
“TEMÂŞÂ” FELSEFE DERGİSİ

Sayı 1, Haziran 2014

İmtiyaz Sahibi

Prof.Dr. Arslan TOPAKKAYA

Editör

Prof.Dr. Arslan TOPAKKAYA

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Karsten Harries (Yale University),

Prof. Dr. Thomas Sheehan (StanfordUniversity),

Prof. Dr. Richard Polt (Xavier University),

Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan (Muğla S. Koçman Ü.)

Prof. Dr. Harun Tepe (Hacettepe Ün.)

Prof. Dr. Veli Urhan (Gazi Ün.)

Prof. Dr. Mustafa Yıldırım (Atatürk Ün.)

Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Ün.)

Prof. Dr. Taşkın Ketenci (Mersin Ün.)

Prof. Dr. Ahmet Cevizci (Uludağ Ün.)

Prof. Dr. Hans-Helmuth Gander (Universität Freiburg / Almanya)

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA

Doç. Dr. Mustafa YILDIZ

Yrd. Doç. Dr. Musa DUMAN

Yrd. Doç. Dr. Sinan KILIÇ

Arş. Gör. E. Erman RUTLİ

Arş. Gör. Haluk AŞAR

Arş. Gör. Sedat DOĞAN

DİN-SİYASET İLİŞKİLERİ BAĞLAMINDA FÂRÂBÎ VE MÂTURÎDÎ*

Mustafa Yıldız**

Özet

Fârâbî ve Mâturîdî aynı dönem içerisinde yaşamış olmakla birlikte birbirinden ne ölçüde haberdar olduğu bilinmemektedir. Şu var ki gerek yöntem, gerek terminoloji ve gerekse de yararlandıkları kaynaklar bakımından bu iki büyük Türk bilgini arasında farklılıklara karşın özellikle dünya görüşü açısından önemli benzerlikler olduğu da görülebilir. Burada her iki düşünürüz için de, İslam dünyasının çok katmanlı ve çok kültürlü yapısı ancak akıl merkezinde gelişebilecek bir siyaset anlayışıyla yönetilebileceğine yönelik bir anlayış söz konusudur. Bu itibarla Fârâbî millet öğretisi ile Mâturîdî ise şeriat kavramına yüklediği anlam ile din siyaset ilişkisini evrensel bir temele dayandırmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî, Mâturîdî, Din, Akıl, Siyaset, Millet.

Abstract

Although Fârâbî and Mâturîdî have lived in the same period, it is not known to what extent be cognizant of them from each other. However, it can be seen that there are important similarities especially in terms of worldview between these two great Turkish scholars despite the differences in terms of their terminologies and resources. It is discussed here that multilayer and multicultural structure of the Islamic world can

* Bu metin, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi ve 1013 Eskişehir Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı işbirliği ile 28-30 Nisan 2014 tarihlerinde Eskişehir’de gerçekleştirilen “Uluslararası İmam Mâturîdî Sempozyumu”nda sunulmuştur.

** Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi.

be managed with a political approach which may develop in the centre of intellect, for both Fārābī and Māturīdī. In this context, Fārābī with the teaching of Millah and Māturīdī with his imposed meanings to the concept of the Sharia have relied on the relationship between politics and religion a universal basis.

Key words: Fârâbî, Mâturîdî, Religion, Reason, Politics, Nation.

Giriş

Din-siyaset ilişkisi sorunu, İslam dünyasında hem filozofların hem de din âlimlerinin araştırma konusu olmuştur. Şu var ki soruna filozofların yaklaşımı ile fıkıhçı ve kelamcılarının yaklaşımı arasında gerek temele aldıkları kaynaklar ve gerekse de yöntem bakımından önemli farklılıklar vardır. Filozoflar soruna felsefeyi de dâhil ederek felsefe-din, felsefe-siyaset ve din-siyaset ilişkisi olmak üzere üç yönlü bir çerçevede sorunu çözmeye çalışırken, Eski Yunan felsefesinden yararlanmışlardır. Eski Yunan'ın iki büyük bilgisi Platon ve Aristoteles'in eserlerinden yararlanarak içinde yaşadıkları ve büyük ölçüde dinin biçimlendirdiği kültürle uyumlu bir siyaset anlayışı geliştirmeye çalışmışlardır. Fıkıhçı ve kelamcılar ise temel kaynak olarak din metinlerini almışlar iktidarın kaynağı ve meşruiyeti, birey-devlet ilişkisi, kimin yönetmesi ve yönetim şeklinin ne olması gerektiği gibi sorunları Kur'an ve sünnetin ışığında cevaplamaya çalışmışlardır. Temele alınan kaynaklar arasındaki bu farklılık, İslam'ın klasik döneminde filozoflar ile din âlimleri arasındaki gerilimi kimi zaman uç boyutlara taşımaya karşın, özelden filozofları temsilen Fârâbî'nin, kelamcıları temsilen ise Mâtürîdî'nin çalışmaları, hâlis ve tüm zamanların dini olarak İslam'ın üstün konumunu teyit ederken, özellikle diğer tek tanrılı dinleri ötekileştirmeyen ve farklı etnisiteler arasında uzlaşmaya dayalı bir siyasal zeminin kurulmasında önemli bir yere sahip olmuştur.

Fârâbî ve Mâtürîdî aynı dönem içerisinde yaşamış olmakla birlikte birbirinden ne ölçüde haberdar olduğu bilinmemektedir. Şu var ki gerek yöntem, gerek terminoloji ve gerekse de yararlandıkları kaynaklar bakımından bu iki büyük Türk bilgini arasında farklılıklara karşın özellikle dünya görüşü açısından önemli benzerlikler olduğu da görülebilir. Fârâbî, yaşadığı dönemde İslam dünyasındaki mezhebe dayalı bölünmüşlüğe olduğu kadar farklı dinsel ve etnik grupların aynı *erdemli devlet* çatısı altında nasıl birleşeceği sorununa *millet öğretisi* ile bir çözüm getirmeye çalışırken, Mâtürîdî de benzer kaygılarla İslam'ın inanç esaslarını özellikle düalist nitelikteki sapkın ve inkârcı akımlara karşı savunmayı ve Ebû Hanife'nin fıkıh alanında açtığı akılcı yaklaşımı itikâdî sorunlara uygulama yoluyla İslam toplumunun birliğini pekiştirmeye katkı sağlamıştır. Kuşkusuz gerek Fârâbî ve gerekse

Mâturîdî'nin bu evrenselci tavırlarının arka planında akla verdikleri önem yatmaktadır. Burada her iki düşünürüz için de İslam dünyasının çok katmanlı ve çok kültürlü yapısı ancak akıl merkezinde gelişebilecek bir siyaset anlayışıyla yönetilebileceğine yönelik bir anlayış söz konusudur.

