



İMAM MÂTÜRİDÎ'DE İNSAN: RUH, NEFS ve BEDEN İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR İNCELEME*

Osman Nuri DEMİR
Vaiz, Diyanet İşleri Başkanlığı, İstanbul
Preacher, Presidency of Religious Affairs, İstanbul
osmannuridemir@hotmail.com
orcid.org/0000-0001-9701-6655

Öz

Bu makale, düşünce tarihinin ve İslâm kelâmının en eski ve en çok tartışılan problemlerinden biri olan "insanın neliği meselesi"ni, Ehl-i sünnetin kurucu âlimlerinden ve İslâm kelâmının en önemli isimlerinden biri olan İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) örneğinde incelemeyi hedeflemektedir. Bu bağlamda makalede şu sorulara cevap aranmaktadır: İnsan nedir? İnsan tanımlarının temel referansları nelerdir? İnsanoğlu sadece ruhtan mı ibarettir? İnsanı insan yapan şey yalnızca nefis midir? İnsan bedeni onun yegâne gerçekliği midir? İnsan basit bir cevher midir, yoksa o ruh, nefis ve bedenden müteşekkil kompleks bir varlığa mı sahiptir? Bu yapılırken, Mâtürîdî'nin yöntemi izlenerek mezkûr sorulara verilen farklı cevaplar tespit edilmiş, bu cevapların dinî ve felsefî temelleri incelenmiş, iki farklı Mu'tezilî gelenek ve tabii ki Mâtürîdî'nin dönemi, takipçilerinin fikirleri, aynı şekilde Mâtürîdî'nin fikirlerine benzer ve karşıt görüşler dikkate alınmıştır. Sonuçta ise bütüncül, parçacı ve indirgemeci yaklaşımların bulunduğu insanın neliği probleminde, *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ın tamamı okunarak Mâtürîdî'nin düşünceleri ortaya konulmuş ve onun fikirlerinin takipçileri arasında ne oranda karşılık bulduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mâtürîdî, İnsan, Ruh, Nefs, Beden, Hayat, İdrak.

HUMAN IN IMAM MĀTURĪDĪ: A STUDY ON THE RELATIONSHIP BETWEEN SOUL, NAFS AND BODY

Abstract

This article aims to examine "the question of human nature", one of the oldest and most discussed problems of the history of thought and of the Islamic Theology, in the example of Imam Mâtürîdî (d. 333/944), one of the founders of Ahl al-Sunnah and one of the most important names of the Islamic Theology. In this context, the following questions are asked in the article: What is human? What are the basic references of the definitions of human? Is man just a soul? Is it only the *nafs* that makes human beings as human? Is the human body its only reality? Is it a simple substance, or does it have a complex entity consisting of soul, *nafs* and body? There are different answers to those questions. In this paper, the philosophical foundations of these answers and the projections in Islamic philosophy and theology were examined by following the method of Mâtürîdî. In this context two different Mu'tazilîh schools and the period of Mâtürîdî, his followers' ideas, and the similar to ideas of Mâtürîdî as well as opposed views were taken into consideration. There are holistic, fragmentary and reductionist approaches to the

* Bu makale Osman Nuri Demir tarafından Prof. Dr. Hülya Alper danışmanlığında hazırlanan "Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru" isimli doktora tezinden üretilmiştir. / This article is prepared by Osman Nuri Demir, from doctoral thesis titled as "The Conception of Human in Mâtürîdî" that produced under the advisory of Prof. Dr. Hülya Alper.

problem of human nature. Regarding the issue, this article presented the thoughts of Māturīdī and disclosed the extent to which his ideas influenced his successors.

Key Words: Māturīdī, Human, Soul, Nafs, Body, Life, Perception.

Atıf / Cite as: Demir, Osman Nuri. "İmam Mātūrīdī'de İnsan: Ruh, Nefs ve Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme". *Kader* 17/1 (Haziran 2019): 228-254.

Summary

Concerning the nature of human, one can find answers to various questions of the history of thought and Islamic thought in the works of Imam Māturīdī. Māturīdī tackles the issue of human; he is interested in a series of problems such as the definition of man and its essence, the existence of both soul and *nafs*, their natures and relations to body, the fate of soul, *nafs* and body after death, and tried to find solutions to these problems within his own system of thought. Although he was one of the founding names of the Islamic theology and he analyzed man in many respects, thus far, his thoughts about the human nature have not been examined in detail.

Undoubtedly, as a commentator of the Qur'an, Imam Māturīdī shaped his thoughts about human being within the framework of the Qur'an, which was as a requirement of the Ḥanafī school of theology he followed. In addition, His system of thought becomes more original by his distinctive explanations to the following issues: the different functions that Māturīdī attributed to the soul and *nafs* in terms of their relationships with the body; his thoughts about the situation of the soul and the *nafs* after the death of the body; and in this connection, his solution to the integrity of the human being. For this reason, this research aims to explain how he approaches human-related problems, and also aims to determine his stance in this matter by comparing to different opinions on the subject.

The subject of the study has a different importance because of its being one of the fundamental problems of modern Islamic thought. Because, it is important to see the modern human conception of today's world in conflict with the Islamic traditions, and to reveal a human understanding based on our own tradition of thought. From this point of view, it is clear that it is a prerequisite to present the views of one of the peak names of the Islamic tradition with all its aspects. This study also aims to make a contribution to eliminating such a need.

According to Māturīdī, man has been created so beautifully that nobody wants to maintain his life by abandoning his own appearance and entering into the form of another entity other than man because human appearance was created in the most beautiful way.

Māturīdī explains the relationship between *nafs* and soul while he comments on the verse from Quran; "Allah takes the *nafss* at the time of their death, and those that do not die [He takes] during their sleep. Then He keeps those for which He has decreed death and releases the others for a specified term. Indeed in that are signs for a people who give thought." (Al-Zumar 39/42). The *nafs* separates from

sleeping person but the soul remains in the body. Since the soul, the source of life, continues to exist in the body, the existence of life in the person in sleep remains. However, since *nafs*, the source of perception, is removed from body at the time of sleep, the ability to perceive the objects of the person in sleep and perceive what is happening around disappears during sleep. While the *nafs* separates from body in sleep, the soul continues to stay in body and give life to it. When Allah takes the soul at the time of death, the *nafs* also disappears with it. Thus, the human body has no perception and life. Therefore, thing what gives life to man is different from what is perceived by that thing.

Allah has shaped the human body with the characteristics required by His wisdom or the affair of mankind. The human body shows his creator's knowledge. Mâtürîdî doesn't accept human only as a body, he doesn't exclude the unseen aspect of the body and doesn't reduce it to the body. He says that he is a living, mortal, self-possessed, intelligent, thoughtful, talking creature. He also refers to all the characteristics that make man human; his reality in the outside world, his visible aspect and the common perception of all, in other words, a definition that both an intellectual and an ordinary man will share in his self, "human is that we see and observe", and with this, divine authority sees man as a whole. Man is neither only soul and *nafs* nor body. He is human with all the qualities that make man human.

Therefore, according to Mâtürîdî, man is the human being as a whole: he has the life-giving soul and perceiving and thinking *nafs*, along with the body.

Giriş

İnsanın mahiyetinin anlaşılmasına yönelik olarak düşünce tarihinde ve İslâm düşünce geleneğinde sorulan birçok soruya İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) eserlerinde cevap bulmak mümkündür. Zira Mâtürîdî "insan"ı bir mesele olarak ele almış; insanın tanımı, özünün ne olduğu, ruh ve nefsin varlığı, mahiyetleri ve bedenle ilişkisi, ölümden sonra ruh, nefis ve bedenin âkıbeti gibi bir dizi sorunla ilgilenmiş ve bu problemlere kendi düşünce sistemi içinde çözümler üretmeye çalışmıştır. İnsanı bu şekilde çok yönlü olarak ele almasına ve kelâm ilminin kurucu isimlerinden biri olmasına rağmen Mâtürîdî'nin insanın mahiyetine ilişkin düşünceleri şimdiye kadar ayrıntılı bir şekilde incelemeye tâbi tutulmamıştır.

Kuşkusuz bir Kur'ân yorumcusu olan İmam Mâtürîdî, takip ettiği genel sistemin bir gereği olarak insana ilişkin düşüncelerini de Kur'ân-ı Kerîm merkezinde şekillendirmiştir. Bununla beraber Mâtürîdî'nin insan bedeniyle ilişkisi açısından ruh ve nefse atfettiği farklı fonksiyonlar, bedenin ölümü sonrasında ruh ve nefsin bulunduğu durumla ilgili düşünceleri ve bu açıdan insanın bütünlüğü sorununa geliştirdiği çözüm, onun sistemine farklı ve orijinal bir hüviyet kazandırmıştır. Bu sebeptendir ki Mâtürîdî'nin insan düşüncesini konu edinen bu araştırma, hem onun insanla alâkalı problemlere nasıl yaklaştığını ortaya koymayı amaçlamakta hem de aynı zamanda konuya dair farklı düşüncelere de atıf yaparak İmam Mâtürîdî'nin bu konuda durduğu yerin belirlenmesini sağlamayı hedeflemektedir.

Ruh, nefis ve beden ilişkisi temelinde insanı konu edinen bu makalede, birbirinden oldukça farklı yaklaşımların meselâ monist, düalist, indirgemeci, parçacı ve bütüncül değerlendirmelerin bulunduğu “insanın neliği meselesi” İmam Mâtürîdî'nin bakış açısıyla incelenmiştir. Bu yapılırken meselenin dinî ve felsefî kökeni ihmal edilmeyerek iki farklı Mu'tezilî gelenek ve tabii ki Mâtürîdî'nin dönemi, takipçilerinin fikirleri, aynı şekilde Mâtürîdî'nin fikirlerine benzer ve karşıt görüşler dikkate alınmıştır.

Kitâbü't-Tevhîd ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ın tamamı okunarak hazırlanan bu çalışmada öncelikle Mâtürîdî'nin görüşleri tespit edilmiş daha sonra da bu görüşlerin dinî ve felsefî temellerine işaret edilmiştir. Ayrıca onun görüşleriyle mütekaddimîn döneminin kelâm ve felsefe geleneği arasında kısa mukayeseler yapılarak Mâtürîdî'nin görüşlerinin Mâtürîdiyye ekolü içinde ne derece kabul gördüğü de belirlenmeye çalışılmıştır. Böylece bir konu üzerinden hiç değilse Mâtürîdiyye geleneği içindeki farklılaşmalara ve dönüşüme de işaret edilmiştir.

Çalışmada ele alınan konu çağdaş İslâm düşüncesinin temel bir problemi olması bakımından da ayrı bir önemi haizdir. Günümüz dünyasındaki modern insan tasavvurunun İslâm geleneği ile çatışan noktalarını görebilmek ve kendi düşünce geleneğimize dayalı bir insan anlayışını ortaya koyabilmek açısından bu geleneğin zirve isimlerinden birinin görüşlerinin bütün yönleriyle birlikte dikkatlere sunulmasının bir ön gereklilik olduğu açık bir husustur. Bu çalışma, böyle bir gerekliliği gidermeye yönelik bir katkı yapma amacı da taşımaktadır.

1. Ruh: İnsana Hayat Veren Şey¹

Mâtürîdî'nin insanın mahiyeti bağlamında “ruh” kavramına yüklediği anlamların temel referansı onun genel metodu uyarınca Kur'ân- ı Kerîm'dir.² O, ruh konusundaki açıklamalarını Kur'ân metni ve muhtevası çerçevesinde şekillendirmiştir. Kuşkusuz Mâtürîdî'nin bu bilinçli tercihi onun ruh problemine karşı farklı ve orijinal bir yaklaşım sergilemesini sağlamıştır.³ Çünkü ilgili âyetler

¹ “وبالروح يحيى كل ذي روح” İmam Mâtürîdî'ye göre ruh ile bütün canlılar hayat bulur. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, nşr. Komisyon, İlmî Kontrol: Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2011), 2: 189.

² Burada “İnsanın mahiyeti” ne vurgu yapmamızın sebebi Mâtürîdî'nin Kur'ân'dan hareketle ruha farklı bağlamlarda farklı anlamlar yüklüyor olmasıdır. Örneğin vahiy bağlamında kullanıldığı zaman ruh kavramı farklı anlamlar ifade etmektedir. Ancak biz sadece insanın mahiyeti ile ilgili kullanımlar üzerinde duracağız.

³ Mâtürîdî, ruhun mahiyeti hakkında yapılan farklı tartışmalardan haberdardır. Nitekim bu farklı görüşleri bazen isim vererek ve bazen de tasrih etmeksizin nakletmektedir. Fakat kendisi spekülasyon yapmaktan kaçınmakta ve yorumlarını Kur'ân metni etrafında şekillendirmektedir. Meselâ bazılarının ruh hakkında şöyle dediğini nakletmektedir: “Sanki o vücudun her tarafında dolaşan ve bütün ufuklarda deveren eden bir varlıktır. Şayet beden onu hapsedmeseydi o özgür bir şekilde hareket edebilirdi.” bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1: 100-101. Mâtürîdî'nin isim vermeden naklettiği bu görüşün Nazzâm'a ait olması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü bu ifadeler Nazzâm'ın ruh görüşü hakkında farklı kaynaklarda yapılan nakillerle birebir örtüşmektedir. krş. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, nşr. İbrahim Medkûr-Tâhâ Hüseyin (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1382/1962), 11, 339; Abdulkâhir el-Bağdâdî *el-Farâğ beyne'l-*

hakkında yaptığı yorumlar incelendiğinde İmam Mâtürîdî'nin ruhu; insana hayat vasfını kazandıran, ona hayat, kendi ifadesiyle kıvam ve nefes veren şey olması itibarıyla araştırma konusu yaptığı görülmektedir.⁴ Oysa felsefe ve din geleneğinde ruh; cevher veya araz oluşu, maddi veya soyut bir varlık olup olmadığı, bedenle ilişkisi; bedenden önceki ve sonraki durumu ile araştırmaya konu olmuştur.⁵ Yani Mâtürîdî ruhun maddesinden ziyade fonksiyonu ve bedenle olan ilişkisi üzerinde durmuştur.⁶ Bununla beraber *Te'vîlât ve Kitâbü't-Tevhîd*'in farklı yerlerinde dağınık halde bulunan fikirlerinden ve ilgili âyetleri yorumlarken kullandığı ifadelerinden yola çıkarak ortaya koymaya çalıştığımız Mâtürîdî'nin ruh ve nefis telakkisinde felsefi izlerin de olduğu anlaşılmaktadır. Bu da İmam Mâtürîdî'nin ruh ve nefis anlayışının mütekaddimîn kelâm geleneği ile Meşşâî felsefe çizgisi arasında; her ikisiyle de benzerlikleri bulunan fakat bazı noktalarda onlarla arasına kalın çizgiler çekilmiş orijinal bir yapıda oluşunun da gerekçeleri arasında değerlendirilebilir.

