

## Tabsıratu'l-Edille'de Yer Alan Akıl Ve Akılla İlgili Kavramlar\*

Yusuf Gökalp\*\*  
Tolgonay Adılcın Kızı\*\*\*

### Öz

Ebu'l-Muîn en-Nesefî (438/1047), Ebû Mansur el-Mâturîdî'den (333/944) sonra Mâturîdîlik olarak bilinen din anlayışının en önemli temsilcilerinden birisi olarak kabul edilmektedir. O, Mâturîdîliğin kelâmî görüşlerini açıklamak ve Mâturîdîliğe yöneltilen eleştirilere cevap vermek suretiyle Mâturîdîyye mezhebinin bir kelam ekolü haline dönüşmesinde önemli katkılarda bulunmuştur. Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin, *Tabsıratu'l-Edille*, *et-Temhîd*, *Bahru'l-Kelam*, *Şerhu Te'vilatu'l-Kur'an* gibi önemli eserleri bulunmaktadır. Bu çalışmada, Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin kelama dair önemli bir eseri olan *Tabsıratu'l-Edille*'de yer alan akıl ve akıl ile ilgili kavramlar konusu ele alınmaktadır. Ebû Mansur el-Mâturîdî gibi Ebu'l-Muîn en-Nesefî'de eserlerinde akla ve akli delillere ayrı bir yer vermektedir. Çalışmamızda, *Tabsıratu'l-Edille*'de bazı kelâmî konularda delil olarak aklın yeri, nübüvvet, mukallidin imanı, Allah'ın iradesi ve ru'yetullah konularının ispatında aklın önemine değinildikten sonra ma'rifet, idrak, tefekkür, fehm, zeka, teemmul, re'y, basiret, lüb ve zihin kavramlarının nasıl kullanıldığı üzerinde durulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, Mâturîdîlik, Delil, Akıl

---

\*Bu makale büyük oranda, Tolgonay Adılcın Kızı tarafından Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Bilimleri Anabilim Dalında 2020 yılında tamamlanan 'Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tabsıratu'l-Edille*'sinde Akıl ve Akılla İlgili Kavramlar' başlıklı Yüksek Lisans tezinden üretilen malzeme ve bir takım ilavelerle hazırlanmıştır.

\*\*Doç. Dr., Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Bilimleri Anabilim Dalı, [yusuf.gokalp@manas.edu.kg](mailto:yusuf.gokalp@manas.edu.kg), <https://orcid.org/0000-0001-7895-1939>

\*\*\*Dr. Öğrn. Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Bilimleri Bölümü, [adylzhankyzytolgonai@gmail.com](mailto:adylzhankyzytolgonai@gmail.com)

## Mind And Concepts Related To Mind In Tabsira Al-Adilla

### Abstract

Abu'l-Muin an-Nasafi is one of the important representatives of the religious understanding of "Matrudism" after Abu Mansur al-Matrudi. He, through clarification of the Kalamic views of matrudism, as well as providing answers to criticism of Matrudism, made an important contribution to the development and transformation of the madhhab Matrudiyya into a Kalamic School. Abu'l-Muin an-Nasafi has such important works as Tabsiratu'l-Adilla, At-Tamhid, Bahru'l-Kalam, Sherkh Tavilatu'l-Kur'an. This study examined the term reason and terms related to reason present in the work of Abu'l-Muin an-Nasafi, Tabsiratu'l-Adilla, which is his most important work in the field of Kalam. Abu'l-Muin an-Nasafi as well as Abu Mansur al-Matrudi in his works gives a special place to reason and reason of reason. This article deals with such topics as the vocabulary meaning of the word reason, mentioned in the Tabsiratu'l-Adilla, rational evidence in Kalam, and is also considered as used in the work terms related to the mind, such as ma'rifat, idrak, tafakkur, fahm, zaka, taamul, rei, basirat, lyub and zikh.

**Keywords:** Abu'l-Muin an-Nasafi, Tabsiratu'l-Adilla, Matrudism, Proof, Mind

### Giriş

Vahiy kaynaklı bir din olan İslam'ın anlaşılması, İslam inanç esaslarının tespiti, İslam'a yönelik eleştirilerin cevaplandırılması ve Müslümanların kafalarında oluşan bir takım soruların çözümü konusu İslam Mezhepleri ve Kelam ilminin önemli problem alanlarını oluşturmaktadır. İslam inanç esaslarının tespiti ve savunulmasında nakli delillerin yanı sıra aklî deliller de kullanılmaktadır. Bu çerçevede akıl ve akılla ilgili kavramların tespiti, mahiyeti ve İslam kelamında kullanılması büyük bir önem taşımaktadır. Selefi/Nakilci yorum biçimlerine karşılık olarak Akılcı/Rey Taraftarı yorum biçimini temsil eden Mâturîdîlik'te aklın özel bir yeri ve önemi bulunmaktadır. Bir bilgi kaynağı olarak akıl ve aklî delillerle üretilen bilgi bir kelam metodu olarak kabul edilmektedir. Nesefî'nin Tabsiratu'l-Edille isimli eserinde akıl ve akılla ilgili kavramların ortaya konması bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır.

İslam tarihinin başlangıcından itibaren İslam felsefesi ve kelamında akla özel bir önem atfedilmektedir. Meşşâî filozofları, âlemin başlangıcı ve varlığın ilk kaynağının akıl olduğunu ifade etmektedirler.<sup>1</sup> Meşşâî âlimlerinden el-Kindî (252/866) *Risâle fi'l-'akl* adlı bir eser kaleme almıştır.<sup>2</sup> O, söz konusu bu eserde aklın mahiyeti ve fonksiyonlarını ele almaktadır.<sup>3</sup> Ona göre akıl eşyanın hakikatlerini kavrayan basit bir cevherdir.<sup>4</sup> Yine Meşşâî filozoflarından olan Fârâbî (339/950) de akıl hakkında kendine özgü bir takım görüşlere sahiptir. Ona göre akıl, insanın bir objeyi zihniyle kavramasına vasıta olan bir şeyi ifade ettiği gibi, aynı zamanda insanın idrak etmesinin gerçekleşmesinde de vasıta olan şeyi ifade eden bir isimdir. *Risâle fi'l-Akl* eserinde akıl kavramının altı temel kullanımına yer vermektedir. Bu altı akıldan birincisine göre Akıl taakkul ile ilgilidir. Taakkul, aklın bir fiili yapmakta, iyiyi seçip kötüden uzaklaştıracak halleri çıkarabilmesidir.<sup>5</sup> Fârâbî ayrıca akli teorik ve pratik akıl olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.<sup>6</sup>

Fârâbî akıl hakkında *Me'ni'l-akl* adlı risalesinde aklın kavram olarak halk dilinde, kelam terminolojisinde ve Aristoteles'in akıl hakkında geçen eserlerinde ne anlamlara geldiğini tartışmaktadır.<sup>7</sup> Ona göre akli, akil edileceklerin resimlerini almak üzere hazırlanmış maddede bulunan yetenektir.<sup>8</sup> Öte yandan, İbni Sînâ'nın (428/1037) akıl tasnifi Fârâbî'nin akli tasnifine benzemektedir. Fakat İbni Sînâ, Fârâbî'nin akıl tasnifinin hepsini bir tutarak insana ait kılar. İbni Sina akli, güzel ve çirkin şeyleri ayırt etmeyi sağlayan kuvvet<sup>9</sup> olarak tanımlamaktadır. İbni Rüşd (595/1198) ise akli amelî ve nazarî olarak ikiye ayırır. Amelî akıl insanın biyolojik, ferdî ve

<sup>1</sup> Bolay, S. H. (1989). "Akıl" mad., *DİA*, c.2, İstanbul. ss.238-242, 239-240.

<sup>2</sup> Bircan, H. H. (2013). *İslam Felsefesine Giriş*, İstanbul. 101.

<sup>3</sup> Kaya, M. (2002). "Kindî Ya'kub b. İshak" mad., *DİA*, c. 26, Ankara. ss. 41-58.

<sup>4</sup> Vural, M. (2016). *İslam Felsefi Sözlüğü*, Ankara: Elis Yayınları, s.28; Uysal, E. (2012). *İslam Felsefi Tarihi*, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, Ankara. 114.

<sup>5</sup> Türker, M. (1997). "İslam Düşüncesinde Akıl ve Vahiy", *II. Uluslar arası İslam Düşüncesi Konferansı*, 25-27 Nisan, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yay. 75.

<sup>6</sup> Fârâbî'nin akıl konusundaki görüşleri için bkz. Sözen, K. (1998). "Fârâbî'de Akıl ve Aklın Önemi", *SDÜİFD*, s. 5, ss. 65-80, 66-72.

<sup>7</sup> Kaya, M. (2012). "Fârâbî" mad., *DİA*, c. 26, İstanbul. ss. 145-162.

<sup>8</sup> Olguner, F. (2013). *Fârâbî*, İstanbul. 175-176.

