

M.Ü. İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI No: 439

İMÂM MÂTÜRÎDÎ
VE
TE'VÎLÂTÜ'L-KUR'ÂN

EDİTÖRLER

Prof. Dr. Hatice K. Arpaguş

Doç. Dr. Mehmet Ümit

Arş. Gör. Bilal Kır

1. Baskı



M.Ü. İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI No: 439

ISBN 978-975-548-485-3
T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika No: 16209

Kitabın Adı
İMÂM MÂTÜRİDÎ VE TE'VİLÂTÜ'L-KUR'ÂN

Editörler
Prof. Dr. Hatice K. Arpaguş
Doç. Dr. Mehmet Ümit
Arş. Gör. Bilal Kır

Sayfa Düzenlemesi
Hamit Sağlam

Kapak Tasarımı
Eren Sakız

Kapak Resmi
Şerbu't-Te'vilât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 48

Baskı / Cilt: Pasifik Ofset
Cihangir Mah. Güvercin Cad. No: 3/1
Baha İş Merkezi A Blok Kat: 2
34310 Haramidere / İSTANBUL
Tel: 0212 412 17 77
Sertifika No: 44451

1. Baskı
Ekim 2019, İstanbul



İlahiyat Fakültesi



MARMARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI
YAYINLARI



Ümraniye
Belediyesi

Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve *Te'vilâtü'l-Kur'an* Sempozyumu M.Ü. İlahiyat Fakültesi ve Ümraniye Belediyesi işbirliği ile gerçekleştirilmiştir. Bu sempozyumda sunulan bildiriler üzerine inşa edilen metinler, kör hakem sürecinden geçerek kitap hâline getirilmiştir. Metinlerin muhteva ve dil bakımından sorumluluğu müelliflerine, teli hakları editörlere, basım organizasyonu ise anlaşmalı olarak M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları'na aittir. Yayınevinin izni olmaksızın, kitabın tümünün veya bir kısmının elektronik, mekanik ya da fotokopi yoluyla basımı, yayımı, çoğaltımı ve dağıtımı yapılamaz.

İsteme Adresi

M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
Nuhkuyusu Cad. No: 110 Bağlarbaşı 34662 Üsküdar İSTANBUL
Tel: 0216 651 15 06 Faks: 0216 651 00 61
ifav@ilahiyatvakfi.com • www.ilahiyatvakfi.com

İMÂM MÂTÜRÎDÎ'YE GÖRE İNSANIN HÜRRIYETİ VE KAYNAKLARI

Hatice K. ARPAGUŞ*

GİRİŞ

İmâm Mâtürîdî mevcut düşünce sistemleri içerisinde akla vurgu yapması yanında insana özgürlük tanıyan bir düşünür olmasıyla temayüz etmektedir. Akıl ile irâde arasında yakın bağ olduğu gerçeğinden hareket edersek onun konuya ilişkin yorumlarının, kendi dinamiklerinin bir neticesi olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu konularda benzer yaklaşımların İmâm Mâtürîdî'den önce Mu'tezile tarafından yapıldığı bilinmektedir. Dolayısıyla İmâm Mâtürîdî'nin ortaya koyduğu sistem incelenirken, onun Mu'tezile'den hangi konularda ayrıldığı sorusunun cevabı önemlidir. Hatta bu soru onun kaynaklarına gitmeyi de kolaylaştırmaktadır.

1. KAYNAKLARI

Bir düşünürü anlama çabası içinde olmak, şüphesiz onun kaynaklarını da görmeyi kaçınılmaz kılmaktadır. Bu çerçevede İmâm Mâtürîdî'nin kaynakları neler olduğuna baktığımızda birden fazla ihtimal karşımıza çıkmaktadır. Ebü'l-Kâsım el-Ka'bi'ye (ö. 319/931) müstakil cevap vermesi ve Muhammed b. Şebîb'ten (ö. III/IX. yüzyıl?) istifade etmesinden hareketle Mu'tezile olduğu anlaşılmaktadır. Ancak o, Muhammed b. Şebîb'in *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinden sık sık söz etmekle birlikte, onunla alakalı tavrının Ka'bi'ye karşı tavrıyla aynı olmadığı görülmektedir. Biz burada doğrudan her iki isim üzerinde durmasak da, Ka'bi'nin yeni çıkan eseri *Kitâbü'l-Makâlât*'ından hareketle mukayeseli çalışmalar yapılma imkânının doğduğunu ifade etmek isteriz. Bu çalışmada, kulların fiillerinin yaratılması hususunda kısmen söz konusu istifade hedeflenmektedir. Bunun dışında Ulrich Rudolph, Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Mekhul en-Neseffî'den (ö. 318/930) hareketle Hanefilik ve Kerrâmiyye tespitinde bulunmaktadır. Aslında Ebû Hanîfe bilinen bir husustur. Ancak Mekhul en-Neseffî'den hareketle Kerrâmiyye'nin olması, Mekhul en-Neseffî'nin Kerrâmî olup olmamasıyla ilgili tartışma bitmediğinden kesin değildir. Ancak konu derinleştirildiğinde Kerrâmî söylemin Hanefî-Mâtürîdî muhitte etkisi bulunduğu kabul edilse de, İmâm Mâtürîdî üzerinde varlığından bahsetmek oldukça zordur.

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı.

Bu başlıkta, Mekhul en-Neseffî'nin Kerrâmî olup olmaması meselesine girmeksizin kulların fiilleri açısından verdiği bilgileri öncelenecektir. Onun konumuz açısından söylediklerine geçmeden önce birkaç cümleyle yönteminden bahsetmek uygun olacaktır. İncelemeye aldığımız *Kitâbü'r-Red ale'l-bida ve'l-ehvâi'd-dalâl* adlı eserinde müellif, bidat olarak kabul ettiği fırkaları aktardıktan sonra kendisinin ve cemaatin bu konuya dâir görüşünü nakletme yoluna gitmektedir. Yani eserde diğer mezheplerin cemaatten farklılaşan görüşlerine yer verildikten sonra cemaatin ve Neseffî'nin kanaatleri zikredilmektedir. İnsan fiilleriyle ilgili bilgiler de, genelde Cebriyye içindeki fırkalarda daha geniş çapta yer aldığı görülmektedir. Şüphesiz isimlendirmeler yaygın mezhepler tarihi eserlerinden farklılaşmakla birlikte şimdilik burada biz bu konuya değinmeyeceğiz. Eserin İmâm Mâtürîdî öncesinde kulların fiilleriyle alakalı mâlûmatın bir kısmı şu şekildedir: **Efâliyye** adını verdiği grupla ilgili hayır ve şer fiillerin her birinin bizim fiilimiz olduğunu, ancak bu konuda istitâatımızın bulunmadığı görüşünde olduklarını aktarmaktadır. Kendisi bunlara karşı cemaatin fiilden önce istitâatın bulunduğu kanaatinde olduğunu zikretmektedir.¹ **Maiyyet** adı verilen grup da, istitâatin fiille birlikte olup, ne fiilden önce ne de fiilden sonra olmadığı kanaatindedir. Neseffî bunlara karşı cemaatin Allah Teâlâ bir kimseye emrettiğinde o kişinin emredilen şeyi yapabilecek istitâata sahip bulunması gerektiğini belirtmektedir. **Neccâriyye** Allah'ın mahlûkatı kendi fiillerinden değil de Allah'ın fiilinden ötürü cezalandıracağını, çocukların da sevap ve cezada babalarına tâbi olduklarını bildirmektedir. Cemaat ise Allah'ın kendi fiilinden ötürü kullarını cezalandırmadan münezzehe olduğunu düşünmektedir.² **Menâniyye** denilen grup da insanın kalbinde hayrı ortaya koyacak nur ile şerri oluşturacak bir zulmetin bulunduğu ve insanın kalbine bakmasının uygun olacağı kanaatindedir. Dolayısıyla kişinin kendinden ortaya çıkan hayrı yapması, yine kendinde doğabilecek şerden de uzaklaşması gerekmele birlikte sonuçlar, kişinin Allah'tan müstağni olmasına sebebiyet vermemelidir. Buna karşılık cemaate göre insanın kalbi hayır ve şerrin kaynağı, bedeni şehvetin, dünya da lezzetlerin kaynağıdır. Kalb, bedeninin lezzet şehvetine yöneldiği şeylerde güvende olamaz. Dolayısıyla insan akıl sahiplerinin kavradığı sonuca bakmalı, rahata erdiği şeyden sakınıp Menâniyye'nin dediklerine yaslanmamalıdır. Çünkü onlar kişinin aklına gelenlerin aklın çalışmasından kaynaklandığını, onun da Allah'ın insana lütfu olduğu kanaatindedirler. Böylece sanki onlar şeytanın tuzaklarından, vesveselerinden ve belalarından emin olmaktadır.³ Müntesiplerini zikretmediği **Kesbiyye** adını verdiği ekol da yine Cebriyye'nin bir alt koludur. Aslında Ebû Hanîfe ve Mekhul en-Neseffî'nin de içinde bulunduğu grup, kesb ehli olarak bilinmekle birlikte muhtemelen müellifin açıklamalarından burada

1 Mekhul en-Neseffî, *Kitâbü'r-Red ale'l-bida ve'l-ehvâi'd-dalâl*, s. 207.

2 Mekhul en-Neseffî, *Kitâbü'r-Red*, s. 210-211.

3 Mekhul en-Neseffî, *Kitâbü'r-Red*, s. 212-213.

Dırâr (ö. 200/815?) ve takipçilerinin kastedilmiş⁴ olduğu akla gelmektedir. Nitekim görüşleri de şöyledir: Sevap ve ikab kişinin kazanımı değil, bilakis kesbindendir, fakat cezalar bölüştürülmüş olup çalışan açısından artmadığı gibi aciz açısından da eksilmez. Çünkü bunlar takdir edilmiştir. Cemaat ise sevap ve ikabın yaratılmışların kazanımları olup sevap ve ikab da eşitliğin bulunduğunu düşünmektedir.⁵ Aşağıda görüleceği üzere Eş'arî'nin (ö. 324/936) ehli ispat dediği grup da kesb ehlidir. Neseffî'nin Kesbiyye ismini verdiği ve içinde muhtemelen Dırâr ve arkadaşlarının bulunduğu grup, isimleri farklı olsa da aynı grup olarak görülmelidir.

Mekhul en-Neseffî'den hareketle İmâm Mâtürîdî'den önce kulların filleri noktasındaki mevcut düşüncenin kısaca şu şekilde olduğu anlaşılmaktadır. Bölgedeki Hanefilerin, konum itibarıyla kendilerini Kaderiyye ile Cebriyye arasında orta yol diye nispet edilecek bir konuma yerleştirdikleri görülmektedir. Neseffî cemaatin, Kaderiyye ve Cebriyye'nin orta yoldan ayrılıp bidate düştükleri noktalarda bu ikisinden farklılaştıklarını, icmâya muvafakat ettikleri yönlerde de onlar gibi düşündüklerini belirtmektedir. Dolayısıyla cemaatin bazı yönlerden Kaderiyye ile bazı açılardan da Cebriyye ile benzerlikleri bulunsa da, her iki düşünce sisteminden de ayrıldığı yönleri vardır. Kaderiyye kulların kendi fillerini yarattıkları kanaatinde. Bu bakış açısı, kulların Allah'ın yaratıcılık vasfını ihlal ettiğini göstermektedir. Cemaate göre yaratıcılık vasfının Allah'tan başkasına izafe edilmesi mümkün ve doğru değildir.⁶ Cebriyye'ye gelince onlar da bir mânada Kaderiyye'nin zıddı bir duruş sergilemekte, ne fiil anında ne de fiilden önce istitâatın bulunmadığını kabul etmektedirler. Cemaat ise fiillerin kullara, kaza, kader ve yaratmanın Allah'a ait olduğunu düşünmektedir. Daha da önemlisi Mekhul en-Neseffî, Cebriyye ile ortak oldukları noktaları şu şekilde özetlemektedir: Hayır ve şerriyle kader Allah'tandır, ayrıca hayır ve şer levhte yazılmıştır. Farklılaştıkları nokta, Cebriyye'ye göre Allah kişiyi güç yetiremeyeceği şeyle sorumlu tutmaktadır. Kaderiyye ile ortak oldukları kısım, Allah'ın her şeyin hâlık olması ile istitâatin fiilden önce bulunması noktasındadır. Ancak Kaderiyye'ye göre kader, hayır ve şer Allah'tan değildir, üstelik Allah hayrın ve şerrin, kalem ile levhin de yaratıcısı değildir.⁷ Allah insanı emrettiği şeye güç yetirme anlamındaki istitâat üzere emrin sahibi kılmıştır, bundan başka Allah insanları amelden engellemez ya da güç yetiremeyeceği şeyi onlara emretmez, bütün bunlardan sonra yaptıklarının karşılığını onlara verir. Meşiet, kaza ve kader mânasına gelince Allah insanları bu hususta emredilen şeylerin sahibi kılmamıştır. Allah ilmi ve irâdesine aykırı şeylerden de kullarını sakındırır. Bütün fiiller takdir edicinin

4 Mekhul en-Neseffî, *Kitâbü'r-Red*, s. 214. Ka'bî de Dırâr ve taraftarlarının bazıları tarafından Mücbire'den olarak nitelendirildiğini dile getirmektedir (Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, s. 205).

