeweis*, 182-187; Harvey, *Transcendent God, Rational World: A Maturidi Theology*, 73-74, 76, 223; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 176, 228, 229, 240, 241, 346, 479; Bulğen, "İmam Mâtürîdî ve Atomculuk", 119; Marie Bernand, "Tab' Kavramının Kelami Eleştirisi", çev. Nur Betül Atakul, *Din Felsefesi Açısından Matüridi Gelen-Ek-i 3 Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 576, 587.

kavramların mahiyetine yönelik müstakil bir inceleme, terimlerin teoriden teoriye değişen anlam içeriklerini ayrıştırarak bir belirlemeye imkân verebilir.

Mâtürîdî'nin yaşadığı döneme kadar Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (öl. 235/849-50 [?]) atomculuğu, Dırâr b. Amr (öl. 200/815 [?]) ve Hüseyin en-Neccâr'ın (öl. 230/845 civarı) arazcılığı, Ebü'l-Kāsım el-Belhî el-Kâ'bî (öl. 319/931)[27], Sümâme b. Eşres (öl. 213/828) ve Nazzâm'ın (öl. 231/845) tabiatçılığı sistematik biçimde teşekkül etmiştir.[28] Fizik teorileri tevhid, hudûs ve ilâhî fiil gibi temel kelâmî problemlerle iç içe geçmiş biçimde ele alınmaya başlanmıştır. Mâtürîdî dolayısıyla yeni bir tabiat teorisi geliştirmek zorunda olmaksızın mevcut teorilerden birini seçmekle yetinebilecek bir bilgi ortamında bulunmaktadır.[29] Çağının tabiat tartışmalarına vâkıf olduğu metinlerinde açıkça görülmektedir. Nitekim Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Mâtürîdî'nin bir dönem arazcılığı benimsediğini, sonra bu görüşten vazgeçtiğini nakleder.[30] Söz konusu rivayet, teorik anlamda bir fizik teorisi benimsememesinin bilgi eksikliğinden kaynaklanmadığını gösterir. Zira benimsenmiş bir görüşten dönmek hem o görüşe vakıf olduğunu hem de bir tabiat teorisinden vazgeçmeyi gerektiren bir gerekçeyi varsayar. Mâtürîdî'nin mevcut metinlerinde açıkça benimsenmiş bir tabiat teorisinin görünmemesi de bu terk ile uyumludur. Belirli bir tabiat kuramını açıkça kabul etmemesi ve yalnızca karşıt görüşü eleştirirken ve satır aralarında okunabilecek şekilde tabiat düşüncelerine yer vermesi bir bilgi eksikliğine ya da dönemsel bir yetersizliğe bağlanamaz. Dolayısıyla bu sınırlı tutum literatürdeki söz konusu izahları aşan bir açıklamayı gerektirmektedir.

İkinci açıklama, Mâtürîdî'nin tabiatçılığı savunacak veya yeniden yapılandıracak düzeyde bir felsefî derinliğe sahip olmadığını ileri sürmektedir.[31] Bu yorum, Mâtürîdî'nin Aristoteles'e dair bilgisini Muhammed b. Şebîb ve Nazzâm aracılığıyla dolaylı biçimde edindiği iddiasıyla desteklenmektedir. İddiaya göre bu dolaylı aktarım sebebiyle Mâtürîdî, Aristotelesçi tabiat anlayışını benimseyebilecek derinlikte bir bilgi birikimine sahip olamamıştır.[32]

---

[27] Kâ'bî hakkında Ayrıca bk. Osman Demir, "Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî", *İslam Düşünce Atlası*, ts.; Zeynep Hümeyra Koç, *Ebu'l-Kāsım el-Belhî'de Bilgi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2024); Ebü'l-Kāsım el-Belhî el-Kâ'bî, *Kitâbu'l-Maḳālât ve meahû ʿUyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2026), 15-49.

[28] Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 151-228; Shlomo Pines, *İslâm Atomculuğu*, 11-42; Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı: Basra Mu'tezilesi Kozmolojisinde Atomlar, Uzay ve Boşluk*, 213-217; Hayrettin Nebi Güdekli, *Kelam'ın Teşekkülü Bilgi, Varlık ve Tanrı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2024), 141-186; Kandemir, *Mu'tezili Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, 86-101.

[29] Türker, "Kitâbü't-Tevḥîd'in Türkçe Tercümesinin Tenkidi", 157; Alnoor Dhanani, "Mâtürîdî ve Nesefî'nin Atomculuk Anlayışı ve Tabâî Kavramı", çev. Mehmet Ata Az, *Din Felsefesi Açısından Matüridi Gelen-Ek-i 3 Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 606-616; Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 151-169; Bulğen, "Klasik Dönem Kelâmında Dakiku'l-Kelâmın Yeri ve Rolü", 57-58; Ulrich Rudolph, *Al-Māturīdī and the Development of Sunnī Theology in Samarqand*, çev. Rodrigo Adem (Leiden: Brill, 2015), 243.

[30] bk. Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille*, 1/72.

[31] Mâtürîdî'nin tabiatçılığı savunacak düzeyde ilgili teorilere ve Aristoteles'in doğa felsefesine hâkim olmadığını ileri süren çalışma için bk. Ateşyürek, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fikrî Arka Planı*, 240.

[32] Ateşyürek, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fikrî Arka Planı*, 240.

Ne var ki Mâtürîdî'nin metinleri bu iddianın tersini yansıtan niteliklere sahiptir. Onun, atomcu[33], tabiatçı[34] ve hatta madde-sûretçi[35] perspektife büyük oranda hâkim olduğu eleştirilerinden okunabilmektedir. Bu hakimiyet ise teorilerin çeşitli ayrıntılarına temas eden bir perspektif sunar. Ancak o, teorilere karşı seçici bir temasta bulunur. Bu yorumun sebebi, muhtemelen Mâtürîdî'nin asıl hedefi ve aslî muhatabının ihmal edilmesinden kaynaklanmaktadır. Zira onun hedefi Aristoteles'in doğa felsefesini veya diğer tabiat düşüncelerini bütüncül biçimde tenkit etmek değildir. O, Mu'tezile'nin argümantatif yaklaşımına karşı kendi kelâmî konumunu tahkim etmeyi hedefler. Nitekim âlemin ezelîliğini savunan Dehrî din ve gruplar ile Aristoteles gibi kozmolojik hedeflere yönelik eleştirileri de nihayetinde Mu'tezile ile irtibatlandırılmaktadır. Bu minvalde Mâtürîdî'nin felsefî kariyerinin Mu'tezile ve özellikle Bağdat ekolünün önde gelen ismi Kâ'bî ile giriştiği eleştirel hesaplaşma içinde şekillendiği söylenebilir.[36] Nitekim Mâtürîdî'nin günümüze ulaşmamış olan Kâ'bî'ye yönelik müstakil reddiyeleri ve *Kitâbü't-Tevḥîd*'in büyük bir kısmını kaplayan kapsamlı eleştirileri bulunmaktadır.[37]

Literatürde felsefî derinlik eksikliğinin aksi yönünde kanaat belirten ve onun bilgi birikimine işaret eden çalışmalar, çeşitli argümanlara atıfta bulunmaktadırlar. Bunlar; (a) Mâtürîdî'nin tabiat kavramını alımlama şekli[38] (b) onun irade bağlamında sebep ve sonucun eş zamanlılığı fikrinin Aristo'nun hareket teorisine benzemesi[39] (c) heyûlânın reddinde Aristocu kategori şemasını referans alması[40] (d) maddenin bilkuvve ve bilfiil varlığına vukûfiyeti[41] (e) Kâ'bî'nin zât-sıfat görüşü bağlamında ontolojik ve kozmolojik fikri arka planı kendisinden sonraki mütekellimlerden daha iyi görebilmesi.[42] Bu yorumlar, Mâtürîdî'nin felsefî kavrayışı-

---

33 "فإن الأجسام اللطيفة إذا توهمت تفرقها أجزاء مما لا يتجزى" bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd: Tevhid İnancının Akli Temelleri*, 109-110; a.mlf, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 320-321.

34 Mâtürîdî'nin tabiatçılığa vukûfiyeti literatürde neredeyse bir uzlaşıyla kabul edilmektedir. Kendisi dört tabiatın varlığından söz etmekle birlikte, ezelî dört tabiatın âlemin aslî sebebi olduğunu savunan görüşleri açıkça eleştirmektedir. bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd: Tevhid İnancının Akli Temelleri*, 22-23, 34, 40, 45, 110, 130, 134-135, 138; Mâtürîdî'nin tabiatçı olarak nitelendirmesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Haciibrahimoğlu - Demir, "Mâtürîdî'nin Tabiat Anlayışı Hakkındaki Literatürün Tematik Analizi: Yaklaşım ve Argümanlar", 291-299.

35 Tahir Uluç, *İmam Maturidi'nin Alemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 68-69; Ramon Harvey - Kayhan Özaykal, "The Māturīdī Tradition: Abū Manṣūr al-Māturīdī", *Seven Classical Perspectives for Islam and Science*, ed. Shoaib Ahmed Malik (New York: Routledge, 2026), 47.

36 Osman Demir, "Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd 2.Seminer (2018 Lisansüstü Programı)", *YouTube: Klasik Düşünce Okulu* (2018); Tahir Uluç, "Mütercimin Önsözü", *Kitâbü't-Tevḥîd: Tevhid İnancının Akli Temelleri* (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021), 13-14.

37 Şükrü Özen, "Mâtürîdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/149; Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2024), 277.

38 Mâtürîdî'nin tabiat kavramını "cevher" anlamında da kullanması Aristo ile örtüşmez ancak Uluç bu niteliklerin baskın şekilde bulunduğu dört unsuru (ateş, su, toprak ve hava) kastettiğini ifade eder. bk. Uluç, *İmam Maturidi'nin Alemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*, 59-62, 80; Ayrıca Mâtürîdî'nin nesnelere özgü tabiatlar olduğuna dair görüşünün Aristo ile ilişkisi için bk. Harvey - Özaykal, "The Māturīdī Tradition: Abū Manṣūr al-Māturīdī", 35, 39.

39 Harvey - Özaykal, "The Māturīdī Tradition: Abū Manṣūr al-Māturīdī", 46.

40 Harvey - Özaykal, "The Māturīdī Tradition: Abū Manṣūr al-Māturīdī", 47; Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 252-253.

41 Aristo'nun maddenin bilkuvve ve bilfiil ayrımını Nazzâm'ın kümûn-zuhûr görüşünde olduğu gibi anladığı da ifade edilmektedir. Buna rağmen bu bir bilgi eksikliği olarak değerlendirilmez. Bu tutum Aristo'nun çerçevesini reddetmeyi amaçlayan bir tercih olarak yorumlanmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Uluç, *İmam Maturidi'nin Alemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*, 68-69.

