

EBÜ'L-MU'İN EN-NESEFÎ'NİN KELÂMÎ
DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE İNSAN GÖRÜŞÜ
VIEW OF HUMAN IN ABÛ AL-MU'İN AL-NASAFÎ'S
THEOLOGICAL SYSTEM OF THOUGHT

FETHİ KERİM KAZANÇ

[Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri ABD.
Prof. Dr., Ondokuz Mayıs University Faculty of Divinity,
Department of Basic Islamic Sciences
fkazanc@hotmail.com
<http://orcid.org/0000-0003-1555-4914>]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 23 Nisan/April 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 09 Haziran/June 2020

Yayın Tarihi / Published: 20 Haziran/June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Yıl / Year: 2020 *Sayı – Issue:* 48 *Sayfa / Pages:* 51-95

Atf/Cite as: Kazanç, Fethi Kerim. “Ebü'l-Mu'în En-Neseffî'nin Kelâmî Düşünce Sisteminde İnsan Görüşü - View Of Human In Abû Al-Mu'în Al-Nasafî's Theological System Of Thought”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 48 (Haziran/June 2020): 51-95.
<https://doi.org/10.17120/omuifd.725680>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Ebü'l-Mu'în En-Nesefî'nin Kelâmî Düşünce Sisteminde İnsan Görüşü

Öz: Bu çalışma, Nesefî'nin kelâm sisteminde insan anlayışının incelenmesi, bu yaklaşımın diğer bazı kelâmî ekollerle mukâyese edilerek ortaya konulması ve tahlil edilmesini amaçlamaktadır. Nesefî (ölm. 508/1115), kurucusu Ebû Mansûr el-Mâturîdî'den sonra Ehl-i Sünnet'in Mâturîdiyye ekolünün en önde gelen kelimcilerinden biri olarak addedilir. Çünkü Nesefî, Mâturîdî'nin kelâm sisteminde kapalı ve muğlak bıraktığı noktaları daha anlaşılır hale getirmiştir. Nesefî'nin Mâturîdî mezhebinin gelişmesi ve sistemleşmesindeki katkısı büyüktür. Onun düşünce sisteminde, insanın doğası ve mahiyetini açıklamak, onun varlık tarzları ve kabiliyetlerini çözümlemeye önemli bir tutamak işlevi görmektedir. Nesefî'nin kelâmî anlayışına göre insan; akleden, düşünen, bilen, irâde eden, yapıp edebilen ve değerler koyabilen ve belirleyebilen etkin bir varlıktır. Allah'ın ezeli bilgisi insanın ihtiyarî eylemleri üzerinde zorlayıcı bir etkiye sahip olmadığından, insan kendi tercihleri doğrultusunda eylemde bulunan ve bu niteliği sebebiyle sorumlu kılınan bir varlıktır. Yapıp eden bir varlık olması bağlamında insan; genel olarak fiil, irâde, istitâ'at ve kudret kavramları eşliğinde değerlendirilir. İnsanın sorumluluğu ise kesb nazariyesi doğrultusunda açıklanır ve temellendirilir. Nesefî'nin düşünce sisteminde, Allah, mürid bir varlık olmakla birlikte, insanı da irâde edebilen bir varlık olarak yaratmıştır. Allah'ın bahşettiği bu irâde ile insan, kendi eğilim, niyet ve seçimlerine göre eylemde bulunan, özgür irâdesi ile karar verip, kendi eylemlerinin sonucu olarak mükâfat ya da cezâyı hak eden bir varlıktır. İnsanın yükümlü oluşunu, teklifin imkânı bağlamında temellendirirken, Nesefî, bu mükellefiyeti insanın yapabilirlikleri kapsamında sınırlayarak teklîf-i mâ lâ yutâk anlayışını reddeder. Mu'tezile kelimcilerinin benimsediği gibi, ona göre de, güç yetirilemeyen bir şeyi teklif etmek hikmete aykırıdır. Nesefî, ahlâkî kötülük, günah, sevap ve tövbe bağlamında insanın konumunu irdeler ve tahlil eder. O, iman-amel ayrılığı konusundaki yaklaşımı sayesinde, büyük günah sorunu üzerine de çözüm önerisinde bulunur.

Anahtar Sözcükler: Kesb, Yaratma, Bilgi, Değer, Ahlâk, Teklif, Akıl ve Ma'siyet.



View Of Human In Abû Al-Mu'în Al-Nasafî's Theological System Of Thought

Abstract: This study aims to examine the man understanding of al-Nasafî and to expose and analyse this approach by comparing it with some other theological schools. al-Nasafî is considered one of the most leading theologians of Mâturidite school of Ahl al-Sunnah after Ebû Mansûr al-Mâturîdî, who is its founder. al-Nasafî has made clearer the points which al-Mâturîdî leaved complicated and obscure in his system of speculative theology. al-Nasafî has made a great contribution to development and systematization of al-

Mâturidiyyah school. Explanation of human being's nature and character functions as an important grip for analyzing his existence modes and capabilities in his system of thought. According to the theological understanding of the al-Nasafî, human being is an active existence that can reason, think, will, know, make, put values, and establish them. Since God's eternal knowledge does not have a compelling effect on man's voluntary actions, man is an existence that acts in direction of his own preferences and is made responsible for this quality. In the context of being a constructing entity, human being is generally evaluated with the accompaniment of the concepts of act, will, capacity (istitâ'ah) and power (qudrah). The responsibility of the human being is explained and founded in the direction of theory of acquisition (al-kasb). In al-Nasafî's system of thought, God has created man as a creature who can also make man will, even though he is an willing being. With this will bestowed by God, man is an existence that acts according to his own tendencies, intentions and choices, decides with his free will and deserves reward or punishment as a result of his own actions. While basing the obligation of the person in the context of the possibility of imposition (al-taklîf), al-Nasafî rejects the concept of imposing unattainable obligations (taklîfu mâ lâ yutâq) by limiting this obligation to the scope of human capabilities. According to him too, imposing unattainable obligations is contrary to wisdom, as Mu'tazilite theologians assumed. al-Nasafî examines and analyzes position of servant in the context of ethical evil, sin, reward, and repentance. Through his approach to separation of faith-action, he also proposes solutions for the problem of grave sin.

Keywords: Acquisition, Creation, Knowledge, Value, Morality/Ethics, Obligation, Reason, and Transgression..



Giriş

1. Neseî'nin Mâturîdî Kelâm Sistemindeki Konumu ve Önemi

Ebü'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Neseî (ölm. 508/1115), kurucusundan sonra Mâturîdiyye mezhebinin en önemli kelamcısı olarak vasıflandırılan büyük bir İslâm âlimidir. en-Neseî, Ebû Mansûr Mâturîdî (ö. 333/944)'nin kurduğu Sünnî kelâm sistemini geliştiren ve daha anlaşılır hale getiren bir âlimdir. Öğrenimi hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamakla birlikte, onun canlı bir ilim ortamında yetiştiği ve çeşitli ilim adamlarından ders aldığını söylemek mümkündür. Neseî, döneminin geleneğine uygun olarak aldığı ilmi geliştirerek kendisinden sonra gelen nesillere aktarmış ve pek çok öğrenci yetiş-

tirmiştir. Neseфі, özellikle kelâm ilminde Ehl-i Sünnet'in Mâtürîdiyye okulunun en önde gelen simaları arasında yer almış,¹ bu yüzden onun Mâtürîdiyye mezhebindeki yüksek mevki, Bâkullânî (ö. 403/1013) ile Gazzâlî (ö. 505/1111)'nin Eş'ariyye ekolündeki konumuna benzetilerek açıklanmıştır. Neseфі ile birlikte Mâtürîdîlik bir kelâm akımı olarak tarihteki yerini almıştır.²

Gerek Mâtürîdî'nin şahsı gerekse Mâtürîdî'nin kelâm ekolü hakkında yapılacak araştırmalarda Ebû'l-Mu'in Neseфі ihmal edilecek olursa, onunla ilgili doğru bir değerlendirme yapmak son derece zor olacaktır. *Kitâbü't-Tevhîd*'in zor, karmaşık ve muğlak üslubu, ancak Neseфі'nin *Tab-sıra'tü'l-Edille*'si ile açıklığa kavuşabilir. Çünkü bu iki eser, birbirini tamamlar mahiyettedir. *Tab-sıra*, Mâtürîdî kelâmının temel kaynaklarından birisi, hatta en önemlisi olarak görülebilir. Fikrî yapı olarak Mâtürîdî'ye çok yakın olduğu, birçok konuda aynı delilleri ve argümanları kullandığı için, kelâmî meseleleri ele alış ve tahlillerde çok büyük farklılıklar görülmez. Bu yüzden *Kitâbü't-Tevhîd*'in kapalı kalan yönlerini anlamada *Tab-sıra*'dan daha isabetli ve yardımcı bir eser olamaz, demek mümkündür.³ Neseфі'nin, *et-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd* adlı eseri 33 fasıldan meydana gelmiş olup, *Tab-sıra*'nın özeti gibidir. Neseфі, *et-Temhîd*'de daha geniş bilginin *Tab-sıra*'da verildiğine işaretlerle, okuyucuyu bu temel eserine mü-racaat etmeye yönlendirmektedir. *Bahru'l-Kelâm*, en-Neseфі'nin gençlik döneminde telif ettiği bir eserdir.

Neseфі'nin genelde kelim ilmindeki konumuna, özelde ise Mâtürîdîlik mezhebindeki yerine kısaca temas etmekte fayda vardır. Çünkü Neseфі, Mâtürîdî'nin kelâm sisteminde kapalı ve muğlak bıraktığı

¹ Ulrich Rudolph, "Maturidiliğin Ortaya Çıkışı", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu, (Ankara: Otto Yayınları, 2011), 320-323.

² Mustafa Sait Yazıcıoğlu, "Mâtürîdî Kelâm Okulunun İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebû'l-Mu'in en-Neseфі", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu, (Ankara: Otto Yayınları, 2011), 184.

³ Bu eserle ilgili olarak detaylı bilgi için bk. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseфі'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1992), 19-20.

noktaları daha anlaşılır hale getirmiş ve daha iyi açıklamıştır. Bu yönüyle Maturîdî mezhebinin gelişmesi ve sistemleşmesindeki katkısı büyüktür.⁴

Nesefî, Mâturîdînin yolundan gidiyorsa da, her konuda onu takip etmez.⁵ Bir başka deyişle, pek çok mevzuda Mâturîdî'yi izlese de, ondan farklı düşündüğü konular da mevzubahistir. Konuları ele alış üslupları bunlardan bir tanesidir. Her iki mütekellimin de üslupları tetkik edildiğinde, Nesefî'nin Mâturîdî'den farklı bir dil kullandığı müşahede edilecektir. Mâturîdî, felsefî terimler için bir başlangıç sayılabilecek kelimeler kullandığı halde, Nesefî'de bu tür deyimlere pek rastlanmaz. Buna karşılık Nesefî, mensubu bulunduğu mezhepten farklı olarak kendisine özgü kalan, bugünkü tabirle, "semantik bir metot" olarak nitelenebilecek bir yöntem takip etmiştir. Tabsıratü'l-Edille eserinde kullandığı bu metot, İslâm kelâm tarihi açısından son derece önemlidir. Fakat Nesefî'nin öncülüğünü yaptığı bu metot, ondan sonra takip edilmemiş, dolayısıyla da fazla bir gelişme ve etki gösterememiştir.⁶

Nesefî, kullandığı semantik yöntemle Mâturîdî ekolüne ait görüşleri bir bütün haline getirerek sistemleştirmiştir. Daha doğru bir anlatımla, Nesefî, birçok konuda Mâturîdî'den farklı bir yorum getirmez; ancak Mâturîdî'de zor, karmaşık ve muğlak kalan pek çok yönü daha ayrıntılı ve sistematik olarak açıklamak suretiyle, konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olur. Ayrıca onun bu görüşleri hasım kabul ettiği mezhep ve fırkalara karşı savunmak suretiyle bu ekolün kökü sağlam temellere dayandırılan bir Sünnî kelâm okulu haline gelmesinde önemli katkıları olmuştur. Onu, mensubu bulunduğu ekol içerisinde özgün kılan fikirlerini;

⁴ M. Şerafeddin Yaltkaya, "Türk Kelamcıları", *Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmûası*, 5/23, 1932, 4; Yusuf Şevki Yavuz, "Ebü'l-Mu'în en-Nesefî" md., *DİA*, (İstanbul 2006), XXXII: 568-569.

⁵ Sabri Erdem, *Tebşıra'ya Semantik Yaklaşım*, (Doktora Tezi, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1988), 74.

⁶ Semantik metot hakkında bk. Hüseyin Atay, "Önsöz", *Kelama Giriş* (el-Muhassal), trc. Hüseyin Atay, (Ankara: TC Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), XXXII-XXXIII; a. mlf., "Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin Semantik Metodu", *Tabsıratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, (Ankara: DİB Yayınları, 2004), I: 16-17.

kelâmî meselelere vacip, mümkün ve imkansız gibi üç akli esastan hareketle çözüm üretmesi, ilâhî sıfatlar arasında hikmet sıfatına yer vermesi, tekvin-mükevven ayrılığını ayrıntılı olarak temellendirmesi, nesnelere ilişkin tabiat felsefesine ehemmiyet vermesi, kesb kuramı ve insanın ihtiyârî fiillerinden ötürü sorumluluğu meselesi üzerinde durması, Hz. Peygamber'in nübüvvetini temellendirirken onun getirdiği ibadet şekillerinin hikmet ve anlamlı oluşuna dikkat çekmesi olarak saymamız mümkündür.⁷

Nesefî'nin, çalışmamızın ana temasını oluşturacak olan Mâturîdî mezhebi içinde insan meselesini tahlili ve tartışmasının, Mâturîdî geleneğinin gelişimine, yerleşmesine ve daha iyi anlaşılmasına yönlendirici etkisi ve katkısının bulunduğu yadsınamaz. Çünkü bu mesele, çok boyutlu bir mahiyet taşıyıp, ilim, irade kudret, yaratma (tekvîn), adalet, rahmet, hikmet vb. gibi ilâhî sıfatlardan insanın bilgisi, kazanımları, seçimleri, kararları, yapıp etmeleri (iman, küfür, iyilik, kötülük, tâat, masiyetler, katl vb. gibi) ve hürriyetine kadar kelamın birçok meselesiyle çok yakından ilintili bir mevzudur. Onun düşünce sisteminde hikmet başat bir kavramdır. Nesefî, kelâmî düşünce sisteminde insanın konumu meselesini müstakil bir başlık altında tartışmasa da, yer yer insan kavramına Allah-âlem münasebeti ve Allah-insan münasebeti bağlamında temas ederek meseleyi geniş boyutta analiz ettiği görülmektedir. Çalışmamızda Mâturîdîlik mezhebinde İmam Mâturîdî'den sonra önemli bir yere sahip olduğu görülen Nesefî'nin düşünce sisteminin elverdiği kadar insanın varlık yapısı ve nitelikleri üzerinde durulacaktır. Biz de, insanın konumunu farklı başlıklar altında serpiştirilmiş düşünceleri sistemli bir biçimde bir araya getirerek, Nesefî'nin insan görüşünü ortaya koymayı amaçlamaktayız.

