

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI



**SEYYİD ŞERİF CÜRCÂNÎ'DE İNSAN
FİİLLERİ**

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN HAZIRLAYAN
DOÇ.DR. MUSTAFA BOZKURT SEZEN ATLI

MALATYA-2024

**T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
(KELÂM)**

**SEYYİD ŞERİF CÜRCÂNÎ'DE İNSAN FİİLLERİ
(DOKTORA TEZİ)**

**DANIŞMAN
DOÇ.DR. MUSTAFA BOZKURT**

**HAZIRLAYAN
SEZEN ATLI**

MALATYA 2024

ONUR SÖZÜ

Doç. Dr. Mustafa BOZKURT danışmanlığında hazırladığım “SEYYİD ŞERÎF CÜRCÂNÎ’DE İNSAN FİİLLERİ” başlıklı bu tez çalışmasının bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın tarafımdan yazıldığını ve çalışmayı hazırlarken yararlandığım bütün kaynakları kaynakçada uygun biçimde gösterdiğimi belirtir, bunu onurum ile tasdik ederim.

SEZEN ATLI

MALATYA-2024

ÖNSÖZ

İlim üzerine inşa edilen İslam uygarlığının oluşmasında etkili olan fikri çalışmalar pek çok alanda kendini göstermiştir. İslam bilginleri her dönemde ilmi çalışmaları önemsemiş ve bu çalışmalara farklı boyutlar kazandırmışlardır. İslam kültürünün fikri açıdan zenginliklerini gün yüzüne çıkarmak müslüman toplumların kadîm kültürüne olan saygısının ve bağlılığının göstergesidir. Müslüman bilginlerin özgün düşüncelerini topluma kazandırma adına yapılan her çalışma değerlidir. Külli ilim olarak nitelendirilen kelim ilminin teşekkülünde rolü olan fikri akımların İslam medeniyetinin inşasında etkisi günümüz dünyasında da hissedilmekte ve etkisi sürmektedir. Bu bağlamda bu çalışmada hedeflenen geçmişten günümüze etkisi devam eden kelim düşünce akımlarından biri olan Eş`arîlik mezhebinin temsilcilerinden Cürcânî'nin, insan fiillerine ilişkin düşüncelerini inceleyerek İslam düşünce dünyasına katkı sağlamaktır. Kelam ilminde en dinamik yapıya sahip olan insan fiilleri konusunda pek çok çalışma yapılmış ve literatüre kazandırılmıştır. Bu çalışmada İslam dünyasında ilimde hüccet olarak kabul edilen, yaşadığı dönemin önemli bilgini sayılan Seyyid Şerîf Cürcânî'de insan fiilleri konusu ele alınmıştır.

Bu çalışma üç bölümde incelenmiştir. Birinci bölümde insan fiillerinde bilginin yeri ve önemi hâdis ve kadîm bilginin fiiller üzerindeki etkisi yönüyle irdelenmiştir. Hâdis bilginin fiillerin sağlamlığı ve ahlaki nitelik kazanmasındaki etkisi ele alınmıştır. İlâhî bilginin zorunlu fiilleri ve insanın iradeli fiillerini belirlemedeki rolü incelenmiş ve Cürcânî'nin mevzuyla bakış açısı değerlendirilmiştir.

İkinci bölümde insan fiillerinde irade, kudret ve tevlîdin rolü başlığı kapsamında hem hâdis irade ve kudretin hem de kadîm irade ve kudretin fiil ile ilişkisi incelenmiştir. İnsanın fiillerine yönelik tartışmaların temelini oluşturan irade ve kudret kavramları bağlamında ileri sürülen tartışmalar ele alınarak Cürcânî'nin görüşleri ortaya konulmuştur. Mu'tezile'nin tevlîd teorisi ve Cürcânî'nin bu teoriye ilişkin eleştirileri ele alınmıştır.

Üçüncü bölümde ise fiillerin ahlâki değeri kapsamında değerlerin kaynağı ve mahiyeti araştırılmış olup Cürcânî'nin hüsün ve kubuh anlayışı fiiller ile ilişkisi yönüyle ele alınmış ve değerlendirilmiştir.

Bu çalışmamı ortaya koymamda baştan beri beni yönlendiren, cesaretlendiren, desteğini esirgemeyen, tezime büyük katkılar sunan danışmanın Doç. Dr. Mustafa BOZKURT'a minnettarım. Çalışmama çok kıymetli fikir ve önerileriyle yn ve destek veren Prof. Dr. Hulusi ARSLAN'a, objektif ve eleştirel bakış açısıyla çalışmanın özgünlük kazanmasına yön veren Doç. Dr. Aykut KKPARMAK'a şükranlarımı borç bilirim. Çalışma sürecinde bana sabreden ve varlığıyla midimi yenileyen oğlum Kerem ATLI'ya şükranlarımı sunuyorum. Bu çalışmamı çalışkanlığı kendisinden öğrendiğim, bugünlere gelmemde büyük emeği olan babam Sıddık ERGÜN'e ithaf ediyorum.

SEZEN ATLI

MALATYA-2024

ÖZET

İslam inancında insanın eylemlerinden sorumlu olduğu gerçeği insanın ontolojik olarak akıl sahibi, iradeli düşünme yetisine sahip bir varlık olmasıyla ilgilidir. İnsanın eylemlerini gerçekleştirirken kendisinde bulunan iradesini ve kudretini kullanma konusunda ne gibi sınırlılıklara sahip olduğu Allah ve insan ekseninde değerlendirilmiştir. Allah'ı diğer yaratılmışlara benzetmeme titizliği ilâhî niteliklerin merkeze alınarak insanın eylemlerindeki rolü tartışılmıştır. İrade, kudret, kesb vd. kavramlar etrafında şekillenen insan fiillerine ait tartışmalar özgürlükçü, cebri ve daha ılımlı denilebilecek yaklaşım tarzlarını ortaya çıkarmıştır. Cürcânî genel anlamda Eş'arîlik mezhebinin temel görüşlerini benimseyen bir düşünce yapısına sahip olmakla beraber Eş'arîliğin hatalı, eksik, zayıf olarak gördüğü görüş ve delilleri de düzeltmekten ve kendine özgü zihin yapısıyla farklı açılardan değerlendirmekten kaçınmamıştır. Bu çalışmada Cürcânî'nin insan fiilleri konusundaki cebri tutumu ortaya konulmuştur. İnsanın fiillerinde açıkça cebr altında olduğunu cesurca dile getirmekten kaçınmadığı, insanda hâdis bilgi, hâdis irade ve hâdis kudretin bulunduğunu ama bunların temelde ilâhî irade ve kudrete dayandığını belirtmiştir. İnsandaki zorunlu bilginin tamamen insanın iradesi dışında meydana geldiğini ama nazarî bilginin insanın nazarına bağlı olarak ilâhî irade ve kudretin âdeten insanın zihninde o bilgiyi meydana getirmesiyle gerçekleştiğini ve beşeri bilginin insanın eylemleri üzerinde herhangi bir etkiye sahip olmadığını zira bilginin kendisinde bu özelliğin bulunmadığını kabul etmiştir. İnsanda ihtiyarın bulunduğunu ama insanın bu ihtiyarının da ilâhî iradeye dayandığını dolayısıyla iradeli fiillerini ilâhî iradenin dilemesi ile gerçekleştirdiğini söylemiştir. Aynı şekilde insanda hâdis kudretin bulunduğunu ama bu kudretin mahiyet itibarıyla tesir etme şartını taşımadığını dolayısıyla insanın fiillerinde bu kudretin etkisiz olduğunu hâdis kudretin fiil ile ilişkisinin yalnızca fiile kesb yoluyla taalluk etmesi şeklinde olduğunu benimsemiştir. Tevlîd konusunda insanın müvelled fiillerinin de tıpkı diğer fiiller gibi Allah tarafından meydana getirildiğini insanın bu dolaylı fiiller üzerinde bir etkisinin olmadığını benimsemiştir. Hüsün ve kubuh konusunda ise övgü ve yergi içeren fiillerin değerini belirleyen ve fiillerin değeri hakkında hüküm verenin şariat olduğunu kabul etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, İnsan fiilleri, Kesb, İrade, Cürcânî,

ABSTRACT

In Islamic faith, the fact that man is responsible for his actions is related to the fact that man is an ontologically rational being capable of volitional thinking. What kind of limitations man has in using his will and power while performing his actions has been evaluated on the axis of God and man. The meticulousness of not comparing God to other creatures and the role of human beings in human actions have been discussed by focusing on divine qualities. Discussions on human actions, which are shaped around will, power, kesb and other concepts, have revealed libertarian, malgebra and more moderate approaches.

Although Jurjānī generally had a mindset that adopted the basic views of the Ashari sect, he did not refrain from correcting the views and evidences that he saw as flawed, incomplete, and weak and evaluating them from different viewpoints with his unique mindset. In this study, the coercive attitude of the Jurjānī towards human actions was revealed. He stated that man is clearly under coercion in his actions, and that there is hadith knowledge, hadith will and hadith power in man, but these are basically based on divine will and power. He accepted that the necessary knowledge in man occurs completely outside the will of man, but that theoretical knowledge is realized by divine will and power that creates that knowledge in the mind of man, depending on the evil eye of man. Also that human knowledge does not have any effect on the actions of man because knowledge itself does not have this feature. He said that there is a will in man, but this will of man is also based on the divine will, so he performs his volitional actions with the will of the divine will. In the same way, he has adopted that there is hadith power of man, but this power doesn't have the condition of influencing in terms of its nature, therefore this power is ineffective in the actions of man. The relationship of hadith power with the act is only in the form of subordination to the act through kesb. On the subject of tawlid, he has adopted that the muvelled acts of man are brought about by God, just like other acts, and that man has no influence on these indirect acts. On the subject of husn and qubh, he accepted that it is the sharia that determines the value of acts of praise and satire and judges the value of the deeds.

Keywords: Kalam, Human Acts, Kesb, Will, Jurjānī.