Mâtürîdî genellikle ruh kelimesini kullanmaktadır. Ancak bazen ruh anlamını karşılamak üzere onun yerine "nefs",⁷ bazen de ruh kelimesini ifade etmek üzere zaman zaman hadislerde de zikredilen "neseme"⁸ kavramını tercih etmektedir.⁹

İmam Mâtürîdî, ruhu "*sûretlerin ve bedenlerin kendisiyle hayat bulduğu şey*"¹⁰ olarak tanımlamakta, ruhun vücudun ve vücuttaki azaların tam anlamıyla fonksiyonlarını yerine getirmesinin ve işlerlik kazanmasının sebebi olduğunu kaydetmektedir.¹¹ Burada beden ve sûretin hayatiyet kazanması ile kastedilen şey; canlılık vasfına erişilmesi değil, canlılığın kemâle ulaşmasıdır. Bu anlamda hayat bulmak; insan varlığının kendisiyle amaçlandığı kâmil manayı gerçekleştirilecek, sahip olduğu özellikleri gereği gibi kullanabilecek bir kıvama

fırah, nşr. Muhammed Osman (Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, 1409/1988), 123 Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-Nihâl*, nşr. Ahmed Fehmi Muhammed (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1413/1992), 1: 48-49.

⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1: 279; 2: 477; 4: 119; 5: 84-86; 8: 28, 71, 348-350; 9: 289; 12: 342-344; 13: 216; 15: 280.

⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, trc. Ömer Aygün-Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 87-161; Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2000, 11-58; Musa Koçar, "Mâtürîdî'nin Kur'ân'da Yer Alan Ruh Kavramına Yüklendiği Anlamlar", *SDÜİFD* 16/1 (2006): 67; Yusuf Topyay, "Kutsal Kitap'ta ve Kur'ân-ı Kerim'de Nefs ve Ruh Kavramlarının Artsüremli Semantik İncelemesi", (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2016), 59 vd..

⁶ Mâtürîdî, -muhtemelen hakkında nass bulunmadığı gerekçesiyle- ruh gibi bazı yeteneklerin hangi şeyden yapıldığının bilinemeyeceğini dile getirmektedir. bk Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Ankara: İsam Yayınları, 2005), 31.

⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1: 100-101; 16: 305-307.

⁸ Buhari, "Kader", 1, "Bed'ü'l-Halk", 6, "Enbiyâ", 1, "Tevhîd", 28; Müslim, "Kader", 1; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 17.

⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 8: 72; 16: 344.

¹⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1: 279; 4: 119; 5: 84-86; 8: 28, 71, 348-350; 9: 289; 12: 342-344; 13: 216; 15: 280; Mâtürîdî'nin Kur'ân' da geçen rûh kavramına yüklediği farklı anlamlar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Musa Koçar, "Mâtürîdî'nin Kur'ân'da Yer Alan Ruh Kavramına Yüklendiği Anlamlar", 57-68.

¹¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1: 279; 4: 119; 5: 84-86; 8: 28, 71, 348-350; 9: 289; 12: 342-344; 13: 216; 15: 280.

ulaşması demektir. Ruh, hem beden ve sûretin (nefs)¹² hem de onun maddî ve manevî özelliklerinin işlerlik kazanmasını, görevlerini yerine getirmesini, beden ve uzuvların hareket ederek fonksiyonel duruma gelmesini ve ölümle beraber bedenden ayrılana kadar bu özelliklerin sürdürülmesini sağlayan şeydir. İşte ruhun bu ismi almasının nedeni her şeyin onunla hayata kavuşmasıdır.¹³ Nitekim bu sebeple dini hayatın kendisiyle hayat bulduğu Kur'ân-ı Kerîm ve bedenlerin kendisiyle hayat bulduğu su da ruh diye isimlendirilmiştir.¹⁴ Ayrıca Mâtürîdî vahye ve Kur'ân'a da kalpleri dirilttiği için ruh isminin verildiğini belirtmektedir.¹⁵ Ruhun hayat olarak isimlendirilmesinin sebepleri hakkında Mâtürîdî'den önce Câhız' da (ö. 255/869) aynı gerekçeleri ileri sürerek; Allah'ın, insanların dünyalarındaki ve bedenlerindeki maslahatlarının ikame edilmesini sağlamasından dolayı Kur'ân'a ruh tesmiyesinde bulunduğunu ifade etmiştir.¹⁶

Görüldüğü gibi İmam Mâtürîdî'nin ruha yüklemiş olduğu anlamlarda hayat ve canlılık vasıfları öne çıkmaktadır. Meseleye ruhun, hayatın kaynağı olması itibarıyla yaklaşıldığında Mâtürîdî'nin bu düşüncesinde yalnız olmadığını, Câhız'ın dışında birçok düşünür ya da ekolün de bu görüşü paylaştığını tespit etmek hiç de zor olmayacaktır. Nitekim düşünce tarihi boyunca neye ruh denildiği ya da neyin ruh olarak isimlendirildiği tartışmalarını bir tarafa bırakırsak ruhun hayatın kaynağı olduğu düşüncesinin kendisine pek çok taraftar bulduğu görülecektir.¹⁷ Meselâ ruhu¹⁸ "organik doğal bir cismin ilk yetkinliği"¹⁹ olarak tanımlayan Aristoteles'e (m.ö. 384-322) göre yaşama gücüne sahip olan beden ruhunu kaybetmiş beden değil, ruha sahip bulunan bedendir.²⁰ Eski Ahit'te "hayat soluğu"²¹ ve "canlılık prensibi"²² gibi anlamlara gelen ruh kelimesine aynı anlamlar Yeni Ahit'te de yüklenmiştir.²³ Öte yandan *Makâlât*'ta tabiatçıların ruh görüşlerini anlatan ve onların tamamının ruhu hayat olarak kabul ettiklerini söyleyen Eş'arî (ö. 324/935-36) gibi ruhun hayat olup olmadığı ile ilgili bir takım görüşleri nakleden İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) de natüralistlerin ruhun

¹² Sûretin nefis diye isimlendirilmesi bize aittir. Mâtürîdî sûret için nefis kavramını kullanmamaktadır.

¹³ "الروح هو ما به حياة كل شيء" bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9: 289. Nitekim insan da ruhun bedene girmesiyle hayata kavuşur ve ruhun bedeni terk etmesiyle de ölmüş olur. bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 15: 215.

¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8: 71; 9: 289.

¹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4: 119; 5: 143.

¹⁶ Câhız, *er-Red 'ale'n-naşârâ*, nşr. Abdusselam Hârûn, *Resâilü'l-Câhız* içinde (Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1384/1964), 3: 349.

¹⁷ Mehmet Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 21.

¹⁸ Aristoteles'in ruha nefsin işlevlerini de yüklediğini ifade etmek gerekir. Nitekim yukarıdaki tanımda yer alan ifade bazı çalışmalarda nefsin karşılığı olarak tercüme edilmiştir. bk. Muhittin Macit, "Aristoteles ve İbn Sînâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları", *MÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26/1 (2004), 68. Ayrıca Aristoteles, ruh ve bedeninin her ikisinin de birbirinden ayrı olarak varlıklarını sürdürmelerini, öncelik ve sonralıklarını mümkün görmemektedir.

¹⁹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 89.

²⁰ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 91.

²¹ Dalkılıç, *Ruh*, 101-103.

²² Tekvin, 2/7.

²³ Selanikilere 2:8; Yuhanna 20:22; Dalkılıç, *Ruh*, 118.

hayat olduğu görüşünü savunduklarını zikretmektedir.²⁴ Geniş bir düşünce yelpazesini temsil eden bu görüşlerdeki ortak payda; ruhun bir şekilde hayat ile ilişkilendirilerek anlamlandırılmaya ve anlaşılmasına çalışılmasıdır. Ancak problem ruhun tanımı ve ruha yüklenen manalar ışığında incelendiğinde bütün bu görüşler ile Mâtürîdî'nin ruh düşüncesi arasında farklılıklar olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü Mâtürîdî, hayatın sebebi olan ruhun yanında ondan ayrı olarak bir de nefsin varlığını kabul etmektedir. Ona göre ruh ve nefis mahiyetleri ve fonksiyonları açısından birbirinden farklı şeylerdir. Bu yönüyle onun ruh görüşü; ruha canlılığı sağlama fonksiyonunun yanında çok daha fazla başka işlevler de yükleyen ve ruhun bedendeki yetkinliğini kaptan ve gemi metaforu ekseninde tartışan Aristo'dan,²⁵ ruhu Aristo'nun *psykhê*'sinin (ruh) yetkinliğine (entelekye)²⁶ benzer şekilde tanımlayan Fârâbî'den (ö. 339/950)²⁷ ve çoğu zaman ruh ve nefis kavramlarını aralarında ayırma gitmeden müterâdif olacak şekilde birbirinin yerine kullanan mütekaddimîn dönemi kelimacılarından ayrılmaktadır.²⁸ Meselâ Nazzâm'a (ö. 231/845) göre ruh cisimdir ve ruh nefstir. O ruh ve nefsi bir kabul etmiş ve ruhun zatıyla canlı olduğunu iddia etmiştir.²⁹ Dahası Mâtürîdî'nin en önemli takipçisi sayılan Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin (ö. 508/1115) *Bahrü'l-keîâm* ve *Tebşîra*'daki ruhun anlamı ve fonksiyonu konusundaki görüşleri bize Neseî'nin de ruh düşüncesinde İmam Mâtürîdî çizgisi ile farklı düştüğünü göstermektedir.³⁰ Zira Mâtürîdî'nin nefis telakkisine ve nefsin ölümden sonraki durumu hakkında söylediklerine benzer şeyleri Neseî *Bahrü'l-keîâm*'da ruh için söylemektedir.³¹ Bu da her iki düşünürün ya ruh ve nefis kavramlarına farklı anlamlar yüklediğine; ya da Mâtürîdî'nin nefis görüşünün Neseî'de ruh görüşü olarak karşımıza çıktığına işaret etmektedir. *Tebşîra*'da ise Neseî Mâtürîdî'nin kabir azabının gerçekleşmesi için Ebü'l-Hasan er-Rüstüfî'nin (ö. 350/961) ile birlikte hayatın gerekliliğini şart olarak ileri sürdüğünü ve azabın gerçekleşmesi için hayatın var edilmesinin ruhun iadesiyle mi yoksa ruh iade edilmeksizin mi vuku bulacağı konusunda ise

²⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1400/1980), 331; İbn Kayyim el-Cevziyye, *er-Rûh fı'l-keîâm alâ ervâhi'l-emvât ve'l-ihyâ*, nşr. Muhammed Ecmel Eyyüb el-İslâhî (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1432), 2: 511-517.

²⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 91-93.

²⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 9.

²⁷ Mâtürîdî'nin nefse yüklediği işlevleri de Fârâbî ruha yüklemektedir. Meselâ Fârâbî, ruh-beden münasebetini anlatırken şu ifadelerle yer vermektedir: "Ruh, mutedil olan vasat tabiatındandır. Tanrı akli ruha ilham için, öncelikle ruhu bedeninin hayatına ve canlanmasına sebep kıldı. Ruha Tanrı'nun sıfatlarından olan ilim, mârifet, kudret ve irade güçlerini verdi." bk. Fârâbî, *Makâlât er-Reî'â fî Usûli'ilm et-Tabî'a "Fârâbî'nin-Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Makaleler Kitabı"*, nşr. ve trc. Necati Lügal-Aydın Sayılı, *Belleten*, 15/6 (1951), 106. Ancak Aristoteles'ten farklı olarak Fârâbî, ruhun bedenden sonra da varlığını sürdürdüğünü düşünmektedir. Ayrıntı için bk. Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 83.

²⁸ Ali Sami en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fı'l-İslâm* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1386/1966), 1: 478 vd.; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 34.

²⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 331.

³⁰ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm ve İlim: İslâm Medeniyetinde Akli İlimlerin Tarihi ve Esasları*, trc. İlhan Kutluer (İstanbul: İnsan Yayınları, 1989), 159-162.

