

Osmanlı Düşüncesi *Kaynakları ve Tartışma Konuları*

Editörler:

Fuat Aydın-Metin Aydın-Muhammed Yetim

MAHYAYAYINCILIK 85

**Osmanlı Düşüncesi
Kaynakları ve Tartışma Konuları**

Yayına Hazırlayanlar
Fuat Aydın-Metin Aydın-Muhammed Yetim

Kapak Tasarımı / Sayfa Düzeni
stepajans@stepajans.com

Baskı / Cilt
Step Ajans Rek. Matbaacılık Tan. ve Org. Ltd. Şti.
Göztepe Mah. Bosna Cad. No:11 Bağcılar /İstanbul
Sertifika No: 12266 T (0212) 446 88 46

1. Baskı, İstanbul, Eylül 2019
ISBN 978-605-5222-78-9

© Mahya Yayıncılık, 2018
Tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında
yayıncının yazılı izni olmaksızın çoğaltılamaz.

Mahya Yayıncılık ve Eğitim Hizmetleri San. Tic. A. Ş.
Karagömrük Mah. Adnan Menderes Blv. No: 76/29 Fatih/İstanbul
Sertifika No: 40658 T: (0212) 531 25 25
info@mahyayayincilik.com.tr

MÂTÜRÎDİLİK VE OSMANLI'DA İRÂDE-İ CÜZ'İYYE YORUMU

Hatice K. ARPAGUŞ*

Mâtürîdî düşüncenin bariz ayırıcı vasıflarının başında irâde-i cüz'iyeye meselesi gelmektedir. Nitekim söz konusu husus, Mâtürîdîlik açısından tekvin-mükevven ve hüsün-kubuh gibi tanımayı kolaylaştıracak konular arasında bulunmaktadır. Bu husustaki yaklaşım tarzı, bir yönüyle tekvin-mükevvende ortaya konulan ilişkiyi, diğer yandan da hüsün-kubuhdaki bakış açısını cem edecek muhtevayı içermektedir. Bahsi geçen hususların her biri de Mâtürîdîliğin müstakil bir mezhep olarak algılanmasını sağlamaktadır. Meseleyi tüm boyutlarıyla incelemek şüphesiz ideal bir yöntem olmakla birlikte bir tebliğ çerçevesinde bunun gerçekleşmesi oldukça zor, hatta imkânsızdır. Bu açıdan bu tebliğde konunun gerekli yönleri özetlendikten sonra Osmanlı dönemine tekabül eden kısmı üzerine yoğunlaşılacaktır.

Mâtürîdîliğin Ebû Hanife'nin (ö. 150/767) fikirleri üzerinde gelişmesi, bu konuda da geçerli olup ilk kesp düşüncesini ortaya koyanın da o olduğu bilinmektedir. Kulun fiile katkısı İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), Ebû Şekûr es-Salimî (ö. 460/1068) ve Ebû'l-Muîn en-Nesefî'de (ö. 508/1115) ideal noktasına ulaşmakla birlikte konunun derinleşmesi Sadrüşşerîa'nın (ö. 747/1346) ona hal kavramını vermesiyle olmuştur. Daha sonra İbn Hümam (ö. 861/1457) kesbin anlamıyla ilgili geniş açıklamalarda bulunarak onun tahsisini insana vermiştir. Böylece kesp kavramının altına iradenin girmesi, iradenin de insana ait bir yönünün bulunması şeklindeki açıklamalarla söz konusu kavram genişleyip gelişmiştir.^[1] Bundan başka Aristo felsefesinden İbn Sînâ'ya

* Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi. Prof. Dr. (arpagush@yahoo.com).

[1] Aslında irade, hâtır, tab' gibi kavramlar ideal halini Ebû Şekur es-Salimî'de de bulmuş olmakla birlikte Osmanlı dönemi uleması konuyu İmam Mâtürîdî gibi erken dönem ulema üzerinden değil de hemen kendisinden önceki yorumlardan devam ettirmiştir. Erken dönemle ilgili olarak bk. Hatice K. Arpaguş, İmam Mâtürîdî'ye Göre İnsan Filleri", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği*, ed. Hülya Alper, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018, s. 215-237.

oradan da Gazzâlî vasıtasıyla Eş'arîlik'te Fahreddin er-Razî'de ideal noktasına ulaşan fiilin batınî yönlerinin (dâîler) bulunması meselesini Osmanlı düşüncesi açısından burada hatırlamak gerekmektedir. Diğer yandan da Mâtürîdîlik'te Sadrüşşerfa iradeye hal kavramını uygulayarak -ileride değinileceği üzere- onun yaratmaya konu olmayan yönünü ortaya koymuştur. İbn Hümam da Eş'arîlik'te yeniden ortaya çıkan daîler kavramını meseleye ekleyerek kesbin muhtevasını netleştirip daha geniş çerçevede ele almıştır. Nitekim o, fiilin meydana gelmesi sırasındaki kasıt ve azm-i musammemi insana ait kılarak cebirden uzaklaşmaya çalışmıştır.^[2] Osmanlı dönemi uleması da bu perspektiften meselenin vuzuha kavuşup gelişmesi amacıyla iradenin anlam alanı ve fonksiyonu üzerinde yoğun mesai harcamıştır. Şüphesiz Osmanlı eserleri fikri temellerini ortaya koyarken kendilerinden

[2] İbn Hümam'ın konuya dair açıklamaları incelendiğinde onun organların hareketi ile nefsin fiilleri şeklinde ikili tasnife gittiği dikkati çekmektedir. Meseleyi izah ederken konuyla alakalı olarak Allah'ın her şeyin yaratıcısı olması (el-Fâtır 35/3) yanında her şeyi bir kader ile yaratması (Kamer 54/49) âyetlerini aktarmakta ve bu âyetlerin ışığında Allah'ın hâlık ve yaratmasında müstakil olduğunu ifade etmektedir. Her ne kadar o kulun fiile katkısıyla ilgili "evcede" fiilini kullansa da kul eyleminde müstakil olarak yapan veya yaratan değildir. Kulun azm-i musammem denen kasıt ve meyli vardır ve eylemin meydana gelmesi sırasında kudretin mahalli kuldadır. Dolayısıyla kulun fiilinde müstakil olarak yaratıcı olması mümkün değildir (İbn Hümam, *el-Müsamere bi-şerhi'l-Müsayere*, thk. Mahmud Ömer ed-Dimyati (İstanbul ts. Çağrı yayınları), 109-110). Bundan başka o, cebri mahz'dan kaçınmak ve teklifin sıhhati açısından "tahsis" in gerekli olduğunu dile getirmiştir. Organların hareketi Allah tarafından yaratılmakla birlikte diğer taraftan azm-i musammem diye de isimlendirilen nefsin fiilleri olan meyl, dâi, ihtiyar gibi hususlar da fiilin oluşumu sırasında devreye girmektedir. Bunlar batınî şeylerdir ve kulun fiile yönelik bu tür meyl ve ihtiyarından sonra Allah söz konusu fiili yaratır. Dolayısıyla azm-i musammem kulun kudretinin etki yeridir ve kesp diye isimlendirilir. Kul yapmak istediği fiile yönelik bu azm-i musammemi yaratınca (evcede) ardından Allah fiili yaratır. Böylece fiil Allah tarafından yaratılır ama fiildeki vasıflar o fiile yönelen kula ait olur. Mesela namaz kılmak fiilini Allah yaratır, ancak fiildeki taat da kula ait olur. Bu yorumuyla, Eş'arîlik'teki Bakullanî'nin kudretin aslı Allah'tan vasfı kuldandır şeklindeki görüşe yaklaşmış görünmektedir (*el-Müsâ-yere*, 110-111). Zaman zaman eleştiri konusu olan İbn Hümam'ın görüşlerinin tamamını bu tebliğde aktarma imkânımız bulunmasa da onun eleştiriye konu olan yorumları yukarıdaki şekildedir. Bu sırada konuyla alakalı diğer bir mesele de İbn Hümam bu yaklaşımını hangi ekol çerçevesinde değerlendirilebilir? şeklindeki soruda yatmaktadır. Mesele bazında ele alındığında, kulun fiile katkısını çok açık ve net ifade ettiğinden Mâtürîdî gibi yorumlanmaya müsait olmakla birlikte ekol açısından atıfları dikkate alındığında onun belli bir mezhep çerçevesinde hareket eder bir yaklaşım sergilemediği anlaşılmaktadır. Nitekim kendini Mâtürîdî olarak düşünen bir kimse Ebû Hanîfe'den bahsederken Hanefîler şeklinde ifade etmez. Ancak İbn Hümam kendisini bu kriterler içine almadığından mezheplerin meseleye bakışı açısından değerlendirmeye gitmemiş görünmektedir.