İÇİNDEKİLER

ONUR SÖZÜ.....	IV
ÖNSÖZ	V
ÖZET	VII
ABSTRACT.....	VIII
İÇİNDEKİLER	IX
KISALTMALAR.....	XI
GİRİŞ	1
1. Araştırmanın Konusu ve Önemi	1
2. Araştırmanın Kapsamı ve Amacı.....	2
3. Araştırmanın Yöntemi	3
4. Araştırmanın Kaynakları.....	3
5. Cürcânî'nin Hayatı ve İlmi Kişiliği	4
6. İnsan Fiillerine Dair Tartışmaların Tarihî Arka Planı	7
7. Kavramsal Çerçeve	17
I. BÖLÜM.....	41
İNSAN FİİLLERİNDE BİLGİNİN YERİ VE ÖNEMİ	41
1.1. Beşeri/Hâdis Bilginin Fiiller Üzerindeki Etkisi.....	43
1.1.1. Bilginin Fiillerin Sağlam/Muhkem Olmasına Etkisi.....	46
1.1.2. Bilginin Fiillerin Ahlâki Nitelik Kazanmasına Etkisi	49
1.1.3. Bilgi Eksikliğinin Neden Olduğu Kusurlar.....	51
1.2. İlâhî/Kadîm Bilginin Fiiller Üzerindeki Etkisi	53
1.2.1. İlâhî Bilginin Zorunlu Fiiller Üzerindeki Etkisi.....	57
1.2.2. İlâhî Bilginin İradeli Fiiller ve Sorumluluk Üzerindeki Etkisi	59
II. BÖLÜM	69
İNSAN FİİLLERİNDE İRADE KUDRET VE TEVLÎDİN ROLÜ	69
2.1. İrade Fiil İlişkisi.....	69
2.1.1. Kadîm İradenin Fiillere Etkisi.....	69
2.1.2. Hâdis İradenin Fiillere Etkisi	80
2.2. Kudret Fiil İlişkisi.....	91

2.2.1. İlâhî Kudretin Fiillerdeki Tesiri	98
2.2.2. Hâdis Kudretin İspatı ve Fiille İlişkisi	103
2.3. Tevlîd Fiil İlişkisi.....	114
2.3.1. Mu`tezile’de Tevlîd Teorisi	114
2.3.2. Cürcânî’nin Tevlîde Yönelik Eleştirileri.....	118
III. BÖLÜM	128
FIİLLERİN AHLÂKÎ DEĞERİ	128
3.1. Hüsün ve Kubuh’un Anlamı	128
3.2. Ahlâki Değerlerin Kaynağı ve Bilinmesi.....	129
3.3. Mu`tezile’ye Yöneltilen Eleştiriler Açısından Hüsün ve Kubuh Savunması	135
3.4. Mu`tezile’nin “Vücûb Alellah” Görüşüne Eleştirileri	144
3.5. Eş`arîlerin Delillerine Yönelik Eleştirileri.....	149
SONUÇ	152
KAYNAKÇA.....	158

KISALTMALAR

AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜİF	: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	: bin, ibn
bkz.	: bakınız
CÜİF	: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
çev.	: çeviren
DEÜİFD	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	: Editör
EKEV	: Erzincan Kültür Eğitim Vakfı
h.	: hicrî
haz.	: hazırlayan
İED	: İslami İlimler Enstitüsü Dergisi
İSAM	: İslami Araştırmalar Merkezi
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
M.Ü. İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
neşr.	: neşreden
ö.	: ölüm tarihi
ŞÜİFD	: Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: tahkik eden

trc. : tercüme eden

t.s. : tarih yok

UÜİFD :Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

vb. : ve benzeri

vd. : ve diğerleri



GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu ve Önemi

İnsan fiilleri mevzusu İslam düşüncesinde Allah ve insan ilişkisi açısından ele alınan ve üzerinde çokça tartışmanın yapıldığı, farklı yorumların dile getirildiği mühim konulardandır. İnsan irade sahibi bir varlık olarak fiillerinde seçme özgürlüğüne sahip olup yaptıklarından ötürü sorumlu tutulmuştur. İnsanın iradesini kullanırken bağımsız olarak mı yoksa Allah'ın iradesine bağlı olarak mı sarf ettiği tarihi süreç içerisinde hep sorgulanmıştır. Kelam ilminde insan fiilleri konusu kaza ve kader, halku'l-efali'l-ibâd başlıkları altında ele alınarak fiil, irade, kudret, kesb, tevlîd ve hüsün kubuh kavramları etrafında tartışılmıştır. Kelam bilginlerinin kendi dönemlerinde bu konuyu farklı yaklaşımlar ile gündeme getirmesi konuyu daha da önemli kılmıştır.

Çalışmanın konusu Seyyid Şerîf Cürcânî'de (740-1340/816-1413) insan fiilleridir. Cürcânî, Râzî ile başlayan ve sonrasında da devam eden tartışma geleneğini yaşadığı dönemde zirveye çıkaran isimlerden olmakla beraber, klasik eserlerin tahkik edildiği yorumlama geleneğinin ana mihverini oluşturan güçlü yorumculardandır. Ayrıca yöntemsel olarak bütünüleyici bir tutum sergilemesi, kelam ve felsefe gibi ilmi disiplinleri ortak paydada buluşturması onun özgünlüğünü yansıtmaktadır. Bu bağlamda Cürcânî'nin felsefî kelam geleneğini devam ettiren düşünce yapısında olarak kendine has fikirleriyle yaşadığı döneme damgasını vurması, yazdığı eserler ile kelama katkılar sunması, onu kelam ilminde önemli kılmıştır. Fikirlerinin kitleleri arkasında sürüklemesi, eserlerinin medreselerde okutulması ve medreselerin onun eserleriyle adlandırılması ilim dünyasındaki izlerini yansıtmaktadır. Bu bağlamda fikirlerinin ilmi literatürde yer edinmesinin kıymete değer görülmesi ve geleceğe ışık olması amacı bu çalışmanın seçilmesinde etkili olmuştur. Cürcânî'nin felsefî kelam yaklaşımı yani bütünüleyici tutumu insan fiilleri konusundaki fikirlerine nasıl yansımıştır? Bu konuda kendinden öncekilerden farklı olarak konuyu nasıl ele almıştır ve özellikle genel Eş'arîlik tavrın ötesinde cebr olgusuna farklı bir boyut kazandırmış mıdır? gibi soruların cevabını alma merakı bizi bu çalışmaya yönlendirmiştir. Cürcânî temelde Eş'arîlik çizgisini takip eden bir bilgin olmakla beraber eleştirel, yapıcı, derleyici bir tutumda olması

mezhebinin ileri sürdüğü delillerdeki eksikliği, zayıflığı, yanlışlığı tespit etmesine ve bunlara açıklık getirerek daha sağlam temele dayandırmasına katkı sağlamıştır. Düşünce ekollerinin görüşlerindeki tutarsızlığı ve çelişkileri doğru tespit etmesi ve onlara yönelik eleştirilerini kendi görüşlerinin tutarlılığı kapsamında sunmaya dikkat etmesi onun özgünlüğünü, kavramlara ilişkin titiz tutumu konuya hâkimiyetindeki ustalığını yansıtmaktadır. Cürcânî'nin genel olarak bu tavrı sergilemesi onun ilminin enginliğine, kavrayışlarının derinliğine, kavramlara ilişkin titizliğine, anlatımlarının inceliğine, ifadelerinin gücüne, farkındalığının yüksekliğine işaret etmektedir. Alandaki çalışmalar incelendiğinde birçok farklı âlimin bu konudaki çalışmalarına rastlanılmış olmasına rağmen Cürcânî'nin zikredilen bu yönleri bu konunun ele alınmasında öncülük eden ana unsurlardan biri olmuştur.

2. Araştırmanın Kapsamı ve Amacı

Tez çalışmamız Seyyid Şerîf Cürcânî'de İnsan Fiilleri başlığı kapsamında yalnızca Cürcânî'nin insan fiillerine ilişkin konuları içermektedir. Konuya dair kavramlar, yapılan tartışmalar, ileri sürülen deliller, Cürcânî'nin konuyla bağlantılı olarak işlediği başlıklar çalışmanın muhtevasını şekillendirmiştir. Çalışmanın konusu kelim ilmi açısından ilâhiyat bölümünde tartışılan bir mevzu olmasına rağmen çalışmamız yalnızca bu alanla sınırlı kalmamıştır. Bazı konular –nefsani nitelikler olarak değerlendirilen irade ve kudret- varlık alanında da incelendiği için kapsamı bu bağlamda genişlemiştir. Cürcânî'nin felsefe ve kelamı sentezleyen konumda olmasının bunda etkisi bulunmaktadır. Çalışmamızın kapsamı Cürcânî'nin insan fiilleriyle ilişkili olarak eserlerinde ele aldığı her türlü bilgiyi kapsamaktadır. Kelamcıların konuyla ilgili görüşleri ve ileri sürdükleri delil, gerekçe ve itirazları da çalışmada gerekli görüldüğü alana dâhil edilmiştir. Cürcânî'nin konuya dair tartışmalarında genellikle Mu`tezile'nin delillerini çürütmeye yönelik delil ve eleştirileri yer almıştır. Bu bağlamda Cürcânî'nin görüşleri aslında Mu`tezile'ye yönelik eleştirilerinde kendini göstermektedir. Çalışmanın genelinde Mu`tezile eksenli bir görünümün varlığı, Cürcânî'nin bu metodundan kaynaklanmaktadır. Bu çalışmanın amacı Cürcânî'nin insan fiilleriyle ilgili kıymetli görüşlerinin ortaya konularak kelim literatürüne katkı sağlamakla birlikte Cürcânî'nin anlaşılması zor içeriklere sahip metinlerinin incelenerek konuya daha derli toplu bir şekilde ve anlaşılması kolay olacak biçimde derlemektir. Böylece İslam

düşüncesinin fikri zenginliklerine katkıda bulunan Cürcânî'nin de insanın fiillerine ilişkin görüşlerinin referansa değer görülmesini sağlamaktır.

3. Araştırmanın Yöntemi

Çalışma teorik çerçevede geliştirilmiş nitel bir çalışmadır. Nitel araştırma yöntemlerinden doküman inceleme metodu kullanılmıştır. Bu bağlamda çalışmanın ana kaynağı olan *Şerhu'l-Mevâkıf* ve Cürcânî'nin diğer eserleri *Risâle fî tahkîki'l-gâye*, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, *Hâşiye alâ Metâliü'l-enzâr şerhi Tavâlii'l-envâr*, *Şerhu Hikmeti'l-ayn*, *Şerhu Hidâyeti'l-Hikme*, *Hâşiye alâ Levâmi'i'l-Esrâr fî Şerhi Metâli'i'l-Envâr*, *Hâşiye alâ Tahrîri'l-Kavâ'idi'l-Mantıkiyye fî Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye* incelenmiştir. Çalışmada ayrıca özgün fikirlerin geliştirilebilmesi amacıyla içerik analizi tekniğinden yararlanılmıştır. Çalışmamızın konusuna ilişkin yapılan literatür çalışmalarından veriler alınarak içerik zenginleştirilmiştir. Bu bağlamda çalışmada öncelikle insan fiillerine yönelik tartışmaların ortaya çıkışı ve gelişimi daha sonra da konunun kavramsal boyutu ele alınmıştır. Fiil, irade, kudret-istitâat, hüsün-kubuh, kesb ve tevîd kavramlarının lügat ve terim manalarının zikredilmesinden sonra bu kavramlar bağlamında kelimelerin düşüncelerine yer verilmiştir. Kavramlara ilişkin açıklamalar birbirine bağlı olduğundan kavram başlığında yalnızca kavram hakkındaki yorumların işlenmesine özen gösterilmiştir. Cebriyye, Kaderiyye, Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye mezheplerinin görüşleri kapsamında genel anlamda konu işlenmiştir. Mezheplerin görüşlerine yer verirken mezheplerin görüşlerini temsil eden isimlerin eserlerinden yararlanılmasına özen gösterilmiştir. Cürcânî'nin konuya dair görüşleri için *Şerhu'l-Mevâkıf* eseri baz alınarak görüşleri ortaya konmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla çalışmanın yöntemsel olarak şekillenmesinde etkili olan Cürcânî'nin *Şerh'ul-Mevâkıf*'ta konuyu ele aldığı tarzın olduğu söylenebilir. Cürcânî'nin görüşleri Mu'tezile'nin savunmalarına yönelik itirazlarda kendini göstermiştir. Bu nedenle Mu'tezile'nin delil ve itirazlarından bağımsız olarak Cürcânî'nin fikirlerini ortaya koymak noksan olur.

4. Araştırmanın Kaynakları

Çalışmada ilk olarak ana kaynaklara başvurulmuştur. Kelam ilminin baş tacı konumunda olan klasik eserler temel kaynakları oluşturmuştur. Bunların başında Eş'arî'nin

“*Makâlatu’l-İslâmiyyin*”i, Mâtürîdî’nin “*Kitâbu’t-Tevhîd*”i, Şehristânî’nin “*el-Milel ve’n-Nihâl*”i, Cürcânî’nin “*Şerhu’l-Mevâkıf*”ı, Teftâzanî’nin “*Şerhu’l-Akâid*”i, Kâdî Abdulcebbar’ın “*Şerhu’l-Usûlü’l-Hamse*”si, gelmektedir. Aynı zamanda Nesefî’nin “*Tabsiratü’l Edille*”, Ebû Hanîfe’nin “*Fıkhu’l-Ekber*” eserlerine de başvurulmuştur. Kavramların tanımları için başvurulmuş başlıca eserler ise Cürcânî’nin “*Ta’rîfat*”, Râgıb el-İsfahânî’nin “*Müfredât*” adlı eserleridir. Bunun dışında konuyu ele alan farklı yazarların eserlerine de başvurulmuştur.