³¹ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Bahrü'l-keîâm*, nşr. Veliyyüddîn Muhammed Sâlih el-Ferfûr (Dimaşk: Mektebetü Darü'l-Ferfur, 1421/2000), 249-253.

tevakkuftiğini belirtmektedir.³² Neseî'nin Mâtürîdî'ye atfettiği bu görüş ile imamımızın *Te'vilât*'taki kendi ifadeleri arasında açık bir çelişki olduğu aşikârdır. Çünkü Mâtürîdî ruhun ölümüyle bedeninin fesâda uğradığını, oysa nefsin varlığını sürdürmeye devam ederek kabir azabına muhatap olduğunu ifade etmektedir.³³ Bu durumda Mâtürîdî'nin belirttiği şekilde azabın muhatabının ruh değil, nefis olacağından Mâtürîdî açısından kabirde hayatın ya da hayatı sağlayan ruhun varlığını şart koşturmak anlamsız hale gelmektedir.³⁴ Neseî, *Tebşıra'nın* özeti mahiyetindeki *Kitâbü't-temhîd* adlı eserinde de *Tebşıra*'dakine benzer açıklamalar yapmıştır. *Tebşıra*'ya ilâve olarak *et-Temhîd*'de kendisi açısından da kabirde hayatın şart olduğuna vurgu yapmış ancak hayatîyetin keyfiyeti (yani ruhun iadesiyle mi yoksa ruh iade edilmeden mi gerçekleşeceği) hususunda tevakkuftiymiştir. Çünkü ona göre ilmin varlığı için hayatın var olması şarttır ve hayatı olmayana azap edilemez.³⁵ Fakat Mâtürîdî açısından meselenin ruh yerine nefis bağlamında tartışıldığını ve kabirde azabın gerçekleşmesi için ruhun ya da hayatın varlığının şart koşulmadığını az önce ifade etmiştik. Daha sonra nefis bölümünde göreceğimiz üzere bunun nedeni ise nefsin bedende var olduktan sonra artık (uyku sırasında ve ölümden sonra) beden dışında da ruh ve hayata ihtiyaç duymadan idrak etme yeteneğine kavuşmuş olmasıdır.

Bir başka Mâtürîdî takipçisi olan Saffâr el-Buhârî (ö. 534/1139) ise bazı felsefecilerin hayatın ruh olduğunu söylediklerini, oysa bunun bâtil olduğunu belirtmekte ve - İmam Mâtürîdî'nin de taraftar olduğu- bu görüşün yanlışlığını ortaya koymaya çalışmaktadır.³⁶

Mâtürîdî'nin ruh hakkındaki görüşlerini açıklarken ilgili nasslar dışında başka bir isim ya da kaynağı referans olarak göstermediğini belirtmiştik. Ancak düşüncenin devamlılığı, önceki ve sonraki nesiller arasındaki tevarüsü dikkate alındığında; doğal olarak "Acaba Mâtürîdî'den önce ve sonra ruh ve nefis konusunda onun gibi düşünen başkaları da var mıydı?" sorusu akla gelmektedir. Kuşkusuz böyle bir sorunun yöneltilmesinin maksadı Mâtürîdî'nin görüşlerine referans bulmaktan ziyade onun fikirlerinin düşünce tarihindeki konumunu araştırmaktır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Mâtürîdî'nin ruh telakkisi ile Galen'in (ö. 200 [?]) ruh hakkındaki düşünceleri birbiriyle benzerlikler taşımaktadır. İslâm dünyasında daha çok Câlînûs ismiyle şöhret bulan ünlü Grek tabip ve filozofuna göre;

³² Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, nşr. Hüseyin Atay (Ankara: DİB Yayınları, 2003), 2: 365-366.

³³ Mâtürîdî her ne kadar ruha yüklediği anlamları Kur'ân metni etrafında şekillendiriyor olsa da buradaki değerlendirmesiyle Kur'ân metninden ayrı düşünüyor görünmektedir. Çünkü Kur'ân'da ölümünden bahsedilen ruh değil, nefistir. Meselâ bk. Âl-i İmrân 3/185. Ancak Mâtürîdî'nin ruh ve nefis kelimelerini zaman zaman birbirinin yerine kullandığı dikkate alındığında kavramsal açıdan çelişki gibi görünen bu durumun da ortadan kalkacağı düşünülmektedir. bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 10: 71; 16: 305.

³⁴ Krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 12: 344.

³⁵ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Kitâbü't-temhîd li kavâidi't-tevhîd*, nşr. M. Abdurrahman eş-Şâğûl (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2006), 133.

³⁶ Ebü İshak es-Saffâr, *Telhîşü'l-edille li-kavâidi't-tevhîd*, nşr. Angelika Brodersen (Beyrut: el-Ma'hadü'l-İlmânî li ebhâsi's-Şarkîyye, 1432/2011), 1: 244.

insandaki bütün hayatî fonksiyonlar pneuma'ya³⁷ yani ruha bağlıdır. Ruh nefisten ayrı olup kalbin kıvrımları arasında dolaşan, dengeyi ve sağlığı koruyan, bozulmasıyla denge kaybına, beden bozulmasına yol açan ve ölüme sebep olan şeydir.³⁸ Nitekim Galen'in ruh düşüncesiyle İslâm filozoflarını etkilediği ve böylece onların ruh ve nefis düşüncelerinin teşekkülünde başat rol oynadığı ifade edilmiştir.³⁹ Konumuz açısından Galen'den Mâtürîdî'ye doğru uzanan tarihsel süreçte adını anmamız gereken diğer önemli bir isim de Câhız'dır. Eserlerinde Galen'e ismen atıf yapan ve onun *Kitâbü't-tıb*'ının önemine dikkat çeken Câhız, ruhun hayatla irtibatlandırılarak yorumlanması meselesinde Galen'le olduğu gibi Mâtürîdî ile de aynı çizgiyi paylaşmaktadır.⁴⁰ Meselâ ruhun beden hayatı oluşu,⁴¹ ruh ve beden arasındaki hayatîyet ilişkisinin suyun mahlûkatın hayatı oluşuna benzetilerek anlatılması,⁴² ruhun üflenmesi ve vücutta yayılması,⁴³ ruha bir tanrısallık ve kudsiyet atfedilmemesi gerektiği⁴⁴ gibi konularda Mâtürîdî'nin anlatımları hatta verdiği örnekler Câhız ile müşterektir.⁴⁵ Aynı şekilde Mâtürîdî'nin mezkûr konularla ilgili görüşlerini açıklarken zaman zaman metin ve dipnotlarda Câhız'ın fikirlerine işaret etmemizin amacı da her iki mütekellimin düşüncelerinin karşılaştırılmasına ve aralarındaki ilişkinin daha net bir şekilde görülmesine zemin hazırlamaktır. Câhız'ın Mâtürîdî gibi ruhtan ayrı bir nefsi kabul edip etmediği noktası ise kapalıdır. Bu konuda onun hocası Nazzâm'ı takip ederek ruh ve nefsi bir kabul etmesi de kuvvetle muhtemeldir.⁴⁶ Câhız'ın daha çok somut, müşâhedeye dayalı şeyler üzerinde durması ve soyut mefhumlar hakkında yorum yapmaktan kaçınması da onun nefis ve ruh konusunda net olarak bir görüşünü tespit etmeyi zorlaştırmaktadır. Ancak Câhız'ın bazı ifadelerinden Mâtürîdî'nin nefis için söylediği şeyleri de onun ruh ile ilişkilendirdiği izlenimi doğmaktadır. Ayrıca Câhız'ın farklı risalelerde ruh hakkındaki ifadeleri de Mâtürîdî'nin aksine onun-Aristo'ya benzer şekilde- ruha hayatîyet fonksiyonuna ilâve olarak başka anlamlar da yüklediği izlenimini desteklemektedir.⁴⁷ Bu da

³⁷ Yunanca bir kavram olan Pneuma, hava, nefes, rüzgâr ve ruh gibi anlamlara gelmektedir.

³⁸ Câlînûs, *Resâilü'l-Câlînûs* nşr. Abdurrahman Bedevî, Dirâsât ve Nuşûs fî'l-Felsefeti ve'l-ulûm inde'l-Arab içinde (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1981), 182-188; İlhan Kutluer, "Câlînûs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7: 33; Ali b. Rabben et-Taberî, *Firdevsü'l-hikme*, nşr. Muhammed Zübeyr es-Siddîqî (Berlin: Matbaa-i Afitâb, 1928), 42-43; S. H. Nasr, *İslâm ve İlim*, 159-162.

³⁹ S. H. Nasr, *İslâm ve İlim*, 159-162.

⁴⁰ Câhız, *er-Red ale'n-nasârâ*, 3: 315.

⁴¹ "والرُّوح حياة البدن" bk. Câhız, *Kitâbü'l-fütyâ*, nşr. Abdusselam Hârûn, *Resâilü'l-Câhız* içinde (Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1384/1964), 1: 318.

⁴² Câhız, *Kitâbü'l-fütyâ*, 1: 318.

⁴³ Câhız, *er-Red ale'n-nasârâ*, 3: 348.

⁴⁴ Câhız, *er-Red ale'n-nasârâ*, 3: 337-341.

⁴⁵ Burada müşterek ifadesi ile ruh kavramına yüklenen anlamlar kastedilmiştir.

⁴⁶ Bu durumda Mâtürîdî ve Câhız'ın sadece ruhun keyfiyeti ve fonksiyonlarıyla ilgili görüşlerinin müşterek olduğunu kabul etmek gerekir. Ancak Câhız'ın eserleri bu konuda net bir değerlendirme yapmaya imkân vermemektedir.

⁴⁷ Meselâ Câhız bir yerde akli ruhun hayatı (أَنَّ الْعَقْلَ حَيَاةُ الرُّوحِ) olarak isimlendirmekte ve akli nefis yerine ruh ile ilişkilendirmektedir. Oysa hem Mâtürîdî 'de hem de İbn Sînâ'da akıl ruh ile değil, nefis ile ilişki içindedir. Başka bir yerde yapmış olduğu aşk tanımından ise onun ruh ile beden arasında bir mücâveret ilişkisi olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır. Mâtürîdî böyle bir

ruhun hayatıyeti noktasında birleşen, hatta meseleyi aynı düzlem ve örneklerle ele alan Câhız ve Mâtürîdî'nin ruhun fonksiyonları ve bedende ruhtan ayrı bir nefsin bulunup bulunmaması mevzularında farklı düşündüklerini göstermektedir.

Şimdiye kadar verdiğimiz bilgilerin ortaya çıkardığı tabloyu göz önüne alarak şöyle bir sonuca ulaşabiliriz: Küçük resimden (ruh görüşünden) hareketle bir an için ruhun hayatıyeti sağlayan şey olduğu bilgisinin tıbbî nitelik taşıdığını ve bu bilginin Mâtürîdî'ye Aristo, Galen ve Câhız'ın eserleri vasıtasıyla ulaştığını varsaysak bile; resmin geneli bize; İmam Mâtürîdî'nin ruh ve nefis telakkisinin adı geçen düşünürlerle ayrışan ve bütününde orijinalliğini koruyan, benzerine daha sonra mufassal şekilde İbn Sînâ'da (ö. 428/1037) rastlayacağımız türden farklı bir kompozisyona sahip olduğunu göstermektedir.⁴⁸ Kaldı ki biz Aristo, Galen ve Câhız'dan Mâtürîdî'ye doğru uzanan mutlak manada bir bilgi akışı olduğunu ya da Mâtürîdî'nin fikirlerini onlar üzerinden şekillendirdiğini iddia ediyor da değiliz. Amacımız yaptığımız tespitler ve ulaştığımız verilerle hem Mâtürîdî'nin kaynaklarını konu alan ileri düzeyde müstakil çalışmalara duyulan ihtiyaca işaret etmek hem de bu anlamda istikbalde yapılacak araştırmalara mütevazı katkılar sunmaktır.

İşte burada üzerinde durmamızı gerektiren diğer bir tespitimiz daha bulunmaktadır ki o da Ehl-i sünnet kelâmının kurucu âlimlerinden kabul edilen İmam Mâtürîdî'nin ruh ve nefis hakkındaki görüşleri ile İslâm filozoflarının ve özellikle de İbn Sînâ'nın ruh ve nefis telakkisi arasındaki yakınlıktır. Nitekim her iki filozofa göre de ruh hayatın kaynağı olup bedende canlılığı sağlayan ve sürdüren, aynı zamanda nefsin bedendeki faaliyetlerini yürütmesine kaynak ve aracı olan şeydir.⁴⁹ Buradaki benzerlik – Meşşâilerin nefsin bekâsı ve faal akılla ilişkisi konusundaki farklı düşüncelerine Mâtürîdî canibinden yapılacak itirazlar saklı kalmak kaydıyla- bize, birbirine yakın düşünce havzalarında yetişen bu iki düşünürün ya aynı kaynaklardan beslendiklerini ya da kronolojik açıdan sonra gelen İbn Sînâ'nın bir şekilde Mâtürîdî'nin eserlerine vâkıf olduğunu düşündürecek boyuttadır. Nitekim aşağıda nefis başlığı altında yer verdiğimiz

tanımlama yapmamaktadır. Daha sonra İbn Sînâ'nın nefis ve beden arasındaki ilişkiyi tanımlamada kullanacağı mukârenet kavramı ise Câhız'ın ruh ve beden arasında ilişkiyi tavsif etmek üzere zikrettiği mücâveret terimi ile benzer görünmektedir. Dolayısıyla Câhız'ın kullandığı bu ifadeler; onun Aristo' da olduğu gibi ruha hayatın kaynağı olmasının yanında –Mâtürîdî ve İbn Sînâ'nın nefse yüklediği fonksiyonlar gibi- başka farklı anlamlar da yüklediğine hamledilebilir. bk. Câhız, *Kitâbü'l-füyâ*, 1: 318; Câhız, *Kitâbü'l-Kiyân*, nşr. Abdusselam Hârûn, Resâilü'l-Câhız içinde (Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1384/1964), 2: 166.