<sup>9</sup> Vural, *İslam Felsefi Sözlüğü*, 28.

toplumsal hayatının sağlıklı geçirmesinde önemli rol oynar. Nazarî akıl ise insanın kavram, bilgi ve değer üretmesini sağlar.<sup>10</sup> Öte yandan İbni Rüşd insan aklının üç tip görünümü olduğundan bahsetmektedir. Bu üç tip akıl veya zihin üç tip insanı temsil etmektedir. Bunlardan ilki açıklayıcı, kanıtlayıcı akıl, ikincisi diyalektik akıl, üçüncüsü ise nasihat ve hitabete yatkın akıldır.<sup>11</sup>

Filozoflardan farklı olarak Kelamcılarının akla yaklaşımı ve tanımlamalarında bazı ayrılıklar bulunmaktadır. Kelam ilminde akıl, tarifi, mahiyeti ve nakil ile ilişkisi bakımından inceleme konusu olmuştur.<sup>12</sup> Kelâmî konularda akıl Mu'tezile'nin ortaya çıkmasıyla birlikte daha bir önem kazanmıştır. Mu'tezile kesin bir bilgi kaynağı olarak akla ayrı bir önem vermektedir. Vâsıl b. Ata (131/748) akli hakikatin bilinmesini sağlayan güç olarak tarif eder. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'a (235/849) göre ise akıl, insanı diğer varlıklardan ayıran ve aynı zamanda nazari bilgilerin öğrenilmesini sağlayan bir güçtür. Câhız (255/869) ise akli, insandaki anlama ve kendisini zararlı şeylerden koruma gücü şeklinde tanımlamaktadır. Mu'tezilî kelamcılardan Cubbâî'de (303/916) benzer şekilde akli, kötü olandan ayıran ve iyi olana yönlendiren şey olarak tanımlar. Mu'tezilî kelamcılara göre mahiyeti itibariyle araz olarak kabul edilen akıl, insanın düşünce ve davranışlarına yön veren en önemli bilgi kaynağı olarak kabul edilmektedir.<sup>13</sup>

Şii kelamcılara göre ise akıl, hak ile batılı, güzel olan ile çirkini birbirinden ayırt eden ilahi bir güç olarak tanımlanmaktadır. Onlara göre aklın en belirgin fonksiyonu nazari olanı idrak edebilmesidir. Ehl-i Sünnet kelamcılarının akıl konusunda farklı tanımlamalar yaptıkları görülmektedir. Mesela Hâris el-Muhâsibî (243/857) akli, faydalıyı zararlı olandan ayırt etmesi için Allah tarafından insana doğuştan verilen bir tabiat olarak görmektedir. Selefiyye'nin önde gelen ismi Ahmed b. Hanbel

---

<sup>10</sup>Geniş bir değerlendirme için bkz. Karlığa, H. B. (1999). "İbn Rüşd" Mad., *DİA.*, c. 20., İstanbul. ss. 257-288.

<sup>11</sup> İbn Rüşd'ün akıl konusundaki yaklaşımı hakkında bkz. Çınar, A. (2009). "İbni Rüşd Düşüncesinde Rasyonel Teoloji ve Akıl", *Doğu Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek*, ss. 355-365, 357.

<sup>12</sup>Yavuz, Y. Ş. (1989). "Akıl" mad., *DİA.*, c. 2, İstanbul. ss. 242-246.

<sup>13</sup> Mu'tezile'nin akıl konusundaki görüşleri için bkz. Yavuz, "Akıl", 242.

(241/855) akılı, insanda doğuştan mevcut olan bir tabiat olarak görmektedir. Zâhirî İbn Hazm'a (456/1064) göre ise akıl, cevher değil ruhun bir kuvveti ve fiilden ibaret olan bir arazdır. Doğrudan akılı tanımlama yoluna gitmeyen Ebû Mansur el-Mâturîdî'ye göre akıl, aynı nitelikte olanları bir araya toplayan ve ayrı nitelikte olanları ayıran şeydir. Geç dönem Mâturîdî kelamcılar akılı, nefs-i natıkanın bir görüntüsü veya onun bir kuvveti olarak görmüşlerdir. Onlara göre akıl, bilgiyi meydana getiren ve maddi olmayan cevherdir. Ebu'l-Hasan el-Eşarî'ye (324/935) göre akıl ile ilim arasında bir ayrılık bulunmamaktadır. Bâkılânî (403/1037) akılı, vacip, mümkün ve muhal olan hususları bilmek şeklinde tanımlarken Bağdâdî (429/1037) gibi Eşarîler de benzer görüştedirler. Gazâlî (505/1111) ise akılı insanın faaliyetlerinin sonucun önceden tahmin etme yeteneği olmasıyla birlikte insanın duygusal arzularına karşı direnme gücü olarak tarif etmiştir.<sup>14</sup>

Mutasavvıflar akılı tarif ederken, aklın vasfını değil aklın fonksiyonunun yola çıkarak tarif etmektedirler. Onlara göre akıl Allah'ın nimetlerini tanımayı ve ona şükretmeyi sağlayan, kötü duyguların baskısına rağmen dinin iyi olduğuna hükmettiği tutum ve davranışlara yönelten ve sonuçta ahret mutluluğunu kazandıran bir melekedir. Sûfîler aklın gayb âlemini tanımada aciz olduğunu ve bundan dolayı bu dünyadaki maddeleri tanımak için alet olarak görürler. Allah'ı tanımada ise aciz olarak bilirler. Sûfîler, fıkıhçılar ve kelamcılar gibi akılı tafsilatlı incelemeler.<sup>15</sup>

### 1. Neseffî'nin İslam Düşüncesi İçerisindeki Yeri

Tam adı Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid b. Muhammed b. Mekhûl b. Fadl Neseffî Mekhûlî<sup>16</sup> olan Ebu'l-Muîn en-Neseffî, Semerkand ve Ceyhun nehrinin arasında yerleşik bulunan Neseff şehrine nispeten Neseffî lakabıyla meşhur olmuştur. Ayrıca Ebu'l-Muîn olarak da anılmaktadır. Bu lakap kelamcılar ve araştırmacılar

<sup>14</sup>Yavuz, "Akıl", 243-244.

<sup>15</sup> Uludağ, S. (1989). "Akıl" mad., *DİA*, c. 2, İstanbul. ss. 246-247; ayrıca bkz. Ardoğan, R. (2004). "Kelamcılara Göre Allah'a İmanda Akıl Yürütmenin Değeri" *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. VIII/1, ss. 133-157, 136.

<sup>16</sup>Ahmed, C. H. (1986). *Kitâbut Temhîd li Kavâidu't-Tevhid li İmam Ebu'l Muîn Neseffî*, 24.

tarafından Ömer Ebu Hafs ile karıştırılmaması için kullanılmaktadır.<sup>17</sup> Öte yandan Ebu'l-Muîn en-Neseî, Mekhûl olarak da tanınmaktadır. Bu lakap da onun üçüncü dedesine nispetle kendisine verilmiştir. Bunun dışında Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin İmamı'l-Ecli'z-Zâhid, Seyfu'l-Hak, Kâmi'l-Mulahiddin, A'zd-Din, Câmiu'l-Usûl, Reîsu Ehl'i-Sünne ve'l-Cemaa gibi lakapları da bulunmaktadır.<sup>18</sup> Kelamcılar tarafından, onun en önemli eserine nispetle Sâhibu't-Tabsıra diye isimlendirildiği de bilinmektedir.<sup>19</sup> Doğum tarihine gelince en-Neseî'nin miladi 1027<sup>20</sup> (h. 417) tarihinde Semerkant ve Ceyhun nehri arasında Neseî şehrinde doğduğu bilinmektedir.<sup>21</sup>

Ailesi hakkında söz edildiğinde tabakât ve tarih kitaplarında Neseî'nin dördüncü dedesi Mekhûl b. Fadl en-Neseî'den itibaren bu ailenin sadece ilmi kimlikleri hakkında rivayetler bulunmaktadır.<sup>22</sup> Aktarılan bilgilere göre Ebu'l-Muîn en-Neseî hayatı boyunca Neseî, Semerkand ve Buhara şehirlerinde hayatını sürdürmüştür. Buhara'da yaşadığı dönemlerde Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin öğretilerini geniş kitlelere ulaştırma fırsatı olmuştur. Bunun dışında Neseî'nin, Ali b. Hüseyin Muhammed el-Belhî es-Sakalkandî'ye Dimaşk'ta hadis dersleri verdiği söylenmektedir. Elimizde mevcut bu yöndeki bilgilerden hareketle Neseî'nin Dimaşk'ta da bulunduğu anlaşılmaktadır.<sup>23</sup>

Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin kelamcı yönünün ön planda olmasının yanı sıra Dimaşk'ta hadis dersleri de verdiğine göre kendisinin muhaddis yönünün de bulunduğu söylenebilir. Bazı kaynaklarda Neseî fakih ve muhaddis olarak da kabul edilmektedir.<sup>24</sup> Bununla birlikte Neseî hakkındaki çalışmalarıyla bilinen Said Yazıcıoğlu ise, onun fakih kimliğine

---

<sup>17</sup>Ahmed, *Kitâbu't-Temhîd*, 28.

<sup>18</sup>Ahmed, *Kitâbu't-Temhîd*, 30.

<sup>19</sup>Ahmed, *Kitâbu't-Temhîd*, 42.