Çalışmanın konusu olan Seyyid Şerîf Cürcânî’de insan fiilleri için ana kaynak olarak Cürcânî’nin “*Şerhu’l-Mevâkıf*” adlı eserine başvurulmuştur. Nitekim bu, Cürcânî’nin kelama dair görüşlerini ele aldığı en hacimli eseridir. Cürcânî’nin “*Kitâbu’t-Târîfât*” eseri çalışmamızda sıkça kullandığımız bir eser olup kavramların lügavi manalarına dair veriler konusunda temel kaynak olmuştur. “*Hâşiyetü’t-Tecrîd*” eserinde yapılan incelemeler sonucu ilâhiyat alanındaki konulara yönelik haşiye notlarının pek bulunmadığı tespit edilmiştir. Yalnız gerekli alanlara yönelik ma’lûmatlardan faydalanılmıştır. Müellifin “*Risâle fî beyâni ef’ali’l-ibâd*”, “*Risâle fî beyâni ef’ali’l-ilahîye*” ve “*Risâle fî tahkîki’l-gâye*” gibi farklı isimlendirmeler ile kayıtlara geçen farklı nüshaları bulunan eseri de başvurulmuş eserler arasındadır. Bu eserin nüshaları karşılaştırılmış olup hepsinin içerik açısından aynı olduğu tespit edilmiştir. Eser hacimsel olarak birkaç varaktan oluşmaktadır. Eserin çevirisini Prof. Dr. Ömer Türker yapmış olup henüz yayınlanmamıştır. Çalışmamızda hocamızın tercümesinden istifade edilmiştir. Cürcânî’nin *Hâşiye alâ Metâliü’l-enzâr şerhi Tavâlii’l-envâr* adlı eserinde konumuzla ilgili bölümlere yönelik yapılan hâşiyeler incelenmiş olup bu kısımlar tezin gerekli yerlerine eklenmiştir. Yalnız bu eserde de kapsamlı ve içerik bakımından geniş bir verinin olmadığı görülmüştür. “*Şerhu Hikmeti’l-ayn*” ve “*Şerhu Hidâyeti’l-Hikme*” üzerine yapmış olduğu hâşiyelerine de ulaşılmış olup gerekli incelemeler yapılmıştır. Bunların dışında çalışmanın konusuyla ilgili gerekli kitap, dergi, makale vd. kaynaklardan da veriler elde edilerek çalışma şeklini almıştır.

5. Cürcânî’nin Hayatı ve İlmi Kişiliği

Hicri sekizinci asrın ikinci yarısı ile dokuzuncu asrın başlarında yaşamış olan Cürcânî hicri (740-816) senesinde İran’ın Asterâbâd bölgesinin Cürcân civarındaki Tâkü nahiyesinde

dünyaya geldi.¹ Asıl adı Ali b. Muhammed olup tam ismi Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf ez-Zeyn Ebu'l-Hasen el-Hüseynî el-Cürcânî el-Hanefî'dir. Hem anne hem de baba tarafından peygamber soyuna mensub olduğu için es-Seyyid eş-Şerîf ünvanıyla şöhret olmuştur. Doğduğu yere bağlı olarak da Cürcânî nisbesiyle anılmaktadır. Küçük yaşta ilim öğrenmeye başlayan Cürcânî ilk tahsilini Cürcân'da yapmıştır. Yirmi yaşına kadar daha çok sarf, nahiv ve belağat alanında tahsilini gerçekleştirmiştir. Daha sonra tahsilini tamamlamak için Herat'a gitmiştir. Kutbüddîn er-Râzî et-Tahtânî'nin (ö. 766/1365) *Şerhu's-Şemsiye ve Şerhu'l-Metâli* eserlerini bizzât ondan okumak için yanına gitmiştir. Kutbüddîn er-Râzî, Cürcânî'nin üstün kabiliyetini görünce ihtiyarlığından dolayı onu daha fazla okutamayacağını bildirerek ona, ünlü Mısır âlimi Mübârekşah el-Mantîkî'nin (ö. 784/1382) yanına gitmesini tavsiye etti. Mübârekşah o dönemlerde Mısır'da akli ilimlerde önde gelen ilim adamlarından biri olmakla beraber Kutbüddîn er-Râzî'nin de talebesiydi. Râzî, talebesi Mübârekşah'a mektup yazarak Cürcânî'ye okutmasını istediği eserleri bildirmiştir. Yaklaşık on yıl Mısır'da kalan Cürcânî, akli ilimleri Mübârekşah'tan, nakli ilimleri ise Ekmelüddîn el-Bâbertî'den (ö. 786/1384) okumuştur.² Cürcânî, Şiraz'a geri dönerek uzun süre burada ilimle meşgul oldu. Bir yandan müderrislik yaptı bir yandan da eserler telif etti. Timur'un (ö. 807/1405) Şiraz'ı ele geçirmesiyle birlikte Cürcânî'ye Semerkand yolu göründü. Timur, Cürcânî'ye hürmet ederek onu koruma altına aldı ve onu Maverâünnehir'e davet etti. Cürcânî bu dâveti geri çevirmedi. Timur, ilim adamlarına ayrı bir hürmet göstermekteydi yalnız peygamber soyundan gelenleri ayrı tutuyordu. Cürcânî'nin peygamber soyundan olması Timur yanında üstün konuma sahip olmasını sağlamıştır. Timur, pek çok İslam âlimini Maverâünnehir'de bir araya getirmiştir.³ Cürcânî, Semerkand'da on sekiz sene kaldı. Timur'un ölümü üzerine Cürcânî, Şiraz'a geri döndü. Semerkand'da kaldığı süre içerisinde pek çok ilim talebesi yetiştirdi ve pek çok eser telif etti. Ayrıca tasavvufa da ilgi göstermiş

¹ Sadreddin Gümüş, "Cürcânî, Seyyid Şerîf", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 02 Ocak 2021)

² Sadreddin Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri* (İstanbul: Fatih Yayınevi, 1984), 83; Ömer Türker, "Kalam ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerîf Cürcânî", *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerîf Cürcânî Örneği*, ed. M.Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 11-12.

³ İsmâüddin Ebü'l-Hayr Ahmed Efendi Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, çev. Muhammed Hekimoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 87-88.

ve Nakşibendiyye tarikatına katılarak Hâce Alâeddîn Attar'dan (ö. 802/1400) tasavvuf dersleri almıştır.⁴ Cürcânî, (816-1413) senesinde Şiraz'da vefat etti. Atîk Camii civarındaki Vakıb Mezarlığı'na defnedildi.⁵

Cürcânî'nin yaşadığı dönemde İslam dünyasında pek çok düşünür arasında Cürcânî ön sıralarda yer almıştır. İbn Haldûn (ö. 808/1406), Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Şemseddîn el-Fenârî (ö. 834/1431) gibi âlimler ile aynı dönemi paylaşmıştır.⁶ Cürcânî, kelim, mantık, felsefe, arap dili ve edebiyatı, fıkıh ve fıkıh usulü, tefsir, hadis gibi ilimlerde üstad idi.⁷ O, genç yaşta şöhreti yakalamış, yazdığı eserler İslam dünyasında özellikle İran ve Anadolu'da ses getirmiştir.⁸ Vefatından sonra da uzun seneler boyunca etkisini sürdürmüştür.⁹ Cürcânî'den sonra gelenler onun sözlerini hüccet kabul etmişlerdir. Talebeleri tarafından kendisine üstadu'l beşer ve'l-aklu'l hâdi aşar ünvanı verilmiştir.¹⁰ Cürcânî çağdaşı olan Teftâzânî ile Semerkand'da olduğu dönemlerde pek çok konuda ilmi münazaralarda bulunmuş ve her defasında ona galip gelerek ilmi üstünlüğünü göstermiştir. Bu ünlü iki âlim İslam dünyasında ilimde hüccet kabul edildiğinden medreselerde bunlardan ders okuyanlar iftihar etmişlerdir. Anadolu'da icazetname zincirine bu iki âlim de eklenmiştir.¹¹ Cürcânî ve Teftâzânî arasındaki görüş ayrılıkları ilim adamlarının bölünmesine yani Cürcânî ve Teftâzânî taraftarı olarak ayrılmalarına neden olmuştur. Ayrıca bu iki âlim arasında tartışılan konular asırlarca başka ilim adamları tarafından da tartışılmıştır.¹²

Cürcânî Osmanlı'nın ilim ve düşünce dünyasında etkili olan önemli âlimlerden biri olarak Osmanlı padişahlarının sevgisini ve saygısını kazanmıştır. Kıymetli eserleri Osmanlı

⁴ Muhammed Ali Koca, "Seyyid Şerîf el-Cürcânî: Hayatı, Entellektüel İlişkileri ve Eserleri", *Hâşiyetü't-Tecrid* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 1/59.

⁵ Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri*, 83.

⁶ Mükrimin Halil Yinanç, *Makaleler- İcâzetnâmeler ve Seyyid Şerîf Cürcânî (Ali b. Muhammed b. Ali)*, haz. Fahmeddin Başar, İlyas Gökhan, Ömer Hakan Özalp (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2017), 809-826.

⁷ Muhammed Abdulhay Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye, fî terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Muhammed Bedreddin Ebu'l-Firas en-Nâ'sânî (Mısır: Matbaatu Dâru's-Saâde, 1324), 125; Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh Şevkânî, *el-Bedrü't-Tâli* (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.) 1/488-490.

⁸ Şevkânî, *el-Bedrü't-Tâli*, 1/488.

⁹ Gümüş, "Cürcânî".

¹⁰ Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri*, 92-93; Ömer Türker, "Seyyid Şerîf el-Cürcânî", *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed. İsmail Çalışkan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 993.

¹¹ Yinanç, *Makaleler- İcâzetnâmeler*, 809-826.