önceki geleneği tevarüs ettirmişlerdir. Bu açıdan görüşlerini temellendirme sırasında onlar zaman zaman mütekaddimün dönemi Eş'arîyye ile paralel gibi algılanabilecek bir yaklaşım sergiledikleri izlenimi göstermektedirler. Bununla birlikte mesele daha iyi incelendiğinde aslında her iki mezhebin birbirinden ayrıntılarda farklılaşacak bir yöntem takip ettikleri ortaya çıkmaktadır. İşte bu tebliğ, iradeyi fonksiyonel kılma teşebbüsünün Sadrüş-şeria ile gelişip İbn Hümam ile devam eden sürecin Osmanlı'ya tekabül eden dönemini incelemeyi esas almaktadır. Bu sırada üzerinde durulacak isimler arasında Taşköprizâde (ö. 968/1561), Vankulu Mehmed b. Mustafa (ö. 1000/1591), Beyazizâde Ahmed Efendi (ö. 1098/1687), Saçaklızâde Mehmed Mer'aşî (ö. 1145/1732), Dâvûd-ı Karsî (ö. 1169/1756), Akkirmanî (ö. 1760), Hâdimî (ö. 1762), Esfirizâde Abdülbakî Efendi (ö. 17??), Muhammed b. Ahmed Gümülcinevî (ö. 1203/1788)^[3] Abdülkadir Hamzavî (ö. 1862), Ahmed Asum Efendi (ö. 1888), Çerkeşizâde Mehmed Tefvik Efendi (ö. 1893) Hüseyin Ali el-Gülevî ve Seyyid Bey (ö. 1925) zikredilebilir.

Osmanlı döneminde aslında bu konuyu inceleyen eserlerin birbirinden farklı tarz ve yöntemlerde olduğu bilinmektedir. Nitekim bu konuda önemli bir husus da Osmanlı düşünürlerinin Eş'arf olup olmaması meselesidir. Modern zamanlarda bu konu sıkça gündem teşkil etmiştir. Osmanlı uleması da Mâtürîdî ve Eş'arî'yi mukayese eden birçok çalışma kaleme almıştır.^[4] Özellikle cüz'î irade konusunu inceleyen Halid-i Bağdadî'de (ö. 1242/1827) Eş'arîliğin yanlış anlaşıldığını, zaman zaman Mâtürîdîlik'le karıştırıldığını ancak ikisi arasındaki farkın çok hassas olduğunu, birçok kimsenin araştırmaksızın bu konuda belli bir kanaate vardığını ifade etmektedir. Ona göre geçmiş Mâtürîdî ulemanın görüşleri zaman zaman Eş'arîlik içinde Bakillanî'ye bazen de İsferrâîni'ye yaklaşmaktadır.^[5] Ancak Birgivî'den (ö. 981/1573) itibaren

[3] Dâvud-ı Karsî ve Gümülcinevî'nin Osmanlı Mâtürîdî kelâm düşüncesi açısından önem ve katkısıyla ilgili olarak bk. Philip Dorroll, "Maturîdî Theology in The Ottoman Empire Debating Human Choice and Divine Power", *Osmanlı'da İlm-i Kelâm* (İstanbul: İsar Yayınları 2016).

[4] Söz konusu çalışmalara erken dönemden itibaren rastlanmakla birlikte asıl canlılığın ve çeşitliliğin Osmanlı döneminde olduğu dikkati çekmektedir (konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Murat Memiş, Eş'arf-Mâtürîdî İhtilafına Dair İki Risale", *DEÜİFD* 35 (2012): 75-103; Halil Taşpınar, "Mâtürîdiyye ile Eş'ariyye Mezhepleri Arasında İhtilaf mı Sunî Dalgalanma mı?", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2006): 213-250; Badeen Edward, *Sunnitische Theologie in Osmanischer Zeit Würzburg*, Orient Institut (İstanbul: 2008).

[5] Meselâ o, İbn Hümam'ın yukarıdaki dipnotta konuyu anlatırken fiilde kulun katkısıyla ilgili "evcede", cebirden kaçmak ve teklifin sıhhati için de "tahsis" fiilini kullanmasından ötürü Mutezile'ye yaklaşım bidate düştüğünü söylemektedir [Hâlid-i Bağdadî, "Risâle fi tahkiki'l-irâdeti'l-cüz'iyeye", *Buğyetü'l-vâcîd fî mektûbat-ı Mevlânâ Hâlid*, der. Sahib Esad

doğrudan Mâtürîdîliğe vurgu yapmanın da başladığı ve daha sonra aşağıda sıralanacak olan diğer türler arasında Mâtürîdîliği önceleyen eserlerin de kaleme alındığı dikkati çekmektedir. Bu tebliğ de öncelikle bu eserler üzerine yoğunlaşmayı amaçlamaktadır. Ancak konuya geçmeden yazılan eserlerin takip ettikleri yöntem açısından dört kategoride incelenmeye müsait olduklarını ifade etmek uygun olacaktır:

1. Mâtürîdî yöntem üzere meseleyi ele alan çalışmalar, Bunların XVII. yüzyıl sonrası arttığı dikkati çekmektedir.^[6] Ama Birgivî ile başlatmak da mümkün görünmektedir. Ancak yukarıda ismi zikrolunan isimlerin her birinin doğrudan Mâtürîdîliği ön plana çıkardığından bahsetme imkânı olmasa da XVII. yüzyıldan sonra bunun bariz olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Bu çerçevede sayılacak isimler arasında Birgivî, Vankulu Muhammed b. Mustafa el-Vanî (ö. 1000/1591),^[7] Dâvud-ı Karsî, Akkırmanî, Esfirizâde Abdülbakî Efendi, Muhammed b. Ahmed Gümülçinevî, Müstakimzâde Süleyman Efendi (ö. 12002/1788)^[8], Abdülkadir Hamzavî, Ahmed Asım Efendi, Çerkeşizâde Mehmed Tevfik Efendi, Gülevî, Seyyid Bey dikkati çekmektedir. Ancak bu kategorinin de kendi içinde iki farklı bakış açısında değerlendirilebilecek tarzda olduğu söylenebilir. Birincisi Birgivî ve Davûd-ı Karsî'de görüldüğü üzere felsefeyle imtizaç etmiş kelâma karşı çıkıp Mâtürîdî kelâmını destekleme şeklindedir. Saçaklızâde de aynı şekilde o dönemde felsefeye karşı olmakla temayüz etmiştir.^[9] Diğerleri de

(Diyarbakır: Mektebetü Seydâ, 2012), 134-135].

[6] Meselâ bunlar içinde Kütahyalı Asım Efendi, bu konuyu beyan ederken kendi yaklaşımını şu şekilde ifade etmektedir: "Konuyla ilgili muhtelif düşünceleri İmam Mâtürîdî'ye uyarak açıklamaya başladım. Kaleme aldığım şeylerin çoğunu *Şerhu'l-Mevâkıf*, *Şerhu'l-Mekasid*, *Neşru't-Tevâli*, *Berika* (Hadîmî'nin *Tarikatü'l-Muhammediyye* üzerine yazdığı şerh), Fazıl Gelenbevî'nin haşiyeleri, Kânkırî, Hâyâlî haşiyeleri gibi muteber kitaplardan iktibas ettim". Geniş bilgi için bk. Kütahyalı Ahmed Asım Efendi, "İrade-i Cüz'iyeye Meselesi", *Mâtürîdî Gelen-Ek-i*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 1004.

[7] Geniş bilgi için bk. Hilmi Kemal Altun, *Osmanlı Müelliflerince Yazılan Kazâ-Kader Risaleleri* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010), 30-31.

[8] Rıdvan Özdiç, "Osmanlı Düşüncesinde İrade Hürriyeti ve Müstakimzâde Süleyman Efendi'nin İrade-i Cüz'iyeye Risâlesi", *Kutaadgubilig Felsefî Bilim Araştırmaları Dergisi* 22 (2012): 73-95.

[9] Mevcut dönemde felsefeye karşı olmak şeklinde bir atmosferin varlığı tespit edilmektedir. Bu simalar arasında yer alan Saçaklızâde'nin irade konusunda tercihi Eş'arî'ye yakındır. Bundan başka o, Mâtürîdîlik tercihi yapmamakta, hatta Birgivî'nin irade-i cüz'iyeye yaklaşımını eleştirmektedir. Bu durum onun, Birgivî ve Davûd-ı Karsî ile eşit payda da birebir örtüşmesine de onlar gibi felsefeye ve felsefeleşmiş kelâma karşı olduğunu göstermektedir. Bu amaçla onun Kadî Beyzâvî'ye yönelik eleştirilerinin de olduğu dikkati çekmektedir.

Akkirmânî, Ebü'l-Feth İsmail b. Mustafa Gelenbevi (ö. 1205/1791) ve Ahmed Asım Efendi'nin temsil ettiği ve felsefeye karşı olmayan Mâtürîdîlik şeklindedir. Ancak Mâtürîdîlik vurgusunun tek tek eserlerin incelenmesinden sonra daha netleşebilecek bir yapıda bulunduğunu ifade etmek gerekmektedir.