5 Mekhul en-Neseffî, *Kitâbü'r-Red*, s. 214.

6 Mekhul en-Neseffî, *Kitâbü'r-Red*, s. 140.

7 Mekhul en-Neseffî, *Kitâbü'r-Red*, s. 142-143.

takdiri, yaratıcının yaratması, hüküm koyanın hükmüyle meydana gelmiştir. Çünkü Allah adâletlilerin en âdilidir.⁸ Ameller farzlar, faziletler, ma'siyetler olmak üzere üçe ayrılırlar. Farzlarda Allah'ın emri, rızası, meşiet ve ilmi vardır ve yapanlara Allah karşılığını verir. Faziletlere gelince Allah'ın emriyle olmasa da ancak rızası, kazası, kaderi, meşiet ve ilmi vardır, yapana Allah karşılığını verir. Günahlarda Allah'ın emri ve rızası yoktur, fakat Allah'ın kazası, kaderi, meşieti ve ilmiyledir. Yapana karşılığını verir.⁹

Kulların fiilleri konusunda yukarıdaki açıklamalardan Hanefilerden oluşan cemaatin bir mânada Kaderiyye ile Cebriyye dışında orta yolu takip edenlerin ismi olduğu anlaşılmaktadır. Bu amaçla Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*¹⁰ adlı eserine bakıldığında onun *ehlü'l-İsbât* adını verdiği bir grup dikkati çekmektedir. Söz konusu grup geniş mânada burada sayılan isimlerden oluşmaktadır. Nitekim onlar kesb kavramını kullanmakta oldukları ve müntesipleri arasında da Neccâr (ö. 230/845 civarı),¹¹ Hafs el-Ferd (ö. 204/820?),¹² Burgûs (ö. 240/854),¹³ Yahyâ b. Ebî Kâmil, Ahmed b. Seleme el-Kûşanî¹⁴ gibi isimlerin yer aldığı dikkati çekmektedir.¹⁵ Aslında kesb ve istitâat konusunda Dırâr, Neccâr, Burgûs, Muammer b. Abbâd (ö. 215/830),¹⁶ Şahhâm (ö. 270/883?)¹⁷ ve Hişâm b. Hakem (ö. 179/795)¹⁸ gibi isimler arasında benzerliklerin bulunduğu bilinmektedir. Araştırmalar, Dırâr'ın kaleme aldığı eserlerinden hareketle bir orta yol inşa edecek yöntem belirlediğini ortaya koymaktadır.¹⁹ Nitekim onun bu konuda *Kitâbü'l-İrâde* ve *Kitâbü'l-Kader* adlarında eserlerinin bulunduğu da nakledilmekte²⁰ olup, kendisini takip eden isimlerin de

8 Mekhul en-Nesefî, *Kitâbü'r-Red*, s. 188.

9 Mekhul en-Nesefî, *Kitâbü'r-Red*, s. 192.

10 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, s. 408.

11 Konumuzla ilgili eserlerinden bir kısmı şöyledir: *Kitâbü'l-İstitâa*, *Kitâbü'l-Kaza ve'l-kader*, *Kitâbü'l-İel fi'l-İstitâa*, *Kitâbü'l-Müsteti' ale'l-İbrâhîm* (geniş bilgi için bkz. İbnü'n-Nedim, *Kitâbü'l-Fihrist*, I, 644).

12 Ebü'l-Hüzeyl ile tartışmış ve kulların fiilleri noktasında ondan ayrılmıştır. Konumuzla ilgili eserleri şöyledir: *Kitâbü'l-İstitâa*, *Kitâbü'l-Ebvâb fi'l-mahlûk*, *Kitâb fi'l-mahlûk alâ Ebi'l-Hüzeyl, er-Red ale'l-Mu'tezile* (geniş bilgi için bkz. İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, I, 645).

13 *Kitâbü'l-İstitâa* adında bir eseri vardır (İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, I, 609).

14 *Kitâbü Halku'l-efâl* diye bir eseri vardır (İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, I, 649).

15 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 540-542.

16 *Kitâbü'l-İstitâa* adlı eseri vardır (İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, I, 575).

17 Eserleri *Kitâbü'l-İstitâa ale'l-Mücbire*, *Kitâbü'l-İrâde* şeklindedir (İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, I, 606).

18 Konumuzla ilgili eserlerinden bir kısmı şöyledir: *Kitâbü'l-Kader*, *Kitâbü'l-İstitâa*, *Kitâbü fi'l-cebr ve'l-kader*, *er-Red alâ ashâbi'l-isneyn*, *er-Red alâ ashâbi't-tabâi'*, *Kitâbü'l-Mu'tezile* (İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, I, 633).

19 Watt, *İslâm Düşüncesi'nin Teşekkül Devri*, s. 253.

20 İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, I, 597.

benzer konularda telifâtının bulunduğu tespit edilmektedir. Bundan başka Dırâr ve diğer isimlerin, adâlet prensibinden hareketle Mu'tezile'den ayrıldıkları bu açıdan Cehmiyye ve Cebriyye şeklinde nitelendirildikleri dikkati çekmektedir. Bu çerçevedeki isimler arasında Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) talebesi ve Dırâr'ın arkadaşı Hafs el-Ferd, Neccâr'ın talebelerinden biri olan Burgûs'un Allah'ın mahiyeti konusunda Dırâr ile benzer fikirlere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Kuşanî'nin de Neccâr'ın tâbîleri arasında zikredildiği görülmektedir. Abdullah b. Yezid'in ise, Kufe'de Hişâm b. Hakem'le fikir birliği yaptığı bilinmektedir. Yahya b. Ebî Kâmil'in *iktisab* kavramını kabul eden ehl-i isbât içinde yer aldığı Muhammed b. Sarf el-Hayrafi de İbadî olmakla birlikte ispat ehline yakın fikirler beyan eden isimler arasında olduğu görülmektedir.²¹

Bunlar içinde Neccâr'ın da İmâm Mâtürîdî'nin doğrudan kaynakları arasında yer aldığı, İmâm Mâtürîdî'den önce bölgede hâkimiyeti bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Mekhul en-Neseî de onun ismine nispetle ekolünü Cebriyye'nin alt kolları arasında zikretmektedir. Watt (ö. 2006) ve Rudolph, Neccâr'ı, Mâtürîdî'den önce Hanefîliği geliştirmek isteyen isimler içinde mütalaa etmektedir.²² Nitekim o reyci olmakla birlikte kulların fiilleri hususunda Mu'tezile'den ayrılmış; özellikle kesb kavramı yanında istitâat konusunda onlardan farklılaşmış ve daha sonra İmâm Mâtürîdî tarafından temsil edilecek cihetler teorisini benimseyen isimler arasında yer almıştır. Bundan başka onun bizim konumuz açısından önem arzeden *Kitâbü'l-İstitâa* ya da *Kitâbü'l-İl el fi'l-istitâa* adlı eseri de bulunmaktadır. Yine onun Hanefîlerle bağlantısı Bişr el-Merîsî'nin²³ (ö. 218/833) öğrencisi olmasıyla ön plana çıkmaktadır. Aslında reyi benimseyen bahsi geçen isimlerin Dırâr etrafında birleştikleri, hemen her birinin Kufe ile bağlantısı bulunduğu, Kaderiyye ya da Mu'tezile'den özellikle kulların fiilleri hususunda farklılaştıkları, doğrudan Cebriyye'yle bağlantıları bulunmadığı, Ebû Yûsuf ile ilgilerinin olduğu ve orta yol oluşturma çabası içinde buldukları anlaşılmaktadır. Nitekim Neccâr, İmâm Mâtürîdî'den önce bölgede mevcut olması hasebiyle, Dırâr da kendisinden sonra birçok isme etki etmesi açısından dikkate alınacak isimler arasındadır. Aynı zamanda Dırâr, Neccâr'ın ortaya koyduğu fikirlerin daha gelişmiş şeklini temsil etmektedir. Yine Dırâr ile mukayese edildiğinde Neccâr'ın istitâatın fiille birlikte var olduğu şeklindeki düşüncesinden ötürü biraz daha cebrî bir tavır sergilediği,²⁴ Mekhul en-Neseî ve Ka'bî tarafından da cebrî gruplar içinde mütalaa edildiği görülmektedir. Bu açıdan Watt, Dırâr'ı mezhepler tarihinin kayıp halkası olarak nitelendirmektedir. Hişâm b. Hakem de Râfiziyye tarafından görüşleri benimsenen bir isim

21 Geniş bilgi için bkz. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 268-270.

22 Rudolph, *Maturidi: Semerkant'ya Ehl-i Sünnet Kelamı*, s. 278-279.

23 *Kitâbü'l-İstitâa* adında eseri vardır (İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, I, 609).

24 Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, s. 206.

olmakla birlikte özellikle istitâat ve kulların fiilleri noktasında Dırâr'a benzer fikirler beyan etmektedir.²⁵ Dolayısıyla ekol olarak birbirlerinden farklılaşmakla birlikte Dırâr'ın kendisinden sonrası için bir esin kaynağı olduğu ve orta yol arayışındaki önemli simaların başında geldiği, anlaşılmaktadır. Etki ettikleri arasında Neccâr ve Bişr el-Merîsî gibi isimlerin yer aldığı, bu etkileşimin önemli bir kısmının kulların fiilleri çerçevesinde olduğu anlaşılmaktadır. Hanefîliği tartışılan Bişr el-Merîsî'nin *halku'l-Kur'ân* meselesinde Cehm'in (ö. 128/746) fikirlerini devam ettirdiği, ancak kulların fiilleri konusunda Mu'tezile'den ayrıldığı, bu açıdan Dırârî olarak da nitelendirildiği bilinmektedir.²⁶ Çünkü Dırâr, kesb teorisini kabul ederek insanın değil de Allah'ın yaratıcı olduğunu söylerken mensubu bulunduğu Mu'tezile'den uzaklaşırken bir yönüyle tek yaratıcının Allah olduğunu ifade eden Cehmiyye'ye, kesb teorisiyle de Hanefîlere yaklaşmaktadır. Nitekim Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) de Cehm'den bahsederken onun birçok kimseyi etkisi altına aldığı tespitinde bulunmaktadır. Nitekim Cehm'in ortaya attığı fikirler hem Basra'da Ebû Hanîfe'nin hem de Amr b. Ubeyd'in (ö. 144/761) mensuplarından taraftar bulmuştur. Dar mânada Amr'ın mensupları Mu'tezile olarak devam ederken Mu'tezile'nin reddettiği kelâmcıların büyük çoğunluğunun da Ebû Hanîfe ile irtibatlı olduğu görülmektedir. Nitekim Dırâr bu isimler arasında yer almaktadır. Mezhepler tarihi eserleri incelendiğinde onun başta kesb konusu olmak üzere, araz, Allah'ın irâdesi ve diğer konularda Mu'tezile'den farklılaşmış Hanefîlere yakın görüşler bildirdiği görülmektedir. Meselâ onun kesb teorisi dışında Ebû Hanîfe'yle irtibatlandırılan Allah'ın kendisinden başkasının bilmeyeceği mânada bir mahiyetinin bulunduğunu görüşü de vardır. Nitekim Şehristânî (ö. 548/1153) Bişr el-Merîsî, Burgûs ve Neccâr'ın Allah'ın irâdesinin ezeli olması konusunda yakın olduklarını, Mu'tezile'nin de onları reddettiğini bildirmektedir.²⁷ Ka'bî de, Dırâr b. Amr ve ona tâbi olan Hafs el-Ferd, Hüseyin en-Neccâr ve ashâbı, İbâziyye'den bir grubun kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı, kulların da mecâz mânasında olmaksızın fiillerin fâili oldukları görüşünde bulunduğunu belirtmektedir.²⁸ Bundan başka aşağıda incelenecek olan tabiatçılık anlayışının da Dırâr'da yer aldığı dikkati çekmektedir. Nitekim onun Aristo'nun cevher ve araz görüşünü reddeden eseri yanında *Kitâbü'r-Red alâ ashâbi't-tabayî'* adlı bir kitabı da mevcuttur. Onun araz konusunda âlemin bütünüyle arazlardan oluştuğunu, cisimlerin arazların birleşmesinden meydana geldiğini

25 Hişâm'ın "el-cüzüllezî lâ yetecezzeü" düşüncesini kabul etmemesi, kümün ve müdahale teorileri konusunda Nazzâm'a etki ettiği bilinmektedir (Watt, *İslâm Düşüncesi'nin Teşekkül Devri*, s. 248-249).