¹² Mustakim Arıcı, "Bir Otorite Olarak Seyyid Şerîf Cürcânî ve Osmanlı İlim Hayatındaki Yeri", *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim Seyyid Şerîf Cürcânî Örneği*, ed. M.Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 61-80; Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri*, 107.

medreselerinde okutulmuş hatta Cürçânî'nin bazı eserlerine nispet edilen medreseler kurulmuş ve bu medreselerin eğitim müfredâtında Cürçânî'nin eserleri okutulmuştur. Osmanlı döneminde yetişen pek çok âlimin Cürçânî'nin talebesi ve takipçisi olduğu bilinmektedir.¹³

Cürçânî, felsefi kelam geleneğini devam ettiren ve bu geleneğin önemli temsilcilerinden etkilenen bir âlim olarak en hacimli eseri olan *Şerh 'ul-Mevâkıf*'ı da felsefi kelam geleneği çizgisinde ele almıştır. Şerh ve hâşiye yönteminin yaygın olduğu dönemde yaşayan Cürçânî, eserlerini genellikle şerh ve hâşiye niteliğinde yazmasına rağmen eserleri temel metinler olarak kabul görülmüş ve bu eserlerin üzerine hâşiyeler yazılmıştır.¹⁴

6. İnsan Fiillerine Dair Tartışmaların Tarihî Arka Planı

Kader meselesi kapsamında tartışılan insan fiillerinin tarihsel arka planını ve itikadi bir problem olarak gelişimini bu bölümde incelemeyi uygun gördük. Zira hicri birinci asrın ortalarından itibaren İslam düşünce dünyasında tartışılmaya başlanılan konunun hicri sekizinci asrın sonları ve dokuzuncu asrın başlarına gelindiğinde Cürçânî tarafından ele alınışındaki durumu ve tartışmaların o dönemlerdeki boyutu, varsa değişim ve yenilikleri anlamak açısından önemli görünmektedir. Bu bağlamda insan fiillerine yönelik tartışmaların tarihsel süreç içerisinde ne tür fikri aşamalardan geçtiğini de görmek mümkün olacaktır. Kur'an'ın indiği toplumun kader algısından yola çıkarsak o toplumun benimsediği inanç ve yaşam tarzının onlardaki kader anlayışının bir yansıması olduğu söylenebilir. Kur'an ayetlerinin de bildirdiği üzere o toplumda var olan putperestlik¹⁵ ve dehr inancı¹⁶, falcılığın olması¹⁷, müşriklerin ve münafıkların Allah'ın yazgısına yönelik çeşitli ifadeleri¹⁸ bunlar kaderci olarak nitelendirilen “her şeyin önceden yazıldığı” cebri inancının alametleri olarak gösterilebilir.¹⁹

¹³ Arıcı, “Bir Otorite Olarak Seyyid Şerif Cürçânî ve Osmanlı İlim Hayatındaki Yeri”, *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim Seyyid Şerif Cürçânî Örneği*, 63.

¹⁴ Gümüş, *Seyyid Şerif Cürçânî ve Arap Dilindeki Yeri*, 108.

¹⁵ ez-Zümer 39/3.

¹⁶ el-Câsiye 45/24.

¹⁷ el-Mâide 5/3.

¹⁸ Al-i İmran 3/154, 156; Yasin 36/47; el-En'am 6/148; en-Nahl 16/35.

¹⁹ Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed eş-Şehristânî, *Milel ve Nihal* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 435-449; Hulusi Arslan, *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021), 20.

Bu konu peygamber ve sahabiler arasında geçen diyaloglarda da kendini göstermiştir. Peygamberden rivayet edilen bir hadiste “Sizden hiç kimse ve mahlûkattan hiçbir nefis yoktur ki onun cennetteki ve cehennemdeki yeri takdir ve tayin edilmemiş olsun. Onun şakî ve saîd olduğu tespit edilmemiş olsun” buyurmuştur. Bu söze karşılık sahâbîler: “Öyle ise ya Resulallah! Ameli ve ibâdeti bırakıp Allah’ın takdirine itimat edemez miyiz? diye sordular. Bunun üzerine Hz. Peygamber: “Saâdet ehline, saâdet sahiplerinin (hayır) ameli kolaylaştırılır. Şakî olanlara da eşkıya zümresinin (şer) işleri kolaylaştırılır.” buyurduktan sonra ardından Leyl suresinde geçen “Her kim verir ve sakınırsa ve en güzeli tasdik ederse, biz onu en kolay olana kolayca iletiriz”²⁰ ayetini okumuştur.²¹ Peygamber ve sahâbîler arasında geçen bu ve benzeri konuşmalar²² sahâbîlerin insan fiilleriyle ilgili sorgulamalarının olduğunu göstermektedir. Dört halife dönemi içerisinde kader konusu pratik düzlemde hayatın içerisinde bizzât yaşanan olaylar üzerinden gündeme gelmiştir. Hz. Ömer’in (ö. 73/693) veba hastalığı nedeniyle Şam’a girmemesi üzerine kendisine sorulan “Allah’ın kaderinden mi kaçırıyorsun” sorusuna “Allah’ın kaderinden yine O’nun kaderine kaçıyorum” şeklinde cevap vermesi de kader hakkındaki konuşmalara örnektir.²³ Hz. Osman’ın (ö. 35/656) ise kendi siyasi iktidarının Allah tarafından verildiğine yönelik ifadeleri kullanarak tahtını sağlam kılma ve devamlılığını sürdürme çabasının olması kader meselesindeki düşünce yapısını yansıtmaktadır.²⁴ Hz. Osman’a yönelik suikast girişimleri ve nihayetinde şehit edilmesi daha sonra toplumdaki siyasi ve fıkri ayrışmaların meydana gelmesine zemin hazırlamıştır. Hz. Ali (ö. 40/661) döneminde Müslümanların Hz. Osman ve Hz. Ali taraftarları olarak gruplara ayrışması gerginliği tırmandırmış ve Müslümanlar arasında savaşların meydana gelmesine yol açmıştır. Savaş pek çok sahabenin ölmesiyle sonuçlanmış ve Müslümanlar arasında büyük günah işleyen ahiretteki durumuna yönelik itikadi

²⁰ el-Leyl, 92/5-7.

²¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, trc. İshak Emin Aktepe, (İstanbul: Polen Yayınları, 2009), 6/175-186.

²² Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevde Tirmizî, *Sünen-i Tirmizi*, thk. İbrahim Atve İvaz (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Kader" 1, "Tıp" 21, 4/399-443; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *Sünen-i İbn-Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Tıp" 1, 2/1137.

²³ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa’d, *Kitâbü’t-Tabakâti’l-Kebîr*, çev. Adnan Demircan (İstanbul: Siyer Yayınları, 2014), 3/307-314.

²⁴ İbn Sa’d, *Kitâbü’t-Tabakâti’l-Kebîr*, 3/70-78; Arslan, *Mu’tazile’de İyilik ve Kötülük*, 23.

tartışmalar da gündeme gelmiştir. Bu konu doğrudan kader meselesiyle ilişkili olmasa da Hâricîler kader bağlamında da değerlendirmişlerdir.²⁵

Kader meselesine yönelik tartışmaların Emeviler döneminde yoğun olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Nitekim Emeviler döneminde idareciler siyasi gücü elde tutmak amacıyla halk arasında cebr anlayışını yayarak yaptıkları haksız uygulamaları Allah’a nispet etmişlerdir.²⁶ İnsanların yapıp ettiklerinde mecbur olduğu, iradesinin ve gücünün olmadığı, olumlu olumsuz tüm fiillerin Allah tarafından belirlendiği iddiasına sığınmışlardır.²⁷ Hicri birinci asırda ortaya çıkan bu cebri görüş siyasi politikanın da bir propagandası haline gelmiştir. Bu görüş dönemin önde gelen âlimleri tarafından reddedilmiştir. Hasan-ı Basrî, Ma’bed el-Cühenî, Vehb b. Münebbih, Amr b. Dînâr, Mekhûl eş-Şâmî, Gaylân ed-Dımaşkî gibi âlimler ileri sürülen bu görüşü reddetmişler ve Allah’a izâfe edilen bu tür fiillerin kabul edilemeyeceğini savunmuşlardır.²⁸ Hasan-ı Basrî’ye göre, Allah insanlara fiillerini meydana getirme gücü ve iradesi vermiştir. Bu bağlamda da insanın yaptığı fiillere, amellere karşılık olarak mükâfat ve ceza vereceğini belirtmiştir.²⁹ Buna karşılık cebri anlayışın ilk savunucuları olarak Muhammed b. Hanefîyye’nin torunlarından Hasan b. Ali ve taraftarları ise insanın iyi ve kötü fiillerinin kader planı dâhilinde olduğunu ve insanın fiillerinde hür değil mecbur olduğunu öne sürmüşlerdir.³⁰

İslam dünyasında kader bağlamındaki tartışmalar politik argümanlar kapsamında ilk olarak Emeviler döneminde başlamıştır. Yaşanan toplumsal olaylar ve sorunlar insan fiilleri konusundaki görüşlerin şekillenmesinde etkili olmuştur ve zamanla konunun itikadi alanda ele alınıp tartışılmasına zemin hazırlamıştır. İnsanın fiillerinde özgür mü yoksa mecbur mu olduğu hususunda müslümanlar arasında ihtilaf yaşanmıştır. Bir taraftan insanın kendi fiilleri üzerinde etkisinin olmadığını, bir yandan da insanın fiillerinde tamamen bağımsız olduğunu

²⁵ Mustafa Öz, *İslam Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 60-70; H.İbrahim Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 147- vd.

²⁶ Musa H. Bağcı, *İnsanın Kaderi: Hadislerin Telkin Ettiği Kader Anlayışı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 147.

²⁷ W.Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1998), 98.

²⁸ Mustafa Sait Yazıcıoğlu, “Fiil”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 27 Aralık 2020).

²⁹ Mustafa İslamoğlu, *Hasan el-Basrî’nin Kader Risalesi ve Şerhi*, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013), 147; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 121-122.

³⁰ Yazıcıoğlu, “Fiil”.

ileri süren uç fikirler ortaya çıkmıştır. Kelam mezheplerinin kader bağlamında tartışılan insan fiillerine yönelik görüşleri çalışmamızın zemini açısından önemli olup Cürcânî'nin de bu görüşler kapsamında fikirleri, eleştirileri ve savunmaları işleneceğinden mezheplerin konuyla ilgili düşüncelerine değinmekte fayda vardır.

Kelam ilminde cebriyeci görüşün ilk temsilcisi Cehm b. Safvân (ö.128/745) olarak bilinmektedir. İlk dönemlerdeki eserlerde cebriyye diye bir mezhepten söz edilmemekle birlikte cebri düşünceden bahsedilmiştir. Yani cebri görüşü Cehm dışında savunan kimseler de bulunmaktaydı ama daha sonraki dönemlerde cebri görüş bir mezhep olarak tanımlanmıştır.³¹ Cehm'e göre insana ait iyi ve kötü olan tüm fiillerin fâili Allah'tır. İnsanı yaratan Allah olduğu gibi onun fiillerini yaratan da O'dur. Dolayısıyla insanın kendi fiillerini gerçekleştirmede herhangi bir gücü ve etkisi bulunmamaktadır.³² Cehm b. Safvân bu konunun tohumlarını kelam ilmine ilk atan kişi olarak kabul edilirken bunun daha sistemli ve güçlü savunucusu aslında Cehm'in kendisinden etkilendiği Ca'd b. Dirhem (ö.118/736) olmuştur. Bu iki isim cebriyye ekolünün önemli temsilcileri olarak görülmüştür. Onlara göre insan bir şeyi yapmaya muktedir olmayıp kendi fiillerinde hür değil mecburdur. Allah'ın insanda yarattığı fiiller tıpkı cansız varlıklarda olduğu gibi mecaz olarak insana nispet edilmektedir. Güneş doğdu ve battı, taş yuvarlandı, hava bulutlandı örneklerinde olduğu gibi insanın fiilleri de mecâzi anlamda ona nispet edilir.³³

Cebriyye ekolü görüşlerine delil olarak Kur'an'dan bazı ayetler getirmişlerdir. Örneğin; *“Onları siz öldürmediniz fakat Allah öldürmüştür, attığın zaman da sen atmadın fakat Allah atmıştır”*³⁴ ayetinde onlara göre insana izafe edilen fiillerin gerçek fâilinin Allah olduğu ifade edilmiştir. Yine cebri görüşe göre fiiller şeydir, şeyleri yaratan da Allah'tır. Kur'an'da *“O her şeyin yaratıcısıdır”*³⁵ ayeti Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu bildirdiğine göre *“Sizi de yaptıklarınızı da Allah yaratmıştır”*³⁶ ayeti de kullara ait olan

³¹ Osman Demir, *Kelamda Nedensellik*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 218.

³² Abdülkahir el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E.Ruhi Fırlı (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 128.

³³ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 85-86.

³⁴ el-Enfâl, 8/17.

³⁵ el-En'am, 6/102.