2. Eş'arî ve Mâtürîdî'nin bakış açısını cem etmek suretiyle kaleme alınan eserler. Kesb teorisi Eş'arî ulema tarafından da kullanıldığından Osmanlı ulemasının bir kısmı iki yöntemi bir anlamda telif eder tarzda meseleyi ele almışlardır. Bu duruma sebebiyet veren hususların başında Osmanlı ilmi faaliyetlerinin kendinden önceki Eş'arî mirası devralması gelmektedir, Özellikle ulemanın kendileri Hanefî-Mâtürîdî olmakla birlikte Fahreddin er-Râzî ekolü üzerinden sistemlerini geliştirdiklerinden Eş'arî ve Mâtürîdîliği sentez yapma yoluna gitmişlerdir. Ancak bu yöntemi tercih eden ulemanın da genelde Eş'arîlik'teki İsfârîni ve Bakillânî'nin konuyu ele alış biçiminden hareket ettikleri dikkati çekmektedir. Aslında Eş'arîliği ve Mâtürîdîliği birbirinden ayıran hususların başında kulların fiillerinin yaratılması meselesi gelmektedir. Ancak bu şekilde sentez yapan ulemanın XVIII. yüzyıl öncesine tekabül ettiği tespit edilmektedir. Bu çerçevede zikredilebilecek örnekler arasında Hayalî ve Hadimî^[10] gibi isimlerden bahsedilebilir. Nitekim Vankulu da dönemindeki temayülün Eş'arîlik şeklinde olduğu tespitinde bulunarak eleştirilerde bulunmaktadır. Ancak bunlar da Eş'arîlik denilince -yukarıda da ifade edildiği üzere- Ebû İshak İsfârâyînî, Bakillânî ve Cüveynî ile Mâtürîdîliğin telifi şeklinde bir yol izledikleri görülmektedir. Diğer bir ifadeyle söz konusu sentez sırasında Eş'arîlik'teki mütekaddimûn ulemanın bakış açısı ile Mâtürîdîlik arasında çok fark bulunmadığı düşüncesinin hâkimiyeti dikkati çekmektedir. Meselâ Asım Efendi, eserini kaleme alırken İmam Ebû Mânsur el-Mâtürîdî mezhebi ahabının bu konuda bölünerek bazısının Mâtürîdîliğin Kâdî Ebû Bekir Bakillânî mezhebi^[11] bazıları da Ebû İshak el-İsfârîni mezhebi olduğu bilgisini verdikten sonra kendisi bu konuyu aydınlatacağını ifade etmektedir.^[12] Halid-i Bağdadî ve şarihi Harputî de karışıklığın Eş'arîlik ile Mâtürîdîlik arasındaki farkın hassas ve zor olmasından kaynaklı olduğunu ifade

[10] Konuyla ilgili bk. Murat Karacan, "XVIII. yüzyıl Osmanlı Âlimi Hâdimî'nin İnsan Fiillerine Dair Bir Risalesi", *Osmanlı'da İlm-i Kelâm* (İstanbul: İsar Yayınları, 2016).

[11] Bu şekilde düşünenler arasında İbn Hümam (*Müsayere*), Kemal İbn Ebî Şerif (*Müsayere*), Hasan Çelebi (*Hâşiyetü Şerhi'l-Mevâkıf*), Gelenbevi (*Hâşiyetü'l-Gelenbevi ale'l-Celâl ale'l-Akâidü'l-Adûdiyye*) ve Siyalkûtî (*Tâ'likât ala Hâşiyeti's Siyalkûtî Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefî*) zikredilebilir (geniş bilgi için bk. Asım Efendi, "İrâde-i Cüz'iyeye Meselesi", 1012; Hâlid-i Bağdadî, "Risâle fi tahkiki'l-irâdeti'l-cüz'iyeye", 133).

[12] Asım Efendi, "İrâde-i Cüz'iyeye Meselesi", 1011.

etmektedirler. Diğer önemli bir sebep de mütekaddimûn dönemi Mâtürîdîliğin kaynaklarının Osmanlı döneminde çok yaygın olmamasıdır. Dolayısıyla Osmanlı'nın Eş'arî olduğu şeklindeki iddianın mevcut durumu incelemeyen genellemeci bir tavırla verildiği anlaşılmaktadır. Osmanlı döneminde kaleme alınan eserlerin henüz büyük çoğunluğu incelenmediğinden konu hakkında çok net ve iddialı karar verme ihtimali bulunmamaktadır. Konunun Osmanlı dönemi eserlerin çalışılmasından sonra daha iyi anlaşılacağı akılda tutulmalıdır. Mevcut çalışmalardan hareket edildiğinde birbirinden farklı görüşlerin mevcudiyeti dikkati çekmekte ve özellikle ilk dönem Osmanlı ulemasının Eş'arî tezi desteklemek yerine Taşköprizâde örneğinde olduğu üzere Eş'arî ve Mâtürîdî sentezi^[13] yanında felsefe ve tasavvuf terkibi yaptığı da anlaşılmaktadır. Bazen de doğrudan Abdülvehhab b. Mustafa eş-Şami ve Hâlid-i Bağdadî örneğinde olduğu üzere Eş'arî yöntemle kaleme alınmış eserlerin mevcudiyetine de rastlanmaktadır.

3. Diğer bir yöntem de a'yân-ı sâbite teorisi çerçevesinde meselenin ele alınması şeklindedir. Bu tür eserlerin müelliflerinin de daha çok İbn Arâbî şârihleri olduğu dikkati çekmektedir. Söz konusu, çalışmalar genellikle insanın özgürlüğünü vahdet-i vücud anlayışı çerçevesinde ele almışlardır. Bu sistem aynı zamanda İbn Sînâ'nın sudur nazariyesiyle de bir takım benzerlikler taşımaktadır. Bunlar içinde de Sofyalı Balî Efendi (960/1553),^[14] Şabanî Nakşibendî el-Mudurnî (ö. 1002/1594) ve Abdullah Bosnavî'yi (ö. 1054/1644)^[15] saymak mümkündür. Ancak Osmanlı döneminde Eş'arî ve Mâtürîdîlik bir arada telif edildiği gibi a'yân-ı sâbite teorisi ile her ikisi üzerinden sağlanmış teliflere de rastlanmaktadır. Aslında normalde vahdet-i vücud anlayışın, Abdurrahman Fedâî Efendi'nin, *İrâde-i Cüz'îyye Risâlesi*^[16] adlı eserinde görüldüğü üzere, Eş'arîlik ile telifi daha kolay olsa da Mâtürîdîlik üzerinden yapılmış telifleri de mevcuttur.

4. Başka bir yöntem de Eş'arî Mâtürîdî ve felsefî sistem ile âyân-ı sâbite

[13] Osmanlı Mâtürîdî eserleri kendi tezlerini ve yöntemlerini anlatmadan önce mevcut konuyla ilgili düşünceleri de aktarırlar ve Eş'arîlik kendi içinde bir takım farklılıkları bulunduğundan Eş'arî, İsfereyânî, Bakıllânî diye üç farklı kategori içinde ele alınır. Genellikle Mâtürîdîliğin de kendisinden öncekiler içinde Bakıllânî'ye yakın olduğu tespit edilir.

[14] Hatice K. Arpaguş, "Sofyalı Balî Efendi'nin Kazâ ve Kader Risâlesi ve A'yân-ı Sâbite Açısından İnsanın Sorumluluğu", *Osmanlı ve Geleneksel İslâm*, (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 425-448.

[15] Abdullah Bosnevî, *Sırru'l-hakaiki'l-ilmîyye fi beyani'l-a'yani's-sabite*, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 2129, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2077.

[16] Mehmet Fatih Soysal, "Abdurrahim Fedâî Efendi'nin *İrâde-i Cüz'îyye Risâlesi*: tahlil, tercüme ve tahkik," *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Arahk 2017): 133-163.

teorisini cem etmek suretiyle kesp teorisinden hareket edenlerdir. Bunun en güzel örneği de yine Taşköprîzâde'de görülmektedir.

Meseleyle ilgili kısa bir girişten sonra Mâtürîdî yöntemi takip edenlerin konuyla ilgili bakış açılarını incelemeye geçmek anlamlı olacaktır. Şüphesiz Mâtürîdî düşünce sistemini kurarken hem belli terminoloji üzerinden hareket etmekte, hem de kendisinden önce oluşan cereyanların hemen hepsine bakarak kendi farklılıklarını ortaya koymaktadır. Şüphesiz bunlar içinde Mutezile ve Cebriyye ilk sırayı alırken Eş'arîlik içinde de İsfârînî, Bakillânî ve Cüveynî gibi isimlerin konuya dair görüşleri yanında ayrıca filozoflarda zikre konu olmaktadır.

Terminoloji açısından bakıldığında fiilin oluşum aşamaları dikkatli bir şekilde incelenerek hem kulun fiildeki katkısı, hem de Allah'ın her fiilin hâlık olduğu, kulların fiillerinde 'teklîf-i mâlâ yutak'ın bulunmadığı ve Allah'ın hikmet sahibi olduğu esasları dikkatlice incelenmektedir. Bu amaçla istitâat, irade, fiil, kesp ve halk gibi tabirlerin anlam alanı ve mahiyetiyle ilgili yoğun tempolu bir anlatıma müracaat edilmektedir. Söz konusu kavramlar ve onlara yüklenen anlamlar kısaca şöyledir: Fiilin oluşumundan bahsetmek, şüphesiz kulun özgürlüğünü gündeme getirmeyi kaçınılmaz kılmaktadır. Bu amaçla Mutezile istitâatın devamlılığı olan bir araz olduğunu ve kulların Allah'ın emrine muhatap olduğunda söz konusu istitâatın iman ve küfür gibi iki zıttı da içermesi gerektiğini düşünmüş ve bu istitâat ile meydana gelen fiilde hâlıkın kul olduğunu ortaya koymuştur.