Aslında Nesefî'nin düşünce sisteminde insanın konumu meselesinin, duyular ötesi âlem ve Allah tasavvurundan bağımsız olarak eler alınıp tahlil edilmesi mümkün değildir. Çünkü Nesefî'nin kelâmî düşünce gele-

⁷ Yavuz, "Ebü'l-Mu'în en-Nesefî" md., XXXII: 569.

neğinde, insanın konumu; bir yandan Allah tasavvuruyla bağlantısı açısından, öte yandan insanın bilişselliği, yapıp etmeleri ve değer koyuculuk kabiliyetleri gibi kimi yönlerden ele alınmayı gerektirmektedir. Ancak çalışmamızın sınırları dahilinde daha çok insan anlayışının çözümlenmesi ve değerlendirilmesi üzerinde odaklanacağımızı ifade etmeliyiz. Dolayısıyla Neseфі'nin kelam sisteminde insan görüşünü ya da insanın konumunu aşağıdaki başlıklar çerçevesinde bütüncül olarak ortaya koymayı ve değerlendirmeyi düşünmekteyiz.

II.Neseфі'nin Kelâm Sisteminde İnsan Anlayışı

Neseфі, kelamî düşünce sisteminde insan algısını muhtelif açılardan ele alıp incelemiştir. Biz de onun eserlerinde farklı kısımlarda muhtelif başlıklar altında bahis konusu yapılan bu yönleri, belli bir insicam ve tutarlılık içinde bir araya getirip, daha sistematik olarak ortaya koymaya ve tahlil etmeye çalışacağız.

1.İnsanın Doğası ve Mahiyeti

Neseфі, insan kavramının tanımını açık bir ifadeyle vermez, ama onu birtakım imkân, özellik, kabiliyet, meleke, güç ve sınırlılıkları açısından tasvir etmeye girişir. Neseфі'ye göre, insanın kendisine özgü bir doğası vardır. Neseфі'nin düşünce sisteminde, insanın doğası ve mahiyetini açıklamak, onun varlık tarzları ve kabiliyetlerini çözümlenmede önemli bir tutamak işlevi görmektedir. Çünkü o, insanoğlunu, böyle bir mahiyet ve tabiat üzerinden tanıtip vasıflandırmaya çalışmaktadır. Ona göre, insan denen varlığın hilkatı, yapısı, nefsi, mizaç, karakter ve neliği meselesi, insan tasavvurunun çok boyutlu kavramlarla daha geniş ölçekte ele alınıp düşünülmesini gerektirmektedir. Neseфі'ye göre, insan, sadece bedenden ibaret değildir. Aksine, o görünen ve görünmeyen boyutlarıyla çok daha kompleks ve karmaşık bir varlıktır. Bedenin (bünye) görünmeyen boyutunda yer alan ruh, nefis ve akıl gibi somut olarak gözle görülmeyen hususiyetlerle; bedenin dış yüzündeki eller, ayaklar, gözler, ku-

laklar ve duyu organlarının sağladığı veriler,⁸ sürekli olarak birbiriyle iletişim ve etkileşim halindedir. Neseфі, İslam filozofları gibi, nefsi bitkisel, hayvânî ve insânî (düşünme kuvvesi) olmak üzere üç kısma ayırır,⁹ onun kısımları ve yetilerini ayrıntılı ve sistemli bir biçimde ele alıp ortaya koymaz. Şu kadar var ki, o, insan bedeninde, akıl ve düşünmenin devre dışı kalması durumunda, nefs-i emmâre, (yırtıcı ve zarar verici) hayvânî nefis ve hayvânî yetinin egemenliği ele geçirmesine ve baskın bir konuma gelmesine de dikkat çeker.¹⁰ İnsan, bedenî, maddî (fizyolojik) ve manevî özelliklerin tümüyle birlikte insandır. Beden, insanlık manasını gerçekleştirmek üzere kendisine bahşedilen bu hususiyetlerin hepsinin ortak adıdır. Dolayısıyla tıpkı Mâturîdî gibi Neseфі'nin de, insan mahiyetini aydınlatma ve çözümlemede parçacı ve indirgemeci değil de, daha bütüncül bir yaklaşım sergilediğini söyleyebiliriz mümkündür. O, insanın, ruh sahibi diri, ölümlü,¹¹ nefis sahibi, idrak eden, algılayan, duyumsayan, akıl sahibi, düşünebilen ve konuşabilen (nutk) bir varlık olduğunu ileri sürer.¹²

58

OMÜİFD

Tıpkı Mâturîdî gibi, Neseфі'ye göre de, Allah insanoğlunu en güzel bir surette yaratmış ve yeryüzündeki bütün şeyleri onun emrine vermiştir.¹³ O, insanın doğası ve mahiyetini, ruh, nefis, tabiat, cibiliyyet, hilkat, yaratılış, eğilim (meyl), nefret etme, hoşlanma, hoşlanmama ve akıl kavramları üzerinden tasarımlar, fakat nefsin, Peygamber'in işaret etme ve yol göstericiliği olmadan tam olarak gelişemeyeceği, yetkinleşemeyeceği ve tamamlanamayacağını vurgular. Çünkü ona göre, yaratılışındaki bilgisizliğiyle birlikte, akıl sahibi kimsenin aklının yaratılışında (tabiatında) bulunan özellik; Peygamberin işaret ve delaletlerine göre, kendi nefsini eğitip olgunlaştırması (ravd), nefsini, aklının yönelttiği ve çağıracağı şeye

⁸ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseфі, *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, (Ankara: DİB Yayınları, 2004), I: 24-33.

⁹ İbn Sinâ'da nefsin kısımları ve yetileri hakkında bk. Ali Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1993), 26.

¹⁰ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseфі, *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün, (Ankara: DİB Yayınları, 2003), II: 26-27.

¹¹ en-Neseфі, *Tabsiratü'l-Edille*, II: 364-367.

¹² en-Neseфі, *Tabsiratü'l-Edille*, I: 17, 25.

¹³ en-Neseфі, *Tabsiratü'l-Edille*, I: 18.

sevk etmesi ve aklının kendisini engellediği ve alıkoyduğu şeyden de uzaklaşması için, onu işlerin âkıbetini bilen bir kimseye muhtaç hale getirir. Nesefî'ye göre, insanın nefsinde, yaratılışı gereği, hazlara meyletme ve elemelerden kaçınma eğilimi vardır. Şu halde o, cibilliyeti ve yaratılışı ile hoşlandığı, sevdiği (heven) ve eğilim gösterdiği (meyl) şeylerle birlikte, nefsi tamamen göz ardı edip, ihmal etmeksizin, aklın doğru ve isabetli olana davet etmesi ve yönlendirmesinin gerçekleşebileceğini savunur. Ancak Nesefî, aklın temyiz ve kararlarında daha isabetli davranması yolunun, Peygamberlerin yol göstericiliği ve işaretleri ile desteklenmesinden geçtiği gerçeğini vurgular. İşte bu, ona göre, kesinlikle elçilerin gönderilmesinin mümkün kategorisinde olduğu görüşünün kabul edilmesini gerektirir.¹⁴

Tıpkı Mâtürîdî gibi,¹⁵ Nesefî de, nefsin idraki ve akıl arasında sıkı bir ilişki kurmaktadır. O, Allah'ın insanda hazları ve şiddetli arzuları (şehvetleri) idrak eden nefisle beraber işlerin akıbetini ve sonunu düşünebilen akıl yarattığını, aklın uyanıklık ve görme açısından daha mükemmel bir konuma sokulduğunu belirtmektedir. Ona göre, nefis karşısında hazır bulunan faydalı yada zararlı nesnelere idrak etme ve bilme özelliğine sahiptir. Bir başka söyleyişle, nefis, iyi ile kötüyü birbirinden tefrik ve temyiz edebilir. Ne var ki nefis, hem başka faktörler nedeniyle hem de idrak ve temyiz ettiği şeylerden iyi olanın yerine kötü olana meyledip yönelebilir, hem de gaybî hakikatleri idrak edemez. Çünkü bunlar, tefekkür, nazar ve düşünme yoluyla bilinebilir. Akıl yürütmek, tefekkür ve nazar ise nefsin değil, de aklın yetkinlik sahasındadır.¹⁶ Çünkü akıl, nefse idraki dışında kalan ya da idrakte zorlandığı şeylerde kılavuzluk etmekte, dolayısıyla nefsin idrak ve algılamadaki yanlışlarını düzeltip azaltmaktadır. Nesefî, aklı açıkça nefsin güçleri arasında saymasa da, akletmek için nefse ihtiyaç olduğunu savunduğu izlenimi vermektedir.

¹⁴ en-Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille*, II: 16.

¹⁵ Osman Nuri Demir, "İmam Mâtürîdî'de İnsan: Ruh, Nefs ve Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 17/1: 2019, 246.

¹⁶ Düşünme ve nazar hakkında bk. en-Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille*, I: 27-33.

Sonuçta, Neseî, insanın, hem fizyolojik bir yapıya (bünye) hem de akla sahip kılınarak yaratıldığını söyler. Neseî'ye göre, tabiatında akıl, güzelliklere (el-mehâsin) eğilim gösterme ve çirkinliklerden (el-kabâ'ih) ise nefret etme ve hoşlanmama melekesidir. Neseî'ye göre, düşük seviyedeki tabiatlar ve zayıf kalpler, hırsızlar ve yol kesenler gibi kimseleri öldürmekten nefret eder. Böyle bir duygu, onu zamanla alışkanlık edinen kimsenin tabiatına kolay gelir. Aslında tabiat, onu adet edinmek suretiyle o kimseye kolay gelen bir hususiyettir. Hatta insan, alışkanlık edinmeden önce nefret ettiği bir şeye de zamanla alışmış olur. Akıl, özünden ötürü çirkin gördüğü şeyi kesinlikle güzel görmez. Zira eşyayı hakikatleriyle tabiat değil de, yalnızca akıl görüp öylece kavrar.¹⁷ Ayrıca akıl, güzelliklerin ve kötülüklerin zatlarına ya da kendilerine (a'yânihâ) değil de, geneline (cümlesine) ve tikelliklerine (efrâdihâ) değil de, tümelliklerine (külliyâtihâ) muttali olup kavrar. Aklın güzel bulduğu, tabiatın istemediği ve hoşlanmadığı; çirkin gördüğü de, onun nefret etmediği ve arzu etmediği bir şey olabilir, ya da akıl ile tabiat arasında bazen uyumsuzluk, bazen de uygunluk bulunabilir. Şu halde isabetli ve doğru olanın, hangi kategori ve konumda bulunduğu gerçeğinin açığa çıkarılabilmesi için her konuda nazar, tefekkür ve akıl yürütme ameliyesine gereksinim vardır. Dolayısıyla insanın mizacı (tabiatı) ve akli ayrı ayrı şeyleri iyi veya kötü gördüklerinde, başvuru kaynağı olarak son söz akla aittir. Neseî, akla bu kadar ehemmiyet vermesine karşın, onun başıboş bırakılmasını ve kendi haline terk edilmesini de uygun görmez. Çünkü ona göre akıl muhtelif arzular ve çeşitli tabiatlar üzere yaratılıp teçhiz edilmiştir. Eğer o, yaratıldığı gibi kendi haline bırakılırsa, insanlar birbirine düşebilirler. Bunun sonucunda da toplumda birbirini öldürme, fitne, fesad ve kargaşalar zuhur edip baş gösterebilir.¹⁸

¹⁷ en-Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, I: 142

¹⁸ en-Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, I: 30-32. İnsanın akıl ve tabiatlardan oluştuğu konusunda bk. Ulrich Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı: Mâturîdî*, trc. Özcan Taşçı, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 518-519.

2.İnsanın Varlık Koşulları ve Kabiliyetleri

Nesefî, kelâmî düşünce sisteminde, insanın kabiliyet, meleke, imkân ve varlık tarzlarını, bilişsellik, düşünme, değer koyma, yapıp etme, istitâa, kesb ve sorumluluk, iman etme, ma'siyet ve kötülük işleme, ilâhî buyruk ve tekliflere muhatap bir özne olma gibi muhtelif yönlerden irdeleyerek, onun mahiyeti ve güçlerini daha yakından tanımamıza ve görmemize olanak sağlamaktadır.

2.1.Bilen Bir Varlık Olarak İnsan: Bilgi ve İnsan

Nesefî, kelâmî bilgi sisteminde, insanın bilişselliğini ortaya koyarken, varlık-bilgi özdeşliğinden hareket eder. Nesefî, kelâmî düşünce sisteminde insanı bilme kabiliyeti olan bir varlık/fail olarak tasarılar. Nesefî, görünür âlemde (fî'ş-şâhid) varlık ile bilgi arasında organik bir bağ kurmaktadır. Ona göre, nesnelere bir gerçekliği sabit olduğuna, onları bilebilme imkânı da söz konusudur. Eşyanın; şartlar yerine getirilmişse ve vasıtalar (organlar) sağlam olduğu sürece, insanoğlu tarafından kesinlik derecesinde bilinmesi mümkündür. Nesefî'nin, tıpkı Mâtürîdî gibi, bu konuda realist bir yöntem izlediğini, yani süje-obje ilişkisine realist bir açıdan baktığını söyleyebiliriz mümkündür. Realistler, bilen süjenin objesi haline geldikten sonra, ona bağımlı hale gelse bile, bilen süjeden bağımsız olan varlıklar dünyasının bulunduğunu kabul ederler.¹⁹ Mâtürîdî'de de bu anlayışı açıkça görmek mümkündür.²⁰ Bu konuda mezhep imamının yolunu aynen takip eden Nesefî, insanın bilme potansiyelini ve bilgiye konu olan objeleri akılla ilişki kurarak izah eder. Çünkü akıl, öznenin, hem duyular hem de haber kanalıyla elde ettiği bilgi ve verileri gerekli düzeltmeleri yaparak soyutlayıp kavramsallaştırır. Çünkü aklın hem analiz hem sentezleme hem de yargı gücü vardır.

Mâtürîdî'ye göre yaratıklar esas itibariyle iki kısımdır: Biz bir kısmını idrak edip bilebiliriz. Fakat diğer kısmını ise algılayıp idrak edemeyiz; ancak istidlâl ederek bilebiliriz. İdrak edilen ve bilinen kısım his ve

¹⁹ Bk. Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, (İstanbul: Remzi, Kitabevi 1992), 44, 50.