<sup>20</sup> Ed. Muhammediev, O. (2016). *Orta Asır Şark Allomaları Ensiklopediyası*, Samarkand. 267.

<sup>21</sup>Sarıbulak, Z. (2015). "İmam Ebu'l-Muîn en-Neseî", *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi*. Sayı: 20-21. 218.

<sup>22</sup> Sarıbulak, "İmam Ebu'l Muîn en-Neseî", 221.

<sup>23</sup> Ed. Muhammediev, *Orta Asır Şark Allomaları*, 267.

<sup>24</sup> Okilov, S. (2008). *Ebu'l Muîn Neseî ilmi merosi ve Mâturîdiye talimatı*, Taşkent. 47.

atıf yapmamakta ve Neseî'yi kelamcı kimliği ile değerlendirmektedir.<sup>25</sup> Neseî'nin ölüm tarihine gelince, kaynaklarda onun miladî 1115 (h. 508) veya 1114 (h. 507) yılında vefat ettiği rivayet edilmektedir. Ancak kabrinin nerede olduğu hakkında bugüne kadar bize ulaşmış her hangi bir bilgi bulunmamaktadır.<sup>26</sup>

Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin hocaları hakkında elimizde kesin bilgiler olmamasına rağmen Kitâbu'l-Alim ve'l-Muteallim adlı eserde onun öncelikle babasından dersler aldığı rivayet edilmektedir.<sup>27</sup> Neseî'nin babası Muhammed b. Muhammed Mu'temid kendi babasından hadis rivayetinde bulunmuştur.<sup>28</sup> Bu durum Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin babasını da ilim insanı olduğu kanaatini oluşturmaktadır. Dedesi Ebu'l-Meâlî Mutemid Muhammed b. Muhammed'in hicri 359 (m. 969) yılında doğduğu ve 430 (m. 1038) yılında vefat ettiği rivayet edilmektedir. Eğer Zirikî'nin belirttiği doğum tarihine itibar edilecek olursa, bu durum Neseî'nin dedesinden de ilim tahsil ettiğinin işareti olabilir. Bunun dışında Ebû Mu'temid'in kardeşi Ebû Bedî Ahmed b. Muhammed de yaşadığı dönemin fıkıh âlimleri arasında yer almaktadır.<sup>29</sup> Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin ikinci dedesi ise Mu'temid b. Muhammed b. Mekhûl Ebu'l-Meâlî de kendi babasından hadis rivayetinde bulunmuştur.<sup>30</sup> Üçüncü dedesi Ebû Mutî el-Mekhûl'den de ders almış olma ihtimali bulunmaktadır. Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin en meşhur öğrencileri arasında Ebu'l-Yusr el-Pezdevî, Alaaddin es-Semerkindî, İbrahim es-Saffâr el-Buhârî, Nureddin es-Sâbûnî, Alaaddin el-Esmandî gibi isimler yer almaktadır.<sup>31</sup>

Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin mezhebî kimliğine gelince yazdığı eserlerden ve görüşlerinden hareketle Mâturîdî mezhebine mensup olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Çünkü Ebu'l-Muîn en-Neseî yazdığı eserlerinde Ebû

<sup>25</sup> Yazıcıoğlu, M. S. (1986). "Mâturîdî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansur Mâturîdî ve Ebu'l-Muîn Neseî", *AÜİFD*, c. XXVII, ss. 281-298, 293; Ayrıca bkz. Uvatov, U.; Okilov, S.; Dominov, E. (2018). *Mâturîdiyye Talimoti va Abu Muîn Nasafi ilmi Merosi*, Toşkent. 138.

<sup>26</sup> ez-Zirikî, H. *El-A'lam*, c.VII, Cidde. s.341; Okilov, *Ebu'l Muîn Neseî*, 42-44.

<sup>27</sup> Saribulak, "İmam Ebu'l Muîn en-Neseî", 221.

<sup>28</sup> en-Neseî, Ebu'l Muîn. (2011). *Tabsıratu'l Edille fi Usûlud'din li'l-İmâm Ebi'l-Muîn Meymun en-Neseî Mâturîdî*. thk. İsa Muhammed Enver, Taşkent: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Tüuras,13.

<sup>29</sup> Neseî, 14.

<sup>30</sup> Okilov, *Ebu'l-Muîn Neseî*, 52.

<sup>31</sup> Neseî, 52.

Mansur el-Mâturîdî'nin fikirlerini eleştirme girişimi içerisinde olmadığı gibi onun görüşlerini destekleme ve açıklama yoluna gitmektedir. Ebu'l-Muîn en-Nesefî kendi eserlerinde sürekli olarak Ebû Mansur el-Mâturîdî'ye atıfta bulunmaktadır. O, Ebû Mansur el-Mâturîdî'yi “Şeyhunâ el-İmam Ebû Mansur el-Mâturîdî radiyallahu anhu” şeklinde zikretmektedir. Ayrıca onun bu ifade biçimi sıkça tekrarlanmaktadır.<sup>32</sup>

Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin eserlerine dayanarak onun Mâturîdî mezhebinin sadece bir üyesi değil aynı zamanda kurucuları arasında olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca umumi olarak Mâturîdî düşünce ekolü söz konusu olduğunda, kronolojik olarak birçok kaynakta Ebû Mansur el-Mâturîdî'den sonra Hâkim es-Semerkindî, Ebu'l-Yusr el-Pezdevî ve daha sonra Ebu'l Muîn en-Nesefî'nin ismi zikredilmektedir. Günümüz mezhepler tarihçileri arasında yer alan Sönmez Kutlu'nun, Nesefî'nin Mâturîdîliği en iyi anlayan ve yorumlayan kişi olduğunu<sup>33</sup> ve yine Mâturîdî'nin görüşlerini sistematik hale getiren isim olduğunu belirtmesi dikkat çekmektedir.<sup>34</sup>

Nesefî'nin İslam düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olmasını sağlayan sebeplerden bir tanesi de şüphesiz yazmış olduğu eserleridir. Eserlerinin önemli bir kısmının günümüze ulaşmış olması da Nesefî ve Mâturîdî düşüncenin bilinmesi açısından büyük önem taşımaktadır. Nesefî'nin kendisine ait olan eserlerinin sayısının on beş civarında olduğu söylenmektedir. Ancak bize ulaşmış olan ve bu gün elimizde mevcut üç eseri bulunmaktadır. Bunlar *Tabsıratu'l-Edille fi Usûlud-Dîn, et-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, ve Bahru'l-Kelam isimli eserleridir.<sup>35</sup> Bunun dışındaki eserlerinin içeriği hakkında elimizde yeterince bilgi bulunmamaktadır. Onun diğer eserlerinin sadece isimleri zikredilmektedir.

## 2. Nesefî'nin Akıl Kavramına Yaklaşımı

---

<sup>32</sup>Bu konuda bir değerlendirme için bkz. Ak, A. (2008). *Büyük Türk Alimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, İstanbul. 153-154.

<sup>33</sup>Sönmez, K. (2017). “Mâturîdîlik”, *İslam Mezhepler Tarihi*, Ed. Hasan Onat, Kutlu Sönmez, Ankara. 368.

<sup>34</sup>Kutlu, “Mâturîdîlik”, 377; Baloğlu, A. B. (2003). “Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebu'l-Muîn en-Nesefî Örneği”, *DEÜİFD.*, İzmir. ss. 3-20, 5.

<sup>35</sup>Okilov, *Ebu'l Muîn Nesefî*, 63.



Arapça ع-ق-ل harflerinden oluşan akıl kelimesi, hayvanı kaçamayacak kadar bağlamak, tutmak, bağ, bağlamak gibi anlamlara gelmektedir.<sup>36</sup> Terim olarak ise akıl, varlığın hakikatini idrak eden, maddî olmayan, fakat maddeye tesir eden bir cevher, maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan ve kıyas yapabilen güç şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>37</sup>

Nesefî, İslam düşüncesindeki birçok âlim gibi akli tanımlama yoluna gitmemiş ancak Mâtürîdî'nin akıl konusundaki yaklaşımını onaylamakla yetinmiştir. Bunun dışında *Tabsıratu'l-Edille*'nin bazı konularında aklın mahiyetin, insandaki rolün açıklamıştır. Mesela *Tabsıratu'l-Edille*'de bilgi konusunda bilginin iki türü olduğunu belirtir ve ona göre hâsıl olan bilgi, görmek, duymak, tadını almak, koklamak, dokunmak gibi beş duyu ile bilinir ve bu tür bilgi zarurî bilgi diye bilinir. İkinci bilgi ise akli çalıştırmakla, fikir yürüterek bilinmesi gereken bilgi, tûmdengelim (istidlali) denilir. Bundan dolayı ikinci tür bilgide akli çalıştırarak, fikir yürüterek bilgiyi edinmek var iken olduğu halde inanmak yetersiz olduğunu iddia eder.<sup>38</sup> Bilimin kaynağı konusunda Ebu'l-Muîn en-Nesefî akli bilimin kaynaklarından biri olarak sayar.<sup>39</sup>

Nesefî'ye göre akli bilimin kaynağı olarak kabul etmeyen zarurî bilgiyi inkâr etmiş ve cahil gibi davranmış, sofistlerden olduğunu tasdik etmiş olur. Böyle bir insana sofistlere yapılması gereken muamele yapılır.<sup>40</sup> Akıl bilmenin asıl sebebidir. Hatta bilginin diğer kaynakları olan sezgiler ve doğru haberi aklın vasıtası ile bilgi edinmek mümkündür. Bunun tasdiki ise şöyledir: Her şey kendi parçasından büyük olduğu herkes tarafından bilinir. Zeyd'in elinin vücudundan küçük olması gibi. Zamanın algılanması tarafından iki şeyin biri varlıkta sınırlılık ile sıfatlanmışsa, ikincisi de o sıfatla sınırlanır. Zeyd ve Amr aynı günde doğmuşsa, yirmi seneden sonra Zeyd yirmi yaşına gelmişse Amr da yirmi yaşına gelmiş oluyor. Bundan

<sup>36</sup> el-Feyrûzâbâdî, M. M. b. Y. (1987). *El-Kâmûsu'l-Muhît*, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, s. 1033; Mustafa, İ. (2004). *El-Mu'cemu'l-Vasît*, Kahire. 616.