26 Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 262.

27 Şehristânî, *el-Müel ve'n-nihal*, s.77.

28 Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, s. 321. Dırâr ve Neccâr'ın kümün nazariyesini kabul etmediği, buna karşı "el-cüzüllezî lâ yetecezzeü" fikrini de benimsemeyip arazcı düşüncüyü savunduğu görülmektedir (bkz. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 258).

kabul ettiği anlaşılmaktadır. Cisim birden farklı renk, tat, koku gibi arazdan meydana gelmiştir. Ona, göre âlem nitelikler ve arazlardan müteşekkildir. Neccâr ve Nazzâm'ın da bu görüşleri paylaştığı görülmektedir. Ancak Dırâr, arazları, cisimden ayırlamayanlar ve cisimde bulunmayabilenler şeklinde ikiye ayırmaktadır. Ona göre zıt arazlar ya da uzlaşamaz nitelikteki arazlardan biri açık, diğeri gizli olarak aynı zamanda bir cisimde bulunurlar (*mücavere*). Bunlar bir arada oldukları hâlde birbirine tedahül etmiş değillerdir. Nazzâm müdahaleyi kabul ettiği hâlde Dırâr mücavereyi yeğlemektedir. Yani ona göre cisim mücavere şeklinde bir araya gelmiş eşyadır, bir mekânda iki araz ya da cismin varlığını kabul etmez, bilakis arazların biri zuhur etmeden öteki yok olarak peş peşe mevcut olabilirler. Bu da, arazların sürekliliği olmadığı mânasına gelmektedir. Arazlar cisimlerde bulunurlar, ama cismin bir parçasını oluşturmazlar. Varlıklarda da belli tabiatlar bulunmayıp, Allah'ın onlara verdiği tabiat sayesinde zeytinden yağ çıkar, çakmak da yakma niteliğine sahip olur. Yani o kûmun nazariyesini kabul etmeyip bu tabiatların varlıkta mevcut olmakla birlikte Allah tarafından vukuu anında ortaya çıkarıldığı kanaatindedir. Böylece o, cismin boyutları olan arazın bakî olmakla birlikte bunun dışındaki arazların bakî olmasını imkânsız görmektedir.²⁹

Yukarıdan itibaren nakledilen isimler hem Allah'ın yaratıcı hem de insanın fâil olduğunu söyleme açısından ortak olmakla birlikte meselenin sistematize edilmesi sırasında kavramlara yükledikleri anlamlarda birbirlerinden farklılaşmaktadırlar. Meselâ ititâatın fiilden önce olup olmaması, birden fazla ititâatın bulunması, iki zıddı içermesi hususunda aralarında nüanslar bulunmaktadır. Dırâr ve Hafis el-Ferd, fiilden önce olduğu, ancak kişiyi fiile mecbur kılmadığı kanaatindedirler. Neccâr ise fiille birlikte olduğunu düşünmektedir. Hişâm b. Hakem ititâatin, beş mânaya geldiğini söyleyerek hem fiilden önce hem de fiil sırasında bulunduğunu kabul etmektedir. İtitâatın iki zıddı içermesi konusunda adâleti benimseyen Ebû İshâk el-Varrak ve İbnü'r-Râvendî (ö. 301/914?) ile Ebû Hanîfe ve İbâziyye'den bazıları, ititâatın bedel tarikiyle iki zıddı içereceği kanaatindedir. Fiil ve terkin her biri sahibi için bedeldir, ancak fiil ve terk bakî olmayıp her bir vakit birbirini takip ederek meydana gelirler.³⁰

Kavramların kaynakları sayılabilecek isimler hakkında kısa bilgiler verdikten sonra bunların İmâm Mâtürîdî üzerindeki etkisinin nasıl olduğu konusuna gelince, bu sorunun hemen cevaplanabilmesinin zor olduğunun altının çizilmesi gerekmektedir. Bu amaçla müstakil ve bu başlığı aşacak mahiyette çalışmaların yapılmasına ihtiyaç bulunduğunu ifade etmek gerekmektedir. Bununla birlikte bahsi geçen isimlerin büyük kısmının insan fiilleri başta olmak üzere etkisinin olduğu, isimlerin de İmâm Mâtürîdî'nin eserlerinde geçtiği görülmektedir. Bu amaçla İmâm

29 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 328; Aydın, "Dırâr b. Amr ve Mutezile'nin Teşekkül Sürecindeki Yeri", s. 678-680.

30 Ka'bi, *Kitâbü'l-Makâlât*, s. 305.

Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ına bakıldığında Bişr el-Merîsî,³¹ Dirâr b. Amr³² ve Muhammed b. Hüseyin en-Neccâr'dan³³ bahsedildiği tespit edilmektedir.³⁴ Özellikle kulların fiillerinin yaratılması konusunda Neccâr'ın fikirlerine değindiği Ka'bi'nin onun ihtiyar görüşünü eleştirip Mücbire'den kabul ettiği bilgisine ulaşılmaktadır. Ancak İmâm Mâtürîdî'nin Ka'bi'nin yaklaşımına katılmayıp aksine Ka'bi ve Mu'tezile'nin cebre yaklaştığını ifade ettiği görülmektedir.³⁵ Yine istitâatın iki zıddı içerip içermemesi konusunda o, Neccâr'ın iman kudretiyle inkâr kudretinin farklı olması şeklindeki fikrini nakledip bunu doğru bulmadığını söylemektedir.³⁶

Bu durum onlardan haberdar olduğu, hatta kendi fikrini inşâ ederken onlardan ilham aldığını ortaya koymaktadır.

2. İMÂM MÂTÜRİDÎ'YE GÖRE KULLARIN FİLLERİ

Yukarıdaki başlıkta İmâm Mâtürîdî'den önce Eş'arî tarafından ehl-i isbât olarak nitelendirilen Allah'ın hâlık vasfını ön plana çıkardığından ötürü Cebri ya da Mücbire'den diye de anılan grubun Neccâr örneğinde görüldüğü üzere Mâtürîdî'nin yaşadığı bölgede bulunduğu ve onun kaynakları arasında olduğu anlaşılmaktadır. Mekhul en-Neseffî'nin konuya dâir yorumları incelendiğinde de bölgedeki Hanefîlerin Kaderiyye ile Mücbire arasında orta yolu teşkil ettikleri bazı noktalarda Kaderiyye ile benzerlikleri bulunsa da Cebriye ile ortaklıklarının daha fazla olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim benzer gruplar Ka'bi'nin *Makâlât*'ında da Mücbire'den olarak nitelendirilmektedir.

İmâm Mâtürîdî'de kendi tezini ortaya koyarken Ka'bi'ye cevap verdiği ve bu konunun takriben eserinin üçte birine yakın bir meblağ tuttuğu dikkati çekmektedir. Onun yöntemine bakıldığında aklı ve nakli kullanma yanında duygusal ve iç gözleme dayalı bir metot takip ettiği dikkati çekmektedir. Özellikle üçüncü yol onun akli izahlarında farklılaşmasına ve mezhep olarak bu konuda çok yönlü, hatta kompleks denebilecek yorumlar yapmasına sebebiyet vermiştir. Meselâ Ka'bi'ye verdiği cevaplar sırasında kişinin hâlık olmasının imkânsızlığının üstüne basa basa net bir şekilde anlatmakta ve bunun hem ilâhın niteliklerine hâlel getireceğini, hem de insanın "abd" olma niteliğinden çıkmasına sebebiyet vereceğini ifade etmektedir.

31 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XV, 27, 120.

32 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VI, 57.

33 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 49, 218; VII 223.

34 *Kitâbü'l-Tevhîd*'de ise Neccâr (s. 336, 339, 351, 411, 442), Neccâr'a ait ekol olarak Hüseyin b. Muhammed Neccâr isminden hareketle Hüseyniyye (s. 411, 412), Burgûs (s. 152).

35 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd* (ve *Kitâbü'l-Tevhîd Tercümesi*), s. 439 (351); 512-514 (411-413). Bazı yerlerde de onun fikrine katılmadığını dile getirmektedir (msl. bkz. s. 548/442). Kaynak olarak hem eserin kendisi hem de tercümesi kullanılacağından dipnotlarda önce Arapçası, parantez içinde de tercümesi verilecektir.

36 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 421 (336).

Bu amaçla o, fiilin bir yönüyle Allah'a diğer yönüyle de kula ait olduğunu düşünmekte, bu şekilde düşünenlerin de kendi içinde üç farklı gruba ayrıldıklarını ifade etmekte, kendisi de fiillerin hakikî mânada hem Allah'a hem de kula nispet edildiklerini dile getirmektedir. Dolayısıyla o, âyetleri esas almakla birlikte fiilin Allah'ın dışında ortaya çıkmasının bir başkası tarafından sorumluluğu temin edilecek şekilde işlenmesini, gerektirdiğini düşünmektedir. Ancak bu anlamda fiilin kişiye ait olması, Mu'tezile'nin kabul ettiği şekilde hâlık vasfını almayı gerektirmemektedir. Bu yorum otomatik olarak fiilde cihetler teorisinin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Yani fiilin bir hâlıkı bir de fâili vardır; fâil olmak fiilde sorumlu olmayı gerektirdiği hâlde hâlık olmayı gerektirmez. Hâlık olmanın Allah'a has bir vasıf olduğu akfî ve naklî delillerle ortaya konulduktan sonra fiilin fâili ve mefûlü olması, fiilin Allah'ın dışında masivâ denilecek ortamda vuku bulması, yani mefûlün kulda zuhur etmesi fiilde Allah'ın dışında ortaya çıktığı ortamın da katkısının olmasını gerektirmektedir. Bu amaçla İmâm Mâtürîdî, fiilin hareket ve sükûn kabilinden bir eylem olması, Allah'ın emretmiş olması, fiilin sonunda medh ve cezanın bulunması gibi durumların her birinin cihetler dediğimiz hususların varlığını gösterdiğini ifade etmektedir. Bu durum tekvin fiilinin inşâsında olduğu gibi, yani tekvin-mükevven ilişkisinde de benzer tarzda fiil-mefûl ilişkisini gündeme getirmektedir. Yine âlemin cisim ve arazlardan uzak bulunmasının imkânsız olması gerçeğinden hareket ettiğimizde birden fazla ve farklı arazların taşıyıcısı olan varlığın kendi dışında bir fâilin bulunması mümkündür. Yani insandaki araz olan istitâat ve irâde gibi oluşumlar her ne kadar insanda görünmekle birlikte söz konusu arazların hâlıkı insan değil insanın dışında bir varlık olabilir.³⁷ Yani İmâm Mâtürîdî, hareket ve sükûn gibi arazların yaratıcı dışında oluşmasından ve arazın ortaya çıktığı varlığın da söz konusu arazın oluşmasına katkısı bulunabileceğinden hareket etmiş görünmektedir. Ayrıca arazların varlığı kendilerinden olmaması açısından da kendi dışındaki varlıklara işaret etmektedir, böylece ortaya çıkan mefûlün iki farklı ciheti; fâil (*kâsib*) ve hâlıkı bulunduğu anlaşılmaktadır. Ancak Allah'ın fiili ile kulun fiili birbirinden farklıdır ve Allah'ın fiili kulun fiilinden başkadır ve kula nispet edilen eylem kulda ortaya çıkan Allah'ın mefûldür, ancak fiili değildir. Söz konusu mefûl ya da eylem tek olmakla birlikte farklı cihetlerden iki gücün etkisinde altındadır. Allah fiile mahiyet verip yoktan yaratırken kulun yapması ise meşakkat ve gayret sarf etmek şeklindedir. Bundan ötürü fiil, halk açısından zorunlu olup kulun bunda bir dahli yoktur. Nitekim fiile katkısı açısından da kul hâlık diye nitelendirilemez. Kesb açısından fiile katkı ise ihtiyarîdir.³⁸

37 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 371 (297). İmâm Mâtürîdî kulların fiillerinin yaratılması ile âlemin yaratılmasında aynı yöntemden hareket etmiş ve yaratılan şeye mefûl veya mükevven demiş ve bu mükevvenin ve mefûlün Allah'ın fiili olmadığını, hâdis olduğunu dile getirmiştir. Yaratılışı ifade eden tekvin sıfatı ezeli olmakla birlikte onun taalluku olan fiil hâdistir ve Allah'ın zatı dışındadır. Bu yaratılış âleme tekabül ettiğinde mükevvendir, kulun fiiline tekabül ettiğinde mefûldür.