42 Bu tespit Mâtürîdî'nin, bir kelamcının sıfat öğretisiyle onun kozmolojik tasavvuru arasındaki sistematik ilişkiyi okuyabildiğini göstermektedir. Nesefî'nin aynı meselelerdeki aktarımlarının zaman zaman yetersiz, hatta yanıltıcı kaldığı değerlendirmesi bu farkı daha da anlamlı kılmaktadır. Nesefî, Mâtürîdî'den sonra yaşamış olduğundan *Tebṣıratü'l-edille*'sindeki Kâ'bî aktarımlarının daha kapsamlı bir bilgi birikimine dayanması beklenebilir. Ancak Omari, Mâtürîdî'nin Kâ'bî'ye ilişkin aktarımlarının Nesefî'ninkine kıyasla daha isabetli ve ayrıntılı olduğunu tespit etmektedir. bk. Racha el-Omari, *The Theology of Abū'l-Kāsim al-Balkhī/al-Kaʿbī (d. 319/931)* (Boston: Brill, 2016), 40.

nın özgün ve analitik bir perspektif taşıdığı yönündeki iddiamızla örtüşmektedir. Onun kavrayışı, yüzeysel bir aktarım veya eleştiriden de ibaret değildir. Bu çalışma, söz konusu sınırlılığın asıl belirleyicisini Mâtürîdî'nin metodolojik tercihinde görmekte ve bu tercihi biçimlendirenin *tevakkuf* ilkesi olduğunu ileri sürmektedir.

2. Kozmolojik Sınırlılığın İlkesel Gerekçeleri

Mâtürîdî'nin atomculuğu benimsememesinin ve belirli bir kozmoloji kurmaktan kaçınmasının ardında birbiriyle bağlantılı birden fazla gerekçe bulunmaktadır. Kam'a göre bunlardan ilki teolojik-tarihsel bir kaygıya dayanmaktadır: Mâtürîdî, atomculuğu âlemin ezelîliğini savunanların (ör. Demokritos atomculuğu) temsil ettiği temel bir öğreti olarak görmekte ve bu nedenle bu teoriyle kelâmî bir sistem kurgulamayı düalist öğretilerle özdeşleşme riski taşıyan bir konum olarak değerlendirmektedir. İkinci gerekçe ise iki yönlü, epistemolojik bir niteliktedir. Öncelikle Mâtürîdî'ye göre duyusal algı yoluyla doğrudan erişilemeyen unsurlara dayanan her teori spekülasyon[43] olarak kalmak zorundadır. Atomlar da bu bakımdan doğrulanamaz olduklarından ilgi alanının dışında tutulmuşlardır.[44] Ayrıca Josef van Ess'e göre, Mâtürîdî'nin yaşadığı coğrafyada ve tarihsel zeminde Maniheistler etkin bir konumdaydı ve onların bilgi teorisinde yalnızca gözle görülen şeylerin gerçekliğinden söz edilmekteydi.[45] Kam, bu aktarımı dönemin epistemik tasavvurunu yansıtması bakımından Mâtürîdî'nin bilgi teorisiyle ilişkilendirir. Nitekim dönemin ilim merkezleri olan Basra ve Kûfe'de artık etkinliklerini yitirmiş olsalar da Mâveraünnehir havzasında varlıklarını sürdürmektedirler. Dolayısıyla bilgi teorisinde duyuyu esas alan bu düşüncenin Mâtürîdî üzerinde bir etkisi olduğunun pekâlâ varsayılabileceğini ifade eder. Ancak elbette Mâtürîdî'nin empirist bir tasavvura bütüncül olarak sahip olduğunu söylemek mümkün değildir. Kam'a göre bu düşüncenin onun üzerindeki en belirgin etkisi de bilgi kuramında duyusal ve görünür olana ('iyân) kayda değer bir ağırlık tanımasıyla ilgilidir.[46]

Üçüncü gerekçe ise metodolojik bir tercihe dayanmaktadır. Atom teorisinin (kelâmın cevher-i ferd teorisi) itikadî konulara uyarlanması, Eş'arîler söz konusu olduğunda insan özgürlüğünü kaçınılmaz biçimde okasyonalist (vesileci) bir çerçeveye taşırken, aynı teori Mu'tezile'de insanın özgürlüğünün temellendirilmesine hizmet etmiştir. Kam, Mâtürîdî'nin, insanın özgürlüğü meselesi örnekliğinde olduğu gibi fizik teorilere bağlı olarak inşa edilen kelâmî meseleleri, Eş'arî ve Mu'tezile'den farklı olarak yeni bir perspektifte ele aldığını düşünür. O, burada metodolojik bir tercihte bulunarak, kelamcının fiziksel teorilerle didinmeden insanın seçme özgürlüğünü (*ihtiyâr*) ortaya koyabileceğinin imkânını sunmaktadır. Mâtürîdî'ye göre ise özgürlüğün fiziksel öncüllerle temellendirilmesine gerek yoktur. Bu mesele, öznenin doğrudan iç deneyimine dayanan zorunlu bilgiyle çözülebilir.[47] Nitekim özgür irade, Mâtürîdî için

---

43 Kelâm âlimleri spekülatif söylemci âlimler, kelâm ilmi ise spekülatif teoloji olarak da anılmaktadır. Nitekim kelâm, düşünceye (*nazar*) ve akla dayalı bir ilimdir. Ancak burada kastedilen spekülatif söylem, "düşünmenin karşıtı" olarak konumlanmaz. Mâtürîdî açısından spekülasyon, gaye dışı ve insanın gücünün sınırlarını aşan bir hakikat araştırmasına girişmek ve burada üretilen bilgi üzerine teoloji inşa etmeye çalışmaktır. Bu hususta ayrıca bk. Sarı Nusseıbeh, *İslam'da Aklın Hikayesi*, çev. Osman Demir (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2025), 102-103; Mâtürîdî'de nazar ve spekülasyon hakkında ayrıca bk. Kam, Das Böse als Gottesbeweis, 82-86.

44 Kam, *Das Böse als Gottesbeweis*, 171.

45 Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* (Berlin - New York: de Gruyter, 1997), 4/645.

46 Kam, *Das Böse als Gottesbeweis*, 70-71.

47 Kam, Mâtürîdî'nin insanın özgürlüğünü atomculuk üzerine inşa etmeyişini öncelikle, onun bu öğretiyi dinî konulara da uygulanan bütünlüklü bir sistem olarak reddetmesiyle ilişkilendirir. Özgürlük problemi bağlamında ise buna ek bir olası gerekçe daha ekler: Mâtürîdî'nin, atomculuğu bütün meselelere tutarlı biçimde uygulaması hâlinde vesileciliğe düşmekten muhtemelen endişe etmiş olmasıdır. Bununla birlikte Kam, Mâtürîdî'nin atom öğretisinin işlevselliğinden tam olarak vazgeçmediğini ve bu öğretinin belirli unsurlarını -kendi konumlarına iliştirilmiş, seçici ve parça parça tevarüs etme şeklinde- işlettiğini ileri sürer. Ona göre bu durum en açık biçimde

sorgulanamaz bir husustur. Onu kanıtlamak için herhangi bir mantıksal çabaya gerek bulunmamakta, insanın iç müşahedesi onun özgür olduğundan emin olması için yeterli sayılmaktadır. Bir fiile zorlandığında insanın içinde duyduğu direnç yani bu zorlamaya karşı doğrudan yaşanan içsel bir karşı koyuş, Mâtürîdî açısından insanın irade sahibi olduğunu temellendirmek için yeterli bir delil teşkil eder. Kam'a göre bu argüman, doğrudan duyu algısında temellenen ve zorunlu bir bilgi (*ilm-i zarûrî*) teşkil eden "merkezî" bir öncül konumundadır. Bu durum, özgürlük meselesinin sistematik bir fizik teorisinin inşası yoluyla değil, öznenin kendi eylem deneyiminin doğrudanlığı üzerinden temellendirildiğini göstermektedir.[48] Bu gerekçelerle Kam, Mâtürîdî'nin atomculuktan uzak duruşunu bir bilgi eksikliği olarak okumaz. Ona göre Mâtürîdî bu teoriyi, kendi epistemolojik ilkeleriyle tutarlı ve kelâmî açıdan bilinçli bir tercihle benimsememektedir. Bu tercih ise belirli bir fizik teorisi sunmaksızın özgürlüğü psikolojik bir zemine taşıyan alternatif bir yaklaşım önerisiyle sonuçlanmaktadır.[49]

Kam'a göre Mâtürîdî'nin cevhere ve dolayısıyla doğanın ilk unsuruna ilişkin soruyu dışarıda bırakması, dönemin gözlem imkânlarındaki bir yetersizlikten kaynaklanmaz. Nitekim Mâtürîdî, tecrübeyle temellendirilen ve ampirik doğrulanabilirliğe öncelik veren bir tutum takınmaktadır. Onun bu yaklaşımı söz konusu soruyu gereksiz kılar ve bilinçli biçimde kelamcının ilgi alanı dışında bırakılan oluş tarzının yerini, yoktan yaratma (creatio ex nihilo) alır.[50] Bu çerçevede gözden kaçan bir nokta vardır. Ampirizmin dışarıda bıraktığı, gözlem dışı ve spekülatif olan atom (cevher-i ferd) düzeyindeki unsurdur. Oysa Mâtürîdî gözlemleneni cisim ve araz ile sınırlar ve özellikle araz üzerinde ısrarla durur.[51] Dolayısıyla gözlemlenebilir cisim-araz zemini üzerine sistematik bir tabiat kuramı kurmasının önünde ilkesel bir engel bulunmamasına rağmen, o arazcı bir doğa anlayışını dağınık/örtük göndermelerin ötesinde temellendirmemiştir.[52] Bu olgu, söz konusu ihtiyatın yalnızca 'gözlem dışı olandan uzak durma' ilkesine indirgenemeyeceğini gösterir. Gözleme ağırlık veren bu epistemik tutum, atomun ilgi alanı dışında bırakılışını açıklayabilir. Ancak bu tutum, arazcılığı bir dönem benimsediği kabul edildiğinde ondan vazgeçmesini ve en azından gözleme dayalı unsurlardan oluşan teorik bir zemin sunmamasını açıklamaz. Dolayısıyla aynı tutum, muasırı mütekellimlerin geliştirdiği türden ayrıntılı bir tabiat kuramının kurulmamış olmasını da açıklamamaktadır. Kam, çözümlemesini bu eşikte bırakarak kozmolojik sınırlılığın epistemik gerekçesini yöntemsel olarak belirli bir ilkeye dayandırmaz. Ancak söz konusu kozmolojik sınırlılık, bir ilkeyi yani âlemin hudûsunu ispat

kudret meselesineki yaklaşımda görülür. Mâtürîdî, kudretin yaratılmış bir araz olduğu, hiçbir arazın beka ve sürekliliğinin bulunmadığı ve dolayısıyla kudretin fiilden önce yaratılamayacağı yönündeki atomcu araz anlayışını burada doğrudan işletmektedir. Kam bu seçici kullanımı, Mâtürîdî'nin kaçınılmaz eklektizminin bir tezahürü olarak değerlendirir. Buna göre Mâtürîdî'nin eklektizmi: (i) kendi dünya görüşüne sorunsuzca eklemlenebilen ve (ii) ampirik gözlemlerle güçlük çekmeden temellendirilebilen unsurları kendi sistemine entegre edebilmekte anlamını taşımaktadır. Nitekim Mu'tezile'yi atom öğretisi konusundaki tutarsızlıkla suçlayan bir düşünürün, aynı öğretinin parçalarını kendi kelâmî sisteminde kullanması, Kam nezdinde bu eklektizmin en belirgin göstergesidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Kam, *Das Böse als Gottesbeweis*, 172-173, 237-238.