²⁰ Bk. Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi, Problemi*, (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1993), 51-52.

müşahede alanıdır. İstidlal edilen alan ise, bizim duyu bilgisiyle ulaşmadığımız ve bilemediğimiz alandır. Çünkü bizim duyularımız yaratıklar arasında geçerlidir. İşte bu yüzden biz yaratıklar alanıyla, yani dış dünya ile irtibatımızı duyular kanalıyla sağlarız ve onu zorunlu olarak biliriz. Mâtürîdî, bizim bilgimizin bu görünür dünya ile sınırlı olduğunu da öne sürer. Biz ancak müşâhede ettiğimiz şeyleri isimlendirerek, yani kavramlarla ifade ederek bilebilir ve sadece duyulardan aldığımız şeylere işaret edebiliriz. Daha doğru bir anlatımla, biz eşyayı, yalnızca duyular yoluyla onların verdiği ve delillerin ortaya koyduğu şey üzerinde düşünerek kavrayabiliriz. Bizim eşya ve nesnelere ile ilgili bilgimiz, duyuların algılaması ve aklın da onları düşünmesi ve soyutlamasına dayanmaktadır. Mâtürîdî, aklı üzerinde düşüneneceği ve işleyeceği malzemeyi duyuların sağladığı görüşündedir. Yani akıl, duyular yoluyla dış doğal dünya ile irtibat kurar ve duyu verileri üzerinde düşünerek onların gerisindeki hikmetleri kavramaya çalışır. Mâtürîdî'ye göre, zorunlu olan duyu algısı, yani duyu bilgisi, fizikî şeylerle ilgili bilgi insanın ilk bilgisini ve hareket noktasını oluşturmaktadır. Öyle ki, insan ondan hareketle çıkarsama yoluyla diğer bilgilere ulaşmaktadır. Hemen şunu belirtmek gerekir ki, Mâtürîdî'nin düşünce sistemi, tabiatüstü âlemden tamamen kopmuş, sırf fizikî dünyaya dayanan bir düşünce de değildir.²¹ Çünkü Mâtürîdî, fizikî dünyayı bile ondaki Rabbânî hikmet ve incelikleri kavramak için inceler. İşte bu nedenle o, önce dış dünyanın bilinmesi, sonra da ona dayanarak gâib âlemi hakkında fikir yürütme ve delil getirme (istidlâl) ameliyesinin gerektiğini savunur. Bir başka söyleyişle, Mâtürîdî'nin anlayışının temelinde somuttan kalkıp soyuta gitme çabası yatmaktadır.²²

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'a göre, bilgi, bilineni (el-ma'lûm) olduğu gibi/olduğu hal üzere bilmektir ki, o da mahlukların ilmidir. Yüce Allah'ın ilmi ise bir şeyi olduğu gibi ihata etmek ve bilmektir (haber). Nesevî'ye göre, Mu'tezile'nin Allah'ın zâtının, O'nun ilmi olduğunu öne

²¹ Mehmet Evkuran, *İslam Kelâmında Zihniyetler -Mâtürîdîlik, Eş'arîlik ve Seleflik Üzerine Tezler-*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 116-119, 124-125.

²² Özcan, *Mâtürîdîde Bilgi, Problemi*, s. 52.

sürmesinin aksine,²³ ilim Allah'ın ezeli sıfatlarındandır. Çünkü Mu'tezile'ye göre, Allah zatıyla âlimdir. Neseî'ye göre ise, Allah ilmiyle âlimdir. Allah'ın ezeli sıfatlarından ilim, olmadan önce olacak şeyi, olmayacak şeyi ve olacak olsaydı, nasıl olacağını bilmektir. Allah'ın eşyanın hakkında ilmi ise, daha ezelde iken onun varlık alanına çıkmasından önce vardır (sebkat).²⁴

Neseî'nin epistemolojik sisteminde, insanlar dış doğal dünyanın olgularını ve nesnel gerçekliğini duyumsayıp kavrayabilecek kabiliyet-te/fitratta bir varlık olarak görülür. Neseî'ye göre, görünür âlemde nesnelere bir gerçekliği (hakikati) vardır, onların insanlar tarafından bilinebileceği de kesinlik derecesindedir (sübût). Çünkü bunu inkâr eden kimse sergilediği tutumla yok sayma (nefiy) yoluyla da olsa, eşyanın bir gerçekliğinin mevcudiyetini kanıtlamış olur. Bu yolla da onların ontolojik varlığı kaçınılmaz bir şekilde sübut bulur. Çünkü onların reddedilmesi de bir gerçekliği ifade eder. Bu durumda hakikatlerin reddinin de bir gerçekliği vardır, demek mümkündür.

Ehl-i Sünnet kelâmcıları gibi, Neseî'ye göre de, insanlar için bilgi edinme yolları üçtür: Sağlam beş duyu, sâdık haber ve sağlam akıl.²⁵ Beş duyu; işitme, görme, koklama, tatma ve dokunmadan ibarettir. Her bir duyu organı, kendi alanında geçerlidir ve her birinin kendine özgü bir algıya konu olan objeleri vardır. Bunlar vasıtasıyla bilgiye ulaşılması reddedilemez. Öyle ki başkasının değerlendirmesi bir yana, bunu reddedene kendisi dahi inatçılığı ve kibrini anlar. Çünkü duyularla elde edilen bilgi, zorunluluk (zarûret) yoluyla gerçekleşir. Zarûrî hususların inkârı ise, tamamen kibir ve inattan kaynaklanır.

Neseî'ye göre, doğru haber iki çeşittir: Birincisi, genellikle yalan üzere birleşmeleri tasavvur edilemeyen büyük bir topluluğun naklettiği

²³ el-Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988), 156-157.

²⁴ en-Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, thk. es-Seyyid Yûsuf Ahmed, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 15-16.

²⁵ en-Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, I: 24-26.

mütevâtir haberdır ki, bu haber zarûrî ilim ifade eder. Sözelimi, geçmiş zamanlarda yaşamış hükümdarların ve uzak memleketlerin mevcudiyeti zarûrî olarak sabittir. Bu bilgi kendisine ulaşan kimsenin, bildiğini kabul etmemesi diye bir şey söz konusu olamaz. İkincisi ise, mucize ile desteklenmiş peygamberin haberidir ki, böyle bir haber çıkarsamaya dayalı (istidlâlî) ilim ifade eder. Bu yolla hasıl olan bilgi, kesinlik ve sübut açısından zarûrî ilimlerle gerçekleşen şeye benzer. Aralarındaki farkın izahına gelince, zarûrî ilim, elde etme uğraşısı olmadan gerçekleşirken, istidlâlî ilim akıl yürütme çabası bulunmadan sabit olmaz.

Nesefî'ye göre akıl da, bilgi edinme yollarından biridir. Burada aklın bedîhî ve nazârî yönlerine dikkat çekmektedir. Sözelimi, aklın, "*Bütün parçasından büyüktür*", "*Parça bütününden küçüktür*" gibi, apaçık (bedîhî) bir şekilde gerçekleşen kısmı zaruridir. Bu önerme matematiksel bir ilke olarak kabul edilir. "*Bir şey aynı anda iki yerde birden olamaz*" şeklindeki üçüncü halin yokluğuna dayalı mantıksal bir önerme de aklen zorunlu olarak bilinir.²⁶ Çıkarımla (istidlâl) ulaşılan kısmı ise çalışma ve gayret yoluyla elde edilmiştir (iktisâbî). Akıl ve nazarın bilgi edinme yolu olduğunu reddetmek söz konusu değildir. Zira bu yolu reddeden kimse, bizahtî kendisini (benliğini) de istidlâlde bulunarak reddeder ki bu durumda onu nefyeden ispat etmiş olur. Böylece aklî istidlâlin bilgi edinme yolu olduğu zarûrî bir şekilde ortaya çıkar; çünkü bir şeyin nefyi için ispatından başka bir yol yoktur. İstidlâl metodunu takip eden ve onun tüm öncüllerinde onun şartlarını gözeten ve bunların gereğini bihakkın yerine getiren herkesi, bu fikrî hareketi ve çabası kesin bilgiye götürür. Bir istidlâl yönteminin neticeye götürmesiyle, takip edilen metodun isabetli olduğu anlaşılır.²⁷ Onun için, İslâm kelâmında zaten böyle bir ameliye de sahih nazar olarak tavsif edilir. Sahih nazar da düşünen kimseyi doğru bilgi elde etmeye götürür. Mâturîdîlerde ve Nesefî'de, insan, mantık ve matematik ilkelerinin bilgisi gibi bazı analitik bilgilere doğuştan zorunlu ola-

²⁶ en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I: 27.

²⁷ İstidlâl yöntemi hakkında bk. en-Nesefî, *et-Temhîd fi Usûli'd-Dîn*, thk. Abdülhayy Kâbil, (Beirut: Dâru's-Sekâfe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1407/1987); a. mlf., *Tevhidin Esasları (Kitâbü't-Tevhîd li-Kavâidi't-Tevhid)*, trc. Hülya Alper, (İz Yayıncılık, İstanbul 2007), 24.

rak sahiptir; kimi bilgilerini ise bu analitik bilgileri temele koyarak düşünme (en-nazar) ve akıl yürütme uğraşısı yoluyla genişletir ve bu noktada yeni bilgilere erişmek için kimi akıl yürütme yöntemlerini takip eder.²⁸

Aklın vasıtası ile, hem duyu organlarının müşahedeleri ve haberlerin hakikatleri hem de bu iki kaynağın hükmü idrak olunur. Aklın bilgi edinme vasıtası oluşunu inkâr eden, duyu organının müşahedesini ve haberleri inkar edenler zümresine katılmış olur.²⁹

Her akıl sahibi ve ergenlik çağına ulaşmış kimsenin Hz. İbrahim (a.s.)'ın akıl yürütmesi gibi bu âlemin bir yaratıcısı olduğu hususunda aklını işletmesi ve akıl yürütmesi gerekir. Nitekim Hz. İbrahim (a.s.) gece kararıp bir yıldız gördüğünde, "İşte bu benim Rabbimdir" diye söylemişti (el-En'âm, 6/76). Ashâb-ı Kehf de, "Rabbimiz göklerin ve yerin Rabbidir. Biz asla O'ndan başkasına yalvarıp yakarmayacağız" (el-Kehf, 18/14) demiştir. Zâhidler (el-Mütekaşşife) ve Eş'arî kelamcılarının kanaatinin aksine, kendisine vahiy ulaşmasa da, insan dinî buyruklardan sorumlu bir varlıktır. Çünkü Mâtürîdiyye mezhebine göre, iman, Allah'ın kuluna sunmuş olduğu hidayeti sonucunda, kulun onu sahiplenmesi eylemidir.³⁰

2.2.Değerleri Duyan ve Değer Koyan Bir Varlık Olarak İnsan: Değerler Dünyası ve İnsan

İmam Mâtürîdî gibi, Neseî de, iyi ya da kötü, doğruluk ya da yalan, adalet ya da zulüm, hikmet ya da sefeh gibi değerlerin nesnelliği ve bunların aklen bilinme imkânının bulunduğu tezini savunur.³¹ Neseî, değer koyan bir varlık olarak insanı tasvir ederken, hikmet, övgüye değer âkıbet, imti-

²⁸ Düşünme ve akıl yürütme uğraşısı hakkında bk. Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 96-101; A. K. M. Eyyub Ali,, "Maturidilik", trc. Ahmet Ünal, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. M. M. Şerif, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1990), I: 299-300.

²⁹ Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî, *Cümelü Usûlî'd-Dîn*, thk. ve haz. Ahmet Saim Kılavuz, (İstanbul: Emek Matbaacılık, 1989), 34.

³⁰ en-Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, 16-17.

³¹ Mu'tezile'de değerlerin nesnelliği anlayışı için bk. George F. Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr*, (Oxford: Clarendon Press, 1971), 62-89, 103-109.

han (imtihan edilenler), kalıcılık (bekâ) kavramlarına büyük bir yer vermektedir. O, değerler sahasında aklen kifayet ve ihtiyaçsızlık fikrine karşı çıkar. Allah tarafından âlemin yaratılmasındaki amaç ve gayeye dikkat çeker. Âlemin, belli bir ahenk, tertib ve nizam hali üzerine devam ettiğini hatırlatır. Aslında buradan insanoğlunun imtihan olma gerçeğine vurguda bulunmaya çalışır. Bu da, insanın bu dünyada yaratılış amacını açıklığa kavuşturur. Dolayısıyla Nesefî'nin kelâmî düşünce sisteminde hikmet, düzen ve amaç yönlerinden âlemin meydana getirilmesi ile insanın yaratılışı arasında sıkı bir münasebet vardır.

Mâturîdî'ye göre, Allah akılların nazarında doğruluk ve adaleti güzel, zulüm ve yalanı da çirkin göstermiş, bunların birinci grubunu muaz-zam ve değerli, ikincisini ise bayağı ve değersiz olarak gönüllere yerleş-tirmiştir. Bu yüzden akıllar, söz konusu edilen doğruluk, yalan, adalet ve zulüm gibi davranışları sergileyenlerden şerefini yükseltenleri işlemeyi emreden, sahibini küçük düşürücü olanlardan da sakındıran bir istikamet alır. Buna bağlı olarak da, yolunda bulunan ve hakkını eda eden kimse-nin insanlık şerefi kemalini bulsun ve nefsanî arzularını aklın rehberliği-ne tercih eden kimsenin de hak ettiği ceza gerçekleşsin diye aklî zorunlu-luk çerçevesinde önce ilâhî emir ve nehiy, sonra da mükâfat gereklilik kazanır. O halde peygamberin mevcudiyetine hükmetmenin gereği var-dır. Çünkü onlar, mahiyeti tam anlamıyla anlaşılamayan her şeyi açıklığa kavuşturmak şartıyla, insanlara adalet ve doğruluğun belirtileriyle bunla-rın zıddı olan zulüm ve yalanın alâmetlerini göstermiş olurlar. Ancak bu sayededir ki beşerî davranışlar övgüye lâyık bir konum alabilir.³²

Nesefî'ye göre akıl, iyilikleri ve kötülükleri genel manada (cümleten) kavrayabilir; ama onları somut olarak tek tek tespit edip belirleyemez. O zaman her bir nesne hakkında dinin ortaya koyduğu bir beyan ve açıklama-ya ihtiyaç vardır. İyiliklere ve kötülöklere tek tek değil, ama genel olarak vakıf olmak, akılların yeteneği dahilindedir. Yücelik ve hikmet ise genel olarak değil, tek tek vâkıf olmada saklıdır. O halde burada yer alan

³² Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu, (Ankara: İSAM Yayınları, 2002), 224.

her bir hususun, iyiliklere meyliyle, onları yapmaya ve kötülülere nefretle de onlardan kaçınmaya, aklın, insanı yöneltmesi için, onun iyilik veya kötülük cümlesinden olup olmadığına dair, onların hakikatini bilen biri tarafından bir açıklama gelmesi gerekir. Eğer böyle olmasaydı, aklın iyiliklere meyyal, kötülüklerden nefret eder yaratılmasından dolayı, güzel bir sonuç elde edilmezdi. Oysa böyle bir şey hikmet değildir. Bu düşünceyi şu husus teyit edip desteklemektedir: Akıl, iki cinsin arasını tek tek ayırmaya vâkıf olamamasına rağmen, kişiyi iyiliklere çağırıp kötülüklerden nefret ettirdiğine göre, o zaman burada yerine getirme ve sakınma imkânı bulunmayan bir şeyin emir ve nehyi söz konusudur. Bu da hikmet değildir. Dolayısıyla her bir nesne hakkında bir açıklama gelmesi gerekir ki, o da başka bir şey değil, yalnızca dinin ortaya koyduklarıdır.³³

Nesefî, nimet verene kimseye şükürün aklen iyi ve zorunlu olduğunu, aksine nimet veren kimseye nankörlük etmenin ise aklen kötü ve haram olduğunu ileri sürer. Nesefî, şükretme vucubunu iskat etme ve nankörlüğü serbest bırakmanın hikmet sahibinin hikmetine uygun olmadığını belirtir. Bu nimetler daha başlangıçta insana verilmiştir. Dolayısıyla onlara şükretme zorunluluğunu iskat etmek ve onlara nankörlük etmeyi serbest bırakmak mümkün değildir. Böyle bir şey, nimetlerin ortadan kaldırılması ve onların kadrinin bilinmemesine yol açar. Şükretmenin, nimetler için uygun, özünde onlara denk ve miktarlarında onlara müsavi olması gerekir. Son tahlilde, ona göre, yaptığı iyiliklere karşı nimet verene şükretmenin gerekliliği, yine nankörlükten kaçınmanın zorunluluğu ise, akılların tabiatına yerleştirilmiştir. Ancak nimetlerin değerini ve onu karşılayacak şükürü bilmek, akılların gücü dahilinde değildir. Akıl işlemekle yükümlü olduğunu eda edebilsin ve yapmaktan men edildiği fiillerden kaçınabilsin diye, bunu beyan ve tafsil eden bir şeriat (din) gelmelidir.³⁴

³³ en-Nesefî, *et-Temhîd*, 43-44; a. mlf., *Tevhidin Esasları*, 69-70. Ayrıca bk. Ebû Bekir Alâeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed es-Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Mâtürîdî (Şerh-u Semerkandî)*, TSMK, Medine Bölümü, Yazma No: 179, vr. 1041a vd.; Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 161; Mustafa Cerić, *Roots of Synthetic Theology in Islam*, (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1995), 224-226.