Mâtürîdîlere gelince onlar hem kulun fiilden sorumlu olması hem de Allah'ın hâlık olması esasları üzerinden tezlerini inşa etmektedirler. Bu amaçla onların, aynı kavramlara yükledikleri anlamlar farklıdır. Hatta daha önemlisi fiildeki hem Allah'ın hem de kulun fonksiyonundan bahsetmek amacıyla kesp teorisi üzerinde yoğun bir mesai harcamışlardır. Kesp teorisini ilk defa kim ortaya koydu sorusuna verilecek cevaplar farklılaşsa da Ebû Hanîfe olduğu kabul edilmektedir. Ebû Hanîfe üzerinden sistemini inşa eden Mâtürîdîlik'te^[17] kesbe yüklenen anlam, Mâtürîdîliği diğer ekollerden özellikle Eş'arîlik'ten ayırmaktadır. Bu amaçla Mâtürîdîlik'te istitâat ikiye ayrılmaktadır. Birinci anlam Mu'tezile'nin gerekli gördüğü "teklîf-i mâlâ yutak" açısından fiilden önce olmasıyla ilgili kısım Mâtürîdî

[17] Aslında İmam Mâtürîdî'nin ortaya koyduğu sistem incelendiğinde büyük oranda Hanefîliğin devamı gibi görünmekle birlikte farklılaşan ve değişen yönleri de vardır. Bu açıdan onun ortaya koyduğu sistem özellikle istitâatın fiilden önce mi yoksa fiille birlikte mi bulunduğu ya da istitâatın iki zıttı içerip içermeyeceği noktasında büyük oranda bir sentez oluşturmaktadır. Söz konusu sentezde de Hanefî yanında Mutezile'den ayrılan Dırarî diye anılan Dırar b. Amr ve Hüseyin en-Neccar gibi ulemanın da etkisi olduğu anlaşılmaktadır (geniş bilgi için bk. Arpağuş "İmam Mâtürîdî'ye Göre İnsan Fiilleri", s. 215-237).

düşüncede “selâmetü'l-esbâb ve sıhhatü'l-âlât” şeklindedir ve fiilden öncedir. Bu anlamdaki istitâatın iki zıt ihtimali ihtiva etmesi normaldir. Araz manasındaki fille beraber olan istitâat, anların her birinde yaratılmaktadır. Bu açıdan söz konusu istitâat iki zıttı içermez, anların yenilenmesiyle yeniden yaratılarak varlığını devam ettirmektedir. İki zıddın da anların her birinde mevcudiyeti mümkün değildir. Ebû Hanife ise bu konuda farklılaşarak istitâatın bedel tarikiyle yani biri diğerini takip ederek iki zıttı içerdiğini düşünmekte Ebü'l-Muîn en-Neseft, İmam Mâtürîdî'nin bu konudaki yaklaşımının net olmadığını, ancak iki zıddı içermediği şeklindeki görüşe yaklaştığını ifade etmektedir. Ancak Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Ebû Şekûr es-Salimî, Sabunî, Sadrüşşerîa ise Ebû Hanife'nin düşüncesini takip ederek bir kudret zıd iki şeye elverişli olabilir, ancak aynı anda değil birbirini takip eden zamanlarda bu mümkündür görüşünü benimsemişlerdir.^[18] Osmanlı ulemasından Beyâzizâde, Gülevî ve Seyyid Bey'de Ebû Hanife gibi kudretin fiilin yapmak ya da yapmamak şeklindeki iki zıdda bedel tarikiyle mütemayil olduğu kanaatindedirler. Böyle olmazsa cebirden kurtulamayacağını ifade eden Gülevî ile Seyyid Bey, iki zıttı içermediği şeklindeki görüşün Eş'arîler'e has bir yaklaşım olduğunu dile getirmektedirler.

Mutezile'den ayrılan İmam Mâtürîdî,^[19] istitâatın fiilden önce olmasının imkânsızlığını şöyle ifade etmektedir. Fiillerin kendileriyle gerçekleştiği kudretler, fiilden önce mevcut ve kendi başlarına teşekkül edecek olsalardı kişi, bütün fiillerinden önce daha fiiller oluşmadan bu kudretlerle yetinecek ve Allah'a muhtaç olmayacaktı. İhtiyacın en çok lazım olduğu bir noktada kulların Allah'tan müstağni kalması kullar açısından doğru değildir. Yine kudretin fiilden önce olması süreklilik arz etmesi anlamına gelir ki bu da kudretin beka vasfıyla muttasıf ve fiil anında ve fiilden önce de mevcut

[18] Geniş bilgi için bk. Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûliddin/Ehl-i Sünnet Akâidi*, trc. Şerafettin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1988), 175-176; Ebü'l-Muîn en-Neseft, *Tebziratü'l-edille*, thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2002), 2, 117, 161-172; Sabunî, *el-Bidâye fi Usûliddin* thk. Bekir Topaloğlu (İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2011), 127-128; Ömer Aydın, *Sadrüşşerîa es-Sanî'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri* (Doktora Tezi), Erzurum 1996, 147-150. Sadrüşşerîa'nın burada konum itibarıyla kendisinden önceki müphem durumu biraz daha vuzuha kavuşturduğu ve bu konuda daha net bir duruş sergilediği dikkati çekmektedir.

[19] Özellikle bu konuda İmam Mâtürîdî'nin Mutezile'nin Bağdat ekolü mensubu Ka'bî'nin fikirleri üzerinden hareket ettiği ve ona müstakil reddiyeler kaleme aldığı dikkati çekmektedir. Nitekim istitâat konusunda da *Kitâbü'l-Tevhîd*'de Kâbî'ye müstakil olarak tenkid amaçlı bir bölüm ayırdığı dikkati çekmektedir. bk. Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu (Ankara: TDV İSAM yayınları, 2002), 339-359.

olduğunu göstermektedir.^[20] Mâtürîdî ulema bunun teknik anlamda ihtimal dâhilinde bulunmadığını, kudretin mahiyetinin ne olduğu ve olması gerektiği sorusundan hareketle cevaplandırmaya çalışmaktadır. Aslında İmam Mâtürîdî kudretin bilinebilecek bir şey olmadığı gibi mahiyetini anlatacak bir tanımının da bulunmadığını belirtmektedir. Bununla birlikte başta İmam Mâtürîdî olmak üzere kendisinden sonraki Mâtürîdî ulema da konunun mahiyetine ve künhüne vakıf olmaktan ziyade meselenin insana ve Allah'a nispet edilecek yönleri üzerinde durarak çözümlemeye gitmişlerdir. Bu amaçla İmam Mâtürîdî kudretle ilgili şunları ifade etmektedir:

1. Kulun mükellef olmasını sağlayan istitâat iki manaya gelmektedir.
2. Birinci selâmetü'l-esbâb ve sıhhatü'l-alât anlamında kulda doğrudan fiille bağlantısı bulunmayan kabiliyet ve kapasitedir. Kişi bundan hareketle bazı emir ve nehiylere muhatap ve mükellef olur. İnsana bahşedilmiş olan bu kudret fiilden önce mevcuttur.
3. İkinci manadaki kudret fiille birlikte bulunan ve nihaf olarak tarifine imkân olmayan şeydir.

4. Asıl tartışma konusu olan ve fiillere ait bulunan bu kudret zaman birimlerinin tazelenmesiyle vücut bulmaktadır.^[21]

5. Kudret Allah'ın fiilin oluşması için faktör olma niteliğini verdiği şeydir.

6. Kudret olmadan fiil meydana gelmez. Dolayısıyla fiilin varlığı ona bağlıdır. Ancak fiilin ona ihtiyacı fiilden önce değil fiil sırasında.^[22]

7. Neticede yukarıdaki esaslardan hareket ettiğimizde kudret, "fiilin oluşmasını sağlayan", "fiilden önce olan" ve "fiille beraber bulunan", "süreklilik arz eden" ve "sürekli olmayan"^[23] şey diye tanımlanmaktadır.

İrade ile ilgili olarak ihtiyar ve kasıt gibi kavramları kullanan erken dönem Mâtürîdî ulema, onun mahiyeti konusunda durmamıştır. Bu konuda onların daha ziyade istitâatın nasıllığını gündemlerine taşıdıkları dikkati çekmektedir. Bunun sebebi de kendilerinin Mutezile'den ayrı olduklarını ortaya koymaya yönelik bir gayret olarak yorumlamak mümkündür.

[20] Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 334.

[21] Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 328-331. Ebû Şekûr es-Salimî istitâatın istitâatü'l- emvâl, istitâatü'l- ef'âl ve istitâatü'l- ahvâl şeklinde üçe ayrıldığını (s. 283), bazı fukahanın da onu tekliîfî ve tevfiîkî şeklinde ikiye ayrıldığını aktarmaktadır (Ebû Şekûr es-Salimî, *et-Tevhîd fi beyâni't-tevhîd*, thk. Ömür Türkmen, Ankara/Beyrut: TDV Yayınları, 2017, 288). Ebû'l-Bekâ, ve Gülevî de kûdreti kudretü'l-mümkine ve kudretü'l-müeyyire şeklinde tasnif ederken (Ebû'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle 1992, 707-708; Gülevî, *Risâletü'l-Kaza ve'l-kader*) Seyyid Bey küllî kudret ve cüz'î kudret şeklinde bir ayrım yapmaktadır (Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Dersleri Mebâhisinden İrade, Kaza ve Kader* (Derssâdet: 1338), 18).

[22] Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 334.

[23] Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 328-329.

Sadrüşşeria'nın teşebbüslerinden sonraki Mâtürîdîlik'te ise daha ziyade kesbin anlamı üzerinde yoğunlaştığı dikkati çekmektedir. Bu amaçla kesp teorisine geçmek anlamlı olacaktır. Söz konusu teorinin sistemleştirilmesi Mâtürîdî'yi diğerlerinden ayırmaktadır. Nitekim bu kavram Eş'arîlik'te de bulunmakla birlikte yalnızca sözlük anlamı açısından aralarında ortaklık olup kazanmaya yüklenen mana açısından bariz bir şekilde birbirlerinden ayrılmaktadırlar.