38 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 378-381 (302-305). Mâtürîdî fiil-mefûl ilişkisi bağlamında insan-

Gözleme dayalı duyular devreye girdiğinde kişi fiillerinde kavrayıp farkına vardığı ve kavrayışının çok ötesindeki oluşumlar ile fiilinde kendi kapasitesine müsait olan ve olmayan tarafların bulunduğunu görür. Bundan başka yaptığı eylemin aynısını her zaman yapabilme ihtimalinin bulunmaması ve fiillerinin aynen tekrarına niyet etmekle birlikte bunun mümkün olmaması, söz konusu fiili kişinin yapmadığını ortaya koymaktadır. Yine insan normal şartlarda fiillerini haz duymak amacıyla yaptığı hâlde çoğu zaman fiiline niyet edip başlarken düşündüğü hazzı alamaması ve fiilin sonunda yorulması fiillerinin kendi kontrolünde olmadığını göstergelerinden bir kısmını oluşturmaktadır. Dolayısıyla kişi, kendini gözlemlediğinde bir yandan fiil yapabilecek kudretin kendinde bulunduğunu ve istediğinde eylemlerini yapabilecek güçte olduğunu bilir, diğer taraftan istemesine rağmen, bazen eylemlerini yönetemediğini, farklı faktörlerin devreye girdiğini de bilmektedir.

2.1. İSTİTÂAT VE TAB'

Konuyla ilgili genel giriş ve temellendirmeden sonra ilgili kavramların İmâm Mâtürîdî'deki kullanımına geçelim. Bu anlamda istitâat ve irâde önem arzeden kavramların başında gelmekte, hatta istitâat yoğunluklu tartışma alanlarının başında bulunmaktadır. Nitekim ehl-i isbâtın da hemen her birinin istitâat üzerinde durdukları, Hişâm'ın ve Dırâr'ın onu mükellefiyet için fiilden önce de bulunması gerektiği ilkesinden hareket ettikleri yukarıda açıklanmıştı. İmâm Mâtürîdî'de iki çeşit istitâat olduğunu birinin mükellef olabilmek için gerekli şartların mevcudiyeti şeklinde *sıhhatü'l-alât ve selâmetü'l-esbâb* mânasında olduğunu ve fiilden önce bulunduğunu belirtmektedir. Fiillerin oluşması bu istitâate bağlı olduğu hâlde bu istitâat münhasıran fiil için hazırlanmış değildir. Allah bunu dilediğine lütfetmiştir.³⁹ Benzer yaklaşım Dırâr'da da görülmekte olup, istitâatın kişinin bir cüz'ü (*ba'zı*) olması hususunda farklılaşmaktadırlar.⁴⁰ Dırâr dışında Hafs el-Ferd ve Ka'bî de aynı şekilde istitâatın sahibinin cüz'ü (*ba'zı*) olduğu kanaatindedir.⁴¹

Mâtürîdî'ye gelince o, fiilden önce organların sağlam olması anlamındaki istitâatı, nesneye ait sebepler veya fâile ait haller olarak tanımlamaktadır. Söz konusu sebep ve hâl de bir mânada kişinin bir cüzü ya da bölümü gibi yorumlanmaya müsait bir durum arz etmektedir. Hatta bu anlamdaki istitâatın, Ka'bî ve Mu'tezile'nin dediği anlamda Allah'ın devamlı olarak bizde yarattığı arzular kabilinden olması

da ortaya çıkan fiilin Allah'ın mefûlü olduğu halde Allah'ın fiili olmadığını düşünmektedir. O Allah'ın fiilinin diğer sıfatları gibi ezeli olduğunu kabul ettiğinden kulda ortaya çıkan fiilin Allah'ın fiili değil de O'nun mefûlü, kulun da fiili olduğunu ifade etmektedir.

39 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 411 (328). İstîtâatın *sıhhatü'l-alât ve selâmetü'l-esbâb* mânasına gelmesi konusu Eş'arî'ye göre Mu'tezile'den Bîşr b. Mu'temir, Sümâme b. Eşres ve Gaylân'ın da görüşüdür (Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 229).

40 Geniş bilgi için bkz. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 281.

41 Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, s. 301, 305.

kaçınılmazdır. Nitekim Mâtürîdî de bu istitâatın sürekli olarak yok olup yeniden yaratıldığını ifade etmektedir. Bu amaçla o naklî delil olarak Tebük seferine katılmayan münafıkların “*Eğer gücümüz yetseydi sizinle beraber sefere çıkardık*”⁴² anlamındaki Allah Teâlâ'nın kınamasını esas alan âyeti delil olarak almakta ve cihâdın farziyetinin kişide devamlı olduğunu gündeme getirmektedir. Bu ve benzeri âyet-i kerîmelerde işaret edilen istitâat, kişideki hâl veya sebep mânasındaki istitâattır ve bu istitâatle kişi mükellef olmakta ve bunun sürekliliği bulunmaktadır. Fiillerin oluşması bu istitâate bağlı olmakla birlikte söz konusu istitâat, münhasıran fiiller için hazırlanmış değildir.⁴³ Dolayısıyla bu anlamdaki arazların ilâhın devamlılık vermesi suretiyle devamlılıklarını sağladıkları anlaşılmaktadır. Yani bu mânadaki istitâat dışarıdan verilen bekâ vasfıyla muttasıf olup devam etmektedir ve iki zıddı içermektedir. Fiil anındaki istitâata gelince bu istitâat fiile münhasırdır ve kişinin bir bölümü değil de araz olup, onların yenilenmesiyle varlığını sürdürmektedir. Bu istitâat ne fiilden önce ne de fiilden sonra mevcut olmayıp, aksine fiil sırasında fiille birlikte var olmaktadır ve adı da fiil kudretidir. Bu şekilde vasıflarından bahsedilen istitâatın İmâm Mâtürîdî'ye göre başka şekilde tanımlaması mümkün değildir.⁴⁴ Bu istitâat konusunda İmâm Mâtürîdî, insanın Allah'tan bağımsız fiilinden önce fiilin sebebi anlamında bir kudretle muttasıf olmasını doğru bulmamakta, bunun yerine Allah'ın fiil anında insana verdiği verili kudretle muttasıf olduğunu düşünmektedir. Bundan ötürü o, künhüne vakıf olacak bir tarif yapmanın oldukça zor olduğunu belirterek fonksiyonuna yönelik açıklamalarda bulunmaktadır.

İstitâatın iki zıddı içermesi meselesine gelince Ebû Hanîfe'nin bunu bedel tarikiyle benimsediğini İmâm Mâtürîdî'nin aktarımından da bilmekteyiz. Ancak İmâm Mâtürîdî'nin bu konudaki düşüncesinin tam olarak anlaşılmadığı; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'ye (ö. 493/1100) göre bedel tarikiyle iki zıddı içerdiği, Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye (ö. 508/1115) göre ise iki zıddı içermediği kanaati muhtemeldir. Sadrüşşerîa (ö. 747/1346) sonrası dönemde ve Osmanlı düşüncesinde ise Ebû Hanîfe'nin yorumunun kabul edildiği ve bu bakış açısıyla Eş'arîlikten ayrıldıkları tespit edilmektedir. Mâtürîdî, Ebû Hanîfe ve bir grubun iki zıddı içerdiği görüşünde olduğunu aktardıktan sonra Mu'tezile'nin de böyle düşündüğünü bildirmektedir. Kendisi de konuyla alakalı olarak bir fiile elverişli olup, zıddına elverişli olmayan şey vasıtasıyla meydana gelen eylemin irâdî değil tab'an olacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla ona göre kudret iki zıddın oluşmasına müsait bir durum arz etmeseydi ortaya çıkacak şey irâdî değil tab'an meydana gelirdi. Aynı zamanda kişide iki zıt

42 et-Tevbe 9/42.

43 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 412 (329); 415 (331); a.mlf., *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VI, 366. Bu âyette gündeme gelen istitâatın devamlı olduğu ve cihâdın farziyetinin kişilerde devam etmekte olduğu bildirilmiştir.

44 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 410-418 (328-334).

kapasite mevcut olduğundan Allah kişiye bir şey emrettiğinde zıddı da muhtemeldir ve onu da nehyetmiştir.⁴⁵ Nitekim bu açıklamalardan sebep anlamındaki istitâatın iki zıddı içerdiği hâlde fiil istitâatı konusunda tartışma ve farklı bakış açılarının bulunduğu anlaşılmaktadır. Ancak İmâm Mâtürîdî'nin, fiilin tab'an değil de irâde ile ortaya çıkması ilkesinden hareket etmesi, fiil istitâatında iki zıddın muhtemel olduğunu akla getirmektedir. O, iki zıddın durumunun nasıllığını net bir şekilde açıklamamakla birlikte muhtemelen Ebû Hanîfe gibi bedel tarikiyle olduğu kanaatinde olmalıdır. Yani irâdenin tercih edici vasfı, iki zıddın bir arada bulunmasını mümkün kılmakla birlikte bedel tarikiyle ve dışarıdan ilâh tarafından yaratılan bu kapasiteler zıt olarak dönüşümlü bir şekilde varlıklarını korumaktadırlar. Ancak İmâm Mâtürîdî, Neccâr'daki gibi iki ayrı kudretin değil de bir kudretin iki zıdda muhtemel olduğu kanaatini tercih etmektedir.

İstitâat kapsamında bağlantılı diğer bir kavram da "tab'" adı verilen tabiatlardır. Ka'bi ve Eş'arî, hâtırın genelde Mu'tezile tarafından kullanıldığı bilgisini vermektedir. Ancak Mekhul en-Neseffî, Cebriyye içinde Menâniyye denilen grubun tabiatlar görüşünden bahsettikten sonra cemaatin, yani bölgedeki Hanefîlerin görüşünü ise şöyle nakletmektedir: İnsanın kalbi, hayır ve şerrin, bedeni şehvetin, dünya da lezzetlerin kaynağıdır. Kalp normalde bedeninin lezzetine dünyanın şehvetine yönelebildiği gibi aklını kullanırsa beden ve dünyanın aldatmacasından uzaklaşabilir. Bundan dolayı kalp, akıl sahiplerinin kavradığı şeylere yönelip bedeninin, dünyanın ve şeytanın tuzaklarından uzaklaşmalıdır.⁴⁶ Yani insan kalbi, iki zıddı içerme kapasitesinde yaratıldığı hâlde diğer bir fonksiyonu olan aklını devreye soktuğunda beden ve dünyanın lezzetlerini dengeli kullanarak itidali elde edebilmektedir. İmâm Mâtürîdî'ye baktığımızda onun hem bilgi bahislerinde hem de kulların fillerinin yaratılması konusunda tab' meselesini gündeme getirdiği dikkati çekmektedir. Söz konusu tabiatlar, Allah'ın insan nefsinde dünyada yaşayabilecek şekilde yakın zevklere ve dünya ile nimetlerine meyli yaratmasıdır. Cemaat de –yukarıdaki açıklamalarında görüldüğü üzere– insanın kalbi ile bedeninin lezzetleri ve dünyanın şehvetleri arasında rekabeti kabul etmekte, insanın kalbini ve aklını devreye koyarak bedeninin lezzetleri ve dünyanın şehvetlerine karşı belli bir dengenin korunacağı kanaatinde-dir. Bu tabiatlar bir yandan insana yaşama içgüdü-sü sağlarken, diğer yandan da insanın bunları amaç olarak görmesi durumunda aynı tabiatlar kişiyi insan olma vasfından çıkarabilecek kapasiteyi de kendinde barındırmaktadır. Bundan dolayı Allah'ın insana bahsettiği akıl ile bunların belli bir itidale kavuşturulması gerekmektedir. Hatta akıl da yalnız kaldığında tek başına başarılı olması mümkün olmadığından ona da yardımcı ve destekçi olarak vahiy ve peygamber gönderilmiştir. Yani insandaki mevcut potansiyelleri meydana getiren tabiatlar, dünya ve lezzetleri ile aklı arasında karşı-

45 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 420-421 (336).