Bu bağlamda Fârâbî'nin siyaset felsefesinin merkezinde yer alan *millet* kavramı ile Mâturîdî'nin geniş bir dinsel perspektifle analiz ettiği *vahiy*, *din* ve *şeriat* kavramları arasındaki ilişkiden yola çıkarak makalemizde şu sorulara cevap aranacaktır:

1. Toplumsal hayatın kökeni nedir? ya da insanlar niçin toplum olarak yaşamaya gereksinim duyar?”
2. Toplumsal hayatın kuruluş ve işleyişine ilahî bir müdahale var mıdır?
3. Eğer bu türden bir müdahale varsa zaman ve yer koşullarına göre değişken midir?

1. Toplumsal Hayatın Kökenine Dair

İnsanların neden toplumsal hayata gereksinim duyduğu yönündeki sorun, genel olarak İslam dünyasında kaynağını Platon ve Aristoteles'ten alan insanın doğa olarak tek başına gereksinimlerini karşılamada kendine yetmemesi ve bu yüzden doğa olarak toplumsal bir canlı olarak görülmesinden alan bir yaklaşımla cevaplanmıştır. İslam dünyasında ilk kez Mûtezile kelamcılarında Câhız (ö. 869) bu soruyla ilgilenir. Ona göre insan, doğası gereği başkalarına ihtiyaç duyar ve yaşamak için diğer insanlarla iş birliği yapmak zorundadır. Allah ihtiyaçlarını kendi başına görebilen hiçbir şey yaratmamıştır.¹

Ancak asıl sorun insanların gereksinimlerini karşılamak için işbirliğine duyulan ihtiyacın ötesinde, bu tür bir işbirliğinin bir örgütlenme ve hiyerarşik yapıyı gerektirmesidir. Bu bağlamda Câhız, imâmetin/siyasetin gerek dinsel gerekse de dünyevî işlerinin düzenlenmesi için zorunlu olduğunu ifade ederek insanların farklı mizaç ve eğilimlere sahip olmasından dolayı onları sevk ve idare edecek bir yöneticinin varlığını gerekli görür. Meşrûiyet sınırları içerisinde bu yönetici ise ya yeni bir şeriat getiren *resul*, ya vahiy almakla birlikte şeriat getirmeyen, kendinden önceki resulün şeriatıyla amel eden *nebi* ya

¹ Câhız, *Kitabu'l-Hayevân*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Beyrut: Daru'l-İhya, 1969, s. I, 42.

da vahiy almayıp kendinden önceki resul ve nebilerin getirdikleriyle amel eden *imamdır*.²

Bu bağlamda insanın toplumsallığı ile ilgili sorun, gelişigüzel bir topluluk oluşturmanın ötesinde belli bir amaca ilişkin olarak toplumun kim tarafından, hangi amaca ulaşmak için ve hangi ilkelere göre örgütleneceği problemine doğru gelişir. Tam da bu noktada Fârâbî, Câhız'dan daha geniş bir perspektifle toplumları yöneldikleri amaca göre sınıflara ayırır. Temel gereksinimlerin karşılanması, zenginlik, saygınlık ya da üstünlük kurma gibi amaçlar bakımından çokluk içeren cahil toplumlar karşısında, insanın doğal amacı olarak gördüğü “en yüksek mutluluğa” yönelmiş ve bu uğurda dayanışma içinde olan toplumu *erdemli toplum* olarak adlandırır.³

Kuşkusuz Fârâbî'nin toplumları bu türden bir niteliksel ayrıma tâbî tutmasının temelinde *insanın insan olması bakımından amacının ne olduğu* sorusu yer almaktadır. Felsefe tarihinde ilk kez Platon ve Aristoteles'in eserlerinde ele alınan bu soruya cevaben Aristoteles insanın en üst amacının mutluluk olduğunu ve mutluluğun da temel koşulunun teori etkinliği ile kazanılabilecek bir erdemli hayat olduğunu iddia eder.⁴ Aristoteles'ten mülhem olmak üzere Fârâbî de bu soruyu “*saâdetü'l-kusvâ*” (en yüksek mutluluk) kavramıyla cevaplar. En yüksek mutluluk ise bu dünyada kazanılabilecek ve öldükten sonra da devam edecek bir yetkinlik durumuna işaret eder.

2. Toplumsal Hayatın Kuruluş ve İşleyişinde İlâhî Müdahaleye Dair

İnsanın bu dünyada kazanabileceği en yüksek yetkinlik durumu olarak *saâdetü'l-kusvâ*, bireysel bir durum olmakla birlikte toplumsal ve siyasal pratiklerden soyutlanamaz. Nitekim Platon ve Aristoteles'in felsefesinde, insanın doğa olarak toplumsal bir canlı olduğu yönündeki görüş ile Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın ortaklaşa kabul ettikleri “cennetten çıkarılma” ve özelde insanın yaratılış amacı ile ilgili olmak üzere İslam'a özgü olan insanın (Âdem'in) yeryüzünde bir halife olarak yaratıldığı inancını da göz önüne alınınca, İslam dünyasında insanın

² Câhız, **Resailü'l-Câhız (er-Resailü'l-Kelamiyye)**, thk. Ali Ebu Mulhim, Beyrut: Daru Mektebeti'l-Hilal, 2004, s.186.

³ Fârâbî, **Kitâbü Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla**, neşr. Albert Nasrî Nâder, Beyrut: Dârül-Meşrik, 1991, s.118, 131.

⁴ Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, çev. Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yay, 1998, s. 1098a.

mutluluğu problemine yeni bir boyutun katıldığı görülebilir. Öyle ki, artık insanın, Fârâbî'nin deyimiyle en yüksek mutluluğa ulaşması, sadece kendi hayatını değil aynı zamanda dünyayı da yetkin bir biçimde düzenlemesini gerektirecek şekilde bir anlam genişliğine sahip olur.

