



**T.C.**

**ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**İMÂM MÂTÜRÎDÎ'YE GÖRE BİR ŞEYİN İNSANIN TABİATINA  
UYGUNLUĞUNUN VEYA AYKIRILIĞININ ŞER'Î HÜKMÜNE  
ETKİSİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**MUTLU ÖKSÜZ**

**Tez Danışmanı**

**PROF. DR. MEHMET ALİ YARGI**

**ÇANAKKALE – 2022**





T.C.

ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

**İMÂM MÂTÜRÎDÎ'YE GÖRE BİR ŞEYİN İNSANIN TABİATINA  
UYGUNLUĞUNUN VEYA AYKIRILIĞININ ŞER'Î HÜKMÜNE ETKİSİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MUTLU ÖKSÜZ

Tez Danışmanı

PROF. DR. MEHMET ALİ YARGI

ÇANAKKALE, 2022

## ETİK BEYAN

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kuralları'na uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi taahhüt ve beyan ederim.

(İmza)

Mutlu ÖKSÜZ

09/05/2022

## TEŞEKKÜR

Bu tezin gerçekleştirilmesinde, çalışmam boyunca benden bir an olsun yardımlarını esirgemeyen saygı değer danışman hocam Prof. Dr. Mehmet Ali Yargı'ya, çalışma süresince tüm zorlukları benimle göğüsleyen sevgili eşim Hamide Öksüz'e, ilmi olarak gelişmeme katkı sağlayan başta "Dâru'l-Ma'rife İslami İlimleri Araştırma ve Yaşatma Derneği" ve "Kayseri Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi" bünyesindeki tüm hocalarıma ve hayatımın her evresinde bana destek olan değerli aileme sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Mutlu ÖKSÜZ  
Çanakkale, Haziran 2022

## ÖZET

# İMÂM MÂTÜRÎDÎ'YE GÖRE BİR ŞEYİN İNSANIN TABİATINA UYGUNLUĞUNUN VEYA AYKIRILIĞININ ŞER'Î HÜKMÜNE ETKİSİ

Mutlu ÖKSÜZ

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi

Danışman: Prof. Dr. Mehmet Ali Yargı

09/05/2022, 89

Tezimizde İmâm Mâtürîdî'ye göre bir şeyin insanın tabiatına uygunluğunun veya aykırılığının o şeyin şer'î hükmüne etkisi incelenmiştir. Tezimiz üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünü oluşturan birinci bölümde araştırmanın konusu, önemi, amacı, kaynakları, yöntem ve teknikler hakkında bilgiler verilmiştir. Sonra İmâm Mâtürîdî'nin hayatı, eserleri, hocaları, talebeleri ve ilmî kişiliği ele alınmıştır. Ayrıca konumuzla ilgisi oranında şer'î hüküm kavramı ve şer'î hükmün çeşitleri ele alınmıştır. İkinci bölümde insanın tabiatı kavramı, insanın tabiatına uygunluk ve aykırılığın ölçüsü, insanın tabiatının aslî yaratılışı, bu tabiatın değişme potansiyeli, insanın tabiatının akıl ile olan ilişkisi, hüsün kubuh meselesi ile bağlantısı, âlimlerin ve özellikle Mâtürîdî'nin bu konulardaki görüşleri incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise Mâtürîdî'nin eserinde temas ettiği örnekler incelenerek bir şeyin insanın tabiatına uygunluğunun veya aykırılığının onun şer'î hükmüyle ilişkisine ve şer'î hükmüne etkisine dair yaklaşımları tespit edilmeye çalışılmıştır.

Sonuç olarak Mâtürîdî'ye göre insanın tabiatına uygunluğun veya aykırılığın belli ölçütlere bağlı olduğu belirlenmiştir. Mâtürîdî'nin verdiği örnekler ve yaptığı değerlendirmelerden elde ettiğimiz veriler sonucunda onun bir şeyin insanın tabiatına uygunluğunu veya aykırılığını şer'î hükmü belirleyen bir ölçüt olarak kabul etmediği, fakat şeriatin yerine göre insanın tabiatını dikkate alarak, bazen ona uygun bazen de farklı hükümler koyduğunu kabul ettiği, bir şeyin tabiatına aykırılığı ile akla aykırılığının farklı değerlendirilmesi gerektiğine ve dinin imtihan boyutuna dikkat çektiği tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Mâtûrîdî, İnsanın tabiatı, Şer‘î hüküm, Hüsün, Kubuh, Akıl.

**ABSTRACT**

**IMAM MATURIDI’S APPROACH TO THE EFFECT OF THE SUITABILITY OF  
THE THING TO THE NATURE OF HUMAN BEING AND ITS VIOLATION ON  
ITS ISLAMIC RULING**

Mutlu ÖKSÜZ

Çanakkale Onsekiz Mart University

School of Graduate Studies

Department of Basic Islamic Sciences Master's Thesis

Supervisor: Prof. Dr. Mehmet Ali Yargı

09/05/2022, 89

In our thesis, according to Imam Maturidi, the effect of a thing's conformity or contradiction to human nature on the Shari'ah rule of that thing has been examined. Our thesis consists of three parts. In the first part, which constitutes the introduction, information about the subject, importance, purpose, sources, methods and techniques of the research is given. Then, Imam Maturidi's life, works, teachers, students and scientific personality are discussed. In addition, the concept of shar'i decree and the types of shar'i decrees are discussed in proportion to their relevance to our subject. In the second part, the concept of human nature, the extent of conformity and contradiction to human nature, the original creation of human nature, the potential for change of this nature, the relationship of human nature with reason, its connection with the issue of husn kubuh, the views of scholars and especially Maturidi on these issues are examined. In the third chapter, by examining the examples that Mâtûrîdî has touched in his work, it has been tried to determine the approach of the suitability or contradiction of something to human nature, its relationship with its shar'î decree and its effect on the shar'i decree.

As a result, according to Maturidi, it has been determined that conformity or contradiction to human nature depends on certain criteria. As a result of the data we obtained from the examples given by Maturidi and the evaluations he made, we found that he did not accept the conformity or contradiction of something to the nature of man as a criterion that determines the shar'i judgment, but he accepted that he made sometimes

appropriate and sometimes different judgments, taking into account the nature of man, according to the place of the shari'a. It has been determined that the contrary to nature and the contrary to reason should be evaluated differently and that religion draws attention to the test dimension.

**Keywords:** Maturidi, The nature of man, Sharia law, Husun, Kubuh, Reason





## İÇİNDEKİLER

### Sayfa No

JÜRİ ONAY SAYFASI.....	i
ETİK BEYAN.....	ii
TEŞEKKÜR.....	iii
ÖZET .....	iv
ABSTRACT .....	v
İÇİNDEKİLER .....	vii
KISALTMALAR.....	x

### BİRİNCİ BÖLÜM GİRİŞ

1.1. Tezin Konusu Amacı Yöntemi ve Kaynakları .....	1
1.2. Mâtürîdî'nin Hayatı ve İlmi Yönü .....	6
1.2.1. Mâtürîdî'nin Hayatı .....	6
1.2.2. Mâtürîdî'nin İlmi Kişiliği .....	8
1.2.3. Mâtürîdî'nin Hocaları ve Öğrencileri .....	13
1.2.4. Mâtürîdî'nin Eserleri .....	13
1.1.1. Mâtürîdî'nin Fıkıh ve Usûl Anlayışı .....	15
1.3. Şer'î Hükümler .....	19
1.3.1. Şer'î Hüküm Kavramı .....	19
1.3.1. Şer'î Hükümün Çeşitleri .....	20

### İKİNCİ BÖLÜM İNSANIN TABİATI

2.1. İnsanın Tabiatı Kavramı .....	24
2.2. İnsanın Tabiatına Uygunluk ve Aykırılığın Ölçüsü .....	29
2.2.1. Fayda Zarar Anlayışı .....	29
2.2.2. Sevgi Nefret Anlayışı .....	31
2.2.3. Güzellik Çirkinlik Anlayışı .....	31

2.2.4. Bir Şeyin İnsanın Tabiatına Cazip Gösterilmesi.....	32
2.3. İnsanın Tabiatıyla Hüsün ve Kubuh Kavramlarının İlişkisi .....	34
2.3.1. Hüsün ve Kubuh Kavramlarının Anlamları .....	34
2.3.2. İnsanın Tabiatı ve Akli Arasındaki İlişki .....	39
2.4. Yaratılış İtibariyle İnsanın Aslı Tabiatı ve Bu Tabiatın Değişmesi .....	41

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

#### MATÜRİDÎ'YE GÖRE İNSANIN TABİATINA UYGUNLUK VE AYKIRILIĞIN ŞER'İ HÜKÜMLERLE İLİŞKİSİ

3.1. Dinin İnsanın Tabiatına Uygun Olan Bir Şeyi Mubah Kılması veya Emretmesi.....	46
3.1.1. Tayyibâtan Faydalanmayı Mubah Kılması Hatta Teşvik Etmesi.....	46
3.1.2. Nimetlere Uygun Şükür Şeklinde İbadetlerin Farz Kılınması.....	49
3.1.3. Selam Alıp Vermeyi Emretmesi.....	53
3.2. Dinin İnsanın Tabiatına Aykırı Olan Bir Şeyi Yasaklaması .....	54
3.2.1. Avret Mahallini Açmayı Yasaklayarak Haram Kılması.....	54
3.2.2. Zinayı ve Diğer Sapkınlıkları Yasaklayarak Haram Kılması.....	55
3.2.3. At Etinin Yenilmesinin Mekruh Kabul Edilmesi.....	56
3.2.4. Evlat Edinme Müessesini Yasaklayarak İzin Vermemesi.....	58
3.2.5. Hür Kadın Üzerine Câriyeyi Nikahlamayı Yasaklaması .....	58
3.3. Dinin İnsanın Tabiatına Uygun Olan Bir Şeyi Yasaklaması.....	60
3.3.1. Cimriliği Yasaklayarak Haram Kılması.....	60
3.3.2. Kardeşlerine Zarar Verme Kastıyla Vasiyet Etmeyi Yasaklaması .....	62
3.3.3. Cennette Mümine Bahşedilen Bazı Şeylerin Bu Dünyada Yasaklanması	63
3.4. Dinin İnsanın Tabiatına Aykırı Olan Bir Şeyi Emretmesi veya Caiz Kılması	65
3.4.1. Zekâtı ve İnfakı Emrederek Farz veya Mendup Kılması .....	65
3.4.2. Hakkı Söylemeyi ve Tebliği Emretmesi .....	66
3.4.3. İnsanın Tabiatına Ağır Gelen Keffâretleri Emretmesi.....	67
3.4.4. Müminlere Hz. Peygamber'in Hükmüne Razi Olmalarını Emretmesi...	69
3.4.5. Beynûnet-i Kübrâ ile Boşananın Önce Başka Koca ile Evlenmesini Emretmesi.....	70
3.4.6. Yılan Gibi Zararlı Hayvanları Öldürmeyi Caiz Kılması .....	72
3.4.7. İnsanın Tabiatına Ağır Gelen Cihâdı Emretmesi.....	74
3.4.8. İnsanın Tabiatına Çirkin Gelen Hayvan Kesmeyi (Kurban) Emretmesi.....	76

3.4.9. Dul Kadınlarla Evlenmeyi Caiz Görmesi.....	78
3.4.10 Kocanın Hanımının Malından Yemesini Caiz Görmesi.....	79
3.4.11 Başlangıçta Yahudilerin Kiblesine Dönülmesini Emretmesi.....	81
SONUÇ .....	83
KAYNAKÇA .....	86
ÖZGEÇMİŞ .....	I



## KISALTMALAR

b.	Oğul, Oğlu
Ç.	Çoğulu
Çev.	Çeviren
Der.	Derleyen
DİA	Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Hız.	Hazreti
r.a	Radıyallahu anh
nşr.	Neşreden
ö.	Ölümü
s.a.v.	Sallallâhü aleyhi ve sellem
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	Tahkik
t.y.	Tarih yok
vd.	Ve diđerleri
y.y.	Yayın yeri yok

## BİRİNCİ BÖLÜM GİRİŞ

Bu bölüm üç ana başlık olarak incelenecektir. Önce tezin konusu, amacı, yöntemi ve kaynakları belirtilecek daha sonra Mâtürîdî'nin hayatı ve ilmi kişiliği ele alınacaktır. Üçüncü olarak da şer'î hüküm kavramı ve tezimizi ilgilendirdiği ölçüde kısaca şer'î hükümlerin çeşitleri incelenecektir.

### 1.1. Tezin Konusu Amacı Yöntemi ve Kaynakları

Allah Teâlâ insanı varlıkların en değerlisi kılmış ve her şeyi onun hizmetine vermiştir. İnsan, kendisini üstün kılan ve birçok nimet bahşeden rabbine kulluk için yaratılmıştır. Fakat insan diğer varlıklardan farklı olarak kulluk görevini yapma hususunda serbest bırakılmış ve iradesini iyi veya kötü yönde kullanabilme imkânı verilmiştir. Kulluk görevi hususunda imtihana tabi tutulan insan, akıl ile ve tabiatına yerleştirilen dürtülerle donatılmış, bir taraftan da başboş bırakılmayarak kendisine peygamberler ve ilahî hitaplarla yol gösterilmiştir. Doğru yola ulaşmak ve görevini hakkıyla yerine getirmek isteyen insanın, kendisine verilen akıldını ve kendisinin tabiatını iyi tanıması gerekir. Ta ki kendisine yol göstermek için gönderilen peygamberi ve ilâhî hitabı anlayabilsin.

Akıl kavramı ilk insandan günümüze kadar sürekli tartışma konusu olmuş ve üzerine çok konuşulmuştur. Akademik olarak da yazılan, çizilen ve üzerine birçok araştırma yapılan bir konudur. Fakat insanın tabiatı/ tab'ı kavramı ilmi çevrelerce maalesef akıl kadar üzerinde durulan bir konu olamamıştır. Ayrıca insanlar geçmişten beri akıl ile vahyin uyumundan ve ilişkisinden çokça söz ederken, insanın tabiatı ile vahyin ne derece uzlaştığı ve aralarındaki ilişkinin nasıl olduğu hakkında ise yeteri kadar durulduğunu söylemek zordur.

İnsan, tabiatına hoş gelen şeylere iyi, çirkin gelen şeylere de kötü demeye meyletmiştir. İnsanın tabiatına hoş gelen şeylerin dince de hoş görülüp emredilip emredilmeyeceği, dinin onları kötü görüp yasaklayabileceği veya en azından uzak durulmasını tavsiye edip edemeyeceği geçmişte tartışılmış, günümüzde de tartışma konusu yapılmaktadır. Özellikle insanların hazlarına düşkünleşmeye başladığı günümüzde bu tartışma çok daha önem arz etmektedir. Çünkü günümüzde insanlar dini meselelere bakarken tabiatlarına uygun gelen ve hoşlarına giden şeylerin dinen de iyi ve güzel görülmesi, caiz sayılması gerektiğini düşünüyor, onları dinin yasaklamamasını istiyor;

tabiatlarına aykırı gelen ve hoşlarına gitmeyen şeyleri ise dinin yasaklanmasını, dinen de onlara izin verilmemesini isteyebiliyor. Bu sebeple İslâm'ın ve Müslüman ilim adamlarının bu meseleye nasıl yaklaştıklarının tespit edilmesi, insanların bu konuda bilinçlendirilmesi gerekmektedir. Ayrıca insanın tabiatının iyiyi, kötüyü veya şer'î hükmü belirlemedeki rolünün bilinmesi sadece kişiyi ilgilendiren bir durum değildir. Toplumsal olarak da ortak bir ahlak ve hukuk anlayışı oluşturulabilmesi için bu konu büyük önem arz etmektedir. Bu sebeple insanın tabiatının, bir şeyin hükmünü belirlerken ölçü alınacak bir özellik olup olmayacağına araştırılması gerekmektedir.

Bir şeyin insanın tabiatına uygunluğu veya aykırılığı konusu ve dini hükümlerle ilişkisine dair değerlendirmeler yapan ve eserlerinde bu konuyu inceleyen önemli isimlerden birisi de Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944)'dir. Bazı insanlar vardır ki öldükten sonra dahi verdikleri eserlerle ve açtıkları ufuklarla yaşamaya devam ederler. Onlar, insanlığın ortak mirası ve öncü şahsiyetleridir. İşte bunlardan birisi olan İmâm Mâtürîdî yazdığı eserleri ve yetiştirdiği talebeleriyle yolumuzu aydınlatmaya ve ufukumuzu açmaya devam etmektedir. Mâtürîdî farklı disiplinlerde yazdığı eserleri ve görüşleriyle kendisinden sonraki birçok kişiyi etkileyen, kendi adıyla anılan Türkler arasında da yaygın olan bir mezhebin önderi kabul edilen önemli bir Müslüman ilim adamıdır.

Mâtürîdî usûl ve furû' fıkıh alanında müstakil eserler vermiş fakat maalesef bu eserleri elimize doğrudan ulaşamamıştır. Sadece tefsir alanında yazdığı *Te'vilâtü'l-Kur'ân* ve kelim alanında yazdığı *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserleri günümüze kadar gelebilmiştir. Bununla birlikte Mâtürîdî bu iki eserinde usûl ve furû'a dair birçok değerlendirmeler yapmış ve kendisinden sonrakilere geniş bir ilmî birikim bırakmıştır.

Mâtürîdî'nin eserlerinde insanın tabiatına dair teori oluşturulduğu ve onun tabiatının şer'î hükümlerle ilişkisine işaret edilmiş, insanın tabiatına uygun düşen veya hoşuna giden ya da aykırı düşen veya çirkin gelen durumlarla ilgili değerlendirmeler yapılmıştır. Bu nedenle böylesine önemli bir konunun Mâtürîdî'nin bakış açısıyla incelenmesi ve günümüz insanının dini hükümlere yaklaşımının bu açıdan değerlendirilerek doğru bir bakış açısı geliştirilmesi gerekmektedir.

Günümüzde Mâtürîdî üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Bunlar arasında konumuzla kısmen ilgisi olan literatür incelendiğinde birkaç çalışma dikkat çekmektedir.

Bunlardan biri Nimet Ateş'in *İmâm Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Ahlak*<sup>1</sup> adlı doktora tezidir. Ayrıca Sami Şekeroğlu'nun *Mâtürîdî'de Ahlak*<sup>2</sup> adlı eseri, Ahmet Ak'ın *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*<sup>3</sup> adlı eseri, Osman Nuri Demir'in *Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru*<sup>4</sup> adlı doktora tezi ve *Mâtürîdî'de Akıl, İnsani Doğa (Tab') ve Fıtrat*<sup>5</sup> adlı makalesi dikkat çekmektedir. Emine Ögük'ün *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer Hikmet İlişkisi*<sup>6</sup> adlı eseri ve İbrahim Özdemir'in *Fıkıh Usûlünde Ta'lıl Tartışmaları*<sup>7</sup> adlı çalışması konuyla kısmen ilgisi olması bakımından önemlidir. Mâtürîdî'nin insanın tabiatına uygunluk veya aykırılığın şer'î hükümlerle ilişkisine dair serrettiği görüş ve düşünceler üzerine doğrudan bir çalışma tespit edemedik. Bu itibarla yaptığımız bu çalışmanın Mâtürîdî'nin bu konudaki düşüncelerinin açığa çıkartılması ve toplumumuzda dinî hükümlere yaklaşım şeklinde ortaya çıkan sorunlara çözümler üretilmesi açısından önemli bir boşluğu dolduracağımızı düşünüyoruz.

Tezimizi oluştururken kullandığımız temel kaynaklar arasında Mâtürîdî'nin tefsir alanında yazdığı eserinin, "*Tefsîrû'l Mâtürîdî (Te'vilâtü ehli's-sünne)*"<sup>8</sup> ve "*Te'vilâtü'l-Kur'ân*"<sup>9</sup> adıyla neşredilen iki nüshasından ve Türkçe'ye tercümesi olan "*Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*"<sup>10</sup> adlı eserden faydalanılmıştır. Ayrıca kelam alanında yazılan "*Kitâbü't-Tevhîd*"<sup>11</sup> ve onun tercümesi olan "*Kitâbü't-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*"<sup>12</sup> adlı eserlerden faydalanılmıştır.

<sup>1</sup> Nimet Ateş, *İmâm Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Ahlak* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

<sup>2</sup> Sami Şekeroğlu, *Mâtürîdî'de Ahlak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016).

<sup>3</sup> Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019).

<sup>4</sup> Osman Nuri Demir, *Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

<sup>5</sup> Osman Nuri Demir, "İmam Mâtürîdî'de Akıl, İnsani Doğa (tab') ve Fıtrat", *Diyanet İlmî Dergi* 56/1 (Mart 2020), 171-204.

<sup>6</sup> Emine Ögük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010).

<sup>7</sup> İbrahim Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta'lıl Tartışmaları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017).

<sup>8</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Tefsîrû'l-Mâtürîdî (Te'vilâtü ehli's-Sünne)*, thk. Mecdî Basellûm (Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2005).

<sup>9</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2005).

<sup>10</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019).

<sup>11</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2001).

<sup>12</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2019).

Araştırmamızda İmâm Mâtürîdî'nin bir şeyin insanın tabiatına uygunluğunun veya aykırılığının şer'î hükmüne etkisine yaklaşımını incelemeye çalıştık. Özellikle Mâtürîdî'nin usûl ve örneklerini ayrıntılı olarak incelemeye ve çeşitli sorulara cevaplar aramaya çalışarak onun bu konudaki teorisini tespit etmeye gayret ettik. Bu sorulardan bazıları şunlardır:

İnsanın tabiatı ne demektir?

İnsanın tabiatına uygunluk ve aykırılığın ölçüsü nedir?

İnsanın tabiatı ve hüsün kubuhun ilişkisi nedir?

İnsanın akli ve tabiatının ilişkisi nedir?

İnsanın tabiatı aslî yaratılışı itibariyle iyi mi yoksa kötü müdür?

İnsanın tabiatının değişme potansiyeli var mıdır?

İnsanın tabiatı şer'î hükmü etkileyebilir mi?

İnsanın tabiatı ile şer'î hüküm arasındaki ilişki nedir?

İnsanın tabiatının hoş gördüğü şeyi şeriat helal veya mubah görmek zorunda mıdır?

İnsanın tabiatının çirkin gördüğü şeyi şeriat haram veya mekruh görmeli midir?

Mâtürîdî'nin bir yiyecek, davranış, düşünce ve benzerleri insanın tabiatına uygunsa buna helâl, uygun değilse haram deyip demediği; farz, vacip, müstehap, mekruh gibi hüküm ifade eden başka nitelendirmeler yapıp yapmadığı, bu görüşleri ileri sürerken hangi usûlden, temel ilkelerden ve kurallardan hareket ettiği, konuyla ilgili sayılabilecek nasları nasıl yorumladığını incelemeye çalıştık. Mâtürîdî'nin verdiği örneklerin ve düşüncelerinin ne derece tutarlı olduğunu ve günümüz toplumunun dine bakışı konusundaki tartışmalara katkısının olup olmayacağını tespit etmeye çalıştık.

Amacımız Mâtürîdî nezdinde insanın tabiatının din ile ilişkisinin nasıl kurulduğunu, şer'î hükmü belirlemedeki rolünün yani helâli, haramı, farzı, vacibi, sünneti veya mekruhu belirlemede bir etkisinin olup olmadığını araştırmaktır. Ayrıca Mâtürîdî'nin toplumumuzdaki insanların tabiatlarının bir şeyi hoş veya çirkin görmesinin şer'î hükmü



belirlememizi etkileyip etkileyemeyeceği hususundaki yaklaşımını tespit edip bu konudaki kafa karışıklığını bir nebze olsa gidermektir. Bunu yaparken konuyu sadece kişiyi ilgilendiren yönüyle ele almak değil, aynı zamanda toplumsal kabulleri inceleyerek, insanın tabiatının evrensel bir ahlak oluşturup oluşturamayacağını ve şer‘î hükümlere bir etkisinin olup olmadığını araştırıp, değerlendirerek günümüz meselelerine de sağlıklı çözümler üretilmesine katkıda bulunmaktadır.

Araştırmamızda önce İslâm âlimlerinin bir şeyin iyi veya kötü, güzel veya çirkin olduğunu tespit etmek için ileri sürdükleri temel teorileri genel hatlarıyla tespit etmeye çalıştık. Bu teoriler içinde bir şeyin insanın tabiatına uygunluğunun veya aykırılığının onun iyi veya kötü, güzel veya çirkin olarak nitelendirilmesine ve şer‘î hüküm bakımından değerlendirilmesine ilişkin görüşleri genel hatlarıyla belirlemeye gayret ettik.

Sonra Mâtürîdî'nin elimizde bulunan “*Te’vilâtü'l-Kur’ân*” ve “*Kitâbü't-Tevhîd*” adlı eserlerini ve onun görüşlerine yer veren diğer eserleri inceleyerek bir şeyin insanın tabiatına uygunluğunu veya aykırılığını tespit etmek için benimsediği düşünce sistemi ve bakış açısını tespit etmeye çalıştık. Bu düşünce sistemi ve bakış açısı içinde bir şeyin insanın tabiatına uygunluğunun veya aykırılığının onun iyi veya kötü, güzel veya çirkin olarak nitelendirilmesine ve şer‘î hüküm bakımından değerlendirilmesine ilişkin görüşlerini belirlemeye gayret ettik. Mâtürîdî'nin eserlerinde verdiği örnekleri ve bu örneklere dair görüşlerini incelemeye, karşılaştırmaya, bunları değerlendirerek ve yorumlayarak araştırma konumuzla ilgili genel ilkelere ulaşmaya çalıştık. Mâtürîdî'nin yer verdiği örneklerden ve görüşlerden hareketle günümüzdeki meselelere İslâm hukuku açısından nasıl yaklaşmamız gerektiğine dair bir yaklaşım ortaya koymaya gayret ettik. Yukarıda ifade ettiklerimizden anlaşılacağı üzere çalışmamızda tümevarım, kaynak tarama, kavram analizi, metin ve örnek inceleme, bunları yorumlama yöntem ve tekniklerini kullanmaya çalıştık.

Tezimiz üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm olan giriş kısmında tezin konusunu, önemini, amacını ve yöntemini belirttikten sonra Mâtürîdî'nin hayatı, eserleri, hocaları, talebeleri, ilmi kişiliği ve İslam hukuk bilimi içerisindeki ve tezimiz açısından önemini ele aldık. Üçüncü olarak da konumuzla alakalı olan şer‘î hüküm kavramı ve şer‘î hükmün çeşitlerini tezimizi ilgilendirdiği ölçüde incelemeye çalıştık.

İkinci bölümde insanın tabiatı kavramı ve insanın tabiatına uygunluk ve aykırılığın ölçüsü incelenmiştir. İnsanın tabiatının hüsün kubuhla ve akılla olan ilişkisine değinilmiştir. Ayrıca insanın tabiatının asli yaratılış itibariyle hayırlı mı şerli mi olduğuna ve bu asli yaratılışını değiştirip değiştiremeyeceğine dair görüşlere yer verilmiştir. Bu bölümde konular felsefi açıdan da ele alınmış ve kavramların doğru anlaşılması için gayret edilmiştir. Özellikle Mâtürîdî'nin düşünceleri temel alınarak değerlendirmeler yapılmıştır.

Üçüncü bölümde ise Mâtürîdî'nin insanın tabiatına uygunluk veya aykırılığın şer'î hükümlere etkisine dair yaklaşımı incelenmiş ve verdiği örnekler değerlendirilmiştir. Ayrıca verdiği örneklerden teoriler oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu bölümde amacımız konuyu felsefeciler açısından ele almak ve felsefi değerlendirmeler yapmak değildir. Çünkü konumuzun amacı İslam hukuk bilimi içerisindeki yerinin belirlenmesi ve bu açıdan konuya çözümler üretilmesidir. Bu sebeple de konular usulcülerin yaklaşımı açısından ele alınmış ve mesele İslam hukuku açısından incelenmiştir.

Son olarak Mâtürîdî'nin yaptığı değerlendirme ve örneklerden hareketle ulaştığımız sonuçları belirtmeye çalıştık.

## **1.2. Mâtürîdî'nin Hayatı ve İlmî Yönü**

Bu başlık altında konumuzun ana düşüncesini oluşturan İmâm Mâtürîdî'nin hayatı ve ilmî birikimi hakkında kısa bilgiler verilmiştir. Konunun daha iyi anlaşılması için Mâtürîdî'nin hayatının ve ilmî birikiminin okuyucu tarafından bilinmesinin daha faydalı olacağını düşünmekteyiz. Bu sebeple Mâtürîdî'nin hayatı, ilmî kişiliği, hocaları, talebeleri, eserleri ve İslam hukuku içerisindeki önemine değinilmeye çalışılacaktır.

### **1.2.1. Mâtürîdî'nin Hayatı**

Mâtürîdî'nin tam adı Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî es-Semerkandî(ö.333/944)' dir.<sup>13</sup> Nisbet edildiği Mâtürîd günümüzde Özbekistan devletinin Semerkant şehrine bağlı bir köydür. Ebû Mansûr doğduğu yere nispet edilerek

<sup>13</sup> Abdülkadir el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğıyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, ed. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Kahire, 1398-1399/1978-1979), 2/130; Hayrüddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Daru'l-İlmi li'l-Malâyîn, 2002), 7/19; Ömer b. Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.), 11/300; Bekir Topaloğlu, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî", *Kitabü't-Tevhid / Açıklamalı Tercüme*, mlf. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el- Mâtürîdî (Ankara: İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2019), 21.

Mâtürîdî olarak anılmıştır.<sup>14</sup> Mâtürîdî'den sonraki dönemde takipçileri tarafından “imâm, şeyh, şeyhülislâm, imamü'l-hüda, alemü'l-hüdâ, imâmü'l-mütekellimîn, imâmü Ehli's-sünne, reîsü meşâyihî Semerkand” gibi ünvanlarla anılmıştır.<sup>15</sup>

İmam Mâtürîdî'nin hayatı hakkında kaynaklarda çok az bilgi olmasına rağmen onun Mâverâünnehir bölgesine hakim olan Samanoğulları beyliği döneminde yaşadığı bilinmektedir. Ayrıca o dönemde Samanoğulları beyliği Abbasi hilafetine bağlı olduğu için Mâtürîdî'de Abbasi hilafeti altında yaşamış ve ilmi faaliyetler yürütmüş bir İslam âlimidir.<sup>16</sup> Doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Fakat hocası Muhammed b. Mukâtil er-Râzî'nin hicri 248 yılında vefat ettiğine dair bilgiden hareketle hicri 3.yüzyılın ilk yarısında doğduğu tahmin edilmektedir.<sup>17</sup>

Mâtürîdî, Te'vîlât'ında künyelerin anlamları üzerinde açıklama yaparken Mansûr künyesinin oğul evladı olmayan kişiye oğul olur ümidiyle verildiğini kaydeder. Örnek olarak bu künyenin seçimi bir rastlantı değilse kendisinin oğul evladı olmadığını bir işareti sayılabilir. Çünkü Mâtürîdî Ebû Mansûr künyesiyle anılmıştır. Bu da onun neslinin kızının çocuklarından devam ettiğini göstermektedir. Kaynaklarda onun soyundan gelen iki kişiden bahsedilmektedir. Bunlar kızının torunlarından olan Hasan el-Mâtürîdî (450/1058) ve Kadı Ebu'l-Hasen el-Mâtürîdî (511/1117)'dir. Ayrıca erkek evladı olsaydı ve soyu erkek evladı tarafından devam etseydi isimleri mutlaka kaynaklara geçerdi.<sup>18</sup>

Mâtürîdî üzerinde araştırma yapanlar tarafından Türk asıllı olduğu kuvvetle muhtemel görülmüştür. Geç dönem âlimleri ve bazı eserlerde İmâm Mâtürîdî'nin soyunun Ebû Eyyûb el-Ensârî'ye dayandığı, Arap asıllı olduğu ve bu sebeple Ensârî nisbesiyle anıldığı iddiası<sup>19</sup> isabetli görünmemektedir. Çünkü Mâtürîdî'nin eserlerindeki dil ve uslûbun Türkçenin gramerine uyması, Arapça gramer hatalarının bulunması, kolay anlaşılmayan ifadelerin bulunması ve yaşadığı Semerkant çevresinin Türklerin çoğunlukta

<sup>14</sup> Şükrü Özen - Bekir Topaloğlu, “Mâtürîdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara, 2003), 28/146; Topaloğlu, “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî”, 21; Ögük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 16.

<sup>15</sup> Özen - Topaloğlu, “Mâtürîdî”, 28/149; Topaloğlu, “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî”, 21.

<sup>16</sup> Özen - Topaloğlu, “Mâtürîdî”, 28/146.

<sup>17</sup> Topaloğlu, “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî”, 34; Ögük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 16; Özen - Topaloğlu, “Mâtürîdî”, 28/146.

<sup>18</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-Sünne*, 5/535; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 11/300.

<sup>19</sup> Beyâzîzâde Kemaleddin Ahmed b. Hasan el-Busnevî, *İşâratü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâmi Ebi Hanîfeti'n-Nu'mân* (Lübnan: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2007), 11.

bulunduğu bir bölge olması onun Arap değil Türk asıllı olduğunu göstermektedir.<sup>20</sup> Mâtürîdî'nin eserlerinde Farsçadan türetilmiş bazı kelimelerin bulunması ve kaynaklarda günlük hayatında Farsçayı kullandığını gösteren bazı rivayetlerin yer alması ise Fars asıllı olmasından değil Türklerin hâkim bulunduğu Maverâünnehir'in köy ve kasabalarında Türkçe'nin, şehirler ve ilim çevrelerinde ise Farsça'nın yaygınlığıyla ilişkilendirilebilir.<sup>21</sup>

Mâtürîdî hicri 333<sup>22</sup> miladi 944 yılında vefat etmiş ve Semerkant'ın Çâkerdîze mezarlığına defnedilmiştir. Fakat Sovyetler Birliği döneminde bu mezarlığın iskâna açılmasıyla mezarın tam yeri kaybolmuştur. 2000 yılında Semerkant'ın Siyab merkez ilçesine yeni bir türbe ve külliye inşa edilmiştir.<sup>23</sup>

### 1.2.2. Mâtürîdî'nin İلمي Kişiliği

Mâtürîdî'nin ilmi kişiliği üzerinde durmadan önce onun isminin geçtiği ve hakkında bilgi veren ilk kaynaklara kısaca değinmek gerekmektedir. Mâtürîdî'nin ismine ve görüşlerine yer veren ilk eser Ebü'l-Hasan Ali b. Said er-Rustuğfenî'nin *el-Fevâid* adlı eseridir. Mâtürîdî'yi övüp, görüşlerine yer vermesi ve onu ilk otorite kabul eden kişi olması açısından önemli bir kaynaktır. Rustuğfenî'den sonra İbn Zekeriyya Yahya b. İshak (h.4/m.10.asrın sonları) *Şerhu Cümeli Usûli'd-Din* adlı eserinde hacimli bir şekilde Mâtürîdî'nin çağdaşları, hocaları, talebeleri ve görüşleri hakkında bilgiler vermektedir. Mâtürîdî'nin ilk tanınma dönemi Rustuğfenî ve Yahya b. İshak ile başlamaktadır.<sup>24</sup>

Ebü Yüsr el-Pezdevî (493/1099) *Ehli Sünnet Akaidi* adlı eserinde Mâtürîdî'nin ismine ve görüşlerine yer vermiş ve onu otorite kabul etmiştir.<sup>25</sup> Ebu'l-Mu'în en-Neseffî (438/1047) *Tabsiratü'l-Edille* adlı eserinde Mâtürîdî'den bahsetmekte onun Kitabu't-Tevhîd, Tevîlâtü'l-Kur'ân, Me'hazü's-Şerîa' ve Kitabu'l-Makâlât adlı eserlerinden nakiller yapmakta ve onun görüşlerine geniş bir şekilde yer vermektedir. Mâtürîdî'yi Ebü Hanîfe'nin görüşlerini en iyi bilen kişi olarak vasıflamıştır. Ayrıca Mâtürîdî'den bahseden en hacimli eser olması ve onun görüşlerini olduğu gibi benimseyip savunmasından ötürü

<sup>20</sup> Özen - Topaloğlu, "Mâtürîdî", 28/146; Ögük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 16-17.