Kulun herhangi bir şekilde yapabilme kabiliyeti vardır. Bu yapabilme ve tercih etme niteliği hariçte mevcut bir şey değil de ne var ne de yok kabîlindedir. Diğer taraftan kişinin kendi varlığı ve kudreti konusunda bir payı yoktur. Kuldan sadır olan ve kendisi bulunduğu takdirde eserin olmasını gerektiren görelî durum kesp olarak isimlendirilir. Mâtürîdî ulema konuyu şu şekilde ifade etmiştir: Gücü yetenin tek başına bulunmasıyla beraber güç yetirilen şey, ortaya çıkıyorsa bu halktır. Gücü yetenin tek başına olmadığı halde güç yetirilen şey ortaya çıkıyorsa bu da kesptir.^[24] Dolayısıyla kulun kudretini ve iradesini fiil yönüne sarf etmesine kesp denir. Söz konusu sarfın ardından Allah Teâlâ'nın fiili icadı gelir. Böylece bir makdûra iki kudret dâhil olmuş olur, ancak cihetleri farklıdır. Fiil icad cihetiyle Allah'ın, kesp cihetiyle de kulun makdûrudur.^[25] Böylece Mâtürîdîlik'te fiilin oluşumunda birden fazla faktörün bulunduğu anlaşılmaktadır. Çünkü kul fiilinden sorumludur, ancak sorumluluk kulun fiillerinde hâlıkı olmasından değil de kâsib olmasından kaynaklanmaktadır. Bu konuda fiilde hem Allah'ın fonksiyonu hem de kulun sorumluluğundan bahsetme prensibi, fiildeki iki faktörün birden dikkate alınmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Aynı zamanda bu yaklaşım fiilde tek yönün bulunmadığını da ortaya koymaktadır. Nitekim İmam Mâtürîdî konuyu fiilde iki farklı cihetin bulunmasıyla ifade etmektedir. Fiilin fâili yanında yaratıcısı da vardır. Bir yönüyle fiilin hâlıkı Allah'tır, ancak fiil sadece bu yönüyle tanımlanamaz. Nitekim Allah'ın yaratması bir açıdan fiile mevcudiyetini vermek, diğer açıdan ona mahiyetini kazandırmak şeklindedir.^[26] Ancak diğer açıdan fiiller bazı yönlerden Allah'ı değil de tamamıyla insanı ilgilendirir, yani insana ait bir yönü bulunmaktadır. Meselâ:

1. Fiil hareket veya sükûn olması yönüyle insana aittir. Zira Allah için ne hareket ne de sükûn söz konusu değildir. Yaratma bir şeyi yoktan bir asıl olmaksızın meydana getirmektir.

[24] Sadrüşşeria, "İyilik ve Kötülük Akıl ile Tespit Edilir". *Mâtürîdî Gelen-Ek-i*, trc. Süleyman Tuğral, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 1125.

[25] Asım Efendi, "İrâde-i Cüz'îyye Meselesi", 1007.

[26] Daniel Gimaret, "İnsanın Fiilleri Konusunda Mâtürîdî'nin Görüşleri", *Mâtürîdî Gelen-Ek-i*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık 2016), 944.

2. Fiilin yapılmasının emredilmiş veya yasaklanması; itaat veya isyan şeklindeki vasıfları alması da o fiilin kula aidiyetini ortaya koymaktadır. Zira Allah âmir olduğu hâlde hem emrin kendisi değil hem de itaat ve itaatsizlikle nitelendirilemez. Allah'ın bu fiilleri yapan olarak nispet edilmesi mümkün ve makul olmadığından O'nun mükâfat veya ceza almasından bahsedilemez. Dolayısıyla bu yönüyle fiilin Allah'ın dışında kula ait olması gerekmektedir.^[27] Nitekim Mu'tezile'nin aksine Mâtürîdî sistemde Allah itaat veya masiyeti ya da hareketi yarattığında hareketli olarak isimlendirilemez, yani onun faili olmaz.

3. Fiillerde emir ve nehyin olması bu fiilin yalnızca Allah'a nispetini anlamlı kılmaz, çünkü Allah'ın emir ve nehy karşısında mükâfat veya ceza almasından bahsetmek mümkün değildir.

4. Medh ve cezaya gelince Mâtürîdî sistemde bu karşılık, kesbeden ve irade eden kimsenin hak ettiği bir durumdur. Kişinin medh ve cezaya çarptırılması kesp ve iradenin olmasından, yani iradenin fiil ve kudretin sarfına neden olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim kuldun söz konusu seçimiyle ortaya çıkan fiili, Allah'ın isteğine uygun olursa taat olup sevabın alameti olur, aksi takdirde de ceza olur.

Fiildeki söz konusu çifte boyut fiilin fâili bir de mefulu olduğunu ortaya koyar. Bu durum yine Mâtürîdî'nin tekvin ve mükevven ilişkisinden mülahem bir bakış açısıyla ele alınacak bir durumdur. Meselâ, fiil olarak namazı düşünelim bir yönüyle emreden Allah'tır ve bu emir ezelîdir, diğer yönüyle fiilin mefulü kullardır ve onlar hâdîstir. Dolayısıyla fiilin bir ciheti Allah'a, diğer bir ciheti de kula aittir. Kişi namaz kılma sırasında özgür olup cebr altında değildir. Kılınan namazın kula aidiyetinden bahsetmek Allah'ın o fiildeki etkisini devre dışı bırakmak manasına gelmemektedir. Tam bu sırada Mutezile'nin bakış açısına geçerse onlara göre fiilde kul ve Allah'ın katkısı şöyledir: Kul fiilin hâlıkı olmakla birlikte Allah'ın etki ve katkısı mecazî olmanın ötesine geçmemektedir. Dolayısıyla kulun hâlıkı olduğu fiilin Allah ancak sebebi veya şartı olabilir. Fiilin Allah'a nispetiyle kula nispeti aynı değildir. Ancak fiil meful ilişkisi bağlamında Mâtürîdî sisteminde, aynı fiilin kâsibi kul, hâlıkı da Allah'tır ve bu fiilin farklı yönlerinin bulunması, fiildeki Allah'ın rolü ile kulun rolünün aynı olduğu manasına gelmemektedir.

Şüphesiz bir fiilde iki fâil olması sebebiyle bu husus, Mu'tezile'nin tepkisine neden olmuştur.^[28] Buna karşılık Mâtürîdî ulema da konuyu şu şekilde temellendirmişlerdir: Kesp ile halk bir fiilde iki fâilin bulunmasını değil,

[27] Gimaret, "İnsanın Fiilleri", 944-945.

[28] Kadı Abdü'l-Cebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, trc. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2: 104-146.

yukarıda da ifade edildiği üzere fiildeki iki yönü göstermektedir. Dolayısıyla iradenin yaratılmaması kulu kâsib ve fâil yaptığı halde Mu'tezile'nin dediği gibi hâlık yapmaz. Nitekim kesp ile halk arasındaki fark da şöyledir: Kesp aletle gerçekleşir, halk ise organla hâsıl olmaz. "Makdûr da kulun kudretinin yani kulun gücünün imkân dâhilinde olduğu yerdir." "Kesp münferit olmadığı halde halk münferit olur." "Kesp bir fayda temin etme veya bir zararı def etme amacına matuftur, halkta böyle bir ihtiyaç veya neticeden bahsedilemez." Allah'ın fiilleri bakîdir ve bir illet ve garazla nitelendirilemez. Bundan başka kesp yaratmadan zat olarak öncedir ve yaratılmış olan kesple vasıflanır ve nitelik olarak ondan sonradır. Yani Allah'ın yaratmasından sonra kulun kesbinden bahsedilebilir. Yaratma bir aletle gerçekleşmez ve kâdir olanın mahallinde de meydana gelmez. Diğer bir ifadeyle fiil, Allah'ın zatında değildir ve Allah yaratmayı gerçekleştirmede bağımsızdır. Kulun kudretini sarf etmesine kesp denmesi için Allah'ın o fiili yaratması gerekir. Eğer yaratmazsa kesp denmez. Dolayısıyla kesp halk üzerine mukaddemdir, ama vasıf olarak muahhardır. Durum ilim açısından ele alındığında malûm mukaddem sebep, ilim ise muahhar müsebbebdir. İlim bir şeyin olduğu hal üzere ortaya çıkması olunca, Allah'ın iradesi, ilmüne, ilmi de malûma tabidir, malûm da kuldan ihtiyarla sadır olan fiile denk gelmektedir. Neticede söz konusu fiil de kulun ihtiyarına tâbidir, sonralık zamana değil zata aittir, çünkü Allah'ın üzerine zaman cari olmaz. Şayet öyle olsaydı cebr lâzım gelirdi.^[29] Dolayısıyla Mâtürîdî ulemaya göre fiilin hem Allah'ın emri olması hem de mefulünün kul olması açısından iki yönü bulunmaktadır. Meful olan insandaki fiilin de bir şey ve mevcut olan ve yaratmaya konu olan yönü ile bir de mevcut olmayan ve yaratmaya da konu olmayan masdarî manası vardır ki bu da yaratmanın konusu olmayan haldir.