48 Kam, *Das Böse als Gottesbeweis*, 238.

49 Ayrıntılı bilgi için bk. Kam, *Das Böse als Gottesbeweis*, 172-173, 237-238.

50 Kam, *Das Böse als Gottesbeweis*, 171.

51 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd: Tevhid İnancının Akli Temelleri*, 71.

52 Mâtürîdî'nin, önünde ilkesel bir engel bulunmadığı hâlde sistematik bir tabiat kuramı kurmaktan geri durması, fizik âlemden hareketle kurulan istidlâli belirli bir sınırın ötesine taşımama tavrıyla benzeşmektedir. Bu ihtiyatın müteahhir dönem Eş'arî kelâmındaki örneği için krş. Recep Erkmen, "Kozmolojik ve Teleolojik Delillerin Sınırları ve İlâhî Sıfatlar: Eş'arîlik ve Fahreddîn er-Râzî", *Dini Araştırmalar* 68 (01 Haziran 2025), 26-35; Eş'arî gelenek özelinde kozmolojik/bilimsel çerçevelerin teolojik formülasyonlar üzerindeki etkisini tartışan bir çalışma için ayrıca bk. Shoaib Ahmed Malik - Nazif Muhtaroğlu, "Bilim, Teolojik Formülasyonları Ne Kadar Etkiler veya Etkileyebilir? Eş'arî Bakış Açısına Göre Doğa Teolojisi", çev. Musa Yanık, *Çağdaş İslam Düşüncesi*, ed. Nazif Muhtaroğlu (İstanbul: Doruk Yayınları, 2026), 217-258.

etmek için gereken bilginin hangi sınırlar içinde tutulması gerektiğine dair bilinçli bir epistemik tercihi yansıtmaktadır.

Mâtürîdî, doğa olgularını kendi başına bir araştırma nesnesi olarak görmez. Onun ilgisi, tabiata dair meselelerin kelâmî karşılıklarına yöneliktir.[53] Mâtürîdî, dinî sorumluluğa katkı sağladığını düşünmediği epistemik meseleleri bir hakikat araştırması çerçevesinde ele almaz. Bu sebeple de kozmolojik sistem kurmayı ve teolojik sistemini bunun merkezine almayı hedeflemez.[54] Mâtürîdî dönemin fizik teorilerine vâkıftır ve bu birikimi rakip görüşleri eleştirmek, âlemin hudûsunu ispat etmek ve tevhidi temellendirmek gibi hedeflerle etkin biçimde kullanmaktadır. Dolayısıyla o, belirli bir gaye gözetildiği ve yeterli delilin bulunduğu kozmolojik meselelerde, tabiata dair ayrıntılı sayılabilecek değerlendirmelerde bulunmaktadır.[55] Mâtürîdî söz konusu işlevlerden yoksun ve haber veya duyu ile de doğrulanamayan metafizik ayrıntıda ise hüküm vermekten kaçınır. Dolayısıyla onun sınırlaması, doğrulanamayan salt aklî çıkarımlara dayanan spekülatif yorumlara ve inanç ilkelerini bunlar üzerine bina etmeye yöneliktir.[56] Burada ilkesel sınırlama ile konuya göre seçici davranmayı ayırmak gerekir. Aksi hâlde tevakkuf, "gerekli olanı tartışıp gereksizi tartışmama" biçiminde bir betimlemeye indirgenebilir.[57] Ayrıntıya girmesi ilkenin esnetilmesi anlamına gelmez. Aksine ölçütün yeterli delil ve kelâmî işlevin birlikte bulunduğu yerde işletilmesidir. Aynı ölçüt, iki şartın karşılanmadığı durumlarda geri durmayı gerektirir. Bu da sınırlamanın ölçütü belirli ilkesel bir tutum olduğunu gösterir. Buna göre Mâtürîdî'yi tabiata dair belirli bir teori inşa etmekten alıkoyan şey bilgi eksikliği değildir. Aksine kelâmî önceliklendirmesinin bir sonucudur ve bu husus onun kozmolojik tutumunda yapısal bir ilkeye dönüşmektedir: *Tevakkuf*.

3. Tevakkuf İlkesi ve Kozmolojik Yansımaları

Tevakkuf, kökü *vaḳafe* çoğulu ise *vaḳf ve vukuf* olan ve "durmak" anlamına gelen kelimeden türemiştir.[58] "Vakf, delillerin tearuzu durumunda iki görüşten ya da daha çok görüşden birini tercih etmekten kaçınmak" olarak tanımlanmaktadır.[59] Ayrıca "yeterli bir tercih sebebinin bulunmadığı durumlarda deliller arasında tercih sebebinin açığa çıktığı ana kadar beklemek" anlamına da gelmektedir.[60] Tevakkuf bir ilke olarak kelâm, fıkıh, tefsir ve hadis[61] gibi pek çok ilimde benimsenmektedir. Kelâm literatüründe ise kavram, "delillerin tearuz etmesi ya da

53 Bulğen, "Klasik Dönem Kelâmında Dakiku'l-Kelâmın Yeri ve Rolü", 57-58.

54 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd: Tevhid İnancının Akli Temelleri*, 173-174.

55 Bulğen, "Klasik Dönem Kelâmında Dakiku'l-Kelâmın Yeri ve Rolü", 57-58; Uluç, *İmam Maturidi'nin Alemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*, 49-82, 111-160.

56 Haciibrahimoğlu - Demir, "Mâtürîdî'nin Tabiat Anlayışı Hakkındaki Literatürün Tematik Analizi: Yaklaşım ve Argümanlar", 303; Richard M. Frank, "Notes and Remarks on the Tabāʾiʿ in the Teaching of al-Māturīdī", *Mélanges d'Islamologie*, ed. Salmon P. (Leiden: Brill, 1974), 148; Kam, *Das Böse als Gottesbeweis*, 68-72, 93-98; Mehmet Bulğen, "al-Māturīdī and Atomism", *ULUM* 2/2 (Aralık 2019), 238-241, Âlemin hudûsu yönü için ayrıca bk. 247-248.

57 Bu durum, kesin delil bulunmadığında hüküm vermekten kaçınmayı ifade eden tevakkuftan ziyade, Mâtürîdî'nin meseleyi maksadın gerektirdiği ölçüde ele alıp ötesine geçmeyen yöntemine yakındır: Mâtürîdî, maksadı aşan ve meselenin künhüne varmayı amaç edinen ayrıntılı incelemeden (istiksâ) imtinâ etmektedir. bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd: Tevhid İnancının Akli Temelleri*, 213, 253; a.mlf., *Kitâbü't-Tevḥîd*, 63-64, 103-104.

58 İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab* (Beyrut: Dāru's-Sādır, 1994/1414), "vḳf", 359.

59 Zekeriyyâ el-Ensârî, *el-Ḥudûdü'l-enîḳa ve't-taʿrîfâtü'd-daḳīḳa*, thk. Mâzin el-Mübârek (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muâsır, 1411), 75.

60 Alican Dağdeviren - Ercan Çakır, "Mâturîdî'ye Göre İşkâlin Çözüm Yollarından Biri Olarak Cemʿ ve Tevfik", *Ekev Akademi Dergisi* 21/70 (Bahar 2017), 23, 31.

61 İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker*, thk. Nûreddin Itr (Dımaşk: Matbaatü's-Sabâh, 1421), 79-80.

yetersiz kalması durumunda herhangi bir meselede hüküm vermekten kaçınmayı" ifade etmektedir.[62]

Mâtürîdî'nin "te'vilî terk", "keff"[63], ve "imsâk" gibi kelimeleri tevakkuf anlamında kullandığı da ileri sürülmektedir. Nitekim "bir şey söylemekten imsâk ve keff daha evlâdır." ifadesi metinlerinde sıkça tekrarlanmaktadır.[64] Ayrıca "kesin bir hükümden sakınmak", "Kur'ân'da zikredilen bilgiye ziyade de bulunmamak" gibi ifadeleri de tevakkuf çerçevesinde değerlendirilmektedir.[65] Sükût[66] ve vakf[67] kelimeleri de Mâtürîdî metinlerinde tevakkuf anlamında kullanılmaktadır. Mâtürîdî, kavramı terim olarak kullandığı yerlerde bu ilkenin ölçütünü açıkça belirtir. Ona göre şüphe olduğunda yahut yeterli delile ulaşılamadığında bir görüşü reddetme veya kabul etme yönünde bir kanaat belirtilmez.[68] Mâtürîdî'de belirleyici olan lafız değil kastedilen mananın muhataba ulaşmasıdır.[69] Buna göre onun tutumu, bu kelimelerin geçtiği yerlerle sınırlandırılamaz. Hiçbirini zikretmeksizin görüş beyanından kaçındığı pasajlar da aynı çerçevede değerlendirilebilir. Bu okuma, *Kitâbü't-Tevḥîd*'in ara istidlâl basamaklarını sıkça hazfeden veciz üslubuyla da uyumludur.[70] İlkenin adı anılmaksızın işletildiği yerler, tevakkufun açıkça geçtiği pasajlarda belirlenen ölçüt esas alınarak tespit edilmiştir.

Mâtürîdî, söz konusu ilkeyi her iki eserinde de benimsemektedir. Nitekim Mâtürîdî, tevakkufu dinî-ahlâkî bir yükümlülük olarak konumlandırmaktadır. Ona göre Allah, kullarını bazı meselelerde kesin hüküm vermemekle yani tevakkufla imtihan etmektedir.[71] Bu çerçevede cennet nimetlerine dair vaad ve cehennem azabına dair vaidin nitelikleri ile hurûf-u mukattaa, hakkında kesin bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığı ve bu nedenle tevakkuf edilmesi gereken

---

62 Güman, "Fıkıh Usulü Geleneğinde Farklı Bir Tavır: Tevakkuf", 142.

63 Nesefî, Mâtürîdî'nin bize ulaşmamış *Kitâbü'l-Makālât*'ında, şâhid âlemde arazlardan mürekkep olmayan ve zâtıyla kaim bir şeyin ispatını duyunun sınırlarını aşmak sayan arazcılık görüşüne bir tür racihlik tanıdığını, ancak onu kendi görüşü olarak benimsemediğini nakleder. Nesefî'nin aktardığına göre Mâtürîdî bu görüşler hakkında şöyle der: "Bu görüşler hakkında söz söylemek, kendisinden el çekmenin (keff) daha selâmetli olduğu bir husustur. Çünkü bu meselede, bilinmemesi hâlinde zayi edeceğimiz bir farz bulunduğunu bilmiyoruz." Bu nakil, dinî bir yükümlülüğün bulunmaması gerekçesiyle hükümden el çekme anlamındaki keff ilkesinin kozmoloji meselelerinde de işletildiğine delil teşkil etmektedir. bk.
"فإنه نصَّ في كتاب المقالات، وقال: الكلامُ في هذه الأقاويلِ هو أمرٌ الكفُّ عنه أسلمُ، لمَّا لم نعرِفْ فيه فرضًا في الجهلِ به تضييعُه." Keff ilkesi için bk. Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille*, 1/72.