“Cennetten çıkarılma” inancına gelince, ifade etmemiz gerekir ki, bu inanç ne Fârâbî’de ne de diğer Müslüman düşünürlerde Batı’daki benzer nitelikte bir “ilk günah” kuramına yol açacak biçimde anlaşılmamıştır. Bununla birlikte Fârâbî, insanı doğa olarak günahkâr, kötü, bencil ya da rekabetçi olarak görmese de, onda en üstün yetkinliklere ulaşmasına engel olan bir takım eğilimlerin olduğu, yine maddeyi ya da doğayı da kötülüklerin kaynağı olarak görmese de, onun da biçim verilmeyi bekleyen bir şey olduğunu kabul eder. Böylece nefis ve maddenin bu engelleyici etkisi karşısında, Fârâbî’nin siyasete ilişkin eserlerin ana eksenini, bir yandan insanın doğal amacı gerçekleştirmesi yönünde manevî yetkinleşmesi diğer yandan yeryüzünün bayındır duruma getirilmesi için gerekli olan toplumsal pratiklerin nasıl düzenlenmesi gerektiğine yönelik bir bakış açısı oluşturur.

Bu bağlamda Farabi’nin düşüncesinde yeryüzünün bayındır duruma getirilmesi ile peygamberlik de birbiriyle ilişkili olarak görülmüş örgütlü bir toplumun oluşumu ve bu toplum aracılığıyla dünyanın bayındır duruma getirilmesi Allah’ın vahyine bağlı kılınmıştır. Başka bir deyişle yukarıda sözünü ettiğimiz insanın insan olması bakımından amacı olan “en yüksek mutluluğa” ancak peygamberin başkanlığı altında örgütlenen bir toplumsal hayatla ulaşılabileceği yönündeki görüş, Fârâbî’nin siyaset düşüncesinde temel olarak alınmıştır. Allah’ın vahyi ve inâyeti olmadan en üstün yetkinliklere ulaşmanın mümkün olmadığına ilişkin bu varsayım, Fârâbî’den sonra da İbn Sina, İbn Rüşd, Fahreddin Râzi, Nasreddin Tûsi ve İbn Haldun’a kadar benzer şekilde kabul görmüştür. Böylece peygamberin işlev ve başarısı, insanların temel ihtiyaçlarını karşılanması ve en üstün yetkinliklere ulaşması için onları bir arada ve işbölümü/işbirliği içerisinde örgütlemesi olarak görülmüştür.

Fârâbî ile benzer biçimde Mâturîdî de, peygamberliği *meşîyyeti ilahiyyenin* bir gereği olarak görür ve düşünce ve eylem bakımından insanların dünya ve ahiret saadetine ulaşabilmesi için ilâhi talim ve terbiyeye ihtiyacı olduğunu ifade ederek, Allah’ın her kavim ve topluluğa iman ve itaat etmeleri için kendi dilleriyle kendi içlerinden peygamber göndermiş olduğunu Kur’an’dan çeşitli ayetleri delil

göstererek ifade eder.⁵ Açıkçası, hayatı sürdürmek, iyi, hoş ve güzel görünen şeyleri elde etmek için her bir insanın peşinden koştuğu arzuların çatışmasının kaçınılmaz olması, yine Allah'ın yarattığı şeyler arasında görelî bir fayda-zarar ilişkisinin olması büyük bir mücadele ve çatışma ortamının doğmasına neden olacağı için faydalı ve zararlının, iyinin ve kötünün ne olduğunun ve buna bağılı olarak Allah'ın va'd ve vaîd'inin insanlara bildirilmesi zorunludur. Dolayısıyla Allah'ın insanların kendilerine faydalı olan şeyleri yapmaları ve zararlı olanı da yapmamalarını peygamberleri aracılığıyla insanlara bildirmesi, onun hakîm niteliğinin bir gereğidir.⁶

Böylelikle vahiy ve peygamberin ne için gerekli olduğu sorunu aydınlanmış olur. Bu konuda aklın yeterli olduğu savunusuna karşı ise Mâturîdî, toplumda adalet ve barışın kurulması ve korunmasında vahyin ışığıyla aydınlanmayan bir aklın ürettiği bilginin yetersizliğini vurgular.⁷

Ancak bu durum akıl ile vahiy arasında bir dikatomi olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü siyasal zeminde sorun, aklın kendisinden ziyade aklın kullanımı konusunda insanlar arasındaki farklılaşmadan kaynaklanmaktadır.

Bu itibarla gerek Fârâbî ve gerekse Mâturîdî, vahyin gerekliliğini insan doğasına ilişkin elitist yaklaşımlarıyla temellendirirken vahyin içeriğinde de akla aykırı hiçbir şeyin olmadığını ifade eder. Bununla birlikte insanların doğa bakımından ayrılıkları bağlamında Fârâbî, her bir insanın, mutluluğun ne olduğunu ve bu konuda neler yapması

⁵ Mâturîdî'nin bu konuda referans yaptığı ayetler şunlardır: "Allah'ın emirleri onlara iyice açıklansın diye her peygamberi yalnız kendi kavminin diliyle gönderdik..." (İbrahim, 4); "Ant olsun ki Musa'yı da kendi kavmini karanlıklardan aydınlığa çıkar ve onlara Allah'ın geçmiş kavimlerin başına getirdiği felaket günlerini hatırlat diye mucizelerimizle gönderdik..." (İbrahim, 5); "Ant olsun ki biz, Allah'a kulluk edin ve putlardan sakının diye emretmeleri için her ümmete bir peygamber gönderdik. Allah onlardan bir kısmını doğru yola ilettiler. Onlardan bir kısmı da sapıklığı hak ettiler. Yeryüzünde gezin de görün, inkâr edenlerin sonu nasıl olmuştur." (Nahl, 35); Cennetle müjdeleyici ve cehennem azabıyla korkutucu olarak bir kısım peygamberler gönderdik ki, bu peygamberlerin gelişinden sonra insanların (yarım) kıyamette bizi imana çağırın olmadı diye Allah'a bir hüccet ve özürleri olmasın. Allah aziz ve hakîmdir." (Nisa 165); "Biz kendilerine bir peygamber göndermedikçe kimseye azap edici değiliz." (İsra, 15); "Yaptıklarından dolayı başlarına bir musibet geldiğinde: Rabbimiz! Bize bir peygamber gönderseydin de, ayetlerine uysak ve inananlardan olsaydık olmaz mıydı? derler diye peygamber göndermişizdir" (Kasas, 47)

⁶ Mâturîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, neşr. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Ankara: TDV Yay., 2003, s. 272-282.