46 Mekhul en-Neseffî, *Kitâbü'r-Red*, s. 212-213.

lıklı bir istekler manzumesi arasındadır. Bunların doğru bir tarzda fonksiyon icra edecekleri şekilde kullanılması gerekmektedir. Bu amaçla İmâm Mâtürîdî, Allah'ın, beşerin tabiatına güzellik ve menfaatlere karşı muhabbeti, kötülük ve zararlara karşı da buğz edip onlardan uzaklaşmayı yerleştirdiğini söylemektedir.⁴⁷ Aslında Allah, insanın nefesine, kendisiyle hayrın ve şerrin tümünü bileceği birçok kapasite yaratmıştır. Söz konusu kapasitelerin her birinin fonksiyonu farklıdır. Bunlar da nefsin tabiatı, aklın tabiatı ve dinin (peygamberin) rehberliği şeklinde özetlenebilir. Nefsin tabiatı, kendine cazip olana yönelip hoşlanmadığı şeyden de uzaklaşır. Ancak nefsin güzel gördüğü her zaman güzel veya kötü gördüğü de her zaman kötü vasfına sahip olmaz. Bu açıdan aklın yardımı önemlidir, nitekim eşyanın iyiliği ve kötülüğü mücmel olarak aklı öncüllerle (*bidâyetü'l-akl*) bilinir. Ancak apriori akılla söz konusu hüsün ve kubha vakıf olmak yeterli olmadığından ya Peygamber'in dilinden gelen bir haberle ya da istidlâl etmek sûretiyle konunun açıklanması gereklidir. Nitekim insanın nefsinde lezzet ve menfaatlere ülfet edip acı ve kötülüklerden nefret etme duygusu vardır. Dolayısıyla iyiliği veya kötülüğü akıl bilgi şeklinde elde etse de hüsün ve kubhun güzelliği ve çirkinliği de bizzat deneyimlenip tecrübe edilmekle elde edilir. Bundan ötürü insan nefsindeki tabiatların söz konusu lezzet veya elemeleri bilmesi, onları açıklamak sûretiyle değil bizzat deneyimlemesiyledir (zevk). Yine göz, renkleri görür, ama renklerin hüsün veya kubhunu ayırt edemez, bunu mufassal hâle getiren akıldır.⁴⁸ İmâm Mâtürîdî'nin burada, nefsin tabiatları yanında aklın ve dinin fonksiyonunu bütün olarak ele aldığı görülmektedir. Bu amaçla, söz konusu kapasitelerin hem aralarındaki bağlantıyı ortaya koymakta, hem de nefsin zevk alma ve deneyimleme özelliği yanında aklın mücmel olarak bildiği, bunun da yeterli olmayıp aklın tefekkür ve istinbat etmek sûretiyle dinin rehberliğinde bilgi üretme fonksiyonuna vurgu yapmaktadır. Yine o, görme gibi duyular da eşyanın bilgisine ulaştırdığı hâlde nelliğini (hüsün-kubhunu) temin edemediğini, bunu Peygamber'in rehberliğinde aklın yaptığını açıklamaktadır. Dolayısıyla hüsün ve kubhun yaşanıp bilgi şekline ulaşması, nefsin tabiatı, aklın ve peygamberin rehberliğinden sonra olmaktadır. Ancak sıradan akıl, hüsün ve kubhu mücmel olarak bilse de künhüne vakıf olamayıp tafsilatına ulaşamaz. Bunun için istidlâle müracaat yanında dinin rehberliği de gerekmektedir.

Bundan başka o, nefsin cimrilikten kurtulmasını konu eden âyeti tefsir ederken, Allah'ın insan nefesine iyiye meyil ve kötülükten uzaklaşma şeklinde bir tabi-

47 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XV, 76; XIII, 154. Yine Allah insanı iyilik ve kötülüklerle imtihan ettiği hâlde insanın tabiatı iyi şeylerden hoşlanıp, rahat bulurken kötü şeylerden ise uzaklaşır. İnsanın imanı ise, hoşlandığı şeylerde değil de hoşlanmadıklarıyla. Hoşlandığı şeyler tabiatına uyduğu hâlde tabiatına uygun olmayanlar ise insanın imanının sınanmasını sağlamaktadır (Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XI, 94-95).

48 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XVII, 221-222.

at yarattığını tekrar gündeme getirmektedir. Yine o İsrâiloğullarının buzağıyı tanırdinmelerini konu eden âyet-i kerîmede insanın sevdiği şeylerden vererek, hoşlanmadığı şeylere yönelerek nefsin isteklerini dizginleyebileceğini salık vermektedir.⁴⁹ Sâd sûresinde Dâvûd'a (a.s.) hitap ederken bizzat nefsin isteklerinin değil de nefsin isteklerine tâbi olmanın yasaklandığını söylenmektedir. Yani Allah, nefsin tabiatları ve hevâsını değil de, bunlara tâbi olmayı insan açısından tehlikeli ve kötü bulmuştur. Nitekim hevâ veya tabiatlara tâbi olma, onları aracı konumundan amaç seviyesine çıkardığından eleştiri konusu olmuştur. Bundan dolayı nefsin tabiatları, mahza kötü olmayıp insanın diğer bir yetisi olan akıldan mahrum kaldığından kötü ve tehlikeli olabilmektedir.⁵⁰ Bu amaçla o, insanın tabiatının engellenmesini değil, yanlış kullanımı sonucu oluşacak zararlardan korunmasını gerekli görmüştür.⁵¹ Yani insanın mevcut potansiyeli olan tabiatları eğitim ve mümarese gibi yollarla değişebilir ve insana fayda sağlayacak hâle gelebilir. Nitekim Allah, insan tabiatına kendini eğitime gücünü yerleştirmiştir. Söz konusu güç de iki yöne meyledebilir. Birincisi övülen ve yerilmeyen yönlerdir. Kişi eğitimle bu tür gücünü sabır, hilm ve vakar gibi hususlara sarf edebilir. Diğeri ise acelecilik gibi yerilmeye konu olan yönüdür; kişi bu tarafını da hayırlı işlerde kullanmalıdır. Nitekim Allah, mahlûkatı birbirinden farklı tabiatlarda yaratmıştır. Onlar da mevcut tabiatlarını kullanmaları açısından kimisi yüce iş ve sanatları kimisi de sıradan işleri yapanlar olmuşlardır.⁵² Bu açıdan Allah, insanın tabiatını değil aklını hüccet olarak almıştır. Yine tabiatlar yalnızca bu dünyaya meylederken ve dünya lezzetlerini esas alırken insan akli hem bu dünyayı hem de gaybı dikkate alır. Bundan başka tabiatlar, meyiller sonucunda ortaya çıkacak eylemlerde gâye ve hedefi dikkate almadığı hâlde akıl alır. Bu açıdan tabiatlar insan aklının emrine verilmiş potansiyellerdir.⁵³ Nitekim aklın yansıması olan irâdede de durum benzer şekildedir. Tabiat ile irâde birbirinden farklı çalışır; tabiat hoşlanmadığı şeylerden otomatik olarak uzaklaşmak istediği hâlde irâde öyle değildir. Irâde eylemlerin neticesini, öncesini ve sonrasını kavrayıp yönelir, tabiat ise böyle bir durum bulunmamaktadır.⁵⁴ İşte Allah, insanı, yarattığı potansiyeli dikkate alarak sorumlu tutmuş ve onu, mevcut potansiyelini tab'an ortaya çıkaran bir varlık değil de, potansiyelini akıl ve irâde ile dengede tutabilme kabiliyetinde yaratmıştır. Yine o, mevcut tabiatların, dinin gözetiminde itidal üzere kalacağını söyleyerek aklın da kendini din ve vahiy ile birlikte mütalaa etmesi gerektiğini vurgulamıştır.⁵⁵

49 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 130.

50 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XII, 240-241.

51 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 208 (172).

52 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VIII, 235-236; IX, 281-282.

53 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 354-355 (284-285).

54 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XIV, 30-31.

55 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 6-7 (4-5). Mâtürîdî insanın nefsanî istek ve tabiatlarının peygamber ve vahiyle dengede tutulacağını, zira Allah'ın, yarattığı kullarını kendi başlarına terk etmeyip

2.2. İRÂDE

İmâm Mâtürîdî irâdenin Mu'tezile'de olduğu gibi fiilden önce değil de, fiil sırasında ortaya çıktığı kanaatindedir. Bu durum, mahiyet açısından irâdenin araz olduğunu ve arazların hükümlerine tâbi bulunduğunu göstermektedir. Bundan başka o birden fazla anlamı bulunan irâde hakkında şunları dile getirmektedir: Bunlardan birisi temennî etme anlamındadır, ikincisi emredip bir şeyi yapmaya çağırma, üçüncüsü bir şeye rıza gösterip benimseme, dördüncüsü yenilgi ve baskı altında tutmak, fiilin, planlayıp irâde ettiği şekilde meydana gelmesidir.⁵⁶ Bunlardan yalnızca dördüncü anlam, Allah'a nispet edildiği hâlde, diğerlerinin her biri belli çerçevede insanda mevcuttur.

İrâdeyle ilgili bu mâlûmattan sonra irâde ile istitâat arasındaki bağlantıya bakmakta fayda vardır. İmâm Mâtürîdî, sebep veya faktör olma anlamındaki kudretin sağlam ve selim insanda mevcut olduğunu söylemektedir. Nitekim bu kudret de kulun ona yönelik aşırı isteği, tercihi ve meyli nispetinde oluşur. İrâde oluşmadıkça kudret meydana gelmeyip zayi edilir. Çünkü bu durumda kul hayır irâdesinin zıddını tercih edip, onu ortadan kaldıracak fiili yeğlemiştir.⁵⁷ Bu hususta diğer önemli bir konu da istitâat ile irâde arasındaki bağlantının tabiatlar ile havâtır arasındaki durumudur. Bu amaçla, "*İmâm Mâtürîdî açısından tabiatlar ve havâtırın fiilin meydana gelmesindeki katkısı nedir?*" sorusunu sormak uygun olacaktır. Bunun cevabında da ilk planda insanı harekete geçirmeyi temin eden ve yaşama içgüdüğü sağlayan yönler olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim İmâm Mâtürîdî'nin yukarıda, Allah'ın organlara lütuf ve mâna verdiğinden bahsettiği dile getirilmişti. Bu yaklaşım dikkatlice incelenmeyi gerektirme yanında yeni bakış açıları da ortaya koymaktadır. Diğer bir ifadeyle organlar bugün gördüğümüz işlevlerini kendilerine verilen lütuf ve mâna sayesinde gerçekleştirmektedirler. Meselâ dilin konuşması veya gözün görmesi Allah'ın bu organların her birine vermiş olduğu lütuf ve mânadan kaynaklanmaktadır. Yoksa organların kendisinden kaynaklanan bir durum değildir. Nitekim kelâm ve nutuk, dilin kendi özelliği olsaydı, dili olan varlıkların her birinin konuşması gerekirdi. Ancak dünyada birçok canlının dili olmakla birlikte, bunlardan yalnızca insan konuşma kabiliyetine sahiptir. Bu durum organlarda belli tabiatların

onlara hidâyet rehberi olan peygamberler gönderdiğini belirtmiştir. Bundan başka insan, nefisini kontrol altına alırken, yaptığı işlerin âkabetini bilirse veya vaad, vaîd ya da yarar zarar ilişkilerini dikkate alırsa tabiatını iyi yöne sevk etmiş olur. Dinî emir ve nehiylerin insana bu bağlamda faydası vardır (Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 128).