<sup>21</sup> Özen - Topaloğlu, "Mâtürîdî", 28/146.

<sup>22</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğıyye*, 2/130; Zeynüddin Kasım İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcîm*, ed. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf (Dımaşk: Daru'l-Kalem, 1413), 249-250.

<sup>23</sup> Özen - Topaloğlu, "Mâtürîdî", 28/147; Topaloğlu, "Ebü Mansûr el-Mâtürîdî", 25.

<sup>24</sup> Ak, *Büyük Türk Âlimi*, 28-30.

<sup>25</sup> Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, çev. Şerafettin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1998), 3.

önemli bir kaynak olmaktadır.<sup>26</sup> Mâtürîdî'nin ikinci tanınma dönemi de Pezdevî ve Neseî'nin onu otorite kabul etmesi ve görüşlerini yaymasıyla başlamaktadır.

Alaaddin es-Semerkandî (539/1144) *Mizânu'l-Usûl* adlı eserinde Mâtürîdî'yi övmekte ve onu Ehli sünnetin imâmı olarak görmektedir. Ayrıca bu eserini Mâtürîdî'nin usûl anlayışını geliştirmek ve canlandırmak için yazdığını ifade etmektedir.<sup>27</sup> Aynı zaman da Mâtürîdî'nin *Tevlâtu'l-Kur'ân* adlı eserini *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân* adıyla şerh etmiştir. Semerkandî ile birlikte Mâtürîdî tüm İslam diyarında tanınan ve otorite kabul edilen bir imam haline gelmiştir.

Sonuç olarak Pezdevî'nin Semerkant kadılığına atanmasıyla birlikte Mâtürîdî tanınmaya, siyasi iktidar tarafından da desteklenmeye başlamış ve fikirleri yayılabilmiştir. Pezdevî'den sonra Neseî'nin de Mâtürîdî'yi imam olarak tanıması ve talebesi Semerkandî tarafından da otorite kabul edilmesi onun tüm İslam beldelerinde tanınmasına sebep olmuştur.<sup>28</sup>

İmâm Mâtürîdî yaptığı çalışmalarıyla kelâm, fıkıh ve mezhepler tarihi alanlarında otorite kabul edilmiştir. Kaynaklarda zikredilen eserlerinin isimleri onun Mu'tezile, Karâmîta, Revâfız gibi grup ve fırkalarca ileri sürülen fikirlere karşı uzun mücadeleler verdiğini göstermektedir. Mâtürîdî, Mutezile içinde özellikle başını Ebü'l-Kasım el-Ka'bî'nin (ö.319/931) çektiği Bağdat grubuna karşı etkili reddiyeler yazmıştır.<sup>29</sup>

Mâtürîdî'nin İslam Medeniyetine birçok katkıları olmuştur. İlmî çevresiyle birlikte Mâverâünnehir'de İslam düşüncesini belli bir istikrara kavuşturmuş ve İslam'ın özellikle Hanefiliğin Türkler arasında yayılmasında önemli görevler yapmıştır. Dirayet tefsiri geleneğinin ilk temsilcisi olmuş ve İslam düşüncesinde anlambilim ve yorumbilimi kullanan ilk kişilerden olmuştur. İslam akidesini savunmak ve inanca yönelik saldırıları bertaraf etmek amacıyla Mutezile, Rafizîler ve Karamitalar gibi fırkalara reddiyeler yazmış olması da katkıları arasında sayılabilir.<sup>30</sup>

<sup>26</sup> Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed Neseî, *Tebşiratü'l edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı), 1/62.

<sup>27</sup> Alaaddin es-Semerkandî, *Mizânu'l-usûl* (Katar: nşr. M. Zeki Abdülber, 1404), 4-5.

<sup>28</sup> Ak, *Büyük Türk Âlimi*, 195-199.

<sup>29</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğıyye*, 2/130; Ögük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 24; Topaloğlu, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî", 31-43.

<sup>30</sup> Özen - Topaloğlu, "Mâtürîdî", 28/149.

Mâtürîdî aklî ve naklî ilimleri derinlemesine tahsil etmiş; bu ilimlerin temel ilke ve inceliklerini kavradıktan sonra furû fıkıh, usûl-u fıkıh, tefsir ve kelâm alanlarında önde gelen bir âlim ve imam mertebesine yükselmiştir. Mâtürîdî hocalarına ait sözlü ve yazılı müktesebatı talebelerine intikal ettirmiş ve onları geliştirip sistemleştirmiştir. Mâtürîdî, Ehl-i sünnet akidesini aklî ve naklî delillerle ortaya koymuş, delile dayanmayan ve inanılması doğru olmayan hususları açıklığa kavuşturma görevini yerine getirmiştir.<sup>31</sup> Kelâm ilminde bir otorite olmuş ve kendine has bir akide sistemi kurmuştur. Abdülevvel b. Hammâd kelâm ilmini “tevhîd ilmi” diye isimlendiren ilk kişinin Ebû Mansûr el-Mâtürîdî olduğunu, babası Hammâd b. Muhammed el-Ensârî’den işittiğini söylemiştir.<sup>32</sup>

Mâtürîdî usûlünde akla büyük önem vermiş aynı zamanda naslara da bağlı kalmıştır. Eserlerinde konuları ele alırken farklı mezhep ve anlayışların görüşlerine yer vermesi onun iyi bir araştırmacı olduğunu göstermektedir. Tefsirinde her konuya ilgili diğer ayetlere de yer vermesi onun Kur’âna bütüncül baktığını ve muhtemelen Kur’ân hafızı olduğunu göstermektedir. Mâtürîdî sadece kendi hocalarından değil, dönemindeki ve kendinden önceki tüm ilim adamlarından faydalanmıştır. Diğer düşünce akımlarından da faydalanarak felsefi birikime sahip olduğunu bizzat eserlerinde göstermiştir.<sup>33</sup>

Mâtürîdî birçok kez ilmi seyahatlerde bulunmuş, bu seyahatlerinde usûl-i fıkıh ve kelâm alanında istişare ve ilmî münazaralarda bulunmuştur. Bu seyahatleri sebebiyle mezhebin ismi yayılma fırsatı bulmuş, hatta mezhebin kendisine nispet edilmesini “Mâtürîdiyye” ismiyle anılmasını sağlamıştır. Mâtürîdiyye mezhebi Ebû Hanife’nin akâid yöntemini benimseyenlere münhasır kılınmış, zamanla Ebû Hanife’ye yapılan nispet sadece fikhî görüşlerini kabul edenler için kullanılmaya başlanmıştır.<sup>34</sup>

Mâtürîdî fıkhîta Hanefî mezhebine bağlı olup, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*’ında bu mezhebin görüşlerini savunmuştur. Ayrıca eserlerinde Ebu Hanife’ye olan hürmetini dile getirmiştir. Mâtürîdiyye âlimlerinin Hanefî geleneğine bağlı oldukları kabul edilmektedir. Mâtürîdî’nin hocalarının Ebû Hanife’ye varan silsilesi onun Hanefî âlimlerden olduğunu göstermektedir. Ebû Hanife’nin akideye dair olan eserlerini okuması, Ebû Hanife’yi fikhî

<sup>31</sup> Topaloğlu, “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî”, 29.

<sup>32</sup> Abdülevvel b. Hammâd el-Ensârî, *el-Mecmû’ fi Tercemeti’l-Allâme el-Muhaddis eş-Şeyh Hammâd b. Muhammed el-Ensârî*, ts., 2/497.

<sup>33</sup> Ak, *Büyük Türk Âlimi*, 55.

<sup>34</sup> Topaloğlu, “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî”, 30.

ve itikadi konularda tartışmasız bir imâm olarak kabul etmesi ve eserlerinde Ebû Hanîfe'den alıntılarda bulunması ona bağlılığını göstermektedir.<sup>35</sup>

Ebû Mânsûr el-Mâtürîdî Mâverâünnehir bölgesinde yetmiş ve Semerkant ekolüne mensup Hanefî bir âlimdir. Ebû Hanîfe'den ders okuyan Semerkantlı âlimler kendi memleketlerine geri dönerek Ebû Hanîfe'nin mezhebini burada yaymışlardır. Daru'l-Cüzcaniyye adında bir eğitim kurumu kurarak Hanefiliğin Semerkant ekolünü oluşturmuşlardır. İmâm Mâtürîdî'de bu medresede ders almış ve dersler vermiştir. Hocası Ebû Nasr el-İyâzî (260/874)'den sonra talebeleri arasında ihtilaflar oluşmaya başlamıştır. Özellikle Mâtürîdî ile hocasının oğlu Ebû Ahmed el-İyâzî (4/10. asrın başları) arasında fikri çatışmalar meydana gelmiştir. Ebû Ahmed el-İyâzî, Daru'l-Cüzcaniyye medresesinden ayrılarak Daru'l-İyâziyye adında bir medrese kurmuştur. Bunun sonucunda Semerkant ekolü içerisinde Mâtürîdî'nin başını çektiği eleştirel düşünen, akla önem veren, müteşâbihâtın tevilini kabul eden reyci bir anlayış olan Cüzcâniyye ekolü ve Ebû Ahmed el-İyâzî'nin başını çektiği teslimiyetçi, mutlak itaatçi ve müteşâbihâtın tevilini bidat sayan bir anlayışa sahip olan İyâziyye ekolü oluşmuştur. Semerkant ekolü içerişimde Hanefî-Mâtürîdî anlayış ve Hânefî-İyâzî anlayış şeklinde iki grup oluşmuştur. Fakat Mâtürîdî Ebû Hanîfe'nin usulünü sürdürerek rey metodunu aynen devam ettirmiştir.<sup>36</sup>

İmam Mâtürîdî'nin nassın yanında akla büyük önem vermesi yaşadığı Mâveraünnehir bölgesinin hem siyasî hem de kültürel açıdan karışık bir yer olması ve takipçisi olduğu Ebu Hanîfe'nin akla önem veren metodu sebebiyle açıklanabilir. Nasları çok kullanmak akli ihmal etmek anlamına gelmeyeceği gibi, akla önem vermekte nasları ihmal etme anlamına gelmemektedir. O halde İmâm Mâtürîdî'nin nassın yanında akla önem vermesi de onun, nasları ihmal ettiği ve yok saydığı anlamına gelmemelidir. Bilakis Mâtürîdî'nin akla önem vermesi, nasları yerli yerinde kullanmasında ve yorumlanmasında aranmalıdır.<sup>37</sup>

Mâtürîdî'nin Anlambilim (semantik) ve yorumbilim (Hermonotik) alanlarıyla ilgilenen ilk İslam âlimlerinden olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü ayetleri

<sup>35</sup> İsmail Bilgili, "Bir Hanefî Fakihî Olarak İmâm Mâtürîdî", *Hanefîlik- Mâtürîdîlik*, ed. Cengiz Çuhadar vd. (IV.Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu, Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2017), 1/145.

<sup>36</sup> Ak, *Büyük Türk Âlimi*, 142-147.

<sup>37</sup> Heyet, *el-Mevsû'atü't-Târîhiyye* (ed-Dürerü's-Seniyye ale'l-İnternet, 1433), 3/59; Ali Duman, "İmâm Mâtürîdî, Hayatı, Eserleri ve İslam Düşüncesindeki Yeri", *Hikmet Yurdu, İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Özel Sayısı 2/4* (Aralık 2009), 12.

yorumlarken dilsel tahlillere başvurması, akli ve teolojik temellendirmeler yapması, Kur'ân'ı yorumlamanın tefsir şeklinde değil, te'vil şeklinde yapılacağını söylemesi ve her ayetin farklı anlamlara ihtimalinin bulunduğunu göz önünde bulundurması onun bu alanlarda kafa yordüğünü göstermektedir.<sup>38</sup>

Mâtürîdî'nin fikirlerini ve düşünce dünyasını kavramak için yetiştiği çevreyi ve dönemin tartışmalarını bilmek gerekmektedir. Eserlerinde Mutezile, Kerramiyye, Mücessime, İmamiyye gibi fırkaların görüşlerini tartışması, İslam çatısı altında ortaya çıkmış olan bütün fikir ve düşüncelerden haberdar olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde Mâtürîdî'nin Sümeniyye, Dehriyye, Mer kayuniyye, Mecûsiler ve Deysaniye gibi mensupları az da olsa yaşadığı dönemde bulunan farklı din ve inanışlara karşı eleştirileri, Sofistler gibi Yunan düşüncesinin ürünü olan fikir akımlarına getirdiği eleştirileri onun dönemindeki İslam dışı inanç ve düşünceler hakkında da bilgi sahibi olduğunu göstermektedir.<sup>39</sup>

Mâtürîdî'nin tefsir, fıkıh, fıkıh usûlü, ve kelâm gibi alanlarda önemli mevkiine rağmen gerek mezhepler tarihine dair eserlerde gerekse tabakât kitaplarında ihmal edildiği belirtilmiştir. Sonraki dönemlere çok az eseri intikal eden Eş'arî'nin mezhebinin yayılmasına karşılık Mâtürîdî'nin ihmal edilmesi ile ilgili çeşitli sebepler ileri sürülmüştür. Bunlar arasında Mâtürîdî'nin hilâfet merkezi olan Bağdat'tan uzakta Semerkant beldesinde yaşamış olması, Arap asıllı olmadığı için Arap tarihçileri tarafından kasıtlı olarak zikredilmemiş olması, siyasî iktidarla anlaşmazlığa düşmesi sebebiyle Eş'arîler gibi devletin desteğinden yararlanmamış olması gibi sebepler zikredilebilir. Ayrıca Eş'arîlik mezhebi, Nizâmiye medreselerinde okutulup İslâm dünyasının her tarafına gönderilecek âlimler yetiştirmesine karşılık Mâtürîdî'ye mezhebi devletin açtığı eğitim kurumlarına girememiş ve İslam dünyasına kendini tanıtmaya fırsatı bulamamıştır. Eş'arîlik mezhebi Şâfiîler ve Mâlikîler gibi farklı mezhepler tarafından benimsenmesine rağmen Mâtürîdîlik sadece Hanefîler'e özellikle de Türklere münhasır kalmıştır. Mâtürîdî'nin akla daha fazla önem veren rey metodunu kullanması sebebiyle rey karşıtı olan tabakât müelliflerinin ilgi alanı dışında kalmıştır. Mâtürîdî'nin kendi mezhebi olan Hanefî çevrelerince de yeterli ilgi ve önemi görmemesi de onun Ebû Hanîfe'nin otoritesini gölgelemesinden endişe etmiş

<sup>38</sup> Duman, "İmam Matürîdî, Hayatı, Eserleri ve İslam Düşüncesindeki Yeri", 16.

<sup>39</sup> Ögük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 25; Duman, "İmam Matürîdî, Hayatı, Eserleri ve İslam Düşüncesindeki Yeri", 16.



olmaları, eserlerinin dil ve üslûp açısından zor oluşu gibi sebepler sayılabilir. Mâtürîdî yaklaşık iki asra yakın bir süre Samanî yönetiminin desteğini alamadığı ve o zaman ki iktidarla ters düştüğü için kendi memleketi olan Semerkant'ta dahi ihmal edilmiştir.<sup>40</sup>

### 1.2.3. Mâtürîdî'nin Hocaları ve Talebeleri

İmâm Mâtürîdî, Hanefî mezhebinin dördüncü kuşak âlimlerindedir. İmâm Muhammed'in öğrencisi olan Ebû Süleyman el-Cüzcânî'nin talebesi Ebû Bekir Ahmed b. İshak el-Cüzcânî (ö. 3.asrın ortaları)'den ders almıştır. Muhammed b. Mukâtil er-Râzî (248/962), Nusayr b. Yahya el-Belhî (ö. 263/881) ve Dârü'l-Cûzcâniyye'de ders veren Ebû Nasr el-İyâzî (ö. 260/874)'den de ilim tahsil etmiştir.<sup>41</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed (285/898)'de hocaları arasında zikredilmektedir.<sup>42</sup>

İmâm Mâtürîdî'den Ebû Ahmed el-İyâzî (ö. ??/??), Ebü'l-Kâsım İshak b. Muhammed b. İsmail el-Hakîm es-Semerkandî (ö. 340/951), Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim el-Buhârî es-Semerkandî (ö. 373/984), Ebü'l-Hasan Ali b. Saîd er-Rüstüfî (ö. 345/956) ve Ebû Muhammed Abdülkerim b. Mûsâ el-Pezdevî (ö. 390/1000) gibi âlimler fıkıh ve kelim tahsil etmişlerdir.<sup>43</sup>

Daha sonraki dönemlerde Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100), Ebü'l-Mûîn en-Nesefî (ö. 508/1115), Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142), Alaaddin es-Semerkandi (ö. 539/1144), Nureddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184), Kâsânî (ö. 587/1191), Ebü'l-Berakât en-Nesefî (ö. 710/1310) ve İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) gibi âlimler eserlerinde Mâtürîdî'nin görüşlerine yer vermişler ve onu takip etmişlerdir.<sup>44</sup>

### 1.2.4. Mâtürîdî'nin Eserleri

Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), Mâtürîdî'nin kendisine aidiyeti kesin olan eserlerinden on ikisinin adını, daha başka eserlerinin de bulunduğunu belirterek zikretmiştir.<sup>45</sup> Bu eserlerden bir kısmı günümüze kadar gelebilmiş, bir kısmı ise maalesef

<sup>40</sup> Bilgili, "Bir Hanefî Fakih Olarak İmâm Mâtürîdî", 1/144; Özen - Topaloğlu, "Mâtürîdî", 28/147.

<sup>41</sup> İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcîm*, 249-250; Topaloğlu, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî", 28; Ögük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 19; Özen - Topaloğlu, "Mâtürîdî", 28/146.

<sup>42</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muđiyye*, 3/82, 4/29.

<sup>43</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğiyye*, 2/246; Topaloğlu, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî", 30; Özen - Topaloğlu, "Mâtürîdî", 28/147; Ögük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 22.

<sup>44</sup> Ögük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 22.

<sup>45</sup> Özen - Topaloğlu, "Mâtürîdî", 28/147.

elimize ulaşmamıştır. Mâtürîdî'ye aidiyeti kesin olduğu belirtilen ve günümüze ulaşan eserler şunlardır:

### **Te'vîlâtü'l-Kur'ân:**

Kitabu't-Te'vîlât, Te'vîlâtü Ehli's-sünne, Te'vîlâtü'l-Kur'ân gibi isimlerle anılmış ve kaynaklarda geçmektedir. Pezdevî eseri *Kitâbu't-Te'vîlât* adıyla<sup>46</sup>, Nesefî *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adıyla<sup>47</sup>, Kâtip Çelebi ise *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne* adıyla<sup>48</sup> zikretmişler ve eserlerinde bu adlarla yer vermişlerdir. Eser birçok ilim dalında önemli bilgiler içermektedir. Eserde Kur'ân'ın baştan sona sırayla ayetleri ele alınmış, konuyla ilgili diğer ayetlere de yer verilmiş hatta o zamana kadar ki âlimlerin görüş ve yorumlarının değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu sebeple eser Kur'ân'ın kendi bütünlüğü içerisinde ele alındığı ve akli ve nakli değerlendirmeler yapıldığı ilk dirayet tefsirlerinden sayılabilir. Tefsir açısından önemli bir eser olmasıyla birlikte kelâm, mezhepler tarihi, fıkıh ve fıkıh usûlü gibi ilim dallarında da zengin bilgiler içermektedir. Ayrıca İslâm dışı akımlar ve dinlere ait inanç ve görüşlerin akıl ve mantık çerçevesinde eleştirildiği ve cevaplar verildiği önemli bir kaynaktır. Mâtürîdî'nin bu önemli eseri öğrencileri tarafından onun bilgisi dahilinde yazdırılmasıyla yani tahrir yöntemiyle oluşmuştur. Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ın dünyanın birçok yerindeki çeşitli kütüphanelerde kırka yakın nüshasının bulunduğu bilinmektedir. Alâuddin es-Semerkindî (539/1144), "*Şerhu Te'vîlâti'l-Kur'ân*" ismiyle eseri şerh etmiştir.<sup>49</sup> Eserin tamamı ilk olarak Fâtıma Yûsuf el-Hıyemî tarafından *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne* adıyla 2004 yılında Beyrut'ta basılmıştır. Mecdî Bâsellûm tarafından 2005 yılında tahkikli neşri yapılmıştır. Aynı yıl Ahmet Vanlıoğlu tarafından da *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adıyla tahkikli neşri yapılmıştır. Bekir Topaloğlu tarafından da eser *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi* adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir.

### **Kitâbü't-Tevhîd:**

Mâtürîdî'nin kelâm ilminin temel konularını ele aldığı, İslâmî ve İslâm dışı fırkaların görüşlerini eleştirdiği ve İslâm akidesini savunduğu eseridir. Mâtürîdî bu eserinde Akide ve Kelama dair önemli bilgiler vermiş, Ehli Sünnet dışı mezhep ve dini akımlar özellikle de Mutezile hakkında bilgiler vererek onları tenkit etmiştir. Bazı

<sup>46</sup> Pezdevî, *Ehli Sünnet Akâidi*, 3.

<sup>47</sup> Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, 1/359.

<sup>48</sup> Mustafa b. Abdillâh Katib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn* (İstanbul, 1971), 1/336.

<sup>49</sup> Ak, *Büyük Türk Âlimi*, 33.

araştırmacılar tarafından eserin Mâtürîdî'ye aidiyeti şüpheli görülse de onun önemli takipçi ve temsilcilerinden olan Ebû Yüsr el-Pezdevî ve Ebû'l-Muin en-Neseî tarafından eserin Mâtürîdî'ye aidiyetinin kesin olduğu belirtilmektedir.<sup>50</sup> *Kitâbü't-Tevhîd*'in tek yazma nüshası İngiltere'de Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Fethullah Huleyf tarafından ilk neşrinden<sup>51</sup> sonra Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi eseri yeniden yayımlamış<sup>52</sup>, ayrıca Bekir Topaloğlu kitabı *Kitâbü't-Tevhîd- Açıklamalı Tercüme* adıyla Türkçe'ye çevirmiştir.

İmâm Mâtürîdî'nin kendine ait olduğu kesin olduğu belirtilen, fakat günümüze kadar ulaşmamış olan eserleri şunlardır: *Kitâbü'l-Makâlât*, *Beyânü Vehmi'l-Mûtezile*, *Reddü Evâil'l-Edille li'l-Ka'bî*, *Reddü Tehzibi'l-Cedel li'l-Ka'bî*, *Reddü Vaîdi'l-Fussâk li'l-Ka'bî*, *Reddü Usûli'l-Hamse*, *Reddü Kitâbi'l-İmâme li ba'zı'r-Ravâfiz*. Bu eserlerin kelâm ile ilgili oldukları anlaşılmaktadır. Fıkıh ve usûlü alanında yazdığı “er-Reddü ale'l-Karâmita, Me'hazü's-şerâyî fi Usûli'l-fıkh, Kitâbü'l-cedel fi Usûli'l-fıkh ve Şerhu'l-Cami'i's-sağır” adlı eserleri de maalesef elimize ulaşmamıştır.<sup>53</sup>

“Şerhü'l-Fıkhı'l-ekber, el-Akîdetü'l-Mâtürîdiyye, Risâle fi mâ lâ yecûzü'l-vakfü aleyhi fi'l-Kur'ân, Vasâyâ ve Münâcât, Şerhü'l-ibâne, ed-Dürer fi Usûliddin, Kitâbü'l-usûl ve Kitâbü'l-lübâb fi tesliyeti'l-Musâb” adlı eserler Mâtürîdî'ye nisbet edilmiş fakat kendisine aidiyeti kesin değil, şüphelidir.<sup>54</sup>

### 1.2.5. Mâtürîdî'nin Fıkıh ve Usûl Anlayışı

Mâtürîdî, Hanefî fıkıh geleneğinin önemli temsilcilerinden biridir. Usûl ve furû-i fıkıh alanında eserler vermiştir. Bu alanlarda yazdığı müstakil eserler günümüze ulaşmamıştır. Buna rağmen Fıkıh usulüne dair yazdığı *Meâhhuzu's-şerâi'* adlı eserinden kendisinden sonraki birçok âlimin alıntı yapması onun bu alandaki otoritesini göstermektedir. Ayrıca *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eseri, usûl ve furû ilmine dair önemli bilgi ve görüşler içermektedir. Kendisinden sonraki Hanefî fukahası ve bilhassa takipçisi olduğunu belirtenler onun fıkha ve usule dair görüş ve fetvalarına yer vermişlerdir.

<sup>50</sup> Pezdevî, *Ehli Sünnet Akâidi*, 3; Neseî, *Tebziratü'l-edille*, 1/359.

<sup>51</sup> Beyrut 1970, 1982; İstanbul 1979; İskenderiye, ts.

<sup>52</sup> Ankara 2003.

<sup>53</sup> Özen - Topaloğlu, “Mâtürîdî”, 28/147.

<sup>54</sup> Ali Rıza Karabulut, “Mâtürîdî'nin Eserleri ve Hakkında Yazılanlar”, *Gevher Nesibe Sultan Anısına Düzenlenen “Ebû Mansur Semerkandî-Mâtürîdî Kongresi”* (Ebû Mansur Semerkandî Mâtürîdî, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayın No:6, 1986), 179-183.

Özellikle Mâtürîdî'nin, Alaaddin es-Semerkindî tarafından Hanefî mezhebinin usulünü doğru tespit eden âlimlerden birisi olarak görülmesi ve eseri *Mizânü'l-Usûl*'de Mâtürîdî'nin usule dair görüşlerine yer vererek onu otorite kabul etmesi büyük önem arz etmektedir. Semerkandî Mâtürîdî'nin büyük bir fıkıh âlimi olduğunu ifade etmiş ve onu Semerkant Hanefî ekolünün reisi olarak görmüştür.<sup>55</sup>

Mâtürîdî'nin talebesi olan Rüstüğfenî (ö. 345/956), “Fevâid” adlı eserinde onun görüşlerine yer vermiş ve onu otorite kabul ederek görüşlerinin yayılmasını sağlamıştır. Hanefî fıkıh geleneğinde Mâtürîdî'ye yapılan atıflar Rüstüğfenî ile başlayıp Pezdevî, Serahsi (ö. 483/1090), Ebû'l-Muin en-Nesefî, Ömer en-Nesefî, Alaaddin es-Semerkindî (ö. 539/1144), Kâsânî (ö. 587/1191), Molla Hüsrev (ö. 885/1480) ve İbn Abidin (ö. 1252/1836) gibi birçok âlim tarafından aktarılmıştır.<sup>56</sup> Mâtürîdî'nin fetva ve görüşlerinin kendisinden sonraki birçok âlim tarafından aktarılmış olması onun mezhep içerisindeki otoritesini göstermektedir.

Mâtürîdî, fıkıh ve usûl ilimlerinin disiplinleşme sürecinde yaşamış ve bu ilimlerin kavramlarını tanımlamaya çalışmıştır. Teoriyle pratik arasındaki irtibatı sağlayarak yaşadığı coğrafya olan Semerkant çevresine kendini kabul ettirmiş ve görüşleri onlar üzerinde etkili olmuştur. Mâtürîdî fikirlerini aklî ve naklî delillerle ortaya koymuş ve Müminleri Kelâmullâh ile Kâfirleri de aklî delillerle ikna etmeye ve susturmaya çalışmıştır.<sup>57</sup>

Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'nin görüşlerini benimsemiş ve sistemleştirmiştir. Fıkıh alanında bağımsız hareket etmemiş, ilmi faaliyetlerini ve içtihatlarını Hanefî mezhebi içerisinde yürüten bir fakihdir. Mâtürîdî, mezhep imamlarının özellikle de Ebû Hanîfe'nin görüşlerini delilleriyle ele almaya çalışmış, çelişkili gibi gözüken konuları izah etmiştir. Mezhep imamları arasındaki ihtilaflarda tercihlerde bulunmuş, bazen de sentezci bir anlayış ortaya koymuştur. Mâtürîdî, ahkâm ayetlerinin tefsirinde uzun tartışmalara girmekte ve ayetlerden birçok usûlî kaide çıkarmaktadır. Ayrıca bir kuralı benimserken onu birçok ayete dayandırması ve bu kuralı yeri geldikçe tekrar etmesi onun istinbat

<sup>55</sup> Alaaddin es-Semerkindî, *Mizânü'l-usûl*, 191.

<sup>56</sup> İsmail Bilgili, “Hanefî Fıkıh Medeniyetine İmam Mâtürîdî'nin Katkısı”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2017), 412-413.

<sup>57</sup> Özen - Topaloğlu, “Mâtürîdî”, 160.

gücünü ve usûl anlayışını göstermesi bakımından önemlidir. Doğal olarak Mâtürîdî, bazen de bir ayetten birçok usûlî kâide çıkarabilmektedir.<sup>58</sup>

Mâtürîdî fıkıh kavramını, “Bir şeyin hem kendisini hem de başkasına delâletini bilmektir.” şeklinde tanımlamıştır. Daha açık bir şekilde söylenecek olursa görünenden hareketle görünmeyene ulaşmak, açık olandan hareketle gizli olana ulaşmak şeklinde bir mana verilebilir.<sup>59</sup>

Mâtürîdî fikirleri için Kur’an’ı temel kaynak olarak kabul etmiştir. Kur’an’ın Kur’an’la tefsirine önem vermiş ve eserlerinde bu metodu uygulamaya çalışmıştır. Kur’anî ifadelerin ve dini kavramların aynı şekilde Kur’an’ın doğrultusunda anlaşılması gerektiğini ve ilk temel kaynağın Kur’an olması gerektiğini özellikle vurgulamıştır.<sup>60</sup>

Mâtürîdî usûlünde sünnete büyük önem vermiş, hadisleri de naklî delil olarak görmüştür. Sünneti Kur’an’dan sonraki en büyük kaynak olarak kabul etmiştir. Ayrıca o, hadislerin farklı rivayet ve varyantlarını da inceleyerek doğru bilgiye ulaşmayı amaçlamıştır.<sup>61</sup> Hz. Peygamber’e itaati Allah’a itaat olarak görmüş ve âhad haberleri genel olarak iki kısma ayırmıştır. Sahabe devrinden beri fiilen uygulanan âhad haberleri fiilî mütevatir kabul ederek, bu tarz sünnetin Kur’an’ı nesh edebileceğini söylemiştir. Buna örnek olarak Mâtürîdî, Kur’an’da geçen Hz. Adem’e ve Hz. Yusuf’a secde emrini hakiki manada anlamış ve Hz. Peygamber’in (s.a.v) “Bir insanın diğerine secde etmesi meşru olsaydı, kadının kocasına secde etmesini emrederdim”<sup>62</sup> hadisiyle Allah’tan başkasına secdenin nesh edildiğini söylemiştir. Kendisine göre bu şekilde fiili mütevatir seviyesine ulaşamayan ve Hz. Peygamber’e nispeti kesin olmayan âhad haberlerin en fazla zann-ı gâlib ifade edeceği ve Kur’an’ı nesh etme hususunda yeterli olamayacağını vurgulamıştır.<sup>63</sup>

Mâtürîdî, icmâ’ı “delillerden hüküm çıkarmadaki kabiliyetleri ve dindarlıklarıyla tanınan fakihlerin bir konuda emir veya yasak bulunduğu birleşmeleri” şeklinde

---

<sup>58</sup> Özen - Topaloğlu, “Mâtürîdî”, 28/160; Bilgili, “Hanefî Fıkıh Medeniyetine İmam Mâtürîdî’nin Katkısı”, 414.

<sup>59</sup> Özen - Topaloğlu, “Mâtürîdî”, 161.

<sup>60</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 3/121.

<sup>61</sup> Mâtürîdî, *Kitabü’t-Tevhid / Açıklamalı Tercüme*, 637.

<sup>62</sup> Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. M. Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: Daru’l-Fikr, 1950), “Nikâh”, 41.

<sup>63</sup> Bilgili, “Hanefî Fıkıh Medeniyetine İmam Mâtürîdî’nin Katkısı”, 418.

tanımlamış ve icmâ‘ın dini konularda kaynak olduğunu gösteren ayetleri<sup>64</sup> delil getirmiştir. Mâtürîdî icmâ‘ konusunda müçtehitlerin tek tek hata edebileceğini, fakat hepsinin bir konuda birleşmelerinin onları hatadan koruyacağını belirtmiştir. Çünkü Mâtürîdî’ye göre müçtehitlerin, yaşadıkları coğrafyalarının, düşüncelerinin, kültür ve adetlerinin farklı olmasına rağmen bir konuda görüş birliği sağlamaları bunun Allah Teala’nın lütfu ve yardımı olduğunu göstermektedir.<sup>65</sup>

Mâtürîdî kıyası “Bahis konusu edilen iki meseleden birinin hükmünün mislini illetinin misline dayanarak diğerinde göstermektir” şeklinde tanımlamıştır. Kıyası dini konularda delil olarak kabul etmeyen Zahirilere karşı çıkmış ve ayetlerin sadece lafzi değil içerdiği hikmet ve derin manalara da bakılması gerektiğini vurgulamıştır. Mâtürîdî, Kur’ân’ın kıyamete kadar geçerli olabilmesi için kıyas ve içtihat metotlarının işletilmesinin gerekliliğini belirtmiştir. Çünkü Mâtürîdî’nin anlayışında akıl her ne kadar bir şeyin iyi veya kötü olduğunu anlayabilse de dini emir ve yasak sadece vahiy yoluyla bilinebilir.<sup>66</sup>

Mâtürîdî örfü de delil olarak kabul etmiş ve kullanmıştır. Müslüman toplumu içerisinde mutabakat edilen ve şeriatın hüküm koymadığı hususlarda örf ve geleneğe bakılacağını ileri sürmüştür. Buna örnek olarak Mümin ve Müslim kavramlarının Müslümanlar arasında ittifakla aynı anlamda kullanıldığını belirtmiştir. Mümin olan bir kişiye Müslim de denildiğini tersinin de aynı şekilde olduğunu vurgulayarak bu konuda örfü başvurmuştur.<sup>67</sup>

Mâtürîdî nesh konusunda ise aklın iptalini veya değişimini imkânsız gördüğü hususlarda neshi caiz görmezken, aklın iptalini veya değişimini mümkün gördüğü hususlarda bunu caiz görmüştür<sup>68</sup>.