64 Keff ve bu ilkenin nasıl işletildiğine dair kaideler için bk. Demenhûrî, *Naẓariyyetü'l-maʿrife ʿinde Ehli's-sünne ve'l-cemâʿa*, 98-99; Söz konusu ilkeye dayanarak keffin Mâtürîdî'nin tefsir yöntemlerinden biri olduğu tespiti için bk. Demenhûrî, *el-İmâm el-Mâtürîdî ve menhecü Ehli's-sünne fî tefsîri'l-ḳurʾân*, 363-412; Keff'i gerektiren imanî sebepler için bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 10/344; a.mlf., *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Halil İbrahim Kaçar (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2007), 10/299; Keffi gerektiren amelî sebeplerden biri olan avâmı gayb meselelerine dalmaktan korumak için bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 6/117; a.mlf., *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ertuğrul Boynukalın (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 6/102; Bu hususları bilmeye sevk eden bir ihtiyacın bulunmaması için bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. İbrahim Tüfekçi (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 9/198; a.mlf., *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Murat Sülün (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2007), 9/146.

65 Çakır, "Tefsirde Bir İlke Olarak Tevakkuf -Ebû Mansûr Mâturîdî Örneği-", 628.

66 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Murat Sülün (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2007), 9/174; a.mlf., *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 9/246-247; a.mlf. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 15/42.

67 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Masum Vanlıoğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2008), 17/96, 113, 200; a.mlf., *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Bekir Topaloğlu - Mehmet Erdoğan (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 109, 128, 220.

68 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. S. Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 12/238; a.mlf., *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Halil İbrahim Kaçar (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 12/213; a.mlf., *Kitâbü't-Tevḥîd: Tevhid İnancının Akli Temelleri*, 95.

69 Örneğin Mâtürîdî, bazılarının nitelikler için araz, bazılarının ise sıfat lafzını uygun gördüğünü belirtir. Ancak ona göre burada esas alınması gereken dilbilimsel uzlaşıdır. Zira adlandırmadan maksat, kastedilen mananın muhataba ulaşmasıdır. bk Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd: Tevhid İnancının Akli Temelleri*, 39.

70 Uluç, "Mütercimin Önsözü", 15-17.

71 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd: Tevhid İnancının Akli Temelleri*, 95.

meseleler olarak zikredilmektedir. Mâtürîdî, kişinin bu meselelerin tevakkuf gerektiren konulardan olduğuna inanmasını, bir iman yükümlülüğü olarak görmektedir.[72] Bu tespit, tevakkufun Mâtürîdî düşüncede "pasif bir bilgisizlik" anlamına gelmediğine işaret eder. Dolayısıyla tevakkuf, vahyin sınır çizdiği alanlarda bilinçli olarak *hüküm vermekten kaçınma* ilkesine karşılık gelmektedir.

Mâtürîdî'nin rü'yetullah ile zât-sıfat gibi konularda işlettiği tevakkuf üç gerekçeden oluşur: (i) naklin meseleyi ne bağlayıcı bir hükümle çözdüğü ne de tahkikini talep ettiği, aklın kesin bir sonuca ulaşamadığı ve duyu (gözlem) verisinin de meseleyi çözmeye yetmediği bir delil durumu, (ii) bu durumda belirli bir hüküm vermekten imtina, (iii) bu imtinanın bilinçli biçimde tanınması ve imanî bir yükümlülük şeklinde konumlandırılması. Bu çalışmada, kozmolojik pasajlarda öne çıkan "spekülasyondan kaçınma"[73] tutumunun tevakkuf kapsamında değerlendirilmesi, ilgili pasajın söz konusu üç gerekçeyi birlikte sağlaması ölçütüne bağlıdır.

Tevakkuf, Mâtürîdî'nin kelâmî tutumunu yönlendirmekte ve kozmolojik meselelere yaklaşımını da bu doğrultuda şekillendirmektedir. Mâtürîdî; zamanın mahiyeti[74], vakit ölçüleri, cismin gerçek yapısı ve cevherin mahiyeti gibi meselelerde bu ilkeyi uygulamaktadır. Âlem ve tabiat hakkında öncülleri doğrulanamadığı hâlde kesinlik iddiasıyla ileri sürülen açıklamalardan geri durması, yukarıda belirlenen üç gerekçeyi karşılamaktadır. Söz konusu tutum bu sebeple çalışmada tevakkuf kapsamında değerlendirilmiştir. Mâtürîdî'nin burada ifade ettiği sınırlılık, tabiata dair her türlü açıklamayı kapsamamaktadır. Daha önce belirtildiği üzere, o yaşadığı döneme göre ayrıntılı sayılabilecek âlem açıklamalarına yer vermiştir.[75] Sınırlılık yalnızca söz konusu nitelikteki açıklamalar için geçerlidir. Mâtürîdî, kozmoloji meselelerinde çeşitli görüşlere atıfta bulunmakta ve eleştirmektedir. Ancak aktardığı görüşler arasında birini seçmekten ve kesin hüküm vermekten geri durmaktadır.

Mâtürîdî'nin ontoloji ve kozmoloji düşüncesine somut yansımaları çeşitli pasajlarda izlenebilir. Onun ruh meselesindeki tutumu da aynı çizgiyi yansıtmaktadır. Nitekim Mâtürîdî, Nazzâm'ın ve Nâşî el-Ekber'in (öl. 293/906) ruhun mahiyetine ilişkin görüşlerini bilmekte ve eleştirmektedir.[76] Ancak kendisi alternatif bir mâhiyet teorisi kurmaktan kaçınmaktadır.[77] Buradaki görüş belirtmeme, delillerin eşit ağırlıkta olmasından değil, aklın ilgili meseleyi kuşatmadaki sınırından kaynaklanır. Her iki durum da yukarıda tanımlanan ilk maddeye karşılık gelmektedir. Nitekim aralarındaki fark, ilkinde yeni bir delille tercihin mümkün hâle gelebilmesi, ikincisinde ise imkânsızlığın meselenin mahiyetinden doğmasıdır. Demir de

---

72 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd: Tevhid İnancının Akli Temelleri*, 95.

73 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ertuğrul Boynukalın (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 5/381; a.mlf. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 5/406-408.

74 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 5/406-408.

75 Bulğen, "Klasik Dönem Kelâmında Dakiku'l-Kelâmın Yeri ve Rolü", 57-58; Uluç, *İmam Maturidi'nin Alemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*, 49-82, 111-160.

76 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 1/108; a.mlf., *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu vd. (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 1/129-130.

77 Mâtürîdî ruhu, mahiyeti üzerinden değil işlevi üzerinden ele alır. Bedenin bütün cüzlerine sirayet eden latîf bir kuvvet olarak nitelediği ruhu; hayatın, sağlığın ve işitme, görme, akletme gibi idrak fiillerinin kaynağı sayar. Mâtürîdî mahiyete dair felsefî tartışmalardan haberdar olduğu hâlde tanım vermekten ve doğrulanamayan mahiyet iddialarına girmekten kaçınarak yorumu Kur'ân çerçevesinde tutar. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 3/247.

Mâtürîdî'nin bu tavrını, tartışmalardan haberdar olduğu hâlde doğrulanamayan açıklamalardan uzak durmak için spekülasyondan kaçınmak ve yorumlarını Kur'ân çerçevesinde şekillendirmek olarak nitelemektedir.[78]

Mâtürîdî'de aklın yapısal sınırı, daha çok bir şeyin mahiyetini bütünüyle kavrama iddiasıyla ilgilidir.[79] Ruhun mahiyetine dair sorular bu sınırın içinde kalır. Kozmolojik ayrıntılarda ise aynı ilke farklı bir gerekçeyle işler. Cismin yapısı yahut tabiat olaylarının mekanizması gibi meselelerde tercihte bulunmamasının sebebi, aklın künhü kuşatamaması değil, mevcut delillerin meseleyi karara bağlayamamasıdır. Her iki durumda da tutum aynıdır ve tevakkuf kapsamındadır. Ayrışan şey, yukarıda tanımlanan delil durumunun hangi kolunun işlediğidir. Delile bağlı geri durma, tercih sebebi ortaya çıktığında sona erer. Mahiyete ilişkin sınır ise aşılamaz. Söz konusu sınır, nazarın durdurulmasını gerektirmez. Mâtürîdî'ye göre akıl bir şeyin mahiyetini kuşatamasa da onun varlığına ve yaratılmışlığına delâlet eden yönlerini kavrayabilir. Bu delâletler üzerinde düşünmek mükellefin yükümlülüğüdür. Mâtürîdî'nin kozmolojik meselelerde görüş beyan etmemesinin gerekçesi konunun kendisi değildir.[80] O konu içindeki belirli detay soruların cevaplarıdır. Örneğin, felsefecilerin gök gürültüsünün sebeplerine dair görüşlerini aktarır ve tartışır. Fakat hangisinin doğru olduğuna hükmetmez. Tevakkuf işte tam da burada fiilen uygulanmaktadır. Mâtürîdî'nin burada görüş beyan etmemesini belirleyen ölçüt, o soruda kesin bilgiye ulaştıran bir delilin bulunup bulunmaması ve söz konusu bilginin yükümlülük bakımından gerekli olup olmamasıdır.

Mâtürîdî, A'râf sûresi 54. âyetinde Allah'ın gökyüzünü ve yeri altı günde yaratması hakkında geniş bir değerlendirme yapmaktadır. Âyette geçen "sitteti eyyâmin"[81] ölçüsünün metafizik mahiyetini bilmeye ihtiyaç olmadığını açıkça söyler. Buradaki sınırlılığın gerekçesi şartların birlikte bulunmasıdır. "Altı gün" ölçüsünün metafizik mahiyeti ne nasla bildirilmiş ne de akılla kavranabilir bir hususdur. Öte yandan bu bilgi teklîf bakımından gerekli de değildir. Zira Mâtürîdî'ye göre gerekli olsaydı bildirilirdi.

Mâtürîdî'ye göre burada vaktin yaratılmış olduğunu bilmek yeterlidir. Zaman, art arda olan anlardan oluşması ve bu anların birbirine bağlı olması, geri döndürülemeyişi ve bir başlangıcının bulunması bakımından hâdistir. İnsanların yücelttiği, hatta tâzim ettiği varlıkların dahi zamanın kahredici gücü altında bulunması, onların yaratılmışlığını ve muhtaçlığını ortaya koyar. Mâtürîdî, zamana ilişkin açıklamalarını bu ölçüde tutmasını daha genel bir epistemolojik ilkeye dayandırır. Ona göre akıllar, sonlu bir âlemin parçaları oldukları için varlığın küllî oluşunu kuşatmaktan âciz yaratılmıştır.[82] Söz konusu tespit, aklın geri plana atıldığı anlamına gelmez. Aklın kuşatma gücünün sınırlı olması vahyi gerekli kılmaktadır. Buna karşılık haber ile duyu verisini işleyip onları anlamlı kılan da nazardır. Akıl bu düzende hem sınırlanan hem

---

78 Ayrıntılı bilgi için bk. Osman Nuri Demir, "İmam Mâtürîdî'de İnsan: Ruh, Nefs ve Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme", *Kader* 17/1 (2019), 231-232.

79 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Yunus Vehbi Yavuz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 8/161; a.mlf., *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Halil İbrahim Kaçar (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 8/138-139.

80 Tevakkuf bu yönüyle, mahiyet kuşatılamadığı için susmak anlamına gelmez. Delâletin kavranabildiği yerde nazar gereklidir. Tevakkuf ancak bir görüşü diğerine tercih ettirecek yeterli delilin bulunmadığı noktada devreye girer. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 8/161; a.mlf., *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 8/138-139.