³⁴ en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II: 18; *et-Temhîd*, 44; a. mlf., *Tevhidin Esasları*, 70.

İslâm kelâmında üç aklî esas, akîdevî meselelerin izah ve çözümünde belirleyici bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Aslında insan zihninde bu üç aklî hüküm yerleşik halde bulunmaktadır. İnsan aklı, görünür âlemde bu hükümleri çeşitli meselelere uygulayarak onları değerlendirme imkanına sahip olmaktadır. Peygamberler, insanoğlunun zihnine yerleştirilmiş bu hükümleri uygulama örneklerini göstererek, onlara yardımcı olmaktadır.

Nesefî'ye göre de, fiiller, aklen vâcib, mümteni' ile orta durum ve mertebede olan mümkün diye üç kısma ayrılmıştır. Ona göre, eğer vacip ve imkânsız olanı (mümteni') akılla kavramak (vukûf) mümkün olsa da, orta durumda olanı (mümkün) kavramak (vukûf) mümkün olmaz. Zira bazen övgüye değer âkıbet mümkün olana taalluk eder ve bazen de yergiye değer ve kötü sonuç ona taalluk eder. Akılların, övgüye değer sonuç ve yergiye değer sonuca güç yetirememesi, o sonuçların özündeki kapalılık ve müphemlikten ileri gelir. Dolayısıyla akıl sahibi kimseler, işlerden vâcib olanı eda etmeyi ve haram olandan imtina etme imkanına sahip olsunlar diye, işlerin akıbetlerinin iç yüzüne vâkıf olan (el-ittilâ') bir varlık olarak Allah'ın, elçilerden razı olduğu kimsenin diliyle bildirim ve beyanına ihtiyaç hasıl olur. İşte bu, bir nebze olsun azıcık aklı olan kimse için kendisinde kapalılık bulunmayan bir öncüdür.³⁵

Nesefî'ye göre de, aklen sabit olan kategorilerin ötesinde herhangi bir taksim söz konusu değildir. Bu kısımlar, vâcibu'l-vücûd, mümkünü'l-vücûd ve mümteni' u'l-vücûd'dan ibarettir. Nesefî'ye göre âlemin bütün işleri bu aklî hükümlere göre yürür.³⁶ O, Peygamberlik kurumunu da mümkünler kategorisi içinde değerlendirir. Böylece Nesefî, kelâmî düşünce isteminde bu sınıflamayı, peygamberlik kurumunu temellendirmedi ve bu kanalla aklın yetkinleşmesini izah etmede dayanak noktası yapar. Teklîfin, mülkü altındaki varlıklar üzerinde malikiyete sahip bulunan bir kimseden, yani değerleri vaz eden ve belirleyen bir konumda bulunan yüce hâkim bir varlıktan, îcap, hazr, izin verme/serbest bırakma

³⁵ en-Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille*, II: 21.

³⁶ Bk. en-Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille*, I: 83.

ve yasaklama/engelleme gibi birtakım buyruk ve yasaklar getirmesi, akılların kabul etmediği ve delillerin çürüttüğü hususlardan değildir. Zira her mülk sahibinin mülkü altında bulunanlar üzerinde kendisine mahsus malikiyeti ölçüsünde tasarruf ve idare etme hükümranlığı ve yetkisi vardır. Oysa âlemin her bir parçasında ve Âdem oğlunun herhangi şahsında yaratma malikiyeti, yalnızca Allah'a aittir. Zira Allah, bu varlıkları yokluktan var eden ve bir ilkeden ileri gelmiş olmadan yaratandır. Dolayısıyla bu varlıkların her biri üzerinde, ister engelleme, ister izin verme, ister yasaklama, isterse icâb bakımından olsun, O'nun dilediği şekilde tasarruf ve hareket etme hakkı vardır. Bu tasarruf yetkisi, Allah isterse, bu teklifi bilmeyi yaratmak, isterse bunları kendisine vahyedip, kullarından mümeyyiz akıl sahibi kimselere tebliğ etmesini emrettiği bir elçi göndermek suretiyle gerçekleşir.³⁷ Mükemmel bir kudrete sahip olan âlemin yaratıcısı için acizlik imkansızdır. O, mükemmel kudreti ve meşîetinin yürürlükte olmasının bir zorunluluğu olarak, Peygamberlik iddiasında bulunan bir kimseyi değil de, doğru sözlü bir elçiyi göndermeye kadirdir. Böylece elçiler göndermek kendinde imkansız ve özünde sefeh değil, mümkünler sahası içinde bulunur. Hikmet, sefeh, hüsün ve kubhu kavrayış, sadece nakil (es-sem') yoluyla olur. Ebü'l-Abbâs el-Kalânîsî (ö. 255/869) dışında kalan Muhaddislerin kelamcılarının benimsediği üzere, akıllar bu değerlerin iç yüzünü kavramak (el-ittılâ') için bir vasıta olmaktan çıkar.³⁸

Neseî'ye göre, peygamberlerin gönderilmesinde ve şeriatların vaz edilmesinde yaratılmışlar için övgüye değer (güzel) bir sonucun elde edilmesi, kullar arasında hikmetsizlik, başıboşluk ve bozgunculuğa yol açacak sebeplerin savuşturulması söz konusudur. Dini inkâr eden, emir ve nehyi geçersiz sayan kimse, dünyada her türlü fitne, fesad ve yıkımın doğmasına çalışmaktadır. Oysa o, her türlü dalâletten kurtulmanın, yalnızca Allah'ın yardım ve desteğiyle mümkün olduğunu belirtmektedir.³⁹

³⁷ en-Neseî, *Tabsıratü'l-Edille*, II: 7.

³⁸ en-Neseî, *Tabsıratü'l-Edille*, II: 11.

³⁹ en-Neseî, *et-Temhîd*, 43.

Şu halde, Neseffî'ye göre, şeriat insanoğlunun iyiliği ve salâhı için gerekli olduğu zaman, şeriatı inkar eden ve emir ve nehyi geçersiz kılan kimse, dış âlemde kargaşa çıkarmak, yıkımlara yol açmak, bozgunculuk yapmak, fitneyi alevlendirmek ve kışkırtmak, birbiriyle savaşıma ve birbirini yok etme sebeplerini yerleştirmek ve âlemin yaratıcısını sefeh ve bilgisizliğe nispet etmek için çalışıp çabalamış olur.⁴⁰

Neseffî, ahlâkî aklın çalışmasını, iki statüde değerlendirmektedir: Birinci konumda akıl, bir şeyin iyiliğini ya da kötülüğünü yalnız/soyutlanmış halde sonuçlarına ve ihtiyaçlara bakmadan genel olarak kavrar. Bir başka deyişle, iyilik ve kötülük, aklın yaratılışında (fi tab'î'l-akl) genel olarak (cümleten), yani küllî bir kavram olarak yerleşik halde bulunur. İkinci olarak ise akıl, beşerî düzlemde bir şeyin iyiliğini ya da kötülüğünü olayları ve nesnelere durumunu eni konu tartarak ve istidlâlî çabayla düşünerek ya da sem'î bir kaynaktan gelen beyan ile kavrar.

70

OMÜİFD

Çünkü beşerî düzlemde halden hale değişme, beliren ihtiyaçlar ve değişen koşullara bağlı kalmak söz konusudur. Neseffî, bu hususta, genel olarak iyilik veya kötülük gibi değerleri temyiz etme gücünün, peygamberin haberi ve akıl yürütme yoluyla yeni durumlara ve değişmelere bağlı olarak geliştirilmesi ve pekiştirilmesinin altını çizmektedir. Dolayısıyla fitrî olarak insanoğluna bahşedilen bedîhî ve sezgisel olarak kavrama gücü ve kabiliyeti, ilkesel olarak insan aklına olayları ve nesnelere değerlendirmede ana bir çerçeve sunar. Ancak beşerî ilişkilerde ortaya çıkan bazı olayları bu çerçeve ve düzenek dahiline sokabilmek aklı işletmeyi ve düşünmeyi gerektirir. Bunu da yapabilmek aklın, farklı yönlerden çalıştırılmasına ve değişik boyutların birlikte düşünülmesine ihtiyaç duyar. Ayrıca, insanın nefsinin terbiye etmesi ve aklının doğru (sahih) istidlâlde bulunması; bir bakıma peygamberlerin Allah'tan getirdikleri şeriat, teklif, tebliğ ve bildirimlerle aydınlanmasına bağlıdır. İşte Neseffî, kelâmî düşünce sisteminde Allah'ın tarafından hayvanların boğazlanmasına izin verme

⁴⁰ en-Neseffî, *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, II: 15-16.

(ibâha)⁴¹ ile âlemin salâhı, insanların çoğunluğunun huzuru ve toplumda fitne çıkartılmasına karşı emniyeti sağlamak için hırsızların ve yol kesenlerin kısas icabı öldürülmelerinin talep edilmesini de böyle bir çerçeve içinde değerlendirmektedir. O halde insanoğlunun beşerî ilişkilerde doğru değer duygusuna sahip olması, onu geliştirilmesi ve doğru karar alabilmesi için peygamberin diliyle gelen haber bilgisine ve Allah'ın beyanına gereksinim bulunmaktadır. Sonuçta, insanoğlunun, doğru değer yargılarına sahip olmasında aklî güçlerinin yanında, dinî bildirim ve vahyin tafsili olarak aydınlatmanın da büyük bir rolü bulunmaktadır.⁴²

Mu'tezile ve Mâturîdîlere göre, iyi ve kötü, akıl kanalıyla nesnel kriterlerden hareketle tespiti mümkün olan niteliklerdir. Bu itibarla onlara göre, güzel olan fayda, iyi, çirkin olan zarar ise kötüdür. Onlara göre, övgü ve yergi, ancak bu tür fiiller için söz konusudur. Mâturîdîler, iyi ve kötünün bilinmesi ve tespiti konularında Mu'tezilî düşünceye katılmakla birlikte, aklın iyi olanı emredip, kötü olanı yasaklama yetkisi bulunduğu noktasında onlardan ayrılırlar, yani bu noktada emri ve nehyi belirlemede akla hâkim rolü vermezler.⁴³ Neseffî'nin düşünce sisteminde insan, Allah'ın fıtratına ve özüne yerleştirdiği aklî kabiliyet ve melekelerine yabancılaşmadığı takdirde, sağlam fıtratındaki yetilerini ve imkanlarını yerli yerinde kullanmak suretiyle değerler manzûmesi geliştirip, ahlâkî bir toplumsal yapı inşa edebilir. Burada tamamen Mâturîdî'yi izleyen Neseffî'nin, lafzî olarak açık bir dille değil de de, genel ve anlamsal olarak değerler alanının izahına yönelik olarak eserlerinin kimi yerlerinde serpiştirilmiş ve dağınık bir vaziyette ifade ettiği ve ortaya koyduğu düşüncelerden hareketle, beşerî düzlemde böyle bir ahlâkî yapının tesisinin mümkün olabileceğini savunduğunu söylemek mümkündür. Çünkü değerlerin nesnellığı anlayışını savunan Neseffî'ye göre, iyilik ve kötülük hissi, insan zihnine daha yaratılışında iken verilip ekilmiştir. Akıl, yaratı-

⁴¹ en-Neseffî, *Tabsıratü'l-Edille*, I: 141-142. Ayrıca krş. Alâeddin es-Semerkindî, *Mizânu'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl*, nşr. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî, (Bağdâd: Vizâretü'l-Evkâf ve Ş-Şuûni'd-Dîniyye, 1987/1407), I: 252.

⁴² en-Neseffî, *Tabsıratü'l-Edille*, II: 12-28.

⁴³ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 127-128.

lışı gereği, zaten iyilik ve kötülük kavramları kendisine yerleştirilmiş halde bulunduğu için, görünür âlemde onları birbirinden ayırt eden bir meleke konumundadır. Şu halde, insanın iyi ve kötüyü bilmesi, vahyin onların mahiyetini bildirmesi ve açıklamasından önce gelir. İnsandaki ahlâkî duygu, onun temyiz çağına ulaşmasıyla birlikte başlamaktadır. Din (şeriat) ise, beşeri düzlemde insanda zaten başlamış bulunan bu duygu ve temyiz gücünü daha da geliştirip pekiştirmekte ve mükemmelleştirmektedir.

2.3.Yapıp Eden Bir Varlık Olarak İnsan: İhtiyârî Eylemler ve İnsan

Mu'tezile'nin aksine, Ehl-i Sünnet, insanın fiillerinin durumunu ve sorumluluğunun gerekçelerini açıklamada kesb kavramına büyük bir ehemmiyet vermektedir. Bu arada özellikle Ehl-i Sünnet'in Mâturîdîlik kanadının, Eş'arîlere nazaran, insanın eylemleri ve sorumluluğunu izah etme konusunda daha başarılı bir yöntem izlediğini, daha bağlayıcı tutamaklar sunduğu ve daha ikna edici argümanlar kullandığı anlaşılmaktadır. Çünkü Nesefî, insana, Allah mutlak kudreti ve yaratıcılığı karşısında mutlak anlamda bir fail ve kâdir olmasa bile, belli ölçülerde bir özgürlük alanı tanımıştır. Zaten Mâturîdîlik teolojik antropolojisinde, el-ef'âlü'l-ihiyâriyye, kesb, fiil, irade, hürriyet, sorumluluk, gayret, niyet, kasd vb. etik içerikli kavramların da kullanılması bu hususu açıkça göstermektedir.