<sup>37</sup> Vural, M. (2016). *İslam Felsefesi Sözlüğü*. Ankara: Elis Yayınları, 28.

<sup>38</sup> Nesefî, 125-126.

<sup>39</sup> Nesefî, 144.

<sup>40</sup> Nesefî, 145-146.

kimse şüphe de edemez. Bundan dolayı akıl zaruri bilgi kaynağı olduğunu kabul eder.<sup>41</sup>

Nesefî, aklın hükümlerinin hiçbir zaman birbiriyle çelişkiye düşmeyeceğini ifade etmektedir. Eğer çelişkiye düşerse, aklın hatasından değil insan düşünürken bir tür hata yapar ve bazı esasları akla değil, isteğine başvurduğundan dolayı herhangi bir farklı sonuç ortaya çıkar ve bu sonucun bilgi diye kabul edilmesinden dolayı hükümler çelişkiye düşer. Ancak akli çalıştırmada bütün kurallara uyularak düşünülürse sonuçta doğru bilgi elde edilir. Böylece aklın kurallara uyularak çalıştırıldığında hiçbir zaman yanlış hükmün ortaya çıkmayacağını ifade etmektedir.<sup>42</sup>

Gerçekte akıl yaratılmıştır. Tabii olarak endişe durumu ve yorgunluk onu rahatsız eder ve acizliğe, engelliğe uğratar. İstek ve şehvetler akli tefekkür etmekten alıkoyar. Kaygı ve başka sebeplerden dolayı zihinde bütün şeyleri tutmak imkânsızdır. Durum böyle olunca akla diğer meseleler sahip olur. Bunlar da akli sağlıklı düşünmekten alıkoyar. Bu durumda akla bir yardımcının bulunması zorunluluk arz eder. Ta ki akıl bilmesi gereken şeyleri bilip, yapması gereken şeyleri yapsın. Aklın yardımcı ise vahiy olarak kabul edilmektedir. Eğer aklın iki dünya menfaatine erişme imkânı varsa, akıl her zaman tefekkür etmek, zihni tam olarak çalıştırırsa, durmadan düşünürse, derin-derin araştırmalar yaptığı zaman iki dünya menfaatine erişir. Akıl böyle yaparsa, zarar görür ve çok şey kaybeder. İnsana dıştan menfaatler hakkında haber verildiği zaman onun akli uyanık olur ve işler kolaylaşır. Onun için peygamberi takip edenlerde hak ve sabitlik vardı. Hâlbuki onlar çoğunluğu uzağı göremeyen, az kabiliyetli, sadece yaşamak için çabalayan, bilimsiz insanlar idiler. Felsefeciler ise çok akıllı, düşünen, güçlü zekâ sahipleri olmaları ile ünlü olmaları, ömrü boyunca ilahî bilgileri okumalarına rağmen küfür ve delâlete düştüklerini görmek mümkün. Demek ki, birinci gruptaki insanların akli vahiy ile kuvvetlendirdiğini, ikinci gruptaki insanlar ise ondan yoksun kaldıklarını görmek mümkündür.<sup>43</sup>

Nesefî, akıllı insanın risaletin delili ile Peygamberi kabul edeceğini ve az bir delil ile ona itaat edeceğini söyler. Bir iş yeni duyulduğu zaman

---

<sup>41</sup>Nesefî, 145.

<sup>42</sup>Nesefî, 148.

<sup>43</sup>Nesefî, 681-683.

reddedilmesi için o iş imkansız, muhal ve garip olarak görünen nadir bir şekilde, zaman ve mekanı uygunsuz, onun gerçekleşmesine hiçbir ihtiyacın olmaması gerekir. Ancak Peygamberin dava ettiği risâlet, zikri geçen yersiz işlerin aksi ve nazarda tuttuğumuzun tam tersidir. Peygamber risaleti her zaman olan, âdet işlerdendi. Birisi mantıklı bir işi dava ederken, akıllı insanın o davayı reddetmesi akıllı insana yakışmadığını söyler.<sup>44</sup> Mukallidinin imanına gelince iman etme konusunda akli gereğince kullanmadığı için mümin olmakla birlikte günahkâr olur ahrette ise cezasın çektikten sonra veya Allah'ın mağfireti ile sonuç olarak cennete girer.<sup>45</sup>

Nesefî, yazdığı eserlerinde kelâmî konularda delil ortaya koyarken naklî deliller ile beraber aklî delillere de genişçe yer vermektedir. Onun her bir konuda aklî delilleri ortaya koymaya çalıştığını görmek mümkündür. Örnek verecek olursak, Allah'ın kelamının hâdis olup olmaması konusunda Mu'tezile kelamcılarının Allah'ın kelamının hâdis olduğuna dair aklî delilleri sunmasına karşı Nesefî, Mâturîdî'nin ileri sürdüğü aklî delili kullanmaktadır. Ona göre Allah kelamı mahlûk ya da hâdis olsaydı şu üç halin dışında olması mümkün olmazdı. Birinci hal Allah'ın zatında, ikinci hal Allah'ın zatının dışında başka bir mekânda, üçüncü hal ise mekânsız bir yerde olması gerekir. Dördüncü halin olması imkânsızdır. Ama Allah kelamı zikir edilen hallerin hiçbirine girmez der. O, konunun devamında bu üç hali geniş bir şekilde açıklamaya çalışmaktadır.<sup>46</sup> Nesefî, *Tabrisatu'l-Edille*'de Allah'ın görünüp görünmemesi, risâletin mümkinâtlardan olup olmaması, risâletin mümkinâtlardan veya vacibâtlardan olması, Peygamber risâletine delalet eden hissî ve aklî deliller, kulların fiilleri hakkında Ehl-i Sünnet'in aklî delilleri, irade konusunda aklî delillerin neler olduğu gibi konular üzerinde uzunca durmaktadır.

### 3. *Tabrisatu'l-Edille*'de Akıl İle İlgili Kavramlar

Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabrisatu'l-Edille* adlı eserinde akıl kelimesinin yanı sıra akılla ilgili diğer bazı kavramları da kullanmaktadır. Akıl kelimesini veya bu kelimeden türemiş kavramları neredeyse bütün bölümlerde görmek mümkündür. Onun söz konusu bu eserinde akıl ve akıl

---

<sup>44</sup>Nesefî, 704.

<sup>45</sup>Nesefî, 158-159.

<sup>46</sup> Nesefî, 442.

kelimesinden türemiş kelimelerin sayısının dört yüz altmıştan fazla yerde kullanıldığı görülmektedir. Burada Neseî'nin akılla ilgili olarak kullandığı bazı kavramlar üzerinde durmaya çalışacağız.

### Ma'rifet

*Tabsıratu'l-Edille*'de akıl ile ilgili olarak yer alan kavramlardan biri ma'rifettir. Ma'rifet sözlükte masdar şeklinde "bilmek, tanımak, ikrar etmek" anlamına gelmektedir. İsim olarak ise "bilgi" manasındadır.<sup>47</sup> Ma'rifet kelimesi ilim kelimesi ile eş manada olmakla birlikte bazı farklar da bulunmaktadır. İlim, tümel ve genel nitelikteki bilgiler için kullanılırken ma'rifet tikel, özel ve ayrıntılı bilgiler için kullanılmaktadır. İlimin karşıtı cehil, ma'rifetin karşıtı inkâr olarak kabul edilmektedir.<sup>48</sup> İslam düşüncesinde ma'rifet kavramı daha çok sûfi literatürte kullanılmaktadır. Sufilere göre ma'rifet, sûfilerin ruhani halleri yaşayarak, manevi ve ilahi hakikatleri tadararak elde ettikleri bilgi türüne verilen isimdir. Burada ma'rifet umumi olarak ilahi esrar ve hakikatler, nefsin nitelikleri, varlıkların durumu ve gayb niteliğindeki bazı hususlara ilişkin bilgileri ifade etmek için kullanılmaktadır.<sup>49</sup>

*Tabsıratu'l-Edille*'de bu kelime fiil ve mastar şeklinde yüz otuzdan fazla yerde geçmektedir. Eşarî Kadı Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkilânî bilimin bilinen (ma'lum) şeyi olduğu halde ma'rifetidir (bilmektir) derken Neseî ise bilmenin ma'rifet olmadığını söyler.<sup>50</sup> Eğer bilim ma'rifet olursa, ona göre Allah'ın da âlim değil, ârif olarak sıfatlanması gerekirdi. Allah'ın ârif olarak sıfatlanması Müslümanlar tarafından icma olarak kabul edilmemiştir. Çünkü ma'rifet yeni bilinen şeye denilir. Mesela "عرفت فلانا" dediğinde falancayı bildim dediğinde, onun hakkında yeni bilgi edindim demiş olursun şeklinde açıklama yapmaktadır. Ma'rifetin diğer manası ise şüphelenmekten ve sonra aydınlığa kavuşmaktır. Sonunda en-Neseî ma'rifet ile bilmenin durumunu iradede niyet neyse, bilimde de ma'rifet o konumdadır diye izah etmektedir. Dilcilere göre ise bilme, cümleye ve

<sup>47</sup> el-Feyrûzâbâdî, 835; Mustafa, 621.