⁷ A.g.e. s. 283, 441.

gerektiğini kendi başına bilmediğini, bu konuda bir öğretici ve yol göstericiye gereksinimi olduğunu belirtir. Kimileri az, kimileri daha çok aydınlatılmaya gereksinim duyar. Yine pek çok kişi, mutluluk ve ona götüren eylemleri bilme konusunda aydınlatılmış olsa da, dışarıdan bir dürtü ve yönlendirici güç olmadan, kendisine öğretilen ve gösterilen eylemleri yapamaz. Herkesin başkalarına yol gösterme gücü ya da başkalarını bu eylemleri yapmaya yönlendirme gücü de yoktur.⁸

Dolayısıyla insanların hayatlarını yetkin bir biçimde sürdürmek, dünyayı bayındır duruma getirmek ve en yüksek mutluluğa ulaşmak uğruna tüm bu konularda gerekli olan bilgileri kazanma ve uygulamaya dökmesini sağlayacak bir başkana ihtiyacı vardır. Bu anlamda tüm başkanlıkların üstünde, en üst konumdaki başkan, nazarî ve amelî tüm bilgileri tam anlamıyla elde etmiş, hiçbir konuda ve hiçbir biçimde kendisine yol gösteren başka bir kimseye gereksinimi olmayan, yapması gereken işlerin her birini yetkin bir biçimde anlama, toplumun tümüne yetkin bir biçimde yol gösterme, başkalarını yapabildikleri işlerde çalıştırma ve mutluluğa götüren tüm işleri belirleme, sınırlama ve yönlendirme gücü olan kişidir.⁹

Kuşkusuz erdemli devletin ilk başkanı olarak bu kişinin güç ve yetkesinin kaynağı vahiydir. Ona göre erdemli ilk başkanlık işi, ancak Tanrı'dan gelme bir vahiyle gerçekleşir.¹⁰ Bu bağlamda Fârâbî, metafiziksel açıklamalarla hakikatin ve erdemin belirleyicisi olarak vahye başvurur. Ancak vahiy alma sürecini insan aklının *Faal Akılla* ittisali; vahyin *millet* olarak belirli bir topluma konulmasını ise aklî bilgilerin (mâ'kûlât) mütahayyel ifadesi olarak açıklar.¹¹ İnsan aklının *Faal Akılla* bir olduğu ve Allah'tan vahiy aldığı bu basamak, başkanlığın en temel koşuludur. Bu basamağa gelmiş bir kimsenin başkanlığı, ilk başkanlık olup, diğer başkanlıklar ondan sonra gelir ve ondan kaynaklanır.¹²

⁸ Fârâbî; **es-Siyâsetü'l-Medeniyye**, neşr. Fevzi Mitri Neccar, Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1993, s. 78-79.

⁹ A.g.e. s. 79

¹⁰ Fârâbî; **Kitâbü'l-Mille ve Nusûsun Uhrâ**, neşr. Muhsin Mahdi, Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1991, s. 44.

¹¹ Fârâbî, **el-Medînetü'l-Fâzıla**, s. 125-126; **es-Siyâsetü'l-Medeniyye**, s. 85-86; **Felsefetü Aristûtalis**, 128.

¹² Fârâbî; **es-Siyâsetü'l-Medeniyye**, neşr. Fevzi Mitri Neccar, Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1993, s. 80.

Böylece devletin temelini hakikati ve erdemi koyan Fârâbî, hakikatin ölçütünü de vahiy kaynaklı olmasına bağlar. Dolayısıyla ilk başkandaki erdemliliğe ve bilgeliğe katılan bir toplumda yöneten ile yönetilen çatışması olmaz. Çünkü onun amacı tüm insanların doğal amacı olan en yüksek mutluluktur.¹³ Başkan ile toplum arasındaki bu uyum, başkanın koyduğu yasalar (millet) sayesinde başkandan topluma yayılır. Bu anlamda erdemli devlet başkanı meşruiyetini halktan değil, bizzat vahiyden almaktadır. Açıkçası devletin ilk varlığa gelen parçası erdemli ilk başkandır ve erdemli ilk başkan erdemli devleti kurar. O sadece teorik bilgiyi vahiy yoluyla kazanan birisi değil, aynı zamanda uygulayan ve toplumu koyduğu yasalar aracılığıyla düzenleyen biridir. Bu bağlamda vahiy de, bir toplum içinde en yüksek mutluluğun bilgisine sahip olan insan aracılığıyla tüm toplumun dirlik ve düzene kavuşması, böylece dünyanın bayındır duruma gelmesinin temelidir, denilebilir.

Yine Mâtürîdî de, peygamberin gerekliliğini, yaratılış bakımından insanların akıllarını kullanmada aynı derecede olmamasına bağlar. Hakikatin kavranmasını sağlayan ve insan için imtihanı mümkün kılan akıl tek olsa da, bu durum tüm insanların akıllarını aynı ölçüde kullandığı anlamına gelmez.¹⁴ Bu bağlamda kimi insanlar vahdaniyet ve rububiyet delillerini anlamada sem'in yardımı olmaksızın kendi başlarına idrak edebilecek bir akıl gücüne sahip olmakla birlikte kimileri ancak sem'in yardımıyla bu konuları kavrayabilir. Kimileri de vardır ki, akılları olmadığı için sem'i de anlamazlar ve hayvanlara benzerler.¹⁵

Vahye olan ihtiyaç bakımından insanlar arasındaki bu farklılıkların da ötesinde Mâtürîdî de insan doğasını yorumlarken, yukarıda ifade ettiğimiz Hıristiyanlıktaki gibi bir ilk günaha gönderme yapmaz. Ancak insanı hevâ gibi akıl-dışı kimi güçlerin etkisi altında bir varlık olarak görür. Bilakis insan doğası, yaratılıştaki tevhid delilleriyle mücehhez olsa da, nefsin istekleri ve dünyevî işler aklın işleyişine engel olabilir.¹⁶ Bu anlamda nefsin istekleri ya da mizaç ile akıl arasında güzeli ve çirkini, iyi ve kötüyü belirlemede bir karşıtlık bir uyumsuzluk

¹³ Fârâbî; **Fusûlün Münteze'a**, neşr. Fevzi Mitri Neccar, Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1993, s. 101

¹⁴ Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, s. 168; **Tevilatü'l-Kur'an**, tahkik: Bekir Topaloğlu, İstanbul: Mizan Yay. 2005, s. I, 234.