Tam bu noktada irâde-i cüz'iyenin mahiyeti ve fonksiyonuna bakmak uygun olacaktır. İrâde-i cüz'iyeye taat ve masiyeti de ihtiva eden kalbî varyetatlardır, arazdır, irade, meşfet, ihtiyar, kasıt, azm-i musammem gibi adlarla isimlendirilmiştir ve kalbin arazıdır.^[30] Araz olunca da arazın hükmüne

[29] Muhammed Akkirmânî, "İrâde-i Cüz'iyeye Risâlesi/Osmanlı Kelâmcıları Eş'ârî miydi? -Muhammed Akkirmânî'nin İnsan Hürriyeti Anlayışı-", haz. Şamil Öçal, *Dinî Araştırmalar*, 1999, II, sy: 5, 246-247. Ebû'l-Muîn en-Neseffî bu anlatımları kendinden önceki Mâtürîdî ulemanın konuya bakışını yansıtacak kabuller olarak sıralamıştır. Geniş bilgi için bk. *Tebîrâtü'l-edille*, 2: 242. Mesele anlatırken kesp kavramının yaratma üzerine mukaddem ancak vasfı almak bakımından muahhar olması şeklindeki ifade, kişinin kesp kavramıyla vasıflanmasının fiilin yaratmasından sonra olduğunu anlatma amaçlıdır. Ancak bu öncelik ve sonralık zamana bağlı bir anlatım değildir. Bu kavramları yönler olarak değerlendirmek ve kişinin kesbi ile Allah'ın yaratmasını buna göre anlamak gerekmektedir.

[30] Hayrettin Nebi Güdekli, "Müteahhirin Dönem Mâtürîdî Kelâmında İrâdenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin *Risâletü'l-İrâdeti'l-Cüz'iyeye*'sinin Tahkik ve Tercümesi",

tabidir; şey, mevcut ve mahlûk yönleri vardır. Ancak bunun dışında bir de Sadrüşşerfa'da anlamını bulan hal olma yönü vardır. Bu şekliyle onda, şey tanımı içine girmeyecek bir taraf da vardır.

Bütün bu açıklamalardan sonra Sadrüşşerfa'nın izafiyetten hareketle mümkün oluşumların bir mevcut, bir de mevcutta bulunmayan yönüne işaret eden teorisinin bu konuda sıkça müracaat edilen bir anlatım tarzı olduğunu görüyoruz. O söz konusu mümkünlerdeki izafiyeti irâde-i cüz'iyeye uygulamış ve şöyle demiştir: Mastar, fiil kavramına karşılık gelmektedir, yani fiil ile mastarın ifade ettiği anlam kastedilir ve mastarın da iki anlamı vardır. Meselâ Mehmet hareket ettiğinde hareket etmek kavramı ile hareket edenin mesafenin parçalarından sayılan herhangi bir parçada bulunması kastediliyorsa hareket ikinci anlamda, bu olayın zihinde kararlaştırılması kast ediliyorsa hareket birinci anlamda kullanılmıştır. İkinci anlam dış dünyada mevcuttur, birinci anlamı ise akıl kavramakta olup dış dünyada varlığı yoktur, varlığı olsaydı bir yeri ve mekânı olurdu.^[31] Dolayısıyla mastarın bir ika'ı bir de hey'eti vardır. Hareket etmek bir fiil ve mastar olduğundan hareketin bir hey'eti, bir de zihindeki ika'ı vardır. Hey'etin dış dünyada tezahürü varken ika'ın ise yoktur ve yaratmaya konu olması da söz konusu değildir. Bu yaklaşım kesp kavramını şekillendirirken Osmanlı uleması tarafından iradenin nasıllığı konusunda da sıkça müracaat edilen bir yorum olmuştur, onlardan bazıları şöyledir: Yaratılmış olan fiilden maksat o fiilin mastarıyla hâsıl olmuş olan manadır. Fâilin söz konusu fiili gerçekleştirmesi mastarî mana değildir. Nitekim Zeyd ayağa kalktığında onun için bir hal hâsıl olmuş olur ki bu hariçte mevcut olan ayağa kalkma hey'etidir. Bu mastarla hâsıl olmuş olan mezkûr hey'et Allah tarafından yaratılmıştır. Zeyd'in bu hey'eti gerçekleştirmesi anlamına gelen mastarî mana ise aklın itibarında olan bir iştir. Hariçte bir varlığı yoktur ki yaratma işi kendisiyle alakalı olsun. İşte bu, ulema nezdinde kulda mevcut olan kudretin bir şey yapmaya veya terk etmeye doğru sarfı olarak isimlendirilen şeydir. Bu gerçekleştirme ne mevcut ne de ma'dumdur, bilakis bu ikisi arasında bir vasıta^[32] ve Allah tarafından yaratılmayıp kulun sun'udur. Esrîzâde de konuya dair şu açıklamayı yapmaktadır: İrâde-i cüz'iyeye zihnen mevcut olup hariçte mevcudiyeti yoktur. Zihinde mevcut olana hariçte

İslâm Araştırmaları Dergisi, 42 (basımda), 7. Aşında Mâtürîdîlik'te Eş'arîlik'ten farklı olarak kudretin ikiye ayrılması gibi irade de ikiye ayrılır: küllî irade ile cüz'î irade. Bunlardan küllî irade Allah tarafından insanda yaratılan yapabilmeye potansiyelidir. Fiille ortaya çıkan ise söz konusu küllî iradenin fiil yönüne sevk edilmesi şeklindeki azm veya kasıttır.

[31] Sadrüşşerfa, "İyilik ve Kötülük", 1119.

[32] Abdülkâdir Hamzavî, "Mâtürîdîliğin ve Eş'arîliğin Kesb Görüşünün Hakikatinin Açıklaması", *Mâtürîdî Gelen-Ek-i*, der. Recep Alpyağlı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 99.

mevcut ya da zihinde ma'dum denmez. Bilakis ma'dum ile mevcut arasında bir vasıta, ona hâl ismi verilir. Halk ve icad hâle taalluk etmez, ondan dolayı iradeye mahlûk denmez.^[33]

Dolayısıyla Mâtürîdîlik'te kulun sorumluluğunu temin eden ve yaptıklarından hareketle medh veya cezaya yönelmesini sağlayan şey söz konusu hal ve iradedir. Yukarıda ifade edildiği üzere onun tanımı şu şekildedir: İrade kalbin arazlarından birini oluşturmaktadır ve arazların hükmüne tâbidir. Master şeklindeki fiillerin hariçteki hey'eti dışındaki ika'î hâl veya vücud-i zihni olduğundan onun durumu ne mevcut ne de madumdur. Yani taat ve masiyetlere taalluk etmeye elverişli olan söz konusu cüz'î ihtiyarlar ve kalbî varidatların dışarıda varlıkları bulunmadıklarından yaratmaya ve var etmeye konu teşkil etmezler. Çünkü yaratma yok olanı var etmeye denir. Bir nesne ki mevcut olmayınca yaratılmış değildir. Sadruşşerâ burada Ebû Haşim tarafından ortaya atılan ahval teorisini irâde-i cüz'iyenin neliğini açıklamak amacıyla kullanmış ve bu açıklama Osmanlı döneminde konunun izahında sıkça karşılaşılan bir yorum olmuştur. Dolayısıyla Mâtürîdîlik'te kulun sorumluluğunu temin eden ve yaptıklarından hareketle medh veya cezaya yönelmesini sağlayan şey iradedir. Söz konusu teori Sadruşşerâ tarafından iradenin hey'eti ve ika'î şeklinde tanzim edilmiş, ancak bu uygulama irâde-i cüz'iyeye, azm-i musammem ya da kalbî varidatlar^[34] şeklinde Osmanlı uleması tarafından isimlendirilmiş ve kulun bu tür katkılarından hareketle fiilde etkisi olduğu ifade edilmiştir. İrâde-i cüz'iyeye tabirinin ilk kim tarafından kullanıldığına dair araştırmalar yeterli olmasa da biz mevcut verilerden hareketle Birgivî ve Saçaklızâde olduğunu söyleyebiliriz. Kula "tahsis" etmek şüretiyle azm-i musammem kavramı da İbn Hümam tarafından kullanılmaktadır. Aristo felsefesinden mülhem kalbin arazi olarak nitelenen iradenin oluşum safhaları da şu şekildedir:

1. Tasavvur: Tasavvur şevk-i cüz'iyi doğurur.
2. Tasavvurdan şevk ortaya çıkar, söz konusu şevk Allah'tandır. Bu şevk

[33] Esirizâde, Abdülbakî Efendi, "İrâde-i Cüz'iyeye Risâlesi", *Mâtürîdî Gelen-Ek-i*, der. Recep Alpyağılı (İstanbul: İz yayıncılık, 2016), 982.