81 Mâtürîdî, "altı gün" kelimesini içeren bütün âyetlerde "biz bunu daha önce açıklamıştık" diyerek el-A'râf 7/54 'Şüphesiz ki Rabb'iniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra arşa istiva eden; geceyi, durmadan kendisini kovalayan gündüze bürüyüp örten; güneşi, ayı ve yıldızları emrine boyun eğmiş durumda yaratan Allah'tır.' âyetine işaret etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd: Tevhid İnancının Akli Temelleri*, 93-94; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 5/406-408; a.mlf., *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ertuğrul Boynukalın (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 5/369-370.

82 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 5/406-408.

de vazgeçilmez olandır. Bu sebeple Mâtürîdî'de akıl ile vahiy birbirinin mütemmim cüzleridir.[83]

Benzer bir durum gök gürültüsünün fizikî sebebi hakkında yorum yapmaktan kaçınmasında da karşımıza çıkmaktadır. Mâtürîdî, gök gürültüsünün birkaç sebeple ortaya çıktığını aktarır. Buna göre (i) bulutlar yoğunlaşarak çıkacak yer bulamayınca çıkan gürültüdür, (ii) bulut kütlelerinin çarpması bu sesi çıkarır ve (iii) bulutların altında sıkışan rüzgâr, parçalanır ve bu parçalanma sırasında çıkan ses gök gürültüsüdür. Mâtürîdî son iki görüşün, felsefecilerin iki ayrı grubuna ait olduğunu ifade eder. Onun bu aktarımı Sokrates öncesi İlkçağ filozoflarının yıldırımı "bulutların çarpışması" ve "rüzgâr kökenli ses" biçiminde açıklayan görüşleriyle uyumludur. Nitekim Anaksagoras, gök gürültüsü bulutların birbirine çarpması, şimşek ise onların şiddetli sürtünmesi olduğunu düşünmektedir.[84] Diğer görüş ise Milet okulundan Anaksimandros tarafından temsil edilmektedir. Onun gök gürültüsü ve şimşeğe ilişkin düşüncesiyle Mâtürîdî'nin son aktardığı görüş arasında önemli bir uyum vardır:

> "Gök gürültüsü, şimşek, yıldırım, ateş-rüzgârları ve hortumlar — bunların hepsi rüzgârdan (*pneûma*) doğar. Zira rüzgâr yoğun bir bulutun içine hapsolup hafifliği ve parçalarının inceliği nedeniyle şiddetle dışarı fırladığında, bulutun yırtılması sesi, genişleme [ya da patlama] ise — bulutun karanlığına karşıt olarak — parıltıyı doğurur."[85]

Mâtürîdî, Sokrates öncesi doğa filozoflarının gök gürültüsü, bulut ve rüzgâr hakkındaki görüşlerine hâkim olduğu halde bu görüşler arasında bir tercih veya yorum yapmaksızın bu korkutucu sesin Allah'ın azametini hatırlattığını bilmemizin yeterli olduğunu ifade eder. Onun buradaki tutumu şudur: gök gürültüsü hangi fiziksel sebeple meydana gelirse gelsin, asıl önemli olan onun kelâmî anlamı, yani yaratıcıyı hatırlatan bir ses oluşudur.

Mâtürîdî'nin kozmolojiye dair referansları incelendiğinde, bu meselelere yalnızca argümantatif zorunluluğun gerektirdiği ölçüde değindiği ve söz konusu ifadelerin büyük çoğunlukla muhalif görüşleri eleştirdiği bağlamlarda ortaya çıktığı görülmektedir. O, kozmolojik meseleleri ele alırken araştırmanın nerede duracağını gerekçesiyle birlikte belirtmekte ve insan idrakinin bu sınırları aşmaya çalıştığında düşeceği teorik açmazlara dikkat çekmektedir. Nitekim *Kitâbu't-Tevḥîd*'in ilk pasajlarından, âlemin hâdis olduğu konusunda kapsamlı bir araştırmaya (istiksâ) girişmenin insan gücünü aştığını belirtmekte ve bunun yerine âlemin her parçasında bulunan açık delâletlere işaret etmektedir. Demenhûrî'nin, Mâtürîdî'nin keff ilkesi kapsa-

---

[83] Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Kemal Sandıkçı - Bekir Topaloğlu (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 2/564; a.mlf., *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 2/509; Demenhûrî, *Naẓariyyetü'l-maʿrife ʿinde Ehli's-sünne ve'l-cemâʿa*, 85-86; Ulrich Rudolph, "Ratio und Überlieferung in der Erkenntnislehre al-Aš'arī's und al-Māturīdī's", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 142/1 (1992), 83-86; Aklın sınırlarının belirlenmesi ile vahyin gerekliliği arasındaki bağ, Eş'arî gelenekte Cüveynî ve Fahreddîn er-Râzî'de de benzer biçimde kurulmuştur. Akılla elde edilen bilginin Allah hakkında tek başına kesinlik taşıdığının kabul edilmesi hâlinde vahyin gönderilmesinin abesle iştigale dönüşeceği kaygısı ile aklın yalnızca metafizik alanda değil fizik âlem hakkında da yakîn üretemediği tespiti için bk. Erkmen, "Kozmolojik ve Teleolojik Delillerin Sınırları ve İlâhî Sıfatlar: Eş'arîlik ve Fahreddîn er-Râzî", 10, 12, 32-33.

[84] Anaksagoras'ın şimşeğin oluşumu hakkındaki görüşleri için ayrıca bk. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 71-72; Patricia Curd, *Anaxagoras of Clazomenae: Fragments and Testimonia* (Toronto: University of Toronto Press, 2007), 113-114.

[85] Ayrıntılı bilgi için bk. Charles H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology* (New York: Columbia University Press, 1960), 99-100; Anaksimenes, Anaksimandros'u takip ederek şimşek veya gök gürültüsünün rüzgar kaynaklı olduğunu düşünür. Ayrıntılı bilgi için bk. W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, çev. Ergün Akça (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2021), 118-119, 151.

mında tespit ettiği kaidelerden biri, faydası mükellefe dönmeyen yahut üzerine amel bina edilmeyen bir hususa dalarak tekellüfe girmemektir (عدم التكلف بالخوض فيما لا يعود بالنفع على المكلف أو ما لا يُبْنَى عليه عمل). Söz konusu tutum, bu kaidenin uygulanmasıdır.[86]

> "Âlemin hâdis olduğu konusunda kapsamlı bir araştırma külfetine girecek olsak, bu insanın gücünü aşar. Çünkü âlemin hissedilen ve işitilen her parçasında hâdis olduğuna dair açık bir delâlet vardır. Örneğin âlemin hâlinin başlangıcını bilmemesi, bozulan kısmını düzeltmeyi veya kendi gibisini yaratmayı bilmemesi, kendini koruyamaması veya cevherinden başka bir şeye dönüşememesi âlemin hâdis olduğuna delâlet eden yönlerindendir." [87]

Yukarıdaki pasajda Mâtürîdî, kapsamlı bir araştırmanın insan gücünü aştığını ifade etmekte ve bunun yerine âlemin gözlenebilir hudûsuna dair açık delaletleri öne çıkarmaktadır. Geri durulan şey, hükmün ötesine geçen ve mükellefe fayda sağlamayan araştırmadır. Dayandığı ilke ise hükmün erişilebilir delâletler üzerine kurulması ve doğrulanamayan öncüllerle sürdürülmemesidir. Tekellüften kaçınma ile tevakkuf bu yönüyle birbirini tamamlayan iki ayrı ilkedir. Birincisi araştırmanın kapsamını, ikincisi hüküm verilip verilmeyeceğini belirler.[88]

Mâtürîdî, Nazzâm ile Sümeniyye arasındaki diyaloğu aktarırken kozmolojik ayrıntılardan kaçınma refleksinin bir örneğini sergilemektedir. Sümeniyye'nin âlemin ezelî olduğu ve yeryüzünün içindeki varlıklarla beraber aşağı düştüğü iddiasına karşılık Mâtürîdî, Nazzâm'ın kuş tüyü-taş deneyi ve rüzgârın yukarı taşıma kapasitesi gibi somut argümanlarını ayrıntılı biçimde nakletmektedir. Ardından bu tartışmanın hakikate ulaştırıcı bir sonuç üretmemesini, yani epistemik verimsizliğini oyun oynamaya benzetmektedir.[89] O, burada Sümeniyye'yi âlemin kıdemini reddetme bağlamında Nazzâm'ı ise argümantasyon yöntemi açısından eleştirmektedir. Nazzâm'ın, Sümeniyye'ye yönelttiği itirazların teknik olarak geçerli olabileceğini kabul etmekle birlikte, bunların yanlış bir zeminde yürütüldüğünü söylemiştir. Zira Sümeniyye tabiat ve hareket üzerine bir kozmoloji kurmakta, Nazzâm da aynı zeminde onlara cevap vermektedir. Mâtürîdî ise tartışmayı fâil meselesine çekerek kelâmî zemine taşımayı tercih etmektedir. Naklin ve aklın birlikte bağlayıcı bir sonuca götürmediği bu tür meselelerde ısrarla hüküm üretmeye çalışmak, tartışmayı kuralları kendi içinde tutarlı fakat hakikatle teması kopuk ve faydasız zihnî bir faaliyete dönüştürme riski taşır. Onun buradaki yorumda bulunmaktan imtina etmesi yukarıda belirlenen ölçüt uyarınca tevakkuf kapsamında değerlendirilmiştir. Gerekçesi ise delil durumunun hüküm vermeye elvermemesidir.[90]

Mâtürîdî, başka bir pasajda Nazzâm'ın Sümeniyye'ye karşı getirdiği delillerin faydasız olduğunu ve onun kendini boş yere yorduğunu ifade eder. Buna göre Nazzâm, iki zıt tabiattan birinin diğerine üstün gelmesi halinde üstün olanın diğerini yok edeceğini düşünür. Örneğin ona göre yılanların tabiatında hâkim olan yaşlık ve soğukluktur. Dolayısıyla yılan sahile çıkarsa, sahilde hâkim olan sıcaklık ve kuruluk olduğundan, bu ikisi yaşlık ve neme üstün gelir ve yılanı öldürür.[91] Bu düşünce Nazzâm'ın kısmî kümûn teorisi ile arazlar konusundaki tedahül fikriyle uyumludur. Mâtürîdî burada Nazzâm'ın canlıların davranış farklılıklarını sıcak-soğuk, yaş-kuru gibi karşıt nitelikler ve bunların mizaçtaki oranı üzerinden açıklayan tabiat görüşünü

---

86 Demenhûrî söz konusu ilkeyi teklîf ekseninde, yani mükellefin yükümlü tutulmadığı hususlar üzerinden yedi kaide hâlinde ele almaktadır. bk. Demenhûrî, *Naẓariyyetü'l-maʿrife ʿinde Ehli's-sünne ve'l-cemâʿa*, 389-416.

87 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd: Tevhid İnancının Akli Temelleri*, 38.

88 Kam, *Das Böse als Gottesbeweis*, 138-142.

89 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd: Tevhid İnancının Akli Temelleri*, 170-171; a.mlf., *Kitâbü't-Tevḥîd*, 440-441; Nazzâm'ın argümanları için krş. Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red ʿale'bni'r-Râvendî el-mülḥid*, thk. Henrik Samuel Nyberg (Kahire: Mektebe Darü'l-Arabiyye li'l-Kitab, 1344), 44-45.