Mâtürîdî usûlünde bir konuyu ele alırken kendi görüşünü ispatlamak ve muhaliflerinin görüşlerini tenkit etmek amacıyla aklî istidlallere başvurmuştur. Aklî istidlale yarayacak her türlü bilgiyi kullanmaktan çekinmemiştir. Dilsel tahlillerden, tarihi olaylardan, örf ve adetten ve duyuları sağladığı bilgilerden yararlanmıştır. Aynı zamanda

---

<sup>64</sup> *Kur’an-ı Kerim Meali - Diyanet İşleri Başkanlığı* (Erişim 18 Mayıs 2022), el-Bakara 2/143; en-Nisâ 4/59, 115; et-Tevbe 9/119.

<sup>65</sup> Özen - Topaloğlu, “Mâtürîdî”, 162.

<sup>66</sup> Özen - Topaloğlu, “Mâtürîdî”, 28/162.

<sup>67</sup> Mâtürîdî, *Kitabü’t-Tevhîd*, 637.

<sup>68</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 6/465.

kendinden önceki âlimlerin ve fikir adamlarının görüşlerine yer vermiştir. Konunun uzmanı olan âlimlerden alıntılar yaparak kendi görüşünü desteklemeyi amaçlamıştır.

Mâtürîdî usûlünde insanın tabiatına/tab‘ yer vermiş ve onunla ilgili görüşlerde bulunmuştur. İnsanın bir tab‘ının yani doğasının olduğunu kabul etmiştir. Bazen konuyla ilgisine göre dini anlayış ve hükümleri insanın tabiatı ve fitratıyla ilişkilendirebilmiştir. Yerine göre dinin, insandaki bu tabiatı gözetip gözetmediği ve hükümlerini verirken bunların insanın tabiatı ile nasıl ilişkilendirileceği üzerinde fikirler beyan etmiştir. Bu nedenle konumuz açısından Mâtürîdî çok önemli bir âlim olmakta ve onun insanın tabiatı hakkındaki görüşlerinin iyi anlaşılması gerekmektedir.

### 1.3. Şer‘î Hükümler

Mâtürîdî’nin insanın tabiatı ile ilişkilendirdiği kavramlardan biri olan şer‘î hükümlerin incelenmesi tezimizin daha iyi anlaşılması açısından önemlidir. Bu nedenle insanın tabiatı konusuna geçmeden önce şer‘î hükmün ne olduğu, ne gibi çeşitlerinin olduğu ve özellikle de Mâtürîdî’nin görüşleriyle ilişkilendirilecek olan bu kavramlar ile ne anlatılmak istendiğinin kavranması için bu konuyu incelemeyi uygun bulduk.

#### 1.3.1. Şer‘î Hüküm Kavramı

Şer‘ kavramı sözlükte “yol, bir tarafa doğru gitmek veya yönelmek, açık olmak, ortaya çıkarmak” gibi anlamlara gelmekte iken; şer‘ kökünden türeyen şer‘î‘at (ç.şer‘î‘) kelimesi “hayvanların su içtiği akarsu, insanların faydalandığı nehir ve akarsuya bağlanan yollar” gibi manalarına gelmektedir.<sup>69</sup> Semâvî dinlerin hükümleri anlamında (Yahudi şeriatı) ve bir peygamberin yolu (Musa’nın şeriatı) anlamında kullanılmıştır.<sup>70</sup> Fakihlerin terminolojisinde ise şer‘î hükümler şeklinde anlaşılmış ve hukukî normlar için kullanılmıştır. Fakat usûlcüler arasında şer‘ ve şer‘î‘at kavramları farklı şekillerde tanımlanabilmiştir.<sup>71</sup>

<sup>69</sup> Luvîs Ma‘lûf el Yesûî, *el Müncid fi’l luğa ve’l edeb ve’l ‘ulûm*, ed. Ferdinand Tevteel (Totle) (Beyrut: el Matbaatü’l Kasolikiyye, 1960), “Şer’/Şeri’at”, 382-383.

<sup>70</sup> Eyyüb b. Mûsâ el-Hüseynî Ebû’l- Bekâ el-Kelevî, *el-Külliyât mu‘cemün fi’l-mustalahâti ve’l-furûki’l-lügaviyye*, thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Mısırî (Beyrut: Müessetü’r-risâle, 1433/2012), “Şer’/Şeri’at”, 440.

<sup>71</sup> Talip Türcan, “Şeriat”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/571.

Kur'an-ı Kerim'de şer' ve şeriat kelimeleri ve bu kelimelerden türeyen kavramlar beş yerde geçmektedir. Bunlardan A'râf sûresi 167. ayette geçen "şurr'an" (su yüzüne çıkarak, akın akın) kelimesi dışındaki diğer dört yerde<sup>72</sup> "bireysel ve toplumsal hayatı düzenleyen normlar, din esaslı kurallar" veya "bireysel ve toplumsal hayatı düzenleyici nitelikte kural koymak" manasında terim anlamıyla kullanılmıştır.

İslam ilim literatüründe hüküm kelimesi üç anlamda kullanılmaktadır. Bunlardan birincisi genelde mantık ve felsefe bilimlerinde kullanılan anlamdır ki, iki şey arasında olumlu ya da olumsuz bağlantı kurmak demektir. Mantık ilminde verilen haberin gerçekleşip gerçekleşmediğinin idrak edilmesine de hüküm denir. Fıkıh ve fıkıh usulünde ise hüküm, "Allah Teâlâ'nın mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabı veya hitabının eseridir."<sup>73</sup> Araştırma konumuzla ilgili olan anlam, zikrettiğimiz son anlamdır ve bu hükme şer'i hüküm denmektedir.

Şer'î hüküm tarif ederken Hanefiler ile diğer mezhep usûlcüleri arasındaki bir fark dikkat çekmektedir. Hanefiler, "Allah Teâlâ'nın mükelleflerin fiillerine ilişkin iktizâ, tahyîr veya vaz' içerikli hitabının eserini (sonucunu)" şer'î hüküm olarak tarif ederler.<sup>74</sup> Diğer mezhep usûlcüleri ise, "Allah Teâlâ'nın mükelleflerin fiillerine ilişkin iktizâ, tahyîr veya vaz' içerikli hitabının kendisini" hüküm olarak görürler. Bu iki tanım arasındaki temel fark, hüküm "hitabın sonucu" olarak kabul eden Hanefiler, mükellefin fiilini ve o fiilin hükmünü merkeze alırken, hüküm "hitabın kendisi" olarak kabul eden kelamcı usûlcüler ise, hükmün kaynağını merkeze almışlardır.<sup>75</sup>

### 1.3.2. Şer'î Hükümün Çeşitleri

Şer'î hüküm, mahiyeti açısından teklîfî hüküm ve vaz'î hüküm olmak üzere ikiye ayrılır. Teklîfî hüküm Şâri'in yani hüküm koyucu olan Allah Teâlâ'nın iktizâ (yapma veya yapmama yükümlülüğü) ve tahyîr (yapıp yapmama serbestliği) biçimindeki hitabının sonucudur. Vaz'î hüküm ise, Şâri'in vaz' içerikli hitabının sonucudur. Yani Şâri'in bir şeyi teklîfî hükümlerle irtibatlandırması amacına yönelik hükmüdür.<sup>76</sup>

<sup>72</sup> el-Mâide 5/48; eş-Şûrâ 42/13, 21; el-Câsiye 45/18.

<sup>73</sup> Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü* (Kayseri, 2016), 133.

<sup>74</sup> Molla Hüseyin, *Mirkâtü'l-vusûl* (Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2012), 273.

<sup>75</sup> Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, 134.

<sup>76</sup> Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, 134.



Haneffî usûlcüler, teklîfî hükmü mükellefin fiilinin sonucu ve mükellefin fiilinin vasfî olmak üzere ikiye ayırmaktadırlar. Mükellefin fiilinin sonucu olan hükümler, mükellefin yaptığı bir akit veya hukuki işlemin sonucunda ortaya çıkan hükümlerdir. Milk-i rakabe, milk-i mut‘a ve milk-i menfaat gibi. Mükellefin fiilinin vasfî olan hükümler ise vücûb ve benzerleri gibi mükellefin fiilinin sıfatı olan şeylerdir. Mesela namaz kılmak, mükellefin bir fiilidir, namazın farz olması ise bu fiilin sıfatıdır.<sup>77</sup> Mükellefin fiilinin sonucu olan hükümler usûl ilminden çok fıkıh ilminde incelenmektedir. Tezimizde biz bir şeyin insanın tabiatına uygunluğunun onun şer‘î hükmüne etkisini incelerken mükellefin fiilinin vasfî olan hükümler açısından inceleyeceğiz.

Mükellefin fiilinin vasfî olan hükümler, dünyevî maksatların öncelikli olduğu ve uhrevî maksatların öncelikli olduğu hükümler olmak üzere iki kısma ayrılır. Mükellefin fiilleri, dünyevî maksatların öncelikli olduğu hükümler açısından farklı kısımlara ayrılmıştır. Hukukî varlık kazanması açısından akdin temel unsurları olan kuruluş şartları tamam olan ve sonucunda hukuki varlık kazanmış akde **mün‘akid** denirken, bu şartlardan biri eksik olan ve sonucunda hukuki varlık kazanamayan akde ise **batıl** denilmiştir. Sıhhat açısından kuruluş şartları tamam olan ve sıhhat şartlarını da eksiksiz barındıran akde **sahih** denirken, kuruluş şartları tamam olmasına rağmen yani hukuki varlık kazanmasına rağmen sıhhat şartlarından birinde eksik bulunan akde ise **fâsid** denmiştir. İşlerlik açısından in‘ikâd ve sıhhat şartlarını taşımakla beraber işlerliği başka birinin iznine bağlı değilse buna **nâfiz**, işlerliği başka birinin iznine bağlıysa buna da **mevkûf** akit denmiştir. Son olarak bağlayıcılık açısından feshedilmeye elverişli olmayan yani muhayyerliğin bulunmadığı bağlayıcı akde **lâzım**, muhayyerliğin bulunduğu, feshedilme ihtimali olan akde ise **gayr-i lâzım** akit denmiştir.<sup>78</sup>

Mükellefin fiilinin vasfî olan ve uhrevî maksadın öncelikli olduğu hükümleri Haneffî usûlcüler azimet ve ruhsat olmak üzere ikiye ayırmışlardır. **Azimet**, sefer halinde Ramazan orucunu tutmak gibi kulların özürlerine dayalı olmaksızın ibtidaen (baştan) konulmuş hükümdür. **Ruhsat** ise sefer halinde Ramazan orucunu tutmamak gibi kulların özürlerine dayanarak kendilerine bir kolaylık ve müsaade olmak üzere ikinci derece konulmuş hükümdür.

<sup>77</sup> Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-vusûl*, 273-274.

<sup>78</sup> Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, 158-159.

Hanefiler, teklîfi hükümleri azimet kısmının altında incelemişler. Farz, vacib, sünnet, mendûb, mübah, mekruh ve haram şeklinde yedi kısma ayırmışlardır.

**Farz** subûtu ve delâleti kat'î (kesin bir delille) yapılması emredilen, terkedilmesi yasaklanan fiildir. Farz mükellefe ilmen ve amelen yani o fiilin farz olduğuna inanması ve gereğince amel etmesi lazımdır. Farz olduğunu inkâr eden veya hafife alan bir kişi dinden çıkmış olur. Özürsüz terk eden kimse fâsık olur ve azabı hak etmiştir. Farz, bütün mükelleflerin yerine getirmesi gereken anlamında farz-ı ayn ve mükelleflerin bir kısmının yerine getirmesiyle diğerlerinden mükellefiyetin düşmesi anlamında farz-ı kifâye olmak üzere iki kısımdır. Farz-ı ayn için beş vakit namaz, farz-ı kifâye için de cenaze namazı örnek verilebilir.<sup>79</sup>

**Vacip** zannî (şüphe barındıran) bir delille yapılması emredilen terk edilmesi yasaklanan fiildir. Farzın bir alt derecesi olup sadece amelen gereklidir. İnkâr eden kişi kâfir olmayıp fâsık sayılırken, terk eden kişide günahkâr olmaktadır. Vitir namazı ve bayram namazları buna örnek verilebilir.<sup>80</sup>

**Sünnet** Hz. Peygamber (s.a.v) ve sahabe tarafından dinde izlene gelen ve yapılması evlâ görülüp, terkedilmesi yasaklanmayan fiildir. Sünneti yerine getirmeyen bir kişi cezayı hak etmemekle birlikte, yakışsız bir davranışta bulunmuş sayılır ve kınanır. Cemaatle namaz ve sakal bırak gibi.<sup>81</sup>

**Mendup** yapılması tercih edilmekle birlikte terk edilmesi hakkında bir yasaklama bulunmayan ve dinde izlene gelen bir gelenek halini almamış bir fiildir. Yerine getiren kişi sevaba nail olur fakat terk eden ceza veya kınanmayı hak etmez. Nafile olarak namaz kılmak ve oruç tutmak buna örnek verilebilir.<sup>82</sup>

**Haram** kesin bir delille yapılması yasaklanmış, terkedilmesi emredilmiş olan fiildir. Haramı işleyen kişi cezaya ve yerilmeye müstahak olurken, terk eden kişi ise sevaba ve övgüye layık olur. Haramlığın kaynağı bizzat fiilin kendisi ise haram li aynihi, bizzat kendisi değil de başka bir şey sebebiyle ise haram li gayrihi olmaktadır. Şarap ve domuz eti

<sup>79</sup> Alaaddin es-Semerkindî, *Mizânu'l-usûl*, 28.

<sup>80</sup> Alaaddin es-Semerkindî, *Mizânu'l-usûl*, 28; Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-vusûl*, 277.

<sup>81</sup> Alaaddin es-Semerkindî, *Mizânu'l-usûl*, 34.

<sup>82</sup> Alaaddin es-Semerkindî, *Mizânu'l-usûl*, 33.

haram li aynihi için, başkasının malını gasp ederek yemek ise haram li gayriği için örnek verilebilir.<sup>83</sup>

**Mekruh** terk edilmesi tercih edilmekle birlikte yapılması yasaklanmayan veya yasaklamanın şüpheli bir delille yapıldığı bir fiildir. Terk eden kişi sevap ve övgüyü hak ederken, mekruhu yapan kişi kınanmaya müstehak olur. Harama yakın olan fiillere tahrimen mekruh, helale yakın olanlara ise tenzihen mekruh denilmiştir. Bayram günlerinde oruç tutmayı tahrimen mekruh için, aşure orucunu sadece onuncu günde tutmayı da tenzihen mekruh için örnek verebiliriz.<sup>84</sup>

**Mubah** yapılması ve terk edilmesi eşit olan fiildir. Yapan veya terk eden kişiye sevap veya ceza cinsinden hiçbir şey terettüp etmez. Yemek, içmek, ihramlı olmayanın avlanması gibi şeyler örnek verilebilir.<sup>85</sup>

Araştırmamızın şer'î hükümlerle ilişkili olan kısmı burasıdır. Bu sebeple ileriki bölümlerde şer'î hükümlerle ilişki kurulacağında teklîfi hükümler kısmıyla bağlantı kurulacak ve bu kısım içerisindeki kavramlar temel alınacaktır.

---

<sup>83</sup> Alaaddin es-Semerkindî, *Mîzânu 'l-usûl*, 42-43; Molla Hüsrev, *Mirkâtü 'l-vusûl*, 279.

<sup>84</sup> Molla Hüsrev, *Mirkâtü 'l-vusûl*, 279; Alaaddin es-Semerkindî, *Mîzânu 'l-usûl*, 43.

<sup>85</sup> Alaaddin es-Semerkindî, *Mîzânu 'l-usûl*, 44.

## İKİNCİ BÖLÜM İNSANIN TABİATI

Bu bölüm altında insanın tabiatı kavramı, insanın tabiatına uygunluk veya aykırılığın ölçüsü, insanın tabiatı ile hüsün kubuh kavramlarının ilişkisine, bu tabiatın yaratılış itibariyle aslının ne olduğuna ve değişme potansiyeli gibi konular ele alınacaktır.

### 2.1. İnsanın tabiatı kavramı

İnsanın tabiatı veya başka bir ifadeyle “insanın tab‘ı (الطبع الإنساني)” ile neyin kastedildiğini anlamak için tabiat ve tab‘ kelimelerinin anlamlarına kısaca işaret etmek gerekir. Tabiat kelimesi, çoğulu “tabâ‘i (طبايع)” olan Arapça türemiş bir isimdir. Sözlükte “huy, karakter, mizaç, yaratılış, doğa, cisimlerde meydana gelen ve cismi hareket ettiren kuvvet<sup>86</sup> ve evrenin kendisinden oluştuğu mahluklar”<sup>87</sup> gibi manalara gelmektedir. Tabiat kavramına yakın kullanılan “tab‘ (طبع)” kelimesi ise sözlükte, insanın üzerine yaratıldığı huy, karakter, mizaç<sup>88</sup> ve incelikleri idrak etmede nefsin bir gücü<sup>89</sup> gibi manalara gelmektedir. Çoğulu “tübâ‘ (طبائع)” dır.

Birçok konuda olduğu gibi insanın tabiatı meselesinde de âlimler ve filozoflar arasında genel bir görüş birliği yoktur. İbn Sina, tabiat ve tab‘ kavramlarını tanımlamaya çalışmış ve bu ikisi arasında ince bir fark olduğunu ileri sürmüştür. Tabiat kavramının daha özel yani şahsi olduğunu, tab‘ kavramının ise daha genel olduğunu ifade etmiştir. Meselâ insanın elinde fazla parmak olmasının tabiatı yani şahsi formu açısından bir sıkıntı olmayacağını fakat tab‘ı yani genel formu açısından sıkıntı olacağını söyleyerek bu tezini örneklendirmeye çalışmıştır.<sup>90</sup>

Tabiat ve tab‘ kelimelerinin sözlük manalarına baktığımızda temelde iki manaya geldiğini görmekteyiz. İlk anlam, evreni oluşturan varlıklar yani doğa manasıdır. İkinci anlam ise, bir varlığın öz yapısı, yaratılış özellikleri, mizacı ve karakteri şeklindeki anlamdır. Bu iki kelimeyi insan kavramına izâfe ettiğimizde insanın tabiatı yani ikinci anlam olan insanın karakteri, yaratılış özellikleri ve mizacı anlamına gelmektedir. Bu nedenle biz de insan kelimesiyle izâfet tamlaması yapılmış “insanın tabiatı” kavramıyla bu

<sup>86</sup> İbrahim Mustafa vd., *el-Mu‘cemü’l- vasît* (Diyarbakır: el-Mektebetü’l-İslamiyye, ts.), “Tab”, 550.

<sup>87</sup> Luvîs Ma‘lûf el Yesûî, “Tab”, 460.

<sup>88</sup> Luvîs Ma‘lûf el Yesûî, “Tab”, 460.

<sup>89</sup> Kefevî, “Tab”, 492.

<sup>90</sup> İsmail Hanoğlu, “İnsan Tabiatı Bağlamında Kimlik ve Kişilik Kavramlarının İrdelenmesi”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2014), 172-173.

anlamı esas alarak bir şeyin ona uygunluğunun şer'î hükmüne etkisini incelemeye çalışacağız.

İnsanın tabiatı kavramı ile ilişkili olan ve genelde birbiri yerine kullanılan diğer bir kelime de fitrat kavramıdır. Fitrat kavramı, doğuştanlığı ve doğallığı ifade etmektedir. İnsanın tabiatı kavramı da yakın bir mana olarak tabii olan, doğuştan olan ve sunî olmayan gibi manaları ifade etmektedir. Ayrıca fitrat kavramı, insanın özünü ifade ederken insanın tabiatı terimi de insanın özünü teşkil eden, ondan ayrılmayan unsurlar ve insanın temel karakteristik özellikleri gibi manaları ifade etmektedir. İnsanın tabiatı ve fitrat kelimeleri sözlük anlamları itibariyle yakın ve eş anlamlı gözükseler de aralarında farklar vardır.

Fitrat kavramı sözlükte “yaratılış, huy, tabiat, insanın özü ve tıyneti” gibi anlamlara gelmektedir. Fitrat kavramı Kur’ân-ı Kerim’de Rum sûresi 30. ayette “yaratılış” manasında geçmektedir. Mâtürîdî’de fitrat kavramını Kur’ân’da geçtiği şekliyle yaratılış manasında anlamıştır. Mâtürîdî’nin görüşlerinden hareketle fitrat ve tabiat kavramlarına farklı anlamlar yüklediği anlaşılmaktadır. Mâtürîdî, insanın tabiatının aksine fitrat kavramına sadece olumlu anlamlar yüklemektedir. Mâtürîdî’ye göre insanın tabiatı doğuştan gelen olumlu veya olumsuz yönleri ifade edebilmekte iken fitrat kavramı, sadece insanın olumlu yönlerini ifade etmektedir.<sup>91</sup> Mâtürîdî, fitrat kavramına sadece müsbet anlamlar yüklediği için şer’î hükümlerin insanın fitratına ters olmasını uygun görmemektedir. Yani fitrat Allah Teâlâ’nın insana yüklediği yaratılış güzelliği ve müsbet fiil yapma yetisi olarak anlaşılacak olursa, fitratın Allah’ın hükmüyle çatışması veya çelişkisi düşünülemez. O halde fitrat kavramı insanın tabiatından ayrı bir şeydir ve sadece insanın doğuştan getirdiği olumlu özellikleri için kullanılmaktadır.

İradesini kötü kullanan veya dış sebeplerle tabiatı körelen bir insan, aslında yeni bir tabiat kazanmıştır. Yaşanılan bu değişiklik insanın fitratında değil, onun tabiatındadır. Çünkü Allah insanı asli yapısı (fitratı) değişmeyen bir yapıda yaratmıştır. “.. Allah'ın yaratışı asla değişmez.”<sup>92</sup> Ayetindeki “yaratış (خلق)” kelimesi ile fitratın kastedildiği kabul edilirse, insanın yaratılışının yani fitratının değişmeyeceği ifade edilebilir. Mâtürîdî’ye göre insanın tabiatı, çift kutuplu bir yapıda yaratılmıştır. İnsanın tabiatı, yaratılıştan bazı

<sup>91</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/249-250; 2/229.

<sup>92</sup> er-Rûm, 30/30.

şeyleri sevmeye, arzulama, iyi ve güzel görme; bazı şeylerden de nefret etme, korkma, kötü ve çirkin görme eğilimindedir.<sup>93</sup>

Kur'an-ı Kerîm'de insanın tabiatıyla ilgili bazı özellikler beyan edilmiştir. Bunlar arasında insanın zayıf bir varlık oluşu<sup>94</sup>, nankör oluşu<sup>95</sup>, aceleci oluşu<sup>96</sup>, hırslı oluşu<sup>97</sup>, tartışmayı sevmesi<sup>98</sup> ve inatçı oluşu<sup>99</sup> gibi bazı özellikleri sayılmaktadır. Mâtürîdî Kur'an-ı Kerîm'de insanın karakteri hakkında bahsedilen olumsuz özellikleri insanın tabiatı ile bağlantı kurarak açıklamaktadır. Meselâ insanın tabiatı itibariyle kötülük karşısında kolayca tahrik olabilen, zorluk ve meşakkatten hoşlanmayan, günah işlemeye ve unutkanlığa meyilli, bolluğu seven, darlıktan nefret eden; bolluğa kavuşunca tembelliğe kapılan fakat sıkıntı anında Allah'a sığınan bir canlı olduğunu belirtmiştir.<sup>100</sup> İnsanın savaştan, canını ve malını tehlikeye atmaktan korkan, ebedilik arzusuyla ölümden nefret eden bir varlık olduğunu, insanın tabiatı gereği malını paylaşmaktan hoşlanmadığını, kendi canına, malına ve sevdiklerine zarar veren şeylere düşmanlık ettiğini, insanın tabiatında nankörlük, bencillik, evlilik ve şehvet meyli, faydasına olanı istemek gibi birçok özellik bulunduğunu ifade etmiştir.<sup>101</sup>

Kur'an-ı Kerîm, insanı yapısal özellikleriyle kabul etmiş, ondan kâmil bir insan vücuda getirecek genel kaideler koymuştur. Bir başka deyişle Kur'an, hükümlerini ve temel ilkelerini ortaya koyarken, emir ve yasaklarıyla iyi ve kâmil bir insan inşa etmeyi hedeflemiş ve insanın yapısal özelliklerini göz önünde bulundurmıştır. İnsan, tabiatı itibariyle güçsüz ve tahammülsüzdür ve bu sebeple güvene ihtiyaç duymaktadır. Aceleci ve tedirgin bir tabiat da olduğu için sabretme ve emniyette hissetme ihtiyacı duyar. İstek ve arzuları çok olduğu için tatminsiz, unutkan, bundan ötürü vefasız ve cahildir. İşte Kur'an, insanın tabiatındaki bu çift kutuplu ve birbirine zıt özellikleri olumlu hale getirmek için

<sup>93</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid / Açıklamalı Tercüme*, 354.

<sup>94</sup> en-Nisa, 4/2.

<sup>95</sup> el-İbrâhîm, 14/34; eş-Şûrâ, 42/4; ez-Zuhuf, 43/15.

<sup>96</sup> el-İsrâ, 17/11.

<sup>97</sup> el-Me'âric, 70/19.

<sup>98</sup> el-Kehf, 18/54.

<sup>99</sup> el-İsrâ, 17/59.

<sup>100</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-Sünne*, 1/91, 93, 99, 149.

<sup>101</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-Sünne*, 4/316.

genel kaideler koymuştur. Bunu yaparken tavsiyelerde bulunmuş, çoğunlukla sevgi ve ümit temelli bir yaklaşım benimsemiş, bazen tehdit etmiş, bazen de korkutmuştur.<sup>102</sup>

Mâtürîdî Kur'an'da zikredilen insanın olumsuz özellikleri ile ilgili değerlendirmeler yaparken Hz. Adem'in yasak ağaçtan yemesini örnek olarak vermiştir. Bu örnekte yasak ağaçtan yenmesini zelle yani küçük hata olarak değerlendirmiştir. İlgili ayetlerin tefsirinde Adem'in işlediği küçük hatanın hikmeti konusunda konuşmaya ihtiyaç olmadığını, zira insanın tabiatının hata işlemeye meyilli olduğunu ve Rabbinin yardımı gelmediğinde hata işlemeye hazır olduğunu belirtmiştir. Ayrıca yaptığı temellendirmeye Hz. Yusuf'un (as) "Ben nefsimi temize çıkarmam, zira nefis Rabb'immin merhamet ettikleri müstesna alabildiğine kötülüğe tahrik etme özelliği taşır." şeklindeki beyanını dayanak olarak kullanmıştır.<sup>103</sup> Buradan hareketle Mâtürîdî'ye göre insanın tabiatının hata işlemeye meyilli olduğu ortaya çıkmaktadır.

Yukarıda zikredilen özelliklerinden hareketle insanın tabiatının tamamıyla kötü olduğu anlaşılmamalıdır. Çünkü insanın tabiatı yerine göre cesur, kanaatkâr, başkasının yararı için fedakârlıkta bulunabilen ve akibet kaygısıyla nefesine ağır geleni tercih edebilen bir yapıdadır. Yani Mâtürîdî'ye göre insan sadece olumsuz özellikleri olan bir varlık değil yeri geldiğinde olumlu sıfatları da üzerinde taşıyan bir varlıktır.<sup>104</sup>

Allah Teâlâ insanı yarattığı ve ona yukarıda bahsettiğimiz şekilde bir tabiat yüklediği için bazı yer ve zamanlarda insanın bu tabiatını dikkate alabilmiştir. Mesela insanı gücü yettiği ölçüde sorumlu tutmuştur. Gücünün yetmeyeceği şeylerle insanı sorumlu tutmamıştır. Herkesin yaptığı iyiliğin kendi yararına olduğunu, aynı şekilde yaptığı kötülüğünde kendi zararına olduğunu belirtmiştir.<sup>105</sup> Çünkü insanın tabiatı gücünün yetmeyeceği şeylerden sorumlu tutulmayı çirkin görür ve tabiatına aykırı gelir. Allah Teâlâ da insanı, gücü nispetinde sorumlu tutarak tabiatındaki bu eğilimi dikkate alabilmiştir.

Allah, insanları bazı şeylerden hoşlanan bir tabiatla yaratmıştır. İnsanın tabiatına karşı cinsten hoşlanma, para ve evlat sevgisi gibi şeyleri yerleştirmiştir. Bu gibi arzuların

---

<sup>102</sup> İbrahim Kaplan, "Din, Fıtrat ve Akl-ı Selim İlişkisi Üzerine", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 17/2 (Aralık 2017), 72.

<sup>103</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/199.

<sup>104</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 7/322; 15/76.

<sup>105</sup> el-Bakara, 2/286.

insana çekici gösterildiğini vurgulamıştır.<sup>106</sup> Allah, insanın bu gibi tabii arzularını göz önünde bulundurarak ilahi telkinleriyle meşru sınırlar içinde arzularını gidermesini hedeflemiştir.

İnsanın tabiatı, kendi yaptığı fiillerinden sorumlu tutulmasını başkalarının yaptığı kötülüklerden sorumlu tutulmamayı ister. Kısacası adaleti arzular ve kendisine karşı adaletli davranılmasını ister bir yapıdadır. Allah Teâlâ da insanın tabiatındaki bu eğilimi dikkate alarak hiç kimsenin başkasının suçu ve günahından dolayı sorumlu tutulmayacağı ve herkesin kendi yaptıklarının karşılığını göreceğini bildirmiştir.<sup>107</sup> İnsanın tabiatındaki bu eğilim sonucunda Allah Teâlâ insanın bu arzusunun sorumluluk açısından gözetmiş ve onu sadece kendi fiillerinden sorumlu tutmuştur. İslam Hukukunda da bu anlayış "suçun şahsiliği" ilkesiyle temellendirilmiştir.

Allah Teâlâ'nın insanın tabiatındaki eğilimleri dikkate aldığına dair örneklerden birisi de insanın zayıf bir varlık oluşundan ötürü ibadetleri yerine getirme konusunda ona kolaylık sağlamasıdır. İnsanın zayıf bir varlık olduğunu bildiren Allah Teâlâ Kur'an'ı okuma konusunda müminlere kolaylık sağlamıştır. Müminlerin içerisinde hasta, yaşlı, geçimini sağlamak için çalışması gerekenler ve cihâd için hazırlananlar olduğunu bildiği için Kur'an'dan kıraat etme konusunda kolayına geleni okumalarını ifade etmiş ve onlara bu konuda kolaylık sağlamıştır.<sup>108</sup> Allah Teâlâ Ramazan ayında müminlere oruç tutmayı farz kılarak emretmiştir. Fakat hasta ve yolcu olanların daha sonra tutabileceklerini ve oruç tutmaya güç yetiremeyenlerin onun yerine fidye vermelerini emrederek bu konuda kolaylık sağlamıştır.<sup>109</sup> Allah Teâlâ aynı şekilde ibadetleri belli zamanlara dağıtarak namazı günün beş vaktine, orucu senede bir aya, haccı ömürde bir defaya farz kılarak müminlere ibadet konusunda büyük bir kolaylık sağlamıştır. Hata, yanılma ve unutmayı mazeret olarak kabul etmiştir. Darda kaldığı zaman yani zaruret halinde haramların bile mubah hale geleceğini belirterek insanın tabiatındaki zorluktan kaçınma kolaylığı meyletme eğilimini dikkate almıştır. İslam Hukukunda da "kolaylık ilkesi" temel bir ilke olarak kabul edilmiştir.

Allah Teâlâ Kur'an'da, insanın tabii arzularını eğitmek için tedriciliği bir yöntem olarak kullanmıştır. Cahiliye devrinde normal bir davranış olan içki içme eylemini belli

---

<sup>106</sup> el-Âl-i İmrân, 3/14.

<sup>107</sup> en-Necm, 53/38-41.

<sup>108</sup> el-Müzzemmil, 73/20.

<sup>109</sup> el-Bakara, 2/185.



aşamalarla tedrici bir yöntemle yasaklamıştır. İnsanların tabiatını aşama aşama bu yasağa hazır hale getirmiştir. İlk gelen ayetlerde Allah Teâlâ'nın insana bahşettiği meyvelerden sarhoşluk veren içkinin elde edildiğini belirterek sadece içkinin sarhoşluk verdiği anlatılmak istenmiştir.<sup>110</sup> Daha sonraki ayette ise içkinin zararının ve yararının olduğu fakat zararının daha fazla olduğu vurgulanmıştır.<sup>111</sup> Daha sonra gelen ayet ile artık ilk yasaklama gelmiş ve sarhoşken namaza yaklaşmamaları, kendilerini bilinceye kadar namaz kılmamalarını emrederek içkiyi namaza engel olan bir durum haline getirmiştir.<sup>112</sup> İçkiyle ilgili son gelen ayetlerde de artık içkinin şeytan işi bir pislik olduğunu ve ondan uzak durmalarını emretmiştir. Şeytanın içki gibi pisliklerle insanı Allah'ı anmaktan ve namazdan alı koyduğunu belirterek insanın bu gibi pisliklerden vazgeçmesini emrederek son noktayı koymuştur.<sup>113</sup> Yani Allah Teâlâ insanın tabiatında var olan bir şeyi hemen kabullenememe veya alışkanlıklardan hemen vazgeçememe özelliğini dikkate alarak içki konusundaki hükümlerini tedrici bir metotla serdetmiştir. İçki örneğinde gözetilen “tedricilik” İslam hukukunda da temel bir prensip olarak kabul edilmiştir.

## 2.2. İnsanın Tabiatına Uygunluk ve Aykırılığın Ölçüsü

Mâtürîdî eserlerinde insanın tabiatına uygunluk ve aykırılık hakkında değerlendirmelerde bulunmuş ve bunun belirlenmesinde bazı ölçütlere yer vermiştir. Buradan yola çıkarak Mâtürîdî'nin insanın tabiatına uygunluğunun veya aykırılığının ölçütünü birkaç anlayışta inceleyebiliriz.

### 2.2.1. Fayda Zarar

İnsanın etrafı yararlı ve zararlı şeylerle çevrili olduğundan kendisi için faydalı olan şeylere hüsün/iyi, zararlı olan şeylere de kubuh/kötü demeye meyillidir. Bu nedenle insan için fayda ve zarar, iyi ve kötüyü belirlemede önemli bir etkiye sahiptir. Mâtürîdî'ye göre insanın tabiatı, sonucunda fayda sağlamayan veya bir zarardan korumayan bir fiili işlemeyi anlamsız görür. O halde fayda ve zarar ilkesi insanın eylemleriyle daima ilişkilendirilmelidir.<sup>114</sup>

---

<sup>110</sup> en-Nahl, 16/67.

<sup>111</sup> el-Bakara, 2/219.

<sup>112</sup> en-Nisâ, 4/43.

<sup>113</sup> el-Maide, 5/90-91.

<sup>114</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 158.