³⁶ es-Saffât, 37/96.

fiillerin de Allah tarafından yaratıldığını bildirmektedir.³⁷ Cebriyye araz ve cisimler üzerinden de delil getirmeye çalışmıştır. Onlara göre cisimleri ve arazları yaratan Allah olup, O'ndan başka kimsenin bunları yaratmaya gücü yetmez. Fiillerin ve hareketlerin yaratıcısı Allah'tır. İnsanın fiilleri de Allah'ın işi ve yapması dâhilinde olup insan fâil konumundadır. Yalnız insanın buradaki fâilliği insanın tahrikiyle ağacın hareket etmesi gibidir. Bu bağlamda Allah'ın fiili ve insanın fiili başkadır ve insanların hareketleri Allah'ın fiilleridir.³⁸ Mu'tezile cebre inananları mücbire olarak nitelemekte olup bu gruba hür iradeyi reddeden Eş'arîleri de dâhil etmektedir.³⁹ Aslında Mu'tezile bu konuda kısmen haklı sayılabilir. Eş'arîler de insanın fiillerinde tam anlamıyla hür olmadığını iradesinin ve kudretinin Allah'ın irade ve kudretine dayandığını insanın sadece kesbeden konumda olduğunu savunmaktadır. Cürcânî de cebriyye ile aralarındaki farkın insanda kudretin var olduğunu kabul etmeleri olduğunu söylemiştir. Nitekim ileride daha detaylı olarak ele alacağımız kudret fiil ilişkisi bahsinde de göreceğimiz üzere Cürcânî'nin söylemlerinin bunu desteklediğini yani kısmi cebri anlayışı taşıdığını söyleyebiliriz.

Cebri anlayışını savunan bilginler öne sürdükleri düşünceleriyle insanı diğer varlıklarla eşit duruma getirmişlerdir. İnsanın en önemli özelliği olan akıl ve irade sahibi bir varlık olarak mahlûkat içerisinde şerefli bir varlık olmasını görmezden gelerek insanı kulluk makamından uzak tutmuşlardır. Nitekim insanı diğer mahlûkattan ayıran onun kulluk ile görevlendirilmesidir. Bu da insanın sorumluluk sahibi bir varlık olduğunu gösterir. Ayrıca Kur'an ayetlerinden kendi görüşlerini temellendirmek için bazı ayetleri delil olarak gösterirken öte yandan insanın iradesiyle yaptığı fiilleri anlatan, insanın sorumluluğunu ifade eden ayetleri de göz ardı etmişlerdir.

İnsanın iradesini yok sayan bu cebri görüşe karşın insana tam özgürlük veren görüşler ortaya çıkmıştır. Özellikle Kaderiyye ve Mu'tezile'nin insan fiilleri konusundaki görüşleri cebri anlayışa bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Ma'bed el-Cühenî (ö. 83/702 [?]) ve Gaylan ed-Dımaşkî (ö.120/738) insanın fiillerinde özgür olduğunu, insanın kendi hür iradesiyle

³⁷ İrfan Abdülhamîd Fettah, "Cebriyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 27 Aralık 2020).

³⁸ Ebu'l Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017), 155; Selim Özarslan, *Pezdevî'nin Kelami Görüşleri* (Ankara: DİB Yayınları, 2013), 16.

³⁹ Kādî Abdülcebbâr b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/44.

fiillerini belirlediğini ileri süren ilk temsilciler olmuşlardır.⁴⁰ Onlara göre önceden Allah tarafından belirlenen bir kader olmayıp insanın tüm fiilleri onun iradesi ve kudretiyle gerçekleşmektedir. Allah insanın fiillerini takdir etmediği gibi iradesinin insan fiilleri üzerinde de herhangi bir etkisi yoktur. İnsan kendi iradesiyle yapıp ettiği fiillere yönelir ve kudretiyle o fiili meydana getirir. Allah'ın iradesinin insan fiilleri üzerinde etkisi olmadığı gibi kudretinin de etkisi yoktur.⁴¹ Bu bağlamda Allah insan fiillerini önceden değil bu fiiller meydana geldikten sonra bilir.⁴² Kaderiyye ilk dönemlerde çeşitli gruplara verilen müşterek bir isim olup aslında bu isim sadece insanın fiilini ön plana çıkaranlara değil aynı zamanda kaderi reddedenlere de isnat edilmiştir.⁴³

Cebriyye ekolü görüşlerine Kur'an'dan ayetleri delil getirdiği gibi Kaderiyye de Kur'an ayetlerinden delil getirmişlerdir. Örneğin; “*Yaratanların en güzeli olan Allah ne mübarektir*”⁴⁴ ayetinde “yaratanların en güzeli” ifadesinin yer alması Allah'tan başka yaratıcıların da olduğunu göstermektedir. Bir diğeri “*Yalan uyduruyorsunuz (yaratıyorsunuz)*”⁴⁵ ayetidir. Bu ayette insanların yalanı yarattığı bildirilmiştir. Yalan çirkin olan bir iştir ve Allah çirkin olan bir şeyi yaratmaz. Çünkü O, yaratanların en güzeli. Çirkin olan fiiller Allah'a nispet edilemez. Dolayısıyla çirkin fiillerin yaratıcısı insanın kendisidir.⁴⁶ Kaderiyye'nin delil olarak getirdiği ayetler aynı zamanda Mu'tezile'nin de görüşlerine destek olarak öne sürdüğü ayetler olup insanın fiillerinin fâili olduğu ve Allah'ın kabih olanı işlemeyeceği görüşleri Cürcânî tarafından itiraz edilmiş ve konuya dair savunmaları çalışmanın gerekli bölümlerinde zikredilmiştir.

Kaderiyye'nin cebri görüşe bir tepki olarak ortaya çıkışı göz önüne alındığında dönemin dini, siyasi, fikri ve kültürel yapısı bakımından haklı bir savunma olduğu

⁴⁰ Abdunnasır Süt, *İslam Düşüncesinde İlk Muhalifler (Mâ'bed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dimeşkî)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2014), 103.

⁴¹ Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 168.

⁴² Abdülhamid İrfan, *İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. M.Sait Yeprem, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1994), 289.

⁴³ H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 474; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 106-111.

⁴⁴ el-Mü'minûn, 23/14.

⁴⁵ el-Ankebut, 29/17.

⁴⁶ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 156; Hamdi Gündoğar, *Fahrettin er-Razi'de İnsan Fiilleri* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), 33.

söylenebilir. Bununla birlikte Cebriyye'nin insan iradesini fiillerinde yok sayması ne kadar problemlı bir bakış açısı ise, Kaderiyye'nin de Allah'ın ilim, irade ve kudretini insan fiillerinde yok sayması o derece problemlı bir bakış açıdır denilebilir. Allah'ın, insanın yapıp ettiklerini sonradan bildiği konusu onun ilmini sınırlandırmak demektir. Allah'ın bunu önceden bilmesi insanın fiillerini yerine getirme hususundaki sorumluluğuna engel teşkil etmez. Yine Allah'ın iradesinin yok sayılması da insanın fiilleri üzerinde hiçbir etkisi olmadığını gösterir. Bu durum da Allah'ın insanın hayatına dâhil olmadığına götürür ki bu da birçok açıdan sorun doğurabilir.

Kur'an'a bütünsel bağlamda değil de parçacı bir yöntem ile yaklaşım tarzı vasat olmayan, uç noktalarda bulunan fikirlere zemin hazırlamıştır. Cebri ve kaderi yaklaşımların kendi fikirlerine delil olarak getirdiği birbiriyle çelişik gibi görünen ayetler, tefsir ilminin usûsü çerçevesinde değerlendirilmeli, ayetin nüzul anlamı, bağlamı ve Hz. Peygamberin ayetlerle ilgili hadsileri etrafında bütüncül bir şekilde yorumlanmalıdır. Nitekim Kur'an ayetlerinin doğruluk ve adalet bakımından tam, hiçbir ihtilaf içermeyişi, muhkem kılındığı ve ayetlerinin apaçık olduğu belirtilirken, yorumların bu nitelikler çerçevesinde yapılması Kur'an'ın ruhuna daha uygundur.

Kaderiyye'nin insanın fiilleriyle ilgili bu görüşlerinden en çok etkilenen ekol Mu'tezile olmuştur.⁴⁷ Nitekim benzer görüşleri savundukları için Mu'tezile mezhebi için Kaderiyye de denilmiştir.⁴⁸ Mu'tezile'ye göre insan fiilinin fâilidir. Mu'tezile imamlarının çoğu insanın gerçek anlamda fâil olduğunu kabul ederken yalnızca Ebu'l Abbas Abdullah b. Muhammed en-Nâşi (ö.293/906) insanın gerçekten fâil değil mecâzi anlamda fâil olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre gerçek fâil Allah'tır.⁴⁹ Mu'tezile mezhebinde insan fiilleri konusunda her ne kadar farklı görüşler olsa da insanların fiillerinin yaratıcısı olduğu konusunda görüş birliği içindedirler.⁵⁰ İrade hürriyeti konusunda onların hepsine göre insan kesin hürriyet sahibidir. Cübbâi dışında bütün Mu'tezililer iradenin beynin ilk ilkesi olduğunu kabul

⁴⁷ İlhami Güler, *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu (Ehl-i Sünnetin Allah Tasavvuruna Ahlâki Açıdan Eleştirel Bir Yaklaşım)*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 85.

⁴⁸ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 57-58.

⁴⁹ Gündoğar, *Fahrettin er-Razi'de İnsan Fiilleri*, 35.

⁵⁰ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3/244.

etmişlerdir.⁵¹ İnsan hür iradeye sahip olup kendisine Allah tarafından verilen hâdis kudret ile fiillerini gerçekleştirir. Sahip olduğu bu kudreti istediği yönde kullanır. Bir şeyi yapıp yapmama konusunda her iki koşulda da fiili meydana getirebilir.⁵² İnsandan hem iyi hem de kötü fiiller sadır olabilmektedir ve kötü fiillerin Allah'ın yaratması ile meydana geldiği düşüncesi kabul edilemezdir.⁵³ İlk Mu`tezililer insana fiillerinin yaratıcısı yerine mûcidi ve fâili ifadelerini kullanmışlardır. Sonraki Mu`tezililer ise açık bir şekilde insanları fiillerinin hâlık olduğunu söylemişlerdir. İnsanın hâlık olduğunu ilk kez Ebu Ali el-Cübbâi'nin (ö.303/916) kullandığı ileri sürülmüştür. Cüveynî'ye (ö. 478/1085) göre mütেকaddimun Mu`tezilileri seleften çekindikleri için hâlık kelimesini insana nispet etmemişlerdir.⁵⁴

İbn Hazm (ö. 456/1064) Mu`tezile'nin insanın fiillerinde fâil oluşu fikrinin çok ağır eleştiriler almasına binaen insana fiil nispet etmenin onun Allah ile benzediğini göstermediğini ve insanı ilah kılmadığını belirtmiştir. Ona göre insandan ve Allah'tan sadır olan fiiller arasında fark vardır. Allah insanın fiillerinin yaratıcısıdır. O'nun fiillerinin bir illeti olmayıp insanın fiillerinin ise bir illeti vardır ve fiilleri O yarattığı için vardır.⁵⁵ Aslında Kur'an'da insana nispeten insanın yaratıcılığına yönelik ayetlerin var olduğu bilinmektedir.⁵⁶ Yalnız bu yaratmanın Allah'ın yaratmasıyla aynı olmadığı kesindir. Zira O yoktan var eden⁵⁷, örneksiz ve benzersiz yaratan⁵⁸ olup biz insanların yaratması ancak var olan bir şeyleri bir araya getirmekten ibaret olan icadlar, inşalar ve yapmalar niteliğinde olabilir. İnsana nispeten yaratmanın geçtiği ayetlerde de putların insanlar tarafından yaratılması ve Hz. İsa'nın çamurdan bir kuş yapması da var olan malzemelerin bir araya getirilerek şekil verilmesinden ibaret olup buradaki yapmanın insan için sınırlı boyutta meydana getirme olduğunu söyleyebiliriz.