<sup>48</sup> Uludağ, S. (2003). "Mârifet" mad., *DİA*, Ankara. ss. 54-56, s.54.

<sup>49</sup> Çift, S. (2012). "Sûfilere Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Mârifet", *Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu*, Malatya. ss. 217-232, 217.

<sup>50</sup> Neseî, 130.

tafsilata ait olan manaları içerir iken, ma'rifet ise sadece tafsilatın manasını içerir açıklamasına da yer vermektedir.<sup>51</sup> Neseffî'ye göre, Ebû Mansur el-Mâtûrîdî'nin epistemolojisine uygun olarak, ma'rifetin duyular, haber ve akıl olmak üzere üç kaynağı bulunmaktadır. Ma'rifet ancak bu üç yolla sağlıklı bir şekilde elde edilir.<sup>52</sup> Neseffî'nin asıl amacının esasen sağlam ve geçerli bilginin kriterlerini ortaya koymak suretiyle inanç esaslarının makul ve sistemli bir açıklamasını yapmak olduğu vurgulanmaktadır.<sup>53</sup>

### İdrak

*Tabsıratu'l-Edille*'de akıl ile ilgili olarak yer alan kavramlardan bir diğeri akıl kavramı ile özdeş olan ve kavuşmak ve ulaşmak manasına gelen "idrak"tır. İdrak kelimesi farkına varma, kavrama, tanıma, tasavvur etme, bilme gibi zihnin çok çeşitli faaliyetlerini ifade eden bir anlama gelmektedir.<sup>54</sup> Arapça kökeni kavuşmak, yetişmek, olgunlaşmak, fark etmek, anlamak vb anlamındadır. Terim olarak bir nesneyi tam manasıyla ihata etmek, bir nesnenin suretinin akılda hâsıl olması, bir şeyin hakikatine ait imaj ve fikirlerin algılayanın zihninde temessül etmesi anlamına gelmektedir.<sup>55</sup> Neseffî bu kavramı da sıkça kullanmaktadır ve altmıştan fazla yerde geçmektedir. Eserden örnek verirsek Allah'ın ahirette görünüp, görünmemesi meselesinde çokça görmek mümkün. Bu konuda hem Neseffî hem de muhalifleri Allah'ı çıplak gözle görmek ve idrakin O'nu kavramasının mümkün olup olmadığı meselesini tartışırken çokça kullandıkları görülmektedir.<sup>56</sup>

### Tefekkür

---

<sup>51</sup>Neseffî, 131.

<sup>52</sup>Neseffî, 141-142.

<sup>53</sup>Baloğlu, 6.

<sup>54</sup>Mustafa, İ. (2004). *El-Mu'cemu'l-Vasît*, 281.

<sup>55</sup>İdrak kavramının anlamları hakkında bkz. Peker, H. (2014). "Tanrıyı İdrak İmkânı Ekseninde Din-Felsefe Münasebeti", *Kilis 7 Aralık Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 1, s.1, Kilis. ss. 73-101, s. 81; Hökelekli, H. (2000). "İdrak" mad., *DİA.*, c. 21, İstanbul. ss. 477-478.

<sup>56</sup>Neseffî, 589-591.

Akıl kavramı ile özdeş kavramlardan biri olan tefekkür kavramı “bir işin âkıbeti konusunda düşünmek” anlamına gelmektedir.<sup>57</sup> Kur’an’da bir hususta görüş öne sürmek ve akılı kullanmak anlamında geçen tefekkür, inceleme ve gözlem yoluyla bir şey hakkında fikir sahibi olmak anlamlarına gelen nazar, akıl, tedebbür ve tezekkür kelimeleriyle bir arada kullanılmaktadır.<sup>58</sup> Türkçede düşünme ve düşünüş anlamına gelen tefekkür kelimesi Arapçada yine nazar, tedebbür, i’tibar, taakkul kelimeleriyle aynı anlamlara gelmektedir.<sup>59</sup> Tefekkür kelimesi *Tabsıratu’l-Edille*’de “düşünmek” manasında diğer konularda “bahs”, “temmüle” gibi kelimeler ile birlikte atıf matuf şeklinde kullanılmaktadır. Mukallidin imanı konusunda Nesefî aklın kulun iman etmesinde en önemli rolü olduğunu beyan eder. Hatta mutekellim âlimler itikadî konularının her birinde ayrı fikirlerde olmalarına rağmen bu dünyada iman etmenin tek aracı akıl olduğu konusunda aynı fikirde olmuşlar. Ebû Hanîfe, kâfirler de ahirette artık iman ederler, ancak onlara imanları fayda vermez. Çünkü kâfirlerin o zaman iman ederken hiçbir meşakkate katlanmış olmadığını belirtir.<sup>60</sup>

Mâturîdî “Rabbinin bazı alametleri geldiği gün, evvelce iman etmemiş veya imanında bir hayır kazanmamış bir kimseye o günkü iman hiçbir fayda vermez”<sup>61</sup> ayetini delil getirir. Nesefî ise o imanın niçin fayda vermediğini şöyle açıklar; insana imanı fayda vermesi için insan iman yolunda meşakkat çekmesi lazım. Meşakkat ise insan aklın kurallarına uygun olarak düşünmesi, fikir yürütmesi, şüpheleri delillendirerek yok etmesi ve araştırmasıdır. Bundan dolayı Allah’ın sevabını kazanır. Eğer insan aklın dünyevî menfaatlerine harcamış hiçbir zaman iman hakkında akli ile düşünmüş olmazsa ve ahirette imanın kendi delilleri ile tasdik edemezse imandan dolayı kazanılacak sevaptan nasibi olmaz.<sup>62</sup>

## Fehm

<sup>57</sup>Mustafa, İ. (2004). *El-Mu’cemu’l-Vasît*, 697; Tefekkür kelimesinin İslam düşüncesindeki kullanım şekilleri konusunda bir değerlendirme için bkz. Kutluer, İ. (1994). “Düşünme” mad., *DİA.*, c. 10, İstanbul. ss. 53-57.

<sup>58</sup>Çetin, M. (1994). “Kur’an’da Tefekkür Kavramı”, *DEÜİFD.*, s. VIII, İzmir. ss. 43-59, s. 44.

<sup>59</sup> Sözen, K. (2018). “Din-Tefekkür İlişkisi”, *Diyanet İlmî Dergi*, s. 54, ss. 87-106, 91.

<sup>60</sup>Nesefî, 154.

<sup>61</sup>Kur’an, 6/158.

<sup>62</sup> Nesefî, 156.

Akıl kavramına yakın diğer kavramların biri de “fehm” kavramıdır. Fehm, Arapça kökenli bir kelime olup sözlükte “kavrama, idrak etme” manalarına gelmektedir.<sup>63</sup> Neseî bu kelimeyi de sık sık kullanmıştır. Söz konusu eserde seksenden fazla yerde kullanılmaktadır. Örnek verecek olursak mukaliddin İmanı konusunda Neseî insanları idrakına göre kısımlara ayırırken “أذهان” kelimesiyle beraber fehm kelimesinin çoğul şekli “أفهام” kelimesini kullanır.<sup>64</sup>

### Zihin

Sözlükte anlama, kavrama, akılda tutma, anlayış, kavrayış gibi manalara gelen zihin kaynaklarda idrak yeteneği veya gücü olarak tanımlanmaktadır. Yine İslam filozofları insanın zihni donanımını onu yetkinliğe dolayısıyla gerçek anlamda mutluluğa ulaştıracak en önemli imkan olarak değerlendirmişlerdir.<sup>65</sup> Arapça bir kelime olan zihin kelimesi Türk dilinde “anlama, kavrama, akılda tutma, anlayış, kavrayış” gibi anlamlara gelmektedir. Mukaliddin imanı konusunda Neseî insanları idrakına göre kısımlara ayırırken “zihin” kelimesinin çoğulu “أذهان” şeklini iki defa kullanır.<sup>66</sup>

### Teemmül

Teemmül, düşünmek, hakikate ermek için gereği gibi düşünmek manalarına gelmektedir.<sup>67</sup> Mukalliddin imanı konusunda azaptan sonra imanın fayda vermeyeceği konusunda iki defa yer almaktadır.<sup>68</sup> Konunun devamında Mu'tezile ile mukallidin imanı hakkındaki tartışmada bir defa geçer.<sup>69</sup> Neseî insanları sınıflandırır ve onların durumlarını açıklarken kullanır. Burada “تأمل” kelimesinin eş anlamı veya mana olarak yakın olan “تفكر” ve “بحث” kelimeleri ile birlikte<sup>70</sup> ve başka bir cümlede tek başına

<sup>63</sup>Mustafa, İ. (2004). *El-Mu'cemu'l-Vasît*, 704.