Mâtürîdî'ye göre bir şeyin iyi veya kötü olduğunun bilinmesi ve insanın tabiatına uygun veya aykırı olduğunun bilinmesi o şeyin faydalı veya zararlı olması yönüne bakılarak elde edilmektedir. Fayda ve zararın bilinmesi ise duyuların sağladığı verilerden hareketle elde edilmektedir.<sup>115</sup> Mâtürîdî insanın tabiatına uygunluk ve aykırılığı belirlemede önemli etkisi olan duyuları sadece beş duyardan ibaret görmemiştir. Beş dış duyunun yanında insanın iç duygusunu oluşturan his ve vicdanı da kabul etmiştir. Akıl ve insanın tabiatının oluşturduğu yargılarda iç ve dış duyuları birer kaynak olarak görmüştür.<sup>116</sup> Hatta Mâtürîdî'ye göre övülen şeyleri arzu etme ve yerilen şeylerden uzak durma konusunda ve bir şeyin akıbetinin bilinmesi ve ona göre davranılması hususunda iç ve dış duyular birer bilgi vasıtası olarak görülmektedir.<sup>117</sup> Fakat Mâtürîdî duyular ve insanın tabiatı vasıtasıyla ulaşılan bilgilerin ölçütünün akıl olması gerektiğini vurgulamaktadır.

Mâtürîdî'ye göre insanın tabiatı meylettiği veya nefret ettiği şeyin gerçekte iyi mi yoksa kötü mü olduğunu umursamaz. İnsanın tabiatı meylettiği veya nefret ettiği şeyle fayda zarar ilişkisi kurmaktadır. Bir şey insanın tabiatına faydalı geliyorsa o iyi ve güzel hükmünü alırken, insanın tabiatı açısından zararlı geliyorsa kötü ve çirkin hükmünü almaktadır. Dolayısıyla insanın tabiatı o şeyin hakikatteki hükmü ile ilgilenmez fayda ve zarara göre hükümlerini vermektedir.<sup>118</sup>

Günümüz insanları da bir şeyin iyi ve kötü olması konusunda tabiatlarının verdiği yargıları kesin hüküm gibi kabul etmektedir. Kendileri için faydalı gördükleri veya sandıkları şeye iyi ve güzel derken, kendileri için zararlı gördükleri şeylere kötü ve çirkin hükmünü vermektedirler. Bu tür bir bakış açısı ve eğilim din konusundaki düşüncelerini de etkilemektedir. Yani tabiatlarının iyi ve güzel gördüğü şeyin din tarafından da o şekilde olması gerektiği yargısına varmaktadırlar. Fakat Mâtürîdî'nin anlayışına göre aklın devreye sokulmadığı ve sadece insanın tabiatıyla verilen yargılar her zaman doğru olmayabilir. Bu nedenle insanın tabiatından kaynaklanan fayda ve zarar gibi anlayışların akıl süzgecinden geçirilmesi ve dini hükümlerle ilişkisinin kurulması gerekmektedir.

---

<sup>115</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 10.

<sup>116</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 7-9.

<sup>117</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 225-226.

<sup>118</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/255.

### 2.2.2. Sevgi Nefret Anlayışı

Mâtürîdî'ye göre insanın tabiatı, bazı şeylerden nefret ederken bazı şeylerden de hoşlanan bir yaratılışa sahiptir. Bütün canlılar zevk ve hazdan hoşlanmakta, acı ve elem veren şeylerden ise nefret etmektedir. İnsanın tabiatına da yaratılıştan zevk ve lezzete karşı arzu duyma, acı ve meşakkate karşı nefret duyma hisleri yerleştirilmiştir. Mâtürîdî'ye göre insan sevdiği ve hoşlandığı şeylere iyi, nefret ettiği ve hoşlanmadığı şeylere ise kötü nitelemesinde bulunmaktadır.<sup>119</sup> Bununla beraber insanın tabiatının lezzet aldığı her şey sonucu ve hakikati itibariyle her zaman iyi olmayabilir. Bu nedenle bir şeyi sevmek ve hoşlanmak onun hakikatte de iyi olduğunu iddia etmek için yeterli değildir. Mâtürîdî'ye göre de sevgi ve lezzet iyinin sebebi veya acı ve nefret kötünün sebebi olarak kabul edilse de bunlar yanıltıcı olabilmektedir. Çünkü insanın tabiatının ve aklının sevdiği veya nefret ettiği şey her zaman aynı olmayabilir. Sevilen şeyler bazen kötü sonuçlar doğurabilirken, nefret edilen şeyler de iyi sonuçlar doğurabilir.<sup>120</sup>

O halde Mâtürîdî'ye göre her ne kadar insanın tabiatı bir şeyi sevse veya ondan nefret etse de bazen Allah Teâlâ insanın tabiatının nefret ettiği şeyleri iyi sonuçlarından ötürü akıl ve şeriata güzel gösterebilmiştir. Aynı şekilde insanın tabiatının sevdiği ve hoşlandığı şeyleri de kötü sonuçlarından ötürü akıl ve şariat tarafından çirkin göstermiştir.<sup>121</sup>

### 2.2.3. Güzellik Çirkinlik Anlayışı

Genel olarak insanlar arasında estetik açıdan göze güzel görünen şeyler iyi, çirkin gözükten şeyler de kötü olarak kabul edilmiştir. İnsanın tabiatı estetik açıdan güzel kılınan şeylere karşı sevgi duymuş, çirkin gözükten şeylere de nefret duymuştur. Çünkü insanın tabiatı güzel olan şeylere meylederken, çirkin olan şeylerden de kaçınmıştır. Mâtürîdî'nin düşünce yapısına göre de Allah Teâlâ, insanoğlunu dünya lezzetlerine karşı meyilli bir karakterde yaratmıştır. Güzel bir şeyi seyretmek de insana lezzet verdiği için sonucunda iyi yargısını hak etmiş olmaktadır.<sup>122</sup>

---

<sup>119</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 312.

<sup>120</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 352-355.

<sup>121</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 352.

<sup>122</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 354.

İnsanın tabiatı estetik olarak güzel olan şeylere meyletme çirkin olanlardan da kaçınma özelliği ile donatılmıştır. İnsanın tabiatı sadece fizikî güzelliğe değil ilim, iffet ve cesaret gibi manevî güzelliklere de meyletmiştir.<sup>123</sup> Kur'an-ı Kerim'de insanın tabiatından kaynaklanan fizikî ve manevî güzelliklere dikkat çekilmiştir. Cennet ve cehennem tasvirlerinde bunu açıkça görmek mümkündür. Cennet tasvirlerinde insanın tabiatının hoşlanacağı ve estetik olarak güzel şeylerden bahsedilirken, cehennem tasvirlerinde ise insanın tabiatının nefret edeceği ve çirkin göreceği şeylerden bahsedilmektedir. Kur'an-ı Kerim'de geçen bu tarz tasvirler, insanın tabiatının estetik olarak güzel olan şeylere meylettiğini ve çirkin olanlardan nefret ettiğini göstermektedir.<sup>124</sup>

O halde Mâtürîdî yukarıda saydığımız ölçütlere göre insanın tabiatının bir şeyi uygun bularak ona iyi nitelemesinde bulunduğunu ve tabiatına aykırı bulduğu şeylere kötü demeye meylettiğini ileri sürmüştür. Fakat hakikatte bir şeyden fayda sağlamak, onu sevmek veya onu güzel bulmak tek başına onun iyi olduğunu iddia etmede yeterli olamayacağı gibi, ondan zarar görmek, nefret etmek veya çirkin görmekte tek başına o şeyin kötü olmasını gerektirmez.

#### 2.2.4. Bir Şeyin İnsanın Tabiatına Cazip Gösterilmesi

Mâtürîdî'ye göre bir şeyin insana cazip ve haklı gösterilmesi birkaç şekilde olabilir. Bazen insanın tabiatı nefsinin arzularına uyduğu veya hoşuna gittiği için bir şeyi cazip gösterebilir. Fakat bu cazip gösterme onun doğru veya haklı olduğunu göstermez. Bazen akıl da bir şeyi delillerin varlığına dayanarak cazip gösterebilir. Bazen de bir şeyin cazip gösterilmesi vaat edilen mükâfat yoluyla gerçekleşebilir.<sup>125</sup>

Mâtürîdî, “*İnkâr yolunu tercih edenlere dünya hayatı cazip kılınmıştır...*”<sup>126</sup> ayetinin tefsirinde kafirlere dünya hayatının süslü gösterildiğini belirtmiştir. Bu süslü gösterme ve cazip kılınma inkâr edenlerin nefislerindeki beşeri arzular ve tabiatlarının meyli sonucu oluşmuştur. Mâtürîdî, akıl yoluyla ve vaat edilen mükâfat yöntemiyle olan cazip gösterilmenin müminlere özgü olduğunu vurgulamıştır.<sup>127</sup>

<sup>123</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 354.

<sup>124</sup> Adil Bor, “Din ile İlişkisi Bağlamında Fıtratın Mahiyeti”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (2017), 1696-1697.

<sup>125</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/8.

<sup>126</sup> el-Bakara, 2/212.

<sup>127</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/9.

“Nefsânî arzulara, kadınlara, oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, soyulu atlara, sağlam hayvanlara ve ekinlere düşkünlük insanlara çekici gelmiştir. İşte bunlar dünya hayatının geçici menfaatleridir. Halbuki varılacak güzel yer, Allah’ın katındadır.”<sup>128</sup> Ayette geçen çekici kılma fiilini yapan Mâtürîdî’ye göre Allah Teâlâ’dır. Bunları Allah güzel göstermiş ve çekici kılmıştır. Allah Teâlâ’nın güzel göstermesi veya çirkin göstermesi iki şekilde olur: Birincisi, insanların tabiatlarındaki güzel göstermedir. İnsanın tabiatı haddi zatında güzel olmayan şeyi dâhi lezzetli ve arzu edilir bulabilir. İkincisi de akıl nezdinde güzel göstermedir. Mâtürîdî’ye göre bir şeyin güzelliği haddi zatında mevcut yahut emredilmiş olması yahut sonucunun iyi olduğu sabit olanlar hariç akılcı o şey süslü görülmez.<sup>129</sup>

Mâtürîdî’ye göre insan aklının kötü şeyleri, yani insanın tabiatının özendirmediği ve cazip gösterdiği şeyi reddeden bir çerçevede yaratılması şu hikmete bağlıdır: Tabiat her zaman kişi için lezzetli, süslü ve erişilmesi kolay olan şeye meyledip bunu güzel gösterir, ayrıca insana zarar ve elem veren şeyden de nefret eder. Akıl ise haddi zatında çirkin olan şeyden nefret ederek asıl güzel olana meyleder. Akılların hoşlanması ise iradeye bağlı bir tercihtir ve asıl sorumluluk bu alan için söz konusudur. Yani sorumluluk aklın gösterdiğini seçmek üzerinedir, yoksa insanın tabiatının lezzetli olana meyledişi ve zarardan nefret edişi üzerine değildir.<sup>130</sup>

İnsanın tabiatında dünya hayatına, vb. hoşlarına giden şeylere karşı bir meyil ve onu cazip görme vardır. Kâfirler zaten vaat edilen mükâfata inanmadıkları için onlar için mükâfatla cazip gösterme yolu ortadan kalkmış olmaktadır. Aynı şekilde akıllarını da kullanmadıkları zaman sadece tabiatlarının ve nefsi arzularının meyli sonucu bir şeyi cazip görebilmektedirler. Fakat müminlere gelince onlar her ne kadar nefislerinde ve tabiatlarında bir şeye karşı meyilli olsalar da o şeyin doğruluğunu ve haklılığını akıllarının ve inandıkları vahyin doğrultusunda kontrol edebilirler. Yani mümin için bir şeyi nefis ve tabiatının cazip göstermesinin yanında o şeyin akıl ve şeriat tarafından da cazip gösterilmesi gerekir.

---

<sup>128</sup> eL-Âl-i İmrân, 3/14.

<sup>129</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü l-Kur’ân*, 2/255.

<sup>130</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü l-Kur’ân*, 2/255-256.

### 2.3. İnsanın Tabiatıyla Hüsün Kubuh Kavramlarının İlişkisi

İnsanoğlu geçmişten beri iyi/hüsün ve kötü/kubuh yargılarını bazı temellere dayandırmaktadır. Bu temellerin ne olduğu ve doğruluğunun nasıl tespit edileceğinin bilinmesi için hüsün ve kubuh kavramlarının açıklanması gerekmektedir.

#### 2.3.1. Hüsün ve Kubuh Kavramlarının Anlamları

Sözlük anlamı olarak hüsün (ç. mehâsin), "güzel olmak, güzellik, istenilen ve sevilen şey, gözün güzel gördüğü" manalarına gelirken, zıttı olan kubuh (ç. mekâbih), "çirkin olmak, çirkinlik, hoşlanılmayan ve nefret edilen şey" manalarına gelmektedir.<sup>131</sup> Hüsün, estetik olarak bir şeyin beğenilmesi ve duygusal olarak hoşya giden şeyler için kullanılırken, kubuh ise estetik olarak nefret edilen ve duygusal olarak hoşya gitmeyen şeyler için kullanılmaktadır. Fahreddin er-Râzî, hüsün ve kubuh kavramlarının insanın tabiatına uygun veya aykırı olma, kemal ve noksan sıfatı olma ve son olarak şer'î övgü veya yergiye müstehak olma şeklinde üç manaya geldiğini söylemiştir.<sup>132</sup> Tehânevî de hüsün ve kubuhun anlamlarını açıklarken bu iki kelimenin sadece üç manaya geldiğini belirtmiştir.<sup>133</sup> Hanefî bir âlim olan İbnü'l-Hümâm da hüsün ve kubuh kavramlarının üç manaya geldiğini belirterek bunları açıklamaya çalışmıştır.<sup>134</sup> Hüsün kubuh ile ilgili usûl ve kelâm kaynaklarına bakıldığında bu kavramların ıstılâhî olarak üç anlamda kullanıldığı görülmektedir.

1. Hüsün ve kubuh "yetkinlik veya eksiklik ifade eden sıfat" anlamında kullanılır. Meselâ ilim, doğruluk insanın yetkinliğini, cehalet ve yalan ise eksikliğini ifade eden sıfatlardır. Bu anlama göre ilim ve doğruluk, yetkinlik ifade ettiği için hüsün (iyi, güzel) olarak vasıflandırılırken cehalet ve yalan, eksiklik ifade ettiği için kötülük vasfını almaktadır. "İlim ve doğruluk iyidir (hasen), cehalet ve yalan kötüdür (kabihi)" şeklinde ifade edilen önermelerdeki hüsün ve kubuh kavramları bu anlamda kullanılmaktadır. Hüsün ve kubuh kavramlarının kullanıldığı yetkinlik veya eksiklik ifade eden sıfat anlamı bazen *aklî yetkinlik veya noksanlık* olarak ifade edilmiş, bazen de *yetkinlik ifade eden sıfatların övülmesi ve eksiklik ifade eden sıfatların yerilmesi* şeklinde ifade edilmiştir.

<sup>131</sup> Kefevî, "hsn", 335.

<sup>132</sup> Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl* (Beyrut: Müessesü'r-risâle, 1997), 1/123.

<sup>133</sup> Muhammed Ali et-Tehânevî, *el-Keşşâfu ıstılâhî'l-funûn ve'l-'ulûm* (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 666.

<sup>134</sup> Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere fî ilmi'l-Kelâm* (Mısır: el-Matbaatü'l-mahmûdiyye et-Ticâriyye, ts.), 90-92.

İnsan akli vahiyden bağımsız olarak ilmi ve doğruluğu, yetkinlik ifade eden sıfatlar olarak görüp övebildiği gibi, cehaleti ve yalanı da eksiklik ifade eden sıfatlar olarak görüp yerebilmektedir.<sup>135</sup>

İbnü'l-Hümâm, hüsün ve kubuhun anlamlarından birinin de kemal ve noksan sıfat manasında olduğunu belirtmiştir. Bu manadaki hüsün ve kubuhu idrak etmede aklın tek başına yeterli olacağını iddia etmiştir. Bu manaya örnek olarak ilmin kemal sıfat olması sebebiyle hüsün, cehaletin noksan sıfat olması sebebiyle kabih olduğunu belirtmiştir.<sup>136</sup>

2. Hüsün ve kubuhun ikinci anlamı “**Fiilin insanın tabiatına uygun olması veya aykırı bulunmasıdır.**” Bu anlam adalet, boğulacak olan birini kurtarmak ve güzel bir manzaraya bakmak gibi insanın tabiatına uygun fiillerde veya zulüm, öldürmek ve suçsuz birine eziyet etmek gibi insanın tabiatına aykırı fiillerde görülmektedir. Bazı âlimler ise bunu fiilin kişinin kendi amaç ve gayesine uygun olması veya aykırı olması durumu şeklinde de ifade etmişlerdir.<sup>137</sup>

Hüsün ve kubuhun anlamlarından bir diğeri de amaca uygunluk ve aykırılık manasıdır. Bir şahsın öldürülmesi düşmanları açısından hüsün olurken, dostları açısından kubuh olmaktadır. İnsanın tabiatına uygun olan veya aykırı olan manasının, amaca uygun olma ve aykırı olma veya maslahat ve mefsedet içermesi gibi manalarda da kullanıldığını fakat bunların tek bir manaya geldiği belirtilmiştir. Çünkü insanın amacına uygun olan ve maslahat içeren şey insanın tabiatına da uygun olan şey demektir. Aynı şekilde insanın amacına aykırı olan ve mefsedet içeren şey de insanın tabiatına aykırı olan şey demektir.<sup>138</sup>

İbnül Hümâm bu iki manadaki hüsün ve kubuhu idrak etmede aklın yeterli olacağını belirtmiştir. Asıl tartışma ise aklın tek başına Allah Teâlâ'nın hükmünü idrak etmede yeterli olup olmadığı hakkındadır.<sup>139</sup>

Hüsün ve kubuh kavramlarının kullanıldıkları ilk iki anlam yani yetkin veya eksik sıfat olma ve insanın tabiatına uygun veya aykırı olma durumu İbn Teymiyye tarafından tek bir mana olarak kabul edilmektedir. Ona göre bu kavramların delâlet ettiği birinci

<sup>135</sup> İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, 90-91.

<sup>136</sup> İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, 90.

<sup>137</sup> İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, 91.

<sup>138</sup> Muhammed Ali et-Tehânevî, *el-Keşşâfu istilâhâtî'l-funûn ve'l-'ulûm* (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 666-670.

<sup>139</sup> İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, 90-91.

anlam olan yetkinlik ve eksiklik ifade eden sıfat manası ikinci anlam olan insanın tabiatına uygunluk veya aykırılık manasına dâhildir. Çünkü ilim ve doğruluk gibi sıfatların ifade ettiği yetkinlik anlamı aynı zamanda insan tabiatına uygun düşerken, cehalet ve yalan gibi sıfatların delalet ettiği eksiklik anlamı ise insan tabiatına aykırı düşmektedir. O halde İbn Teymiyye'ye göre insanın tabiatına uygunluk ve aykırılık anlamları da temelde lezzet ve acı hislerine dayanmaktadır. İnsanın tabiatı bu sebeple, kendisi için yetkinlik sayılan şeylerden lezzet alırken, eksiklik sayılan şeylerden acı duymaktadır. Bu nedenle hüsün ve kubuh kavramlarının kullanıldıkları yetkinlik ve eksiklik ifade eden sıfat anlamı sonuç itibariyle insanın tabiatına uygunluk ve aykırılık anlamına dâhil olmaktadır.<sup>140</sup>

Mâtürîdî'ye göre insanın tabiatının kaynağı duyulardır. Zira insan, tabiatına uygun olana/nefsine lezzet verene hüsün/iyi derken, tabiatına uygun olmayana/nefsine acı verene kubuh/kötü demektir. Dolayısıyla insanın tabiatından kaynaklanan duyular iyi ve kötü yargılarını oluşturmaktadır.<sup>141</sup> Yani Mâtürîdî'ye göre hüsün ve kubuhun anlamlarından birisi de insanın tabiatına uygunluk ve aykırılık olmaktadır.

3. Hüsün ve kubuhun üçüncü anlamı “**Fiilin, dünyada Allah Teâlâ'nın övgü veya yergisine, ahirette de sevap veya cezasına müstehak olmasıdır.**” Bazı bilginler hüsün ve kubuhun bu anlamını “herhangi bir fiilin sevaba vesile olan ibadet veya azaba neden olan günah telakki edilmesidir” biçiminde ifade ederler. Hüsün ve kubuh konusunda âlimler arasında ihtilaflara ve tartışmalara konu olan da bu anlamdır.<sup>142</sup>

Hüsün ve kubuhun üçüncü manasını ikiye ayırarak “Dünyada insanların övgü veya yergisine müstehak olma” şeklinde dördüncü bir anlamı bulunduğunu söyleyenler olmuştur. Fakat dördüncü bir mana eklemenin gereksiz olduğu söylenebilir. Çünkü insanların övgü veya yergi yargıları saydığımız bu üç mana doğrultusunda oluşmaktadır. İnsanlar, tabiatlarına uygun olanı, mükemmellik vasfi taşıyanı ve Allah Teâlâ'nın dünyada övdüğü, ahirette mükâfatlandığı eylemleri överken, tabiatlarına aykırı olanı, noksanlık vasfi taşıyanı ve Allah Teâlâ'nın dünyada yergisine ahirette cezasına müstehak kıldığını yermektedir.

<sup>140</sup> Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetevâ Şeyhi'l-İslâm*, haz. Abdurrahman Necdî (el-Evkâfu's-Su'ûdiyye, 2004), 8/90.

<sup>141</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-Sünne*, 2/322.

<sup>142</sup> İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, 91.



Yukarıda zikredilen üç manayı içeren bir tanım yapılmak istenirse hüsün ve kubuh "İnsanın tabiatına uygun veya aykırı olan, onun için mükemmellik veya noksanlık vasfı taşıyan, dünyada övgü veya yergiye ahirette ise sevap veya cezaya vesile olan şeylerdir." denilebilir.

Âlimler, hüsün ve kubuh kavramlarının yukarıda zikrettiğimiz üç anlamda kullanılması konusunda görüş birliği içindeyken, bu üç anlamın epistemolojik kaynağı hakkında görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bu üç anlamdan ilk ikisi yani yetkinlik veya eksiklik ifade eden sıfat ve insanın tabiatına uygunluk veya aykırılık anlamlarının epistemolojik kaynağının akıl olduğu konusunda görüş birliği yaparken, üçüncü anlamın epistemolojik kaynağının akıl ve nakilden hangisi olduğu konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir.<sup>143</sup> Bu ihtilafın sonucunda âlimler üç görüş ortaya koymuşlardır. Eşârilerin benimsediği görüşe göre beşerî akıl, vahiyden bağımsız olarak şer'î hükümleri idrak edemez. Mutezile tarafından benimsenen görüşe göre insan aklı vahiyden bağımsız olarak şer'î hükümleri idrak edebilmektedir. Mâtürîdî bilginlerin benimsediği görüşe göre ise insan aklı fiillerde içkin olan değerleri vahiyden bağımsız olarak idrak edebilse de bazı itikâdî hükümler hariç, şer'î hükümlerin tamamı vahiyle birlikte söz konusu olabilmektedir.<sup>144</sup>

İslam âlimleri aklın tek başına iyi ve kötüyü idrak edebileceği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bu tartışmanın temel kaynağı fiillerde zâtî veya bir sıfat vasıtasıyla hüsün ve kubuhun olup olmamasındandır. Bu konuda iki görüş ortaya çıkmıştır; Mutezile ve Mâtürîdî mezheplerinin kail olduğu görüşe göre, fiillerin zâtî veya bir sıfat vasıtasıyla hüsün ve kubuhu vardır. Akıl tek başına fiillerin hüsün veya kubuhunu idrak edebilir. Eşârilerin kabul ettiği diğer görüşe göre, fiillerin kendisinde zâtî bir hüsün ve kubuh yoktur. Akıl tek başına fiillerin hüsün ve kubuhunu idrak etmede yeterli değildir.<sup>145</sup>

Bu ihtilafın sonucunda akıl, fiillerdeki şeri hükmü idrak edebilir mi? Şer'î hükmün gelmesinden önce ve sonra aklın rolü nedir? gibi sorulara cevap verilmesi gerekmektedir. Bu soruların cevabında İslam âlimleri temelde üç görüşe ayrılmışlardır;

<sup>143</sup> Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta'lil Tartışmaları*, 105.

<sup>144</sup> Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta'lil Tartışmaları*, 99.

<sup>145</sup> İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, 95-97.

Mutezile'nin kabul ettiği birinci görüşe göre akıl fiillerdeki şer'i hükmü idrak edebilir. İnsan şeri hükmün gelmesinden önce de fiillerinden sorumludur. Şari'in hükmünün de aklın gösterdiği doğrultuda gelmesi vaciptir. Eşâri'lerin kabul ettiği görüşe göre akıl fiillerdeki şer'î hükmü idrak edemez. İnsanın şer'î hüküm gelmeden önceki fiillerinde bir sorumluluğu yoktur. Şari' hükmünde istediği tasarrufu yapabileceği için aklın gösterdiği doğrultuda hüküm vermesi vacip değildir. Mâtürîdîler'in kabul ettiği görüşe göre ise akıl tek başına bir fiilin hüsn ve kubuhunu idrak edebilir. Şari'in hükmü gelmeden önce insan bazı fiillerinden sorumludur. Yaraticısını bilmek ve ona iman etmekle sorumludur. Fakat ibadet ve muamelât cinsinden olan şer'i meseleleri hüküm bildirilmeden bilemeyeceği için sorumlu değildir. Mâtürîdî âlimleri Şari'in hükmünün aklın gösterdiği doğrultuda gelmesinin vacip olmadığını söylemişlerdir. Hikmeti öne çıkararak Şari'in hükmünün aklın gösterdiği doğrultuda gelmesinin hikmetine uygun düşeceğini iddia etmişlerdir. Bu sayede Mutezile'nin Allah Teâlâ'ya yüklediği zorunluluğu ortadan kaldırmaya çalışmışlardır.<sup>146</sup>

Zahiren Mâtürîdî mezhebi, Mutezilenin görüşüne kail olmuş gibi gözükse de birkaç hususta onlardan ayrılmaktadır; Mutezile'ye göre akıl, fiillerdeki hüsn ve kubuhu idrak edip Şari'in hükmünden önce şer'î hükmü belirleyebilirken, Mâtürîdî'ye göre akıl fiillerdeki hüsn ve kubuhu idrak edebilir fakat Şari'in hükmü gelmeden şer'î hükmü belirleyemez. Şer'î hükmün aklın gösterdiği doğrultuda gelmesini beklemek zorundadır. Mutezile'ye göre akıl hâkim (hüküm veren) olurken, Mâtürîdî'ye göre akıl hükmün sebebi ve hükmü açıklayan bir araç konumundadır. Mutezile'ye göre akıl tüm fiillerin hüsn ve kubuhunu idrak ederken, Mâtürîdî'ye göre sadece bazı itikâdî konuları idrak edebilmektedir.<sup>147</sup>

Hüsn ve kubuhun kullanıldığı anlamları açıkladıktan sonra bu anlamlar arasındaki ilişkinin belirlenmesi gerekmektedir. Hüsn ve kubuh kavramlarının kullanıldığı bu üç anlam arasındaki ayırım aslında itibari bir ayırmadır. Çünkü üç anlamda bazen bir fiilde bir arada bulunabilmektedir. Mesela adalet kavramı hem bir yetkinlik sıfatı, hem insanın tabiatına uygun hem de şeriatın emrettiği bir anlamdır. Aynı şekilde zulüm kavramı hem bir eksiklik sıfatı, hem insanın tabiatına aykırı hem de şeriatın nehyettiği bir anlamdır.

<sup>146</sup> İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, 97.

<sup>147</sup> İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, 97-98.

İbn Teymiyye’de hüsün ve kubuhun üç anlamını ikinci anlam olan insanın tabiatına uygunluk ve aykırılık manasına indirgemektedir. Şeriatın emrettiği fiillerin tümü insan için faydalı ve tabiatına uygun düşerken, nehyettiği tüm fiillerde insan için zararlı ve tabiatına aykırı düşmektedir. Mesela adalet fiili, kişiye yetkinlik sıfatı vermesi, şeriatın övgü ve sevabına nail olması yönüyle faydalıdır. Fakat zulüm fiili, kişiye eksiklik sıfatı yüklemesi, şeriatın yergi ve azabına müstahak olması yönüyle zararlıdır. Böylece hüsün ve kubuhun üç anlamı da fayda ve zarara yani *insanın tabiatına uygunluk ve aykırılık* manasına dönmemektedir.<sup>148</sup>

Bizim konumuzu ilgilendiren de hüsün ve kubuhun anlamlarından ikincisi olan *insanın tabiatına uygunluk ve aykırılık* anlamıdır. Bu nedenle araştırmamız bu anlam esas alınarak sürdürülmeye çalışılacaktır.

### 2.3.2. İnsanın Tabiatı ve Akıl Arasındaki İlişki

Mâtürîdî’ye göre insan için akıl yürütmek tabii bir eylemdir. İnsandan aklını kullanmamasını istemek ise ondan aslî tabiatını terk etmesini talep etmek anlamına geleceğinden mümkün görülmemiştir.<sup>149</sup> İnsana akılla beraber bazı arzu ve istekler de doğuştan yüklenmiştir. İnsana, bünyesindeki bu arzulara meyleden bir tabiat verilmiştir. İnsan lezzetli, güzel, faydalı ve erişilmesi kolay gelen şeylere meyleden, yöneldiği nesne ya da olayı hakikatte iyi değilse bile iyi olarak algılayan bir tabiatla yaratılmıştır. Aynı şekilde kendisine zarar ve elem veren, çirkin ve erişilmesi zor olan şeylerden kaçınan, kaçındığı nesne ya da olayı hakikatte kötü değilse bile kötü olarak algılayan bir tabiatla yaratılmıştır. Bir akıl ve irade varlığı olarak yaratılan insanın diğer yüzü onun çift kutupluluğuna; aklının yanında farklı eğilimlere sahip bir tabiatının da bulunduğu işaret etmektedir.

Mâtürîdî’ye göre insanın aklının hüsün/iyi ve kubuh/kötü gördüğü şeyler ile tabiatının iyi ve kötü gördüğü şeyler aynı da olabilmekte veya çelişebilmektedir. Bir kısım olguların güzelliği, bir kısım eşyanın da çirkinliği akıl tarafından bedihi olarak kavranabilir. İnsan akli bu gibi şeyleri bedihi olarak emreder veya yasaklar. Mesela nimetlere karşı şükretmek, adalet ve doğruluk güzel vasfını alırken, nimetlere karşı

<sup>148</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’u Fetevâ Şeyhi’l-İslâm*, 8/90, 310.

<sup>149</sup> Mâtürîdî, *Kitabü’t-Tevhid / Açıklamalı Tercüme*, 62-63.

nankörlük, zulüm ve yalancılık çirkin vasfını almaktadır. Bunlar akılda bedihi olarak sabit olduğu için durumdan duruma veya toplumdan topluma değişim göstermemektedir.<sup>150</sup>

Aklın iyi ve güzel gördüğü şey Mâtürîdî'ye göre gerçekte de akıbetinde de güzel ve iyidir. Aynı şekilde aklın kötü gördüğü şey gerçekte de akıbetinde de kötüdür. Çünkü akıl kötü ve çirkin olan şey hakkında da hükmünü gerçeğe ve akıbetine uygun olarak verir. Yani aklın iyi ve kötü yargısı eşyanın hakikatteki niteliği ile örtüşmektedir.<sup>151</sup>

İnsanın tabiatı, akıldan biraz farklıdır. Aklın güzel gördüğü bazı şeyleri insanın tabiatı çirkin görebilmektedir. Allah Teâlâ'nın iradesi ve yaratması sonucu insanın tabiatı ile aklı arasında böyle bir değerlendirme farklılığı vardır. Böyle olmasının amacı da, insanın aklını kullanarak imtihanı başarmasıdır. İnsanın aklına göre güzel ve çirkin olan şeyler durumdan duruma değişmezken, tabiatına göre belirlenen güzel ve çirkin, alışkanlık, terk, çevre, eğitim ve benzeri sebeplerle değişebilmektedir.<sup>152</sup>

İmâm Mâtürîdî'ye göre Allah Teâlâ insana lezzet ve şehvetleri idrak edebilecek bir tabiat ve işlerin akıbetini ve sonuçlarını kavrayabilecek bir akıl vermiştir. Fakat insanın tabiatından farklı olarak aklı dikkat ve basiret yönünden üstün kılmıştır.<sup>153</sup>

Allah insanları, akıllara yerleştirilen üstün anlayış sayesinde tabiatlarındaki bazı arzuları terk etmekle imtihana tabi tutmuştur, tâ ki akıllar nezdinde güzel ve iyi görülen şeyi tercih edebilsinler. İnsanın mükellef ve muhatap bir varlık kılınması tabiatlarının meylettiği arzu ve istekleri terk etme esasına bağlanmıştır. İnsanın tabiatının meylettiği fakat aklının nefret ettiği fiilleri yapmaya yönelik mükellefiyet ve hitap söz konusu olmamaktadır.<sup>154</sup>

Mâtürîdî'ye göre insanın tabiatı, genellikle ihtiyaç ve neticeleri göz önünü alarak iyi veya kötü değerlendirmesinde bulunmaktadır. Bazen Allah Teâlâ insanın tabiatının, nefret ettiği ve ona zor gelen bazı şeyleri iyi sonuçları sebebiyle akıllara güzel gösterirken, bazen de tabiatının hoşlandığı bazı eylemleri kötü sonuçları sebebiyle çirkin

<sup>150</sup> Ali Bardakoğlu, "Hüsün- Kubuh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 70.

<sup>151</sup> Demir, "İmam Mâtürîdî'de Akıl, İnsanı Doğa (tab') ve Fitrat", 189.

<sup>152</sup> Bardakoğlu, "Hüsün- Kubuh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî", 70.

<sup>153</sup> Demir, "İmam Mâtürîdî'de Akıl, İnsanı Doğa (tab') ve Fitrat", 188.