⁵¹ Kasım Turhan, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri* (İstanbul: M.Ü. İFAV Yayınları, 2003), 81-82.

⁵² Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfû'l-musallîn*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019) 334 vd.

⁵³ Kâdî Abdülcebbar, *Nedensellik Kitabı: Kitâbü't-Tevlîd min kitâbi'l-Mugni*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 32.

⁵⁴ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, çev. A.Bülent Baloğlu-Sabri Yılmaz-Mehmet İlhan-Faruk Sancar (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 159.

⁵⁵ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehva' ve'n-nihal*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 2/304.

⁵⁶ el-Mü'minûn, 23/14; el-Ankebut, 29/17; Âl-i İmran 3/49.

⁵⁷ el-Haşr 59/24.

⁵⁸ el-Bakara 2/217.

Mu'tezile'nin insan fiilleri konusunda ileri sürdüğü bu görüşler ve ileride de değinilecek delil ve savunmaları çalışmamız açısından Cürcânî'nin görüşlerini anlamaya zemin oluşturmak içindir. Cürcânî'nin bir Eş'arî kelamcısı olması hasebiyle Eş'arîlerin ve buna karşılık Mu'tezile'nin insan fiilleriyle ilgili görüşlerini çalışmanın akışı boyunca aynı ifadeleri tekrar etmekten kaçınmak açısından bu bölümde kısaca vermek uygun olacaktır.

Mu'tezile'nin hür iradeye dayalı insan fiilleri konusundaki görüşlerine karşılık olarak Eş'arîyye ve Mâtürîdiyye mezhepleri farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Özellikle kesb kavramı üzerinden insan fiillerini hem Allah'a hem de insana nispet etmişlerdir. Eş'arîlere göre insan fiillerinde fâil olmamakla beraber fiillerinin meydana gelmesinde de bir kudreti bulunmamaktadır. İnsan fiilleri Allah tarafından yaratılmış olup, insan Allah tarafından kendisinde yaratılan kudret sayesinde fiilini meydana getirmektedir. İşte bu fiil Allah'ın yaratması olurken insanın da kesbî olmuş olur. Yine Eş'arîlere göre bu kesbîn yaratıcısı da Allah'tır.⁵⁹ İnsan muhtar suretinde muztardır, muztar suretinde muhtardır.⁶⁰

Mâtürîdiyye mezhebine göre ise insan cüz'i iradeye sahip bir varlıktır. İnsan yapacağı fiilleri azim ile isterken Allah da bu fiilleri insan için yaratır. Mâtürîdî, (ö. 333/944) fiilleri hakiki manada hem Allah'a hem de insana nispet eder. Mâtürîdî'ye göre insanın fiillerinde hem idrak ettiği hem de idrak edemediği haller bulunur. Bu fiiller birinci açıdan kullara ait olmayıp ikinci açıdan kullara aittir. Kullara ait olmayan açıdan durum şöyledir ki, bir fiil meydana çıkmadan önce zihinde planlanır ve bu fiil ortaya çıkacağı zaman çevre, mekân ve fiili belirleyen diğer boyutlar fiili gerçekleştirmede etkilidir. İnsan işlediği bu fiili tekrar işlemek isterse onu gerçekleştirmek için aynı imkânları bulamaz. Kullara ait olan durum ise kulların yasaklanan ve emredilen davranışlara yönelik harekete geçmesi ve geçmemesidir. Bu halde kullara ait olan fiiller zikredilen birinci açıdan kulların kendilerine ait olmayıp ikinci açıdan ise kendilerine aittir.⁶¹

⁵⁹ Eş'arî, *el-Lüma 'fi'r'-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida*, trc. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil (İstanbul: İz yayıncılık, 2017), 93-94.

⁶⁰ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtîhu'l-Gayb*, çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci vd. (İstanbul: Huzur Yayınevi, ts.), 1/84.

⁶¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İsam Yayınları, 2020). 445-446; Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti*, (Ankara: Otto Yayınları, 2017) 35-41.

Mâtürîdî'ye göre kudret fiilden önce ve fiil ile beraber olmak üzere ikiye ayrılır. Birincisi fiilden önce olan sebeplerin sağlamlığı ve aletlerin sağlam olmasıdır. Bu fiilden öncedir.⁶² Buna en güzel örnek, Kur'an'ın hac ile ilgili ayetidir. “*Hac bilinen aylardır. Kim o aylarda hacca başlarsa artık ona hacda cinsel ilişki, günaha sapmak, kavga etmek yoktur. Siz ne hayır yaparsanız Allah onu bilir. Azık toplayın. Kuşkusuz, azığın en hayırlısı takvadır. Ey akıl sahipleri, bana karşı gelmekten sakının.*”⁶³ Bu ayette azık kelimesi araçların ve sebeplerin sağlamlığını gösterir bu da fiilden önce olan kudrete işarettir. İkinci kısım fiil ile beraber olan ise fiil için bir araz olup fiil için bir illet olup Allah tarafından yaratılır ve insan bunun ile ihtiyari fiillerini yapar.⁶⁴ Mâtürîdîlere göre insan gerçek manada fiillerinin fâilidir. Allah ise bu fiillerin yaratıcısıdır. Mâtürîdîlere göre insanın fiillerinin meydana gelmesindeki sebep insanın kendisidir. Bu yüzden insan fiillerinin fâilidir. İnsanın fiilleri Allah'a nispet edildiğinde ise Allah bu fiillerin yaratıcısıdır. İmam Mâtürîdî'ye göre bu fiillerin Allah tarafından yaratılmış olması insanın özgür olmasına mani bir durum değildir. Fiiller Allah tarafından yaratılmış olup insan bu fiilleri kesbetmektedir ve bu kesbinde insan özgürdür. Mâtürîdî'ye göre insanın fiilleri yaratma bakımından Allah'a, kesb yönünden ise insana aittir.⁶⁵

Mâtürîdî bu fikirleriyle Cebriyye, Eş'arî ve Mu'tezile'ye göre orta bir yol tutmuştur denilebilir.⁶⁶ Mâtürîdî fiili Allah ile kul arasında paylaştırarak Allah'a olan nispetini yaratma, kula olan nispetini ise kesb olarak ifade etmiştir. İmam Mâtürîdî, Mu'tezile'nin insanın kendi fiillerinde hür olduğu konusundaki tefviz görüşünde cebriye telakkisi yanlışından destek aldığını söyler. Yani ona göre Mu'tezile insanın fiillerinde hür olduğu görüşüyle insan iradesini yok sayan cebri görüşe karşı çıkmıştır.⁶⁷ Eş'arî kelamcıları arasında Mâtürîdîlere yakın görüş benimseyenler de olmuştur. Mesela Fahreddin Râzî insan fiilleri konusundaki söylem ve ifadelerinde yer yer Mâtürîdîlere yaklaşmıştır ama nihai anlamda Eş'arî

⁶² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 495.

⁶³ el-Bakara, 2/197.

⁶⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 499-500.

⁶⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 439.

⁶⁶ Kemal Işık, *Matürîdî'nin Kelâm Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı* (Ankara: Fütüvvet Yayınları, 1980), 91-92.

⁶⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 441.

çizgisinden kopmamıştır.⁶⁸ Bunu ifade etmemizin sebebi Cürcânî'nin Râzi sonrası kelam tekniğini takip eden ve O'nun görüşlerinden faydalanan bir âlim olması hasebiyle onun da görüşlerinde Mâtürîdî düşünce yapısının etkilerinin olup olmadığını tespit etmek ve Cürcânî'ye özgü fikirleri ortaya koymaktır. Bu nedenle ehl-i sünnet kelam ekollerinden olan Mâtürîdîlerin görüşlerine de yer vermek gerekli durumdadır.

Sonuç olarak insanın fiillerine yönelik tartışmaların tarihi seyrine baktığımızda pek çok faktörün etkili olduğunu söylemek mümkündür. İnsanın ontolojik açıdan sorgulayan, düşünen yapısının olması, toplumdaki siyasi ve sosyal nedenlerin yol açtığı sorunlar, dini metinlerin fikirlere kaynaklık etmesi açısından farklı yorumlanması gibi etkenler sosyal, siyasi ve itikadi alanda tartışmaların ortaya çıkmasına ve gelişmesine yol açmıştır. İtikadi gruplar arasında meselenin teorik boyutu genişlemiş ve sistemli bir şekilde tartışmalar gündeme gelmeye devam etmiştir. Mezheplerin kendi görüşlerini güçlü kılmak için ürettiği fikirler pek çok kavram üzerinden konunun açıklığa kavuşturulmasını ve kavramlar kapsamında yeni teorilerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. İnsan fiilleri tartışmalarının şekillenmesinde etkili olan temel kavramları izah etmek çalışmamız açısından uygun olacaktır.

7. Kavramsal Çerçeve

Kavramlar, düşüncelerin oluşmasında hammaddeler gibidir. Kavramlar sayesinde soyut fikirler somut cümlelere dönüşerek gün yüzüne çıkarlar. Her konunun kendine özgü kavramsal boyutu vardır. İnsanın fiillerine dair tartışmalar da belli kavramlar etrafında şekillenmiştir. Konunun anlaşılmasında önemli bir yere sahip olan kavramların hem lügat hem de terim anlamlarına çalışmamızın giriş bölümünde yer vermeye çalışacağız. İnsan fiillerine ilişkin tartışmalar çerçevesinde fiil, amel, kesb, irade, kudret, tevlîd ve hüsün-kubuh kavramlarına yer verdik. Bu kavramları, Cürcânî'nin görüşleri kapsamında açıklamaya gayret göstereceğiz.

6.1. Fiil Kavramı

⁶⁸ Hamdi Gündoğar, *Fahrettin er-Razi'de İnsan Fiilleri*, 38 vd.

Kelam ilminde kader problemiyle ilgili olarak ele alınan ve insan fiilleri başlığı altında incelenen fiil kavramı sözlükte işlemek, yapmak anlamına gelir. Terim olarak mümkün olan imkân alanından çıkarılıp var kılınması demektir.⁶⁹ Fiil kavramı aynı zamanda müessirden meydana gelen etki olmakla beraber fiil kavramının kapsam alanına güzel uygun veya mükemmel bir şekilde yapılan ve yapılmayan, bir bilgiyle olan veya olmayan, bir kasıtlı olan veya olmayan, insandan, hayvandan ve cansız varlıklardan ortaya çıkanların tümü girer.⁷⁰ Cürcânî fiili, müessirde tesir etmesi sebebiyle oluşan durum olarak tarif etmiştir.⁷¹ Kur'an-ı Kerim'de fiil kavramı yüzü aşkın ayette Allah'a, meleklerle, cinlere ve insanlara nispet edilmiştir.⁷² Fiil kavramına ilişkin verilen bu tanımlar konumuz olan insan fiillerinin bilgi, irade ve kudret bağlamında işleyişinde kendini göstermektedir. Allah'a ve insana ait fiiller İslam bilginleri tarafından değerlendirilirken hem Kur'an'daki kullanımları hem de lügavi ve terim anlamları göz önünde tutulmuştur. Bu nedenle fiil ve amel kavramına değinmekte fayda vardır.