56 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 468 (375). Bunlar Mâtürîdî'nin ifade ettiği irâde çeşitleri olmakla birlikte bir kısmı irâdeyi devreye sokan dürtüler (*havâtır*) olarak da isimlendirilecek muhtevalardır. Aslında irâdeyi ortaya çıkaran nefis mi, yoksa hâtır mı olduğu noktasında farklı yaklaşımlar mevcuttur (Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 419). Mâtürîdî'nin bu konuda açık beyanı bulunmakla birlikte irâde olduğu tahmin edilmektedir.

57 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 425 (340), 432 (345).

bulduğunu, ancak mevcut tabiatlar kendi başlarına, yani tab'an bir kapasiteye sahip olmayıp, aksine Allah'ın onlara verdikleri lütuf ve mânayla bunu elde ettikleri anlaşılmaktadır. Nitekim elin tutması ve yakalaması, ayakların yürümesi, gözün görmesi hep aynı şekildedir. Yemek ve suya gelince, onların kişi için gıda olması; bunların bizzat kendilerinde bu özellik bulunmayıp, Allah onlara gıda olma lütü ve mânası verdiğinde bunlar da insan için gıda olma fonksiyonunu kazanırlar.⁵⁸ Yine insanın tabiatına ilaçların şifa vermesi, şifa ile tabiatın karşılıklı birbirine ulaşmasından sonradır. Yani insan tabiatları farklı olduklarından söz konusu şifanın şifa niteliğini taşıması her zaman mümkün olmayabilir, ancak şifa, tabiatın uygun olduğunda gerçekleşmiş olur.⁵⁹

Dolayısıyla fiil ve sorumluluk açısından baktığımızda bu tabiatlar bir yönüyle organların sağlam ve sıhhatli olması bağlamında bir fonksiyon icra ettikleri, diğer yönüyle kuvve hâlindeki istitâatın ortaya çıkmasını temin eden irâdenin başlangıç aşamasındaki hâtırları ve dürtüleri devreye soktukları anlaşılmaktadır. Özellikle İmâm Mâtürîdî fiilden önceki organların sağlam ve yerinde olması şartını, Allah'ın insanoğlunun uzuvlarına vermiş olduğu mânayı burada hatırlamakta fayda vardır. Söz konusu tabiatlar ve mânalar fiilden önce mevcutturlar. Onun bu şekildeki yaklaşımı, Muammer b. Abbâd'a (ö. 215/830) nispet edilen mâna teorisini anımsatmaktadır. Nitekim Muammer'in Dırâr ile çağdaş olduğu, onun da kesb kavramını, istitâatın hem fiilden önce hem de file birlikte bulunduğunu kabul ettiği bilinmektedir.⁶⁰ Bu tarz izahlar İmâm Mâtürîdî'nin bu tür kaynaklardan büyük oranda esinlenerek kendi sistemini oluşturduğu izlenimi vermektedir.

Burada konu, Mâtürîdî'nin atom veya arazı kabul edip etmemesi noktasındaki görüşünü dikkate almayı gerekli kılmaktadır. Mâtürîdî öncesi Neccâr, Dırâr ve Hafs el-Ferd'in arazı kabul edip arazcı diye nitelendirilen grupta yer aldığı bilinmektedir. "İmâm Mâtürîdî'nin bu konudaki bakış açısı nedir?" diye sordüğümüzde farklı şekillerde yorumlanmaya müsait bir yapı arz ettiği dikkati çekmektedir. Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin Dırâr ve Neccâr'ın araz görüşüne meylettiğini ifade etmektedir. Bu amaçla o, İmâm Mâtürîdî, Dırâr ve Neccâr'ın hislere hitap eden arazlar konusundaki görüşlerini kendine mezhep edinmese de tercih edilebilir bir düşünce olarak nitelendirdiğini aktarmaktadır. Onun bu konudaki kanaati bugün elimizde bulunmayan *Makâlât* adlı eserinden elde edilmektedir. Neseî'nin muhtemelen elinde bulunan bu eserde İmâm Mâtürîdî'nin onların görüşlerini aktarırken fikirlerine katılıyor gibi anlatmış olduğu akla gelmektedir.⁶¹ Ebü'l-Muîn en-Neseî kendisi katılmasa da İmâm Mâtürîdî'yle ilgili verdiği bu bilgi, ispat ehlinin onun sistemine önem-

58 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XII, 102.

59 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VIII, 382.

60 Geniş bilgi için bkz. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, s. 256.

61 Bkz. Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebsiretü'l-edille*, I, 70.

li ölçüde katkıda bulunduğunu göstermektedir. Nitekim biz de özellikle istitâat ve kulların fiillerinin yaratılması konusunda İmâm Mâtürîdî'nin büyük oranda Dirâr ve arkadaşlarının fikirlerinden esinlendiğini düşünmekteyiz.⁶² Bu amaçla İmâm Mâtürîdî'nin araz tanımına bakmakta fayda vardır. Ancak o doğrudan tanımını yapmak yerine hakkında bilgi verme yolunu tercih ettiği dikkati çekmektedir. Bu amaçla arazların duyulara hitap eden yönleri bulunduğunu söyleme yanında Kur'ân-ı Kerîm'den hareketle anlamı üzerinde durmaktadır. Ancak ondan önce Ka'bi'nin cisim olmayan şeyin araz olduğu şeklindeki tanımının doğru olmadığını aktarır. Daha sonra Kur'ân-ı Kerîm'de eşyanın kendisi kastedilerek araz ismi verildiğini söyler. Buradan o, eşyanın araz olduğunu eşyadaki mânaların da sıfat olduğu kanaatine vardığı anlaşılmaktadır.⁶³ Hemen bu noktada Dirâr'ın konuyla ilgili görüşüne baktığımızda onun da, cismin telif edilmiş ve bir araya getirilmiş araz olduğunu ifade ettiği dikkati çekmektedir. Dolayısıyla cisimler arazlardan veya aynı arazların zıddı olan mânaların mücavereyle bir araya gelmesinden oluşmaktadır. Yani cisimler, zıtlarıyla arazlardan uzak bulunmazlar.⁶⁴ Mâtürîdî arazi eşyanın aynı şekilde tanımlarken Dirâr'ın da cismin telif edilmiş ve toplanmış araz olduğunu ifade ettiği görülmektedir. Bu yaklaşım aralarında etkileşim olduğunu göstermektedir. Ancak söz konusu etkileşim veya fikrin devamı gibi neticelere varmak, Dirâr ve ehl-i isbâtın diğer müntesiplerinin görüşleriyle ilgili yapılacak daha geniş çaptaki araştırmalardan sonra vuzuha kavuşacaktır. Yine bu konudaki farklı bakışların minimize edilmesi için İmâm Mâtürîdî'nin illiyet, tabîi illiyet, araz ve cevher gibi konulardaki düşüncelerinin de daha geniş perspektiften incelenmesi gerekmele birlikte, bizim bu başlıkta bütün bu hususları gerçekleştirme imkânımız bulunmamaktadır. Ancak bu konuda İmâm Mâtürîdî'nin arazcı ya da Ebü'l-Muîn en-Neseffî'den hareketle atomcu olduğu konusunda iki farklı bakış açısının bulunduğu bilinmektedir. Bu farklılıklar büyük oranda İmâm Mâtürîdî'nin konuları anlatım tarzından kaynaklanmış olmaktadır. Nitekim onun kavramlarının çoğunda yaygın kullanımdan farklılaşması yanında Ka'bi'ye karşı takındığı sert üslûp, birden farklı bakış açısıyla değerlendirmesine sebebiyet vermiştir. Meselâ kulların fiilleri konusunda tabiatları kabul ettiği hâlde, fiil istitâatını anlatırken Mu'tezile ve Ka'bi'ye karşı takındığı tavırdan hareketle konuyu arazların bekâsının imkânsızlığı öncülünden sistemleştirmeye çalıştığı dikkati çekmektedir. Bu sırada arazların bekâsının ve iki zıddın aynı anda bulunmasının imkânsızlığı, onun *el-cüzüllezî lâ yetecezzeü* fikrini benimsediği izlenimi vermektedir. Ancak yine kulların fiillerini anlatırken aklın ve insan nefsinin tabiatını, Allah'ın kullarına lütfu çerçevesinde ele aldığını yukarıda aktarmıştık. Bu tür anlatımlar fiilden önce mevcut olan ve insanın mükellef olmasını temin eden

62 Geniş bilgi için bkz. Arpağuş, "İmam Mâtürîdî'ye Göre İnsan Fiilleri", s. 217-221.

63 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 33 (28).

64 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 305.

potansiyellerdir ve bu şekildeki hâl ve sebep anlamındaki istitâatın da devamlılığı vardır. Yani bu istitâat kendisinden önceki vasfın devam etmesiyle ve Allah'ın söz konusu kudreti ibka etmesiyle hayatiyetini sürdürmektedir. Dolayısıyla onun kendindeki bir nitelikten değil de Allah'ın devam ettirmesinden ötürü devam ettiği anlaşılmaktadır.⁶⁵ *Kitâbü't-Tevhîd*'teki bilgiyi *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'dan hareketle tamamlamaya gittiğimizde Allah'ın insan nefsine, organlarına ve aklına belli tabiatlar yerleştirdiği kanaatinde olduğunu görmekteyiz. Bu amaçla o, Allah'ın insana bahşetmiş olduğu söz konusu tabiat ve kapasitelere –yukarıda da geçtiği üzere– lütuf ve mâna adını vermektedir. Yani Allah organlarda sayısız mânalar yaratmıştır. Söz konusu tabiatların insandan engellenip alıkonması da imkânsızdır. Yani organların yaratıldıkları hâl üzere devam etmeleri mümkün olduğu hâlde engellenip yok edilmeleri doğru değildir. Bunun yerine akıl onları belli şekilde faydasına olacak yönde eğitip kullanabilir.⁶⁶ Nitekim akıl ve aklın bir kapasitesi olan istidlâl de, İmâm Mâtürîdî'ye göre Allah'ın kulda yarattığı kendisiyle Allah'ı ve emirlerini istidlâl ettiği bir arazdır. Bu çerçeveden hareketle Allah'ın insanoğlunun nefsine birçok kapasite tevdi ettiği anlaşılmaktadır.⁶⁷ Bu tür izahlar onun arazlar konusunda duyularla algılanan her varlıkta farklı ve birbirine zıt özelliklerin bir araya geldiği kanaatinde olduğunu göstermektedir. Yine o, mâna teorisindeki şekliyle varlıklara birden fazla mâna verildiğini de düşünmektedir. Normal şartlarda bahsi geçen tabiatların varlığı kendilerinden kaynaklanmış olsaydı bunların birbirini yok etmesi gerekirdi. Ancak mevcut tabiatlar varlıklarını kendilerinden değil de, kendi dışlarından elde ettiklerinden zıtlıklar birbirlerini yok etmeksizin devamlılığını sürdürmektedirler. Yani kendi dışlarındaki bir yaratıcı tarafından var olan bu tabiatlar, zıtlıklarına rağmen, bir birini yok etmeden var olmaktadır.⁶⁸

Ancak burada bütünüyle ele alamayacağımız konuların anlatımı sırasında İmâm Mâtürîdî'nin birbirinden farklı muhtevada anlatım tercih ettiğinin de altının çizilmesi gerekmektedir. Ebü'l-Muîn en-Nesefî'den hareketle yorumlayan bakış açısına göre İmâm Mâtürîdî atomcudur. Ancak bizzat kendi eserlerinden hareket eden diğer bir bakış açısına göre de o arazcı olup, tabiatları kabul etmekle birlikte tabiatların müstakil etkisi bulunduğu kanaatinde değildir.⁶⁹ Bu durum, İmâm Mâtürîdî'nin iki

65 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 415 (331), 433 (346), 449 (359).

66 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 208-209 (172).

67 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 210 (174).

68 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 26 (22). Araz konusunda o, ileriye doğru bir arazdan sonra diğerinin sonsuzca bulunmasını imkân dâhilinde görmektedir. Nitekim bizim duyularımızla algıladığımız hareket ve birleşme o türden geçmiş olanların bir sonucudur. Bundan başka cismin bir beka ile nitelendirilmesi mümkündür. Şüphesiz cisimde bekanın oluşması, söz konusu cismi sürekli kılmanın sebebi olup cismin devamlılığı, beka arazının onda ardarda teşekkül etmesiyle mümkün olmaktadır (s. 29-31/25-26).