¹⁵ Mâtürîdî, **Tevilatü'l-Kur'an**, tahkik: Bekir Topaloğlu, İstanbul: Mizan Yay. 2005, s. V, 431-432

¹⁶ Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, neşr. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Ankara: TDV Yay., 2003, s. 280; **Tevilatü'l-Kur'an**, tahkik: Bekir Topaloğlu, İstanbul: Mizan Yay. 2005, s. I, 110.

olması durumunda nihaî hükmün akla ait olduğunu savunan Mâturîdî, akli da tek başına bırakmaz. Çünkü ona göre aklın iyilik ve kötülüğü (hüsn ve kubh) bilmesi tümel niteliktedir. Başka bir deyişle iyyin ve kötünün bilgisi aklın doğasında (fî tab'îl-akl) tümel olarak vardır.¹⁷ Tekil nesnelere iyilik ve kötülüğü ise, akıl ancak duyu verileri üzerine düşünmek ya da peygamberin haberi üzerine bilebilir. Dolayısıyla insanı mutluluğa ulaştıracak olan iyyinin ve kötünün, güzelin ve çirkinin bilgisi insan aklında fitraten vardır ve bu bilgi vahyin bildirdiğini önceler. Vahiy ise insanda zaten var olan bu bilgiyi tekiller üzerine uygulamakla pekiştirir.¹⁸

Böylece tıpkı Fârâbî gibi Mâturîdî için de, toplumsal hayatın kuruluş ve işleyişinde din koyucunun merkezi önemi söz konusudur. Bununla birlikte bu durum toplumsal hayatın işleyişinde aklın rolünün ortadan kaldırılması anlamına gelmemektedir. Bu noktada insanın toplum olarak gereksinimlerini karşılaması kendisi ve dünya ile ilgili işlerinin yetkin bir biçimde kurulması için yönetme yetkisini vahyeden Yüce Allah'tan alan peygamberin gerekliliği savunan Mâturîdî de özelde nübüvvet vahyinin tümüyle nesnel ve rasyonel bir içeriğe sahip olduğunu savunur.

Bu bağlamda vahiy kavramının anlamını genişleterek nübüvvet vahyi, işaret vahyi, ilham vahyi ve gizlilik vahyi gibi vahiy türlerinden bahseden Mâturîdî'ye göre siyasal hayatın kurumsallaşması için geçerli olan nesnel zemin nübüvvet vahyi temelinde sağlanabilir. Öyle ki Hz. Muhamed'in çağrısının tüm yeryüzüne yayılmasını ve tüm insanlığı birleştirecek bir mesaj olmasını, onun risâletinin en büyük delili olarak sunar.¹⁹ Dolayısıyla Mâturîdî'nin kelim sisteminde din-devlet ilişkisi temelinde ele alınması gereken vahiy türü, peygambere özgü olan vahiydir. Bu vahiy de sadece Kur'an'dan ibaret olmayıp, bizzat peygamberin aklı çıkarımlarını da kapsamaktadır. Nitekim peygamberin "Allah'ın gösterdiği şekilde" hükmetmesi de bu yolla gerçekleşir.²⁰

¹⁷ Mâturîdî, **Kitâbü't-Tevhid**, s.10, 178-179

¹⁸ Hanefî Özcan, **Maturîdî'de Bilgi Problemi**, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012, s. 161.

¹⁹ Mâturîdî, **Tevilatü'l-Kur'an**, tahkik: Bekir Topaloğlu, İstanbul: Mizan Yay. 2005, s. VI, 83.

²⁰ "İnsanlar arasında Allah'ın sana gösterdiği biçimde insanlar arasında hükmedesin diye sana Kitab'ı hak ile indirdik; hainlerden taraf olma." (Nisa, 4: 105) âyetini yorumlarken Mâturîdî, "Allah'ın gösterdiği" ifadesiyle Hz. Peygamber'e Kur'an dışında verdiği kavrayış ve çıkarım gücüne işaret edildiğini ifade eder. (Mâturîdî, **Tevilatü'l-Kur'an**, tahkik: Bekir Topaloğlu, İstanbul: Mizan Yay. 2005, s. XIII, 251)

Açıkçası Mâtürîdî peygambere vahyedilen kitap dışında da vahyin mümkün olduğunu kabul ederek, peygamberin bizzat akıl yürütmelerini de vahiy kapsamında görmektedir. Çünkü peygamberin bu türden tedebbür ve teemmülünü kullanarak akli çıkarım yapması, kişisel istek ve arzularından değil, nesnel bir yeti olan akıldan kaynaklanmaktadır.²¹ Kuşkusuz Mâtürîdî'nin bu düşüncesi, Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Mille*'de erdemli devletin ilk başkanının yasaları belirleme konusunda yaptığı üçlü tasnifle uyumludur. Öyle ki Fârâbî'ye göre:

1. Ya tüm yasalar erdemli ilk başkana belirlenmiş olarak vahiyle bildirilir.
2. Erdemli ilk başkan vahiyden ve vahyeden Yüce Tanrı'dan aldığı güçle kendisi bunları belirler.
3. Ya da yasaların kimisi birinci yolla kimisi de ikinci yolla belirlenir.²²

Dolayısıyla burada her iki düşünürümüz için de peygamberin vahyedilen kitap dışında da, vahyeden yüce Allah'tan aldıkları güçle yasa koyma ve bu yasaların da tıpkı doğrudan vahiy gibi bir kaynak olma işlevi vardır.