2.3.1.Yaratma, Kesb ve İnsanın Sorumluluğu

Nesefî'ye göre, kul için fiilin ispatı, onun Allah'a ortak olmasını gerektirmez.⁴⁴ Hasımların (Mu'tezile'nin) görüşü, kafirin, fiili küfür olan kimse olduğu ifade eder. Nesefî, bunu kendilerinin de kabul ve teslim ettiğini söylemektedir. Fakat o, kendilerine göre küfür, kafirin fiilidir, yoksa Allah'ın değildir, ancak Allah'ın mefulüdür. Neccariyye ve Ehl-i Hadis'i mütekellimlerinden her kim onlar için küfrün Allah'ın fiili olduğunu

⁴⁴ Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, nşr. Claude Salamé, (Dimeşk: el-Ma'hedü'l-İlmiyyü'l-Fransiyyü li'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 1993), I, 674.

teslim ederse, onlar kafirin, küfrü yapan kimse olduğunu reddederler (men') ve kafirin, küfrü yapan kimse değil de, küfrün kendisiyle kaim olduğu kimse olduğunu öne sürerler. Nitekim hareket eden kimsenin, hareketi yapan kimse değil de, hareketin kendisiyle kâim olduğu kimse ve ölünün, ölümü yapan kimse değil de, ölümün kendisiyle kaim olduğu kimse olduğu gibi... Yine durum siyahlık, beyazlık, sıcaklık, soğukluk, tatlılık, ekşilik, uzunluk ve kısalık hakkında da böyledir. Ya hasımlar, bu manaların, O'nun bir fiili olduğu için, ölü, hasta, uzun, geniş, kısa, siyah, beyaz, sıcak, soğuk, tatlı ve ekşinin Allah olduğunu iddia ederler, böylece dinden ayrılıp çıkarlar, ya da mezheplerinin tenakuzunu ve şüphelerinin geçersizliğini kabul ve ikrar ederler.⁴⁵ Neseffî'ye göre, özü itibariyle, fiil manasından takdir olunan isim, mananın kendisiyle kaim olduğu kimseye raci olur, yoksa manayı icad eden varlığa değil. İşte bu mana da, ihtiyarî hareket veya zarurî hareket gibi o kimsenin bir kesbi olur.⁴⁶

Mu'tezile'ye göre, kul mahlûku yapar. Her kim mahlûku yaparsa, hâlık olur. Her kim mahlûku yaparsa, o kimse faildir. Bundan başka her kim fiili tek başına (ale'l-infirâd) yaparsa, o kimse haliktir; her kim fiili tek başına yapmazsa, o kimse müktesiptir. Bu, tekvînün mükevvenin aynı olduğunu söyleyenlerin ifadelerine göredir. Neseffî'nin ifadesine göre ise, fiili mahlûk olan kimse, fâildir; mahlûku yapan varlık ise, hâliktir. O, Mu'tezile'nin ortaya koydukları bu türden soruların hepsinin bu yolla cevaplanacağını ileri sürmektedir.⁴⁷

Mâturîdî'ye göre, kullara hakikat manâsında fiil nispet etmek gereklidir. Bu husus, nakil, akıl ve inkâr edenin gerçeğe karşı bile direnen kimse durumuna düşeceği zaruri bilgi ile sabittir.

Kulun hakikat manasında bir fiilinin olduğu, bu fiilini hür iradesiyle gerçekleştirdiği, kulun bu konumunun kendi açısından tercih edilmeye

⁴⁵ en-Neseffî, *Tabsiratü'l-Edille*, II: 659.

⁴⁶ en-Neseffî, *Tabsiratü'l-Edille*, II: 248.

⁴⁷ en-Neseffî, *Tabsiratü'l-Edille*, II: 248. Eş'arîlerin tekvinle ilgili görüşleri için bk. *Mustafa Aykaç, Nâsıruddîn el-Beyzâvî - Kelâmî Görüşleri, Osmanlı Kelâm Geleneğindeki Yeri-*, (Ankara: Gece Akademi, 2019), 115-118.

ve sevmeye en çok lâıyk olan şey durumunda bulunduğu, bu fiilin başka bir yönüyle Allah tarafından yaratılmış olmasının kendisini etkilemediği, sevk edici ve zorlayıcı rol oynamadığı artık sabit olmuştur. Şimdi bunun böyle oluşunun yanında, Allah'ın kulun bu fiilini bilmesi, bundan haberdar olması, bunu Levh-i Mahfûz'una kaydetmesi, işlenmesi sırasında onu mükerreren yaratmayı gerekli kılması ve tâat, masiyet gibi belli bir adla isimlendirmesi, kulu fiilini yapamaya mecbur tutmadığı ve ona sevk etmediğine göre, bütün bunlarla birlikte kişinin ilâhî emir ve nehye muhatap olması, azap veya mükâfata tabi tutulması, güzel ve yerinde bulunmuştur.⁴⁸

Mâturîdî'ye göre, yaratma, sadece Allah'a mahsustur ve iyi ve kötü, bütün insan fiilleri O'nun tarafından irade edilir, hükmedilir ve yaratılır. Yaratmak; bir fiilin mutlak kudret ve küllî ilim sahibi tarafından yokluktan varlığa çıkartılmasıdır. İnsanoğlu, kendi fiilinin bütün nitelik, sebep, şart veya sonuçlarını bilmediğinden ve bir fiili meydana getirmek için gerekli güce sahip olmadığından, kendi fiilinin yaratıcısı sayılamaz. Allah bütün insan fiillerinin yaratıcısı olduğu ispat edildiği zaman, bunu ister istemez O'nun bu fiilleri murad etmiş olması takip edecektir. Çünkü ilâhî irade, ilâhî fiilden önce gelmelidir. Onun için, dünyadaki hiçbir şey Allah'ın iradesi olmaksızın veya O'nun iradesine muhalif olarak gerçekleşemez.

Nesefî'ye göre, Ehl-i Sünnet (Ehl-i Hakk), gerçekte kulların fiillerinin var edeni ve hâlikinin yüce Allah olduğunu ve kulun ise bunların kazananı ve faili olduğunu ve bu hususta Ehl-i Hadis mütekellimlerinin, Neccâriyye'nin ve Kerrâmiyye'nin kendilerine destek verdiğini belirtmiştir. Kul fâil ve müktesib olunca, onun kudreti ve istitâasının olması gerekli ve kaçınılmazdır. Zira kudret olmadan fiil gerçekleşmez. Aynı şekilde kesbi kabul ve ikrar edenlere göre de kesb, ancak zarûrî fiillerden istitâa ile ayrılır.⁴⁹

⁴⁸ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 310.

⁴⁹ en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, II: 112.

İmam Mâturîdî, kulların kendilerini de amellerini de Allah'ın yarattığını öne sürmektedir. Çünkü ona göre imal edilen şey Allah'ın mahlûkudur.⁵⁰ Neseffî'ye göre, hayrı ve şerriyle, itâati ve masiyetiyle birlikte kulların fiillerini yaratmanın, yalnızca Allah Teâlâ'ya ait olduğu sabit ve kesindir. Yine Allah'ın , yarattığını yaratmada hür olduğu, bu konuda mecbur kalmadığı ve iradesiz seçim hakkının bulunamayacağı kesindir. Buna göre kulların meydana gelen bütün fiillerinin Allah'ın iradesi ile gerçekleştiği, meydana gelmeyenlerin ise, yaratmadığına göre, yine O'nun iradesi ile yaratılmadığı esası da sabit olmuştur. Neseffî, kendi görüşlerinin özünü şöyle dile getirmiştir: Her sonradan yaratılan ve var edilen (hâdis), her ne nitelikte idiye o şekilde, Allah Teâlâ'nın iradesi ile meydana gelmiştir. Üstelik bunlardan itaat olanlar yüce Allah'ın meşîeti, iradesi, rızâsı, sevgisi (mahabbet), emri, kazası ve kaderi ile olur iken, masiyet olanlar Allah'ın emri, rızâsı ve sevgisiyle değil de, meşîeti, iradesi, kazâ ve kaderiyle olur. Çünkü O'nun sevgi ve rızâsı bir şeyin O'nun katında güzel görülmesine dayanır. Bu da, masiyete değil, taata uygun düşer. Neseffî'nin aksine, İmam el-Eş'arî (ö. 324/936), sevgi ve rızânın irade manasında olduğunu ve irade gibi her varlığı kapsadığını öne sürmüştür. Bu hususu öz bir ifadeyle açıklamaya çalışan Neseffî'ye göre, Allah şer veya hayır, çirkin ya da güzel, tâat veya masiyet olsun, varlığa geleceğini bildiği şeyin var olmasını dilemiştir. Yine şer veya hayır, çirkin ya da güzel, tâat veya masiyet olmayacağını bildiği her leyin de vücuda gelmemesini dilemiştir. Yüce Allah, Firavun'da imanun değil, küfrün bulunacağını bildiği için, onda imanı değil, küfrü dilemiştir. Allah'a isyankâr olanların ve kâfirlerin durumu da böyle izah edilebilir.⁵¹

Neseffî'ye göre, Ehl-i Sünnet (Ehl-i Hak), hakikatte kulların fiillerini vücuda getiren (mûcuduhâ) ve yaratanın (hâlikuhâ) Allah olduğunu ve kulun ise onun kazananı ve fâili olduğunu söylemiştir. Ehl-i Hadis'in mütekellimleri, Kerâmîyye ve Neccârîyye'nin bu hususta onlara destek

⁵⁰ el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Yavuz, (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2008), XII: 167-168.

⁵¹ en-Neseffî, *et-Temhîd*, 75; a. mlf., *Tevhidin Esasları*, 112.

vermiştir. Ayrıca kul fail ve müktesib olunca, onun kudreti ve istitâasının da bulunması gereklidir. Zira kudret olmaksızın fiil gerçekleşmez. Aynı şekilde kesbi kabul ve itiraf edenlere göre kesb, ancak zarurî fiillerden istitâ ile ayırt edilir.⁵²

Nesefî'ye göre, kulun bir fiili vardır, fakat yaratma kudreti yoktur. Kul, cebr altında değildir, seçimiyle fâildir ve yaratıcı olmadığı ispat edilmiştir. Bu öğretisi ile Mu'tezile'nin, kul mahlûku yapar ve mahlûku yapan kimse haliktir, sözlerine cevap verilir. Nesefî, hidayet ve dalalet meselesinin, kulların fiillerinin yaratımı meselesinin aynı olduğunu savunur. Allah'ın kulların fiillerini yarattığı öğretisi sabit olunca, onlarda hidayete erme fiili ve sapkınlık gösterme fiilini yaratan Allah'tır. Dolayısıyla son tahlilde hidayet ve sapkınlık Allah'tandır. Nesefî'ye göre, hidayete erdirmek hidayete erme fiilini yaratmak; saptırma (idlâl) ise, saptırma fiilini yaratmaktır.

76

OMÜİFD

Nesefî'ye göre, kulların fiillerinin Allah'ın kazâ ve kaderiyle meydana gelmekle birlikte, kulun fiillerinde mecbur olmadığını bilmekteyiz. Nesefî'ye göre, küfür, Allah'ın kazası değil, kazasının sonucudur/ürünüdür (makzî). Biz Yüce Allah'ın kazasına ve küfrü bâtil niteliğinde yaratmasına razı oluyoruz. Ama kaza olunanın (el-makzî), bizzat sıfatımız olmasına razı değiliz. Bazen kişi istemese de, hakkında takdir edilen hastalıklar ve musîbetlerdir. Küfre gelince, kendisine bu hüküm verilen kişi, durumuna bütün gönlüyle razı olur ve ona sıkı sıkıya bağlanır. Nesefî'ye göre, küfür ve masiyet gibi kötülükler, kişinin kendi seçimi, kararı ve kesbiyle meydana gelir.

Mâturîdî'ye göre, herkes, yaptığı işte hür (muhtâr) olduğu gibi, fâil ve kâsib olduğunu da kendi içinden (bizzat) bilir. Bu ifadede Mâturîdî, hür (muhtâr), yapan (fâil) ve kesbeden (kâsib) terimlerini beraberce kullanmaktadır.⁵³ Bu ifadeden, insanın yaptığı bir işi hür olarak, kendi irade ve inisiyatifini kullanarak yaptığı anlaşılmalıdır. Fiilin Allah tarafından

⁵² en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, II: 112.

⁵³ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 284.

yaratılmış olması, insana bir mecburiyet yüklemes. Fiilinde hür olduğuna göre, Allah'ın yarattığı o fiili ister yapar isterse yapmaz. Hür iradesini yapma yönünde kullanınca, o fiili kesbetmiş olur. Aslında mesele insan hürriyeti açısından değerlendirildiğinde, fiil ikinci derecede kalır. Bundan önce seçim unsuru göz önüne alınmalıdır. Çeşitli seçenekler arasından birisinin seçilip eylem (fiil) sahasına geçilmektedir. Bundan ötürü, filozofların çoğu insan hürriyeti deyince, seçme ve tercih etme gücü üzerinde durmuşlardır.⁵⁴

Nesefî'ye göre, küfür Allah'ın kazası değil de, kazasının bir ürünüdür (makzî). O'nun kazası hak ve doğrudur. O'nun kazasının ürünü olan ise bâtıldır. Fiillerin yaratılması meselesiyle ilişkili olarak kendisinde hikmetin yer alması sebebiyle, bu makzînin kazası doğrudur. Her kim Allah Teâlâ'nın küfrü bâtil, kabîh ve şer olarak kılmasına rıza gösterirse, O'nun kazasına rıza göstermiş olur. Her kim buna rıza göstermezse, Allah'ın kazasına rıza göstermeyen bir kimse olur. Her kim buna rıza gösterir, fakat küfrün kendisinin bir sıfatı olduğuna rıza göstermez ve kendi nefsinde o küfrü yapması zorunlu olmazsa, yüce Allah'ın kazasına rıza göstermiş ve O'nun nefreti, kızgınlığı ve azaba uğratmasını gerektiren şeye rıza göstermemiş olur.⁵⁵ Sonuçta, Nesefî'ye göre, küfür, Allah'ın kazâsı değil de, kazâsının bir eseridir. Çünkü O'nun kazâsı, aynı zamanda O'nun bir sıfatıdır, küfür ise, kulun bir sıfatıdır. O'nun buradaki kazâsı, küfrü kâfirin nefsinde kötü, çirkin ve bâtil bir nesne olarak yaratmasıdır; fakat bu, kulun, Allah'ın gazap, öfke ve ebedî azabını hak edecek şekilde küfrü irâde ve ihtiyar etmesi halinde olur. Burada Nesefî, kulların böyle bir ilâhî kazâyâ rıza göstermeleri gerektiği temel öğretisinin altını çizmektedir. Ona göre, kul, küfür gibi ihtiyar ve tercihiyle bizzat işlediği fiillere, bir teşvik ve özendirme olmadan daha çok razı olur. Allah, kulların kazandığı (kesbe) filleri yaratır (kazâ). Oysa kazâ, onları fiile mecbur bı-

⁵⁴ Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, (Ankara: Selçuk Yayınları, 1982), 14-15; Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, 54.

⁵⁵ en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II: 311-312.

rakmamıştır. Allah'ın kazâsı, kulların filli tercih ve kesblerine göre gerçekleşir.

Nesefî, kazaya rıza gösterdiklerini beyan etmekte ve onun keyfiyetini belirtmektedir. Bağdat Mu'tezile ekolüne mensup olan Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî (ö. 319/931)'nin yüce Allah'tan aktararak delil getirdiği *"Benim kazama rıza göstermeyen ve belama sabretmeyen kimse kendisine benden başka bir Rab arasın!"*⁵⁶ anlamındaki haberin hakikatinin hastalıklar ve musibetler hakkında olduğunu bildirmektedir. Mu'tezile'ye göre cehennemde ebedî kalma Allah'ın kazâsındandır. Zira onlar Allah için hulûd'ün manası dışındaki ebedî kılmayı ispat etmektedirler. Buna binnaen, Nesefî, *"Ka'bî, kendisi için ona rıza göstere, aksi taktirde kendisine başka bir Rabb arasın!"* diye tepkisini ortaya koymaktadır. Doğrusu, Nesefî'ye göre, küfür Allah'ın kazasıyla olur, ancak Allah'ın bunu kendisi hakkında kaza ettiği kimse, buna rıza gösterir ve kendisinden zâil olmasına rıza göstermeyecek şekilde buna sarılıp tutunur. Hakkında kaza edilen kimsenin zaman zaman rıza göstermediği ve kendisinden rahatsızlık duyduğu şey, ancak hastalıklar, belalar ve musibetlerdir. Nesefî'ye göre, Mu'tezile, bu musibetlere, belâlara ve hastalıklara, yalnızca bir bedel olarak rıza gösterir. Dolayısıyla Nesefî, onlara kendileri hakkında bunları kaza eden Allah'ın dışında başka bir Rabb aramalarını salık vermektedir.⁵⁷

Nesefî'ye göre, yaratma (et-tahlîk), irade, kaza ve kader kavramları konusunda hiç kimsenin bir mazereti olamaz. Çünkü bu tür manalar kulları yaptıkları şeylere mecbur bırakmaz; bilakis kullar yaptıkları şeyleri otonom (muhtâr) varlıklar olarak yaparlar. Fiili yaratma, irade etme, kaza ve takdir etme, fiillerin kendilerinde vaki olduğu ve onlarsız vukua gelmediği vakitleri ve mekanları yaratmaya benzer. Kulları mecbur bırakmayı ve zorlamayı gerektirmeyeceği için, bunlardan herhangi bir şeyi yaratma (et-tahlîk) mazeret olamaz. Bu takdir ve kazanın durumu da

⁵⁶ Bk. Nûreddin es-Sâbûnî, Nureddîn es-Sâbûnî, *Mâturîdiyye Akâidi*, trc. Bekir Topaloğlu, (Ankara: DİB Yayınları, 1979), 162.