⁴⁸ Ruh/nefsin bedenden sonra varlığını sürdürmesi konusunda Meşşâî filozofların Aristo'dan farklı düşündükleri ve nefsin bedenden sonra da varlığını sürdürdüğünü kabul ettikleri bilinen bir husustur.

⁴⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, en-Nefs*, nşr. Georges Chehata Anawati-Saîd Zâyid (Kahire: yy., 1975), 56, 232; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan*, 107; Ruhun hayat ve cisim olup olmadığı ile ilgili mütekaddimîn dönemi ihtilafları için bk. Eş'arî, *Maâkâtü'l-İslâmiyyîn*, 331 vd.; Ayrıca ruhun hayat ve nefsin kaynağı oluşuyla ilgili olarak bk. Seyfeddin el-Âmidî, *el-Mübîn fi şerhi me'ânî elfâzi'l-hukemâi ve'l-mütekellimîn*, Mantık Felsefe ve Kelâm Terimleri Sözlüğü, trc. Bilal Taşkın-Osman Nuri Demir (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 105.

Mâtürîdî ve İbn Sînâ'nın ruh ve nefis görüşlerine ilişkin değerlendirmeler de bu iddiamızı desteklemektedir.

Mâtürîdî'nin ruh ile Allah arasındaki ilişkiye; yaratıcı ve yaratılan arasındaki bağdan öte bir mana yüklediği anlaşılmaktadır.⁵⁰ Peki, öyleyse Allah'ın ruhu kendisine izafe etmesi⁵¹ nasıl açıklanabilir? Ona göre, "mahlûkatın kendisiyle hayat bulduğu şey"⁵² olan ruhu, Allah'ın kendisine nispet etmesinin anlamı diğer bütün mahlûklar gibi ruhun da O'nun tarafından yaratıldığının,⁵³ dolayısıyla ruhun ilahî bir cevher olmadığına bilinmesidir.⁵⁴ Mâtürîdî, Allah'ın ruhu kendisine atfetmesini; ruhun değerine, ehemmiyetine, keyfiyetine ve icra ettiği fonksiyonun önemine dair bir işaret olarak yorumlamaktadır.⁵⁵ Zira ruh Allah'a nispet edilmekle diğer varlıklar arasında ona şeref ve yücelik verilmiş olmaktadır.⁵⁶ Ancak bu durum ruh ile diğer yaratılmışlar arasında kategorik bir üstünlüğün varlığı anlamına gelmemektedir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de benzer kullanımda başka örnekler de mevcuttur. Meselâ "Allah'ın evi"⁵⁷ ve "Allah'ın devesi"⁵⁸ gibi tamlamalar da aynı maksadı ifade etmektedir.⁵⁹ Esasında Allah Teâlâ'ya izâfe edilen herhangi bir şeyle onların dışındakiler arasında mahlûk olmaları açısından bir farklılık yoktur. Ancak Allah onları kendisine izâfe ederek şereflendirmekte ve icra ettikleri fonksiyonun önemine vurgu yapmaktadır. Mâtürîdî'nin bu tutumu bize, onun ruha bir kutsiyet yüklediğini; bu anlamda yapılabilecek farklı yorumlara da kapı aralamadığını ve Mâtürîdî düşüncesinde ruh için tanrıdan bir parça ya da insana ihsan edilen tanrısal bir öz gibi tanımlamalara hiçbir şekilde yer olmadığını açıkça göstermektedir. Zaten onun sistemine rengini veren yaratıcı tanrı tasavvuru ile yaratılmış insan anlayışı ve bu ikisi arasındaki

⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1: 279; 4: 119; 5: 84-86; 8: 28, 71, 348-350; 9: 289; 12: 342-344; 13: 216; 15: 280.

⁵¹ el-Hicr 15/29; el-Enbiyâ 21/92; et-Tahrîm 66/12.

⁵² "الروح الذي به حياة الخلق" bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 8: 28; Mâtürîdî, İsrâ Sûresi'nin 85. âyetinde yer alan "...De ki ruh rabbimin emrindedir..." ifadesini de "De ki ruh rabbimin mahlûkatındandır" anlamına gelecek şekilde yorumlamaktadır. bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 8: 348-350.

⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 8: 348-350.

⁵⁴ Canlılık veren ilke olarak ruh ilahî bir cevher değildir. Ancak kavrayıcı ilke olan ve bedenden sonra da varlığını devam ettiren nefis bu itibarla ruhtan ayrılmaktadır. Bununla beraber Mâtürîdî nefis için de cevher kavramını kullanmamaktadır. Bu yönüyle de İbn Sînâ'dan ayrılmaktadır. Çünkü İbn Sînâ düşüncesinde nefsin gayr-i cismânî bir cevher olarak kabul edildiği bilinen bir husustur.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1: 279; 4: 119; 5: 84-86; 8: 28, 71, 348-350; 9: 289; 12: 342-344; 13: 216; 15: 280.

⁵⁶ bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 15: 280 vd.; Alâeddin es-Semerkandî, *Şerhu Te'vilâtü'l-Mâtürîdî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, nr. 176, vr. 426b; Ayrıca krş. Câhiz, *er-Red ale'n-nasârâ*, 3: 337-341.

⁵⁷ el-Bakara 2/125.

⁵⁸ el-A'râf 7/73.

⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2: 317-318; 12: 279; Semerkandî, *Şerhu Te'vilât*, nr. 176, vr. 426b; Câhiz, *er-Red ale'n-nasârâ*, 3: 337-341. Bu anlamda Mâtürîdî Rûhullah, Halîlullah, Habîbullah, Zebîhullah, Kelîmullah gibi lafızları da zikreder ve burada yaratılış anlamını ortadan kaldıran başka bir zanna kapılmamak gerektiğini ifade eder. bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2: 298; 4: 51.

mutlak ayrılık düşüncesi bu durumu bozacak herhangi bir yaklaşımın önünü kesin bir şekilde kapamaktadır.

Bu bağlamda tekrar belirtmek gerekir ki Mâtürîdî ruhun üflenmesine dair aşağıda özetle işaret edeceğimiz bir takım izahlar yapmaktadır. Meselâ ona göre Hz. Meryem'e ruhun üflenmesi ile kastedilen şey; Hz. İsâ'ya hayat verilmesidir. İlgili âyetlerdeki eril ve dişil zamirlerin her ikisinin de muhatabı Hz. Meryem değil; Hz. İsâ'dır. Eril zamir⁶⁰ bizzat Hz. İsâ'nın zâtına işaret ederken; dişil zamirin⁶¹ gönderildiği yer ise onun nefsi yani netice itibarıyla yine Hz. İsâ'nın kendisidir.⁶² Şurası da muhakkak ki; Hz. İsâ'ya ruhun üflenmesinin anlamı; onda ruhun yaratılmasıdır. Dolayısıyla bu durum Hz. İsâ'nın da ruhunun da yaratılmış olduğunu; başka bir deyişle Hz. İsâ'da da onun ruhunda da diğer insanlardan farklı tanrısal bir vasfın bulunmadığını ortaya koymaktadır.

Bu anlamda Mâtürîdî, nefhay-ı ruhun yani ruhun üflenmesinin mahlûkatın fiilleri ile karıştırılarak yanlış anlamlara çekilmesine karşı çıkmaktadır. Zira ona göre nasıl Allah'ın arşa istivâsının⁶³ tanrının cisimsel bir yapısı olmasını çağrıştıracak bir şekilde anlaşılması mümkün değilse; aynı şekilde ruhundan üflemesi ifadesi de ulûhiyete yaraşır bir manada yorumlanmalıdır. Yani burada o, tanrının fiillerini insanlara benzetmeyi çağrıştıran hakiki anlamın terk edilip ifadenin Allah'ın zâtına uygun bir tarzda te'vîl edilmesini salık vermektedir. Dolayısıyla ona göre *ruhun üflenmesi; muhatapta ruhun yaratılması* anlamına gelmektedir.⁶⁴ Bu şekilde isimlendirilmesinin sebebi ise ruhun üflenmesi ile beraber insanda yaratılan hayatın rüzgâr gibi hızlı bir şekilde bütün bedene ve uzuvlara yayılmasıdır.⁶⁵ Ruhun üflenmesi ameliyesinin zamanlamasına gelince; tespit edebildiğimiz kadarıyla Mâtürîdî'ye göre bu işlem Âdem'de tesviyeden sonra,⁶⁶ cenînde ise sûret döneminde⁶⁷ gerçekleşmektedir. Bize göre Mâtürîdî'nin, ruhun üflenme zamanını sûret dönemi şeklinde isimlendirmesi; nefsin de ruhun var olmasıyla birlikte insan bedenine eklenmesine işaret etmek içindir. Başka bir ifadeyle Mâtürîdî sûret tesmiyesi ile bu dönemde insan bedenine ruhun üflenmesiyle birlikte sûret(nefs)in de dâhil olduğuna vurgu yapıyor olmalıdır.

Mâtürîdî, bazı kelimcilerin duyu organlarının da ruhlarının bulduklarını kabul ettiklerini ancak bu ruhların bedendeki hayat ruhundan farklı olduğunu, duyu organlarının ruhlarının uyku anında; bedene hayat veren ruhun ise ölüm anında kabzedildiğini söylediklerini nakletmekte, ancak bu görüş hakkında herhangi bir

⁶⁰ “فيه” bk. et-Tahrîm 66/12.

⁶¹ “فيها” bk. el-Enbiyâ 21/91.

⁶² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 15: 280.

⁶³ Nitekim kendisi *istivâyî* “hâkimiyet altına almak” şeklinde açıklamaktadır. bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 112.

⁶⁴ “ونفخ فيه من روحه اي جعل فيه الروح” bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 11: 273; Başka bir yerde ise şu ifadeleri kullanır: “ونفخت فيه من روحي اي جعلت فيه من روحي” bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 12: 279. Bu hususun Câhız'da da aynı minvâl üzere ele alındığını görmekteyiz. krş. Câhız, *er-Red ale'n-nasârâ*, 3: 348.

⁶⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 15: 280; Câhız, *er-Red ale'n-nasârâ*, 3: 348 vd..

⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 15: 280.

⁶⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 12: 20-21; 17.; 269-270.

yorumda bulunmamaktadır.⁶⁸ Ancak Mâtürîdî'nin, Ashâb-ı Kehf hakkındaki "Bunun üzerine biz de onları o mağarada yıllarca derin bir uykuya daldırdık."⁶⁹ âyetini yorumlarken kullandığı ifadelerden hareketle onun da duyu organlarının ruhları hususunda benzer bir anlayışa yakın durduğu söylenebilir. Zira Mâtürîdî âyeti tefsir ederken; Allah'ın onların işitme duyularının ruhlarını ortadan kaldırdığını fakat hayatlarını devam ettirmelerini sağlayan ruhlarını bedenlerinde bıraktığını ifade etmektedir.⁷⁰

Mâtürîdî, Zümer Sûresi'nin 42. âyetini⁷¹ tefsir ederken ölüm anında ruhun durumunu, nefsi hareket ettiren sebebin uykuda ölümden kaynaklı olarak ortadan kalkmasıyla izah eden İbn Abbas'ın (ö. 68/687-88), âyeti ölümlerle dirilerin ruhlarının bir araya gelmesinden sonra ölmeyenlerin bedenlerine ruhların geri dönmesi şeklinde anlayan Said bin Cübeyr'in (ö. 95/713) yorumlarını nakletmekte ve onların ifadelerinden âyetin te'viline dair bir şey anlaşamadığını belirtmektedir. Daha sonra âyetin tefsirine ilişkin olarak Kelbî'nin (ö. 204/819 [?]) düşüncelerini aktaran Mâtürîdî, onun açıklamasının âyetin te'viline en yakın görüş olduğunu zikretmektedir. Mâtürîdî'nin aktarımına göre Kelbî'nin mezkûr âyet hakkındaki açıklaması şu şekildedir: "Uyuyan kimse –Allah onun nefsini kendisine döndürünceye kadar ölüdür. Ölüm anında nefsi öldüren şey ise Allah'ın ruhu ve nefsi birlikte kabzetmesidir. Fakat Allah uykuda onu öldüren şeyi ecelin (ölümün) gelmesine kadar salıverir."⁷² Kelbî'nin ifadelerinden ölüm anında ruh ve nefsin birlikte kabzedildiği ve bu sebeple bedenin hayat ve idrakten yoksun kaldığı sonucu ortaya çıkıyor. Oysa Mâtürîdî'ye göre bedende hayatın ve idrakin sonlanmasının sebebi ruhun kabzedilmesidir. Ruh kabzedilip hayatın son bulmasıyla beraber nefsin bedenle müşterek idraki de nihayete erer. Bedenden ruhun çıkması ve hayatın son bulmasıyla ortadan kalkan şey nefsin idrak yeteneği değil; onun bedenle birlikteki müşterek idrak kabiliyetidir. İşte bu nedenle

⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, V, 84-86.

⁶⁹ el-Kehf 18/11.