<sup>154</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/257.

göstermiştir.<sup>155</sup> İnsanın tabiatının, bazen iyiyi kötü gösterme veya kötüyü iyi gösterme özelliği olduğundan dolayı insanlar tabiatlarının ve akıllarının gösterdiği sonuçları birbirinden ayırmada güçlük çekerler. Mâtürîdî'ye göre iyi ve kötü değerlendirmesinde bulunacak böyle bir kişiye ancak bunların sonuçlarını bilen birisi yol gösterebilir ki, bu kişi de Peygamber'den başkası değildir.<sup>156</sup>

İnsanın aklının emrettiği hususlar her zaman tabiatına ağır gelmeyebilir. Bu anlamda aralarında mutlak bir karşıtlık yoktur. Çünkü insan uzakta bulunan hoşlandığı bir şeyi elde etmek için çalışıp çabalayabilir, ileride başına gelecek nefret ettiği şeylerden şimdi ki zamanda kaçınabilir. Bir esnaf büyük fayda sağlayacağı, daha fazla kâr elde edeceği düşüncesiyle mal almak için uzak memleketlere gider, pek çok zorluğa katlanır ve uzunca bir uğraş içerisine girer. Yani kendisi için uzakta olan ileride kazanabileceği değerli ve faydalı şeylere ulaşabilmek için şimdiki zamanda bir takım sıkıntı ve zorlukları göğüslemek onun tabiatına ağır gelmez.<sup>157</sup>

İnsanın iyiliğe ve kötülüğe meyletmesi insanın tabiatının bir gereğidir. Zira Şems sûresinde, “İnsana hem kötülüğü hem de takvayı öğretti”<sup>158</sup> buyrulmaktadır. Mâtürîdî'ye göre bu ayet, farklı şekillerde yorumlanmış ve bu yorumlardan birisine göre ayette insan benliğinin kötülüğü ve takvası açıklanmış, insanın bilgiyle donatıldığı bir halde yaratıldığı anlatılmıştır. Bu anlayışa göre insana zorunlu olarak yaratılışında bilgi verilmiştir. Bu anlayışa göre Allah Teâlâ, insanın benliğine güzel olan şeylerin güzelliğini ve çirkin olanların da çirkinliğini anlayabilecek bir özellik koymuştur. Bundan dolayı insan, aklını kullanarak eşyanın güzelliğini ve çirkinliğini anlayabilir. Fakat aklın, her şeyin güzelliğini ve çirkinliğini mutlak manada idrak etmesi ve kavraması mümkün değildir. Eşyanın mutlak manada güzelliği/hüsün ve çirkinliği/kubuh ancak vahiy ile anlaşılabilir.<sup>159</sup>

#### 2.4. Yaratılış İtibariyle İnsanın Aslî Tabiatı ve Bu Tabiatın Değişmesi

Dînî ve felsefî gelenekte insanın tabiatı hakkında tartışmalar olmuş fakat genelde bu tartışmalar böyle bir tabiatın varlığını sorgulamaktan ziyade genelde varlığı kabul edilen bu tabiatın nasıllığı etrafında dönmüştür. İnsanın tabiatı yansız mı yoksa tek kutuplu

<sup>155</sup> Ögük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 121.

<sup>156</sup> Ögük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 116.

<sup>157</sup> Demir, “İmam Mâtürîdî'de Akıl, İnsani Doğa (tab') ve Fıtrat”, 191; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 16/102-103.

<sup>158</sup> *Kur'an-ı Kerim Meali - Diyanet İşleri Başkanlığı*, eş-Şems, 91/8.

<sup>159</sup> Bor, “Din ile İlişkisi Bağlamında Fıtratın Mahiyeti”, 1695; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 17/222.

mu yani yalnız iyi veya tamamen kötü mü olduğu; ya da hem iyi hem de kötüye yatkın çift yönlü bir tabiata mı sahip olduğu gibi hususlar tartışılan problemlerdendir.<sup>160</sup>

İnsanın tabiatının asıl/yaratılış itibariyle hayırlı mı şerli mi olduğu konusunda ihtilaf edilmiştir. Bu ihtilaf sonucunda beş görüş ortaya çıkmıştır: Birinci görüşe göre insanın tabiatı yaratılış itibariyle hayırlıdır. Fakat bu, insanın hiç hata işlemeyeceği anlamına gelmemektedir. İnsanın tabiatı hayra yöneliktir fakat iç ve dış amillerin etkisiyle hata işleyebilir. Şerri de bilerek ve isteyerek işlemez. Bu görüş Sokrat'ın ve onu takip edenlerin görüşüdür. Sokrat'a göre her insan hayra rağbet eder, şerri ise cehalet ve kötü takdir sonucu gerçekleştirir. Şerri kesin olarak bilen bir insanın onu işlemesi mümkün değildir. Bundan dolayı şer insanda gayrı iradî olarak gerçekleşir görüşüne kanaat getirmiştir. İkinci görüşe göre insanın tabiatı yaratılış itibariyle şerlidir. Bu da çevre ve ortamın etkisiyle değil insana yaratılıştan yerleşmiş bir realitedir. Eflatun'a nispet edilen iki görüşten birine göre insanın tabiatı şerlidir. Üçüncü görüşe göre insanların bir kısmı hayırlı, bir kısmı şerli, diğer bir kısmı da hayır ve şer arasındadır. Aslı itibariyle tamamen hayırlı veya şerli olanlar değişmezken, hayır- şer arasında olanlar eğitim ve çevreyle değişebilir, tamamen hayırlı veya tamamen şerli olabilirler. Bu görüş Bergamalı Galen'e aittir. Dördüncü görüşe göre her insanın yaratılış itibariyle bir hayır bir de şer tarafı vardır. Hayır olan tarafı ruhuna, şer olan tarafı da nefesine dayanır. İnsan ruhu ilahi bir nesne kabul edilerek hayrın kaynağı, nefis de hayvani bir nesne kabul edilerek şerrin kaynağı sayılmıştır. Bu görüş de Eflatun'a nispet edilmiştir. Beşinci ve son görüşe göre ise; İnsanın tabiatı, yaratılış itibariyle tarafsız/nötr olup hayırlı veya şerli denmesi doğru olmaz. Ortama, iç ve dış etkenlere bağlı olarak hayırlı olma veya şerli olma istidadı vardır. Bu görüş felsefecilerin ve eğitimcilerin çoğunluğuna aittir. Bunlar arasında Alman felsefeci Kant, Bertrand Russell, Emile Durkheim ve Müslüman âlimlerden İmam Gazzâlî ve İbn Sina bulunmaktadır.<sup>161</sup>

İmâm Gazzâlî (ö. 505/1111) insanın hem iyilik hem de kötülük yapabilme kabiliyetleri ile yaratıldığını, yaratılıştaki her insanın cömertliğe de, cimriliğe de yönelebilecek bir yapıda olduğunu ifade etmiştir. Gazzâlî'ye göre insanın iyilik ve kötülükten her ikisine de kuvveti ve kudreti vardır. Bunun yanında çalışma ve çabalama ile

<sup>160</sup> Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta'vil Tartışmaları*, 182.

<sup>161</sup> Mikdat Yalçın, "Hayır ve Şer Yönünden İnsan Tabiatının Hakikati ve Bunu Değiştirmede Eğitimin Rolü (Mukayeseli Araştırma)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXIII/ (1978)*, 475-476.

elde edilebilecek güzel huylar da insanın tabiatında mevcuttur. İnsanın tabiatında ve mizacında galip olan itidal yani orta yoldur. Her çocuk sağlam bir fitrata sahip olarak itidal üzere doğar. Daha sonra anne babası Yahudi ise onu Yahudi, Hıristiyan ise onu Hıristiyan, Mecusî ise onu Mecusî yaparlar. İnsan sonradan ailesinden ve çevresinden öğrendiği şeyleri yapması sebebiyle ahlâksızlıklara kötülüğe bulaşır. Yani Gazzâlî'nin, insanın yapısı itibariyle iyiliğe ve kötülüğe itidalli olduğunu, sonradan yapıp ettiği ve çevresinden öğrendiği şeylerle mevcut tabiatını geliştireceğini veya körelteceğini kabul ettiği görülmektedir.<sup>162</sup>

İnsanın tabiatının çevre, eğitim gibi iç ve dış amillerle değişip- değişmeyeceği konusunda da bilginler arasında ihtilaf meydana gelmiştir. Bu ihtilaf sonucunda da farklı görüşler ortaya çıkmıştır.

Bunlardan birincisine göre insanın tabiatı nasılsa öyle kalır, hiçbir şekilde değiştirilemez. Yani insan yedisinde ne ise yetmişinde de odur. Bazı kimseler “Herkes kendi karakterine göre hareket eder”<sup>163</sup> ayeti ve fitrat ayetini<sup>164</sup> delil göstermişler, insanların bazılarının hayır tabiatlı, bazılarının ise şer tabiatlı olarak yaratıldıklarını dile getirmişlerdir. Bu nedenle insanların yaratıldıkları tabiatlarını değiştirmeye imkânları olmadıklarını belirtmişlerdir. O halde bu anlayışta olanlar eğitimin ve ahlaki güzelleştirmenin insan üzerinde hiçbir etkisi olamayacağını ve yaratıldığı tabiatı asla değiştiremeyeceğini savunmaktadırlar.<sup>165</sup> Bu görüşü Sokrates ve Eflatun savunmaktadır. İkincisi görüşe göre insanın tabiatında bir dereceye kadar değişme potansiyeli vardır. Bu potansiyel sayesinde insanın tabiatındaki bazı huylar, eğitim ve güzel ahlak yoluyla iyi huylarla donatılıp geliştirilebilir. Aristoteles, İbn Miskeveyh, İbn Sina ve İmam Gazzâlî bu görüşü savunmuşlardır. Galen tarafından savunulan üçüncü görüş ise bazı insanların tabiatının değişme potansiyeli varken, bazılarının ise yoktur. Dördüncüsü görüşe göre insanın tabiatındaki huylar, ancak özel disiplin ve zühd yoluyla değiştirilebilir. Bu görüş Kelbî mezhebine aittir. Sonuncu görüşe göre ise insanın tabiatındaki bütün huylar, eğitim yoluyla değiştirilebilir.<sup>166</sup> Eğitim ve çevre gibi faktörlerle insanın tabiatında belli bir

---

<sup>162</sup> Yaşar Kurt, “Kur’ân’da Fıtrat Kavramı”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3 (Haziran 2005), 78.

<sup>163</sup> el-İsrâ, 17/84.

<sup>164</sup> er-Rûm, 30/30.

<sup>165</sup> Kurt, “Kur’ân’da Fıtrat Kavramı”, 100-101.

<sup>166</sup> Yalçın, “Hayır ve Şer Yönünden İnsan Tabiatı”, 476-477.

değişim söz konusu olmaktadır. Bu değişim insanın tabiatındaki yön ve tezahürlerinde ortaya çıkar. Yani yaşanan bu değişim onun aslı tabiatını ortadan kaldıramaz.

O halde insanın tabiatının aslı yapısı ya örtülür ya da değişik sebeplerle yön değiştirir. Yani insanın tabiatındaki duygu ve hisler, akli ve iradesi vasıtasıyla örtülebilir ya da bu duygu ve hislerin yönü değişebilir.

Mâtürîdî'ye göre aklın güzel ve iyi gördüğü şey hiçbir şekilde çirkin ve kötü olamaz, aynı şekilde çirkin ve kötü gördüğü şey de güzel ve iyi olamaz. Ancak insan tabiatı bazı etki ve tesir altında kalabilir, psikolojik şartlanmalar edinebilir. Bu nedenle insan tabiatının çirkin veya güzel bulunduğu bir şey o kişinin psikolojik muhtevasına nüfuz etmesi ilkesine bağlıdır. Onun için bu psikolojik etkilenme, şartlanma ve insan tabiatının refleksleri sonucu oluşan telakkiler alışkanlıklarla ve eğitimle değişebilmektedir. Kesme fiili karşısındaki kasapların ve savaşmayı alışkanlık haline getirmiş insanın durumu ve ürküp kaçan (tevahhuş) bütün hayvanların eğitilerek değişmesi gibi insanın tabiatı da eğitim yoluyla değiştirilebilir.<sup>167</sup>

Mâtürîdî'ye göre insanın tabiatı değişmeyen sabit bir yapıda değildir. Yani insan tabiatına muhalefet edebilir. İnsan tabiatının eğitim, çevre, nefis terbiyesi yoluyla ve alışkanlıkların terk edilmesiyle değişime uğraması, olumlu ve olumsuz anlamda değişebilmesi mümkün görülmüştür. Mâtürîdî insanın tabiatının saydığımız faktörlerle değişebileceğini söylemekte ve bunun en güzel örneğinin asr-ı saadette yaşandığını düşünmektedir. Buna göre Hz. Peygamber (s.a.v), ashabını onlar geçici dünya menfaatlerine bağlandıkları halde zühd ve takvaya çağırmıştır. Sahâbe arasında, aşiretlerinin ve evlatların sayısal çokluğuyla, kabilelerinin üstünlüğüyle övünme davranışı adet ve alışkanlık hatta tabiatları haline gelmişken onları dinde kardeşliğe ve cömertliğe davet etmiştir. Yine Allah elçisi insanların tabiatlarına yerleşmiş ve onlar için sonuç itibariyle doğru kabul edilmeyip yerilen bütün özelliklerini akibete uygun huylarla değiştirmelerini talep etmiştir. Sonuç olarak Hz. Peygamber'in davet ve eğitimi ile sahabe özelinde insanın tabiatının değişebileceği ve bu tabiata muhalif hareket edilebileceği gösterilmiş ve insanın tabiatına yerleşen kötü huylara boyun eğmek zorunda olmadığı bizzat yaşanarak gösterilmiştir. Aynı şekilde Mâtürîdî'ye göre tabiatları itibariyle insandan kaçan vahşi hayvanların, eğitim yoluyla evcilleştirilerek insana alışıp çağrısına cevap

<sup>167</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid / Açıklamalı Tercüme*, 252.



vermesi ve onun emirlerini yerine getirmesi gibi insan da yaratıldığı tabiatın dışına çıkarak olumsuz taraflarını gidererek daha güzel ve kâmil bir insan olabileceği tabiata girmeyi başarabilir.<sup>168</sup>



---

<sup>168</sup> Demir, “İmam Mâtürîdî’de Akıl, İnsanî Doğa (tab’) ve Fıtrat”, 186-187; Mâtürîdî, *Kitabü’t-Tevhîd*, 354-355.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM MÂTÜRÎDÎ'YE GÖRE İNSANIN TABİATINA UYGUNLUK VE AYKIRILIĞIN ŞER'Î HÜKÜMLERLE İLİŞKİSİ

Bu bölüm altında Mâtürîdî'nin eserlerinde değindiği insanın tabiatına uygun gelen veya aykırı olan şeylerin şer'î hükümlerle ilişkisine dair verdiği örnekler ve değerlendirmeleri incelenecektir.

### **3.1. Dinin İnsanın Tabiatına Uygun Olan Bir Şeyi Mubah Kılması veya Emretmesi**

Bir şeyin insanın tabiatına uygun olması ve hoşuna gitmesi bazen şer'î hükümle muvafakat edebilmektedir. Bazı durum ve zamanlarda bir düşünce veya davranış insanın tabiatına uygun geldiğinde şer'î hükümde onu uygun bulabilmekte veya cevaz verebilmektedir. Hatta doğuracağı güzel sonuçlar sebebiyle Allah Teâlâ, insanın tabiatına uygun olan şeyi emredebilir.

#### **3.1.1. Tayyibattan Faydalanmayı Mubah Kılması Hatta Teşvik Etmesi**

Allah Teâlâ Hz. Musa'nın (a.s) kavmi olan İsrailoğullarına imtihan sebebiyle kudret helvası ve bildircin eti göndermiş ve akabinde onlara tayyibattan yemelerini emretmiştir.<sup>169</sup> Mâtürîdî, "tayyip" kelimesinin ne anlama geldiği hakkındaki yorumları zikretmiştir. Bu yorumlardan birine göre tayyip kelimesini "insanın tabiatının hoşlandığı ve nefsinin zevk aldığı meşru şeydir." şeklinde tanımlamıştır.<sup>170</sup>

Mâtürîdî'ye göre "tayyip" kavramıyla helal olan gıdalar değil, insanın yemekten hoşlandığı ve lezzet aldığı şeyler kastedilmiştir. Çünkü insanın tabiatı her helal olan gıdayı yemekten hoşlanmayabilir ve lezzet almayabilir. Buna karşılık kendisine daha lezzetli ve uygun düşen yiyecek ve gıdalardan yemeyi arzu eder. Mâtürîdî'ye göre yeryüzündeki yiyeceklerden helal olanlar olduğu gibi haram olanlarda vardır fakat helal olan gıdalardan insanın hoşuna gidip lezzet aldığı şeyler veya hoşuna gitmeyip nefret ettiği şeyler de olabilir. Mâtürîdî Allah Teâlâ'nın imkânı olan kimseler için hoşlarına giden, lezzet aldıkları ve helal olan yiyecekleri yemeyi emrettiğini ileri sürmektedir. Çünkü Mâtürîdî'ye göre insanın hoşuna gittiği ve lezzet aldığı ölçüde nimetin değeri artmakta ve bu nedenle

---

<sup>169</sup> el-Bakara, 2/57.

<sup>170</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/134.

hoşuna giden ve lezzet aldığı nimeti kendisine ihsan eden Allah Teâlâ'ya şükretme ve onu sevme duygusu artmakta ve ona karşı saygıyı ve şükürü zorunlu görmektedir.<sup>171</sup>

Mâtürîdî'ye göre insanın tabiatının, temiz gördüğü ve lezzet aldığı şeyler tayyip olurken, pis gördüğü ve acı hissettiği şeyler de habis olmaktadır. Kur'an-ı Kerîm'de geçen habis kavramı Türkçeye pis ve çirkin şey olarak tercüme edilmektedir. Mâtürîdî'ye göre çirkin şey ile kastedilen aklın ve insanın tabiatının kötü ve çirkin gördüğü fiil veya nesnelere olabilir. Çünkü Mâtürîdî'ye göre bir şey çirkinlikte son sınıra ulaşmadığı sürece ona kötü veya çirkin denilmemektedir. O halde haram kılınan ve yasaklanan bütün fiil ve nesnelere çirkin olduğu söylenemez. Ancak kötü ve çirkin olmakta son sınıra ulaşan şeylere çirkin ve kötü denilebilir. Bu nedenle haram kılınan veya yasaklanan her şey için çirkin vasfının kullanılması doğru olmamaktadır.<sup>172</sup>

Mâtürîdî Allah Teâlâ'nın bizim yararımıza sunduğu her bir nimette hayvanlar için de fayda sağladığını iddia etmiştir. Fakat hayvanlara özel kılınan ve sadece onların istifadesine sunulan şeylerde ise bizi onlara ortak kılmadığını belirtmiştir. Allah Teâlâ'nın dünyada yarattığı nesnelere içinde pis ve iğrenç olanlar olduğu gibi güzel ve temiz olan şeylerde vardır. Mâtürîdî'ye göre nimetler içinden güzel ve temiz olanları insanların istifadesine, pis ve iğrenç olanları da hayvanların istifadesine sunulmuştur. Hayvanların istifadesine sunulmuş olan gıdalar insanın tabiatına hoş gelmeyip iğrenç bulacağı yiyeceklerdir. Bu sebeple insanın tabiatı temiz ve güzel şeylerden hoşlanarak onlardan istifade etmeyi ister.<sup>173</sup>

Allah Teâlâ insanın tabiatına, yeryüzünde istifadesine sunulan ve din tarafından helal kılınmış temiz ve güzel şeylere meyiletme ve onlardan hoşlanma duygusu yerleştirmiştir. Allah insana yeryüzünde bulunan ve insanın istifadesine sunulan bitki ve hayvanlardan yemesini, kendisinin müsaade ettiği hayvanların boğazlanarak ve çeşitli şekillerde pişirilerek yemesini emretmiş ve bunu insanın tabiatına güzel göstermiştir. Mâtürîdî insanın tabiatına çirkin gelen, hayvanların kesilmeden ve boğazlanmadan yemesinin din ve akıl nazarında da haram ve çirkin olduğunu ileri sürmektedir. Ayrıca Mâtürîdî insanın tabiatı açısından iyi ve kötü olarak değerlendirilen bazı şeylerin dinen de

<sup>171</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/306.

<sup>172</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-Sünne*, 1/468.

<sup>173</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17/39.

helal ve haram olarak kabul edildiğini ve bazen insanın tabiatının dinî hükümlerle uyumluluk içerisinde olabildiğini belirtmektedir.<sup>174</sup>

Allah Teâlâ insanları erkek ve dişi olarak yarattığını, tanışıp kaynaşınlar diye onları kavim ve kabilelere ayırdığını söylemiş ve kendisi katında hayırlı olabilmenin şartını ona karşı takvalı olmaktan geçtiğini belirtmiştir.<sup>175</sup> Mâtürîdî, bu ilahî beyanlardan yola çıkarak insanların birbirlerine övünmelerinin ve üstünlük taslamalarının gereksiz olduğunu belirtmiş ve bunu insanın spermi ile ilişkilendirmiştir. Çünkü insanoğlu rahimlere atılan spermden meydana gelmektedir. İnsanın tabiatının kokan, değersiz ve rahimlere atılan nutfe (sperm) den öğrendiğini ve hoşlanmadığını belirtmiştir. Çünkü insanın tabiatı güzel kokan ve kendisine değer verilen şeylerden hoşlanır. Mâtürîdî bunu tayyibât ile ilişkilendirmiş ve insanın tabiatının hoşlanmadığı bir şey olan spermin üstünlük vesilesi kabul edilemeyeceğini belirtmiştir. Yani Mâtürîdî “tayyip” kavramının içerisinde insanın tabiatının hoşlandığı ve dinin güzel olarak gördüğü şeylerin gireceğini ileri sürmüştür.<sup>176</sup>

Allah Teâlâ Hz. Peygamberi anlatırken, müminlere iyiliği (ma‘rûf) emrettiğini, kötülüğü (münker) yasakladığını ve temiz şeyleri (tayyibât) helal kıldığını, pis şeyleri (habîsât) haram kıldığını belirtmiştir.<sup>177</sup> Mâtürîdî “iyilik (ma‘rûf)” kavramını, akıl ve insanın tabiatı bakımından iyi ve güzel olan şey olarak yorumlarken, “kötülük (münker)” kavramını ise akıl ve insanın tabiatı bakımından kötü ve çirkin olan şey şeklinde yorumlamıştır. Aynı şekilde akıl ve insanın tabiatı bakımından temiz (tayyip) olan şeyleri helal, akıl ve insanın tabiatı bakımından pis olan şeyleri (habîsât) de haram kılmış olmaktadır. Mâtürîdî’ye göre insanın tabiatının pis gördüğü şeyler insana besin olarak yaratılmamıştır. İnsanın gıdası, tabiatının temiz gördüğü besinlerdir. Mâtürîdî, aklın şüphelerle karşı karşıya kalmadığı, fitratın da bozulmayıp kendi haline bırakıldığı zaman bir şeyin iyi ve temiz yahut kötü ve pis olduğunu bildiren peygambere ihtiyaç olmayacağını iddia etmiştir. Fakat akıllar şüphelerle karşılaştığı ve fitratlar bozulduğu için iyi ile temizi ve kötü ile pisi bildirecek bir peygambere ihtiyaç duyulmuştur.<sup>178</sup>

<sup>174</sup> Mâtürîdî, *Te‘vilâtü’l-Kur‘ân*, 6/270.

<sup>175</sup> el-Hucûrât, 49/13.

<sup>176</sup> Mâtürîdî, *Te‘vilâtü’l-Kur‘ân*, 14/76.

<sup>177</sup> el-A‘râf, 7/157.

<sup>178</sup> Mâtürîdî, *Te‘vilâtü’l-Kur‘ân*, 6/80-81.

Allah Teâlâ müminlere hitaben kendilerine verilen temiz (tayyip) ve helal olan şeylerden yemelerini emretmiştir.<sup>179</sup> Mâtürîdî, “helal” kelimesini şeriat ve dine göre güzel görülen şey, “temiz (tayyip)” kelimesini de insanın tabiatına göre güzel olan şey şeklinde anlamıştır. Yani haram ve helali bilmenin ancak dinin haber vermesiyle mümkün olduğunu belirtmiştir. Tayyip ise insanın tabiatının temiz gördüğü şey olmaktadır.<sup>180</sup>

Hanefî mezhebinde ve özellikle Mâtürîdî'nin eserlerinde yenilmesi helal ya da haram olan yiyeceklerin gerekçeleri üzerinde durulmuş ve insanın tabiatının o şeyden hoşlanıp hoşlanmaması veya lezzet alıp nefret etmesi o şeyin hükmünü etkilediği vurgulanmıştır. Ebû Hanîfe ve öğrencilerinden nakledilen bu anlayışı İmâm Mâtürîdî'nin de kabul ederek aktardığı anlaşılmaktadır. Meselâ Mâtürîdî, A'râf Sûresi'nin 157. ayetinde geçen “...Onlara temiz şeyler (tayyibât) helâl kılındı...” manasındaki ifadeyi “İnsanın akli ve tabiatı tarafından temiz görülen şey” şeklinde açıklamıştır.<sup>181</sup>

Mâtürîdî'nin verdiği örnekten anlaşıldığına göre insanın tabiatı tayyibattan faydalanmayı hoş görmüş ve bir şeyin tayyip olması bizzat insanın tabiatına bağlanmıştır. Allah Teâlâ da tayyibattan faydalanmayı mubah kılmış hatta teşvik etmiştir. O halde din insanın tabiatına uygun olan ve hoşuna giden bir şeyi emredebilir veya mubah kılabilir.

### 3.1.2. Nimetlere Uygun Şükür Şeklinde İbadetlerin Farz Kılınması

Mâtürîdî, “...*Bize ibadet usullerini ve yerlerini göster...*”<sup>182</sup> meâlindeki ayetin yorumunda ibadetlerin hikmetleri üzerinde durmuştur. Allah Teâlâ'nın, kullarına yaşadıkları her türlü zevk ve nimet için bir ibadet farz kıldığını ileri sürmüştür. Çünkü kulların yerine getireceği her türlü ibadet, onların istifade ettiği ve hoşlarına giden nimetlere karşılık bir şükürdür. Mâtürîdî bu düşünceyle aslında insanın tabiatına hoş gelen ve istifadesine sunulan nimetlerin şükrüne karşılık, o nimetlerin cinsinden birer ibadet farz kıldığını belirtmiştir. İnsanın tabiatı gereği dünyada iken yaşadığı çeşitli zevk ve refah aşamalarında ayakta durmak, eğilmek, oturmak, dayanmak ve yatmak gibi değişik şekillerinin olduğunu, bu tarz bedenine zevk ve refahı sayılan nimetlerin şükürü olarak yerine getirilecek namaz ibadetinin de aynı aşamaları içermesinin doğal olduğunu vurgulamıştır. Mâtürîdî, insanın hayatının çeşitli merhalelerinde ihtiyaç veya zevk amacıyla yaptığı

<sup>179</sup> el-Mâide, 5/88.

<sup>180</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/292-293.

<sup>181</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6/81.

<sup>182</sup> el-Bakara, 2/128.

bedensel faaliyetlerinin olduğunu belirtmiştir. Bu bedensel faaliyetler kimi zaman ayakta durma veya eğilme tarzındayken kimi zaman da oturma veya yaslanma şeklinde olabilmektedir. Mâtürîdî'ye göre bu tarz bedensel faaliyet cinsinden olan fiilleri insana bahşeden ve nimet olarak veren Allah Teâlâ'dır. İnsanın da bu tarz nimetleri kendisine ihsan eden yaratıcısına şükürde bulunması gerekmektedir. Çünkü insanın tabiatı, nimet verene şükretmeyi uygun bir fiil olarak görmektedir. Bundan dolayı Mâtürîdî'ye göre bu tarz bedensel fiillerin şükürü, bu fiilleri içerisinde barındıran namaz ibadetiyle gerçekleşmektedir.<sup>183</sup>

Mâtürîdî'ye göre insana has arzu ve ihtiyaçlar olan yemek ve içmek gibi dünya hayatının zevkleri, sürekli ve kesintisiz bir şekilde devam etmediği için bu tür zevkleri bir kenara bırakmayı sağlayan oruç ibadetinin de Allah Teâlâ'nın bir lütfu olarak sürekli ve kesintisiz olması hikmete uygun görülmemiştir. Oruç ibadeti yılın her günü değil sadece senede bir ay ile sınırlandırılmıştır. Mâtürîdî, her nimetin şükürünün kendi cinsinden olacağı düsturundan hareketle yeme, içme, cinsellik gibi zevk ve ihtiyaçların giderilmesini sağlayan Yaratıcıya şükürün, oruç ibadetiyle gerçekleşeceğini belirtmiştir. Oruç ibadetine insanın tabiatına hoş gelen yeme, içme, cinsellik gibi maddi zevk ve ihtiyaçların bir süreliğine rafa kaldırılması vardır. Aslında insanın tabiatı bu tarz hoşuna giden nimetlerden vazgeçmek istemez ve onlardan uzaklaşmak tabiatına çirkin gelir. Fakat aklını devreye sokup bu tarz nimetlerin devamlılığı için kısa bir süre onlardan yoksun kalmayı başarabilir. Çünkü insanın tabiatı da bu tarz maddi zevk ve ihtiyaçların devamlılığını ister ve kesilmesinden korkar. O halde bu tarz nimetleri ona ihsan eden ve devamlılığını sağlayan Yaratıcısına şükürünü yerine getirmesi gerektiğini bilir ve bu nimetlerden bir süreliğine vazgeçmek tabiatına çirkin gelmez. Ayrıca insanın bu tarz zevk ve ihtiyaçları sürekli ve kesintisiz olmadığı için ilâhî lütuf gereği oruç ibadeti de sürekli istenmemiş sadece senede bir ay olarak farz kılınmıştır.<sup>184</sup>

Mâtürîdî'ye göre insanların sahip oldukları mal varlıklarında ve imkânlarında, hem yaşamlarını sürdürmeye yönelik aslî ihtiyaçlarını karşılama hem de zevk ve eğlence arzularını tatmin etmeye yönelik hakları olmaktadır. İnsanın bu malî imkânlarından bir kısmı aslî ihtiyaçlarına ayrılmıştır. Mâtürîdî'ye göre bu tarz aslî ihtiyaçları gereğince kullanmayıp başkalarına tasaddukta bulunmak suretiyle Allah'ın rızasını kazanmak söz

<sup>183</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/240.

<sup>184</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/240-241.

konusu değildir. İnsanın bunları aslî ihtiyaçlarına kullanması ve hayatının devamlılığını sağlaması gerekir. Çünkü Allah Teâlâ insana hayatın devamlılığını sağlamasını farz kılmıştır. Ayrıca insanın tabiatı hayatının devamlılığını ister, bu devamlılığa zarar verecek zaruri ihtiyaçlarından vazgeçmeyi çirkin görür. Bu nedenle Mâtürîdî'ye göre Allah'ın rızasını kazanmak, bizzat o malın zaruri ihtiyaçlara kullanılmasına bağlanmıştır.<sup>185</sup>

Malî imkânlardan bir kısmı da aslî ihtiyaçlardan fazla olup bununla başkalarına harcama yaparak Allah Teâlâ'nın rızasını kazanmaya vesile kılınmış ve bu kısım aslî ihtiyaç olmayıp zevk almaya yönelik kabul edilmiştir. Mâtürîdî'ye göre Allah Teâlâ, insana verdiği malî imkânlara karşılık ona zekât ibadetini farz kılmıştır. Ayrıca zekâtı, insanın tabiatına hoş gelmeyen ve hayatının devamlılığına zarar verecek aslî yapısından değil fazlalık olan ve zevk için ayrılmış olan kısımdan istemiştir. Her ne kadar insanın tabiatı, fazlalık olan malda olsa zevkinden vazgeçmeyi ve bunu başkasıyla paylaşmayı çirkin görebilir. Fakat akıbet olarak düşündüğünde ve aklını devreye soktuğunda malî imkânlarının devamlılığı ve bunları verene şükür olması hasebiyle zekât ibadeti nefesine ağır gelmeyecektir. Mâtürîdî'ye göre insana verilen malî nimetler kendi cinsinden olan zekât ibadetine sebep kılınmıştır.<sup>186</sup>

Hac ibadeti mükellef olan insana her yıl değil sadece ömürde bir defa olmak üzere farz kılınmıştır. Çünkü hac ibadeti normal zamanlarda insanın tercih etmeyeceği uzun ve meşakkatli yolculuklar yapmasını gerektirmektedir. Bu nedenle hac ibadeti özel bir konumda sayılarak yerine getirilmesi ömürde bir defa ile sınırlandırılmıştır. İnsan, hayatının belli dönemlerinde işi, eğitimi veya başka sebeplerle yolculuklar yapabilmektedir. Bu yolculuklar kısa olduğunda genellikle fazla bir zorlukla karşılaşmazken, uzun yolculuklarda rahatının ve düzeninin bozulması, meşakkat olması ve beklenmedik sıkıntılarla karşılaşmanın daha yüksek olması gibi zorluklarla karşılaşabilmektedir. İnsanın tabiatı rahatının ve refahının bozulmasını ve zorluklarla karşılaşmayı çirkin görmektedir. Bu sebeple insanın tabiatı normal şartlarda tercih edilmeyecek, onun rahatını kaçıran ve eziyet verecek uzunluktaki yolculukları yapmaktan hoşlanmaz. Mâtürîdî'ye göre Allah Teâlâ, hac ibadetini özel bir statüde tutarak getirdiği

<sup>185</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/240.

<sup>186</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/240-241.

zorluklar sebebiyle ömürde bir defa farz kılmıştır. Bu da verilen nimetlerin bir kısmının ibadet sebebi kılındığını ortaya koymaktadır.<sup>187</sup>

Cihâd, bedenın yaşamını ve hayati fonksiyonlarını icra etmesini sağlayan aslı ihtiyaçlar gibi toplum ve devlet için önemli bir unsurdur. Cihâd fiilinin terkedilerek savaş için tedbir almamak düşmanın güçlenmesini ve hâkimiyeti altına alma tehlikesini doğurur. Ayrıca toplum içerisindeki insanları beden, din, namus ve servetlerinin tehlikeye düşmesine ve yok olmasına da sebep olacaktır. Mâtürîdî doğuracağı tehlikelerinden ötürü bedenın gıdasını sağlamak derecesinde cihâdın farz kılındığını belirtmiştir. Çünkü Mâtürîdî'ye göre insanın tabiatı hayatının devamlılığına zarar verecek her türlü tehlike ve eziyeti istemez ve çirkin görür. Her ne kadar insanın tabiatı savaşmayı ve cihâd etmeyi sevmese de yani tabiatına çirkin gelse de canına, malına, namusuna ve dinine gelebilecek zararlardan korunmak amacıyla bunu meşru ve tabii görür. Bu sebeple de Mâtürîdî'ye göre cihâd, ilahi bir emir, aklın ve insanın tabiatının akıbeti düşünerek uygun gördüğü bir fiildir.<sup>188</sup>

Allah Teâlâ insanlara bazı arzu ve isteklerin yerleştirildiğini ve kadın, evlat, altın, gümüş, para, binek, hayvan ve tahıl arazileri gibi şeylerin onlara çekici ve güzel gösterildiğini dile getirmektedir.<sup>189</sup> Mâtürîdî'ye göre her nimet bir hak oluşturmaktadır. Şöyle ki Allah Teâlâ kadınlarla evlenenlere onların nafakasını sağlamayı ve evlat sahibi olduklarında da belli bir zamana kadar onların nafakalarını ve ihtiyaçlarını sağlamayı farz kılmıştır. Kazandıkları ve biriktirdikleri altın, gümüş, para gibi mal varlıklarından fakirlere belli bir miktar haklarını vermeyi farz kılmıştır. Soylu atlarla da sâime (otlayan) hayvanı kastetmiş ve Ebû Hânife (r.a.) atların zekâtını gerekli görmüştür. Yani Allah Teâlâ insanın tabiatının hoşlandığı ve faydasına sunduğu her nimetten ona bir ibadet görevi yüklemiş ve onu imtihana tabi tutmuştur.<sup>190</sup>

Allah Teâlâ, insana gıda olup onu ayakta tutacak ve lezzet verip arzularını tatmin edeceği mal, servet ve birçok nimet vermiş, bu ihsan ettiği nimetlerden her bir türü için insana bir takım ibadet görevleri yüklemiştir. Buna bağılı olarak insanın tabiatının lezzet aldığı ve sevip hoşlandığı her nimetin bir kısmının elden çıkmasını ve terk edilmesini

<sup>187</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/242.