⁵⁷ en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II: 312.

aynen böyledir. Çünkü kendisi sebebiyle yaptıkları eylem vaktinde bunlardan hiçbir şey kulların akıllarına gelmez. Dolayısıyla bununla mazeret göstermek ve hüccet getirmek bâtıldır. Eğer onların bununla hüccet getirmeleri mümkün olsaydı, ilim, güç yetirme vb. gerekçelerle hüccet getirmek mümkün olurdu. Çünkü kulların, Allah'ın kendilerinden vaki olacak şeyi bilmesiyle birlikte, kulları yarattığı ve O'nun keremi, cömertliği (cûd) ve onlara azap etmekten müstağni oluşuna; O'nun affedici ve mağfiret edici olduğu, O'nun onların itâatinde hiçbir menfaatinin olmadığı ve masiyetlerinde ise O'nun aleyhine bir zararın bulunmadığı esasına dayanarak yaptıkları fiilleri meydana getirdikleri hususunda onların hiçbir mazeret üretmeleri mümkün değildir. Neseî, kaza ve takdir ile ilgili bu durumun da aynen böyle olduğunu ileri sürmektedir. Öte yandan Neseî, kulların fiili olduğunu, o fiili gerçekleştirmede muhtâr olduklarını ve bundan dolayı da cezaya çarptırılacaklarını gösteren delil ikame ettiklerini belirtmektedir.⁵⁸

Kul için yaratma kudretinin varlığı imkânsızdır. Cebriyye'ye karşı ileri sürülen naklî ve aklî deliller ile zarurî bir biçimde kesinlik kazanmıştır. Bunu reddeden inatçı konumuna düşer. Kul, fiil sahibidir.⁵⁹

Mâtürîdî gibi,⁶⁰ Neseî de, Ehl-i Sünnet kelâmı içinde insanın sorumluluğunu Eş'ariyye kelâmcılardan daha başarılı ve daha tutarlı bir biçimde izah etmiştir. Çünkü insan, onun isteminde yapıp edebilen yükümlü bir varlık olarak tasarımılanır ve yaptıklarından ötürü ona sorumluluk yüklenir. Neseî, bu sorunu çözümlenmede Allah'ın mutlak kudret ve yaratıcılığı karşısında insanın fâilliğine göndermede bulunan kesb kuramına tutunur.

⁵⁸ en-Neseî, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, II: 313.

⁵⁹ en-Neseî, *et-Temhîd*, 99.

⁶⁰ İnsanın sorumluluğu hakkında bk. Harun Çağlayan, "İmam Mâtürîdî'de Hidayet-Ahlâk İlişkisi ", *İmam Mâtürîdî'nin İzdüşümü*, ed. Sıddık Korkmaz, (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 72-77.

2.3.2.Kudret ve İstîtâa: İnsan ve Yapabilme Gücü

Neseffî'ye göre, insana bahşedilen istitâa iki zıt şey için elverişlidir. Allah'tan başka bir varlık için yaratma kudretinin ispatı muhaldir. Kulun fiili vardır, ama onun asla yaratma kudreti yoktur. Aynı makdûrun iki kadirin kudreti altına girmesi câizdir.⁶¹

Neseffî'ye göre, istitâa iki kısımdır: Birincisi, bir fiilin gerçekleşmesi için gerekli fizikî şartların ve gereçlerin uygun ve yerinde; organ ve uzuvların sağlıklı olmasıdır. Nitekim Kur'ân'da, "Yoluna gücü yeten herkesin, o eve (Ka'be'ye) gidip hacetmesi, insanlar üzerinde Allah'ın bir hakkıdır" meâlindeki âyet,⁶² bu manada kullanılmıştır. Âyette geçen "gücü yeten (istatâ'a)" ifadesinin yol azığı ve yolculuk araçları olduğu belirtilmiştir. İkincisi ise, fiili meydana getiren gerçek kudrettir ki, Allah Teâlâ'nın "Onların hem (gerçeği) işitmeye güçleri yetmiyor, hem de (onu) göremiyorlardı" (Hûd, 11/20) âyetinde geçen istitâa bu manada kullanılır. Burada Allah Teâlâ onları (müşrikleri) bu yüzden kınamıştır. Kınama ise onlara, ancak fizikî şartların müsait, organların ise sağlıklı bulunmasına rağmen, gerçek kudret yok olduğu bir durumda ilişir. Fizikî şartların yerinde bulunmayıp, organların ise sağlıklı olmadığı bir durumda ise kınama yapılmaz. Çünkü böyle bir istitâanın yok olması, kişinin ortadan kaldırmasıyla olmaz. Aksine burada insan mecburiyet altında bulunan bir varlık olarak telakki edilir. Bu tür istitâanın bulunmaması durumunda, insanlara, fiili yerine getirmemelerinden ötürü kınanama ilişmez. Neseffî, ikinci tür istitâanın araz olup, kendilerine göre fiille birlikte meydana geldiğini ileri sürmektedir. Mu'tezile, Dırâriyye ve Kerrâmiyye'nin ekseriyetine göre ise, bu istitâa fiilden önce bulunur.⁶³

Eş'arîlerin aksine,⁶⁴ Neseffî'ye göre, istitâa, iki zıt seçeneğe uygun ve elverişlidir. en-Neseffî'ye göre, arkadaşlarından her kim kudretin iki zıt

⁶¹ en-Neseffî, *Tabsiratü'l-Edille*, (nşr. Salamé), II: 583, 613, 638, 643.

⁶² Âl-i İmrân, 3/97.

⁶³ en-Neseffî, *et-Temhîd*, 53; a. mlf., *Tevhîdün Esasları*, 85-86

⁶⁴ Eş'arîler için bir şeye kudret yetirmenin zıttı için geçerli olmadığı hususunda bk. Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan b. Fûrek (ö. 406/1015), *Mücerradu Makâlâti's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret, (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987), 117-118

şeye elverişli olduğunu söylüyorsa, küfür kudretinin iman için de elverişli olduğunu ve iman için elverişli olan kudretin onunla birlikte bulunduğunu söylemektedir. Dolayısıyla kulun küfür yerine imanı kesbetmesi gerekir. Mu'tezile'ye göre, eğer istitâa fiilden önce gelmeseydi, bunda teklif-i mâ lâ yutâk söz konusu olurdu. Oysa bu kabîhtir. Çünkü eğer kâfirle birlikte iman olmadığı için, iman kudreti imanla birlikte bulunsa, kâfir için iman kudreti bulunmaz. Dolayısıyla kâfiri imanla yükümlü tutmak, teklif-i mâ lâ yutak olur.⁶⁵

Nesefî, kudretin fiilden önce gelişinin, kulun, fiil anında/vaktinde Yüce Allah'a muhtaç olmayışını gerektireceğini ileri sürmektedir. Kulun ömrünün bir lahzasında Allah'a muhtaç olmadığı görüşünü kabul etmek küfürdür. Kible ehlinin, her vakitte Allah'tan yardım dileme ve tevfiik isteme hususunda icmâ etmesi de böyledir. Eğer Allah insana taatın var oluşundan önce taat kudreti verseydi, dileme ve istemenin hiçbir manası kalmazdı. Nesefî'ye göre, Mâturîdî fiilden önce kudret vermenin hikmetin dışına çıkmak olduğu esasına dayanmıştır. Bu, yüce Allah'ın hikmetine lâayık değildir.⁶⁶

Kulların fiillerini yaratmada tek etkin varlık Allah'tır. Yaratma kudretinin Allah'tan başkası için isbatı, muhaldir. Kulun fiili vardır, ama yaratma kudreti yoktur. Aynı makdûrun, iki kâdirin kudreti altına girmesi mümkündür. Kul için fiilin isbatı, onun Allah'a şerik olmasını gerektirmez.

Nesefî, insan fiillerinin oluşumunda Mu'tezile'nin benimsediği tevel-lüd görüşünü çürütüp geçersiz kılmaktadır. İnsanın yaratma ve meydana getirme kudreti olmadığı kesinlik kazanınca, onun vurması akabinde vurulan kimsede oluşan acı, yine kırma fiilinden sonra camın kırılması veya bir adamın ona dayanması sonrasında tahtadaki hareket vb. bunların hepsinin Allah Teâlâ tarafından yaratıldığı ve kulun burada herhangi bir ediminin söz konusu olmadığı da kesindir. Çünkü kulun yaratma

⁶⁵ en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II: 160.

⁶⁶ en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II: 159.

kudreti yoktur. Kudret mahallinde devamlılığı olmayana iktisap etmek imkânsızdır. Çünkü devan eden etki, yalnızca kulun kudret mahallinde değildir. Burada Neseî, Mu'tezile'nin görüşünü kökten çürütmeye çalışmaktadır. Çünkü Mu'tezile'ye göre, bütün bu nesnelere kulun fiilinden doğmaktadır (el-mütevellid).⁶⁷ Zaten onlar kulun fiilidir, kul tarafından yaratılmaktadır ve fiilin yaratıcısı da odur. Neseî, bu noktada Mu'tezile liderlerinden Ebû Sehl Bişr b. el-Mu'temir (ö. 210/825)'in görüşünü yanlışlamaktadır. Ona göre, duymak, görmek vb. diğer idrakler ve bütün renk, tat ve kokular, insanın fiilinden doğmakta, onun mahlûku bulunmakta ve onun tarafından meydana getirilmektedir. Neseî, şu gerekçeyle Mu'tezile'nin görüşünü yanlışlamaktadır: Elem, sebebin (vurmak) failinin (vuranın) fiili olsaydı, o zaman elem fiilinin ya vurmayı meydana getiren kudretle ya da başka bir kudretle var edilmesi gerekirdi. Oysa Neseî'ye göre, bunların hepsi yanlıştır. Çünkü daha fiilin neticesi meydana gelmeden önce, fiilin bulunduğu kimsenin acı duygusunun oluşmasından sakınma imkânı yoktur. Halbuki kudret sahibinin, fiil meydana gelmeden önce onu yapmaktan kaçınma ve aksini elde etme imkânı vardır. Üstelik acı, yaralayan kimse öldükten sonra da bulunur. Halbuki kişi öldükten sonra, kudretinin devam etmesi veya ölümünden sonra onun için bir kudretin meydana gelmesi muhaldir. Aslında kudretsiz fiil de yoktur. Dolayısıyla bu durum, onun fiili olmadığına bir delildir.⁶⁸

82

OMÜİFD

3. İman Eden Bir Varlık Olarak İnsan: Günah (Ma'siyet) ve Kötülük

Neseî, kelâmî düşünce sisteminde teolojik antropoloji sorununu; iman, günah ve kötülük ekseninde ele alıp çözümler ve Ebû Hanîfe'den beri gelen, büyük günah işleyen asla tekfir edilemeyeceği akidesini benimser ve İslam toplumuna mensubiyetin koşulunu iman etme aktına bağlar.⁶⁹ Neseî, Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'de olduğu gibi, imanın sözlükte

⁶⁷ Mütevellid fiiller hakkında bk. Fethi Kerim Kazanç, *Kadı Abdülcebâr'da Nedensellik Kuramı*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 322-336.

⁶⁸ en-Neseî, *Tevhidin Esasları*, 106-107.

⁶⁹ İmanın mahiyeti ve sıhhati hakkında bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Hanefî el-Mâtürîdî (ö. 333/944), *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, thk. Abdullah b. İbrâhîm el-Ensârî, (Haydarâbâd: Matba'tü Meclisi Dâ'irati'l-Ma'ârifî'n-Nizâmiyyeti'l-

tasdikten ibaret olduğu düşüncesini benimser. Bir başkasını haber verdiği konuda tasdik eden her kişiye, sözlükte mümin adı verilir. Nitekim Yüce Allah, Yûsuf'un kardeşlerinin sözünü naklederek, “*Ey babamız dediler, biz gittik, yarıştıyorduk; Yusûf'u yiyeceğimizin yanında bırakmıştık. Onu kurt yemiş! Ama biz doğru söylesek de, sen, bize inanmazsın!*” (Yûsûf, 12/17), yani “*Bizi tasdik edici değilsin*” diye buyurmuştur. Kim bu tasdikle gelirse, kendisi ile Yüce Allah arasında mümindir. İkrara gelince, insanların bilmesi ve İslâm hükümlerinin tatbik edilebilmesi için ona ihtiyaç duyulur. İmanın zıddı küfürdür. Küfür ise yalanlama ve inkârdır. Her ikisi de kalp ile olur. Aynı şekilde onların zıtları da kalpledir. Çünkü buldukları yer değiştiği zaman, zıtlık söz konusu olmaz.⁷⁰

Nesefî'ye göre, iman etmek insanın önemli bir varlık koşuludur. Ama insan imanın gereğini yerine getirmediği zaman, büyük günah işlemiş olur. Bir başka deyişle, insan iman etmekle birlikte, günah ve kötülük de işleyebilen bir varlık olarak tasarımlanır. Fakat Nesefî, Ehl-i Sünnet'in genel eğilimine bağlı kalarak, Hâricîlerin aksine, büyük günah işleyen kimseyi tekfir edip toplumdaki dışlamaz. İmanını muhafaza eden kimse, sadece günahkâr ve fasık bir mümindir, günahı ve hatasından derhal tövbe etmelidir, ama son tahlilde, âhirette ya doğrudan ya da işlediği günahın cezasını çektikten sonra cennete gidecektir.⁷¹

Nesefî'ye göre, kulun bir fiili vardır, fakat yaratma kudreti yoktur. Kul, cebr altında değildir, ama seçimiyle fâildir ve yaratıcı olmadığı ispat edilmiştir. Bu öğreti ile Mu'tezile'nin, kul mahlûku yapar ve mahlûku yapan kimse de haliktir, sözlerine cevap verilir. Nesefî, hidayet ve dalalet meselesinin, kulların fiillerinin yaratımı meselesinin aynı olduğunu sa-

Kâ'ine, 1321), 12-16; a. mlf., *İslâm İnanç Esasları*, trc. Adnan Bülent Baloğlu ve Murat Memiş, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat), 2014, 33-40; Ebû Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, trc. Şerafeddin Gölcük, (İstanbul: Kayhan Yayınları, 1980), 187, 203, 209; es-Sâbûnî, *Mâturîdiyye Akâidi*, 179-180. Ayrıca konu ile ilgili olarak bk. Mustafa Aykaç, “İman Kavramı”, *Sistemantik Kelâm*, ed. Mehmet Evkuran, (Ankara: Bilay Yayınları, 2019), 336-347.