[34] Cüz'î irade anlatılırken yapılan yorumlar sırasında gündeme gelen kalbin varidatı veya kalbin ameli kavramı sistem içinde yer almakla birlikte ilk kaynağının Aristo olduğu oradan İslâm düşüncesine girmiş olabileceği tahmin edilmektedir. Nitekim Mutezîlî ulema içinde Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'ın da bu yaklaşımı benimsediği dikkati çekmektedir (meselâ bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 148-149). İmam Mâtürî'de de tab' kavramının bulunduğu, takipçisi Ebû Şekûr es-Salimî'nin de bu kavramları daha genişletmiş olmakla birlikte bu yaklaşımın Osmanlı literatürüne yansımadağı anlaşılmaktadır. Osmanlı döneminde yaygınlaşması ise Mutezile ve İmam Mâtürîdî tarafından geliştirilen şekliyle değil de İbn Sînâ'nın yorumu ve oradan Gazzâlî ve Kadî Beyzâvî'den sonraki şekliyle olmuştur.

artmaya ve eksilmeye elverişlidir, yani artma ve eksilme kapasitesindedir. Söz konusu fiil uygun bir tarzda tasavvur edilip yine aynı şekilde devam ederse şevk kemale ulaşır. Aksi durumda zafiyet gösterip yok olma sürecine girer ve nefret oluşur

3. İrade ve kasıt aşaması

4. Uzuvarların hareket ettirilmesi.

Yukarıdaki oluşum aşamalarından sonra "Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz." (ed-Dehr: 30) âyet-i kerimesine bakmak anlamlı olacaktır. Söz konusu âyet-i kerime normalde cebr çağrıştırıyor gibi görünse de yukarıdaki esaslar çerçevesinde inceleyen Osmanlı âlimi Akkirmânî şu açıklamayı yapmaktadır:

Bu âyetin Allah'ın kulun iradesi dışında bir zorlamaya gideceği manasında cebrî bir anlamı yoktur. Aksine kulun iradesine göre Allah'ın yaratması şeklinde bir iradesinden bahsedilebilir. Bu sırada müellif aklen fiillerin meydana gelmesinde Allah'ın iradesi önünde bir engel olmadığına işaret ettikten sonra âdeten kulun iradesi önce gelmekte, ardından Allah'ın iradesi ve yaratması söz konusu olmaktadır. O, burada Allah'ın müdahalesine konu olan şeyin kulun fiile yönelik iradesi değil bu iradeyi hazırlayan tasavvur ve tasavvurdan sadır olan şevki olduğunu dile getirmektedir. Dolayısıyla âyetin tefsiri de şu şekildedir: "Allah dilemedikçe..." şeklindeki âyetteki Allah'ın iradesinin mefulu kul değil, meşfet-i abdin mukaddimesi olan tasavvur ve tasavvurdan doğan şevktir. Dolayısıyla âyetin anlamı "Ey kullar Allah sizin iradenizin mukaddimesi olan tasavvur ve şevki murad edip yaratmadıkça siz istikameti murad edemezsiniz." demektir. Her ne kadar tasavvur ve şevk iradenin gerekli şartı ise de yeterli şartı değildir. Her ikisi bulunsa da tembellik, riya gibi engeller de insan iradesinin yönelmesine engel olabilir.^[35]

Daha sonra kalpte ortaya çıkan iradeyle ilgili beş şey de şöyledir:

1. Fiilî kasıt kalbe gelir ve gider orada kalmaz, buna "hacs" (kuşku, kaygı) denir.
2. Kalbe gelir ve orada kalır işlemekte tereddüt etmez, buna "hâtır" (fikir, düşünce, istek, meyl) denir.
3. Kalbe gelir ve işlemekte tereddüt eder, buna "hadîs-i nefis" (nefsin konuşması) denir.
4. Kalbe gelir ve işlemek tarafını tercih eder, buna "vehm" denir.
5. Kalbe gelir ve işlemek tarafını cezmler eder, buna güçlü bir "kasıt" oluşur ki söz konusu şeye "azm-i musammem" denir.

Bunlar içinden insan son ikisinden hareketle fiil haline dönüşen şeyden

[35] Akkirmânî, "İrâde-i Cüz'iyeye Risâlesi", 246-247.

ötürü sorumlu olur. Ancak bunlardan dördüncü vehim bazen ızdırarı bazen de ihtiyarı olabilir. İhtiyarı olduğu zaman sorumluktan bahsedilebilir.^[36]

Allah hareketin hâlıkıdır, ancak hareketin zatına hulül etmekle vasıflanmaz. Dolayısıyla Allah kesbi yaratır ve kesbin hâlıkıdır, fakat eylem Allah'da değil insanda gerçekleşmektedir. Bu açıdan insan müktesiptir. Zira insan Allah tarafından kendisinde yaratılmış bir kudretle bu fiili yapmaktadır. Yani Allah hareketi yaratırken hareket eden olmayıp aksine hareket eden insandır. Yine Allah şerri yaratırken şer işlemiş olmamakta şerri insan işlemektedir. Dolayısıyla insan "kendisinde hâdis olan bir arazın mündemiç olduğunu bilmesee kendisinde böyle bir güç hissetmezdi." sonucuna varmaktadır. İnsan bu gücün var olduğunu hisseder ve bir şey yapmak için kendini icbar altında olmadığını bilir. Bütün bunlar arazdır ve Allah bunları eşzamanlı olarak insanda yaratmıştır. Neticede aza olmadan kudret, kudret olmadan da iktisab gerçekleşmez.

Sonuç ve Değerlendirme

Bütün bu açıklamalarımızdan erken dönem Mâtürîdîliğin konuyu izah ederken istitâatın neliği yanında fiilde cihetler teorisinden hareket ettikleri ve birincil hedef olarak Mutezile'den ayrı bir teori kurma çabası içinde buldukları anlaşılmaktadır. Osmanlı dönemi uleması ise Sadruşşerfa tarafından mümkünün izafi bir yönü olduğu şeklindeki bakış açısından mülhem teorisini hayata geçirerek hem meselenin zenginleşmesine, hem de vuzuha kavuşmasına zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla irade konusundaki Mâtürîdîliğin durumu kısaca şu şekilde özetlenebilir:

Kesp teorisi üzerinde Ebû Hanife'den devr alınan miras Mutezile'den farklılaşacak şekilde ama yeni bir forma sokulmuştur. Bunlar İmam Mâtürîdî'nin meseleye bakışını ortaya koymaktadır. O konuyu ele alırken tab', istitâat ve irade üzerinde durmuş olsa da daha ziyade istitâatın nasıllığına cevap verecek mahiyette bir yaklaşım içinde olmuş ve birden fazla faktörün bulunması ihtimalini ortaya koymuştur. Karşılıklı rakip güçler şeklinde değil de farklı yönlerden fiile katkı eden cihetler teorisiiyle meseleyi izah etmiştir.

Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye geldiğimizde aradaki dağınıklığın Mâtürîdî merkezli tekrar düzenli bir şekle girdiği dikkati çekmektedir. Ancak o da Mutezile'ye karşı yeni bir teori kurma çabası içinde bulunduğundan bir maktûrda iki kudretin bulunacağı, ancak onun araz olması hasebiyle iki zıttı içermeyeceği şeklindeki çerçeveden hareket ettiği görülmektedir. Yani o, istitâat merkezli olarak konuyu ele alıp bunu Mutezile'nin itirazına binaen akfî temellerden geliştirme çabası içinde olmuştur. Bu sırada kesbin

[36] Akkirmânî, "İrâde-i Cüz'iyeye Risâlesi", 249-250.

altındaki iradenin mahiyeti ve neliği meselesinde yoğunlaşmadığı tespit edilmektedir.

Kesbin mahiyeti konusundaki kavramsallaştırma Ebû Şekûr es-Salimî tarafından geliştirilmiş olsa da Osmanlı uleması daha ziyade Sadrüşşerîa üzerinden konuyu ele almıştır. Nitekim Sadrüşşerîa tarafından gerçekleştirilen yaklaşım kendisinden sonrasında konuyla ilgili müracaat edilen önemli yorumlardan birini oluşturmaktadır. Ancak Osmanlı dönemine gelindiğinde Mâtürîdîliğe yakın olan Eş'arîliğe de bakmak uygun olacaktır. Özellikle Aristo, İbn Sina merkezli felsefenin İslâm'la uyuşan ve uyuşmayan yönleri üzerinde duran Gazzâlî'nin akıl, kalp, nefis kavramları arasındaki bağlantıdan hareket edip yeni bir yaklaşım geliştirdiği dikkati çekmektedir. Nitekim bu sırada o, akıl ve irade terimlerinden hareketle iradenin kalbin bir fiili ve insanı harekete geçirici bir konumda bulunması şeklindeki yaklaşımı, fiillerin yaratılması konusuna dâhil etmiştir. Bu bakış açısı daha sonra Fahreddin er-Râzî başta olmak üzere muhakkık ulema tarafından geliştirilmiştir.

Osmanlı dönemine gelindiğinde Sadrüşşerîa ve Teftâzânî eleştirisi üzerinden Mâtürîdî ve Eş'arî mirasının birlikte tevarüs ettiği dikkati çekmektedir. Bu da başlangıçta müteahhirûn Mâtürîdîliğinin iki sistemi telif eder tarzda hareket etmesine zemin hazırlamış görünmektedir. Nitekim bu yaklaşımı İbn Hümam'ın yorumlarında görmek mümkündür. O, kesbi anlatırken kasd, meyl ve ihtiyar anlamında "azm-i musammem" tabiri üzerinde durarak kendisinden önce Eş'arîlik'te de mevcut bulunan bu kavramı daha Mâtürîdî çizgide geliştirmiştir. Buradaki farklılık Allah her şeyin hâlıkı olmakla birlikte insan'daki kalbî varidat şeklindeki meyl ve kasd insana tahsis edilmekte ve insanın sun'u kabul edilmektedir. İbn Hümam, Allah Teâlâ'nın hâlık vasfıyla birlikte kulun da mefulü olduğu fiildeki azm ve kası yarattığını (evcede) ifade etmektedir. Böylelikle onun konuyu ele alış tarzı, iradenin neliği sorusunu bir kademe daha ileri boyuta taşıyacak mahiyete ulaşmıştır.