⁷⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 9: 20. İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) *Mücerredü maḳâlât'* da yer verdiği bilgilere göre; Eş'arî'de Mâtürîdî'ye kısmen benzer bir şekilde ruh ile hayat arasında bağ kurmaktadır. Ancak Mâtürîdî'den farklı olarak Eş'arî insan bedeninde ve azalarının boşluklarında dolaşan ruhu *latîf bir cisim*, hayatı ise *araz* olarak nitelemektedir. Ruh ile gıdalar arasında benzetme yaparak bedende hayatın âdeten ruh ile devam ettiğini söyleyen Eş'arî bu durumu; insan nasıl ki gıda almaksızın hayatını sürdüremezse aynı şekilde ruh bedende olmaksızın da hayatın varlığı devam edemez, şeklinde açıklamaktadır. Ona göre, insan ruh ile değil hayat ile yaşar. Fakat hayatın devam etmesi için beden, hayatın sebebi olan ruha *mahal* olmaya devam etmesi gerekir. Bu açıklamalardan Eş'arî'nin de ruhu hayatın sebebi olarak gördüğü anlaşılmaktadır. (bk. İbn Fûrek, *Mücerredü maḳâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1987), 267.) Ancak Eş'arî'nin ruh-beden ve hayat arasındaki ilişkiyi incelerken ruhu *latîf bir cisim*, hayatı *araz*, bedeni ise *mahal* olarak nitelemek suretiyle en azından kullandığı terminoloji açısından Mâtürîdî ile arasında belirli farklılıklar olduğu görülmektedir. Şunu da ilâve edelim ki Mâtürîdî, ruh, nefis ve beden kavramlarını incelerken *cevher* ve *araz* kavramlarını kullanmadığı gibi bu kavramlar arasındaki ilişki hakkında da "hal-mahal", "madde-sûret", "mukârenet" ve "hulûl" tarzında nitelemelerde bulunmamaktadır.

⁷¹ "Allah, öleceklerin ölümleri anında, ölmeyeceklerin de uykuları esnasında nefislerini alıkoyar. Ölmelerine hükmettiği kimselerinkini tutar, diğerlerini bir süreye kadar salıverir."

⁷² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 12: 342.

Kelbî'nin mezkûr açıklamasının da -her ne kadar âyetin te'vîline en yakın görüş olduğunu ifade etse de- Mâtürîdî tarafından kabul görmediği anlaşılmaktadır.

Nitekim o, Kelbî'nin ifadelerine yer verdikten sonra, aslında işin doğrusu şudur, diyerek kendi görüşünü zikretmektedir. Buna göre; "Allah insan bedenlerinde idrak edici nefisler ve bedenlerin kendileriyle hayata kavuştuğu ruhlar yaratmıştır. İnsan bedenleri uyku halinde iken (uykuya dalmadan) önceki durumları gibidir. Onlarda (bedenlerde) ölüm alâmetleri yoktur. *Ancak onlar (uykuda iken) hiçbir şeyi idrak etmezler, işitemezler, göremezler ve hiçbir şeyi akledemezler.* Bununla beraber onlarda hayatın izleri bulunmaktadır. Bu bize göstermektedir ki; uykuda iken insan bedenlerinden kendisiyle eşyanın idrak edildiği şey çıkıp gitmekte; bedenlerin kendisiyle hayat bulduğu şey ise bedende kalmaktadır ki o da ruhtur. Nitekim ruh bedenlerden çıktığı zaman artık bedenler (ruh ve nefse sahip olmadan) daha önce buldukları durumda oldukları gibi hiçbir şeyi idrak edemez hâle gelirler. Bu da kendisiyle eşyanın idrak edildiği şeyin hayat veren şeyden başka bir şey olduğunu göstermektedir."⁷³

Mâtürîdî'nin ifadelerinden anladığımız kadarıyla; ruhun kabzedilmesiyle beraber bedende hayat ve idrak sonlanmaktadır. Ölüm sonrasında bedenden ayrılan nefis varlığını farklı boyutta devam ettirmekte ancak ruhun varlığı son bulmaktadır.

Mâtürîdî'nin kabir azabına ruhun değil nefsin muhatap olacağını söylemesi ve nefsin uyku anında bedenden ayrılarak -bedenle müşterek idrakinin dışında- (hayal ve rüya âlemi gibi) farklı boyutlarda idrake devam edebildiğinden; bu anlamda nefsin beden, ruh ve ruhun sağladığı hayatiyet olmaksızın acı ve haz duyabilmesinden bahsetmesi ve bu durumun aynı şekilde ölüm sonrasında da sürebileceğini yani beden⁷⁴ haricinde de nefsin lezzet ve elemle baş başa kalabileceğini belirtmesi bu manayı güçlendirmektedir.⁷⁵

Ayrıca Mâtürîdî, nefsin zamanı geldiğinde yeniden inşa edilen bedene iade edileceğini dile getirmektedir.⁷⁶ Bu yönüyle de nefis için bedene iade edilmeksizin bir bekâ öngörüsünde bulunan Meşşâîlerden de ayrılmaktadır. Esasen ruh, nefis ve beden arasındaki ilişkinin geniş bir şekilde incelenmesi gerekmektedir. Nitekim çalışmanın bir sonraki başlığında böyle bir gereklilik göz önüne alınarak ayrıntılı bir şekilde konu üzerinde durulacaktır.⁷⁷

⁷³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Şur'ân*, 12: 342-343. Tercümesine yer verdiğimiz bu ifade de dikkat çeken önemli bir husus da insandaki akletme yeteneğinin nefisle ilişkilendirilmesidir.

⁷⁴ Mâtürîdî, ölümle beraber bedenini idrakten yoksun kaldığını ifade etmekte ve şöyle demektedir: "والميت لا يعلم". bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 237. *Te'vîlât'*ta da ölümden sonra yeniden inşa edilip de nefis kendisine iade edilene kadar bedenini idrak yeteneğinin sonlandığını ifade etmektedir. "لا تترك شيئا" (الأجساد) bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Şur'ân*, 12: 344.

⁷⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Şur'ân*, XII, 342-344. Kabir azabına ruhun değil nefsin muhatap olacağı noktasında bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Şur'ân*, 10: 71.

⁷⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Şur'ân*, 12: 344.

⁷⁷ Ayrıntı için bk. Gürbüz Deniz, "İbn Sînâ'da Ruhsal Diriliş ve Bazı İtirazlar", *Eş-Şeyhu'r-Reis İbn Sînâ İçinde* (Ankara: DİB Yayınları, 2015), 431; a.mlf., *Anlam ve Varlık Boyutuyla İnsan* (Ankara: DİB Yayınları, 2015), 40-47

2. Nefs: İdraki Sağlayan Şey⁷⁸

İmam Mâtürîdî, Allah'ın âdemoğlunda bedenlere hayat veren ruhların yanında bir de "insan bedeninde idraki sağlayan nefsi yarattığını"⁷⁹ belirtmektedir. Buna göre daha önce de açıkladığımız üzere Mâtürîdî'nin sisteminde ruhun yanında bir de nefsin varlığı söz konusudur. Dolayısıyla Mâtürîdî insan bedeninde görev ve mahiyetleri birbirinden farklı; birbirinin muadili veya müterâdifi olmayan, birbiri ile ilişkili fakat birbirinden ayrı iki şey olarak ruh ve nefsin varlığını kabul etmektedir. Mâtürîdî bu yönüyle ruh ve nefsi eş adlı olarak birbirinin yerine kullanan ilk dönem kelamcılarında ayrılmaktadır.⁸⁰ Buradan hareketle onun ruh ve nefse yüklenen anlamlar itibarıyla da mütekaddimîn dönemi kelamcılarında farklı düşündüğü anlaşılmaktadır.

Mâtürîdî eserlerinde nefsi hem yalın haliyle hem de farklı tamlamalar içinde zikrederek tarif etmektedir. Nefs-i hafî,⁸¹ Nefs-i zâhire,⁸² nefsi-i derrâke,⁸³ nefsi-i levvâme,⁸⁴ nefsi-i mutmainne,⁸⁵ nefsi-i emmâre,⁸⁶ bunlardan bazılarıdır. Ayrıca Mâtürîdî nefsi insanın zâtı, kişiliği, insan tabiatı gibi birçok farklı anlamda da kullanmıştır.⁸⁷ Ancak burada konumuz itibarıyla bizi ilgilendiren nefsi; *nefs-i derrâke*dir. Mâtürîdî'ye göre insanda idraki sağlayan bu nefstir. Nitekim Mâtürîdî'nin nefsi kelimesini idrak vasfına vurgu yaparak yalın şekilde kullandığında da yine bu nefisten bahsettiği anlaşılmaktadır. Kezâ yalın halde kullanılan ve idrak özelliğine dikkat çekilen nefsi ile nefsi-i derrâke için yapılan tarifler birbiriyle uyum halindedir.⁸⁸ Diğerleri ise nefsin farklı halleri veya özellikleri gibidir. Fakat nefsin asıl özelliği ondaki idrak vasfı ve bedendeki akletme ve duyumsama faaliyetlerini yürütmesidir. Nitekim Mâtürîdî *Kitâbü't-Tevhîd*'de "İnsan nedir?" sorusunu sormuş ve bu soruya verdiği cevapta insanı; "İdrak eden (lüm)lü canlıdır" şeklinde tanımlayarak onun idrak etme ve ölümlülük vasıflarına dikkat çekmiştir. Yani insanı idrak etme özelliğinden yola çıkarak

⁷⁸ İmam Mâtürîdî'nin ifadelerinden hareketle nefsi için "İdraki sağlayan şey" tanımını yaptık. Ancak hemen belirtmek gerekir ki Mâtürîdî nefsin idrak fonksiyonunu salt duyularla sınırlamamaktadır. O, buradaki idraki hem duyular hem de akılla ilişkilendirmektedir. Bu anlamda nefsi hem duyuların hem de akletmenin sebebi sayılmaktadır. bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 12: 342-343. Ayrıca burada Mâtürîdî açısından idrakın "Bir şeyin bütün yönlerine vâkıf olmak." manasına geldiğini belirtmek gerekir. "وأما الإذراك إنما هو معنى الوُفوف على خُذود الشيء" bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 127.

⁷⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 12: 342.

⁸⁰ Her iki kavramı birbirinin yerine de kullanmaktadır. Ancak metindeki kullanımdan hareketle nefsi ile ruhu ya da ruhla nefsi kastettiğini anlamak mümkündür. Meselâ "ruhanî ve cesedanî hayat" ifadelerinden burada onun ruh kavramı ile nefsi kastettiğini anlıyoruz. Çünkü onun sisteminde ruhun cesetten ayrı olduğu bir hayat, nefsin faal olup ruhun kabzedildiği bir hayattır. bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 16: 151-153.

⁸¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 161.

⁸² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 12: 344.

⁸³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 10: 71; 12: 344.

⁸⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 16: 283.

⁸⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17: 202-203.

⁸⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5: 322.

⁸⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4: 377.

⁸⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 12: 342; 17: 308.

tanımlamıştır. İnsandaki idrakin kaynağı ise nefis-i derrâkedir. Bu sebeple Mâtürîdî'nin nefse dair görüşleri *nefs-i derrâke* bağlamında incelenmiştir.

Peki, nefis-i derrâke ne demektir? Mâtürîdî, Allah'ın bedenlerde; onlara hayat veren şeyin; yani ruhun dışında idraki sağlayan başka bir sebep yarattığını dile getirmektedir. Beden, ruh ile hayat bulurken nefisle idrak yeteneğine kavuşmaktadır. Yani bedende var olan hayat ve idrakin kaynakları birbirinden farklı şeylerdir. İşte *nefs-i derrâke*; Allah'ın bedenlerde yarattığı *kendisiyle eşyanın idrak edildiği şeydir*.⁸⁹ Ruhun üflenmesiyle beraber beden hayata kavuşmaktadır. İnsanın idrak yeteneğine kavuşmasının ise hayata erişmesinden daha sonra gerçekleştiği ya da hayata erişmeyi sağlayan ruhla birlikte etkin duruma geldiği anlaşılmaktadır. Ancak Mâtürîdî, nefsin bedenle birlikte yaratılıp yaratılmadığına ya da ne zaman bedene dâhil olduğuna ve insan varlığının hangi devrede idrak yeteneği ile donatıldığına ilişkin kesin bir açıklama yapmamaktadır. Bununla beraber nefsin insan bedeninde emanet olduğunu, insanın kendisinin nefsin var edilmesinde bir pay sahibi olmadığını ve insan varlığının başlangıcında henüz idraki sağlayan nefsin bedende bulunmadığını belirtmektedir.⁹⁰ Mâtürîdî'nin bunu açıkça zikretmesi de onun ifadelerinden insan bedeninde yer alan ruh ve nefis arasında ontolojik açıdan olmasa bile fonksiyonlarının icrası bakımından öncelik sonralık şeklinde bir alâka kurduğu söylenebilir. Öte yandan Mâtürîdî'nin insanın yaratılışının başlangıcında nefsin olmadığına ve nefsin bedenle birlikte ancak ruhun varlığından sonra idrake başlayabileceğine dair ifadeleri de nefsin bedende ruh ile eş zamanlı olarak var edildiğinin düşünülebilmesine kapı aralamaktadır. Çünkü Mâtürîdî ruha dair yaptığı tanımların birinde onu "*sûretlerin ve bedenlerin kendisiyle hayat bulduğu şey*" şeklinde tarif ederek; ruhun hayatiyet sağladığını söylediği iki şeyden birincisinin bedenler diğerinin ise sûretler olduğuna dikkat çekmiştir.⁹¹ Şayet sûretlerden maksat nefisler ise o zaman bu ifadeyi ruh ve nefsin bedende, beden inşâsından sonraki bir zamanda ve birlikte bedene dâhil oldukları şeklinde anlayabiliriz. Yani ruh ve nefis bedende birlikte yaratılırlar, ruh sağladığı hayatiyet ile hem beden inşâsını icrasında hem de nefsin bedendeki ameliyesini gerçekleştirmesinde bir araç, alet görevini üstlenmiş olur.⁹² Ruh ve nefsin bedene nispetle sonralığını savunan Mâtürîdî bu yönüyle, nefsin bedenle birlikte ve eş zamanlı bir şekilde var olduğu görüşündeki Aristo, Fârâbî ve İbn Sînâ çizgisinden farklı düşünmektedir.⁹³ Meselâ Aristo nefse (ruha) ne önce ne

⁸⁹ "ما به يدرك الأشياء" bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 12: 342.