<sup>188</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1, 242.

<sup>189</sup> el-Âl-i İmrân, 3/14.

<sup>190</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/257.



gerektirecek ibadetler koymuştur. Fakat insanın tabiatı nimetlerden bir kısmının eksilmesinden hoşlanmasa bile nimetlerin çokluğu ve devamlılığını sağlayan Rabbine şükür olduğunu anladığı zaman bu ibadetler ona zor gelmeyecek hatta severek yapacaktır.<sup>191</sup>

O halde nimet verene teşekkür etmek insanın tabiatına uygun düşen bir davranış olmaktadır. Bu dünyada faydalandığımız tüm nimetleri bize bahşeden Allah Teâlâ'ya da şükretmek insanın tabiatına uygun düşen bir davranış olacaktır. Bu sebeple Allah Teâlâ da her nimete karşılık insanın tabiatına uygun düşen şükür sebebi kılınmış ibadetler emretmiştir. Bu da bize gösteriyor ki insanın tabiatına uygun düşen bir şeyi din emredebilmektedir.

### 3.1.3. Selam Alıp Vermeyi Emretmesi

Allah Teâlâ, selam vermeyi ve selam verildiğinde misliyle veya daha güzeliyle karşılık verilmesini emretmiştir.<sup>192</sup> Mâtürîdî'ye göre selam, Müslümanlar arasında bir alamet ve şiarıdır. Birbirlerine karşı bir zarar ve kötülük yapmayacaklarına dair bir güven inancıdır. Çünkü selam ile insanlar birbirlerinin şerrinden korunmuş ve emin olmuş olurlar. Fakat Mâtürîdî bazı kimselerin inatla selam alıp vermediklerini ve manasını kavrayamadıklarını ifade etmektedir. Mâtürîdîye göre bu kimseler tabiatlarına aykırı davranmaktadırlar. Fakat tabiatları gereği selam alıp vermek onlar için de gereklidir. Çünkü insanın tabiatı, başkalarından kendine bir zarar ve kötülük gelmeyeceğine karşı emin olmak ve güvende olmak ister. Bu nedenle selam alıp vermek insanın tabiatından kaynaklanan bir eylemdir.<sup>193</sup>

Mâtürîdî'ye göre selam alıp vermek insanın tabiatına uygun düşen ve hoşuna gideceği bir davranış olmaktadır. Allah Teâlâ da bazı durumlarda insanın tabiatındaki bu güven duyma ve karşısındakinden emin olma isteğini dikkate almıştır. Bu nedenle de insanın tabiatına uygun olan selam alıp vermeyi emretmiştir.<sup>194</sup> Mâtürîdî'nin verdiği bu örnekten hareketle Allah Teâlâ'nın, insanın tabiatına uygun olan bazı şeyleri güzel sonuçları sebebiyle emredebileceği sonucuna varılabilir.

<sup>191</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/257.

<sup>192</sup> en-Nisâ, 4/86.

<sup>193</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-Sünne*, 3/285.

<sup>194</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/86-87.

### 3.2. Dinin İnsanın Tabiatına Aykırı Olan Bir Şeyi Yasaklaması

İnsanın tabiatına aykırı gelen ve nefret ettiği bazı şeyler şeriat tarafından da yasaklanabilmiştir. Bu durumlarda da insanın tabiatı ile din arasında uyumluluk gözlenmiştir. Mâtürîdî'nin bu tarz da zikrettiği örneklerin incelemesi konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

#### 3.2.1. Avret Mahallini Açmayı Yasaklayarak Haram Kılması

Allah Teala Adem (a.s) hitaben eşi Havva validemizle birlikte cennete yerleşmelerini ve oradaki tüm nimetlerden canları ne isterse yemelerini fakat bir ağaca yaklaşmamalarını, eğer o ağaca yaklaşırlarsa zalimlerden olacaklarını bildirmiştir.<sup>195</sup> Daha sonra şeytan, Allah'ın o ağacı melek olursunuz veya ebedî yaşama erersiniz diye yasakladığını, kendisinin onların iyiliğini düşündüğünü ve sadece nasihatçi olduğunu ileri sürerek Adem ve Havva'nın kafasını karıştırmıştır. Bu vesvesesini de Adem ve Havva'nın avret yerlerini göstermek için yaptığını belirtmiştir.<sup>196</sup> Böylece şeytan Adem ve Havva'yı kandırarak onları ağaçtan yemeye sevk etmiştir. Yasak ağaçtan yedikleri anda avret yerleri birbirlerine gözükmüş ve hemen cennet yapraklarıyla avret yerlerini örtmeye başlamışlardır.<sup>197</sup>

Allah Teala elbiseyi sıcaktan ve soğuktan korunma amacıyla tüm beden için lütfetmesine rağmen niye Adem ve Havva kıssasında sadece avret yerlerini zikretmiştir? Bu sorunun cevabında Mâtürîdî, elbisenin avret mahallini örtmek ve bedeninin diğer yerlerini süslemek amacıyla lütfedildiğini söylemiştir.<sup>198</sup> Aynı zamanda Mâtürîdî bu soruya cevaben avret yerlerini açmanın insanın tabiatına ve aklına çirkin geldiğini belirtmiştir. Avret yerleri dışındaki yerlerin ise insanın tabiatına da aklına da çirkin gelmeyeceğini ifade etmiştir.<sup>199</sup>

Mâtürîdî'ye göre insana zaruret miktarı kadar örtünmek farz kılınmıştır. Ona göre zaruret miktarı olan yerlerde avret yerleridir. İnsan avret yerlerini sadece zaruret olduğunda açar bunun dışında açmaz ve kimseye göstermez. Fakat avret yerlerinin dışındaki yerleri güzel görünmek, sıcaktan ve soğuktan korunmak için ihtiyaç duyduğunda açar veya örter.

<sup>195</sup> el-A'râf, 7/19.

<sup>196</sup> el-A'râf, 7/20-21.

<sup>197</sup> el-A'râf, 7/22.

<sup>198</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/311.

<sup>199</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-Sünne*, 4/382; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/311.

O halde insanın tabiatı zaruret haricinde avret yerlerinin açılmasını ve başkasına gösterilmesini çirkin bulurken, avret yerleri dışındaki yerlerin açılmasını çirkin görmemektedir.<sup>200</sup> Ayrıca insanın tabiatı bir kimsenin, başkasının avret yerlerine bakmasını da çirkin görür. Şeriat de kişinin avret yerlerini açmasını ve başkasının avret yerlerine bakılmasını çirkin görmüştür.<sup>201</sup> Mâtürîdî dininde avret yerlerini örtmeyi farz kıldığı, zaruret hali dışında açılmasını ve gösterilmesini yasaklandığını belirterek insanın tabiatı ile şer'î hüküm arasında ilişki kurmuştur.<sup>202</sup>

Mâtürîdî'nin verdiği örnekten hareketle insanın tabiatının hoşlanmayıp çirkin bulunduğu avret yerlerini açma fiilinin şeriat tarafından da dikkate alınarak yasaklandığını ve haram kılındığını görmekteyiz. O halde insanın tabiatına aykırı olan bir şeyi dinde yasaklayabilmiş ve haram kılabilmiştir.

### 3.2.2. Zinayı ve Diğer Sapkınlıkları Yasaklayarak Haram Kılması

Mâtürîdî, zinanın çirkinliğinin hem aklî hem de tabii olduğunu söylemiştir. Çünkü her Müslümanın tabiatı ve her insanın aklı zinayı çirkin görür.<sup>203</sup> Mâtürîdî'ye göre cinsel ilişkiden maksat dünya hayatında sadece insanın nefsanî arzularını tatmin etmek değildir. Çünkü dünya hayatı insan için nefsanî arzularını tatmin edeceği bir yer olarak kabul edilmemiştir. Ona göre bunun için yaratılan yer cennet yurdudur. Dünya insanın Rabbine kulluk imtihanına girdiği bir sınav yeri ve geçici durak olarak kabul edilmiş ve insanın bu imtihan sürecinde ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için yaratılmıştır. Çünkü insanoğlunun ve diğer canlıların nesillerin devamı genel olarak cinsel ilişki ile gerçekleşmektedir. İnsan sağlığı ve hayatın devamı da bununla ilişkilidir. İnsanoğlunun tabiatına beşerî arzular yerleştirilmesi onun dünya hayatında gerekli ihtiyaçlarını karşılaması amacına yöneliktir. Çünkü insanın tabiatına şehvî ve beşerî arzular yüklenmeseydi ihtiyaçların yerine getirilmesi tabiatına ağır gelir ve hoşuna gitmez, tadı kötü olan ilaçları içmek ve sıkıntı veren işleri yerine getirmek konumunda olurdu. Allah Teâlâ evrenin düzeni için koyduğu sistemin kusursuz bir şekilde devam etmesi amacıyla insanın tabiatına nefsanî arzular yerleştirmiştir.<sup>204</sup>

<sup>200</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5/311.

<sup>201</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-Sünne*, 4/406.

<sup>202</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5/312-313, 328-329.

<sup>203</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-Sünne*, 7/513-514.

<sup>204</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/46-47.

Mâtürîdî'ye göre anal ilişki yani kadınlarla makattan ilişkiye girmek meşru kılınmamıştır. Çünkü yukarıda ifade ettiğimiz üzere bu tarz ilişki çeşitlerinin dünya hayatını devam ettirmek ve nesilleri düzgün bir şekilde sürdürmekle hiçbir alakası yoktur. Eğer bu tarz davranışlar meşru kabul edilmiş olsaydı mutlak anlamda Allah Teâlâ onları şehvetin içine dâhil ederdi. Fakat dünya hayatı bu tarz cinsi münasebetler için yaratılmamış ve dünya hayatının sürdürebilirliği bunlara bağlanmamıştır. İşte bu sebepten sözü edilen anal ilişki, ensest ilişki, gay ve lezbiyenlik gibi ilişkiler meşru kabul edilmemiştir. İnsanın tabiatı da şehvetler içine girmediği için böyle bir fiilden hoşlanmaz ve bunu çirkin görür. Cinsel ilişki, neslin üreyip devam etmesi için meşru kılınmış ve insanın tabiatının bundan usanmaması için Allah Teâlâ tarafından yerleştirilmiş bir arzudur. O halde bu anlamı taşımayan anal ilişki, eşcinsel ilişki vb. sapkın davranışlar meşru kabul edilmemiştir. Ayrıca Mâtürîdî kadınların ay halinde eziyet taşıdığı ve tiksiniildiği için cinsel ilişki haram kılındığına göre konum olarak arka tarafta olan ve kendisinden pisliğin çıktığı bir yer olması sebebiyle anal ilişkinin arzu edilmeyen ve tiksiniilen bir konumda olması gerekmektedir. Vakti gelince oluşan ay halindeki çirkinlik ve tiksini hali, konumu arka taraf olan makatta her zaman mevcuttur. Bu nedenle de arkadan yani anal ilişkiye girmenin haramlığı daha şiddetli olmaktadır.<sup>205</sup>

O halde Mâtürîdî'nin anlayışına göre zina ve diğer sapkın ilişki çeşitleri insanın tabiatına aykırı gelir ve insan bunları çirkin görür. Allah Teâlâ da insanın tabiatındaki çirkinliğe uygun olarak bu tür ilişki çeşitlerini yasaklamıştır. Fakat bunu yaparken insanın tabiatındaki cinsel arzuyu hiçe saymamış ve bir erkekle bir kadının meşru evlilik neticesinde bu arzusunu gidermeyi amaçlamıştır. Mâtürîdî'nin verdiği örnekten hareketle din, insanın tabiatına aykırı olan ve çirkin gördüğü bir şeyi yasaklayarak haram kılabilmiştir.

### **3.2.3. At Etinin Yenilmesinin Mekruh Kabul Edilmesi**

Mâtürîdî at etinin yenilmemesi ve Hanefî mezhebinde mekruh olarak kabul edilmesinin gerekçesi üzerinde durmuş, bunu yaparken konuyu insanın tabiatı ile ilişkilendirmiştir. Allah Teâlâ insan için büyük ve küçükbaş hayvanlar yaratmış ve onları insanın hizmetine sunmuştur. O hayvanlarda insan için eti ve sütünü tüketme, derisiyle soğuktan korunma ve daha birçok faydalar yaratmıştır. Allah Teâlâ o hayvanlarda insanın

<sup>205</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/47.

hoşuna giden bir güzelliğin olduğunu, başka yerlere ağır yükler taşımaya yardımcı olduklarını ve binek olarak kullanıldıklarını belirtmiştir. Ayrıca at, katır ve eşek gibi hayvanların binek olarak ve güzelliğini seyretme amaçlı insana bahşedildiğini vurgulamıştır.<sup>206</sup>

Mâtürîdî insanın hizmetine sunulan dört ayaklı hayvanların hangi menfaatler için yaratıldığına dikkat çekmiştir. Bu faydalarında onlardan elde edilen yün ve derilerle ısınmak, et ve sütlerinden yemek, binek olarak kullanmak, güzelliğini seyretmek ve daha başka şeyler olduğunu söylemiştir. Bunlar arasında atların, katırların ve eşeklerin binek olarak kullanmak ve güzelliğini seyretmek için yaratıldığını iddia etmiştir. Mâtürîdî İbn Abbâs'a at etinin hükmünün sorulduğu haberi aktarmış ve İbn Abbâs'ın "Allah Teâlâ'nın ayette binmeniz ve güzelliğini seyretmeniz için atları yarattı şeklinde geçtiğini, yemeniz için buyrulmadığını söyleyerek at eti yemenin hükmünü mekruh gördüğünü zikretmiştir. Mâtürîdî at, katır ve eşeğin binek olarak kullanımından başka bir menfaatinin ayette zikredilmediğini belirtmiştir. İnsanın tabiatının bu tarz binek hayvanlardan nefret ettiğini ve habis olduklarını iddia etmiştir. Özellikle çocukların ergenliğe ulaştıktan sonra bunlara binmeye rağbet ettiği fakat tabiatı buna göre yaratılmış olanlar dışındaki hiç kimse bunları yemeğe rağbet etmemiştir. Tabiatı buna göre yaratılmış olanlar ise bu binek hayvanlarının etini yerler. Fakat tabiatıyla baş başa kalan insan, bunların etini pis bulur ve yemekten nefret eder.<sup>207</sup>

Mâtürîdî at etinin hükmüyle ilgili Hz. Peygamber döneminde savaştan ve zaruretten dolayı yendiğine, normal zamanlarda da yasaklandığına dair rivayetler aktarmıştır. Mâtürîdî de buna dayanarak at etinin zaruri durumda yenebileceğini, zaruret dışında yenmeyeceğini belirtmiştir. Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'nin at etinin hükmü konusundaki fetvasını kabul ederek mekruh olduğu görüşüne kail olmuştur.<sup>208</sup>

Mâtürîdî, at etinin yenmesini insanın tabiatıyla ilişkilendirmiştir. At etinin yendiği ve yenmesinin normal karşılandığı bir toplumdaki insanın bundan iğrenmeyeceğini ve nefret etmeyeceğini vurgulamıştır. Fakat atın binek olarak kullanıldığı ve etinin yenmediği toplumlarda ise bunun hoş karşılanmayacağı ve nefret edileceğini belirtmiştir. İnsanın

---

<sup>206</sup> en-Nahl, 16/5-8.

<sup>207</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8/78.

<sup>208</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8/79.

tabiatının kültürel etki altında kalmadığı, yaratılışıyla baş başa kaldığı zaman at etini yemekten hoşlanmayacağını iddia etmiştir.

### **3.2.4. Evlat Edinme Müessesinin Yasaklanarak İzin Verilmemesi**

Mâtürîdî Allah Teâlâ'nın evlat edinmesinin imkansızlığını açıklarken insanın tabiatıyla örneklendirmiştir. İnsan ya bir ihtiyacını karşılamak için ya şiddetli arzudan dolayı ya da korktuğu kimselere karşı destek amacıyla evlat sahibi olmayı ister. Allah Teâlâ her şeyin ve herkesin sahibi olduğuna göre çocuğa ihtiyacı olmaz. Mâtürîdî insanın tabiatının kendi kölesini ve cariyesini evlat edinmeyi çirkin gördüğünü ve uygun bulmayacağını iddia etmiştir. Çünkü insanın kendi kölesi ve cariyesi onun malı hükmündedir. İnsanın tabiatı, kendi malı olan ve kendinden seviye olarak düşük olan bir varlığı evlat edinmeyi hoş karşılamaz.<sup>209</sup>

Mâtürîdî'ye göre insanın tabiatı, yukarıda saydığımız çocuk sahibi olma sebeplerinden ötürü hür bir insanı evlat edinmeyi ister ve hoş karşılar. Fakat bu sebeplerin oluşmamasından ötürü köle ve cariye evlat edinmeyi ise hoş karşılamaz. İslam şeriatı ister hür olsun ister köle olsun evlat edinme müessesesini kabul etmemiştir.

Mâtürîdî'nin verdiği örnekten anlaşıldığına göre insanın tabiatı bazı sebeplerden ötürü bir şeyden hoşlanmayabilir ve bu durum tabiatına aykırı gelebilir. Din de aynı şekilde insanın tabiatına aykırı gelen ve hoşuna gitmeyen bir durumu yasaklayabilir ve buna izin vermeyebilir.

### **3.2.5. Hür Kadın Üzerine Cârîyeyi Nikahlamanın Yasaklanması**

Allah Teâlâ mümin erkeklere kendisinden başkasına tanrılık yakıştıran müşrik kadınlarla tevhd inancını benimsemedikleri takdirde onlarla evlenmemelerini emretmiştir. Mümin erkeklere hitaben mümin bir cârîyenin hoş giden müşrik bir kadından daha hayırlı olduğunu haber vermiştir. Aynı şekilde mümin kadınlarla müşrik erkekleri tevhd inancını benimsemedikleri takdirde evlendirmemelerini emretmiştir. Mümin bir kölenin hoş giden bir müşrik erkekten daha hayırlı olduğunu vurgulamıştır.<sup>210</sup>

<sup>209</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7/85.

<sup>210</sup> el-Bakara, 2/221.

Mâtürîdî müşrik kadın ve erkeklerle evliliğin haramlığını, mümin köle ve câriyenin bunlardan daha hayırlı olduğu konusunu işlemiş ve ayetler hakkında farklı yorumların olduğunu belirtmiştir. Bazıları buradaki yasaklamanın kitabî olsun veya olmasın bir şekilde şirk koşan herkese yönelik olduğu fakat daha sonra ehli kitabın kadınlarının helal olduğunu bildiren ayet<sup>211</sup> ile nesh edildiğini söylemiştir. Burada câriyeler haram kapsamında kalmıştır, çünkü ayette hür kadınlar istisna edilmiştir. Diğer bir grup ise evlenme yasağının ehli kitaptan değil müşrik olan kadınlara özgü olduğu kanaatini benimsemiştir. Bu görüşe göre ister cariye olsun ister hür olsun ehli kitaptan olan kadınlar helal çerçevesi içinde yer alır.<sup>212</sup>

Mâtürîdî'ye göre âlimler arasında tartışma konusu olan ilahî beyanlardan çıkarılabilecek en şiddetli ve ağır sonuç ehli kitaptan olan câriyelerle evlenmenin yasaklanmış olmasıdır. Ona göre bu konudaki yasaklama haramlığı göstermemektedir. Çünkü hür bir erkeğin câriyelerle evlenmesinin yasaklanmasının amacı doğacak çocukların köle konumunda olması, câriyelerin genellikle erkeklerle bir arada bulunma durumunun olması ve efendileri ile halvet durumunda kalmaları gibi hususlardır. Bu gibi durumlar ise insanın tabiatının hoş karşılamadığı ve evleneceği kadına yakıştıramayacağı hususlardır. Zina eden kadınlarda söz konusu edilen ve hoş karşılanmayan durumların hepsi mevcuttur. Zina eden kadınlar hakkında evliliği yasaklayıcı nas da bulunmaktadır. Ayrıca bu kadınlardan doğacak çocuklara câriyenin doğuracağı çocuktan kat kat fazla ayıplama ve yadırganma gelmektedir. Bununla birlikte bu konudaki nehiy ve insanın tabiatının hoş karşılamaması evliliğin meşruiyetini ortadan kaldırmamıştır. Çünkü ortada haram oluşu gerektiren bir konum bulunmamaktadır. Câriyelerle evlenmenin durumu da aynen bu şekilde olup nehiy ve insanın tabiatının hoş görmemesi olsa dahi haram oluşu gerektirecek bir konumda değildir.<sup>213</sup>

Mâtürîdî'ye göre bütün âlimler ehli kitaptan olan hür bir kadın üzerine mümin câriye ile evlenmenin helal olmadığı noktasında görüş birliği etmişlerdir. Aynı şekilde hür bir erkek hür bir kadınla evlendikten sonra hür kadın üzerine câriye ile evlenmesi de sakıncalı görülmüştür. Çünkü insanın tabiatı erkeklerle bir arada bulunan ve onlarla halvet yani baş başa bulunabilen bir kadınla evlenmekten hoşlanmaz ve fuhuştan uzak

---

<sup>211</sup> el-Mâide, 5/5.

<sup>212</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/27-28.

<sup>213</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/34.

duracağından emin olamaz. Bundan dolayı normal şartlarda hür bir kadınla evlendikten sonra bir câriyeyi tercih etmesi ve hür kadın üzerine câriyeyi nikâhlanması söz konusu değildir. Fakat Mâtürîdî'ye göre bu ancak aralarında özel bir durumun olması anlamına gelir ki, bu tür bir davranış ise zulüm ve adaletsizliğe kapı aralayan bir davranış olduğu için hür erkeklerin böyle bir evlilik yapması engellenmiştir. Mâtürîdî, hür bir kadının üzerine câriyeyi nikâhlamayı insanın tabiatının çirkin gördüğünü ve şeriatın da bunu caiz görmediğini belirtmiştir.<sup>214</sup>

O halde Mâtürîdî'ye göre hür kadın üzerine câriyeyi nikâhlamak erkeğin tabiatına aykırı gelmekte din de bu davranışı yasaklayarak kabul etmemektedir. Yani din insanın tabiatına aykırı olan ve hoşuna gitmeyen bir şeye izin vermeyerek onu yasaklayabilir.

### **3.3. Dinin İnsanın Tabiatına Uygun Olan Bir Şeyi Yasaklaması**

Bu başlık altında insanın tabiatına uygun gelen ve hoşuna giden bir şey ile şer'î hükümler yani din arasındaki ilişkiye yer verilecektir. Yani insanın tabiatına uygun olan bir şeyi şeriatın yasakladığı ve tabiatına uygun olsa dahi buna din tarafından izin verilmediği durumlar incelenecektir. İnsanın tabiatına uygun gelen bazı şeylerin din tarafından yasaklanabildiği görülmektedir. Mâtürîdî'nin verdiği örneklerin incelenmesi ve onun bu konudaki düşüncelerinin anlaşılması konunun açıklığa kavuşmasına yardımcı olacaktır.

#### **3.3.1. Cimriliği Yasaklayarak Haram Kılması**

Mâtürîdî “*De ki: Rabbimin rahmet hazinelerine siz sahip olsaydınız, harcanır korkusuyla kısıtıkça kıvardınız. İnsanoğlu pek eli sıkıdır.*”<sup>215</sup> bu ayetteki insanlardan maksadın kafirler olabileceğini söylemiş ve cimrilik sıfatının her kafirde olma ihtimalini belirtmiştir. Çünkü onların âdeti musibetler anında cimrilik ve sabırsızlık göstermektir. Mâtürîdî, ayetteki insandan maksadın tüm insanlar olabileceğini de belirtmiş ve cimriliğin başlangıçta insanın tabiatına koyulan bir sıfat olduğunu iddia etmiştir. Daha sonra insanlar, tecrübe ve imtihan vesilesiyle cömert ve sabırlı olabilir. İnsanlara ömürleri boyunca rızıklarının tamamı tek seferde verilseydi ve ona sahip olsalardı bile ömürlerinin sonunda fakir kalma korkusuyla onu infak etmekten geri dururlardı. Çünkü ecellerinin ne zaman sona ereceğini bilmedikleri için bu onları cimrilik ve infak konusunda geri durmaya sevk

<sup>214</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/40.

<sup>215</sup> el-İsrâ, 17/100.



etmektedir. İnsanın tabiatı, daha önce olmayan malları arttıkça cimri davranmaya ve onu çoğaltmaya hırslanır.<sup>216</sup>

Mâtürîdî, cimrilik sıfatının insanın tabiatından ve cibilliyetinden kaynaklandığını da söylemiştir. Çünkü onlar, yapıları gereği ihtiyaçları olmasa bile malı tutar ve infaktan geri dururlar. Bunu bebeklerde ve küçük çocuklarda açıkça görmekteyiz. Onlar, ihtiyaçları olmadığı halde ellerindeki oyuncak gibi şeyleri başkalarına vermek istemezler. Bu da insanların böyle bir yapı ve tabiatı olduğunu göstermektedir. Mâtürîdî, daha sonra insanların bu tabiatlarını imtihan sebebiyle orta yola getirebileceklerini, cömert ve daha sabırlı birer birey olabileceklerini vurgulamıştır.<sup>217</sup>

İnsanın tabiatı, mal biriktirmeye başladıkça daha da fazla biriktirmeye hırslanır. Topladıkça da infak etme ve dağıtma konusunda cimrileşmeye başlar.<sup>218</sup> Bir insanın cömertlik ve cimrilikten nehyedilme ihtimali yoktur. Çünkü cömertlik ve cimrilik, insanın iki tabii mizacıdır. İnsan, tabiatı ve mizacı olan bir şeyden nehyedilemeyeceğine göre buradaki nehyin açıklanması gerekmektedir. Mâtürîdî de, ayetteki cömertlikten ve savurmaktan nehyedilmedeki maksadı, malın hak sahibi olmayanlara verilmesi olarak açıklarken, cimrilikten ve malı tutmaktan nehyedilmedeki maksadı ise hak sahibi olanlara verilmemesi olarak açıklamıştır.<sup>219</sup>

Mâtürîdî'nin de belirttiği gibi cömertlik ve cimrilik insanın tabiatından kaynaklanan iki sıfattır. İnsanın tabiatı, malından başkasına vermeyi çirkin görür. İster vereceği kişi hak sahibi olsun isterse olmasın. Fakat şeriat hak sahibine maldan verilmesini istemiş ve bunu övgüye değer kabul etmiştir. Hak sahibi olmayana verilmesini ve boş yerlere harcanmasını da savurganlık kabul ederek yermiştir. O halde insanın tabiatı, her halükârda kendi malından başkasına vermeyi çirkin buluyorsa, hak sahibi olmayana verme ve boş yere harcama hususunda şeriatle uyumluluk halindedir. Fakat hak edene verme hususunda insanın tabiatı şer'î hükümle ters düşmektedir. İnsan, Allah'ın emri hususunda aklını devreye sokarak akıbetinde alacağı kazancı hatırlamalı ve tabiatına muhalefet edebilmelidir.

---

<sup>216</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8/367.

<sup>217</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-Sünne*, 7/119-120.

<sup>218</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-Sünne*, 7/119.

<sup>219</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-Sünne*, 7/36.

Mâtürîdî'ye göre insanın tabiatı cimrilikten hoşlanmakta ve bu tabiatına uygun gelmektedir. Fakat şeriat cimriliği hoş karşılamayarak yasaklamıştır. O halde din insanın tabiatına uygun düşen ve hoşuna giden bir şeyi yasaklayabilir.

### 3.3.2. Kardeşlerine Zarar Verme Kastıyla Vasiyet Etmeyi Yasaklaması

Mâtürîdî'ye göre Allah Teâlâ, miras ayetlerini zikrederken ölenin varislerinin paylarını açıklamış ancak bu paylaşımın vasiyetten ve borçtan sonra olduğunu dile getirmiştir. Mâtürîdî ölen kişinin, varislerine vasiyet yoluyla zarar verme ihtimali üzerinde durmuştur.

Allah Teâlâ bir erkek veya kadının ana babası ve çocuğu bulunmaz ve malı mirasçılara kalırsa bunu kelâle olarak zikretmiştir. Ölenin geride bir erkek kardeşi yahut bir kız kardeşi varsa vasiyetten ve borçtan sonra mirastan altıda bir oranında pay alacaklarını ifade etmiştir. Ayrıca kardeşlerin birden fazla olması durumunda üçte bire ortak olacaklarını vurgulamıştır. Daha sonra da kimse zarar görmesin diye vurgu yaparak bunun Allah'ın hükmü olduğu ve haddin aşılması şeklinde uyarıda bulunmuştur.<sup>220</sup> Mâtürîdî “kelâle” kelimesi üzerinde durmuş ve anlamı hakkında farklı yorumlar yapmıştır. Fakat sonuç olarak kelâle kelimesinin anne baba ve çocuklar dışındaki akrabalar özellikle de ana baba bir veya baba bir kardeşler için kullanıldığını ifade etmiştir.<sup>221</sup>

Mâtürîdî'ye göre Allah Teâlâ, vasiyetle varislerine zarar verme hususunda anne baba veya çocukları zikretmemiş, kelâle cinsinden olan kardeşleri zikretmiştir. Çünkü insanın tabiatı, usulü olan anne veya babasına ve fûru olan çocuklarına yakınlıklarından ötürü zarar vermeyi hoş görmez. Fakat kardeşlerine ve daha uzak akrabalarına zarar kastıyla vasiyet etmeye daha meyillidir. Allah Teâlâ'da bu sebeple vasiyetle zarar verme hususunda kardeşlere özellikle dikkat edilmesine vurgu yapmıştır.<sup>222</sup> Anlaşılan o ki Mâtürîdî ayetteki “Kimse zarar görmesin” ifadesini vasiyetle varislere zarar verme olarak anlamış ve zarar verme fiiline kelâle cinsinden kardeşlerin maruz kalabileceğini düşünmüştür. Ayrıca ölüm döşeginde olan insanın, vasiyet yoluyla zarar verebilme imkânını insanın tabiatıyla ilişkilendirmiştir. İnsanın tabiatından kaynaklanan zarar verme

<sup>220</sup> en-Nisâ, 4/12.

<sup>221</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-Sünne*, 3/58-61.

<sup>222</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-Sünne*, 3/62.

kastının, usulü olan ana babası ve fûru olan çocukları kapsamayacağını çünkü insanın onların zararını istemeyeceğini belirtmiştir.<sup>223</sup>

Mâtürîdî Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "*Allah Teâlâ her hak sahibine hakkını vermiştir. Vârise vasiyet yoktur.*"<sup>224</sup> hadisine dayanarak kişinin kendi varislerine vasiyet etmesinin caiz olmadığı kanaatine varmıştır. Bir kimse ölümünden sonraya ancak malının üçte birinde vasiyet edebilmektedir. Terekenin üçte birinden daha fazla olan veya varislerden herhangi biri lehine yapılacak vasiyet ise, diğer varislerin iznine bağlı olarak geçerli olmaktadır. Çünkü varislerden bir kısmına vasiyet ederek diğer varislere zarar verme kastında olabilir. Bu sebeple bu tarz vasiyet diğer varislerin iznine bağlanmıştır.<sup>225</sup>

Mâtürîdî'nin verdiği bu örnekten anlaşılıyor ki Allah Teâlâ insanın tabiatındaki varislerine zarar verme meylini dikkate almış ve bu fiil tabiatına uygun düşse de varislere vasiyet yoluyla zarar vermeyi yasaklamıştır. Bu da bize gösteriyor ki din insanın tabiatına uygun düşen ve hoşuna giden bazı şeyleri yasaklayabilir.

### 3.3.3. Cennette Mümine Bahşedilen Bazı Şeylerin Bu Dünyada Yasaklanması

Mâtürîdî'ye göre cennette, müminler için birbirlerini ziyarete gidecekleri, hoşlarına giden yiyecekler, içecekler, arkadaşlar ve eşler olacağı belirtilmiştir. Bunların hepsi insanın tabiatına hoş gelen ve lezzet aldığı şeyler olduğu için Allah Teâlâ, cenneti bu tür nimetlerle donatmıştır.<sup>226</sup>

Mâtürîdî'ye göre cennet, insanın tabiatına hoş gelen nimetlerle donatılmışken, dünyada onu elde etmek zor amellere bağlanmıştır. Yani cennete girmenin kolay olmadığı çeşitli bela, musibet ve imtihanlardan geçmek gerektiği ancak bu sayede cennete girilebileceği vurgulanmıştır. Nitekim Mâtürîdî, "*Yoksa siz, ey müminler, daha önce gelip geçenlerin mâruz kaldığı sıkıntıların benzeriyle karşılaşmadan cennete gireceğinizi mi sandınız?*"<sup>227</sup> ayetinin tefsirinde müminlerin imanları sayesinde hiçbir zorluk, sıkıntı ve güçlükle imtihan edilmeden cennete gireceklerini sandıklarını fakat Allah Teâlâ'nın onlara iman hayatı içerisinde birçok sıkıntı ve zorluğun olduğunu haber verdiğini belirtmiştir. Mâtürîdî, yukarıda aktardığımız düşüncesini "*Elif lâm mîm. İnsanlar sadece 'inandık'*

<sup>223</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/70-71.

<sup>224</sup> Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Vesâyâ", 6.

<sup>225</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/72.

<sup>226</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-Sünne*, 6/446.

<sup>227</sup> el-Bakara, 2/214.

demeleriyle bırakılacaklarını ve kulluk sınavından geçirilmeyeceklerini mi sandılar?”<sup>228</sup> ayeti ve Hz. Peygamber (s.a.v.)’in “Cennet gerçekleştirilmesi zor amellerle, cehennem de nefsâni arzularla çevrilmiştir.”<sup>229</sup> hadisiyle desteklemiştir.<sup>230</sup>

Mâtürîdî, cennete girmenin ilk şartı olan imanın, zorluğu üzerinde durmuştur. Teorik açıdan imanın bir zorluğunun olmadığını, sadece insanın hakikati bilmesi ve doğruyu ikrar etmesinden ibaret olduğunu söylemiştir. Aslında imanın teorik açıdan insanın tabiatına zor gelmeyeceğini vurgulamıştır. Fakat pratik açıdan yani imanın uygulama açısından insanın tabiatına zor gelebileceğini söylemiştir. Çünkü uygulama açısından iman, nefsâni arzulara ve insanın tabiatına hoş gelen şeylere muhalefet edebilmektedir. Bu da Mâtürîdî’ye göre insan için gerçekleştirilmesi zor işlerden sayılmaktadır.<sup>231</sup>

Mâtürîdî’ye göre kötülük Allah Teâlâ tarafından süslenmiş olmasaydı duyular âlemiyle duyu ötesine, dünya hayatı ile ahirete istidlâl etme imkanı ortadan kalkardı. Allah, dünyadaki davranışları güzel (meşru) ve çirkin (gayr-ı meşru) olmak üzere ikiye ayırmış ve bu tasnifi tehdit ve vaadi için ölçü kabul etmiştir. Allah Teâlâ dünya da her arzu edilen şeyin aslını ahirette de bulundurmuş ve güzel göstermiş ki, insanlar cennette bulunan o güzelliklere rağbet etsin, dünyadaki geçici zevkleri terk ederek ahiretteki kalıcı ve asıl güzelliklere heves etsin.<sup>232</sup> Mâtürîdî, dünyada insanın tabiatına hoş gelen şeylerin asıllarının ahirette olduğunu ve cennetin insanın tabiatına hoş gelen şeylerle, cehennemin ise insanın tabiatına çirkin gelen ve nefret edeceği şeylerle donatıldığını belirtmiştir.