90 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd: Tevhid İnancının Akli Temelleri*, 170-171; a.mlf., *Kitâbü't-Tevḥîd*, 440-441.

91 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd: Tevhid İnancının Akli Temelleri*, 173.

aktarır. Buna göre (a) Su samuru, mizacının balığın mizacından daha mutedil olması sebebiyle hem suda hem karada yaşayabilmektedir. (b) Yarasa, görme duyusunun zayıflığı nedeniyle güneş ışığıyla görememekte, tıpkı insanın güneşe baktığında gözünün kamaşması gibi ışık onun görüşünü bastırmakta, güneş battığında ise görüşünü zayıflatan etken ortadan kalkmaktadır. (c) İnsan, karanlık bastığında göremez hâle gelmekte, zira görmesi için uygun aydınlık koşullar gerekmektedir. (d) Aslan ise güçlü görme duyusu sayesinde gündüz diğer canlılardan daha fazlasını görmekte, geceleri de görüşünü engelleyen etkenler başka canlılarınkine kıyasla daha sınırlı kalmaktadır.[92] Mâtürîdî'ye göre burada söylenmesi gereken yegâne şey, söz konusu canlıların böyle bir tabiat üzere yani bazılarının uçan, bazılarının yüzen, bazılarının yürüyen cevherler olarak yaratılmış olduğudur. Nazzâm'ın bu farklılıkları, içkin mizaç ve karşıt niteliklerin oranı üzerinden açıklama çabasını, âlemlerin Rabbine tahakkümde bulunmak olarak niteleyerek eleştirir. Mâtürîdî bu noktada daha temel bir epistemik sınır çizer. Buna göre cevherlerin mahiyetine dair bu türden araştırmalar, şeriatın bizden soruşturmamızı talep ettiği meseleler arasında yer almaz.[93] Mâtürîdî'nin kelâmî bir gayesi bulunsa da tabiata dair araştırmaların belirli bir noktada sona ermesi gerektiğini, bu noktanın ötesindeki çabaların (istiksâ) maksada ulaştırma bakımından anlamsız kalacağını, dolayısıyla bu hususta maksatların gözetilmesi gerektiğini düşünür.[94] Ona göre bir mütekellimin eşyanın hakikatini soruşturmayı bir amaç olarak belirlemesi gerekmez. Ancak âleme dair verileri kelâmî amaçların gerektirdiği ölçüde kullanabilir.

Mâtürîdî tabiatı yaratılmış bir düzen olarak görür ve ona açıklayıcı bir ilke işlevi yüklemez. Bu tutum onun *tevakkuf* çizgisiyle de doğrudan örtüşmektedir. "[İnsanın] erişebileceği bir [bilgisi] yoktur" ifadesi, kozmolojik meselelerde aklın kendi sınırlarını tanıması gerektiğine dair epistemolojik bir ilkeyi açıkça dile getirmektedir.[95] "Kendisine izin verilmemiş bir [konuda] illet aramak" ifadesi ile meselenin "şeriatın varlıkların hakikatlerini tahkik etmek üzere içerdiği [hususlar] cinsinden" olmadığı yönündeki tespiti, konunun şeriatın kapsam alanının dışında kaldığını gösterir.[96] Mâtürîdî'nin yukarıdaki ifadeleri, *tevakkuf* şartlarını dile getirmektedir. Aklın tek başına sonuca ulaşamadığı ve şeriatın da tahkikini üstlenmediği bu tür alanlarda hüküm vermekten imtina edilmesi gerekir. Canlıların tabiat farklılıkları da bu tür bir meseledir. Bu koşullarda Nazzâm'ın yaptığı, kavranamaz olanı kavranabilir kılmaya çalışmaktır. Mâtürîdî'ye göre böyle bir çaba, ilim adına yürütülüyor görünse de aslında sınırları aşmaktan başka bir şey değildir. Bu noktada onun tutumu, bilgi edinme ekseninden çıkarak haddini aşma eksenine kaymaktadır. Dolayısıyla *tevakkuf*, yaratılan ile Yaratan arasındaki sınırın tanınmasının ifadesi hâline de gelmektedir.[97] Zira Mâtürîdî'de tabiata/kozmosa dair bilgi kelâmın hizmetindeki bir araçtır. Dolayısıyla doğa, müstakil bir "fizik teorisi" kurmak için değil, kelâmî sonuçlara (hudûs delili, hakîm bir Yaratıcının ispatı) öncül sağladığı ölçüde konu edilir. Ayrıca bu alanda kesin bilgiye ulaşılamayan ayrıntılarda tevakkuf edilir ve kelâmî öncüller ulaşılabilen kesin deliller üzerine bina edilir.

---

92 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd: Tevhid İnancının Akli Temelleri*, 173; a.mlf., *Kitâbü't-Tevḥîd*, 199-200.

93 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd: Tevhid İnancının Akli Temelleri*, 173-174.

94 Demenhûrî, söz konusu meseleyi "i'tibârü'l-makāsıd" olarak adlandırır. bk. Demenhûrî, *Naẓariyyetü'l-maʿrife ʿinde Ehli's-sünne ve'l-cemâʿa*, 98; Demenhûrî, *el-İmâm el-Mâtürîdî ve menhecü Ehli's-sünne fî tefsîri'l-Ḳurʾân*, 363-470.

95 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd: Tevhid İnancının Akli Temelleri*, 173-174; İfadelerin Arapça asılları şöyledir: "ولا له به دَرَكٌ" a.mlf., *Kitâbü't-Tevḥîd*, 200.

96 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd: Tevhid İnancının Akli Temelleri*, 173-174; İfadelerin Arapça asılları şöyledir: "اعتلال بما لم يؤذن له" ve "ليس ذلك من نوع ما ضَمِنَ الشرع فيه من تحقيق الأعيان" bk. a.mlf., *Kitâbü't-Tevḥîd*, 200.

97 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd: Tevhid İnancının Akli Temelleri*, 173-174; a.mlf., *Kitâbü't-Tevḥîd*, 200.

4. Tevakkuf İlkesinin Alımlanması Olarak Değişim Delili

Mâtürîdî, tegayyür (değişim)[98] delilini ilâhî birliğin kanıtları arasında zikretmekte ve özellikle Bakara sûresi 164. âyette gece ile gündüzün ardışıklığına atıfla bu çerçevede bir istidlâl geliştirmektedir. Argüman, değişimin ontolojik statüsüne ilişkin şu öncüller üzerine kuruludur:

a) Değişim ve halden hale intikal, hâdis varlığa özgü bir niteliktir.

b) Gece ile gündüzün birbirinin yerini alması, biri galipken diğerinin zuhûr ederek onu ortadan kaldırması, süreklilik arz eden bir değişim olgusuna işaret eder.

c) Söz konusu değişimin düzenli ve ölçülü biçimde gerçekleşmesi ise düzenleyici bir failin tasarrufuna delâlet eder. Aksi takdirde galip olanın konumunu kaybetmesi ve karşıtının devreye girmesi açıklanamayacaktır. Bu delil hem hudûsu hem de Allah'ın birliğini temellendiren bir istidlâl olarak kurgulanmaktadır.[99]

Hudûs delilinin cevher ve araz teorisine dayanan klasik formundan belirgin biçimde ayrılır. Kelâmın ilerleyen dönemlerinde daha felsefî öncüllere yaslanarak imkân deliliyle iç içe geçen ve atomcu (cevher-i ferd) kozmolojiye dayanan hudûs argümanına karşılık Mâtürîdî'nin tercih ettiği istidlâl, doğrudan doğruya gözleme konu olan kozmik olgulara dayanır.[100] Bu tercihin iki sonucu vardır: Birincisi, argümanın öncülleri metafizik atomculuğun tartışmalı ayrıntılarına değil, herkesçe müşahede edilebilir düzenli değişim olgusuna yaslanır. İkincisi, belirli bir kozmolojik modeli benimseme zorunluluğundan kaçınılarak kelâmî iddia, değişime ilişkin gözleme/müşahedeye dayalı veriler üzerinden temellendirilir. Bu durum, Mâtürîdî'nin kozmolojinin teknik ayrıntılarına girmeme yönündeki metodolojik eğilimiyle uyumludur ve onu belirli bir fizik teorisine bağlamaktan korur. Bu çerçevede değişim delili, atomculuk temelli hudûs formülasyonuna alternatif bir temellendirme stratejisi olarak değerlendirilebilir.[101] Buradaki "alternatif" nitelemesi, Mâtürîdî'nin cevher-araz formülasyonunu reddettiği yönünde bir iddia değildir. Mâtürîdî'nin tercih ettiği tegayyür temelli istidlâl, cevher-araz metafiziğinin tartışmalı öncüllerine yaslanmadığı için, klasik hudûs formülasyonunun gerektirdiği ontolojik taahhütlerden bağımsız bir temellendirme imkânı sunar. Bu bağımsızlık, Mâtürîdî'nin kozmolojik teknik ayrıntıdan kaçınma yönündeki eğilimiyle tutarlıdır ve bu eğilimin somut bir sonucu olarak okunabilir.

Mâtürîdî'nin tegayyür temelli istidlâli tercih etmesinin ne kazandırdığını görmek için, atomcu hudûs formülasyonunun bağlayıcılığını hangi öncüllere borçlu olduğunu açıkça tespit eden bir analize ihtiyaç vardır. Bu analizi sunan kaynaklardan biri Ebû İshâk es-Saffâr'dır (öl.

---

98 Değişim delili تغير ifadesiyle açık bir şekilde *Kitâbü't-Tevḥîd*'de yer almaktadır. Ancak burada delil, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* ile sınırlandırılarak yalnızca tevakkuf'a örnek teşkil etmesi bakımından yer verilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 106-107; Teorik anlamda bir fizik teorisini içeren tegayyür delili için ayrıca bk. Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 223.

99 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 1/325; a.mlf., *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu vd. (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 1/297.

100 Değişim delili için bk. Fatma Aygün, "Allah'ın Varlığı'nı Aklen Bilmeye İlişkin Mâtürîdî'nin Hudûs Delili (Hadesü'l-A'yân Delili)", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (Haziran 2016), 172-173; Saffâr'ın, Mâtürîdî'yi takip ettiği değişim delili için bk. Hümeyra Sevgülü Haciibrahimoğlu, *Esmâ-i Hüsnâya Dayanan Kelâm Anlayışı: Ebû İshak es-Saffâr Örneği* (Ankara: Oku Okut Yayınları, 2022), 107-108; Mâtürîdî'nin savunduğu diğer hudûs delilleri için bk. Ulvi Murat Kılavuz, *Kelâmda Kozmolojik Delil* (İstanul: İz Yayıncılık, 2009), 98-105; Ahmet Mekin Kandemir, *Big Bang ve Yaratılış* (Ankara: Oku Okut Yayınları, 2022), 92-99.

101 Klasik hudûs delili formülasyonunu Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ortaya atmıştır. Atomculuktan beslenerek cevher-araza dayalı bir argümantasyon yöntemi kullanılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Shlomo Pines, *İslâm Atomculuğu*, 11-13; Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 151-154.