⁷⁰ en-Nesefî, *et-Temhîd*, 99-100; a. mlf., *Tevhidin Esasları*, 143-144.

⁷¹ İman konusu ile ilgili olarak bk. el-Bakara, 2/284; Âl-i İmrân, 3/129; el-Mâide, 5/18, 40.

vunur. Allah'ın kulların fiillerini yaratmış olduğu öğretisi sabit olunca, onlarda hidayete erme fiili ve sapkınlık gösterme fiilini yaratan, sadece Allah'tır. Dolayısıyla son tahlilde hidayet ve sapkınlık Allah'tandır. Neseffî'ye göre, hidayete erdirmek hidayete erme fiilini yaratmak; saptırma (idlâl) ise, saptırma fiilini yaratmaktır.

Neseffî'ye göre, kulların fiillerinin Allah'ın kazâ ve kaderiyle meydana gelmekle birlikte, kulun fiillerinde mecbur olmadığını bilmekteyiz. Neseffî'ye göre, küfür, Allah'ın kazası değil, kazasının sonucudur/ürünüdür (makzî). Biz Yüce Allah'ın kazasına ve küfrü bâtil niteliğinde yaratmasına razı oluyoruz. Ama kaza olunanın (el-makzî), bizzat sıfatımız olmasına razı değiliz. Bazen kişi istemese de, hakkında takdir edilen hastalıklar ve musîbetlerdir. Küfre gelince, kendisine bu hüküm verilen kişi, durumuna bütün gönlüyle razı olur ve ona sıkı sıkıya bağlanır. Neseffî'ye göre, fesad, küfür ve masiyet gibi kötülükler, kişinin kendi seçimi, kararı ve kesbiyle meydana gelir.

84

OMÜİFD

4. Dinî ve Ahlâkî Buyruklara Muhatap Bir Varlık Olarak İnsan: Teklifin İmkânı ve İlâhî Buyruklar

Teklif mevzûsu, Allah'ın kelimâ sıfatıyla yakından ilişkilidir. Çünkü kelimâ sıfatı, muhataba yönelik olarak Allah'ın emir, nehiy, va'd, va'id ve haberlerini ihtiva eder.

Teklif, hitabın emir ve nehiy olarak muhataba yönelmesi şeklinde tanımlanarak, emre ve nehye itlak olunmuştur.⁷² Bu tanımda öne çıkan unsurlar, teklifin bir hitap olduğu ve teklifin emir ve nehiy olan içeriğidir. Teklif, diğer bir biçimde de, ibadet maksadıyla şer'î olanları gerekli kılmak olarak tanımlanmıştır. Bu tanımda ise, teklifin amacı dikkate alınarak teklif Allah katından olduğundan, ondaki ibadet kastı öncelenmiştir.⁷³

⁷² Ebû Mansûr Abdulkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1401/1981), 207. Ayrıca bkz. Hüseyin Doğan, *Abdülkâhîr el-Bağdâdî'nin Kelâmî Düşüncesi*, (Bursa: Emin Yayınları), 2019, 211.

⁷³ Teklif kavramıyla ilgili olarak detaylı bilgi için bk. Erkan Yar, *Müslüman Kelamında Teklif ve Sorumluluk*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 25.

Teklif, genel manada, emir ve nehiy olarak muhataba yönelir. Her ne kadar emir ve nehiy, fıkıh usulünün bir konusu olarak ele alınmış olsa da, gerçekte usûl geliştirmiş bütün ilimlerin inceleme alanında bulunan mevzulardır. Bu konu, fıkıh usulü kitaplarında mükellefin fiillerine ait hükümler bağlamında incelenip değerlendirilmiştir.⁷⁴

Teklif olgusu; teklif eden otorite (mükellif), teklif olunan (mükellef) ve teklif objeleri olmak üzere üç unsurdan oluşur. Teklif olgusunun gerçekleşmesi, teklif oluşturan her üç öğede bazı şartların bulunmasına bağlıdır. Şer'î teklif olgusunda Allah, teklifi ve şartlarını belirleyen, insan da teklif edilen hakkında bilgi edinen ve onu gerçekleştiren konumdadır. Aklı teklifte ise şartları ve teklif nesnelere belirleyen taraf, genel olarak insanın kendisidir. İnsanın, teklifi kabul edebilecek bir donanım ve yetkinlikte yaratılmış olması, onun üstünde konum ve mertebe bakımından ona teklif edecek bir varlığın mevcudiyetini gerekli kılar. Teklif olunan bir yetkinlik ve donanımda yaratılmış, insan için bir ihsan olduğu gibi, teklif olunmak da onun için bir lütuftur. Şer'î teklif açısından düşündüğümüzde, teklif eden yegâne otorite Allah'tır.

Teklifin kaynağı olarak Allah'ın, konuşan (mütekellim) olması ve teklif nesnesini sorumlu varlık olarak insana (mükellef) vahiy kanalıyla ulaştırması gereklidir. Bir şeyi başkasına teklif eden bir varlığın mütekellim olması, yani teklifi sözlü veya yazılı olarak ulaştırması lazımdır. Allah'ın beşer ile konuşmasının manası, iletişim enstrümanlarını kullanarak ona hitabını bildirmesidir. Muhatabın bilgi edinmediği teklifin gerçekleşmesi ve teklif olarak bir değer kazanması mümkün değildir. Gazzâlî'nin, teklif edende mütekellim olmaktan başka bir şart yoktur" diye söyleyerek, sorumlu tutan varlığın sorumluluk nesnelere sorumlu varlığa bildirme görevini dahi dikkate almadığı müşahede edilmektedir. Aslında Gazzâlî'nin teklif eden hakkındaki bu anlayışı, hiçbir şeyin ne

⁷⁴ Yar, *Müslüman Kelamında Teklif ve Sorumluluk*, 35.

aklen ne de şer'an Allah için zorunlu olmadığı şeklindeki mutlak muhtar Allah tasavvur ile paralellik arz etmektedir.⁷⁵

Neseî, teklif meselesini mülk kavramıyla ilişkilendirerek temellen-dirmeye çalışmaktadır. Neseî, kulun dinî ve ahlâkî buyruklara muhatap olduğunu açıklamaktadır. Emir ve nehiy hitapla gerçekleşmektedir. Neseî, insanı teklifi yüklenen bir özne olarak kabul etmektedir.⁷⁶ Emirlerde muhatap için teşvik ve nehiylerde ise sakındırma söz konusudur.

Âlemin hakîm ve âlim bir yaratıcısı vardır ve âlemin her bir parçası-nın onun mülkü olup O'nun mülkünde hiçbir ortağı yoktur. Neseî'ye göre, mülkünde yegâne hükümlanlık sahibi olan bir zât tarafından farz ve haram kılma, serbest bırakma ve yasaklama şeklinde yükümlülüklerin yöneltmesi, aklın reddedeceği veya imkânsız olduğuna hükmedeceği bir konu değildir. Çünkü her hükümlanlık sahibinin, hükümlanlığı ölçü-sünde, mülkünde tasarruf yetkisi ve dilediği gibi davranma hakkı vardır. Âlemin her bir cüzünde ve Ademoğullarının her bir ferdi üzerinde Allah Teâlâ'nın yaratma hakimiyeti vardır. Çünkü onları yokluktan varlığa çıkararak, bir asla/ilkeye dayanmadan var eden yaratıcı, O'dur. Dolayısıyla bunlardan her biri üzerinde istediği şekilde tasarruf etme hakkı vardır. Ayrıca bunu, onlara istediği bir yolla bildirir. Dilerse onları böyle bir ilimle yaratır; dilerse de bunu mükelleflerin kendi cinslerinden veya kendi cinsleri dışından elçi göndererek yapar.⁷⁷

Mâturîdî'ye göre, teklife esas olan kudret iki kısma ayrılmaktadır: Birincisi, imkânlı, yani imkana dayanan kudrettir ki, bundan maksat, araç ve gereçlerin, her türlü vasıta veya sebeplerin elverişli bir durumda bulunmasıdır. Böyle bir kudretin tahakkuku, birtakım şartlara bağlıdır. Binaenaleyh buna, şartlı kudret, şartlı istitâa adını vermek mümkündür. İkincisi, imkânlı kudretle beraber, fiili kolaylaştıran kudrettir ki, buna "kudret-i müyessire" denmektedir. İşte bu kudret vasıtasıyla insan mü-

⁷⁵ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, (Kahire: Sâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 102-110.

⁷⁶ en-Neseî, *Tabsıratü'l-Edille*, II: 26.

⁷⁷ en-Neseî, *et-Temhîd*, 41-42; *Tevhidin Esasları*, 67.

kellef bulunduğu fiili ; Allah'ın sonsuz fazl ve inâyetinin bir sonucu olarak kolaylıkla yapar. Bununla beraber burada yine de kolaylık nedenlerinin bulunması şarttır. Mâturîdî'ye göre bu tür bir kudret, fiilden önce olmayıp, sadece fiille beraber ortaya çıkmaktadır. Daha açık bir deyişle, kulun kastı ve durumunun da elverişli olmasıyla Allah kulda fiile mukârin olarak bu kudreti yaratmaktadır. Bu da göstermektedir ki, teklifte esas olan, durumun müsaitliği ve elverişliliği ile beraber kasıttır, amaçtır.⁷⁸ Fiil ise zaman itibariyle ona makrûn olan hâdis kudretle beraber Allah'ın ezeli kudretiyle vuku bulmaktadır. Eğer durumun elverişliliği beraber kasıt, amaç bulunmasaydı, hâdis kudretin makdûra, yani takdir olunan şeye makrûn olması imkânsızlaşır.

Eş'arîlerin aksine, Neseî, güç yetirilemeyen bir şeyle sorumlu tutma (teklif-i mâlâ yutâk)ı kabul etmez.⁷⁹ Sebepler sabit ve organlar tam ve yeterli olunca, kendisine emredilenin zıddıyla iştigal ettiği için, yokluk üzerinde kudretin bekası söz konusu olur, dolayısıyla kudreti ziyan etmiş olur ve mazûr sayılmaz ve teklif sahih olur. Eğer o teklifi elde etmeye yönelseydi (kasd), onun için kudret hasıl olurdu. Sebeplerin sâlim olması durumunda ise, bu teklif, onun fiili bizzat işlemeye yöneldiği anda, kudret kendisinde hasıl olmayan şeylerdendir. Bu kudretten engellenme halidir ve kişi fiille mükellef değildir. Fizikî şartlar mevcut, organlar tam ve yeterli olup kudret yok edildiğinde, burada kişi, kendisine emredilenin aksini yerine getirdiği için kendi kudretini ziyan/zayi etmiştir. Dolayısıyla emre uymama mazur sayılmaz ve bu noktada teklif doğrudur. Çünkü eğer onu elde etmeye yönelse, kudret meydana gelecekti. Ama fizikî şartların müsait olmaması durumunda, fiili yapmaya yöneldiğinde kud-

⁷⁸ Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986), 257; Kemal Işık, *Mâturîdî'nin Kelam Sisteminde İmân Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, (Ankara: Fütüvvet Yayınları, 1980), 95-96. Eş'arîler için güç yetirilemeyen bir şeyle teklifte bulunmanın imkanı hususunda bk. el-Gazzâlî, *el-İktisâd*, 112-114.

⁷⁹ Mâturîdîler için insana gücünün yetmeyeceği şeylerin teklifi (teklif-i mâ lâ yutâk) hakkında ayrıntılı olarak bk. Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, II: 164-165; es-Sâbûnî, *Mâturîdiyye Akâidi*, 145-147.

ret meydana gelmez. Bu kudretten yoksun olma halidir; dolayısıyla fiille yükümlü değildir.⁸⁰

Mürcie anlayışının mensuplarına göre, Allah mahlûkâtı yaratmış ve emir ve yasakları bildirmeden öylece bırakmıştır. Bu durumda Kur'ân'daki buyruklar, zahirî anlam açısından birer emir olup, gerçekte emir değildirler. Onlara göre bu hükümler mendub ve mübah bağlamında değerlendirilmelidir. Buna mukabil, Neseî böyle bir yaklaşımın tutarsız olduğu düşüncesindedir. Çünkü ona göre, Kur'ân'daki emir ve yasaklar muhataba belli bir yükümlülük getirir. Her emrin terk edilmesinden dolayı insan ceza görmez. Bu ise mendub ve müstehab olarak değerlendirilir. Terk edilmesinden dolayı cezanın gerektiği her emir ise, vacip olur, yani kesinlik ifade eder. Namaz konusunda Allah'ın, *"Onlardan sonra yerlerine öyle bir nesil geldi ki, namazı zâyi ettiler, şehvetlerine uydu-lar. Onlar kötülük bulacaklardır"* (Meryem, 19/59) âyetiyle zekât konusundaki *"... Altın ve gümüşü yığıp da onları Allah yolunda harcamayanlar var ya, işte onlara acı bir azâbı müjdele! O gün cehennem ateşinde bunların üzerleri ısıtılıp (pullanır); bunlarla onların alınları, yanları ve sırtları dağlanır: "İşte nefisleriniz için yığdıklarınız, yığdıklarınızı tadın"* (et-Tevbe, 9/34-35) meâlindeki âyet, Mürchie'nin tezinin yanlışlığını göstermektedir. Yaratılmışlardan hiçbir kimsenin emredilmekten ve yasaklanmaktan başıboş bırakılması, her şeye hâkim olan varlığın hikmetine uygun düşmez. Nitekim Allah Teâlâ, *"İnsan, başıboş bırakılacağını mı sanır?"* (el-Kıyâme, 75/36) ve *"Bizim sizi boş yere, bir oyun ve eğlence olarak ('abesen) yarattığımızı ve sizin bize döndürülüp getirilmeyeceğinizi mi sandınız?"* (el-Mü'minûn, 23/115) meâlinde buyurmaktadır.

İnsanoğluna teklifin yöneltmesinde misak da önemli bir tutamaktır. Neseî, Yüce Allah'ın mahlûkâtı yarattığını, misak günü ne mümin ne de kâfir oldukları halde, onları Adem (a.s.)'in sulbünden çıkardığını ileri sürmektedir. Nitekim o, bu hususta, *"Rabb'in, Âdem oğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini almış ve "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" diye onları kendilerine şahit tutmuştu. "Evet, (buna) şahidiz!" dediler. Kıyamet günü "Biz*

⁸⁰ en-Neseî, *et-Temhîd*, 59.

bundan habersizdik!" demeyesiniz. Yahut "(Ne yapalım) daha önce babalarımız (Allah'a) ortak koştu, biz de onlardan sonra gelen bir nesil old(uğumuz için öyle yaptık). (Gerçekleri iptal edenlerin yaptıkları yüzünden, bizi helak mi ediyor-sun?" demeyesiniz diye (sizin Rabbiniz olduğum hakkında sizleri şahid tutmuş-tuk). İşte biz âyetleri böyle açıklıyoruz, artık herhalde döner (yola gelir)ler" (el-A'râf, 7/172-174) mealindeki ayete tutunmaktadır. Onlar yaratıklar oldu-lar, sonra da Allah onlara iman ve küfrü arz etmiştir. Her kim kalbiyle itikad ederek imanı seçerse, o mümindir. Her kim küfrü seçerse o kimse kâfirdir; her kim itikad olmaksızın sözle icabet ederse, yukarıda zikredilen âyetten dolayı, o kimse münafıktır.⁸¹

Âlemin yaratıcısı olan Allah, sefahlik yapmayan, bilgisizlik etmeyen bir âlim olduğu ve kullarına karşı şefkat ve merhamet ile tavsif edilen hikmet sahibi (hakîm)⁸² bir varlıktır. Dolayısıyla O'nun, yaratılmışların noksanlığını gidermeyi sağlayacak, onları kemale erdirecek, hikmet ve ilimde yüksek derecelere ulaştıracak yardım elini uzatması ve destek olması imkânsız değildir.⁸³

İnsanlara müjdeleyici ve uyarıcı Peygamberlerin gönderilmesi, muhal olmayıp, imkan dahilinde bulunur. Hikmet sahibi (hakîm) yaratıcıdan peygamber ve elçileri diliyle gelen emir ve nehiylerin hepsi, emrolunan-ların faydalanacağı ve nehy olunanların ise kaçınmakla kendilerinden zararı def edecekleri hususlardır.⁸⁴

⁸¹ en-Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, 24.