<sup>64</sup>Neseî, 160.

<sup>65</sup>Kutluer, İ. (2013). “Zihin” mad., *DİA.*, c. 44, ss. 405-407, İstanbul. 406.

<sup>66</sup>Neseî, 160.

<sup>67</sup>Mustafa, İ. (2004). *El-Mu'cemu'l-Vasît*, 27.

<sup>68</sup>Neseî, 165,167.

<sup>69</sup>Neseî, 160.

<sup>70</sup>Neseî, 165.

kullanır.<sup>71</sup> Yine, Allah'ın bir mekâna bağlı olmaması konusunda muhaliflerin görüşlerine aklî şüpheyile cevap verirken<sup>72</sup>, Kur'an'ın Allah'ın mahlûk olmayan sıfatı olması konusunda<sup>73</sup>, Allah'ı görmenin akıl ile mümkün olduğu ve sem'î deliller ile vacip olması konusunda Kalânîsî'nin "görmek" hakkındaki görüşüne yer verirken<sup>74</sup> ve vacip ve mümtenînin açıklanmasının gerekliliğini açıklarken "التفكر", "الاستدلال" ve "النظر", "البحث" kelimeleri ile birlikte atıf halinde üç defa kullanılır.<sup>75</sup>

Bunların yanı sıra nübüvvet ve risaleti ispat etme konusunda nübüvvetin sabit olmasında önceki delili açıklarken bir defa<sup>76</sup>, risaletin sübutuna delil olan mucizelerin muhatabı tarafından gelebilecek şüpheleri açıklarken yine bir defa tek başına ve ikinci defa "البحث" kelimesi ile atıf halinde<sup>77</sup>, konunun devamında ise Hz. Muhammed'in (s.a.v.) risaletinin ispatında bir defa kullanılır.<sup>78</sup> Aynı şekilde Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamber olduğunun delillerin açıklarken<sup>79</sup>, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) gelecek hakkında haber vermesinden bahsederken bir defa kullanılır.<sup>80</sup> Kur'an'ın eşsiz olmasını birkaç vecihten açıklarken ise "التفكر" kelimesine atıf halinde kullanmıştır.<sup>81</sup> Evliyaların kerametinin resullerin mucizesine denk olduğunu açıklarken hem fiil hem mastar halinde kullanılır.<sup>82</sup> İmamet konusunda da bir defa kullanılır.<sup>83</sup>

Allah'ın kadim olması konusunda Mu'tezile ve Kerrâmîlerin Allah'ın sıfatları hakkındaki iddialarını çürütürken bir defa<sup>84</sup>, Allah'ın cevher diyenlere karşı açıklama yaparken bir defa<sup>85</sup>, yine fiil şeklinde Allah'ın bir

---

<sup>71</sup>Nesefî, 167.

<sup>72</sup>Nesefî, 343.

<sup>73</sup>Nesefî, 485.

<sup>74</sup>Nesefî, 632.

<sup>75</sup>Nesefî, 680-682.

<sup>76</sup>Nesefî, 695.

<sup>77</sup>Nesefî, 699.

<sup>78</sup>Nesefî, 704.

<sup>79</sup>Nesefî, 712.

<sup>80</sup>Nesefî, 714.

<sup>81</sup>Nesefî, 756.

<sup>82</sup>Nesefî, 776.

<sup>83</sup>Nesefî, 1125.

<sup>84</sup>Nesefî, 163.

<sup>85</sup>Nesefî, 264.



mekâna bağlı olmasının imkansız olduğu konusunda bir defa kullanır.<sup>86</sup> Bütün bunların yanı sıra Allah'ın sıfatlarını ispat ederken bir defa<sup>87</sup>, konunun devamında bu konu hakkında İmam Mâturîdî'nin görüşüne yer verirken bir defa kullanılır.<sup>88</sup> Allah kelamının hâdis olmaması konusunda Basrîler ile tartışırken<sup>89</sup>, Allah'ın irade sıfatının ezeli olması konusunda Allah'ın sıfatının ezeli olmasının hikmetin açıklarken<sup>90</sup>, nübüvvet ve risaleti ispat etme konusunda resul Allah'ın İslam'a davetini açıklarken<sup>91</sup> ve bu konunun devamında “لم” ile birlikte bir defa kullanır.<sup>92</sup> Kulun fiili konusunda Mu'tezilenin kulun fiilinin kudret ve acizlik hallerinin ortasındaki halini açıklarken de bu kavramı kullanır.<sup>93</sup>

### Basiret

Basiret kelimesi Arapça bir kelime olarak “görme, idrak etme, bir şeyin iç yüzüne vâkif olma, sezgi” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>94</sup> Kur'an'da ise “hakikati keşfetme, doğru yolu tanıma, gerçeği yanlıştan ayırma yeteneği” anlamlarında kullanılmıştır.<sup>95</sup> *Tabsıratu'l-Edille*'de on sekizden fazla yerde geçmektedir. “نو” kelimesi ile birlikte “نو البصيرة” “öngörülü” manasında kullanılmıştır. Neseî, mukallidin imanı konusunda azap gördükten sonra imanın fayda vermeyeceğini açıklarken “نو البصيرة” şeklinde kullanır.<sup>96</sup> Allah'ın sıfatlarını ispat etme konusunda da geçer.<sup>97</sup> Bu konunun devamında ise “نافذة البصيرة” şeklinde “ileri görüşlü” manasında kullanır.<sup>98</sup>

---

<sup>86</sup>Neseî, 325.

<sup>87</sup>Neseî, 353.

<sup>88</sup>Neseî, 366.

<sup>89</sup>Neseî, 470.

<sup>90</sup>Neseî, 588.

<sup>91</sup>Neseî, 707.

<sup>92</sup>Neseî, 714.

<sup>93</sup>Neseî, 714.

<sup>94</sup>Mustafa, İ. (2004). *El-Mu'cemu'l-Vasît*, 59.

<sup>95</sup>Uludağ, S. (1992). “Basîret” mad., *DİA.*, c. 5, İstanbul. 103.

<sup>96</sup>Neseî, 157.

<sup>97</sup>Neseî, 353.

<sup>98</sup>Neseî, 393.

Nesefî, bu kelimeyi ayrıca risâlet konusunda risaletin mümkinâtlardan mı yoksa vacibâtlardan mı olduğunu açıklarken kullanır.<sup>99</sup> Risâlet konusunun devamında Berâhimenin bir şeyin iyi ve kötü olduğunu ayırt etmek için aklın yeterlidir demelerini reddederken “ذوي البصائر” ve “البصيرة” şeklinde kullanır.<sup>100</sup> Kudret konusunda ise “البصيرة” şeklinde yer verir.<sup>101</sup> Kur’an’ın mucizesinin detaylı açıklarken “البصيرة” şeklinde<sup>102</sup>, kulun fiillerinin yaratılması konusunda “المستولى” kelimesinin açıklarken<sup>103</sup> İmamet konusunda Ebû Mansur el-Mâturîdî’nin imamet hakkındaki görüşünde “البصيرة” şeklinde<sup>104</sup>, aynı konunun devamında ise imamın günahkâr olmaması şartının yok olduğunu açıklar iken “ذوي البصائر” şeklinde kullanmaktadır.<sup>105</sup>

### Hikmet

Varlıkların ve eşyanın hakikatlerine ait marifet olarak da tanımlanan hikmet kavramının Mâturîdî’ye göre kendisiyle eşyanın hakikati görülen nur, kendisiyle her şeyin idrak edildiği hidayet, ve her şeyde doğruya isabet gibi anlamlarda kullanıldığı belirtilmektedir.<sup>106</sup> Nesefî, “الحكمة” kelimesi ile beraber bu kelimedenden türemiş ismi faili olan “الحكيم” kelimesinin üzerinde Allah’ın hâkim olması konusunda durarak, onların sözlük manalarını, zıt anlamlarını ve mutekellim âlimlerinin bu kelimelere verdiği manaları beyan etmektedir. “الحكمة” kelimesinin manasında diler ihtilaf etmişlerdir. İbni Arabî “الحكمة” bu “العلم”, “الحكيم” ise “العالم” demekle ve şöyle açıklamaktadır. İlim ve akılda son noktaya ulaşmış kişi hakkında “حكم الرجل بحكم” denilir. İlim ve akıl hususunda kâmil olan kadıya da “الحكيم” denilir. Bazıları ise “الحكيم” kelimesinin yarattığını sağlam yapan manasına gelir derler. Bunu “فعل” veznindeki isme “مفعل” manası vermek gibidir.<sup>107</sup>

<sup>99</sup>Nesefî, 677.