534/1139). Saffâr'a burada başvurulması, cevher-araz temelli hudûs istidlâlinin hangi tartışmalı kabuller üzerine kurulu olduğunu ve bu kabuller benimsenmediğinde delilin bağlayıcılığını nasıl yitirdiğini açık biçimde formüle etmesinden ileri gelir. Bu yönüyle Saffâr'ın hudûs delili hakkındaki değerlendirmeleri ve tespitleri Mâtürîdî'nin tercihindeki metodolojik mantığı görünür kılmaktadır.

Saffâr, cevher-araz teorisine dayanan hudûs istidlâlinin polemik bağlamında birtakım tartışmalı öncüllere bağlı olduğunu açık biçimde ortaya koymaktadır. Ona göre bu yöntem, ancak (a) arazların varlığının, (b) arazların cisimlere hulûl ettiğinin ve (c) cisimlerin arazdan hâlî olamayacağının ispat edilmesi hâlinde hasım tarafından kabul edilebilirdir. Oysa bazı gruplar arazları bütünüyle inkâr etmekte, bazıları ise cisim-araz ilişkisinin klasik tasvirini reddetmektedir. Bu durum, söz konusu hudûs formülasyonunun belirli bir ontolojik ve kozmolojik çerçeveye bağımlı olduğunu göstermektedir. Bu çerçeve benimsenmediğinde ise istidlâlin bağlayıcılığını yitirdiğine işaret eder. Saffâr'ın bu cevher-araz öncüllerine dayanan hudûs delili formülasyonunu "tartışmalı" bulmasının ardından, âlemde gözlemlenen değişimleri esas alan yöntemi "daha açık ve daha sağlam" olarak nitelemesi, Mâtürîdî'nin tercih ettiği tegayyür temelli istidlâlin metodolojik değerini teyit etmektedir.[102]

Saffâr'ın bu değerlendirmesi, Mâtürîdî'nin sergilediği eğilimin sonraki Mâtürîdî geleneğinde teorik bir ifadeye kavuştuğunu göstermesi bakımından değerlidir.[103] Bu delilde argüman değişim olgusuna dayanmaktadır. Dolayısıyla tegayyür delili cevher-araz metafiziğinin ayrıntılarına bağlı olmaksızın, herkesçe müşahede edilebilir kozmik düzen üzerinden Allah'ın varlığı ve birliği sonucuna ulaşmayı mümkün kılar. Saffâr'ın eleştirisi, atomcu hudûs modelinin öncül-yüklü yapısını görünür kılmaktadır. Mâtürîdî'nin gözleme dayalı verilere yaslanan ve belirli bir kozmolojik teoriyi benimsemeyi gerektirmeyen istidlâl tarzı, bu çerçevede daha kapsayıcı ve polemik açısından daha elverişli bir temellendirme stratejisi olarak görünmektedir.

Sonuç

Mâtürîdî'nin kozmolojik meselelerdeki sınırlı tutumu literatürde üç açıklama çerçevesinde değerlendirilmiştir: (i) felsefî kavramların henüz teşekkül etmediği bir dönemde yaşaması nedeniyle bu kavramların işlevinin belirsizliği, (ii) felsefî derinlikten yoksunluk ve (iii) bilinçli bir metodolojik tercih. İlk iki açıklama Mâtürîdî'nin metinleriyle bağdaşmamaktadır. Bu sebeple, çalışmanın savunduğu görüşe göre sınırlı tutum, bilinçli bir metodolojik tercihin sonucudur. Literatür söz konusu tercihi belirli bir ilkeye dayandırmamıştır. Oysa tercih, tutarlı biçimde işletilen tanımlı bir ilkeye yani tevakkufa dayanmaktadır.

Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemin, felsefî kavramların henüz oturmadığı bir evreye tekabül ettiği yönündeki tespit isabetlidir. Nitekim o, sonraki dönemlerde yerini başka kavramlara bırakan hestiyyet ve mâiyyet gibi deneme niteliğindeki kelimeleri kullanmaktadır. Ne var ki söz konusu esneklik, belirli bir teoriyi benimsemekten geri durmasını ve kelâmî tasavvurunu açıkça bir tabiat teorisine dayandırmayışını açıklamamaktadır. Cevher-araz terminolojisi kelâmın ortak diline ait olmakla birlikte her teoride farklı bir içerik kazanmakta, dolayısıyla kavramların dönemindeki teorik karşılıkları metinlerin imkânı ölçüsünde tespit edilebilmektedir.

[102] Ebû İshâk es-Saffâr, *Telḫîṣü'l-edille li-ḳavâʿidi'ṭ-tevḥîd*, thk. Angelika Brodersen (Beyrut: Ma'hedü'l-Almânî li'l-ebhâsi'ş-Şarkiyye, 2011), 1/214-215.

[103] Abdullah Demir, *Ebû İshak Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi* (Ankara: İSAM Yayınları, 2018), 471-472.

Mâtürîdî'ye gelene kadar atomcu, arazcı ve tabiatçı öğretiler büyük ölçüde sistemleşmiş ve kelâmî meselelerle iç içe geçerek araçsallaşmıştır. Nitekim onun metinleri, muasırı müelliflerin fizik teorilerine eleştiri getirebilecek ölçüde vukufiyetini göstermektedir. O, atomculuk, arazcılık ve tabiatçılık öğretileri hakkında ayrıntılı değerlendirmelerde bulunmakta ancak bunlardan birini açıkça benimsediğini söylemekten geri durmaktadır. Rudolph'un da belirttiği üzere kendisine kadar tevarüs eden teorilerden birini seçmekle yetinebilecek durumdadır. Seçmemesinin sebebi bilgi eksikliği olamaz.

Mâtürîdî'nin âlemdeki bedîhî idraklerden hareketle zât-sıfat yahut cevher-araz terminolojisini kullandığı, yani bunları bir teoriye dönüştürmediği ve cismin unsurları hakkında bir yaklaşım geliştirmediği de savunulabilir. Ancak bu savunu, kendisine kadar tevarüs etmiş fizik teorilerinden birini neden benimsemediğini ve kozmolojik ayrıntıyı teorileştiren bir perspektif sunmadığını açıklamamaktadır. Onun bu tutumu, Kam'ın işaret ettiği gibi metodolojik bir tasavvurdan doğan ilkesel bir tercih sebebiyledir.

Söz konusu tercihin dayanağı tevakkuftur. Literatürde *tevakkuf* çoğunlukla rü'yetullahın keyfiyeti, zât-sıfat ontolojisi ve âhirete dair meseleler gibi kelâmda başvurulan metodolojik bir tutum olarak ele alınmıştır. Bu çalışmanın literatürden ayrıldığı nokta, onu Mâtürîdî'nin kozmolojik düşüncesinin epistemik boyutunu düzenleyen ve sınırlandıran yapısal bir ilke olarak temellendirmesidir. Kavramın bu çalışmada tabiat konularında kullanımı, tevakkuf ölçütünün Mâtürîdî tarafından kozmolojik meselelerde fiilen işletilmesine dayanmaktadır. Burada dikkate alınan şey, kavramın lafzen geçip geçmemesi değildir. Zira Mâtürîdî, hakkında delile ulaşamadığı kozmolojik meselelerde yalnızca nazara dayanarak aktardığı tabiat görüşlerinden birini tercih etmemekte, yani ölçütü fiilen işletmektedir.

Tevakkufun işleyişini belirleyen unsur delil durumudur. Naklin tahkiki üstlenmediği, aklın kesin sonuca ulaşamadığı ve duyunun meseleyi karara bağlamadığı yerde hüküm askıya alınır. Mâtürîdî ilkeyi yalnızca celîlü'l-kelâm meselelerine hasretmemekte, dakîku'l-kelâm bahislerinde de işletmektedir. Kozmolojik meselelerde belirleyici olan, delillerin tercihe imkân vermemesi ve konunun teklîf bakımından gerekli olmamasıdır. Ancak delile ulaşıldığında tevakkuf hükmü verilemez. Bilgiye ulaşılabilen bir meselede tevakkufa başvurmak ise kişiyi mazur kılmaz.

Kozmolojik sınırlılık, bu alanda nazarın terk edilmesi anlamına gelmemektedir. Mâtürîdî'ye göre bir şeyin mahiyeti kuşatılamasa da varlığına ve yaratılmışlığına delâlet eden yönleri kavranabilir. Bu delâletler üzerinde düşünmek mükellefin yükümlülüğüdür. Araştırmanın kapsamını belirleyen tekellüften kaçınma ile hüküm verilip verilmeyeceğini belirleyen tevakkuf, birbirini tamamlayan iki ayrı ilkedir.

Mâtürîdî'nin kozmolojik sınırlılığı, teorik bir yetersizliğe değil, gayeye bağlı bir tutuma işaret eder. Nitekim o kozmolojik teorileri kelâmın merkezine almamakla birlikte her biri hakkında belirli bir tutum geliştirmiş, bu teorilerin iç tutarlılığına vâkıf olmuş ve bu birikimi yeri geldikçe muhaliflerini eleştirmek için kullanmıştır. Dolayısıyla onun buradaki itirazı, tabiata ilişkin değerlendirmelerin insan aklının sınırlarını aşan ve gaye dışı bir hakikat araştırmasına dönüşmesine yöneliktir. Muasırı mütekellimlerin geliştirdiği türden ayrıntılı bir cevher-araz kuramı ortaya koymamasının ve kendisine kadar tevarüs etmiş bir fizik teorisini benimsememesinin sebebi ise aslî hedefinin böyle bir perspektif sunmak olmamasıdır. Muhaliflerini eleştirecek, yanlış görüşlere karşı çıkacak ve hudûsu ispat edecek ölçüde bir tutum ona göre yeterlidir. Cevher, cisim, araz ve tabiat gibi kavramların tanımlanmasına yönelik bir çaba göstermemesi de bu yaklaşımın doğal bir sonucudur.

Tegayyür delili, söz konusu tutumun istidlâl düzeyindeki karşılığıdır. Mâtürîdî bu delili, cevher-araz öncüllerine bağımlı klasik hudûs formülasyonu yerine âlemde kolaylıkla müşahede edilebilen değişim üzerine bina eder. Dolayısıyla delil, belirli bir fizik teorisi gerektirmez. Söz konusu tercih, Saffâr'ın sonraki dönemde aynı yöntemi daha sağlam bulması ve delile itiraz edilebilme imkânının daha az olması sebebiyle de teyit edilmektedir.

Bilinçli biçimde benimsenen bu sınırlılığın, kozmolojiyle iç içe geçen kelâmî meseleler üzerinde doğrudan etkisi bulunmaktadır. Zira hudûs, nedensellik, ilâhî fiil ve kader gibi meseleler belirli bir tabiat tasavvuruna yaslanır. Mâtürîdî'nin tek bir kozmolojik modele dayanmaktan kaçınması ise bu kelâmî meselelerin herhangi bir tabiat anlayışıyla sınırlanmasını önlüyor olabilir. Buradan hareketle, iki araştırma alanı öne çıkmaktadır. İlki, tevakkuf ilkesinin sonraki Mâtürîdî kelâmcılarında hangi ölçüde sürdürüldüğü ve kozmolojik bahislerin bu süreklilikteki yeridir. İkincisi, söz konusu sınırlılığın farklı kozmolojik çerçevelerle uzlaşabilme imkânı tanıyıp tanımadığı ve bu imkânın kelâmî meseleleri çeşitli tabiat tasavvurları karşısında dayanıklı kılan yapısal bir avantaja dönüşüp dönüşmediğidir. Mevcut çalışmanın sınırlarını aşan bu alanlar, buradaki bulguların doğrudan bir uzantısı olarak ileriki araştırmalara açık bir zemin sunmaktadır.