⁸² Allah'ın hikmet sahibi bir yaratıcı olduğu hakkında bk. Hulusi Arslan, "Maturidî'ye Göre Evren ve İnsanın Yaratılış Hikmeti", *Hikmet Yurdu İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Özel Sayısı*, Yıl: 2, Sayı: 4 (Temmuz-Aralık 2009), 78-84; Fethi Kerim Kazanç, "Ebü'l-Mu'în en-Neseî'nin Kötülük Problemi Üzerine Düşüncelerinin Kelâmî Açıdan Bir Tah-lili", *Kastamonu Üniversitesi IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik ve Mâtürîdîlik- (05-07 Mayıs 2017)*, 2. Baskı, (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018), I: 64-70; Ebubekir Yalçın ve Hulusi Arslan, "Ebu'l-Mu'în en-Neseî'de Hikmet Kavramı ve Kötülük Problemi", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi)*, 2019, X, Sayı: 1, 35-55.

⁸³ en-Neseî, *et-Temhîd*, 42; a. mlf., *Tevhidin Esasları*, 68.

⁸⁴ en-Neseî, *et-Temhîd*, 42; *Tevhidin Esasları*, 68.

Şayet Hikmet sahibi (hakîm) Allah, bir din vazetmese; belirli sebeplere sahip olanın avantaj kazanacağı, bir başkasının ise diğerinin ona (sebeplere) mâlik olması sebebiyle avantajları ele geçirme ümidini keseceği şartları belirleyen hükümler ortaya koymasaydı; herkes tabiatının meylettığı, hayatı için gerekli gördüğü ve istifade edeceğini umduğunun peşinden koşardı. Bu durumda ise aralarında çekişme ve düşmanlık meydana gelirdi. Bu ise insanlar arasında kin ve nefretin doğmasına sebep olurdu. Bunların hepsi de, onları savaşa ve birbirini yok etmeye sevk eder ki, böyle bir halde mahlûkâtın son bulması, insanoğlunun soyunun kesilmesi ve cinsinin ortadan kalkması söz konusudur. Oysa âlemin yaratılış amacı insandır. O halde bunun aksi bir durum, mahlûkâtın özel olarak yokluk için yaratıldığı sonucunu doğurur.⁸⁵

III.Genel Değerlendirme ve Sonuç

90

OMÜİFD

İslâm kelâmında Allah, âlem, insan ve âhiret gibi temel konular ekseninde, Allah-âlem ve bu arada Allah-insan ilişkisi tasarımı yapılarak çözüme kavuşturulur. Bu ilişki sağlam bir zeminde doğru bir şekilde inşa edilemezse, Allah ya da insan tarafında denge ve ölçü kaçırılabilir. Her iki tarafı da hesaba katarak dengeli ve gerçekçi bir çözüm şekline ihtiyaç vardır. Mâtürîdîlik kelam geleneğinde Nesefî, işte bu denge ve ölçü üzerinden belli kabiliyet ve yetilere sahip insan sorununu özümlemeye çalışan önde gelen bir mütekelimdir.

Nesefî, diğer kelimcilerin yaptığı gibi, insan anlayışını teistik tasavvur temelinde ortaya koymuştur. Nesefî, insan algısını, hem görünürlü (şahid) hem de gâib (öteki) âleminin hakikatlerini bütüncül olarak göz önünde bulundurarak Tanrı, âlem, insan ve âhiret inancı ekseninde sağlam bir zeminde ortaya koymaya çalışmıştır. Bunun için onun, doğru bir insan algısının tasarımı, oluşturulması ve geliştirilmesi konusunda, bir yandan aklî delillere, öte yandan naklî (sem'î) delillere müracaat ettiği dikkati çekmektedir.

⁸⁵ en-Nesefî, *et-Temhîd*, 43; a. mlf., *Tevhidin Esasları*, 69.

Nesefî, dünyasal koşullarda insanı, bilen ve akleden (düşünen), belli başlı değerleri ortaya koyabilen, yapıp edebilen, belli sınır ve ölçüler dahilinde kısmî olarak (cüz'î) hür iradeye sahip olan, tercih ve kararlarına bağlı olarak yükümlülük ve sorumluluk taşıyan, hem iman eden hem de günah işleyip tövbe edebilen bir varlık olarak tasavvur etmektedir. Onun, tüm bu hususlarda Cebriyye ve Mu'tezile arasında orta bir yol izlediği dikkat çekmektedir. Bu yönüyle de onun kelim sisteminin teşekkülünde Ehl-i Sünnet'in genel eğilimine ve bu arada Mâturîdîlik düşüncesine bağlı kalmayı tümüyle yansıttığını ve sürdürdüğünü söylememiz mümkündür. Düşünce tarihinde yeni fikir ve tasavvurların oluşumu, mevcut fikirlerin gözden geçirilip, onların açmazları ve çıkmazlarını tespit edip, yeni ve orijinal çözümlerin üretilmesiyle gerçekleştirilir. Ehl-i Sünnet'in düşünce paradigmasında müşahade ettiğimiz bu entelektüel donanım ve refleksi Nesefî'nin düşünce sistemi üzerinden okumamız ve değerlendirmemiz mümkündür.

Ehl-i Sünnet'in Mâturîdîlik koluna mensup bir kelimci olarak onun insana bakışı, geçmişte olduğu gibi, günümüzde de teolojik antropolojinin çözümüne yönelik geniş imkanlar ve fırsatlar sunmaktadır. İnsan, ona göre pasif değil, yapıp etmelerinden ötürü dinî-ahlâkî sorumluluk taşıyan ve Allah tarafından dinî-ahlâkî yükümlülüğe (teklif) muhatap kılınmış olan, aktif bir varlıktır. Nesefî, insanın nesnel gerçeklik karşısında bilişsellik, varlık alanında yapma (fâilîk), fikhî ve taabbüdî hükümleri değil de, değerler alanında iyilik ve kötülük niteliklerini tespit edebilme ve değerler manzumesi koyabilme meleke ve istidadına güven beslediğini söylememiz mümkündür. Ehl-i Sünnet içinde insan sorununu çözüme kavuşturmak için Eş'arîlerden farklı bir yol izlediğine tanık olduğumuz en-Nesefî, Allah-insan ilişkisini sağlam bir biçimde kurup izah ederken, Eş'arîlerin aksine, insanı Allah'ın mutlak gücü ve hakimiyeti karşısında sorumlu bir özne (fâil) olarak yok saymamıştır.

Sonuç olarak, Nesefî, Mâturîdîlik kelim sisteminde Allah-insan ilişkisini izah ve anlamlandırma bağlamında İmam Mâturîdî'nin eserlerinde kapalı ve muğlak bıraktığı noktaları daha açık ve anlaşılır hale getirmiş,

öte yandan bu sorunu daha sağlam ve tutarlı bir biçimde tartışarak çözüme kavuşturmuş ve bu yönden genel olarak kelim ilminin, özelde ise Mâtürîdîlik düşünce sisteminin teşekkül ve gelişim sürecine büyük bir katkı sağlamıştır.

Kaynakça

- Abdülcebbar, el-Kâdî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Thk. Abdülkerim Osman, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988.
- Ali, A. K. M. Eyyûb, "Maturidilik", Trc. Ahmet Ünal, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, Ed. M. M. Şerif, 2 Cilt, İstanbul: İnsan Yayınları, 1990, 295-310.
- Arslan, Hulusi. "Maturidî'ye Göre Evren ve İnsanın Yaratılış Hikmeti", *Hikmet Yurdu İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Özel Sayısı*, Yıl: 2, Sayı: 4 (Temmuz-Aralık 2009), 71-90.
- Atay, Hüseyin. "Önsöz", Kelama Giriş (el-Muhassal), Trc. Hüseyin Atay, Ankara: TC Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002, XXXI-XLIV.
- Atay, Hüseyin. "Ebû'l-Mu'în en-Nesefî'nin Semantik Metodu", *Tabıratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, 1 Cilt, Ankara: DİB Yayınları, 2004, 16-42.
- Aykaç, Mustafa. *Nâsiruddîn el-Beyzâvî -Kelâmî Görüşleri, Osmanlı Kelâm Geleneğindeki Yeri-*, Ankara: Gece Akademi, 2019.
- Aykaç, Mustafa. "İman Kavramı", *Sistematik Kelam*, Ed. Mehmet Evkuran, Ankara: Bilay Yayınları, 2019, 333-353.
- el-Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1401/1981.
- Ceric, Mustafa *Roots of Synthetic Theology in Islam*, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1995.
- Çağlayan, Harun. "İmam Mâtürîdî'de Hidayet-Ahlâk İlişkisi ", *İmam Mâtürîdî'nin İzdüşümü*, Ed. Sıddık Korkmaz, Ankara: Fecr Yayınları, 2019, 61-87.
- Demir, Osman Nuri. "İmam Mâtürîdî'de İnsan: Ruh, Nefs ve Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 17/1: 2019, 228-254.
- Doğan, Hüseyin. *Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin Kelâmî Düşüncesi*, Bursa: Emin Yayınları, 2019.

- Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1993
- Erdem, Sabri, *Tebşîrâ'ya Semantik Yaklaşım*, (Doktora Tezi, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), 1988.
- Evkuran, Mehmet, *İslam Kelâmında Zihniyetler -Mâtürîdîlik, Eş'arîlik ve Selefilik Üzerine Tezler-*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Kahire: Sâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Hourani, George F., *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr*, Oxford: Clarendon Press, 1971.
- Işık, Kemal, *Mâtürîdî'nin Kelam Sisteminde İmân Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Ankara: Fütüvvet Yayınları, 1980.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan (ö. 406/1015), *Mücerradu Makâlâtî'ş-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*, Thk. Daniel Gimaret, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- Kazanç, Fethi Kerim Gazzâlî *Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007.
- Kazanç, Fethi Kerim. "Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin Kötülük Problemi Üzerine Düşüncelerinin Kelâmî Açıdan Bir Tahlili", *Kastamonu Üniversitesi IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik ve Mâtürîdîlik- (05-07 Mayıs 2017)*, I, 2. Baskı, Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018, 49-74.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Hanefî (ö. 333/944), *Kitâbü't-Tevhîd*, Nşr. Fethullah Huleyf, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Hanefî (ö. 333/944), *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, Trc. Bekir Topaloğlu, Ankara: İSAM Yayınları, 2002.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Hanefî (ö. 333/944), *Şerhu'l-Fikhi'l-Ekber*, Thk. Abdullah b. İbrâhîm el-Ensârî, Haydarâbâd: Matba'tü Meclisi Dâ'irati'l-Ma'arîfi'n-Nizâmîyyeti'l-Kâ'ine, 1321.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Hanefî (ö. 333/944), *İslâm İnanç Esasları*, Trc. Adnan Bülent Baloğlu ve Murat Memiş, İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2014.

- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Hanefî (ö. 333/944), *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, Nşr. Mustafa Yavuz, XII, İstanbul: Mizan Yayınevi, 2008.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, İstanbul: Remzi, Kitabevi, 1992.
- en-Nesefî, Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed, *Bahru'l-Kelâm*, Thk. es-Seyyid Yûsuf Ahmed, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- en-Nesefî, Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed, *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, Nşr. Claude Salamé, I-II, Dîmeşk: el-Ma'hedü'l-İlmiyyü'l-Firansiyî li'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 1993.
- en-Nesefî, Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed, *Tabsiratü'l-Edille fi usûli'd-Dîn*, Nşr. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün, I, Ankara: DİB Yayınları, 2004.
- en-Nesefî, Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed, *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, Thk. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün, II, D.İ.B. Yayınları, Ankara 2003.
- en-Nesefî, Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed, Ebû'l-Mu'în, *et-Temhîd fi Usûli'd-Dîn*, Thk. Abdülhayy Kâbil, Kahire: Dârü's-Sekâfe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1407/1987.
- en-Nesefî, Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed, *Tevhidin Esasları (Kitâbü't-Tevhîd li-Kavâidi't-Tevhid)*, Trc. Hülya Alper, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Öner, Necati. *İnsan Hürriyeti*, Ankara: Selçuk Yayınları, 1982.
- Özcan, Hanifi, *Mâtürîdîde Bilgi, Problemi*, İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1993.
- el-Pezdevî, Ebû Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, Trc. Şerafeddin Gölcük, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1980.
- Rudolph, Ulrich, "Maturidiliğin Ortaya Çıkışı", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Haz. Sönmez Kutlu, Ankara: Otto Yayınları, 2011, 315-24.
- Rudolph, Ulrich. *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı: Mâtürîdî*, Trc. Özcan Taşçı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- ,es-Sâbûnî, Nureddîn, *Mâtürîdiyye Akâidi*, Trc. Bekir Topaloğlu, Ankara: DİB Yayınları, 1979.
- es-Semerkandî, Ebû Bekir Alâeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed, *Şerhu Te'vîlâtü'l-Mâtürîdî (Şerh-u Semerkandî)*, TSMK, Medine Bölümü, Yazma No: 179.
- es-Semerkandî, Ebû Bekir Alâeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed, *Mîzânü'l-Usûl fi Netâici'l-Ukûl*, Nşr. Abdülmelik Abdurrah-

- man es-Sa'dî, 2 Cilt, Bağdâd: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'd-Dîniyye, 1987/1407.
- es-Semerkindî, Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed, *Cümelü Usûli'd-Dîn*, Thk. ve Haz. Ahmet Saim Kılavuz, İstanbul: Emek Matbaacılık, 1989.
- Yalçın, Ebubekir ve Arslan, Hulusi, "Ebu'l-Muîn en-Neseî' de Hikmet Kavramı ve Kötülük Problemi", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi (İnönü Üniveritesi İlahiyat Fakültesi Dergisi)*, 2019, X, Sayı: 1, 35-55.
- Yaltkaya, M. Şerafeddin. "Türk Kelamcıları", *Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmûası*, 5/23, 1932.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ebü'l-Mu'în en-Neseî" md., *DİA*, XXXII, İstanbul, 2006, 568-570.
- Yar, Erkan, *Müslüman Kelamında Teklif ve Sorumluluk*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, İstanbul: MEB Yayınları, 1992.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. "Mâtürîdî Kelâm Okulunun İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebü'l-Mu'în en-Neseî", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Haz. Sönmez Kutlu, Ankara: Otto Yayınları, 2011, 169-188.