3. Toplumsal Hayata İlahî Müdahalenin Değişkenliğine Dair

Vahyedilen kitap dışında peygamberin bizzat akıl yürütmelerini de vahiy kapsamına almakla Fârâbî ve Mâtürîdî, peygamberin yönetimini tümüyle akla uygun ve nesnel bir zeminde gerçekleştirdiğini belirlemiş olur. Ancak bundan daha da önemlisi bu görüş, peygamberin ölümünden sonra yönetim için gerekli olan nesnel zeminin neye göre kurulması gerektiğine yönelik de bir bakış açısı ortaya koyar. Öyle ki, burada daha önemli sorun, bir yönetim geleneğinin oluşabilmesi ve toplum ve devlet düzeninin sürekliliği için değişen koşullara göre yeni yasaların neye göre ve nasıl konulacağı ile ilgilidir.

Bu bağlamda Fârâbî açıklamalarını din kavramından ziyade *millet* kavramı üzerinde yoğunlaştırır. Fârâbî'nin din ya da şeriat yerine millet kavramı üzerine yoğunlaşması ise, tümüyle onun sisteminde yasal düzenin değişkenliğine işaret edecek nitelikte kavramın *millet* olması nedeniyledir. Nitekim din kavramı, Kur'an'da İslam'la kayıtlanır²³ ve Mâtürîdî'nin de ifade ettiği gibi, tüm peygamberlere gelen, değişmeyen,

²¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, IV, 26-27.

²² Fârâbî; *Kitâbü'l-Mille ve Nusûsun Uhrâ*, neşr. Muhsin Mahdi, Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1991, s. 44.

²³ "Allah katında din İslam'dır..." (Kur'an, Âl-i İmran, 3/16).

tek ve aynı kalan din olarak bir mutlaklık ve değişmezlik içerir.²⁴ Dolayısıyla Fârâbî'nin din yerine *millet* kavramı üzerinde yoğunlaşması, din kavramının değişen koşullara göre bir değişmezlik içermesi; milletin ise her peygamberin içinden geldiği toplumsal koşullara göre koyduğu yasal düzenin değişkenliğiyle ilgilidir. Bu da tam anlamıyla Mâturîdî'nin *şeriat* kavramına yüklediği anlamla uyumludur. Açıkçası Fârâbî *millet*, Mâturîdî ise *şeriat* kavramı ile zaman ve yer koşullarına göre toplumsal düzeni belirleyen yasaların değişkenliğine işaret eder. Bununla birlikte hak dinin değişebileceğini düşünmek mümkün değildir. Nitekim Mâturîdî, Şûra suresinin 13. âyetini yorumlarken burada yer alan din kelimesinin “ed-din” şeklinde belirlilik takısıyla Allah'ı birlemek ve sadece ona ibadet etmek anlamında Nuh peygamberden itibaren bütün peygamberlere gelen, değişmeyen, tek ve aynı kalan din olduğunu ifade eder.²⁵ Nitekim bu konuda tüm peygamberler birbirini onaylamışlar, insanları Allah'ı birlemeye, ibadeti yalnız ona özgü kılmaya, O'na ortak koşmamaya, adil olmaya ve iyilik yapmaya çağırılmışlar, her türlü fuhşiyattan, haddi aşmaktan, azgınlıktan ve çirkin işleri yasaklamışlardır. Bununla birlikte peygamberlerin getirdiği yasal düzen (şeriatlar), yani tekiller üzerindeki emir ve yasaklar birbirinden farklı olabilmektedir.²⁶ Böylece Maturîdî evrensel bir din anlayışı sunarak bu evrensel dinin farklı toplumlarda farklı biçimlerde tezahür edebileceğini ifade eder. Bu açıdan Fârâbî de milletleri, yani yasal düzenleri birbirinden farklı, ancak hepsinde amaç olarak bir ve aynı mutluluğun taşıyıcısı olan birçok erdemli toplumun olabileceğini ifade eder. Çünkü hakikat her toplum için onlarca en iyi bilinen simgelerle anlatımını bulur.²⁷ Mâturîdî'ye göre de şeriatlar her bir toplumun kendine özgü en iyi ve doğruyu gerçekleştirme araçları olarak çok ve çeşitlidir. Mâturîdî'nin hâlis din, vahdet dini, tevhid dini, hak din, hanif dini, fitrat dini olarak adlandırdığı tüm peygamberlerin getirdiği değişmeyen ve bir olan dindir. Bununla

²⁴ “Dini dosdoğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin!” diye Nuh'a emrettiğini, sana vahyettiğini, İbrahim'e, Musa'ya ve İsa'ya emrettiğini size de din kıldı. Fakat sizin kendilerini çağırdığınız şey (İslam dini), Allah'a ortak koşanlara ağır geldi. Allah ona dilediğini seçer. İçtenlikle kendine yönelenleri de ona ulaştırır.” (Kur'an, Şûra Suresi, 42/13)

²⁵ Hasan Şahin, *Mâturîdî'ye Göre Din*, Kayseri: Yeni Matbaa, 1987, s. 44.

²⁶ Mâturîdî, *Tevilatü'l-Kur'an*, tahkik: Bekir Topaloğlu, İstanbul: Mizan Yay. 2005, s. I, 506 / IV, 48, 245 / V, 138 / VII, 183 / VIII, 175.

²⁷ Fârâbî; *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, neşr. Fevzi Mitri Neccar, Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1993, s. 147-148.

birlikte her peygamber kendi şeriatına davet etmiş ve kendinden önceki peygamberlerin şeriatını nehyetmiştir.²⁸

Vahiy kaynaklı olmakla birlikte şeriatlar ya da milletlerin değişkenliği ile dinin değişmezliği arasındaki dikatomi, özelde din ve siyaset ilişkileri bağlamında çözülmesi hayli güç bir sorun teşkil etmektedir. Bu sorun İslam'ın selefi yorumlarında tümüyle reddedilir. Ancak bu reddediş yeni toplumsal sorunları çözmek bir yana, taklide dayandığı için gittikçe dogmatikleşen ve farklılıkları ötekileştirerek bölünmeyi çoğaltan bir siyasal karmaşaya neden olabilmektedir.