69 Mehmet Bulgen İmâm Mâtürîdî'nin, söz konusu kavramları değerlendirmesi ve Ebü'l-Muîn

farklı düşünceye de zemin hazırlayacak anlatımlarının yorumlanmasından kaynaklanmıştır. Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin onun Dırâr ve arkadaşlarının görüşlerine meyiletmesini daha kabul edilebilir olarak görmesi, zaman zaman arazcı tarzda yorum yapmasına sebebiyet vermiş görünmektedir. Nitekim o arazcıları destekleyecek şekilde “*tabiatın tamamı duyulur âlem statüsündedir*”⁷⁰ yorumu yanında, fiil istitâat konusunda da atomcu izlenimi verecek izahlar yapmaktadır. Arazla ilgili diğer bir konu da bekâ arazının cisimde bulunup bulunmaması meselesidir. Mâtürîdî, bekâ arazının kesintisiz bir süreklilik arz etmese de, cisimde bulunabileceği kanaatindedir. Cisimde bekânın oluşu, cismin sürekli kılınmasının sebebi olup cismin devamlılığı, beka arazlarının ardı ardına gelmesiyle sürüp gitmektedir.⁷¹ Şüphesiz yukarıda bahsedilen organlardaki tabiatlar bu şekilde ardarda devam eden mânalardan oluşmaktadır. Ancak İmâm Mâtürîdî'nin söz konusu tabiat görüşünün, eleştirdiği tabiatçılarla karıştırılmaması gerekmektedir. Çünkü o kesin bir dille tabiatçılık düşüncesine karşı çıkmış ve bunun Allah'ın tabiatındaki hâkimiyetini engellediğini düşünmüştür. Bunun yerine o, Allah'ın her an yarattığı tabiatı kabul etmiştir. Nitekim o, tabiatların ve tabiatdaki birleşme ve ayrılma gibi niteliklerin her birinin tabiatın kendisinden değil, dışarıdan gelen bir etkiyle devam ettiğini düşünmektedir.⁷² Dolayısıyla o, varlıkta değişik tabiatların mevcut olduğu, ancak bu tabiatların varlıklarının kendinden olmadığı kanaatindedir. Eğer kendinden olsaydı, siyah-beyaz şeklindeki renk, hareket veya sükûn şeklindeki iki zıt oluşum, rutubet-kuruluk şeklindeki tabiat birbirini yok etmesi gerekirdi. Ancak mevcut durumların varlıklarda her an var olabilmeleri mümkündür. Yine felçli veya kör bir kimsenin, kendisindeki bu durumun Allah tarafından yaratıldığını ve değişerek aksinin gerçekleşebileceğini bilmesi, mevcut durumların kişide tabiatların kendinden değil de, dışarıdaki bir varlık tarafından verildiğini ortaya koymaktadır.⁷³ İstitâat konusundaki bekâyı da o, şu şekilde izah etmiştir: Fiilin oluşmasını sağlayan fiille birlikte ortaya çıkan istitâat, varlığını devam ettirmek için kendisinden önceki vasfa (sebeup veya âlet şeklindeki istitâata) ve Allah'ın onu devam ettirmesine muhtaçtır.⁷⁴ Nitekim o, genelde ikinci mânadaki kudretin konum ve fonksiyonu hakkında Ka'bî ile tartışmakta ve bu konuda istitâatın araz olduğu ve devamlılığı olmadığını vurgulamaktadır. Bundan

en-Neseî'nin meseleyi ele alışından hareketle atomcu düşünceyi benimsediği kanaatindedir (Bulğen, “İmâm Mâtürîdî ve Atomculuk”, s. 83-122). Alnoor Dhanani ise onun arazcı ve nesnelere sıfatlarını tabiatlar olarak tanımladığı kanaatindedir. Ancak tabiatçılar da birden farklı kategoride incelenecek mahiyettedir (geniş bilgi için bkz. Dhanani, “Mâtürîdî ve Neseî'nin Atomculuk ve Tabiat Anlayışı”, s. 66).

70 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 31 (27).

71 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 30 (25-26).

72 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 31 (26-27), 218 (180-181).

73 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 223-224 (184-185).

74 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 333 (346).

dolayı o, kulların fiillerinin yaratılmasında fiilden önce bulunan istitâatı cismin bir bölümü ya da yönü şeklinde algılamaktadır ki, Dırâr ve Nazzâm'ın da benzer yaklaşım içinde olduğu bilinmektedir. Çünkü Mâtürîdî'nin istitâatı araz tanımlamasından hareketle anlamaya çalıştığımızda eşyanın kendisinin araz olduğunu ifade ettiğini hatırlamamız uygun olacaktır. Yani istitâat insanın bir bölümünü veya bir yönünü oluşturmaktadır. Bu amaçla o, cisim ve fiil arasındaki bağlantıya değinip cisim için düşündüğü ile fiil (kuvve anlamındaki istitâat) için düşündüğü birbirinden farklıdır. Cisim duyulara hitap ettiğinden onu arazcı bir şekilde anlatmakta, ikinci anlamdaki istitâatı ise birinci anlamın devamı şeklinde algılayıp tanımlamaktadır. Fiilin ortaya çıkmasını sağlayan şeyin ikinci anlamdaki istitâat olduğunu, hareket ve sükûnun onda ortaya çıktığını ve bu açıdan hareket ya da sükûn şeklindeki iki zıttan yalnızca birinin onda mevcut olduğunu uzun uzadıya ele almaktadır. Birinci anlamdaki istitâat (cismin bir yönü) hareket ve sükûndan uzak olduğu hâlde, ikinci anlamdaki istitâat için böyle bir şey söz konusu değildir. Dolayısıyla iki istitâatın anlatımı ve kavranması arasında fark vardır.⁷⁵ Birinci mânadaki istitâat, cismin veya bedenin bir bölümünü/yönünü oluştur ve duyulara hitap eder. İkinci anlamdaki istitâat, aklen izah edilecek muhtevadadır ve dolayısıyla İmâm Mâtürîdî onun anlatılması ve kavranmasının zor olduğunu dile getirmektedir. Bütün bu açıklamalar bedenin bir yönü anlamındaki istitâatın bâkî olduğunu, fiil istitâatının ise böyle olmadığını ortaya koymaktadır. Bu da İmâm Mâtürîdî'nin Dırâr'ın görüşlerinin devamı mahiyetindeki anlatımlara yer verdiğini göstermektedir. Yine benzer şekilde Mâtürîdî iki zıt tabiatın mevcut olduğunu söylemekte, Dırâr ise bu tabiatların birbirine tedahül etmeksizin bulunduğunu ifade etmektedir. Buradan tabiatların mevcudiyetinin ya tedahül ya da mücavere şeklinde olduğu anlaşılmaktadır. Dırâr mücavereyi tercih ederken, "*Mâtürîdî ise müdahale ya da mücavereden hangisini kabul etmektedir?*" diye sorarsak bu konuya onun cümleleri ile cevap vermek mümkün olmasa da yaptığı izahlardan müdahaleyi kabul etmemekle birlikte mücavere ya da bedel tarîkını kabul etmiş olduğu akla gelmektedir.

İmâm Mâtürîdî sonrasına baktığımızda bu konunun benzer bir yaklaşımının, hatta daha gelişmiş şeklinin Ebû Şekûr es-Sâlimî'de (ö. 460/1068'den sonra) yer aldığı görülmektedir. O, kelâm terminolojisinden hareketle İmâm Mâtürîdî gibi fiilin de istitâatın da fiil anındaki ihtiyarın da araz olduğunu dile getirmektedir. Her an kişinin dilediğini yapmayı temin eden ihtiyar, fiil anında mevcuttur, Allah'ın emri ve nehyi ise kişinin fiilinden önce gelmektedir Dolayısıyla kişi, kendini Allah'ın nehiyelerini yapmaktan engelleyebildiği gibi yapmaya da güç yetirebilir. Bundan başka Sâlimî ihtiyarın oluşmasındaki hâtırlardan (dürtülerden) bahsetmektedir. Bunlar *hatretün* (tasavvur), *zamîr* (şevk ve nefret), *ihîyar*, *azim* ve *kast*tır. İhtiyar hatre ile (tasavvurla) oluşur. Kişinin aklına bir fikir geldiğinde bundan başka bir fikri yerine getirmesi

75 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 446 (357).

mümkün değildir. Zira hatreler (tasavvurlar) kulun katkısı olmaksızın Allah'ın kişide yarattığı şeylerdir. Allah eşyayı bazen vasitasız doğrudan kendi yaratır, bazen vasıtalı yaratır, vasıtayı da melek, şeytan ya da tabii illetle meydana getirir. Kişinin yaptığı hayır ve tâat zamirden, hatreden ve ihtiyardan oluşmaktadır. Allah bunu melek vasıtasıyla ya da vasitasız olarak yaratır. Zamir, hatre ve ihtiyardaki mâsiyete gelince, Allah onu şeytan vasıtasıyla yaratır; şeytan kişiye vesvese verir, Allah da onu yaratır. İlk tasavvur (*hatre*) kişinin kendi katkısı olmaksızın zihninde doğar, buna kulun fiili veya ihtiyarı denmez. Devam ettirmediği sürece kişinin bundan sevap ya da ceza alması söz konusu değildir. Meselâ ihtiyarın oluşum öncesi aşamaları da şöyledir: Kişinin aklına hayır ya da şer bir fikir doğar (*hatre*), sonra o anda onun zıddı da aklına gelir (*zamîr*). Kişinin tasavvuruna ve zamîrine tutunması ve buna meyletmesi azimet ve kasıttır. Söz konusu azimet de kulun kararlılığı ve meyliliye oluşur. Çünkü kişi bir şeye tutunup o şeyi tercih edince fiil oluşur. Dolayısıyla sebat ve ihtiyar kuldandır, bundan hareketle Allah o kimseye mükâfât ya da ceza verir. Kul fiil ve ihtiyarından dolayı cebirden uzaklaşır. İlk hatreden kişinin kendini uzaklaştırması mümkün değilken, temessük şeklindeki durumdan kendini sakındırıp uzaklaştırması mümkündür. Yani ilk tasavvur ve fikir, kişinin zihninde kendi dahil olmaksızın doğarken, bunun meyl, ihtiyar, temessük ve azim, kasd gibi aşamaları kuldan kaynaklanan durumlardır.⁷⁶ Söz konusu kavramların hemen her biri Ebû Şekûr es-Sâlimî'ye göre bâtinî hislerdir. Zamanın yenilenmesiyle yenilenmektedirler. O, bu tabirleri kullanmakla birlikte, hatreden sonraki kavramların tam yerleşmediği dikkati çelmektedir. Onun, hatre, tasavvur ve fikrin, zihinde içten veya dıştan gelen bir etkiyle doğması, ardından bu tasavvurla ilgili şevk veya nefretin oluşması, daha sonra da azm ve karar aşamasının doğması ardından da ihtiyarın gelmesi şeklindeki aşamaları kastettiği anlaşılmaktadır. İmâm Mâtürîdî'nin irâdenin çeşitleri olarak ortaya koyduğu tanımlamaları da bu yaklaşımın çok erken nüveleri şeklinde görünmektedir.