Lügatte iş, fiil, çalışma, çaba⁷³ gibi anlamlara gelen amel kelimesi ise, canlılardan kasıtlı olarak bir amaç doğrultusunda ortaya çıkan fiil olarak tarif edilmiştir. Amel kelimesi bu bağlamda fiil kelimesinden daha özel bir anlama sahiptir. Nitekim fiil bilgisiz, kasıtsız, amaçsız yapılan işleri de içine alır. Fiil daha genel olup amel kelimesi daha dar kapsamlıdır denilebilir.⁷⁴ Dini literatürde emir, nehiy ve tavsiyelere konu olan amel kelimesi nihayetinde ceza ve mükâfat bulunan tutum ve davranışları da ifade eden anlam kazanmıştır. Aynı zamanda pek çok ayet ve hâdiste söz ve inanç olarak da yer alan amel kelimesi yaygın olarak tutum ve davranışlar için kullanılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de geçen bazı ayetler bunu göstermektedir. Fâtır suresi 35/10. ayette ve Fussilet suresi 41/33. ayette söz ve amel bir

⁶⁹ Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (Ankara: İsam Yayınları, 2015), "Fiil", 96-97; Yazıcıoğlu, "Fiil".

⁷⁰ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), "Feale", 1148.

⁷¹ Cürcânî, *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü Kitâbü't-Ta'rifât*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), "Fi'l", 172.

⁷² Muhammed Fuad Abdulbaki, *el-Mu'cemü'l-Müfreh li-elfâzi'l-Kur'an-i Kerîm* (Kahire: Matbaa Daru'l-Kutub, ts.), "feale", 523-524.

⁷³ Ebü'l-Fazl Camâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî el-Enâsrî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Darü'l Kütübü'l İlmiyye, 2009), "amel", 567-570; Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, "amel", 29.

⁷⁴ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, "Amel", 1051

arada kullanılır. Pek çok ayette ise iman ve amel beraber kullanılmıştır.⁷⁵ Yine Kur'an-ı Kerim'de amel kelimesi iyi amel (amel-i sâlih)⁷⁶ ve kötü amel (amel-i ğayr-i salih)⁷⁷ şeklinde de geçmektedir. Allah insanları, diledikleri şekilde amel etmekte serbest bıraktığını,⁷⁸ her nefsin yaptığı iyi ve kötü amelin karşılığını alacağını⁷⁹ ayetlerde bildirmiştir.⁸⁰ Kur'an'da 300'den fazla yerde geçen amel kelimesi⁸¹ yaratılmışlara nispet edilirken amelden daha genel anlamda olan fiil kelimesi ise Allah'a insanlara cinlere meleklerle de nispet edilerek kullanılmıştır. Fiil kelimesi Kur'an'da hep fiil olarak kullanılırken sadece bir ayette⁸² isim formatında kullanılmıştır.⁸³

Eylem teorisinde insanın fiili için aynı kavramlar kullanılmaz. İnsanın bilinçli olarak yapıp ettikleri için eylem ifadesi kullanılırken insanın hapşırması, esnemesi, uyuması gibi bilince bağlı olmadan gerçekleşen fiiller yapmak olarak ifade edilir.⁸⁴ Bu teoride her bedensel hareket eylem değildir. Zihinsel hareketler ise edim olarak kabul edilmektedir. Davranış kavramı ise amaçlı amaçsız hareketlerin hepsini içermektedir. Bu bağlamda eylem onu eyleyenin özgür iradesine dayalı olarak gerçekleşen bedensel olarak dışa vurulan iyi veya kötü olarak değerlendirilir. Bu nedenle eyleyenin sorumlu olduğu etkinliklerdir.⁸⁵ Günümüzde eylem konusuyla ilgili yapılan çalışmalarda eylem kavramının karşılığı olarak amel kelimesinin kullanıldığı söylenebilir. İslam kelimasında amel kavramına olan ilgi pek azdır. Daha çok fiil kavramı üzerinden söylemler yapılmıştır.⁸⁶

Fiil ve amel kelimeleri farklılıklar barındırmakla beraber aynı anlamları taşımalarından ötürü günlük konuşmalarda birbiriyle özdeş olarak kullanılmıştır. İnsan fiillerine dair yapılan tartışmalarda da bu ayrım pek kendini göstermemiştir. Belki de fiil kelimesi daha kapsamlı

⁷⁵ el-Hud, 11/7; el-Kehf, 18/7; el-Yunus 10/14-61; el-Mülk, 67/2; et-Tevbe, 9/94-10; el-Yâsin, 36/54; el-Zilzal, 99/7-8; en-Nur, 24/38-40; es-Sebe, 34/37-38; el-Mü'min, 40/40; el-Mâide, 5/90; el-Kasas, 28/15; en-Nisa, 4/17-18.

⁷⁶ el-Fâtır, 35/10.

⁷⁷ el-Hud, 11/46.

⁷⁸ el-Fussilet, 41/40.

⁷⁹ Âli İmrân, 3/30.

⁸⁰ Süleyman Uludağ, "Amel", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 27 Ağustos 2022).

⁸¹ Abdülbaki, *el-Mu'cemü'l-Müfrehes li-elfâzi'l-Kur'an-i Kerîm*, "aml", 483-488.

⁸² el-Enbiya, 21/73.

⁸³ Yazıcıoğlu, "Fiil".

⁸⁴ Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 56.

⁸⁵ Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, 59-62.

⁸⁶ Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, 68-70.

olduğundan ve insanın tüm eylemlerini kuşattığından daha çok tercih edilmiştir. İnsan fiilleri için bu ayrımın yapılmaması pek sorun olmasa da Allah'ın fiilleri için bu ayrımın yapılması gerekir. Nitekim Kur'an'ın mübin ayetlerinde Allah'a nispetle fiil kelimesinin geçtiğini ama amel kelimesinin geçmediğini öğrenmekteyiz.⁸⁷ Diğer kelamcılar gibi Cürçânî de konuyu Allah'ın fiilleri çatısı altında işlemiştir. Nitekim onun düşünce dünyasında, meydana gelen tüm olaylar ve eylemler Allah'ın irade ve kudretiyle gerçekleştiğinden insan fiilleri de Allah'ın fiilleri kapsamında olduğundan, Allah'ın fiilleri başlığı altında konuyu işlemiştir.⁸⁸

Kelamcılar fiil kavramı için farklı tanımlar kullanmışlardır. Mu'tezile'ye göre fiil, kudret sahibi kişiden meydana gelen şey olup her fiilin bir fâili bulunur. Fâil yaptığı fiilin aslını bilmesee bile o fiil mevcuttur.⁸⁹ Ehl-i sünnet ise fiilin şey olup Allah tarafından yaratıldığını söylemiştir.⁹⁰

Âmîrî'ye (ö. 381/992) göre fiil vacip ve mümteni değildir. Vacip olsaydı bir fâile ihtiyaç duymazdı. Mümteni olsaydı meydana gelmezdi. Bu da onun mümkün olduğunu gösterir. Ona göre fiil bir şeyin imkândan vücuba, yokluktan varlığa çıkmasıdır. Ona göre fiilin mahiyeti bilindikten sonra fâilin varlık bakımından fiilden önce olması gerektiği ve fiilin ise bir fâile ihtiyaç duyduğu da bilinmiş olur.⁹¹ Âmîrî'ye göre, Allah'ın fiilleri ibdâî fiillerdendir. Bir şeyi yoktan yaratmak demektir. Diğer bütün fiillerin varlığı buna bağlıdır. Bu ibdâî fiiller sadece Tanrı'ya özgüdür. Fiiller ikiye ayrılır; irâdî ve zarûrî fiiller. İrâdî fiilleri de ikiye ayrılır. Şevkî ve fikrî fiiller. Şevkî fiiller bütün canlıların ortak olduğu fiiller iken fikrî fiiller ise sadece insana özgü olan fiillerdir. İnsana ait olan gerçek fiiller düşünceye dayanan irade ile meydana gelen fikrî fiillerdir. İnsan, fikrî fiillerinin fâilidir. İnsana “niçin” sorusu yöneltildiğinde “çünkü” ile cevabı alınabilir. “Ne için” ile yöneltelen sorular insanın iradeli fiillerinin olduğunu gösterir. “Çünkü” lafzı inanacak sebepleri

⁸⁷ Erkan Yar, *Müslüman Kelamında Teklif ve Sorumluluk* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 95.

⁸⁸ Bkz. Cürçânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/244.

⁸⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/44.

⁹⁰ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 158.

⁹¹ Ebü'l-Hasan el-Âmirî, *İnkâzu'l-beşer mine'l-cebri ve'l-kader*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: M.Ü. İFAV Yayınları, 2003), 190-194.

gösterebilir bir sebebin olması o fiili işlemeye ulaşacağı bir gayesinin olduğunu gösterir bu da insanın kendi fiillerini zorlamış olmadığının delilidir.⁹²

Eş'arî kelimcilerinden Şehristânî (ö. 548/1153) fiili genel ve özel olarak ikiye ayırmıştır. İmkân halinde olan fiilin fâil tarafından yaratılması genel olup buna fiilin icadı, ibdâsı denir. Fiilin var olması için Mûcid'e ihtiyaç duyması ise özel anlamda olup bu fiile ise kesb ve fiil denir. Bu tıpkı yazma için yazana duyulan ihtiyaç gibidir.⁹³

Gazzâlî ise (ö. 505/1111) insan fiillerini üçe ayırmaktadır. Tabii, iradi ve ihtiyari fiil. Tabii fiile bir kimsenin suyun üzerine bırakılmasıyla suda meydana gelen yarılmayı örnek verir. İradi fiile ise bir kimsenin nefes almasını örnek verir. Yalnız bu iki örneği de birbiri ile ilişkilendirir. Ona göre nefes alma tabii olan bir fiil olup boğazın hareketinin irade ile nefes almaya nispeti gibi olduğunu söyler. Üçüncüsü ise ihtiyari fiil olup yazma eylemi buna örnek verilebilir. Gazzâlî'ye göre bu üç fiil türü de zorlama (cebr) ve zorunluluk (ıztırar) açısından aynıdır. Ona göre insan iradesiyle seçim yapmaya mecburdur. İnsanın irade sahibi bir varlık olması iradeye mahal olması demektir.⁹⁴

Kelamcıların fiile ilişkin tanımlarında fiilin fâil ile ilişkisinin kaçınılmaz olduğu söylenebilir. Yalnız fiilin fâili konusunda fikir ayrılıkları olmuştur. İnsan fiilleri mevzusunda da zâten insanın kendi fiillerinin fâili olup olmadığı tartışılmıştır. Cebriyye insanı fiillerinde gerçek fâil olarak kabul etmezken, Mu'tezile ise insanı fiillerinin gerçek fâili olarak kabul etmiştir.⁹⁵ Eş'arîler ise insan fiillerinin gerçek fâilinin Allah olduğunu insanın fiillerinde ancak kâsib konumunda olabileceğini kabul etmiştir.⁹⁶ Mu'tezile ve Eş'arîler fâil olmayı fiillerin yaratıcısı olmakla aynı anlamda kabul ettiklerinden Mu'tezile insanı fiillerinin fâili (yaratıcısı) olarak, Eş'arîler ise yegâne yaratıcının sadece Allah olduğu anlayışından hareketle insan fiillerinin yaratıcısı ve fâili olarak Allah'ı kabul etmişlerdir. Mâtürîdîler fiili

⁹² Âmirî, *İnkâzu'l-beşer mine'l-cebri ve'l-kader*, 192-195; Turhan, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, 168.

⁹³ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-kelam* (Beyrut: Darü'l Kütübü'l İlmiyye, 2004), 341-344.