İşte bu noktada gerek Fârâbî gerekse Mâturîdî peygamberin getirdiği dinde zaman ve yer koşullarına göre değişebilir/yorumlanabilir nitelikte bir takım unsurların olduğunu iddia ederek bunları dinin özüne ait olarak görmezler. Öyle ki, Fârâbî'ye göre *millet*, toplumsal düzenin kurulmasında belirleyici bir güç olarak yasal düzeni sağlar. Ancak toplumsal düzenin sürekliliği, bu yasal düzenin hem korunması hem de değişen koşullara göre yeniden yorumlanmasıyla olanaklıdır. İşte Fârâbî'ye göre milletin kurumsallaşması ve gelenek durumuna gelmesinde, fıkıh ve kelam olmak üzere iki ayrı bilim dalının işlev görmesinin gerekçesi bu temele dayanır. Bu bağlamda Fârâbî'nin toplum kuramında fıkıh ve kelam bilimleri, toplulaşma sürecinde milletten sonra gelen iki ayrı bilgi dalıdır. Başka bir anlatımla fıkıh ve kelam, yönetimin sürekliliği bağlamında değişen toplumsal koşullar çerçevesinde ortaya çıkan iki bilgi dalıdır. Bununla birlikte bilimler sınıflandırmasında bu iki disiplini siyaset felsefesinin (el-ilmü'l-medeni) kapsamı altında ele almasıyla Fârâbî, toplumsal ve siyasal hayat için taşıdıkları önemin yadsınamaz olduğunu onaylamış olur. Şu var ki Fârâbî'nin siyaset felsefesi, fıkıh ya da kelama dayanmaz; tam tersine bu iki disiplin, felsefenin/hikmetin/aklın belirlediği bir çizgide işlev görür. Böylece Fârâbî'de yeni ve özgün olan durum, fıkıh ve kelamı siyaset felsefesinin alt dalı olarak felsefe/hikmet çatısı altında değerlendirmesidir.²⁹

Bu doğrultuda Fârâbî, ister ilk başkanlık türünden olsun ister geleneksel başkanlık türünden olsun devlet düzeni için felsefeyi zorunlu

²⁸ Mâturîdî, **Tevilatü'l-Kur'an**, tahkik: Bekir Topaloğlu, İstanbul: Mizan Yay. 2005, s. I, 506 / IV, 245 / V, 138; Sönmez Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdilik*, Ankara: Kitabiyat Yay, 2003), 39.

²⁹ Fârâbî, **İhsâu'l-Ulûm**, neşr. Ali Bu Milhim, Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1996, s. 79-87; Ayrıca bkz. Muhsin Mahdi, **AlFârâbî and the Foundation of Islamic Political Philosophy: Essays in Interpretation**, Chicago-London: 2001, s.69.

görür. Eğer herhangi bir zamanda tüm diğer koşullar sağlanmış olsa da felsefe yönetimin bir parçası olmazsa, erdemli devlet hükümdarsız kalmış demektir ve devlet yıkılma, toplum da yok olma tehlikesiyle yüz yüzedir.³⁰ Böylece Fârâbî devlet düzeninde istencin, bilerek ve isteyerek iyiye yönelmenin önemini vurgulamış olur. Salt taklide ya da içeriğinin ne olduğu bilinmeksizin gerçekleştirilen yasal uygulamaların ise bir süre sonra devleti yıkılma tehlikesiyle karşı karşıya getirecek ölçüde eksikliğine dikkat çeker.

Gerek toplumu en yüksek yetkinliklere ulaştırmak için peygamberin bir topluma özgü olarak koyduğu millete ve gerekse bu milletin kurumsallaşmasında aklî çıkarımı onaylayan Fârâbî gibi Mâtürîdî de ilâhî kelâmın önce kabulü, daha sonra doğru anlaşılması için aklî çıkarımı gerekli görür. Başka bir deyişle dinin hakikatini anlamak ve onaylamak için akıl gerektiği gibi, dine girdikten sonra da aklın işlevselliği devam etmekte, dinî hükümleri anlama ve değerlendirmede tek yetke olarak kalmaktadır. Nitekim vahyin hakikati de, onda mündemiç bulunan aklî deliller (burhan) nedeniyledir ve onu kabul etmeyen kimse aklın gereği olarak açık bir inat içindedir.³¹ Bu itibarla siyasal birliğin güvencesi de aklî delillerle ortaya konulmuş sağlam bilgilerdir. Çünkü bilgi, farklılıkları ve mezhepsel bölünmüşlüğü ortadan kaldırarak fırkaları birleştirir. Akıl ve hikmetten yoksun olmak ise, taklide dayanacağı için farklı mezhep ve dinlerin çatışma halinde olduğu bir siyasal karmaşaya neden olur.

Sonuç

İslam'ın ortaya çıkışı ve mesajı ile ilgili olarak siyasal açıdan gözlemlenebilecek en önemli öğenin evrenselci bir söylemle bir kavme ya da belirli bir topluluğu değil tüm insanlığı muhatap alması olduğu söylenebilir. Bu bağlamda tıpkı Hz. Musa gibi bir yasa koyucu peygamber olan Hz. Muhammed, henüz hayattayken bir devlet kurmuş ve bu devletin sınırları çok kısa bir sürede Doğu'da İran ve Hindistan, Batı'da ise Bizans ve İspanya'ya kadar genişlemiştir. Farklı etnisiteleri bünyesine katarak genişleyen İslam toplumunda peygamber, yaşadığı dönem boyunca aynı zamanda kurmuş olduğu devletin de başkanı olarak siyasal sorunların da çözümü için biricik yetke konumunda olmuş, bu da

³⁰ Fârâbî, **Kitâbü Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla**, neşr. Albert Nasrî Nâder, Beyrut: Dârül-Meşrik, 1991, s. 130.

³¹ Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, neşr. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Ankara: TDV Yay. 2003, s. 8, 441.

dinin kurumsallaşmasını sağlamıştır. Dinî liderlik ve dünyevî liderlik peygamberin şahsında birleşerek ortaya çıkan her türlü sorunun çözümü için peygambere başvurmak yeterli olmuştur. Bu dönem içinde karşılaşılan hukukî ve siyasal sorunlara ya doğrudan vahiy ya da bizzat peygamberin yetkisiyle çözüm bulunmuştur.