⁹⁰ "أن انفسهم في ابدانهم ليست لهم بل عارية في ابدانهم وأمانة إذ لم يكن منهم صنع في الابتداء" bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 16: 315.

⁹¹ Sûretler hakkında ayrıntı için bk. İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Sûret Cevher ve Varlık* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017).

⁹² Alet ve araç kavramları bize aittir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Mâtürîdî ruh için bu kavramları kullanmamaktadır.

⁹³ Biz Mâtürîdî'nin ruh ve nefis telakkisinin felsefi temelleri olduğunu, onun eserlerinde ismen atıfta bulunduğu Aristo'yu ve felsefesini direkt ya da Fârâbî veya Câhız üzerinden okuduğunu ve onun görüşlerinden haberdar olduğunu düşünüyoruz. (Mâtürîdî'nin yaptığı atıflar için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 224, 231.) Ayrıca Mâtürîdî'nin bazı filozoflara ait olduğunu söyleyerek naklettiği felsefecilerin nefis görüşü Fârâbî'nin ruh düşüncesini çağrıştırmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3: 279-281. Bunun yanında müttekaddim kelâmının erken

de sonra bedenden ayrı bir hayat hakkı tanımaktadır. Nefs, cisim olmamakla birlikte yine de onun bedenden ayrı bir varlığa sahip olması söz konusu değildir.⁹⁴ Fârâbî ve İbn Sînâ ise bilkuvveden bilfiile geçişi daha sonra da olsa nefsin varoluşunun bedenle eş zamanlı olduğunu düşünmektedirler.⁹⁵ Burada Aristo ve diğerleri açısından değil ama Mâtürîdî açısından muğlak kalan ve cevap aranması gereken fakat kesin bir cevabı da olmayan bir soru vardır ki o da şudur: “Nefs başlangıçta bedende bulunmadığına ve sonradan ruhun yaratılmasıyla bedene dâhil olduğuna göre aradaki zamanda nefsin konumunu ve durumunu nasıl açıklayabiliriz? Maalesef elimize ulaşan eserlerindeki bilgilerden hareketle Mâtürîdî açısından bu soruyu yanıtlayabilmek zor görünmektedir. Çünkü Mâtürîdî nefsin bedene önceliğinin bulunup bulunmadığına ya da varsa bedenden önceki durumuna ilişkin bir açıklama yapmaz. Onun açısından kesin olan nefsin sonradan bedene dâhil olduğu, eklemlediği hususudur. Muhtemelen o takip ettiği sistemin bir gereği olarak hakkında nass olmayan bu hususta susmayı ve fikir belirtmemeyi tercih etmiştir. Mâtürîdî'nin böyle bir sonuca ulaşmasında; onun ruhun bedene olan sonralığını ifade eden hadisleri⁹⁶ göz önünde bulundurarak sistemini buna göre kurduğu da düşünülmektedir.

Mâtürîdî'ye göre, insan bedeninde ruh ve nefsin ayrı ayrı görevleri vardır. Ruh, - daha önce de ifade ettiğimiz üzere- bedende hayatiyeti sağlamakta yani insan bedeni ruh ile hayat bulmaktadır. Ruh bedende olduğu müddetçe insanda hayat vasfı devam etmekte; vücut ve organları tam anlamıyla fonksiyonlarını yerine getirmektedir. Hayata ruh ile erişen beden idrak yeteneği için başka bir sebebe ihtiyaç duymaktadır. İnsan varlığının biyolojik canlılığa ve hayata sahip olmasıyla bedende idraki sağlayan şey; nefis ortaya çık(arıl)maktadır. Nefs, insanın kendisini, çevresini ve eşyayı idrak etmesini sağlayan şeydir. Dolayısıyla insanın idrak fonksiyonunu icra edebilmesi için idrak edici nefsinin yani nefis-i derrâkenin bulunması şarttır. Nefsin bedende varoluşu ve idrake başlaması meselesinde Mâtürîdî'nin Fârâbî ve İbn Sînâ'dan farklı düşündüğünü söylemiştik. Ancak ruhun hayatı sağlaması ve nefsin ruhun canlılığını kullanarak bedende idrak faaliyetini yürütmesi ameliyesinde Mâtürîdî ve İbn Sînâ aynı görüşü paylaşmaktadır. Mâtürîdî'ye göre bedende ruh ve canlılık olmadan nefsin bedenle müşterek idrak faaliyetine girişmesi olanaksızdır. İbn Sînâ'ya göre ise beden canlılığını sağlayan ruh, nefsin bineğidir. Ruh mizacı gereği nefsin güçlerini beden her tarafına taşımaktadır.⁹⁷ Mâtürîdî ruh için latîf bir cisim tanımı yapmaz ancak ona göre de ruh, İbn Sînâ'nın tarif ettiği gibi beden her tarafına yayılarak vücutta ve

döneminde yaşamasına rağmen İbn Sînâ gibi mufassal olmasa da ana hatlarıyla benzer bir nefis ve ruh telakkisine sahip olduğunu ve bunun izlerinin çalışmalarına bir şekilde yansıdığını tespit etmekteyiz. Bu anlamda yapacağımız karşılaştırmaları Mâtürîdî ile Meşşâî geleneğin -özellikle de İbn Sînâ'nun- ruh ve nefis görüşlerinin benzer ve farklı yönlerini gözler önüne sermesi bakımından kıymetli buluyoruz.

⁹⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 87.

⁹⁵ Fârâbî, *Kitâbü's-siyâseti'l-medeniyye* (Haydarabad: yy., 1346), 5; İbn Sînâ, *eş-Şifâ, en-Nefs*, 162; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan*, 85-86; Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 83-84.

⁹⁶ Buhari, “Kader”, 1, “Bed’ü'l-Halk”, 6, “Enbiyâ”, 1, “Tevhîd”, 28; Müslim, “Kader”, 1; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 17.

⁹⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, en-Nefs*, 232; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan*, 107.

organlarda canlılığın devamını ve fonksiyonların icrasını sağlamaktadır. Görüldüğü üzere Mâtürîdî ve İbn Sînâ ruh ve nefsi -varoluşları ve idrake başlamaları açısından farklılıklar olsa da- mahiyet ve görevleri itibarıyla aynı şekilde anlamışlardır. Şu kadar var ki henüz kavramların tam olarak oturmadığı bir dönemde yaşayan Mâtürîdî ruh ve nefis hakkında İbn Sînâ gibi ayrıntılı ve sistematik açıklamalar yapmamıştır.⁹⁸ Hatta tespit ettiğimiz kadarıyla yaygın bir kullanıma sahip olmayan nefsi-i derrâke kavramı her iki düşünürün de kullandığı ortak bir terimdir. Çünkü felsefe ve kelâm geleneğinde insan nefsi/insânî nefis için daha çok nefsi-i müdrike ve nefsi-i nâtika kavramı kullanılmıştır.⁹⁹ Ancak Mâtürîdî bunun yerine nefsi-i derrâke ifadesini tercih etmiştir. İbn Sînâ ise insânî nefis, nefsi-i müdrike, nefsi-i nâtika gibi kavramların yanında eş-Şifâ'nın ilâhiyat bölümünde birden fazla yerde insânî nefsi ifade etmek üzere *nefs-i derrâke* terimini istimal etmiştir.¹⁰⁰ Bu da bize İmam Mâtürîdî ve İbn Sînâ'nın nefis ve ruh görüşleri arasında sistemsal benzerliğin yanında kavramsal yakınlığın da bulunduğunu göstermektedir. Öte yandan bu durum İbn Sînâ'nın bir şekilde Mâtürîdî'nin eser ve görüşleri hakkında bilgi sahibi olduğu hususunda kuvvetli bir kanaatin oluşmasına da sebebiyet vermektedir.¹⁰¹

Mâtürîdî *Kitâbü't-Tevhîd*'de idraki şöyle tarif eder: "İdrak, bir şeyin bütün yönlerine vâkıf olmak manasına gelir."¹⁰² Tariften sonra kurduğu cümleler ise onun idrakin mahiyetiyle ilgili düşünceleri hakkında bize fikir verir: "Görmez misin ki gölge görülebilen bir şeydir, fakat onun idrak edilmesi ancak güneş sayesinde olmaktadır. Böyle olmasaydı; Güneşin batması durumunda da daha önce olduğu gibi görünmesi gerekirdi."¹⁰³ Burada dikkat çekilen şey; idrak edenden, idrak edilenin mahiyeti veya konumundan ya da hariçî faktörlerden kaynaklanan etkenler nedeniyle idrakin etkilenebileceği ve bunun yanlış algılamaya da sebebiyet verebileceği hususudur. Bu noktada ise idrak sapmalarını ortadan kaldıracak başka sebeplerin devreye girmesine ihtiyaç duyulabilmektedir. Mâtürîdî *Kitâbü't-Tevhîd*'de idrak ve Güneş arasında kurduğu

⁹⁸ Burada kavramsal yakınlık da dikkate alınarak İbn Sînâ üzerinden bir değerlendirme yapılmıştır. Fakat bu durum Mâtürîdî'nin görüşlerinin diğer İslâm filozoflarıyla değil de sadece İbn Sînâ ile benzerlik taşıdığı anlamına gelmemektedir.

⁹⁹ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, "Nefs", *et-Ta'rifât*, nşr. Muhammed Sıddık el-Miñşâvî (Kahire: Dârü'l-Fazilet, 2015), 203-205; Muhammed Hâmid et-Tehânevî, "Nefs", *Keşşâfü işlâhâti'l-fünûn ve'l-ülûm*, nşr. Refik el-Acem-Ali Dahrûc, (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996), 2: 1713-1720.

¹⁰⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, nşr. G. C. Anawati-Sâid Zâhid (Kahire: yy., 1960), 236-237.

¹⁰¹ Robert Wisnovsky'e göre Mâtürîdî'nin, bilgi kuramı, varlık-mahiyet ayrımı, sıfatlar gibi bazı konularda İbn Sînâ'yı yönlendirmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Yine ona göre İbn Sînâ, ya *Kitâbü't-Tevhîd*'i okuyarak veya Hanefî fakihî İsmâil Zâhid (ö. 402) gibi bazı hocaları vasıtasıyla ya da başka bir şekilde Mâtürîdî'nin görüşlerine vâkıftır. bk. Robert Wisnovsky, "One Aspect of the Avicennian Turn in Sunni Theology", *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 14 (2004), 66-67, 78-79; Ayrıca Wisnovsky hestiyet, şey'iyet gibi birtakım kavramların kullanımında da İbn Sînâ'nın Mâtürîdî'den etkilendiğini belirtmektedir. bk. Robert Wisnovsky, "İbn Sînâ'nın Şey'iyet Kavramı Üzerine Notlar", trc. Arzu Meral, *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 26/1 (2004), 97-98. Hestiyet kavramı için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 12, 44, 45, 67, 123, 162, 271.

¹⁰² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 127.

¹⁰³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 127.

bu ilişkinin bir benzerini *Te'vilât*'ta nefsin idraki ve akıl arasında kurmaktadır.¹⁰⁴ Nefis ve akıl arasındaki bu ilişki bize nefsin temyiz ve idrak fonksiyonunun keyfiyeti konusunda bilgi vermektedir. Mâtürîdî, Allah'ın insanda lezzetleri ve şehvetleri idrak eden nefisle beraber işlerin âkabetini ve sonunu düşünebilen bir akıl yarattığını, aklın uyanıklık ve görme açısından daha yetkin bir konuma geçirildiğini söylemektedir.¹⁰⁵ Ona göre, nefis karşısında hazır bulunan faydalı ya da zararlı şeyleri idrak etme ve bilme özelliğine sahiptir. Yani nefis iyi ile kötüyü birbirinden temyiz ve tefrik edebilir. Ancak nefis hem (başka etkenler sebebiyle) idrak ve temyiz ettiği şeylerden iyi olanın yerine kötü olana yönelebilir hem de gaybî şeyleri idrak edemez. Çünkü bunlar tefekkür ve nazarla bilinebilir.¹⁰⁶ Tefekkür ve nazar ise nefsin değil; aklın yetkinlik alanındadır. İşte burada akıl, güneşin görevini üstlenmektedir. Yani akıl, nefse idraki dışında kalan ya da idrakte zorlandığı şeylerde yol göstermekte dolayısıyla nefsin algılamadaki yanılıklarını azaltmaktadır. Ayrıca Mâtürîdî daha sonra İbn Sînâ'nın da dikkat çekeceği gibi aklı ve akletme yeteneğini nefisle ilişkilendirmektedir. İbn Sînâ'da olduğu kadar keskin çizgilerle olmasa da yani aklı açıkça nefsin güçleri arasında saymasa da akletmek için nefse ihtiyaç olduğunu ve nefis bedenden ayrıldıktan sonra insan bedeninin duyularından ve akletme özelliğinden mahrum kaldığını ifade etmektedir.¹⁰⁷

Daha önce de ifade edildiği üzere Mâtürîdî, "Allah, (ölen) insanların canlarını öldüklerinde, ölmeyenlerinkini de uykularında alır. Ötekini muayyen bir vakte kadar bırakır..."¹⁰⁸ âyetini tefsir ederken nefis ve ruhun görevlerini beyan etmekte ve onların bedenle ve birbirleriyle nasıl bir ilişki içinde olduklarını açıklamaktadır. Buna göre; uyuyan kimseden nefis çıkmakta, ruh ise bedende kalmaktadır. Hayatın kaynağı olan ruh, bedende bulunmaya devam ettiğinden uykudaki insanda hayatın varlığı devam etmektedir. Ancak idrakin kaynağı olan nefis, uyku anında bedenden çıkarıldığı için, uykudaki insanın nesnelere idrak etme ve çevresinde olup biteni algılama özelliği uyku süresince ortadan kalkmaktadır. Uykuda nefis bedenden ayrılırken, ruh bedenle mukayyet olmaya ve ona hayat vermeye devam etmektedir. Allah, ölüm anında ruhu kabzettiğinde onunla beraber idrak edici nefis de ortadan kalkmakta yani onun bedende varlığı sonlanmakta; böylece insan bedeni hem idrakten hem de canlılıktan yoksun bir hale gelmektedir. Dolayısıyla insana canlılık veren şey ile eşyanın kendisiyle idrak edildiği şey birbirinden farklıdır.¹⁰⁹

Ebü'l-Berekât en-Nesefî de (ö. 710/1310) mezkûr âyeti yorumlarken Mâtürîdî ile benzer açıklamalar yapmaktadır. Ona göre, insanda iki nefis bulunmaktadır. Bunlardan birincisi hayat nefsidir ki insana hayat ve hareket sağlar ve ölüm anında insandan ayrılır. Bu nefsin insandan ayrılmasıyla diğer nefis de insanı terk eder.