SONUÇ

İmâm Mâtürîdî'nin kaynakları arasında Dırâr ile temsil edilen ehl-i isbâtın olduğu, onların da İmâm Mâtürîdî'de görülen kavramları kullandıkları yukarıdaki açıklamalardan anlaşılmaktadır. Dırâr'ın da Mu'tezilî olup olmaması konusu yanında kesbi kabul etmesi açısından isminin ön plana çıktığı, benzer düşüncedeki

76 Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 290. Hisleri anlatırken o, bunların sayısının beş olduğunu söyler ve şu şekilde tarif eder: Bunlar *hatre*, *fikre*, *zamîr*, *ilim* ve *kelâm*dır. *Hatre* insanın aklına gelen amel, eylem, rey ve icthâdlar olup, bunlar durmayıp hemen kaybolurlar. *Fikre* ise ikinci ve üçüncü anda ihtiyar ve düşünce ile sabit olup, *hatreden* geri kalan şeyin adıdır. *Zamîr* ise eşyadaki hayır ve şerri düşünüp sevabı ve iyiyi tercih eden şeyin adıdır. *İlim* bâtinî o şeyin tüm vasıflarıyla elde edilmesidir. *Kelâm* da o şeyi ifade etmeyi mümkün kılan şeyin adıdır. Bütün bunlar zâhir hisler gibi arazdır ve arazın hükmüne tâbidirler. Zâhir hisler şâhid âlemin bilgisine, bâtinî hisler de ma'dûma ulaşır. Mevcut mahsustur, ma'dûm ise mâlûm olup mahsus değildir. Yani hisse konu teşkil etmediği hâlde ilme konu teşkil etmektedir (geniş bilgi için bkz. *et-Temhîd*, s. 75).

arkadaşlarına göre meseleleri daha ileri bir düzeye taşınmasıyla farklılaşıp temayüz ettiği dikkati çekmektedir. Özellikle kesb, istitâat, tab' kavramları yanında arazların tanımı ve bekâsı konusunda Mâtürîdî'ye görüşler serdettikleri görülmektedir. Nitekim Dirâr'ın, cismin boyutu mânâsında kabul ettiği arazın devamlı, diğer arazların ise iki zamanda devam etmeyip her bir zamanda yaratıldığı şeklindeki düşünceyle de İmâm Mâtürîdî'yle benzerliğinin bulunduğu tespit edilmektedir. Bütün bu yaklaşımlar da, ehl-i isbât adı verilen bu grubun oluşturdukları yeni bir orta yol denemesinin İmâm Mâtürîdî tarafından büyük oranda ve yeniden sistematize edilerek sürdürüldüğünü göstermektedir. Bu çalışmada özellikle kulların fiilleri açısından elde edilen neticelerin, onun diğer konuları açısından da desteklenebilecek muhtevayı içerdiği kanaati ortaya çıkmıştır. Nitekim aynı grup içinde yer alan ve bölgede İmâm Mâtürîdî'den önce etkin olan Neccâr'dan bahsederken Mâtürîdî'nin -fikirlerine katılmasa da- onunla ilgili olumsuz bir yaklaşım sergilememesi, hatta Mu'tezile'ye karşı onu savunan bir dil kullanması, benimsediği ya da olumladığı isimler arasında olduğunu göstermektedir.

Onun kaynaklarına yönelik araştırmada doğrudan cephe aldığı Ka'bî özelinde Mu'tezile ve Senevî grupların da dikkatli bir şekilde iyi bir analizinin yapılması gerekmektedir. Şüphesiz eleştirilen düşünceler bir taraftan reddedilirken, diğer taraftan da istifade edilme imkânı sağlamaktadır. Bölgedeki Hanefî cemaat yanında İmâm Mâtürîdî'de tabiat görüşünün yer alması, bölgedeki yaygın ve etkin düşüncenin tabîî bir sonucu olarak kabul edilebilir. Nitekim benzer görüşlerin Ka'bî ve Menâniyye gibi Senevî gruplarda da bulunması, tesadüfle izah edilecek bir durum değildir. Ancak İmâm Mâtürîdî'nin, onlardan farklı bir anlayışta olduğu da bir realitedir. Onun kullandığı istitâat ve tab' gibi kavramların, aslında Hanefî çevreler tarafından bilindiği Mekhul en-Nesefî'nin beyanlarından anlaşılmaktadır. Bu durum, onun ve bölgedeki Hanefîlerin düşünce sisteminin oluşmasında Dirâr, Neccâr ve arkadaşlarının, yani ehl-i isbât yanında Ka'bî, Muhammed b. Şebîb gibi Mu'tezile ve Seneviyye'nin de etkisinin bulunabileceğini ortaya koymaktadır. Nitekim Mekhul en-Nesefî'nin cemaatin görüşleri olarak naklettiği bilgiler ve ele alış biçiminin Kesbiyye, Neccâriyye ve Menâniyye'den nüans denilebilecek noktalarda ayrılması bizi bu sonuca götürmektedir. Özellikle Senevî gruplara cevap verirken sıklıkla *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eseri bulunan Mu'tezilî Muhammed b. Şebîb'ten istifade ettiği dikkati çekmektedir. Nitekim Mu'tezile ve Ka'bî'ye karşı yönelttiği eleştirileri ona karşı yönelmiş değildir. Dolayısıyla Muhammed b. Şebîb de onun önemli kaynakları arasında yer almaktadır. Ancak onun, tab' görüşünden dolayı Ka'bî'yi eleştirmediği dikkati çekmektedir. Bu da İmâm Mâtürîdî'nin Ka'bî'nin tabiatlar görüşünden istifade etmiş olduğunu akla getirmektedir. Nitekim sadece fiil istitâatından ötürü onu eleştirmekle birlikte kendi tabiat görüşünü aktarırken sıklıkla eleştirdiği şekilde ondan bahsetmemesi tesadüfle izah edilemez. Dolayısıyla onun tabiat görüşünde Dirâr ve arkadaşları yanında Ka'bî ve Muhammed b. Şebîb gibi Mu'tezilîlerin de etkisi

olduğu anlaşılmaktadır. Akıl, nefis, havatır gibi terminolojiyi gündemine alan Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) isminin de bu çerçevede dikkate alınması gerekmektedir. Nitekim onun istitâat görüşünün Neccâr ile benzerliklerinin bulunması, havatır konusunu sistemine alması, kesb teorisini kullanan İbn Küllâb (ö. 240/854?) ile arkadaşlıklarının bulunması, bizim bu başlıkta incelediğimiz konulara yer verdiğini ve Mâtürîdî'nin muhtemel kaynakları içinde yer alması gerektiğini akla getirmektedir.

Bütün bu açıklamalar, tabiatçı anlayışın veya havâtır konusunun Sünnî sisteme çok erken girmiş olduğunu göstermektedir. Bu yaklaşımın, Sünnîliğin diğer bir temsilcisi olan Eş'arî'de bulunmadığı, ancak Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) ile oldukça geç bir dönemde Eş'arî sisteme girdiği bilinmektedir. Mu'tezile'de de benzer yaklaşımın yer aldığı, hem Ka'bi'nin hem de Eş'arî'nin *Makâlât*'lerinden anlaşılmaktadır. Sünnîlik içinde Mâtürîdî ve Buhârâ-Semerkant bölgesindeki Hanefilikte bu yaklaşımın bulunduğu, muhtemelen Mâtürîdî'nin bunu daha geliştirdiği ve Sâlimî gibi takipçilerinin ise yine Gazzâlî öncesi daha mükemmel şeklini verdiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Mâtürîdîlikte birden farklı görünümün olduğunun da göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Eldeki mevcut kaynaklardan hareket ettiğimizde İmâm Mâtürîdî'nin düşüncesini Sâlimî'nin büyük oranda devam ettirdiği ve kesin bir dille yeri geldikçe Eş'arî'den farklılaştıklarından bahsettiği görülmektedir. Ancak İmâm Mâtürîdî'nin anlaşılmasında önemli bir kaynak olan Ebü'l-Muîn en-Neseffî'nin ise zaman zaman Eş'arî çizgiye yakın olduğu ve onlara Ebû Şekûr es-Sâlimî gibi farklılaştırıcı bir dil kullanmadığı dikkati çekmektedir. Nitekim insan fiilleri noktasında istitâat, tab' ve irâde arasındaki bağlantı Sâlimî'de yakalandığı hâlde Ebü'l-Muîn en-Neseffî'nin bu çizgide meseleyi geliştirmediği dikkati çekmektedir. Yine Mâtürîdî'nin illiyet konusuna bakışı ve arazların konum ve fonksiyonu Sâlimî de büyük oranda devamlılık arz ettiği hâlde, Ebü'l-Muîn en-Neseffî'de farklılaşmaktadır.

İstitâat, tab' ve irâde konusuna gelince İmâm Mâtürîdî'nin, insandaki mevcut tabiatların varlığını kabul ettiği görülmektedir. Ancak söz konusu tabiatlar, tabiatçı filozof ve kelâmcılardan farklı olarak varlığını ve devamlılığını, tabiatların kendisinden değil, kendi dışlarındaki bir varlıktan, yani ilâhtan almaktadırlar. Dolayısıyla bu tabiatlar fiilden önce insanda bulunan Allah'ın bahsetmiş olduğu mânalardır ve bu yönüyle istitâatın beden (ba'zî) bir boyutu olarak algılanacak bir yapısı vardır. Bu mânaların Allah tarafından insana peyderpey bağışlanması da mânaların peyderpey yaratıldığını göstermektedir. Mevcut mânalar da birden fazla olup, anbean yenilenmektedirler. Bu yaklaşım, hem Dırâr'ın araz, hem de Muammer'in mâna teorisinin bir devamı mahiyetindeki izahları anımsatmaktadır. Konunun netleşmesi makale sınırlarını aşacak mahiyetteki çalışmalara ihtiyaç hissettirmekle birlikte, mevcut hâli de birçok noktayı aydınlatmaktadır. Bununla birlikte Mâtürîdî'nin araz konusunda, mevcut anlayıştan farklı sıfat ve hâl tarzı bir tanımlamaya gittiği bilinmektedir. Dolayısıyla bu farklılık, Dırâr ve Esam (ö. 200/816) gibi arazcı düşünciyi

kabul eden grupla mukayesesini gerektirmekte olup, onlardan esinlenen ve farklılaşan yönlerin ortaya konması gerekmektedir. Organların sağlam olması mânasına gelen istitâat, araz olmakla birlikte beden bir oluşumu ve muhtemelen Dırâr ve Nazzâm'daki tanıma benzer bedenin bir yönü gibi durmaktadır; diğer bir ifadeyle bedene Allah'ın anbean bahsettiği mânalardır. İkinci mânadaki fiil istitâatı ise önceki istitâatın mevcudiyeti ve hâtır ile başlayan ve irâde ile sonuçlanan dürtüden sonra meydana gelen bir kuvve ve potansiyel olup, İmâm Mâtürîdî'ye göre bunun anlatımı zordur. Diğer istitâatın duyulara hitap eden yönü bulunmakla birlikte, bu istitâat aklî istidlâl ile ortaya konulmaktadır. Dolayısıyla tanımını kompleks ve zor olmakla birlikte fonksiyonu anlaşılabilir muhtevadadır.

KAYNAKÇA

- ARPAGUŞ, Hatice K., "İmâm Mâtürîdî'ye Göre İnsan Fiilleri", *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîyye Geleneği*, ed. Hülya Alper, İstanbul: İFAV Yayınları, 2018, s. 217-221.
- AYDINLI, Osman "Dırâr b. Amr ve Mutezile'nin Teşekkül Sürecindeki Yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIX/1 (1999): 661-689.
- BULĞEN, Mehmet, "İmâm Mâtürîdî ve Atomculuk", *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîyye Geleneği*, ed. Hülya Alper, İstanbul: İFAV Yayınları, 2018, s. 83-122.
- el-KA'BÎ, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, thk. Hüseyin Hansu v.dğr., İstanbul/Amman: KURAMER/Dârü'l-Feth, 2018.
- DHANANÎ, Alnoor, "Matürîdî ve Nesefî'nin Atomculuk ve Tabiat Anlayışı", *Büyük Türk Bilgini İmâm Matürîdî ve Matürîdîlik*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2012, s.65-76.
- el-EŞ'ARÎ, Ebü'l-Hasen, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfî'l-musallîn*, nşr. Hellmut Ritter, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980.
- İBNÜ'N-NEDİM, *Kitâbü'l-Fihrist*, thk. Eymen Fuad Seyyid, Londra: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî, 2009, I-III.
- el-MÂTÜRİDÎ, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, İstanbul: İSAM Yayınları, 2003.
- el-MÂTÜRİDÎ, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: İSAM Yayınları, 2002.
- el-MÂTÜRİDÎ, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, ilmî kontrol: Bekir Topaloğlu, İstanbul: Mîzân Yayınevi, 2005-2011, I-XVII.
- en-NESEFÎ, Ebü'l-Muîn, *Tefsîretü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay – Şaban Ali Düzgün, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- en-NESEFÎ, Mekhul, *Kitâbü'r-Red ale'l-bidai ve'l-ehvâi'd-dalâl*, thk. Seyyid Bahçivan, Konya: Hikmetevi Yayınları, 2013.
- RUDOLPH, Ulrich, *Mâtürîdî: Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı*, çev. Özcan Taşçı, İstanbul: Littera Yayıncılık, 2016.
- es-SÂLİMÎ, Ebü Şekûr, *et-Tevhîd fi beyâni't-tevhîd*, thk. Ömür Türkmen, Ankara/Beyrut: İSAM Yayınları/Dârü İbn Hazm, 2017.
- eş-ŞEHRİSTANÎ, Abdülkerim, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed, Lübnan: 2009, I-III.
- WATT, William Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, İstanbul: Sarkaç Yayınları, 2010.