Sonuç olarak İnsanın tabiatı dünya hayatında bazı şeyleri hoş görebilmekte veya nefret edebilmektedir. Fakat dünya hayatında imtihan sürecinde olan insanın her hoşuna giden şeyin onun için caiz ve meşru olmadığı, her nefret ettiği şeyinde onun için haram kılınmadığı vurgulanmıştır. Cennet insanın tabiatına hoş gelen şeylerle donatılmış dünya hayatındayken mümin için meşru olmayan şarap, altın ve ipek gibi hoşuna giden birçok şey cennette müminin hizmetine sunulmuştur. O halde bir şey insanın tabiatına aykırı gelse

<sup>228</sup> el-Ankebût, 29/1-2.

<sup>229</sup> Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi ‘u’s-sahîh*, ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire, 1374-75/1955-56), “Cennet”, 1.

<sup>230</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü ‘l-Kur’ân*, 2/14.

<sup>231</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü ‘l-Kur’ân*, 2/14.

<sup>232</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü ‘l-Kur’ân*, 2/257-258.

bundan hoşlanmasa dahi din, akıbette kazanacağı güzellik ve imtihan sebebiyle onu emredebilmiştir.

### **3.4. Dinin İnsanın Tabiatına Aykırı Olan Bir Şeyi Emretmesi veya Caiz Kılması**

İmam Mâtürîdî, şeriatın emrettiği bazı hususların insanın tabiatına aykırı olduğunu öne sürmüştür. Çünkü Mâtürîdî'ye göre insanın tabiatının bir şeyi hoş görmemesi onun akıl ve din açısından yanlış olduğunu göstermez. Bu sebeple insanın, tabiatına aykırı olsa dahi Allah Teâlâ'nın emirlerine uygun davranması gerekir. Bu konuyla ilgili Mâtürîdî'nin verdiği örneklerin incelenmesi ve değerlendirilmesi konunun anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

#### **3.4.1. Zekâtı ve İnfakı Emrederek Farz veya Mendup Kılması**

Mâtürîdî'ye göre Allah Teâlâ, kendisinden fayda umulan şeyleri ve güzel olanları sevmeyi, kendisinden kaçınılan, zararlı olan ve müsavi olan şeylere de buğuz etmeyi insanın tabiatına yerleştirmiştir. Daha sonra Allah Teâlâ insanı, sevdiği şeylerden infak etme hususunda imtihan etmiştir. Sevaba ulaşmaları ve kurtuluşa erebilmeleri için tabiatlarının çirkin gördüğü bu fiile onları teşvik etmiştir. Yani insanın tabiatı, sevdiği şeylerden infak etmeyi çirkin görse de Allah insandan imtihan için bunu yapmasını istemiştir. *"Kim nefsinin cimriliğinden korunmayı başarırsa işte kurtuluşa erecekler onlardır."*<sup>233</sup> Mâtürîdî'ye göre nefsinin cimriliğinden korunmak iki türlü olabilir;

1- Allah Teâlâ kuluna, dünyada iken sevap cinsinden ona gaib olan şeyin şahide dönüşmesi için ihsanda bulunur ve sevdiği şeylerden infak etmeyi kuluna hafifletir. Bunun sonucunda insanın sevdiği şeylerden infak etmesi onun tabiatı gibi olur.

2- Allah Teâlâ insanı, emirlerine ve nehiyelerine ta'zim hususunda korur ve muvaffak kılar. Ta ki insan tabiatının tam tersi olsa bile kendisini Allah'ın emirlerini yerine getirme ve yasaklarından uzak durma konusunda zorlar.<sup>234</sup>

Mâtürîdî'nin düşüncelerinden hareketle zekât ve infak uygulamalarının insanın tabiatına ağır geldiği ve aykırı olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü insan malından başkalarına

<sup>233</sup> el-Haşr, 59/9.

<sup>234</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-Sünne*, 9/590.

vermeyi, onu paylaşmayı sevmez ve bundan hoşlanmaz. Karşılığını almadan veya görmeden başkasına mal vermeyi çirkin görmektedir. Fakat din, dünyalık bir menfaat beklemeden infak edilmesini mendup yani güzel bir fiil olarak teşvik etmiştir. Aynı zamanda belli bir miktar (nisap) mala sahip olan insana malının çok az bir kısmını zekât olarak vermesini bunun Allah'ın ayırdığı bir pay olduğunu belirterek zekât uygulamasını emretmiş ve farz kılmıştır.

İnsanın tabiatına aykırı olan zekât ve infak uygulamaları din tarafından emredilmiş veya teşvik edilmiştir. O halde bir şey insanın tabiatına aykırı olsa dahi Allah Teâlâ onu imtihan sebebiyle veya doğuracağı güzel sonuçları sebebiyle emredebilmektedir. Bu gibi insanın tabiatı ve şer'î hükmün çatıştığı konularda, şer'î hükmün esas kabul edilmesi ve ona göre amel edilmesi gerekmektedir.

#### **3.4.2. Hakkı Söylemeyi ve Tebliği Emretmesi**

Allah Teâlâ Hz. Peygamber'e (s.a.v) hitaben, müşriklerin onu ve risâletini yalanladıklarını ve bunun Hz. Peygamber'i üzdüğünü bildiğini haber vermektedir. Ayrıca onu teselli etmek amacıyla Hz. Peygamber'i değil Allah'ın ayetlerini yalanladıklarını ifade etmektedir.<sup>235</sup> Allah Teâlâ Hz. Peygamber'in müşriklerin yalanlamalarından ötürü üzüldüğünü bize haber vermektedir. Fakat Mâtürîdî'ye göre Allah Teâlâ müşriklerin inkârını ve yalanlamalarını bildiği halde Hz. Peygamber'e tebliğ görevinden vazgeçmemesini, eğer vazgeçerse mazur sayılmayacağına işaret etmektedir. Mâtürîdî bu konuda Hz. Peygamber'in üzülmesinin sebepleri üzerinde durmuştur. Bu sebeplerden birisinin de insanın kendi ailesi ve kabilesi tarafından yalanlanmasının tabiatına ağır geleceği ve bundan hoşlanmayarak üzüleceğini ifade etmiştir. Çünkü Mâtürîdî'ye göre her insanın tabiatı yalanlanmaktan hoşlanmaz ve tabiatı gereği buna üzülür.<sup>236</sup>

Fakat daha sonraki ilahî beyanlarda Allah Teâlâ Hz. Peygamber'e hitaben kendisinden önce de birçok peygamberlerin geldiğini, onlarında kavimleri tarafından yalanlandığını ve eziyete uğradıklarını ancak hak davalarından vazgeçmeyip sabrettiklerini belirtmiştir. Bu sabretmelerinin sonucunda kendilerine Allah'ın yardımı gelmiştir.<sup>237</sup>

---

<sup>235</sup> en-En'âm, 6/33.

<sup>236</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/51.

<sup>237</sup> en-En'âm, 6/34.

Mâtürîdî'ye göre yalancılıkla tanınan insanlar dahi kendilerine yalancı oldukları söylendiğinde bundan hoşlanmazlar ve bu durum tabiatlarına ağır gelir. O halde Hz. Peygamber gibi doğruluk timsali olan bir şahsiyetin kendisinin yalanlanmasından ötürü üzülmeleri ve tabiatına ağır gelmesi normal bir durumdur. Fakat Allah Teâlâ bu durumdan ötürü onu mazeretli görmemiş ve görevini yerine getirmesini emretmiştir.<sup>238</sup>

Mâtürîdî'nin verdiği örnekten anlaşıldığına göre her insan kendisinin ve davasının yalanlanmasından hoşlanmaz ve bu durum tabiatına ağır geldiği için üzülür. Fakat Mâtürîdî din nezdinde kişinin yalanlanmasının onun tabiatına ağır gelse de onu hakkı söylemekten alıkoymasını ve tebliğ konusunda mazur sayılmayacağını ileri sürmektedir. Bu da bize bir şey insanın tabiatına ağır gelse ve bundan hoşlanmasa dahi dinin onu emredebileceği sonucuna götürmektedir. Bazı durumlarda din, doğuracağı güzel sonuçlar sebebiyle insanın tabiatına aykırı gelen bir durumu emredebilmiştir. O halde Müslümanlar dini tebliğ konusunda yalanlansalar ve eziyet görseler dahi tebliğden geri durmaları caiz değildir. Bu tarz durumlarda dahi tebliğ kendilerine farz olmaktadır.

### **3.4.3. İnsanın Tabiatına Ağır Gelen Keffâretleri Emretmesi**

Allah Teâlâ Müminleri yemin etme konusunda uyarılmış ve kasıtsız bir şekilde yemin niyeti içermeden yaptıkları yeminlerinden ötürü onları sorumlu tutmayacağını belirtmiştir. Fakat kasıtlı olarak yemin niyeti ile yaptıkları yeminlerinden sorumlu olacaklarını belirterek bu tarz yeminlerin sonucunda keffâretle sorumlu olacaklarını ifade etmiştir. Kasıtlı olarak yapılan bu yeminlerin bozulması durumunda keffâretinin kendi ailemize yedirdiğimizin orta seviyesinde on fakiri yedirmek veya onları giydirmek şeklinde olduğunu belirtmiştir. Eğer yeminini bozan kişinin bu keffârete gücü yetmezse onun yerine üç gün oruç tutmasını emretmiştir.<sup>239</sup> Mâtürîdî'ye göre keffâretler, insanın tabiatının nefret ettiği şeylerden kılınmıştır. Çünkü insanın vermesi, mülkünden çıkarması ve şehvetinin izin vermediği şeylerden keffâret vermesi ona elem verir. Tabiatı da, içerisinde elem ve acı olduğu için bu tür eylemlerden nefret eder. Günahlar için keffâret olarak sevapların verilmesi, fakirlere yedirilip hizmet edilmesi, yiyeceğin parasının verilmesi ve ailesine

<sup>238</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/70.

<sup>239</sup> el-Mâide, 5/89.

yedirdiğinin mislini vermek zorunda olması gibi bunlar hep insanın tabiatına hoş gelmeyen şeylerdendir. Bu nedenle keffâretler insanın tabiatı tarafından çirkin görülmüştür.<sup>240</sup>

Mâtürîdî, keffâretler üzerinde durmuş ve bu konuyu insanın tabiatıyla ilişkilendirmiştir. Keffâret vermeyi, insanın tabiatının hoş görmediği bir şey olarak tanımlamıştır. Keffâret vermenin insana malını elinden çıkarmanın ve dağıtmanın acısını tattırmak için meşru kılındığını iddia etmiştir. Ona göre insan, kendisine izin verilmeyen şehveti nefesine tattırmasının keffâretini ödemiş olmaktadır. Sevapların günahları örtmesi de bu anlamda kullanılmıştır. Mâtürîdî'ye göre fakirleri çağırmak, onları toplayıp yemekte hizmet etmek ve isteklerini yerine getirmek insanın tabiatına, onlara para vermektten daha ağır gelir. Onun bağışlanması için daha uygun bir davranıştır. Mâtürîdî'ye göre nasıl ki insanın tabiatına çirkin gelen yemek yedirmenin caiz olması gibi parasını vermekte caizdir.<sup>241</sup>

Mâtürîdî, 'ailenize yedirdiğinizin ortalama seviyesinden' meâlindeki beyan da keffâretin, insanın vermektten acı duyacağı bir miktar olması gerektiğini vurgulamıştır. Çünkü küçük çocukların yediği miktarla yetişkin birinin doymayacağı bu nedenle ayette aileniz derken küçük çocukların kastedilmediğini belirtmiştir. Bu nedenle keffâret miktarının bir müd (830 gram) olması gerektiğini söylemiştir. Ebeveyn ve çocuğa ise keffâret yedirmeyi caiz görmemiştir. Çünkü insanın tabiatı bunların fakirliğinden acı duyar ve onların muhtaç hale gelmesini istemez. Allah Teâlâ, insana ebeveyn ve çocuklara bela ve sıkıntının gelmesine dayanamayacak bir tabiat yüklemiştir. Her insan onları korumaya ve başlarına gelecek sıkıntıları gidermeye çalışır. Hatta kendi başından geçen sıkıntıyı gidermeye çalıştığı gibi onlar için de gayret eder. Mâtürîdî'ye göre böyle yapmayan kişi hor görülür ve en kötü şekilde kınanır. O halde ayetteki yedirme emri ebeveyn ve çocukları kapsamaz. Çünkü insan bunları yedirmeyi şer'î bir emir olduğu için değil tabiatından dolayı yapmaktadır.

Sonuç olarak Mâtürîdî, keffâretleri insanın tabiatına aykırı düşen bir ceza şeklinde anlamıştır. Bu nedenle yedirmek ile parasını vermek arasında fark görmemiş iki şekilde de cezanın yerine geleceğini belirterek keffâret miktarının para olarak verilmesini de caiz görmüştür. Ayrıca insanın tabiatının vermektten acı duymayacağı ve imtina etmeyeceği

<sup>240</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-Sünne*, 3/590.

<sup>241</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/308.



ebeveyn ve çocuklara keffâretin geçerli olmayacağını kabul ederek bunu caiz görmemiştir. Keffâretin miktarı hususunda da insanın tabiatının vermekten geri duracağı ve acı çekeceği bir miktar olmasını bununda şeriat tarafından bir müd olarak belirlendiğini vurgulamıştır. O halde bir şey insanın tabiatına ağır gelse ve bundan hoşlanmasa dahi Allah Teâlâ bunu imtihan veya ceza mahiyetinde emredebilmektedir. Bu sebeple din insanın tabiatına aykırı olan bir şeyi emredebilir.

#### **3.4.4. Müminlere Hz. Peygamber'in Hükmüne Rız Olmalarını Emretmesi**

Müminler Hz. Peygamber'le birlikte Kâbe'yi ziyaret etmek için yola çıkmışlardı. Fakat Müşrikler Hudeybiye denilen mevkide onları durdurmuş ve Mekke'ye girmelerine izin vermemişlerdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber ağacın altında onlardan bey'at (söz) almıştı. Bu bey'atleri sebebiyle Allah onlardan razı olmuştu. Fakat kalplerinde olanı bilmiş, onlara huzur, sükûnet, fetih ve ganimet sözü vermişti.<sup>242</sup> Mâtürîdî "Allah onların kalplerindeki bildi" kelamını kalplerindeki hoşnutsuzluğu bildi şeklinde yorumlamıştır. Müminlerin Mekke'ye girememeleri ve Hudeybiye antlaşmasındaki ağır şartların kabul edilmesinden ötürü kalplerinde bir hoşnutsuzluk oluşmuştu. Mâtürîdî buradaki hoşnutsuzluğu, irâdî değil tabîî bir hoşnutsuzluk olarak kabul etmiştir. Çünkü insanın tabiatı bazen bir hal ve durumdan hoşlanmayarak diğerini seçebilir.<sup>243</sup> Mâtürîdî bu yaklaşımını değişik örneklerle desteklemeye çalışmıştır.

Allah Teâlâ mümin erkeklere eşleri olan kadınlarla iyi geçinmelerini emretmiş, onlardan hoşlanmamaları durumunda kendileri için hayırlı olacak bir şeyden de hoşlanmamış olacaklarını bildirmişti.<sup>244</sup> Yani insanın bir şeyden hoşlanmaması belki de onu kendisi için hayırlı olacak bir durumdan hoşlanmamaya götürebilmektedir. İnsan, tabiatı gereği eşiyle tartışabilir veya onun bir takım hareket ve davranışlarından hoşlanmayabilir. Fakat Allah Teâlâ insanın tabiatından kaynaklanan bu tarz hoşlanmama duygusunun onu kendisi için hayırlı olan şeyden hoşlanmamaya götüreceğini ifade etmiştir.<sup>245</sup>

Mâtürîdî verdiği örneklerle görüşünü desteklemeye çalışmış ve müminlerin Hudeybiye'deki hoşnutsuzluklarını irâdî değil tabîî bir hoşnutsuzluk olarak kabul etmiştir.

---

<sup>242</sup> el-Fetih, 48/18-19.

<sup>243</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 14/30.

<sup>244</sup> en-Nisâ, 4/19.

<sup>245</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 14/31.

Çünkü Hz. Peygamber'in emrinden sonra onun hükmüne razı olmamaları caiz değildir. Allah Teâlâ, müminlerden Hz. Peygamber'in hükmüne tam bir teslimiyetle razı olmalarını istemiştir. Bu nedenle Hz. Peygamber'in hükmüne razı olmak müminlere farz kılınmış ve onun hükmünden irâdî olarak hoşnut olmamak da haram kabul edilmiştir<sup>246</sup>.

İncelediği örneklerden ve ifadelerden hareketle Mâtürîdî'nin insanın tabiatı bir şeyden hoşlanmasa dahi Allah'ın onu emredebileceğini veya yasaklayabileceğini savunduğu, insanın iradesi dışında bu emirlerden hoşlanmamasının onun imanına zarar vermeyeceği kanaatinde olduğu, fakat Allah'ın emir ve yasağından iradî olarak hoşlanmamasının câiz olmadığını savunduğu anlaşılmaktadır.

O halde insanın bir şeyden hoşlanmamasının ve ondan nefret etmesinin onu kötü yapmayacağı ve dinin onu yasaklamasını gerektirmediği; aynı şekilde insanın tabiatının hoşlandığı ve uygun bulduğu bir şeyin din tarafından emredilmesinin gerekmediği ortaya çıkmaktadır. Günümüzde de bir olaya veya duruma bakarken bu bakış açısıyla ele alınması ve tabiatın meyli ile yanlış kararlar verme konusunda dikkatli olunması gerekmektedir.

### **3.4.5. Beynûnet-i Kübrâ ile Boşananın Önce Başka Koca ile Evlenmesini Emretmesi**

Allah Teâlâ mümin erkeklere hitaben eşlerini üçüncü defa boşadıklarında ancak kadının başka bir erkekle evlilik yapması durumunda kendisine helal olabileceğini açıkça ifade etmiştir. Fakat ikinci koca onu boşarsa o zaman eski kocaya dönebileceğini belirtmiştir.<sup>247</sup>

Koca eşini iki talâktan sonra bir talâk daha vererek boşarsa artık kadın başka bir erkekle evlenmedikçe helal olmaz. Mâtürîdî, beynûnet-i kübrâ (üç talakla boşanmış) ile boşanmış kadının ikinci evliliğinin cinsel ilişkiyi de içerdiğini kabul etmektedir. Hz. Peygamber'in “Kadın erkeğin, erkek de kadının cinsel ilişki lezzetini tatmadıkça olmaz”<sup>248</sup> hadisini delil olarak getirmiştir. Çünkü ayetin hedefi iyi düşünmeden eşini boşayan ilk kocanın cezalandırılmasına yöneliktir ve cinsel ilişkiyi kapsamayan ikinci bir evlilik onun için caydırıcı değildir. Bu anlayışa göre üçüncü boşamayı yapmak hoş

<sup>246</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 14/31.

<sup>247</sup> el-Bakara, 2/230.

<sup>248</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, ed. Muhammed Zühreir b. Nasr (Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Talâk”, 7 (No. 37).

karşılanmamıştır. Zira kadın başka bir erkeğin meşru ilişkisinden sonra kendisine helal olabilecektir, bu ise insanın tabiatının hoşlanmayı nefret ettiği şeylerdendir.<sup>249</sup>

Mâtürîdî hülle yapan kişinin nikâhının meşru olduğunu ileri sürmüştür. Hz. Peygamber'in "*Allah hülle yapana da kendisi için hülle yapılana da lânet etmiştir.*"<sup>250</sup> hadisini farklı yorumlayarak buradaki lanetin kişinin ayrılmak ve boşanmak üzere nikah yapmasından dolayı olduğunu belirtmiştir. Yoksa kadını birinci kocaya helal kılmak ve aradaki yasağı ortadan kaldırmak için değildir. Çünkü bunu yapan kişi nikâhla birlikte boşamayı da amaçlamaktadır, halbuki nikah süreklilik esasına göre kurulmuştur. Bu sebeple bu tür evliliğe lanet gelmiştir.<sup>251</sup>

Erkeğin tabiatı, karısını üç talakla boşamasını çirkin görür. Çünkü üç talakla boşanan kadın başka bir erkekle evlenip ilişkiye girdikten sonra ancak eski kocasına helal olabilmekte ve onunla tekrar evlenebilmektedir. Erkeğin tabiatı hülle yapmayı da çirkin görür. Çünkü bunda da karısını başka bir erkeğe sunma ve onunla ilişkiye girmesine müsaade vardır. Bu sebepten ötürü erkeğin tabiatı hülle yaparak karısını başkalarına sunmaktan nefret eder.<sup>252</sup>

Mâtürîdî'ye göre kendisi için hülle yapılan birinci koca, ikinci kocadan insanın tabiatının hoşlanmayacağı bir şeyi istemektedir. Çünkü insanın tabiatı başka bir erkekle evlenip onunla beraber olduktan ve kadınlığından faydalandıktan sonra kendisine geri dönmesinden hoşlanmaz ve bu fiilden nefret eder. Bu sebeple de erkek üçüncü talakı verme hususunda kendisine hâkim olmaya çalışır ve tabiatının hoşlanmadığı bu duruma düşmekten çekinir. Mâtürîdî insanın tabiatındaki bu hoşlanmama ve nefret etme eğilimini kabul ederek ikinci kocayla evlenme şartında sadece nikâhla yetinilmeyeceğini belirtmiştir. Nikâh akdinde cinsi münasebetinde şart olduğunu ileri sürmüştür.<sup>253</sup>

Mâtürîdî'ye göre üç talâkla boşanmış kadının, eski kocasına helal olabilmesi için ikinci bir erkekle nikâhlanması şart koşulmuştur. Artık bunun engellenmesi caiz değildir. Mâtürîdî bu konuyu namaza benzeterek namaz için ona vesile olan abdestin veya iftitâh

<sup>249</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/74.

<sup>250</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, ed. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî (Beyrut, 1405/1985), 1/83, 87-88.

<sup>251</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/75.

<sup>252</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-Sünne*, 2/168.

<sup>253</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/75.

tekbirinin hoş karşılanmaması ve yasaklanması caiz değildir. O halde eski kocaya helal olmaya vesile olan ikinci bir evliliğin yasaklanması hiç de makul olmamaktadır.<sup>254</sup>

Mâtürîdî, erkeğin boşadığı karısını başka bir erkeğe sunarak onunla yeni bir nikâh yapmasına ve cinsel ilişkiye girmesine göz yummasının tabiatına çok ağır geleceğini, insanın tabiatının bundan nefret edeceğini belirtmiştir. Mâtürîdî Allah Teâlâ'nın insanın tabiatındaki bu çirkinliği dikkate alarak üçüncü defa boşama yaparken dikkat edilmesini murat ettiğini ve caydırıcı bir hüküm koymayı amaçlamış olabileceğini işaret etmiştir. Fakat Mâtürîdî, hüllenin insanın tabiatına çirkin gelmesiyle birlikte bunu yapmayı meşru görmesi dikkat çekicidir. Mâtürîdî'ye göre hülle yapmak caizdir. Ona göre insanın tabiatının bundan nefret etmesi, onun şer'î hükmüne bir zarar vermez. Ayrıca Mâtürîdî Hz. Peygamber'in hülle yapana ve yaptırana lanet ettiğine ilişkin rivayetlerde geçen lanetin, boşanmak kastıyla evlilik yapmak hakkında olduğunu ileri sürmüştür. Onun için ilk kocaya helal kılmak için ikinci bir evlilik yapmakta bir beis yoktur.

Mâtürîdî'nin incelediği bu örnekten anlaşıldığına göre insanın tabiatı bir şeyden hoşlanmasa dahi Allah Teâlâ o şeyi imtihan veya ceza sebebiyle emredebilmektedir. Burada da insanın tabiatının hoşlanmadığı bir durumu emretmiştir. O halde din insanın tabiatına aykırı olan bir durumu emredebilir.

#### **3.4.6. Yılan Gibi Zararlı Hayvanları Öldürmeyi Caiz Kılması**

Mâtürîdî, Bakara sûresi 35. ayette Hz. Adem'in yasak ağaçtan yemesini unutmaya yorumlayanların ikinci görüşünü değerlendirirken ya Adem'in yasağı kavradığını fakat bu yasağın isyan sıfatını oluşturmayacağını düşündüğü yahut ayetteki "...zalimlerden olursunuz." şeklindeki beyanı unuttuğunu belirtmiştir. Mâtürîdî bir konuya yönelik haramlık hükmü gelmeden önce bazı şeylerin niteliğinin belirtilebileceğini söylemiştir. Fakat ona göre o şeyin yasak olarak yürürlüğe girmesi ancak haramlık hükmünün belirtilmesinden sonra gerçekleşebilir. Mâtürîdî bu ayette Hz. Adem'in ağaçtan yeme yasağını, haram kılınma çerçevesi dışında düşündüğünü belirtmiştir. Mâtürîdî yasaklamanın, haram kılınması veya yasaklanan şeyde hastalık ve zarar olması gibi birkaç hedefinin olabileceğini söylemiştir. Yasaklamadaki ikinci şekil hedefin duyular vasıtasıyla

<sup>254</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/74-75.

bilinebileceği, insanların tabiatları gereği bazı helal olan şeyleri doğuracakları zarar ve eziyetten dolayı kendilerine yasaklayabileceklerini belirtmiştir.<sup>255</sup>

*“Fakat şeytan ayaklarını kaydırdı ve içinde buldukları yerden çıkmalarına sebep oldu. Bunun üzerine, ‘Birbirinize düşman olarak aşağıya inin, yeryüzünde iskân etmek belli bir zamana kadar orada yaşamak sizin için mukadderdir’ dedik.”*<sup>256</sup> Mâtürîdî ayetin tefsirinde Adem ve Havva’nın cennetten çıkarılma olayını Allah Teala’nın fiili olarak görmüş, şeytanın sadece sebep olduğunu söylemiştir. Çünkü bazı sonuçların sebepleriyle isimlendirilmesi veya bazı sebeplerin de sonuçlarıyla isimlendirilmesi mümkün ve vâkîdir. Burada da şeytanın bizzat onları cennetten çıkarmadığını, sadece verdiği vesveselerle buna sebep olduğunu belirtmiştir.<sup>257</sup>

Mâtürîdî şeytanın Adem ve Havva’ya ne şekilde vesvese verdiğiyle alakalı yorumları zikretmiş fakat bunun hakkında kesin bir delil olmadığını, doğrusunu Allah Teâlâ’nın bileceğini söylemiştir. Fakat bu konuyla alakalı yorumlardan birisinde şeytanın gökte olduğu Adem ve Havva’yı nimetler içerisinde görerek kıskandığı, bunun etkisiyle yılanın başından onlara vesvese verdiği şeklindedir.<sup>258</sup>

Mâtürîdî, “Birbirinize düşman olarak aşağıya inin” ilâhî beyanındaki düşmanlığın iki şekilde olabileceğini söylemiştir. Bu düşmanlık ya İblis ve nesli ile Adem ve nesli arasındadır ya da bizimle iblisi taşıyan yılan arasındadır. Mâtürîdî burada şeytanla olan düşmanlığımızın ihtiyârî yani kendi seçimimiz ve ilâhî bir emir olduğunu, yılanla olan düşmanlığımızın ise tabii ve fitrî olduğunu söylemiştir. İnsanın tabiatı eziyet ve zarar veren şeylerden nefret eder. Bu sebeple insanın tabiatı yılan, akrep gibi şeylerden verdikleri zarar ve eziyetten ötürü nefret etmektedir. Dinen de bu tarz zararlı hayvanların zararından korunmak için onlardan uzaklaşmak, onları defetmek veya son çare olarak öldürmek caiz olmaktadır.<sup>259</sup>

Mâtürîdî’nin düşüncelerinden hareketle insan kendisine zarar veren hayvanlardan hoşlanmamakta ve bunların zararından korunmak istemektedir. Dinimiz de normal durumlarda hayvanlara zarar verilmemesini fakat zor durumda kalıp zararından

<sup>255</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 1/95-96.

<sup>256</sup> el-Bakara, 2/36.

<sup>257</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 1/91.

<sup>258</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 1/104.

<sup>259</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 1/106.

korunamadığımız hallerde bu tarz zararlı hayvanların öldürülmesine cevaz vermektedir. O halde din bazen insanın tabiatına aykırı olan ve hoşuna gitmediği şeylere cevaz vererek izin vermiştir.

### 3.4.7. İnsanın Tabiatına Ağır Gelen Savaşı (Cihâd) Emretmesi

Allah Teâlâ Müminlere hitaben savaştan hoşlanmadıklarını fakat yine de farz kılındığını belirtmiştir. Çünkü bazen hoşlanılmayan bir şeyin hayırlı olabileceğini veya hoşlanılan bir şeyin zararlı olabileceğini ifade etmiştir. Bunların sonucunu kendisinin daha iyi bildiğini belirtmiştir.<sup>260</sup> Mâtürîdî, ilahi beyanlarda bahsedilen hoşnutsuzluğun savaş hakkında olmasını ve muhatapların güçlük ve zorluğundan ötürü onu hoş görmemelerini ihtimal dâhilinde görür. Hoşlanmadıkları şeyin bazen kendileri için hayırlı olabileceği, hoşlandıkları şeyin ise bazen kendileri için zararlı olabileceğini vurgulamıştır. Yani savaşmak ve cihâd etmekten nefret etseniz de içerdiği fetih, zafer, ganimet, ahirette sevap ve manevi derece açısından sizin için daha hayırlıdır. Cihâddan geri kalmak hoşunuza gitse de içerdiği esaret, ölüm, zillet, düşmanın haddi aşması ve ahiretteki mükâfattan mahrum olma hatta cezaya müstahak olma gibi kötü neticeler sebebiyle sizin için daha zararlıdır.<sup>261</sup>

Mâtürîdî'ye göre savaşmanın yani cihâd etmenin çirkinliği ihtiyârî (kendi seçimi) değil, tabii bir çirkinliktir. Yani savaşmayı çirkin görmek insanın iradesiyle seçerek oluşan bir çirkinlik değil, aksine insanın tabiatından kaynaklanan doğal bir çirkin görmedir. Çünkü bu şekildeki insanın tabiatından kaynaklanan hoşnutsuzluk ve çirkinliğe yönelik dini bir hitap söz konusu değildir. Ayrıca her insanın tabiatı, düşmanla savaşmaktan ve onunla didişmekten nefret eder. Eğer savaşmak ve cihâd ihtiyârî çirkinlik olsaydı Hz. Peygamber (s.a.v)'in ashâbının, önce savaşmakla emir olunup daha sonra da bunu ihtiyârî olarak çirkin görmeleri düşünülemezdi. Bu şekildeki çirkinlik, cehennem ehlinin sıfatı olduğu için Peygamber'in ashâbının bunu yapması söz konusu olamaz. Dolayısıyla buradaki çirkinlik, insanın tabiatından kaynaklanmaktadır. Çünkü her insanın tabiatı, savaşmayı şiddet ve meşakkatinden dolayı çirkin görmektedir.<sup>262</sup>

Mâtürîdî'ye göre Müslümanların Bedir savaşında içlerine düşen korku da ihtiyârî değil, tabii bir korkudur. Çünkü savaştan önce Müslümanlara yardımın ve zaferin

<sup>260</sup> el-Bakara, 2/216.

<sup>261</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/16.

<sup>262</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-Sünne*, 2/15.

geleceğine dair müjde geldikten sonra ihtiyârî olarak korkmaları düşünülemez. O halde Bedir’de Müslümanların, savaşmakla emir olunduklarında hazır olmadıklarını vehmederek nefislerinde insanın tabiatından kaynaklanan bir korku oluşması durumudur.<sup>263</sup>

Allah Teâlâ kendilerine savaştan geri durun, namazı kılın ve zekâtı verin şeklinde emir verilenlere daha sonra savaşın farz kılındığını ifade etmiştir. Fakat bu kimselerin savaş farz kılınıncı Allah’tan korkar gibi hatta daha fazla bir korkuyla insanlardan korktuklarını hatta Allah Teâlâ’dan savaş konusunda geri kalmayı istediklerini belirtmektedir. Fakat Hz. Peygamber’e bu kimselere hitaben dünya menfaatinin önemsiz olduğunu asıl korkulması gerekenin Allah Teâlâ olduğunu ve ahiret yurdunun daha hayırlı olduğunu söylemesini emretmiştir.<sup>264</sup> Mâtürîdî’ye göre bahsedilen savaş korkusu, fitrî ve tabîî olup kendi tercihi veya Allah’ın hükmünden hoşlanmamak şeklinde değildir. Bu korkuya sevk eden şeyin dünyadan yararlanma arzusu olduğu haber verilmiştir. Eğer onlar ahiret hayatının zevkini düşünseler bu korku kendilerinden uzaklaşır, başlarına gelecek musibetlere sabreder ve endişeye düşmezlerdi. Mâtürîdî’ye göre savaşmak insanın tabiatına ağır gelse de Allah Teâlâ’ya ibadet konumunda yapıldığı takdirde başına gelecek ölümden çok daha kolay ve güzeldir. Çünkü Allah savaşanlara ahiret nimetleri vadetmiş ve dünya metainden daha hayırlı olduğunu bildirmiştir. Bu nedenle mümin, erişeceği üstün mertebeden dolayı ölümün gelmesini sever, kâfir ise Allah’ın kendisinden hoşnut olmadığını görür, bu sebeple de ölümü sevmez.<sup>265</sup>

Allah Teâlâ Müminlere hitaben düşman topluluğunu takip etme konusunda gevşeklik göstermemelerini emretmiştir. Müminlerin acı çektikleri gibi onların düşmanlarının da acı çektiklerini ifade etmiştir. Ayrıca Müminlerin Kâfirlerden farklı olarak Allah Teâlâ’dan bir şeyler beklediğini belirtmiştir.<sup>266</sup> Mâtürîdî’ye göre bu ilahi beyanlarda cihadın farz kılınışına işaret vardır. Çünkü Allah Teâlâ, siz nasıl acı çekiyor ve elem duyuyorsanız, kâfirler de elem duyuyor ve aldıkları yaralardan dolayı acı çekiyorlar şeklinde haber vermektedir. Mâtürîdî, cihâd nafil olsaydı nasıl ki diğer nafilelerin elem ve acı çekme durumunda kaldırıldığı gibi onun da kalkması gerekirdi. Fakat elem ve acı durumunda dahi emredildiğine göre bu onun farz olduğunu göstermektedir. Ayette acı çekmenin düşmanı takip hususunda gevşeklik göstermeye mazeret olmadığı belirtilmiştir. Çünkü

---

<sup>263</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-Sünne*, 5/156-159.