Peygamberin ölümünden sonra ise başta Müslüman toplumun liderliğinin kim tarafından yürütüleceği olmak üzere birçok hukukî, toplumsal ve siyasal sorun gündeme gelmiş, siyasal alandaki bu problemler Müslümanların çeşitli sınıflara bölünmesine yol açmıştır. Özellikle Şia'nın siyaset/imâmet olgusunu itikadî bir sorun olarak görmesinin sonucu olarak, siyasal alandaki bu bölünmeler eş zamanlı biçimde inanç alanına da yansımıştır. Dahası Abbasî yönetiminin resmî ideolojisi haline gelen Mûtezile akımı, Kur'an metninin tarihselliğini öne sürerek, hem akla hem de tarihsel koşullara göre yorumlanması gerektiğini öne sürmüş, ancak bunun için gerekli ve yeterli bir te'vil öğretisi geliştiremediği için vahyin mutlak otoritesini önemsizleştirme gibi bir noktaya ulaşmıştır. Böylelikle ortaya çıkan iç çatışmalar neticesinde ise tam karşıt yönde katı bir dogmatizmi savunan selefî hareketler baş göstermiştir.

Bu bağlamda İslam içi fikir ayrılıklarının en yoğun biçimde yaşandığı bir dönemde yaşayan Fârâbî ve Mâturîdî, İslam toplumunun birliğini olduğu kadar farklı etnisiteler ve tek tanrılı diğer dinlerin barışını sağlamaya yönelik genel bir öğretiyi ortaya koymaya çalışmışlardır. Burada, her iki düşünürümüz için de Kur'an vahyinin aşkınlığını ve geleneğin rolünü etkisizleştirmeyen, bununla birlikte akla ve hikmete gerekli önemi veren bir bakış açısı söz konudur. Her ne kadar kimi zaman, Farabi'nin vahyin sürekliliğini savunması bağlamında Şia'ya yakın düştüğü iddia edilse de, onun özellikle "millet öğretisi" ve "gelenek başkanlığı"na dair görüşleri çerçevesinde konu değerlendirildiğinde, onu bu tür bir mezhepsel sınırlandırmaya tâbî tutmanın mümkün olmadığı sonucuna ulaşılabilir. Benzer durumun Mâturîdî için de geçerli olduğu düşünülebilir. Nitekim Mâturîdî de özelde Ebû Hanife'nin bir takipçisi olması nedeniyle Ehl-i Sünnet'e mensup olarak görülse de, pek çok görüşünde Mûtezile'ye yakın düştüğü gözden kaçmamalıdır. Elbette bu durum her iki düşünürümüzün de temel kaygısının Ehl-i Kitap dâhil olmak üzere birçok kültürü bünyesinde barındıran İslam toplumunun siyasal birliğini sağlama olduğunu düşündürmektedir.

Nitekim İslam tarihine bakıldığında, Fârâbî'nin millet öğretisi ve Mâturîdî'nin Kur'an metninin mutlak aşkını da onaylayarak geliştirdiği te'vil kuramı sayesinde akla uygun bir siyasal zeminin kurulması için gerekli olan teorik altyapı oluşmuş ve on birinci yüzyıldan itibaren giderek güçlenen Türk-İslam toplumunda dinî çoğulculuğa dayanan bir hoşgörü ortamı varlık bulmuştur. Bununla birlikte İslam'ın tarihsel gerçekliğine aykırı biçimde günümüz İslam dünyasında selefî akımların güçlenmesiyle ve aklın dinin karşısına çıkarılmasıyla gerek İslam'ın kendi içindeki yorum farklılıklarına ve gerekse diğer tek tanrılı dinlere karşı yükselen tahammülsüzlük hayret uyandırmaktadır. Bu bağlamda Fârâbî'nin dinin toplumsal işlevine, Mâturîdî'nin ise içeriğine yönelik araştırmalarının günümüz İslam dünyasında akıl ile din arasındaki bağdaşıklığı yeniden tesis etmek için önemli birer kaynak olduğu söylenebilir. Nitekim akıl ile dinin birlikteliği, aynı zamanda dinin araçsallaştırılmasını ve siyasî amaçlar uğruna hikemî içeriğinin de boşaltılmasını engeller.

Bu itibarla Farabi ve Maturîdî'nin fikirlerinin siyasî bağlamda doğru anlaşılması için din-hikmet ilişkisine dikkat etmek gerekir. Her iki düşünürümüz içinde hikemî/burhânî içeriğinden boşaltılmış bir din algısı, kavga ve çatışma ortamından başka bir şey doğurmayacak, bu da devletin yıkımı, toplumun da yok olması demek olacaktır.

KAYNAKÇA

Aristoteles, *Nikomakhos 'a Etik*, Saffet Babür (çev.), Ayraç Yay, Ankara, 1998.

Câhız, *Kitabu'l-Hayevân*, Abdusselam Muhammed Harun (thk.), Daru'l-İhya, Beyrut, 1969.

Câhız, *Resailu'l-Câhız (er-Resailu'l-Kelamiyye)*, Ali Ebu Muhlim (thk.), Daru Mektebeti'l-Hilal, Beyrut, 2004.

Fârâbî, *Kitâbü Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, Albert Nasrî Nâder (neşr.), Dârül-Meşrik, Beyrut, 1991.

Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, Fevzi Mitrî Neccar (neşr.), Dârü'l-Meşrik, Beyrut, 1993.

Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, Fevzi Mitrî Neccar (neşr.), Dârü'l-Meşrik, Beyrut, 1993.

Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille ve Nusûsun Uhrâ*, Muhsin Mahdi(neşr.), Dârü'l-Meşrik, Beyrut, 1991.

Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, Ali Bu Milhim (neşr.), Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut, 1996.

Kutlu, Sönmez, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdilik*, Kitabiyat Yay., Ankara, 2003.

Mahdi, Muhsin, *Al-Fârâbî and the Foundation of Islamic Political Philosophy: Essays in Interpretation*, Chicago-London 2001.

Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi (neşr.), TDV Yay., Ankara, 2003.

Mâturîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an*, Bekir Topaloğlu (thk.), Mizan Yay., İstanbul, 2005.

Şahin, Hasan, *Mâturîdî'ye Göre Din*, Yeni Matbaa, Kayseri, 1987