<sup>100</sup>Nesefî, 679.

<sup>101</sup>Nesefî, 835.

<sup>102</sup>Nesefî, 850.

<sup>103</sup>Nesefî, 857.

<sup>104</sup>Nesefî, 1110.

<sup>105</sup>Nesefî, 1120.

<sup>106</sup>Korlaelçi, M. (2014). “Hikmet-Felsefe ilişkisi”, *Akademide Felsefe Hikmet ve Din*, ed. B. A. Çetinkaya, ss. 325-340, Zonguldak. 325-326.

<sup>107</sup>Nesefî, 585.

Yine bazıları “الحكيم” kelimesinin manası “kendi isteklerinden ve kötülüklerden alı koyan kimse” olarak mana vermişlerdir. Bu da “حكمة الفرس” (atın gemi) cümlesinden alınmıştır. Çünkü atın gemi atı kaçmasından korur. Yine bir manası “eşyaların hakikatini bilmek ve mekanlarına yerleştirmek” demektir derler. Bu son manada “الحكيم” kelimesinin içerisinde ilim ve fiil bir aradadır. Kim eğer hakim kelimesini “ilim” olarak kabul ederse, zıddı “cahillik” olur. Kim eğer hâkim kelimesin fiil olarak algılsa zıddı sefihlik olur.<sup>108</sup>

Hikmet kelimesinin mütekellimler nezdindeki manasına değinilirken, Eşarî'nin hikmeti, fiilde fiili yapanın kasten yapmasıyla meydana gelmesi ve hikmet kelimesinin zıddı olan sefahatı ise failin kast ettiğinden ters fiilin meydana gelmesi olarak tanımlaması ve Mu'tezile'nin hikmeti fail için olsun veya failin dışında başka birisi için yapılan her hayırlı fiildir, zıddı olan sefahat ise fail için de, fail olmayan için de fayda ve menfaat olmayan fiildir demesine karşılık Neseî ve Ehl-i Hak'a göre hikmet sonucu övülen, sefahat ise sonucu övülmeyen fiildir.<sup>109</sup> Bundan sonra Allah'ın hâkim sıfatı ile sıfatlanmasına sıra gelir. Hikmetin övülen ve kâmil sıfatlarından olduğunu belirtilir. Devamında ise Allah hâkim sıfatı ile tanımlanmış ve bu konudaki ayet ve hadisler ile delil olarak sunulmuştur.<sup>110</sup>

### Lüb

Lüb kelimesi sözlükte cevherin içi, sert kabuk ile kaplanmış tane, her şeyden soyunmuş öz, her şeyin, kalbin, aklın ortası, ağacın gövdesi anlamlarına gelmektedir.<sup>111</sup> Tasavvufî terim olarak “kuruntu ve hayal kabuğundan arınmış ve kutsal nurla aydınlanmış akıl” anlamına gelir. Tabsıratu'l-Edille'de on defa geçer. Üç yerde “ذئلب” şeklinde, “akıl sahibi” manasında geçer. İlki âlemin yaratılması konusunda Mârikiyyûnîlerin âlemin zulmet ve nurdan yaratılması hakkında görüşlerin eleştirir iken kullanır.<sup>112</sup> İkincisi defa teşbih konusunda Neseî, Cûbbâî'nin iki şeyin müşterek ve farkların yanlış açıkladığını belirterek, düzeltir iken bir defa

<sup>108</sup>Neseî, 586.

<sup>109</sup>Neseî, 586.

<sup>110</sup>Neseî, 587.

<sup>111</sup>Mustafa, İ. (2004). *El-Mu'cemu'l-Vasît*, 811.

<sup>112</sup>Neseî, 257.

kullanır.<sup>113</sup> Eserin devamında Kerrâmî'lerin Allah'ın tek ve büyük olduğu halde Arş'ın her tarafını kaplamıştır demelerine Neseî bunun imkansız olduğunu ve akıllı olan için açık bir şekilde belli olduğunu açıklar iken kullanır.<sup>114</sup>

Neseî "لب" kelimesin "أدى" kelimesiyle birlikte "azıcık akıl veya feraset" manasında kullandığını görmek mümkündür. Allah kelamının hâdis olmaması konusunda Ebû Hüseyin Basrî'ye reddiyede bulunurken<sup>115</sup>, Allah'ı görmek konusunda Mu'tezilenin "Beni kesinlikle göremezsin, fakat dağa bak, eğer yerinde durursa, demek beni göreceksin"<sup>116</sup> ayetinin devamında Allah'ın dağa tecelli etmesiyle dağın yerinde durması mucize olarak tevil etmelerine karşı olarak Neseî dağın parçalanmasıyla mucize ortaya çıktığını azıcık akli olan birisinin de anlayacağını açıklarken kullanır.<sup>117</sup> Bu kavram kudret konusunda da kullanmıştır.<sup>118</sup> Kulun fiili konusunda da Ehl-i Hak, Mu'tezile'nin kulun fiili hakkında görüşüne deliller getirirken kullanır.<sup>119</sup> Son olarak imamet konusunda imamın nass tarafından belirlenmesine reddiyede yazarken kullanmıştır.<sup>120</sup>

Eserde "لب" kelimesinin çoğulu "ألباب" kelimesin de görmek mümkündür. Ancak belirtmek gerekir ki "ألباب" kelimesinin Arap dilinde yazıda çoğunluk şeklinde yazılmasına rağmen tekil manası kast edilmiştir. Fiillerin vacip, imkansız ve mümkün olması konusunda vacip ve imkansızlığı açıklarken Neseî, insanları üç kısma ayırır ve birinci kısma giren insanlarda başka sıfatların dışında "ألباب" kelimesini sağduyu manasında kullanmıştır.<sup>121</sup> Bu konunun devamında ise "ألباب" kelimesin zeka manasında kullanır.<sup>122</sup> Peygamber gelene kadar Mekke ehlinin halini anlatırken "ألباب" kelimesin zeka manasında kullanmıştır.<sup>123</sup> Kur'an'ın

---

<sup>113</sup>Neseî, 303.

<sup>114</sup>Neseî, 333.

<sup>115</sup>Neseî, 449.

<sup>116</sup>Kur'an,7 /143.

<sup>117</sup>Neseî, 598.

<sup>118</sup>Neseî, 804.

<sup>119</sup>Neseî, 854.

<sup>120</sup>Neseî, 1125.

<sup>121</sup> Neseî, 680.

<sup>122</sup>Neseî, 682.

<sup>123</sup> Neseî, 739.

mucizesi bâkî olmasını açıklar iken bir defa kullanır.<sup>124</sup> Kur'an mucize olması konusunda da zekâ manasında kullanmıştır.<sup>125</sup> İbadet konusunda cihadi açıklarken “ألباب” bir defa kullanılır.<sup>126</sup> Neticede eserin baştan sonuna kadar bakıldığında lüb kelimesi tekil ve çoğul şeklinde gelerek akıl, zeka ve feraset manalarında sadece Nesefî tarafından kullanılmıştır.

### Zekâ

Zekâ kelimesi, Arap dilinden gelmiş kıvrak zekânın hızlılığı manasına gelir.<sup>127</sup> Nefsin görüşleri veya teori ve pratik ilimleri edinmeye hazır olma gücüdür ve bu güç zihin olarak isimlendirilir. Dışarıdan gelen şeyi kavramak için ona hazır olan nefsin kuvveti zekilik olarak isimlendirilir. Zekâ kelimesi *Tabşıratu'l-Edille*'de çok az yerde geçmektedir. Mukalliddin imanı konusunda Nesefî insanları idrakine göre kısımlara ayırırken zekâ kelimesin kullanır.<sup>128</sup>

### Rey

Re'y kelimesi sözlük anlamı olarak “gözle görmek” manasına gelmektedir. Ulemanın, “sonuç itibariyle isabetli olanı çıkarsama”, “sonuçtaki durumu çıkarsama”, “istenilen sonuca ulaştırması umulan öncüller üzerine düşünme”, “kişinin zıt iki şeyden birinin doğruluğunu kuvvetle muhtemel bulması” gibi farklı şekillerde tanımladıkları rey kavramı<sup>129</sup> “رأى” ve “آراء” şeklinde yetmişden fazla yerde kullanılmaktadır. Bu kavramı Nesefî bazı âlimlerin ve muhaliflerinin görüşlerini açıklarken kullanmaktadır. Mesela mukalliddin imanı konusunda Mu'tezile'nin görüşünü tenkit ederken,<sup>130</sup> âlemin yaratılmış olduğu konusunda cüzün ayrılmaz en küçük parçasını anlatırken İmam Mâturîdî'nin görüşü şeklinde kullanır.<sup>131</sup>

<sup>124</sup>Nesefî, 743.

<sup>125</sup>Nesefî, 755.

<sup>126</sup>Nesefî, 767.

<sup>127</sup>Mustafa, İ. (2004). *El-Mu'cemu'l-Vasît*, 314.

<sup>128</sup>Nesefî, 164.

<sup>129</sup>Apaydın, H. Y. (2008). “Re'y” mad., DİA., c. 35, ss. 37-40, İstanbul. 37.

<sup>130</sup>Nesefî, 163.