¹⁰⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17: 307.

¹⁰⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17: 308.

¹⁰⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 15: 203.

¹⁰⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 12: 342; İbn Sînâ, *Kitâbü'l-mübâhasât*, nşr. Muhsin Bîdârfer, (Tahran: yy., 1423), 207, 210; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan*, 58.

¹⁰⁸ ez-Zümer 39/42.

¹⁰⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 12: 342-343.

Yani ölümle iki nefis de insandan ayrılmış olur. Neseffî'nin hayat nefsi dediği bu birinci nefsin işlevi ile Mâtürîdî'nin ruh hakkında söyledikleri birbiriyle uyum halindedir. Neseffî'ye göre ikinci nefis ise temyîz nefsidir ki işte uykuda alıkonulan nefis de budur.¹¹⁰ Neseffî'nin temyiz nefsi (*nefsü't-temyîz*) diye isimlendirdiği bu son nefis ise İmam Mâtürîdî'nin nefis-i derrâke diye isimlendirdiği nefsin karşılığı olmalıdır.

Özetlemek gerekirse; ruh ile hayata, nefis-i derrâke ile idrake kavuşan insan bedeninden ruhun ayrılmasıyla birlikte hayat son bulmakta ve ruhun ayrılmasıyla idraki sağlayan nefsin bedendeki varlığı da sona ermektedir. Yani ruh kabzedilince nefis de bedeni terk etmekte ve beden hayat fonksiyonları ile birlikte idrak kabiliyetini de yitirmektedir. Ancak bedenle müşterek idraki sonlanan nefsin beden ölümünden sonra da idrak kabiliyeti var olmaya devam etmektedir. Bize göre; günümüzde bir şekilde bitkisel hayata giren insanların durumu da buna benzemektedir. Onların bedenleri de ruh ve hayat sahibi olarak hayatîyetlerini sürdürürken; muhtemelen idraki sağlayan şeyden mahrum kalmaktadırlar. Yine bir şekilde normal hayata döndüklerinde ise idrak fonksiyonları da geri dönmektedir. Beden, ruh ve hayat sahibi olarak uyanık oldukça nefis sayesinde idrake mazhar olmaktadır. Uyku anında ise beden hayata mazhar fakat idrakten yoksundur. İbn Sînâ ise uykuda da nefsin bedende idrak etmeye devam ettiğini söylemektedir. Ona göre uyku anında nefsin idrakinin yoğunluğu ve dozajı azalmakla beraber yine de nefis bedende idrak ameliyesini sürdürmektedir.¹¹¹ Aristo ise uykuyu duyumun yokluğu şeklinde tanımlamaktadır.¹¹² Buna göre Aristo uykuda nefsin (ruh) idrakten tamamen yoksun kaldığını; İbn Sînâ uyku anında nefsin bedende kısmî bir idrak faaliyeti yürüttüğünü; Mâtürîdî ise nefsin uyku sırasında beden dışında kısıtlama olmaksızın idrake mazhar kılındığını düşünmektedir. Mâtürîdî'ye göre nefis sadece uyanıklık halinde bedenle müşterek idrak faaliyetini yürütmektedir. Nefis bedende tutan şey ondaki hayat ve uyanıklıktır. Ancak nefsin idraki bedenle sınırlı değildir. Uyku halinde beden idrakten yoksun kalırken nefis farklı ve uzak boyutlarda idrake mazhar olabilmektedir. Uykuda beden, etrafında olup bitenden habersizken; nefis çok farklı sahalarda idrak faaliyetini devam ettirebilmektedir. Çünkü nefis beden dışında olduğu zamanda da elem, lezzet ve şehvetle karşı karşıyadır. Bundan dolayı kabir azabı ile baş başa kalacak olan da kabzedilen ruh değil, muhtemelen ölüm sonrasında da idrake, haz ve acıya muhatap kılınacak olan nefistir.

Peki, ölümle birlikte bedenden çıkarılan ve ondan ayrılan nefsin durumu ve ölüm sonrasında bedenle ilişkisi hakkında ne söylenebilir? Mâtürîdî'nin ifadelerinden bedenden çıkarılan nefsin hâli üzere kalacağı ve bu bekleyişin bedenlerin yeniden inşâ edilip nefislerin onlara iade edilme zamanına kadar süreceğini düşündüğü

¹¹⁰ Ebü'l-Berekât en-Neseffî, *Medârikü't-tenzîl ve Hâkâiku't-te'vîl*, nşr. Yusuf Ali Bedevî, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2011), 3: 182-183.

¹¹¹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, nşr. Abdurrahman Bedevî, (Beyrut: Dârü'l-İslâmiyye, 1972), 83.

¹¹² İbrahim Medkûr, *Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye), 2015, 127-128.

anlaşılmaktadır.¹¹³ Nefsin bedende varoluşu ve uykudaki idrakinin dışında diğer önemli nokta ise nefsin bekâsı problemidir. Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre gayr-i cismânî bir cevher olan nefis, beden ölümünden sonra artık bekâ vasfına erişecektir. Nefsin bekâyâ kavuşmasını mutlak mutluluk şeklinde yorumlayan Fârâbî, başlangıçta bekâ özelliği olmayan nefsin bunu sonradan kazanacağını söylemektedir. Ancak ona göre nazârî ve amelî akıl güçlerinin hiçbirinde yetkinleşemeyen nefisler için ölüm bekânın değil yok oluşun habercisidir. Bedende iken bilkuvvelikten çıkıp bilfiillîğe erişen nefisler (ölümle) ise bedenden ayrıldıktan (müfârak olduktan) sonra artık bedene ihtiyaç duymaksızın ebediyen mutlu olacaklardır.¹¹⁴ Mâtürîdî'nin kendisi her ne kadar nefsi gayr-i cismânî bir cevher şeklinde tanımlamasa da beden ve ruhun ölümünden sonra nefsin varlığını devam ettireceğini düşünüyor olmasından hareketle onun da nefsi gayr-i cismânî bir şey olarak algıladığını ve bekâsına hükmettiğini söyleyebiliriz. Şurası da muhakkak ki Mâtürîdî, nefsin daha sonra bedene iade edileceğini kesin bir şekilde dile getirmektedir. Ancak bu bedenin bozulan dünyevî beden mi yoksa ondan farklı bir beden mi olacağı konusunda yorum yapmamaktadır. İbn Sînâ ise bu konuda bir yönüyle Fârâbî'ye bir yönüyle de Mâtürîdî'ye yakın bir açıklama yapmaktadır. Ona göre bekâsını kazanan nefsin ölümden sonra artık bedene ihtiyacı kalmayacaktır. Nefs ölümden sonra artık dünyevî bir bedenle birleşmez. Nefsin semâvî bir bedenle birleşip birleşmeyeceği hakkında bir şey söyleyemeyiz ancak bunu imkânsız olarak da göremeyiz. Yani İbn Sînâ bekâsını kazanan nefsin semâvî bir bedenle birleşme olasılığı için açık kapı bırakmıştır.¹¹⁵

3. Beden: İnsanın Görünen Boyutu

Mâtürîdî'ye göre insan o kadar güzel bir şekilde yaratılmıştır ki; hiçbir insan kendi sûretini bırakıp da insan dışında başka bir varlığın şekline girerek hayatını sürdürmek istemez. Çünkü insan, görünüşü itibarıyla de en güzel tarzda yaratılmıştır.¹¹⁶

Allah, insan bedenini hikmetin ya da insanoğlunun maslahatlarının gerektirdiği özelliklerle şekillendirmiştir.¹¹⁷ İnsan bedeni Sâni'inin mârifetine delâlet etmektedir. Allah insanın hem görünen hem de görünmeyen boyutunu insanlık manasını gerçekleştirecek ve yaratıcısının varlık bilgisine ulaşacak mahiyette yaratmıştır. Bunun için insanın görünmeyen boyutunda var edilen manevî özelliklerin yanında; onun görünen boyutu olan bedeninde de bu gayeye erişmesini sağlayacak organlar ve duyular yaratılmıştır.¹¹⁸ Bedenin görünmeyen boyutunda bulunan ruh, nefis ve akıl gibi gözle görünmeyen şeylerle; beden dış yüzündeki eller, ayaklar, gözler, kulaklar ve duyu organlarının sağladığı veriler birbiriyle etkileşim ve iletişim halindedir. Dolayısıyla insan, söz konusu edilen tüm

¹¹³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 12, 342-345.

¹¹⁴ Fârâbî, *Siyâsetü'l-medeniyye*, 55; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan*, 39.

¹¹⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü'l-mübâhasât*, 352-355; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan*, 105-106.

¹¹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17: 92, 264.

¹¹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17: 91.

¹¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17: 91.

bu manevî ve maddî özellikleriyle birlikte insandır. Beden ise insanlık manasını gerçekleştirmek üzere kendisine verilen bu hususiyetlerin tamamının ortak adıdır. Ne bu özelliklerden biri ne de bedenın görünen ya da görünmeyen boyutu tek başına insan adını almaya uygundur. Bu nedenle insanı sadece sahip olduğu manevî veya maddî bir parçasından ya da onun dış görünüşünden veya iç dünyasından referans alarak tanımlamak doğru değildir. Mâtürîdî her ne kadar bedeni mahal veya kap olarak nitelemese de, insanın yukarıda sayılan tüm özelliklerinin insan bedeninde var edildiğini; bedenın hayatiyetini sürdürmesinde, idrak faaliyetini yürütmesinde, düşünmesinde ya da başka bir fonksiyonunu icra etmesinde; yani bedenle birlikte insanıyet manasını gerçekleştirmede bütün bu unsurların pay sahibi olduğunu ve hepsinin bir şekilde bedendeki varlığına ya da konumuna nispetle tanımlandığını vurgulamaktadır. Bu ifadeden insanın bedeninden hareketle tarif edilmesi gerektiği gibi bir anlam da çıkmamalıdır. Bununla kastedilen şey; kalp, akıl, ruh, nefis, el, ayak, göz, kulak ve duyu organları gibi insanın sahip olduğu tüm özellik ve organların görünen boyutunun beden olduğudur. İnsaniyet anlamı insanın görünen ve görünmeyen boyutunda; maddî, bedenî ve manevî hususiyetlerinin müşterekliğinde tezahür etmektedir. Çünkü insan sadece bedenden ibaret değildir. Aksine o görünen ve görünmeyen boyutuyla çok daha kompleks bir varlıktır.

İmam Mâtürîdî'nin *Te'vilât*'ta yapmış olduğu "İnsan müşahede ettiğimizdir."¹¹⁹ şeklindeki insan tanımından yola çıkarak -ilk bakışta- onun insanı dış dünyadaki gerçekliğinden yani onun görünen boyutu olan bedeninden hareketle tanımladığı söylenebilir. Ancak Mâtürîdî'nin insan görüşüne bütüncül olarak bakıldığında onun insanı sadece bedenden ibaret saymadığı ve insan varlığının görünen boyutunun arkasındaki karmaşık yapıyı da inceleme konusu yaptığı görülecektir. Ayrıca Mâtürîdî'nin tarifte kullandığı bu ifade her düşünce seviyesinden insanın kendi insan tanımını içinde bulabileceği veya kendisini tanımlamada kullanabileceği bir niteliktedir.

"İnsan müşahede ettiğimizdir" yaklaşımı yoğun bir dinî ve felsefî birikimden süzölmüş olan bir öz cümledir. Çünkü Mâtürîdî insana, insanın özüne, neye insan denileceğine, insanın görünen ve görünmeyen aza ve özelliklerinden ve bunlar üzerine yapılan tartışmalardan haberdardır. Nitekim Mâtürîdî insanı *düşünen, konuşan ve ölümlü* vasıflarından hareketle de tanımlamıştır.¹²⁰ Ancak o, mezkûr ve mâruf tanımların yanı sıra insanı realitesinden, görünen boyutundan hareketle ve herkesin anlayacağı bir şekilde tarif etmeyi de ihmal etmemiştir. Bu sebeple olsa gerek; Mâtürîdî, *Te'vilât*'ta insanın Nazzâm'ın iddia ettiği gibi "insanda bulunan latîf farklı bir cisim" olmadığını ve Nâşî'nin (ö. 293/906) savunduğu gibi "basît bir cevher" şeklinde de tanımlanamayacağını söyleyerek onlara itiraz etmektedir.¹²¹

"İnsan müşahede ettiğimizdir" şeklindeki tanımın bir diğer hususiyeti de bu tarifin duyu bilgisinin yanında vahye dayanıyor olmasıdır. Çünkü Mâtürîdî'ye

¹¹⁹ "إن الإنسان هو ما نشاهده" bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 15: 102.