Böylelikle Osmanlı döneminde mesele, meydana gelen fiilde hem insan'daki kudretin hem de iradenin katkısı bulunduğu şeklinde ele alınmıştır. İnsanın ıztırâf fiillerinde sorumluluğundan bahsedilemese de "iradî eylemlerinde iradenin aktif olması gerekmektedir" prensibinden hareketle iradenin kula aidiyetinin temini sağlanmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla iradenin anlam alanı biri Allah'a biri de kula yönelik olmak üzere iki boyutunun bulunduğu ve bunun da küllî ve cüz'î şekilde isimlendirildiği anlaşılmaktadır. Şimdiki bilgilerimize göre ilk isimlendirmeyi yapanların Birgivî ve Saçaklızâde olduğu düşünülmektedir. Sonraki eser ve risaleler de meseleyi bu kavramlar çerçevesinde izah etme yoluna gitmişlerdir.

Yine Osmanlı döneminin başlangıcında konuya dair eserler meseleyi "kaza ve kader" adı altında isimlendirirlerken Saçaklızâde'den itibaren tanımlamanın "el-irâdetü'l-cüz'iyye" şekline dönüştüğü tespit edilmektedir. Diğer bir ifadeyle meselenin tekâmüle ulaşması ve iradenin kula aidiyetinin temini ile birlikte kulların fiillerinin yaratılması söylemi yerine irâde-i cüz'iyye tabirinin de yaygınlık kazanmaya başladığı görülmektedir. Bundan başka istitâat bir araz olduğu gibi iradenin de ontolojik bir varlığı vardır, o da bir araz ve kalbin fiili ya da arazıdır, dolayısıyla arazların hükümüne tâbî bir konumdadır. Ancak cüz'î irade "şey değildir" ve Arapça'daki şey kavramı altındaki muhtevaya sahip değildir, küllî iradenin fiile taalluku neticesinde ortaya çıkan itbârî şeylerdir ve haricî varlıkları bulunmamaktadır. Bu durum halin bir ifadesidir, bir hakîkati bulunmakla birlikte hariçte varlığı olmadığından yaratmaya konu teşkil etmez. Kul kendisindeki mevcut bu sıfattan hareketle fiillerinde sorumlu bir varlıktır.

Maveraünnehir ulemasının aksine, Osmanlı uleması mezhep yaklaşımının üstüne çıkarak, meseleleri apolojetik değil de tahkîkî bir dil kullanarak ele aldığı tespit edilmektedir. Bu açıdan farklı ve yakın sistemlerin tamamı ya da bir kısmı bir araya getirilerek Eş'arî-Mâtürîdî telifi yanında zaman zaman felsefe ve tasavvufun da dâhil olduğu sentez çalışmaları yapılmıştır. Bu bakış açısının uzantısında Mutezile'ye karşı daha olumlu bir yaklaşım sergilendiği dikkati çekmektedir. Hatta Maveraünnehir ulemasının onları "ümme'tin Mecûsileridir" şeklinde nitelendirmeleri, mezhep taassubundan kaynaklı bir yaklaşım olduğu belirtilmiştir. Yine hüsün ve kubuh yanında bu konuda da çok rahat bir şekilde Mâtürîdîliğin Mutezile'ye yakın olduğu ifade edilmiştir. Hatta bu yaklaşım neticesinde kudretin kula ait etkin bir yönünün bulunduğu fikri de dile getirilmiştir. Seyyid Bey örneğinde olduğu üzere Ebû Hanîfe'nin kudretin bedel tarikiyle iki zıttı içerdiği şeklindeki açıklama, tekrar gündeme gelerek Mâtürîdî düşünce olarak aktarılmıştır.

Bu anlamda Osmanlı uleması başlangıçta kendilerini Eş'arîlik'ten ayırmaksızın bir manada eklektik davranarak kesbi tanımlarken -temelleri XV. yüzyılın ikinci yarısına kadar inmekle birlikte- XVII. yüzyıldan itibaren ise bu konudan hareketle Mâtürîdîlik vurgusunu yapmaya başlamış gözükmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdullah Bosnevî. *Sirru'l-hakâiki'l-ilmiyye fi beyâni'l-a'yani's-sâbite*. Carullah. 2129. Ayasofya. 2077. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Abdülkâdir Hamzavî. "Mâtürîdîliğin ve Eş'arîliğin Kesb Görüşünün Hakîkatinin Açıklaması". haz. Güvenç Şensoy. *Mâtürîdî Gelen-Ek-i*. der. Recep Alpyağıl. 988-1002. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

- Akkirmânî, Muhammed. "İrâde-i Cüz'iyeye Risâlesi / Osmanlı Kelâmcıları Eş'ârî miydi? -Muhammed Akkirmânî'nin İnsan Hürriyeti Anlayışı-". haz. Şamil Öçal. *Dinî Araştırmalar* 2/5 (1999): 225-254.
- Altun, Hilmi Kemal. *Osmanlı Müelliflerince Yazılan Kazâ-Kader Risaleleri* (Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi, 2010.
- Arpağuş, Hatice K. "İmam Mâtürîdî'ye Göre İnsan Filleri". *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği*. 215-237. ed. Hülya Alper. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Arpağuş, Hatice K. "Sofyalı Bâlî Efendi'nin Kazâ ve Kader Risâlesi ve A'yân-ı Sâbite Açısından İnsanın Sorumluluğu". *Osmanlı ve Geleneksel İslâm*. 425-448. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Aydın, Ömer. *Sadrüşşeria es-Sanî'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri*. (Doktora Tezi). Atatürk Üniversitesi, 1996.
- Badeen, Edward. *Sunnitische Theologie in Osmanischer Zeit*. Würzburg: Orient Institute Istanbul, 2008.
- Dorroll, Philip. "Maturîdî Theology in The Ottoman Empire Debating Human Choice and Divine Power". *Osmanlı'da İlm-i Kelâm*. 219-238. İstanbul: İSAR Yayınları 2016.
- Ebü Mansur el-Mâtürîdî. *Kitabü't-tevhîd*. trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Ebü Şekûr es-Salimî. *et-Temhîd fî beyânî't-tevhîd*. thk. Ömür Türkmen. Ankara / Beyrut: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Ebü'l-Bekâ el-Kefevî. *el-Külliyât*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1992.
- Ebü'l-Muîn en-Nesefî. *Tebşiratü'l-edille fî usûliddîn*. thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün. 2. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2002.
- Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî. *Usûliddîn/Ehl-i Sünnet Akâidi*. trc. Şerafettin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1988.
- Esirizâde, Abdülbakî Efendi. "İrâde-i Cüz'iyeye Risâlesi". haz. İhsan Bektaş. *Mâtürîdî Gelen-Ek-i*. der. Recep Alpyağlı. 981-987. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Gimaret, Daniel. "İnsanın Fiilleri Konusunda Mâtürîdî'nin Görüşleri". trc. Mustafa Can. *Mâtürîdî Gelen-Ek-i*. der. Recep Alpyağlı. 938-947. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. "Müteahhir Dönem Mâtürîdî Kelâmında İradenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyeye'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 42 (basımda).
- Hâlid-i Bağdadî. "Risâle fî tahkiki'l-irâdeti'l-cüz'iyeye". *Buğyetü'l-vâcid fî mektûbat-ı Mevlânâ Hâlid*. der. Sahib Esad. Diyarbakır: Mektebetü Seydâ, 2012.
- İbn Hümmam. *el-Müsamere bi-şerhi'l-Müsayere*. thk. Mahmud Ömer ed-Dimyati. İstanbul ts, Çağrı Yayınları.
- Kadı Abdü'l-Cebbar. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. trc. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

- Karacan, Murat. "XVIII. yüzyıl Osmanlı Âlimi Hâdimî'nin İnsan Fiillerine Dair Bir Risalesi". *Osmanlı'da İlm-i Kelâm*. 239-265. İstanbul: İSAR Yayınları, 2016.
- Kütahyalı Ahmed Asım Efendi, "İrâde-i Cüz'iyeye Meselesi". trc. M. Fatih Soysal, *Mâtürîdî Gelen-Ek-i*, der. Recep Alpyağıl. 1003-1032. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Memiş, Murat. Eş'arî-Mâtürîdî İhtilafına Dair İki Risale", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 35 (2012): 75-103.
- Nureddin es-Sabunî. *el-Bidâye fi Usûliddîn*. thk. Bekir Topaloğlu. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. 2011.
- Özdiç, Rıdvan. "Osmanlı Düşüncesinde İrade Hürriyeti ve Müstakimzâde Süleyman Efendi'nin İrâde-i Cüz'iyeye Risâlesi". *Kutadgubilig Felsefi Bilim Araştırmaları Dergisi* 22 (2012): 73-95.
- Sadrü'sherîa es-Sani. "İyilik ve Kötülük Akıl ile Tespit edilir". trc. Süleyman Tuğral. *Mâtürîdî Gelen-Ek-i*. der. Recep Alpyağıl. 938-947. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Seyyid Bey. *Usûl-i Fıkıh Dersleri Mebâhisinden İrade Kaza ve Kader*. Derssaâdet: 1338.
- Soysal, Mehmet Fatih. "Abdurrahim Fedâî Efendi'nin İrâde-i Cüz'iyeye Risâlesi: Tahlil, tercüme ve tahkik". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Aralık 2017): 133-163.
- Taşpınar, Halil. "Mâtürîdiyye ile Eş'ariyye Mezhepleri Arasında İhtilaf mı Sunî Dalgalanma mı?". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2006): 213-250.