<sup>131</sup>Nesefî, 190.

## Sonuç

Mâturîdî kelam ekolü, İslam tarihi içerisinde akılcı düşünceyi temsil eden ekollerden bir tanesidir. Mâturîdî kelam ekolünde akıl, te'vil, burhan, nazar, delil, rey, tefekkür, teemmül, tedebbür, istinbat, kıyas ve yakini bilgi gibi kavramlar sıkça kullanılmaktadır. Buna göre din, nazar, rey ve istidlalle ile anlaşılır. Söz konusu bu kelam ekolünün temel kaynakları arasında Mâturîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd* ve *Te'vilâtu'l-Kur'an* isimli eserlerinden sonra başta *Tabsıratu'l-Edille* olmak üzere Ebu'l-Muîn en-Neseffî'nin eserlerinin geldiğini söylemek mümkündür. Bu eserlerin bugün elimizde olması Mâturîdîliğin anlaşılması açısından büyük önem arz etmektedir.

Ebu'l-Muîn en-Neseffî'nin kelami görüşlerinin yer aldığı *Tabsıratu'l-Edille* isimli eser *Kitâbu't-Tevhîd*'de yer alan konuların bir nevi açıklaması mahiyetindedir. Bu eserde en-Neseffî metot açısından da Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin yolunu takip etmektedir. Eserde yer alan konuların tertibi ve açıklamasında bu hususu açıkça görmek mümkündür. Bu çalışmada Ebu'l-Muîn en-Neseffî'nin kelama dair en önemli eseri olan *Tabsıratu'l-Edille*'de yer alan akıl ve akıl ile ilgili kavramları kullanım şekilleri ele alınmaya çalışılmıştır. *Tabsıratu'l-Edille*'de naklî ve aklî delillerin kullanılmasıyla kelam metodu ortaya konmaktadır. Aklî delillerin açıklanmasında akıl ve akıl ile ilgili kavramlar sıkça kullanılmaktadır. *Tabsıratu'l-Edille*'ye baktığımız zaman, Ebu'l-Muîn en-Neseffî'nin aklın mahiyeti hakkında görüşlerinin yanı sıra, Mâturîdîlik'te bazı kelamî konularda delil olarak aklın yeterli olup olmaması, nübüvvet, mukallidin imanı, Allah'ın iradesi ve ru'yettullah konularının ispatında aklın önemi üzerine değerlendirmeler ve tartışmalar yapıldığını görmekteyiz.

*Tabsıratu'l-Edille*'de akıl ve akıl kelimesinden türemiş معقول, عقول, عاقل gibi kelimelerin sıkça kullanılması dikkat çekmektedir. Akıl kelimesi ve bu kelimeden türemiş kelimeler genel olarak bütün bölümlerde kullanılmıştır. Bu kelimelerin eser boyunca yüzlerce kez kullanılmış olması Ebu'l-Muîn en-Neseffî'nin görüşlerinin kavramsal çerçevesini görmemiz açısından önem arz etmektedir. Ona göre akı, bilimin kaynağı olarak kabul etmeyen, zarurî bilgiyi inkâr etmiş ve cahil gibi davranmış, sofistlerden olduğunu tasdik etmiş olur. Akıl bilmenin asıl sebebidir. Hatta bilginin diğer kaynakları olan sezgiler ve doğru haberi

aklın vasıtası ile bilgi edinmek mümkündür. Onun bu yaklaşımı Mâturîdî kelam ekolünün genel karakteristiğini göstermektedir. Sonuç itibariyle, bu küçük çalışmada üzerinde durulan konunun, Mâturîdî düşünce geleneğinin tamamını da kapsayacak şekilde daha geniş çaplı çalışmalar kapsamında ele alınmasının faydalı olacağı kanaatindeyiz.

### Kaynakça

- Ahmed, C. H. (1986). *Kitâbu't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhid li'l-İmam Ebu'l -Muîn Neseî*.
- Ak, A. (2008). *Büyük Türk Alimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, İstanbul.
- Apaydın, H. Y. (2008). "Re'y" mad., *DİA.*, c. 35, ss. 37-40, İstanbul.
- Ardoğan, R. (2004). "Kelamcılara Göre Allah'a İmanda Akıl Yürütmenin Değeri" *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. VIII/1, ss. 133-157.
- Baloğlu, A. B. (2003). "Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebu'l-Muîn en-Neseî Örneği", *DEÜİFD.*, İzmir. ss. 3-20.
- Bircan, H. H. (2013). *İslam Felsefesine Giriş*, İstanbul.
- Bolay, S. H. (1989). "Akıl" mad., *DİA.*, c.2, ss.238-242, İstanbul.
- Çetin, M. (1994). "Kur'an'da Tefekkür Kavramı", *DEÜİFD.*, s. VIII, ss. 43-59, İzmir.
- Çınar, A. (2009). "İbni Rüşd Düşüncesinde Rasyonel Teoloji ve Akıl", *Doğu Batı İlişkinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek*, ss. 355-365.
- Çift, S. (2012). "Sûfilere Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Mârîfet", *Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu*, ss. 217-232, Malatya.
- Feyrûzâbâdî, M. M. b. Y. (1987). *El-Kâmûsu'l-Muhîd*, Beyrut: Müessesetü'r-Risale.
- Hökekleli, H. (2000). "İdrak" mad., *DİA.*, c. 21, ss. 477-478, İstanbul.
- Karlığa, H. B. (1999). "İbn Rüşd" Mad., *DİA.*, c. 20, ss. 257-288, İstanbul.
- Kaya, M. (2002). "Kindî Ya'kub b. İshak" mad., *DİA.*, c. 26, ss. 41-58, Ankara.
- Kaya, M. (2012). "Fârâbî" mad., *DİA.*, c. 26, ss. 145-162, İstanbul.
- Korlaelçi, M. (2014). "Hikmet-Felsefe İlişkisi", *Akademide Felsefe Hikmet ve Din*, ed. B. A. Çetinkaya, ss. 325-340, Zonguldak.
- Kutluer, İ. (1994). "Düşünme" mad., *DİA.*, c. 10, ss. 53-57, İstanbul.
- Kutluer, İ. (2013). "Zihin" mad., *DİA.*, c. 44, ss. 405-407, İstanbul.
- Ed. Muhammediev, O. (2016). *Orta Asır Şark Allomaları Ensiklopediyası*, Samarkand.
- Mustafa, İ. (2004). *El-Mu'cemu'l-Vasîd*, Kahire.
- en-Neseî, Ebu'l Muîn. (2011). *Tabsıratu'l Edille fi Usûlud'din li'l-İmâm Ebi'l-Muîn Meymun en-Neseî Mâturîdî*, thk. İsa Muhammed Enver, Taşkent: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas.
- Okilov, S. (2008). *Ebu'l Muîn Neseî ilmi merosi ve Mâturîdiye talimatı*, Taşkent.



- Olguner, F. (2013). *Fârâbî*, İstanbul.
- Peker, H. (2014). “Tanrıyı İdrak İmkânı Ekseninde Din-Felsefe Münasebeti”, *Kilis 7 Aralık Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 1, s.1, ss. 73-101, Kilis.
- Sarıbulak, Z. (2015). “İmam Ebu’l-Muîn en-Nesefî”, *OŞ Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi*. Sayı: 20-21.
- Sönmez, K. (2017). “Mâturîdîlik”, *İslam Mezhepler Tarihi*, Ed. Hasan Onat, Kutlu Sönmez, Ankara.
- Sözen, K. (1998). “Fârâbî’de Akıl ve Aklın Önemi”, *SDÜİFD.*, s. 5, ss. 65-80.
- Sözen, K. (2018). “Din-Tefekkür İlişkisi”, *Diyanet İlmi Dergi*, s. 54, ss. 87-106, Ankara.
- Türker, M. (1997). “İslam Düşüncesinde Akıl ve Vahiy”, *II. Uluslar arası İslam Düşüncesi Konferansı*, 25-27 Nisan, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yay.
- Uludağ, S. (1989). “Akıl” mad., *DİA.*, c. 2, ss. 246-247, İstanbul.
- Uludağ, S. (1992). “Basîret” mad., *DİA.*, c. 5, İstanbul.
- Uludağ, S. (2003). “Mârifet” mad., *DİA*, ss. 54-56, Ankara.
- Uvatov, U.; Okilov, S.; Dominov, E. (2018). *Mâturîdiyye Talimoti va Abu Muîn Nasafi ilmi Merosi*, Toşkent.
- Uysal, E. (2012). *İslam Felsefi Tarihi*, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, Ankara.
- Vural, M. (2016). *İslam Felsefesi Sözlüğü*. Ankara: Elis Yayınları.
- Vural, M. (2016). *İslam Felsefi Sözlüğü*, Ankara: Elis Yayınları.
- Yavuz, Y. Ş. (1989). “Akıl” mad., *DİA.*, c. 2, ss. 242-246, İstanbul.
- Yazıcıoğlu, M. S. (1986). “Mâturîdî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansur Mâturîdî ve Ebu’l-Muîn Nesefî”, *AÜİFD*, c. XXVII, ss. 281-298.
- Ez-Ziriklî, H. (1998). *El-A’lam*, c.VII, Cidde.