¹²⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 68, 89.

¹²¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 15: 102.

göre “Ey insanlar Rabbinize kulluk edin”¹²² gibi âyetler insanın görülen varlık olduğuna delâlet etmektedir. Zira her insan kendisinde basît bir cevher veya başka bir cisim olduğunu bilemez, ancak bu ve buna benzer âyetlerdeki hitabın kendisine yönelik olduğunu anlar. İşte insan nev’inin her birinde aynı olan bu durumun delâletiyle insanla kastedilenin müşahede ettiğimiz olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır.¹²³ Beden insanın görünen boyutudur. Bu anlamda insanın bedeni onun elbisesi gibidir. Her insanın kendine has giyim kuşam tarzı vardır. Aynı şekilde her insanın dışa akseden bir görüntüsü vardır. Elbiseler aynı olsa bile içindeki insanlar birbirinden farklıdır. Ancak görünen şey elbise ve beden olmakta yani içindekini kendisine göre algılatma ve tanımlatmada ortaktır. İşte insan bedeni onun görünen boyutudur fakat insan sadece elbiseden ve bedenden ibaret de değildir.

Sonuç Yerine: İndirgemeci ve Parçacı Yaklaşımların Reddi

İmam Mâtürîdî, insan görüşü ile iki karşıt tasavvurun arasında ve hemen orta yerde durmaktadır. İslâm kelâmının erken dönemlerinden itibaren insanın mahiyeti üzerine yapılan tartışmalarda iki rakip tasavvur ön plana çıkmıştır.¹²⁴ Nazzâm ile başlayan Mu’tezilî geleneğe insan ruhtan ibaret kabul edilmiş, bedene ise ruha aracılık etmekten öte bir anlam yüklenmemiştir. Ebü’l-Hüzeyl’le (ö. 227/841) başlayan ve Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1024) ile zirveye ulaşan bir diğer Mu’tezilî ekolde ise insan bedenden ibaret sayılmış; ruh ise eylemleri yönlendirmede etkisi olmayan bir esinti mesabesinde kalmıştır. İmam Mâtürîdî ise “insan müşahede ettiğimizdir” diyerek onun görünen ve görünmeyen boyutu ile bir bütün olduğunu ve insanın sadece beden ya da sadece ruhtan ibaret olmadığını vurgulamıştır.¹²⁵

Eş’arî *Makâlât’* ta insanların insanın mahiyeti konusunda ihtilaf ettiklerini belirtmiş ve bu hususta birbirinden farklı, indirgemeci ve parçacı sayılabilecek birçok görüş nakletmiştir.¹²⁶ Meselâ Nazzâm’a göre insan ruhtur. Ancak ruh beden ile iç içe geçmiş ve ona karışmıştır. Beden onun için bir âfet, bir hapis ve baskıdan ibarettir.¹²⁷ Yine o nefisle bir kabul ettiği ruhun cisim ve hayatın kaynağı olduğunu söylemiştir.¹²⁸ Yukarıda Mâtürîdî’nin mezkûr görüşü sebebiyle Nazzâm’a karşı çıktığını ve onu eleştirdiğini ifade etmiştik.¹²⁹ Mâtürîdî’nin Nazzâm’a yönelttiği bu eleştirinin iki sebebi olmalıdır. Birincisi, onun Nazzâm’ın ruh telakkisini kabul etmemesidir. Çünkü daha önce ifade ettiğimiz üzere her iki düşünürün ruh ve nefis

¹²² el-Bakara 2/21.

¹²³ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 15: 102.

¹²⁴ Ebu’l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, nşr. Adnan Derviş, Muhammed el-Mısri (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1419/1998), 198; Yunus Cengiz, “Mu’tezile’nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebü’l-Hüzeyl ve Nazzâm Geleneği”, *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim araştırmaları Dergisi* 4/2 (2018): 55-72.

¹²⁵ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 15: 102.

¹²⁶ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 329-333.

¹²⁷ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 331.

¹²⁸ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 333.

¹²⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 15: 102.

telakkileri birbirinden farklıdır. İkincisi ise Nazzâm'ın insanı diğer aza ve özelliklerinden sarfınazar ederek ve ruha indirgeyerek tanımlamasıdır. Yani Mâtürîdî bütün aza ve özellikleriyle kompleks bir yapı olan insanın diğer tüm özelliklerinin ve sahip olduğu şeylerin bir yana bırakılarak onun sadece kendisinde var olduğu söylenen latîf bir cisimle özdeşleştirilmesine ve geriye kalanının ihmal edilmesine karşı çıkmaktadır.

Ebü'l-Hüzeyl'e göre insan iki eli, iki ayağı olan, görünen kişidir. İnsanı bedene indirgeyen Ebül'l-Hüzeyl saç ve tırnakları da bu bedenini yani insan tanımının dışında bırakıyordu.¹³⁰ Mâtürîdî'nin kendisinden çokça nakiller yaptığı kişiler arasında yer alan Ebû Bekir el-Esamm' da (ö. 200/816) insanı kendisinden sonra gelen Ebü'l-Hüzeyl'e benzer şekilde "görülen şey" diye tarif etmiştir. Ama hemen arkasından bu insan tanımına "o ruhu olmayan bir şeydir, o cevherdir" şeklinde bir açıklama eklemiştir.¹³¹ Son iki tanımın ortak yönü Nazzâm'ın aksine insanı ruha değil bedene indirgemeleridir. Burada Mâtürîdî de Ebü'l-Hüzeyl ve Esamm gibi insanı görünen boyutundan yani bedeninden referansla tanımladığı halde aynı eleştirilerin neden ona da yöneltilmediği şeklinde bir itiraz yükselebilir. Ancak bir önceki başlıkta bu hususta yaptığımız açıklamalar mevâm ve mezkûr böyle bir itirazın yersiz olacağını ortaya koymuştur. Çünkü Mâtürîdî insanı sadece görünen bedenden ibaret saymaz, bedenini görünmeyen boyutunu dışlamaz ve onu bedene indirgemez. Onun ruh sahibi canlı, ölümlü, nefis sahibi, idrak eden, akıllı, düşünen, konuşan bir varlık olduğunu söyler.¹³² Bunun yanında da insanı, insan yapan bütün özelliklere; onun dış dünyadaki realitesine, görünen boyutuna ve herkesin ortak algısına vurgu yapacak şekilde yani hem bir entelektüelin hem de sıradan bir insanın kendine pay çıkaracağı bir tanımla "insan müşahede ettiğimizdir" der¹³³ ve bununla ilâhî otoritenin de insanı bir bütün olarak görüyor olduğuna atıfta bulunur. İnsan ne sadece ruh ve nefis ne de sadece bedendir. O, insanı insan yapan bütün özellikleriyle insandır. İlahî vahiy de onu ve insan nev'ini "Ey İnsanlar"¹³⁴ diyerek muhatap almış, realitesine, onun görünen boyutuna seslenmiş fakat perde arkasında bütün yönleriyle onu o yapan ve insanlık manasına dâhil olan hiçbir şeyi de inkâr etmemiştir.¹³⁵

O hâlde Mâtürîdî'ye göre insan, hayat veren ruhuyla, idrak eden, düşünen, akleden nefsiyle ve bütün bu özelliklerin görünen boyutu olan bedeniyle bir bütün olarak insandır ve o ölümlü bir canlıdır.

Kaynakça

Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-Mübîn fi şerhi me'ânî elfâzi'l-hukemâi ve'l-mütekellimîn*, Mantık Felsefe ve Kelâm Terimleri Sözlüğü. Trc. Bilal Taşkın-Osman Nuri Demir. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

¹³⁰ Eş'arî, *Maqâlatü'l-İslâmiyyîn*, 329.

¹³¹ Eş'arî, *Maqâlatü'l-İslâmiyyîn*, 329.

¹³² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 68, 89.

¹³³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 15: 102.

¹³⁴ el-Bakara 2/21.

¹³⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 15: 102.

- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. Trc. Ömer Aygün-Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Bağdâdî, Abdülkâhir Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî. *el-Fark beyne'l-fırak*. Nşr. Muhammed Osman. Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, 1409/1988.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâilü'l-Câhız*. Nşr. Abdusselam Hârûn. 4 cilt. Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1384/1964.
- Câlinûs. *Resâilü'l-Câlinûs*. Nşr. Abdurrahman Bedevî, Dirâsât ve Nuşûs fî'l-Felsefeti ve'l-'ulûm inde'l-Arab İçinde. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1981.
- Cengiz, Yunus. "Mu'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm Gelenekleri". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim araştırmaları Dergisi* 4/2 (2018): 55-72.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. "Nefs", *et-Ta'rîfât*. Nşr. Muhammed Sıddık el-Minşâvî. Kahire: Dârü'l-Fazîlet, 2015.
- Dalkılıç, Mehmet. *İslâm Mezheplerinde Ruh*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Deniz, Gürbüz. "İbn Sînâ'da Ruhsal Diriliş ve Bazı İtirazlar", *Eş-Şeyhu'r-Reis İbn Sînâ İçinde*. Ankara: DİB Yayınları, 2015.
- Deniz, Gürbüz. *Anlam ve Varlık Boyutuyla İnsan*. Ankara: DİB Yayınları, 2015.
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil b. Ebû Bişr. *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn*. Nşr. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1400/1980.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ. *Kitâbü's-siyâseti'l-medeniyye*. Haydarabad: yy., 1346.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ. *Maqâlât er-Reff'a fî Usûli 'ilm et-Tabî'a "Fârâbî'nin-Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Makaleler Kitabı"*, nşr. ve trc. Necati Lügal-Aydın Sayılı, *Belleten*, 15/6 (1951): 81-122.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Mücerredü maqâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Nşr. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1987.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed bin Ebî Bekr bin Eyyûb ez-Zura'î ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *er-Rûh fî'l-kelem alâ ervâhi'l-emvât ve'l-ihyâ*. Nşr. Muhammed Ecmel Eyyûb el-İslâhî. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1432.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdullah b. Alî. *eş-Şifâ, en-Nefs*. Nşr. Georges Chehata Anawati-Saîd Zâyd. Kahire: yy., 1975.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdullah b. Alî. *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*. Nşr. G. C. Anawati-Saîd Zâyd. Kahire: yy., 1960.

- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdullah b. Alî. *et-Ta'likât*. Nşr. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: Dârü'l-İslâmiyye, 1972.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdullah b. Alî. *Kitâbü'l-mübâhasât*. Nşr. Muhsin Bîdârfer. Tahran: yy., 1423.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. Nşr. İbrahim Medkûr-Tâhâ Hüseyin. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1382/1962.
- Kefevî, Ebu'l-Bekâ. *el-Külliyât*. Nşr. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısırî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1419/1998.
- Koçar, Musa. "Mâtürîdî'nin Kur'an'da Yer Alan Ruh Kavramına Yüklediği Anlamlar". *SDÜİFD* 16/1 (2006): 57-69.
- Kutluer, İlhan. "Câlinûs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 32-34. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Macit, Muhittin. "Aristoteles ve İbn Sînâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları". *MÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26/1 (2004): 59-83.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. Nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Ankara: İsam Yayınları, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Şur'ân*. Nşr. Komisyon. İlmî Kontrol: Bekir Topaloğlu. 17 cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2011.
- Medkûr, İbrahim. *Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2015.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslâm ve İlim: İslâm Medeniyetinde Aklî İlimlerin Tarihi ve Esasları*. Trc. İlhan Kutluer. İstanbul: İnsan Yayınları, 1989.
- Neşşâr, Ali Sami. *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*. Kahire: Dârü'l-Meârif, 1386/1966.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve Haqâiku't-te'vîl*. Nşr. Yusuf Ali Bedevî. 3 cilt. Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 2011.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhûl. *Tebşiratü'l-edille*. Nşr. Hüseyin Atay. 2 cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2003.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhûl. *Bahrü'l-keîlâm*. Nşr. Veliyyüddîn Muhammed Sâlih el-Ferfûr. Dımaşk: Mektebetü Darü'l-Ferfur, 1421/2000.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhûl. *Kitâbü't-temhîd li kavâ'idü't-tevhîd*. Nşr. M. Abdurrahman eş-Şâğûl. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2006).
- Saffâr, Ebû İshâk İbrâhim ez-Zâhid. *Telhîşü'l-edille li-kavâ'idü't-tevhîd*. Nşr. Angelika Brodersen. 2 Cilt. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li-ebhâsi's-Şarkiyye, 1432/2011.

Semerkindî, Ebû Bekr Alâeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed. *Şerhu Te'vîlâtî'l-Mâtürîdî*. Hamidiye, nr. 176. Süleymaniye Kütüphanesi.

Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihal*. Nşr. Ahmed Fehmi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1992.

Taberî, Ebû'l-Hasen Alî b. Sehl Rabben. *Firdevsü'l-hikme*. Nşr. Muhammed Zübeyr es-Siddîqî. Berlin: Matbaa-i Afitâb, 1928.

Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. "Defîl". *Keşşâfü ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l- 'ulûm*. Nşr. Ali Dahrûc - Abdullah Hâlidî. 2: 1713-1720. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Topyay, Yusuf. *Kutsal Kitap'ta ve Kur'ân-ı Kerîm'de Nefs ve Ruh Kavramlarının Artsüremli Semantik İncelemesi*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2016.

Üçer, İbrahim Halil. *İbn Sînâ Felsefesinde Sûret Ceoher ve Varlık*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Yar, Erkan. *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.

Wisnovsky, Robert. "One Aspect of the Avicennian Turn in Sunni Theology". *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 14 (2004): 65-100.

Wisnovsky, Robert. "İbn Sînâ'nın Şey'iyye Kavramı Üzerine Notlar". Trc. Arzu Meral. *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 26/1 (2004): 85-118.