<sup>264</sup> en-Nisâ, 4/77.

<sup>265</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü l-Kur’ân*, 3/332-334.

<sup>266</sup> en-Nisâ, 4/104.

Müslümanların acı çektiği ve tabiatlarına zor geldiği gibi Kâfirler de acı çekiyor fakat hiç gevşeklik göstermiyorlar. Üstelik Müslümanlar, Kâfirlerin beklemediği büyük mükâfatı bekliyor. Bu sebeple Allah Teâlâ, acı çekmeleri, korkmaları ve ölmeleri ihtimaline karşı cihâddan geri kalmalarına izin vermemiştir. Cihâd gibi insanın tabiatına zor gelen bir işi, akıbeti düşünerek ve alacağı büyük mükâfatı aklına getirerek tabiatına hafifleştirebilir ve kendine zor gelse de tercih edebilir.<sup>267</sup>

Mâtürîdî'ye göre insanın tabiatının bazı şeylerden hoşlanarak onlara meylettği, bazı şeylerden de nefret ederek onlardan kaçındığını belirtmiştik. İnsanın tabiatı savaşma eylemini, güçlük ve zorluğundan hatta kişinin yaşamını tehlikeye atmasından dolayı çirkin görmüştür. Fakat aklını ve haberi devreye soktuğunda içerdiği maddi ve manevi faydalardan ötürü bu hoşnutsuzluğunu geri plana atabilmiştir. Aynı zamanda savaştan geri kalmak hoşuna gitse bile, aklın ve haberin teyit ettiği kötü ve zararlı sonuçlarından ötürü bunu çirkin görebilmiştir. Yani savaşmak ve cihâd insanın tabiatına aykırı gelse dahi Allah Teâlâ bunu emretmiştir. O halde din insanın tabiatına aykırı olan bir şeyi emredebilir.

### **3.4.8. İnsanın Tabiatına Çirkin Gelen Hayvan Kesmeyi (Kurban) Emretmesi**

Mâtürîdî Kevser sûresinde geçen “*Şimdi sen Rabb'ine kulluk et ve kurban kes.*” ayetinin Hz. Peygamber'e hem derûnî ibadetleri hem de hayvan kesimi cinsinden olan kurban ibadetini emrettiğini belirtmiştir. İnsanın tabiatının hayvan kesiminden hoşlanmadığı ve canlıya eziyet verdiği gerekçesiyle bazı kâfir toplumların kurban ibadetini yasakladığını ifade etmiştir. Fakat buna rağmen Allah Teâlâ peygamberini tabiatının hoşlanmadığı bu tür fiille kulluk görevini yerine getirmeye davet etmiştir.<sup>268</sup>

Mâtürîdî'ye göre insanın tabiatı hayvan kesiminden hoşlanmaz. Çünkü kendi eliyle başkasına acı çektirmektedir. Acı çektirme fiilini kişinin kendi eliyle yapması başkalarının yapmasından daha ağır ve elem vericidir. Bunda kendi nefsiyle mücadeleye girişmesi ve tabiatına zor gelen hayvan kesme eylemini gerçekleştirmesi vardır. Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'i ve onun şahsında Müslümanları kendi rızası uğrunda zorluklara göğüs germekle, tehlikeli olmasına rağmen kâfirlerle mücadele ve onları İslam'a davet etmekle, gece ibadetiyle nefesine karşı cihat etmekle ve bazen de tabiatının hoşlanmadığı şeylerle

<sup>267</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/24-25.

<sup>268</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17/346.



özellikle kurban kesmekle imtihan etmiştir. Yani insanın tabiatı hoşlanmasa da Allah Teâlâ bazen imtihan için onu emredebilmektedir.<sup>269</sup>

İnsanın tabiatı kan akıtmaktan hoşlanmaz. Fakat Allah Teâlâ'nın emri, insanın tabiatının tersine geldiği için Hz. Peygamber insanlar içerisinde en merhametli olmasına karşın emre itaat ederek Veda haccında yüz tane deve ayırmış bunlardan altmış tanesini kendi keserken, geri kalan kırk tanesinin kesimine de Hz. Ali'yi görevlendirmiştir.<sup>270</sup>

Matürîdî “*Murdar hayvan, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına kesilmiş hayvanlar size haram kılındı...*”<sup>271</sup> ayetini yorumlarken murdar hayvan ile domuz eti ve kanı birbirinden ayırmıştır. Murdar hayvanın etinin yenmesi hususunda haram olduğunu, fakat tabaklanarak derisinden ve kemiğinden faydalanmanın helal olduğunu belirtmiştir. Domuz ve kanın ise hiçbir sebeple helal olmayacağını vurgulamıştır. Yani Mâtürîdî ayette geçen murdar hayvanın haram kılınmasını sadece etine has kılmıştır. Çünkü normal de helal olan hayvanın boğazlanmaması ve kanının akıtılmaması sebebiyle eti haram olmuştur. Bu da yenmesi helal olan hayvanların etinin ancak boğazlanması ve kanının akıtılması şartıyla helal olacağını ve Allah Teâlâ'nın hayvan kesmeyi ve kanını akıtmayı şart koştuğunu göstermektedir.<sup>272</sup>

Allah Teâlâ, hayvanın helal olmasının yolunu onu boğazlayarak kanını akıtmaya bağlamıştır. Her canlı varlık boğazlanmaktan ve canının çıkmasından acı duyar. Allah Teâlâ da acı veren her şeyden nefret etmeyi her canlı için tabiat kılmıştır. Fakat insanlar boğazlanan hayvanların etini yemekten lezzet alırlar. Etin temizlenmesi ve bozulmaktan kurtulması, içerisindeki kanın akıtılmasına bağlıdır. Eğer haram kılınan kan onun içerisindeyken helâk olursa eti de ifsâd etmiş olmaktadır. Bu sebeple Allah Teâlâ insanı, tabiatının nefret ettiği kan akıtma eylemini hayvanı helal kılma sebebi kılarak imtihan etmiştir.<sup>273</sup>

Mâtürîdî, elem ve eziyet verdiği için bir canlıyı öldürmeyi doğru bulmayan Seneviyye fırkasının görüşünü aktarmıştır. Fakat Mâtürîdî bu görüşe katılmayarak canlının kesim yoluyla hayatına son verilmesinin can çekişerek ölmesinden daha hayırlı olduğunu

<sup>269</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17/347.

<sup>270</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17/348.

<sup>271</sup> el-Mâide, 5/3.

<sup>272</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/142.

<sup>273</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/143.

vurgulamıştır<sup>274</sup>. Yani hayvanın can çekişerek ölmesinden kesilerek hayatına son verilmesi daha güzeldir. Fakat Mâtürîdî burada kurban kesmeyi çirkin görenlere değil, mutlak olarak canlıyı öldürmenin çirkin olduğunu düşünen gruplara karşı delil getirmiştir. Zenâdika fırkası da, kurban kesmeyi çirkin görmüştür. Mâtürîdî ise kurban kesmenin çirkinliğinin akli olmayıp tabii bir çirkinlik olduğunu söylemiştir. Bazen insanın tabiatı, kan vermek, hacamat yaptırmak ve tadı kötü olan ilaçlarla tedavi gibi kendisinde faydası bulunan şeyleri çirkin görebilmektedir. İnsanın tabiatının bir şeyi çirkin görmesi onu aklın ve dinin de çirkin görmesini gerektirmez.<sup>275</sup>

Sonuç olarak Mâtürîdî'ye göre insanın tabiatı hayvanı boğazlamaktan ve kanını akıtmaktan nefret etmektedir. Fakat boğazlanmış hayvanların etini yemekten de lezzet almaktadır. İnsanın tabiatı hayvan ve kurban kesme eyleminden hoşlanmazken, akıl hayvanları yaratan Allah'a şükretmemiz için kurban edilmesini ve kendi ihtiyaçları için hayvanın kesilmesini hoş karşılamıştır. Şeriat da kurban kesmeyi emrederek aklın görüşünü desteklemiş ve insanın tabiatındaki nefreti onun için imtihan vesilesi kılmıştır. O halde din insanın tabiatına aykırı olan bir şeyi emredebilir.

### 3.4.9. Dul Kadınlarla Evlenmeyi Caiz Görmesi

Allah Teâlâ Hz. Peygamber'in eşlerini bazı hatalarından dolayı uyarılmış ve Hz. Peygamber'in onları boşayabileceğini belirtmiştir. Onları uyarırken eğer Hz. Peygamber onları boşayacak olursa Allah Teâlâ ona onlardan daha hayırlı eşler verebileceğine dikkat çekmiştir. Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'in eşlerini uyarırken onların yerine yeni eşler olarak bâkireleri ve dulları zikretmiştir.<sup>276</sup>

Mâtürîdî'ye göre dulları zikretmesindeki hikmet, Hz. Peygamber'in bütün rağbetinin bâkirelere çevrilmemesi olabilir. Çünkü insanın dul kadınlara rağbeti daha az olur. İnsanın tabiatı bâkire varken dul bir kadınla evlenmeyi çirkin görür.<sup>277</sup>

Mâtürîdî Hz. Peygamber'in eşlerinin uyarıldığı ayet<sup>278</sup> ile mevcut eşlerinden sonra başka kadınlar almasını ve onları başka kadınlarla değiştirmesini yasaklayan ayeti<sup>279</sup> bir

<sup>274</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 17/348.

<sup>275</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-Sünne*, 4/238-239.

<sup>276</sup> et-Tahrim, 66/5.

<sup>277</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-Sünne*, 10/88.

<sup>278</sup> et-Tahrim, 66/5.

<sup>279</sup> el-Ahzâb, 33/52.

arada değerlendirmiştir. Bu iki ayet arasında iki ihtimalin olabileceğini ifade etmiştir. Birinci ihtimalde Hz. Peygamber'in başka kadınlarla evlenmesini yasaklayan ayetin daha önce geldiğini, mevcut eşlerini boşayıp yerine başka eşler alabileceğini bildiren ayetin de sonra geldiğini ileri sürerek bu ayetin önceki ayeti nesh ettiğini söylemiştir. İkinci ihtimalde ise ayette kastedilen boşamanın talak değil de değiştirme anlamında olabileceğini ileri sürmüştür.<sup>280</sup>

Mâtürîdî'ye göre insanın tabiatı bâkire bir eş varken dul bir kadınla evlenmeyi çirkin görür. Bâkire eşi daha çok arzu eder ve tabiatının hoşuna gider. Fakat dul kadın başka bir erkekle evlilik geçirdiği ve bekâreti ortadan kalktığı için erkek tarafından bâkire kız gibi tercih edilmez. Mâtürîdî de Hz. Peygamber'in mevcut eşlerini yenileriyle değiştirme konusunda bâkire kadınların yanında dulları da zikretmesini bu görüşüne dayandırmaktadır. Mâtürîdî insanın tabiatındaki bu eğilimi Allah Teâlâ'nın dikkate aldığını ve bu nedenle Hz. Peygamber'in rağbetinin sadece bâkirelere olmaması için dulları zikrettiğini belirtmiştir. Yani Mâtürîdî'ye göre dul kadınla evlenmek erkeğin tabiatına ağır gelmekte ve bunu çirkin görmektedir. Fakat Allah Teâlâ dul kadınlarla evlenmeye izin vermiş ve onlarla evliliği yasaklamamıştır.<sup>281</sup>

Mâtürîdî'nin verdiği örnekten anlaşıldığına göre insanın tabiatı dul kadınlarla evliliği çirkin görmekte ve bu durum onun tabiatına aykırı olmaktadır. Fakat din dul kadınlarla evliliğe cevaz vermiş ve bu fiili çirkin olarak kabul etmemiştir. O halde din insanın tabiatına aykırı gelen ve nefret ettiği bir şeyi emredebilir veya caiz kılabilir.

#### **3.4.10. Kocanın Hanımının Malından Yemesini Caiz Görmesi**

Cahiliye döneminde babalar ve velâyet sahibi olan kimseler kadınların mehirlerini alıyorlardı. Mehir evliliğin sonucunda kocanın, hanımına verdiği veya vermeyi taahhüt ettiği belli bir miktar maldır. İslam'ın gelmesiyle Allah Teâlâ, erkeklere hanımlarının ve velâyeti altındaki kadınların mehirlerini almamalarını emretmiş ve mehirin kocanın değil kadının hakkı olduğunu bildirmiştir. Ancak kadın mehrini hibe ederse o zaman mehir ücreti kocaya helal olabilmektedir.

<sup>280</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 15/262.

<sup>281</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 15/262-263.

Allah Teâlâ erkeklere hitaben nikâhlarına aldıkları kadınların mehirlerini Allah'ın ayırdığı bir pay olarak gönülden vermelerini emretmiştir. Eğer ki eşleri kocalarına bu mehrin bir kısmını veya hepsini hibe ederlerse erkeğin de bu malı gönül hoşnutluğuyla ve afiyetle yiyebileceğini bildirmiştir.<sup>282</sup> Mâtürîdî bu konudaki ilahi beyandan iki hususun ortaya çıktığını düşünmektedir. Bunlardan birisi mehrin kadının hakkı olduğunun kanıtı diğeri ise kadının, kocasına malından hibede bulunabileceğini ifade etmektedir.<sup>283</sup>

Allah Teâlâ erkeklere bir eşi bırakıp da onun yerine başka bir eş almak istediklerinde yüklerce mehir vermiş olsalar dahi hiçbir şeyi geri almamalarını emretmiştir. Erkeğin boşayacağı karısına iftira ederek veya günaha girerek mehri geri almaya çalışmasını kınamıştır. Hatta o eşleriyle birlikte olduktan sonra ve onlardan nikâh sözü aldıktan sonra mehri geri almasını eleştirmiş ve bunun yanlış olduğunu vurgulamıştır.<sup>284</sup>

Mâtürîdî'ye göre erkeğin tabiatı, kadının malından yemeyi çirkin görmektedir. Çünkü kadının nafakasını sağlama zorunluluğu erkeğe yüklenmiştir. Nafakasını sağlamakla sorumlu olduğu hanımının malından yemek erkeğe ağır gelecektir. Kadının, nafakasını sağlamak bir yana kendi malından yiyen bir erkeği aşağılaması ve onun başına kakması ihtimali vardır. Kadının malını kocasına karşı başa kakma vesilesi olarak kullanması erkeğin hoşuna gitmeyecek ve karısının malından harcama hususunda ihtiyatlı olacaktır. Yahut da erkek, kadının sırf malı için onunla evlendiğini ve malına tamah ettiğini düşünmesini istemez. Yani kadını sevdiği için değil de sırf malını elde etmek için evlendiği düşüncesinin karısı tarafından düşünülmesi erkeğin yine hoşuna gitmeyeceği için karısının malından uzak durur. Bu tür sebeplerden ötürü Mâtürîdî, kadının malından yemenin erkeğin tabiatına ağır geleceğini ve hoşlanmayacağını ifade etmiştir.<sup>285</sup>

Mâtürîdî'ye göre mehrin de kadının malı ve hakkı olduğu ortaya çıktıktan sonra erkeğin kadının mehrini alması ve yemesi tabiatına çirkin gelecektir. Yukarıda kadının malından kocasına hibe etmesinin caizliği üzerinde durmuştuk. O halde kendi malı olan mehrini de kocasına hibe edebilmektedir. Allah Teâlâ da kadınların mehirlerinin bir kısmını veya hepsini kocalarına bağışlamaları hususunda erkeklere “afiyetle yiyin”

---

<sup>282</sup> en-Nisâ, 4/4.

<sup>283</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/21.

<sup>284</sup> en-Nisâ, 4/20-21.

<sup>285</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/20-21.

şeklinde hitap ederek gönül rahatlığıyla hanımlarının rızasıyla verdikleri maldan yiyebileceklerini belirtmiştir.

Mâtürîdî'nin verdiği örneklerden erkeğin tabiatının kadının malından yemeyi hoş karşılamayacağı ve tabiatına çirkin geleceği hükmüne ulaşılmıştır. Fakat Mâtürîdî'ye göre Allah Teâlâ kadının, hakkı olan mehirden gönül hoşnutluğuyla kocasına bağışlaması durumunda kocanın hanımının mehrini alması ve harcamasında bir sakınca görmemiştir. Yani Mâtürîdî'ye göre kadının hibe etmesi durumunda kocanın karısının malını yemesi caiz olmaktadır.<sup>286</sup>

Mâtürîdî'nin bakış açısına göre erkek, her ne kadar belli sebeplerden ötürü hanımının malından yemeyi çirkin görse de şeriat bu fiili yasaklamamış ve caiz kabul etmiştir. Erkeğin hanımının malından yemesi helal kabul edilmiştir. Fakat şeriat caizlik hükmünü verirken bunu kocanın isteğine bırakmış yani hüküm olarak bu fiili mübah kabul etmiştir. Yani erkeğin tabiatına aykırı gelse de dinen bir sakınca görülmediği için yemek isterse gönül hoşnutluğuyla yiyebilir gibi bir anlam çıkarılabilir. O halde bir şeyin insanın tabiatına aykırı olması veya ondan hoşlanmaması onun şer'î hükmünü olumsuz anlamda etkilememiş ve dinen de yasaklanmasını gerektirmemiştir. Din insanın tabiatına ağır gelen ve hoşuna gitmediği bir şeyi caiz kılabilir.

#### **3.4.11. Başlangıçta Yahudilerin Kiblesine Dönülmesini Emretmesi**

Hz. Peygamber (s.a.v) kible konusunda bir beklentiye girerek sürekli yüzünü semaya çeviriyordu. Allah Teâlâ da Peygamberinin bu beklentisine cevap vererek memnun olacağı kibleye döndürüleceğini bildirdi. Hemen arkasından Hz. Peygamber'e ve Müminlere nerede olursanız olun yüzünüzü Kâbe'ye yani Mescid-i Haram'a çevirin emrini vererek kibleyi Mescid-i Aksâ'dan Mescid-i Haram'a değiştirmiş oldu.<sup>287</sup>

Kiblenin değişmesi ile ilgili ayetin tefsirinde bazı müfessirler Hz. Peygamber'in Yahudilerin kiblesi olan Mescid-i Aksâ'ya dönmekten hoşnut olmadığını o yüzden semaya bakarak sürekli bir bekleyiş içinde olduğunu ileri sürmüşlerdir. Fakat Mâtürîdî bu tür bir düşüncenin Hz. Peygamber başta olmak üzere hiçbir mümine yakışmayacağını

<sup>286</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/20.

<sup>287</sup> el-Bakara, 2/144.

belirtmiştir.<sup>288</sup> Çünkü Mâtürîdî'ye göre Hz. Peygamber'in Yahudilerin kiblesi olan Kudüs'teki Mescid-i Aksâ'ya dönmeyi bilerek ve isteyerek (irâdî) değil de, tabii ve nefsi olarak çirkin gördüğünü ileri sürmüştür. Ona göre Allah Teâlâ Hz. Peygamber'in Mescid-i Aksâ'ya dönmesini emrettikten sonra onun bunu bilerek ve isteyerek çirkin görmesi düşünülemez. Bu sebeple Hz. Peygamber'in o kibleye dönmeyi hoş bulmamasının insanın tabiatından kaynaklandığının düşünülebileceğini belirtmiştir. Çünkü insanın tabiatı yanlış olarak gördüğü ve kabul etmediği bir düşünceyle ortak fiillerde buluşmayı istemez ve bu tabiatına çirkin gelir. Hz. Peygamber de Yahudilerin yanlış yolda olduklarını ve sapıttıklarını bildiği halde onlarla aynı kibleye dönmeyi tabii olarak çirkin görmüş olabilir. Ayrıca Mâtürîdî'ye göre Hz. Peygamber'in yüzünü göğe doğru çevirmesi Allah Teâlâ'nın ona daha önceden verdiği bir vaadin beklentisi de olabilir. Yani Hz. Peygamber'in Mescid-i Aksâ'ya yönelmesi kendi seçimi olmayabilir.<sup>289</sup>

O halde Hz. Peygamber'in şahsında bir müminin tabiatına çirkin gelse ve ondan hoşlanmasa dahi o şeyle emrolunabilir. Yani insanın tabiatına çirkin gelen bir şeyi şeriat emredebilir. Fakat emir geldikten sonra müminin emredilen hususta irâdî olarak hoşlanmama gibi bir seçeneği yoktur. Yani din insanın tabiatına aykırı gelen bir şeyi emredebilir.

---

<sup>288</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/265.

<sup>289</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-Sünne*, 1/589.

## SONUÇ

Allah Teâlâ insanı bazı şeylerden hoşlanan ve bazılarında da nefret eden bir tabiatta yaratmıştır. İnsan genel olarak hoşlandığı şeylere meyledip onları arzularken, nefret ettiği şeylerden de uzak durarak kaçınmaya çalışır. Mâtürîdî de insanın doğuştan bazı şeylerden hoşlanan ve onlara meyleden, bazı şeylerden de nefret edip onlardan kaçınan bir tabiatta yaratıldığına dikkat çekmiştir. Ona göre bir şeyi sevme ve bunun sonucunda onu arzulama isteği veya bir şeyden nefret etme ve sonucunda ondan kaçınma isteği insanın özüne Allah Teâlâ tarafından konulmuş bir özelliktir. Mâtürîdî insanın bu öz yapısını *tab* kavramı ile ifade etmektedir.

Mâtürîdî'nin terminolojisinde *tab* kavramı insanın tabiatı, doğası ve asli yapısına karşılık gelmektedir. *Tab* kavramıyla yakın ilişkisi olan ve eş anlamlı gibi görünen kavramlardan birisi de *fitrat* kavramıdır. Mâtürîdî *tab* kavramı ile *fitrat* kavramı arasında fark olduğunu belirterek insanın tabiatının daha umumi bir kavram olduğunu belirtmiştir. *Fitrat* kavramını sadece Allah Teâlâ'nın insana doğuştan bahsettiği olumlu özellikler ve asli yapı şeklinde anlamıştır. Bu nedenle *fitrat*'ın yaratılış manasına alınması gerektiğini ve onun sonradan değişmeyeceğini belirtmiştir. İnsanın *tab*'ı kavramını ise onun doğuştan gelen olumlu ve olumsuz özelliklerinin tümünü ifade ettiğini belirtmiştir.

Mâtürîdî bir şeyin insanın tabiatına uygunluğu ve aykırılığının belirlenmesine yarayacak birtakım ölçüler belirlemeye çalışmıştır. Fayda zarar, haz acı, sevgi nefret ve güzellik çirkinlik gibi hususları insanın tabiatına uygunluk ve aykırılık için birer ölçü olarak kabul etmiştir. İnsanın fayda gördüğü, haz ve zevk aldığı, sevdiği ve estetik olarak güzel gördüğü şeylerin onun tabiatına uygun geldiğine ve bunlara meylettğine; insanın zarar gördüğü, acı hissettiği, nefret ettiği ve estetik olarak çirkin bulduğu şeylerin ise onun tabiatına aykırı geldiğine ve bunlardan kaçındığına dikkat çekmiştir.

İnsanın yaratılışı itibariyle aslî tabiatının hayırlı/iyi mi yoksa şerli/kötü mü olduğu konusunda âlimler ihtilaf etmişlerdir. Kimileri insanın tabiatını tek yönlü yani iyi veya kötü şeklinde kabul ederken, kimileri de nötr kabul etmektedir. İçerisinde Mâtürîdî'nin de bulunduğu bazı âlimler insanın tabiatını çift kutuplu yani iyiye de kötüye de meyleden bir yapı şeklinde tasvir etmişlerdir. İnsanın tabiatının çift kutuplu olduğunu kabul eden Mâtürîdî'ye göre insan eğitim, çevre ve alıştırma yoluyla bu tabiatını değiştirebilmektedir.

Akıl ile insanın tabiatı arasındaki ilişki üzerinde duran Mâtürîdî'ye göre insanın aklının gösterdiği şey hakikatte ve akıbette (sonuçta) değişiklik göstermezken, insanın tabiatının gösterdiği şey hakikatte ve akıbette farklı olabilmektedir. Yani aklın iyi olarak gösterdiği şey hakikatte de akıbette de iyi olurken, insanın tabiatının iyi olarak gösterdiği şey hakikatte veya akıbette iyi olmayabilir. Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre insanın tabiatı ve aklının çatıştığı yerlerde aklın ve dinin ölçü alınması gerekir.

Mâtürîdî insanın tabiatı ile şer'î hükümler arasında ilişki kurarak çeşitli değerlendirmelerde bulunmuştur. İnsanın tabiatı ile şer'î hüküm arasında bazen uyumluluk görülürken bazen zıtlık olabildiğine dikkat çekmiştir. Mâtürîdî'ye göre Allah Teâlâ gönderdiği buyruklarında insanın tabiatını göz önünde bulundurmıştır. Fakat bu göz önünde bulundurma her zaman insanın tabiatı ile ilâhî buyrukların aynı doğrultuda olmasını gerektirmemektedir. Çünkü Allah Teâlâ insanın tabiatından kaynaklanan meyilleri imtihan vesilesi kılarak tam tersini emrettiği gibi bazen de bu meyilleri hoş görerek izin verebilmekte veya emredebilmektedir.

Mâtürîdî'ye göre din, insanın tabiatına uygun olan bir şeyi mubah kılabilir veya emredebilir. Bir şeyin insanın tabiatına uygun olması, sonucunda kişiyi kötü bir şeye götürmüyorsa ve Allah Teâlâ bu şeyi insan için imtihan vesilesi kılmamışsa buna izin verebilir veya onu hoş görerek emredebilir. Selam alıp verme fiili gibi insanın tabiatına uygun gelen ve akıbet olarak kötülüğe iletmeyen eylemler, iyi bir şeye sebep olduğu için din tarafından teşvik edilen ve emredilen bir fiil olarak görülebilir. Aynı şekilde din insanın tabiatına aykırı olan bir şeyi yasaklayabilir. Zina yapma fiili gibi insanın tabiatının nefret ettiği ve çirkin gördüğü şeyler sonuçta insanı kötülüğe iletiyorsa ve Allah o şeyi imtihan vesilesi de kılmışsa bunu yasaklayabilir.

Mâtürîdî'ye göre din, insanın tabiatına aykırı olan bir şeyi emredebilir veya caiz kılabilir. Bir şey insanın tabiatına aykırı olmasına rağmen Allah Teâlâ onu imtihan vesilesi kılabilir. Bu imtihan sebebiyle veya sonucunda güzel şeyler meydana gelmesinden ötürü onu emretmiş ya da caiz kılmış olabilir. Aynı şekilde din insanın tabiatına uygun olan bir şeyi de yasaklayabilir. Kısa vadede insan için faydalı ve tabiatına uygun gözükse de uzun vadede bir imtihan olabilir veya sonucunda insan için yararlı olmayabilir. Din bu tarz şeyleri dikkate aldığı için insana tabiatına uygun gelen bir şeyi yasaklayabilmektedir.



Günümüz toplumundaki bireylerin olaylara tabiatları çerçevesinde baktıkları ve sorunların çözümünde insanın tabiatının gösterdiği yargıları kabul ettikleri gözlenmektedir. İnsanın tabiatından kaynaklanan yargılar, dini hükümlere bakışlarını da etkilemektedir. Bu nedenle insanın tabiatı ile şer'î hükümler arasındaki ilişkinin doğru anlaşılması açısından Mâtürîdî'nin yaklaşımının önemli olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu doğrultuda Mâtürîdî'ye göre meseleleri dinî açıdan değerlendirirken doğrudan tabiatımızla hüküm vermek yerine dinin bildirimlerini ölçü almalıyız. Tabiatımıza uygun gibi gelen bir şeyi yapmak veya yapmamak, bizi yaratan ve imtihan için dünyaya gönderen Allah Teâlâ'nın bir imtihanı olabilir. Yahut tabiatımızın gösterdiği yol sonucunda bizi kötülüğe ve yanlışta götürebilir. Bu sebeple şer'î hükümlerin asıl kabul edilmesi, insanın tabiatının ise şeriatın yerine göre dikkate aldığı bir özellik olarak anlaşılması gerekmektedir. Sadece insanın tabiatını dikkate alarak onun gösterdiği doğrultuda hareket etmek yanlışta düşmemize, dünya ve ahiretimizi tehlikeye atmaya sebep olabilir.

## KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. ed. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. Beyrut, 1405/1985.
- Ak, Ahmet. *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2019.
- Alaaddin es-Semerkindî. *Mizânu'l-usûl*. Katar: nşr. M. Zeki Abduber, 1404.
- Apaydın, Yunus. *İslam Hukuk Usûlü*. Kayseri, Kardeşler Form Ofset., 2016.
- Ateş, Nimet. *İmâm Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Ahlak*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Bardakoğlu, Ali. "Hüsün- Kubuh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 59-75.
- Bilgili, İsmail. "Bir Hanefî Fakihî Olarak İmam Matürîdî". *Hanefilik- Mâtürîdîlik*. ed. Cengiz Çuhadar vd. 139-149. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2017.
- Bilgili, İsmail. "Hanefî Fıkıh Medeniyetine İmam Mâtürîdî'nin Katkısı". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2017), 399-423.
- Bor, Adil. "Din ile İlişkisi Bağlamında Fıtratın Mahiyeti". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (2017), 1671-1704.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-sahîh*. ed. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Busnevî, Beyâzîzâde Kemaleddin Ahmed b. Hasan el-. *İşâratü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâmi Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân*. Lübnan: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2007.
- Demir, Osman Nuri. "İmam Mâtürîdî'de Akıl, İnsanî Doğa (tab') ve Fıtrat". *Diyanet İlmi Dergi* 56/1 (Mart 2020), 171-204.
- Demir, Osman Nuri. *Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

- Duman, Ali. "İmam Matürîdî, Hayatı, Eserleri ve İslam Düşüncesindeki Yeri". *Hikmet Yurdu, İmam Matürîdî ve Matürîdîlik Özel Sayısı 2/4* (Aralık 2009), 109-126.
- Ebû Dâvûd. *es-Sünen*. thk. M. Muhyiddin Abdülhamid. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1950.
- Ensârî, Abdülevvel b. Hammâd el-. *el-Mecmû' fî Tercemeti'l-Allâme el-Muhaddis eş-Şeyh Hammâd b. Muhammed el-Ensârî*. 2 Cilt, ts.
- Hanoğlu, İsmail. "İnsan Tabiatı Bağlamında Kimlik ve Kişilik Kavramlarının İrdelenmesi". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2014), 171-180.
- Heyet. *el-Mevsû'atü't-Târîhiyye*. ed-Dürerü's-Seniyye ale'l-İnternet, 1433.
- İbn Kutluboğa, Zeynüddin Kasım. *Tâcü't-terâcîm*. ed. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf. Dımaşk: Daru'l-Kalem, 1. Basım, 1413.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmû'u Fetevâ Şeyhi'l-İslâm*. haz. Abdurrahman Necdî. 37 Cilt. el-Evkâfu's-Su'ûdiyye, 2004.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *el-Müsâyere fî ilmi'l-Kelâm*. Mısır: el-Matbaatü'l-mahmûdiyye et-Ticâriyye, 1. Basım, ts.
- Kaplan, İbrahim. "Din, Fıtrat ve Akl-ı Selim İlişkisi Üzerine". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 17/2 (Aralık 2017), 61-84.
- Karabulut, Ali Rıza. "Mâtürîdî'nin Eserleri ve Hakkında Yazılanlar". *Gevher Nesibe Sultan Anısına Düzenlenen "Ebû Mansur Semerkandî-Mâtürîdî Kongresi"*. 179-197. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayın No:6, 1986.
- Katib Çelebi, Mustafa b. Abdillâh. *Keşfü'z-Zunûn*. 5 Cilt. İstanbul, 2. Basım, 1971.
- Kefevî, Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî Ebû'l- Bekâ el-. *el-Külliyât mu'cemün fî'l-mustalahâti ve'l-furûki'l-lügaviyye*. thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Mısırî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2. Basım, 1433/2012.
- Kehhâle, Ömer b. Rıza. *Mu'cemu'l-müellifîn*. 13 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.

- Kureşî, Abdülkadir el-. *el-Cevâhirü'l-muğıyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*. ed. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Kahire, 2. Basım, 1398-1399/1978-1979.
- Kurt, Yaşar. "Kur'ân'da Fıtrat Kavramı". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3 (Haziran 2005), 71-104.
- Luvîs Ma'lûf el Yesûî'. *el Müncid fi'l luğa ve'l edeb ve'l 'ulûm*. ed. Ferdinand Tevtel (Totle). Beyrut: el Matbaatü'l Kasolikiyye, 1960.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. *Kitabü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2001.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. *Kitabü't-Tevhid / Açıklamalı Tercüme*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 14. Basım, 2019.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. *Tefsîrû'l-Mâtürîdî (Te'vîlâtü ehli's-Sünne)*. thk. Mecdî Basellûm. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu. 18 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 4. Basım, 2019.
- Molla Hüsrev. *Mirkâtü'l-vusûl*. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1. Basım, 2012.
- Mustafa, İbrahim vd. *el-Mu'cemü'l- vasît*. 1 Cilt. Diyarbakır: el-Mektebetü'l-İslamiyye, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire, 1374-75/1955-56.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebşiratü'l edille fi usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Öğük, Emine. *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2010.

- Özdemir, İbrahim. *Fıkıh Usûlünde Ta'lıl Tartışmaları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.
- Özen, Şükrü - Topaloğlu, Bekir. "Mâtürîdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 146-165. Ankara, 2003.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-. *Ehli Sünnet Akâidi*. çev. Şerafettin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1998.
- Râzî, Fahreddin er-. *el-Mahsûl*. 6 Cilt. Beyrut: Müessesü'r-risâle, 3. Basım, 1997.
- Şekeroğlu, Samî. *Mâtürîdî'de Ahlak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Tehânevî, Muhammed Ali et-. *el-Keşşâfu ıstılâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1. Basım, 1996.
- Topaloğlu, Bekir. "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî". *Kitabü't-Tevhid / Açıklamalı Tercüme*. mlf. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el- Mâtürîdî. Ankara: İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 14. Basım, 2019.
- Türcan, Talip. "Şeriat". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 571-574. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Yalçın, Mikdat. "Hayır ve Şer Yönünden İnsan Tabiatının Hakikatı ve Bunu Değiştirmede Eğitimin Rolü (Mukayeseli Araştırma)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXIII/ (1978), 475-504.  
<http://ktp2.isam.org.tr/detayilhmklzt.php?navdil=ar&midno=30373125&Dergivalkod=0039&YayinTarihi=1978&Cilt=XXII>
- Ziriklî, Hayrüddîn ez-. *el-A'lâm*. Daru'l-İlmi li'l-Malâyîn, 4. Basım, 2002.
- Kur'an-ı Kerim Meali - Diyanet İşleri Başkanlığı*. Erişim 18 Mayıs 2022.  
<https://kuran.diyamet.gov.tr/>