Kaynakça

Ateşyürek, Ahmet. *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fikrî Arka Planı*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2020.

Aygün, Fatma. "Allah'ın Varlığı'nı Aklen Bilmeye İlişkin Mâtürîdî'nin Hudûs Delili (Hadesü'l-A'yân Delili)". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (Haziran 2016), 161-187.

Bernand, Marie. "Tab' Kavramının Kelami Eleştirisi". çev. Nur Betül Atakul. *Din Felsefesi Açısından Matüridi Gelen-Ek-i 3 Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*. ed. Recep Alpyağıl. 575-605. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Bulğen, Mehmet. "al-Māturīdī and Atomism". *ULUM* 2/2 (Aralık 2019), 223-264. https://doi.org/https://doi.org/10.5281/zenodo.3601654

Bulğen, Mehmet. "İmam Mâtürîdî ve Atomculuk". *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doktrin*. ed. Hülya Alper. 83-122. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.

Bulğen, Mehmet. *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. Ankara: TDV Yayınları, 2018.

Bulğen, Mehmet. "Klasik Dönem Kelâmında Dakiku'l-Kelâmın Yeri ve Rolü". *İslam Araştırmaları Dergisi* 33 (2015), 39-72.

Karataş, Cağfer. "Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2 (Güz 2002), 81-100.

Curd, Patricia. *Anaxagoras of Clazomenae: Fragments and Testimonia*. Toronto: University of Toronto Press, 2007.

Çakır, Erkan. *Mâturîdî'nin Te'vîlât'ında Müşkilü'l-Kur'ân*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Çakır, Erkan. "Tefsirde Bir İlke Olarak Tevakkuf -Ebû Mansûr Mâturîdî Örneği-". *Journal of Islamic Research* 29/3 (2018), 626-641.

Dağdeviren, Alican - Çakır, Ercan. "Mâturîdî'ye Göre İşkâlin Çözüm Yollarından Biri Olarak Cem' ve Tevfik". *Ekev Akademi Dergisi* 21/70 (Bahar 2017), 21-37.

Demenhûrî, Ahmed Saʿd. *el-İmâm el-Mâtürîdî ve menhecü Ehli's-sünne fî tefsîri'l-ḳurʾân*. Amman: Dârü'n-Nûri'l-Mübîn, 2018.

Demenhûrî, Ahmed Saʿd. *Naẓariyyetü'l-maʿrife ʿinde Ehli's-sünne ve'l-cemâʿa: Dirâse mevżûʿiyye naṣṣiyye min ḫilâl ârâʾ aʿlâmi'l-medreseti'l-Mâtürîdiyye*. Ammân: Dârü'n-Nûri'l-Mübîn, 2018.

Demir, Abdullah. *Ebû İshak Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*. Ankara: İSAM Yayınları, 2018.

Demir, Osman. "Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî". *İslam Düşünce Atlası*, ts. https://islamdusunceatlasi.org/ebul-kasim-el-belhi-el-kabi/7123

Demir, Osman. "Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd 2.Seminer (2018 Lisansüstü Programı)". Yayın Tarihi 2018.

Demir, Osman. "Tevakkuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/579. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Demir, Osman Nuri. "İmam Mâtürîdî'de İnsan: Ruh, Nefs ve Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme". *KADER* 17/1 (2019), 228-254. https://doi.org/10.18317/kaderdergi.%20539643

Dhanani, Alnoor. *Kelâmın Fizik Kuramı: Basra Mu'tezilesi Kozmolojisinde Atomlar, Uzay ve Boşluk*. çev. Mehmet Bulgen. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

Dhanani, Alnoor. "Mâtürîdî ve Nesefî'nin Atomculuk Anlayışı ve Tabâî Kavramı". çev. Mehmet Ata Az. *Din Felsefesi Açısından Matüridi Gelen-Ek-i 3 Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*. ed. Recep Alpyağıl. 606-616. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Dorroll, Philip Christopher. "The Universe in Flux: Reconsidering Abū Manṣūr Al-Māturīdī's Metaphysıcs and Epıstemology". *Journal of Islamic Studies* 27/2 (2016), 119-135.

Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât. *Kitâbü'l-İntiṣâr ve'r-red ʿale'bni'r-Râvendî el-mülḥid*. thk. Henrik Samuel Nyberg. Kahire: Mektebe Darü'l-Arabiyye li'l-Kitab, 1344.

Ensârî, Zekeriyyâ. *el-Ḥudûdü'l-enîḳa ve't-taʿrîfâtü'd-daḳīḳa*. thk.. Mâzin el-Mübârek. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muâsır, 1411.

Erkmen, Recep. "Kozmolojik ve Teleolojik Delillerin Sınırları ve İlâhî Sıfatlar: Eş'arîlik ve Fahreddîn er-Râzî". *Dini Araştırmalar* 68 (Haziran 2025), 1-40.

Ess, Josef van. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*. Berlin - New York: de Gruyter, 1997.

Frank, Richard M. "Notes and Remarks on the Tabāʾiʿ in the Teaching of al-Māturīdī". *Mélanges d'Islamologie*. ed. Salmon P. 137-149. Leiden: Brill, 1974.

Guthrie, W. K. C. *Yunan Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*. çev. Ergün Akça. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2021.

Güdekli, Hayrettin Nebi. *Kelam'ın Teşekkülü Bilgi, Varlık ve Tanrı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2024.

Güman, Osman. "Fıkıh Usulü Geleneğinde Farklı Bir Tavır: Tevakkuf". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2012), 139-173.

Haciibrahimoğlu, Hümeyra. "Klasik Kelâm Metinlerinde Dijital Kodlama ve Anlam Çözümlemesi: MAXQDA ile Teʾvîlâtü'l-Kurʾân (6. Cilt) Üzerine Bir İnceleme". *Kader* 24/1 (Haziran 2026), 173-197. https://doi.org/https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1893629

Haciibrahimoğlu, Hümeyra - Demir, Abdullah. "Mâtürîdî'nin Tabiat Anlayışı Hakkındaki Literatürün Tematik Analizi: Yaklaşım ve Argümanlar". *Eskiyeni* 61 (Mart 2026), 275-308. https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1801931.

Harvey, Ramon. *Transcendent God, Rational World: A Maturidi Theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021.

Harvey, Ramon - Özaykal, Kayhan. "The Māturīdī Tradition: Abū Manṣūr al-Māturīdī". *Seven Classical Perspectives for Islam and Science*. ed. Shoaib Ahmed Malik. 22-64. New York: Routledge, 2026.

İbn Hacer el-Askalânî. *Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker*. thk.. Nûreddin Itr. Dımaşk: Matbaatü's-Sabâh, 3. Basım., 1421.

İbn Manzûr. *Lisânü'l-ʿArab*. 15 Cilt. Beyrut: Dāru's-Sādır, 1994 1414.

Kâ'bî, Ebü'l-Kāsım el-Belhî. *Kitâbu'l-Maḳālât ve meahû ʿUyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*. thk.. Hüseyin Hansu vd. İstanbul: İSAM Yayınları, 2026.

Kahn, Charles H. *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. New York: Columbia University Press, 1960.

Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2024.

Kam, Hureyre. *Das Böse als Gottesbeweis: Die Theodizee al-Māturīdīs im Lichte seiner Epistemologie, Kosmologie und Ontologie*. ed. Ömer Özsoy. Frankfurt am Main: EB-Verlag Dr. Brandt, 2019.

Kandemir, Ahmet Mekin. *Big Bang ve Yaratılış*. Ankara: Oku Okut Yayınları, 2022.

Kandemir, Ahmet Mekin. *Mu'tezili Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

Kılavuz, Ulvi Murat. *Kelâmda Kozmolojik Delil*. İstanul: İz Yayıncılık, 2009.

Koç, Zeynep Hümeyra. *Ebu'l-Kāsım el-Belhî'de Bilgi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2024.

Krippendorff, Klaus H. *Content Analysis: an İntroduction to its Methodology*. Los Angeles, California: SAGE Publications, 2004.

Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. çev. Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.

Malik, Shoaib Ahmed - Muhtaroğlu, Nazif. "Bilim, Teolojik Formülasyonları Ne Kadar Etkiler veya Etkileyebilir? Eş'arî Bakış Açısına Göre Doğa Teolojisi". çev. Musa Yanık. *Çağdaş İslam Düşüncesi*. ed. Nazif Muhtaroğlu. 217-258. İstanbul: Doruk Yayınları, 2026.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitāb al-Tawḥīd: The Book of Monotheism*. çev. Ramon Harvey - Tahir Uluç. 2 Cilt. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2025.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevḥîd*. thk. Ahmed Sa'd ed-Demenhûrî. Amman: Mektebetü'l-Ganim, 2023.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevḥîd: Tevhid İnancının Akli Temelleri*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2. Basım., 2023.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu vd. 17 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2008.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. çev. Bekir Topaloğlu vd. 18. Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015-2021.

Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Tebṣıratü'l-edille fî Usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993.

Neuendorf, Kimberly A. *The Content Analysis Guidebook*. Los Angeles: SAGE Publications, 2. Basım., 2017.

Nusseıbeh, Sarı. *İslam'da Aklın Hikayesi*. çev. Osman Demir. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2025.

Omari, Racha. *The Theology of Abū'l-Kāsim al-Balkhī/al-Kaʿbī (d. 319/931)*. Boston: Brill, 2016.

Özen, Şükrü. "Mâtürîdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/146-151. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Rudolph, Ulrich. *Al-Māturīdī and the Development of Sunnī Theology in Samarqand*. çev. Rodrigo Adem. Leiden: Brill, 2015.

Rudolph, Ulrich. "Ratio und Überlieferung in der Erkenntnislehre al-Aśʿarī's und al-Māturīdī's". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 142/1 (1992), 72-89.

Saffâr, Ebû İshâk. *Telḫîṣü'l-edille li-ḳavâʿidi't-tevḥîd*. thk. Angelika Brodersen. 2 Cilt. Beyrut: Maʿhedü'l-Almânî li'l-ebhâsi'ş-Şarkiyye, 2011.

Sevgülü Haciibrahimoğlu, Hümeyra. *Esmâ-i Hüsnâya Dayanan Kelâm Anlayışı: Ebû İshak es-Saffâr Örneği*. Ankara: Oku Okut Yayınları, 2022. https://yayin.okuokut.org/index.php/okuokut/catalog/view/978-605-74416-0-7/978-605-74416-0-7/7

Shlomo Pines. *İslâm Atomculuğu*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

Türker, Ömer. "Kitâbü't-Tevḥîd'in Türkçe Tercümesinin Tenkidi". *Din Felsefesi Açısından Matüridi Gelen-Ek-i 3 Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*. ed. Recep Alpyağıl. 155-173. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Uluç, Tahir. *İmam Maturidi'nin Alemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.

Uluç, Tahir. "Mütercimin Önsözü". *Kitâbü't-Tevḥîd: Tevhid İnancının Akli Temelleri*. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021.

Yaşar, Mehmet. "Tefsir Geleneğinde Bilgi Sınırlılığı ve Tevakkuf: Sebepler, Sınırlar ve Yoruma Etkileri". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62 (Aralık 2025), 222-238. https://doi.org/https://doi.org/10.21054/deuifd.1752427