⁹⁴ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 128-144. Binyamin Abrahamov, "Gazzâlî'nin Nedensellik Teorisi", *Gazzâlî ve Nedensellik*, ed. Yaşar Türkben (Ankara: Elis Yayınları, 2012), 19-21; Kwame Gyekye, "Gazzâlî: Fiil Üstüne", *Gazzâlî ve Nedensellik*, ed. Yaşar Türkben (Ankara: Elis Yayınları, 2012), 63.

⁹⁵ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 85-86; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 128; Cüveynî, *İrşâd*, 59; Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/44 vd.

⁹⁶ Eş'arî, *el-Lüma*, 88-89; Teftâzânî, *Şerhu'l Akâid*, 205-208.

hem insana hem Allah’a nispet ederek yaratma bakımından fiillerin fâili olarak Allah’ı, kesb eden yönüyle ise fiili yapan fâilin insan olduğunu kabul ederek insanın da gerçek manada fiillerinin fâili olduğunu kabul etmişlerdir.⁹⁷ Cürcânî de insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını, gerçek fâilin Allah olduğunu, insanın ise fiilini yalnızca kesbettiğini kabul etmiştir. Fâil olmanın özelliğini fâillikte ve tesir etmede müstakil olmasıyla açıklamış ve müessir olan fâilin ise yalnızca Allah olduğunu vurgulamıştır.⁹⁸ Cürcânî de fâil ve yaratıcı olmayı aynı gördüğünden tüm fiillerin ve insan fiillerinin hakiki anlamda hem fâili hem yaratıcısı olarak Allah’ı kabul etmektedir.⁹⁹ İnsan iradesinin ve kudretinin insanın fiillerini gerçekleştirmedeki rolü ve etkisi irade fiil ve kudret fiil ilişkisinde detaylandırılacaktır.

6.2. Kesb Kavramı

Kesb kavramı lügatte “kazanmak, elde etmek” anlamına gelirken isim olarak “maddi ve manevi olarak elde edilen, kazanılan şey” demektir.¹⁰⁰ Cürcânî’ye göre kesb, fayda elde etmeye ve zararı savmaya yarayan fiildir. Allah için fayda ve zarar durumları söz konusu olmayacağından bu kelime Allah için kullanılmaz.¹⁰¹ Râgıb el-İsfahânî’ye göre, insana faydalı olan ve insana haz veren bir şeyi istemesi anlamına gelir.¹⁰² Kelam ilminde kesb kavramı genellikle “kulda bulunan hâdis kudretin etkisiyle ortaya çıkan şey” diye tarif edilir.¹⁰³ Teftâzânî’ye (ö. 792/1390) göre kesb, insanın iradesini ve kudretini bir işi yapmaya sarf etmesidir.¹⁰⁴

Kur’an-ı Kerim’de kesb kavramı kesb kökünden türeyen kelimelerle birlikte 68 yerde geçmektedir.¹⁰⁵ Bu ayetlerin genelinde insanın kazandığı iyi amellerin onun lehine olduğu, kötü fiillerin de aleyhine olduğu vurgulanmıştır. İnsanın yaptığı tüm fiillerin karşılığında

⁹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 445-446.

⁹⁸ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/844.

⁹⁹ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3/244 vd.

¹⁰⁰ Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsu’l-Basît fi Tercemeti’l-Kâmûsu’l-Muhît* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), "kıs", 1/641-642; Yusuf Şevki Yavuz, “Kesb”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 30 Aralık 2020)

¹⁰¹ Cürcânî, *Ta’rîfât*, “kesb”, 188.

¹⁰² Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, "ksb", 1275-1277.

¹⁰³ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 2/472; Yavuz, “Kesb”.

¹⁰⁴ Sa’düddîn Mes’ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: M. Ü. İFAV Yayınları, 2018), 213.

¹⁰⁵ Abdalbaki, *el-Mu’cemü’l-Müfreh li-elfâzi’l-Kur’an-i Kerîm*, "kesb", 604.

ahirette ceza ve mükâfat göreceği bildirilmiştir.¹⁰⁶ İnsan fiilleri için kesb, fiil ve amel kelimelerinin aynı anlamda kullanıldığı söylenebilir.¹⁰⁷

İnsan fiilleri kapsamında kullanılan kavramlardan biri olan kesb kavramını kullanan ilk kişi Ebû Hanîfe'dir (ö. 150/767). Ona göre kulun kendi kudretini ve iradesini fiil için sarf etmesi kesbtir. Bunun sonrasında Allah'ın kulun yöneldiği bu fiili icad etmesi ise halktır. Allah Hâlık, kul ise kâsibtir.¹⁰⁸ Ebû Hanîfe'nin akâid eserlerinde bu konuya bu açıdan temas etmesi sonraki kelamcılar tarafından üzerinde durulan bir konu olmuştur. Yine kesb kavramını terim olarak ilk olarak Dırâr bin Amr'ın kullandığı da söylenmiştir. Ona göre insanların fiilleri Allah'ın yaratması ve kulların da kesbîdir.¹⁰⁹

Kelam ilminde kesb kavramı daha çok ehl-i sünnet ekolleri tarafından benimsenmiştir. Eş'arîler insan fiillerinin ilahi kudret tarafından yaratıldığını insanın hâdis kudretiyle ise kesb edildiğini kabul etmişlerdir. İnsanın fiillerinde gerçek fâilin Allah olduğunu, insanın ise mecazen fâil olduğunu ileri sürerek insanın yalnızca fiillerinde gerçek anlamda kesbeden olduğunu ve bu kesbîn de Allah tarafından meydana geldiğini benimseyerek ilahi kudreti insan fiillerinde asıl etken olarak görmüşlerdir.¹¹⁰ Mâtürîdîler kesb kavramını, insanın irade ve kudretiyle gerçek anlamda fâil olarak kesb eden anlamında kullanmışlardır. Onlar insan fiillerini yaratma açısından Allah'a, kesb eden açısından ise kula nispet ederek hem Allah'ın gerçek anlamda fâil olduğunu hem de kulun kendi fiillerini gerçekleştirmede gerçek fâil olduğunu kabul etmişlerdir.¹¹¹ Kesb teorisi Mu'tezile ve bazı Şia âlimleri tarafından tenkid edilmiştir.¹¹² Mu'tezile'ye göre kesb kavramı lügat anlamının ötesinde herhangi bir anlam ifade etmemektedir. Kesb fayda sağlayan ya da zararı gideren bir fiilin sonucu olup fiili yapan hem fâil hem de kâsibtir. Dolayısıyla Eş'arîlerin kesb kelimesine terim anlam yüklemesini tutarlı görmemişlerdir.¹¹³ Mu'tezile'nin kesbî sadece lügavi manada sınırlı tutması

¹⁰⁶ Yavuz, "Kesb".

¹⁰⁷ Yar, *Müslüman Kelamında Teklif ve Sorumluluk*, 95.

¹⁰⁸ Nu'mân b. Sâbit Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, çev. Hüsamettin Vanlıoğlu, Abdullah Hiçdönmez vd. (İstanbul: Muallim Neşriyat, 2017), 34.

¹⁰⁹ Turhan, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, 88.

¹¹⁰ Eş'arî, *el-Lüma*, 85-96; Tefâtânî, *Şerhu'l Akâid*, 205-221.

¹¹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 444-447.

¹¹² Yavuz, "Kesb".

¹¹³ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûl*, 2/106.

Eş'arîlerin insan fiilleri konusunda kesb teorisini öne sürerek cebri tutumun yumuşatılması yoluna gidilmesine karşı eleştirel bir tutum olarak değerlendirilebilir.

Kesb kavramına ilişkin lügavi manaları ve insan fiilleri bağlamında ortaya çıkan bir anlayış olduğunu bu bölümde zikrettik. Çalışmanın diğer bölümlerinde veriler kapsamında kesb anlayışına detaylıca değineceğiz. Nitekim Cürcânî, bir Eş'arî kelamcısı olarak kesb anlayışını benimsemiş ve konuyla ilgili görüşlerini kudret fiil ilişkisi çerçevesinde açıklamıştır. Kesb kavramı konumuz açısından önemli bir yere sahip olup insanın fiillerinde tamamen hür ve cebr altında olmadığının Eş'arîler tarafından bir açıklamasıdır.

6.3. İrade Kavramı

İrade kelimesi sözlükte “istemek, dilemek” anlamına gelir. Terim olarak ise, “nefsin yapılması gereken işe yönelmesi” veya “bir canlıyı farklı mahiyetlerdeki fiillerin doğmasını sağlayacak duruma getiren sıfattır” ya da “fayda sağlayacağına inanılan bir şeye yönelimdir.”¹¹⁴ İrade, şehvetten, arzudan, ihtiyaçtan, emelden umuttan veya beklentiden mürekkep bir kuvvettir. İrade kavramı bazen fiile yönelme sürecinin başlangıç bazen de bitiş noktasını ifade eder. Başlangıç kısmında işi yapmayı arzulamaktır, bitiş noktasında ise işin yapılıp yapılmaması konusunda hükmetmektir. İrade kavramı bu bağlamda terim olarak yalnızca ikinci anlamda (hükmetme) Allah için kullanılır.¹¹⁵ Gazzâlî'ye göre irade bir şeyi benzerinden ayırt etme özelliği taşıyan niteliktir.¹¹⁶

İrade kavramı Kur'an'da 139 yerde geçmekte¹¹⁷ olup bu ayetlerde hem Allah'a hem de insana nispet edilmiştir. Bu âyetlerin önemli bir kısmında ilâhî iradenin mutlak, özgür ve önüne geçilemez olduğu, dolayısıyla kulun iradesini sınırladığı,¹¹⁸ hayır veya şer olarak olup biten her şeyin Allah'ın iradesi doğrultusunda gerçekleştiği¹¹⁹ fakat O'nun iradesinin mutlaka amaçlı, anlamlı, hikmetli ve âdil olduğu, kulları için asla zulmü, kötülüğü ve meşakkati murad etmediği¹²⁰ bildirilmektedir. İnsanın iradesinden söz eden âyetlerin bir kısmı onun

¹¹⁴ Cürcânî, *Ta'rifât*, “irade” 16.

¹¹⁵ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, “rvd”, 657.

¹¹⁶ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 99.

¹¹⁷ Abdalbaki, *el-Mu'cemü'l-Müfrehes li-elfâzi'l-Kur'an-i Kerîm*, “rvd”, 326-328.

¹¹⁸ el-Bakara 2/253; er-Ra'd 13/11; el-Ahzâb 33/17

¹¹⁹ el-En'âm 6/125; el-İsrâ 17/16; el-Cin 72/10

¹²⁰ el-Bakara 2/26, 185; Âl-i İmrân 3/108; el-Mü'min 40/31

pratik hayatına dair sıradan istemelerini ifade etmektedir. Ahlâkî muhtevalı âyetlerde insanın iradesinde serbest olduğu belirtilmekte,¹²¹ bundan dolayı onun iyi şeyleri istemesinden de kötü şeyleri istemesinden de söz edilmekte,¹²² fakat insan iradesinin Allah'ın sonsuz derecede özgür iradesi tarafından sınırlandırıldığı ve insanın Allah izin verdiği ölçüde özgür olduğu bildirilmektedir. İnsan bütün eylemlerinde iradesini “Allah’ı isteme” veya “Allah’ın rızâsını isteme” şeklinde tayin etmelidir.¹²³

İslam kaynaklarında irade kavramına yakın anlamda kullanılan bazı kelimeler vardır. Örneğin; ihtiyar, meşiet, şevk, şehvet, kasd, azim. Bu kelimeler arasında anlam farkları olup iradeyle ilişkisinin olduğu ama iradeyle aynı olmadığı noktasında ileride görüleceği üzere Cürcânî’nin ifadelerinde yerini almıştır. İrade harekete geçme gücü ve yeteneği anlamında olup fiilin meydana gelmesinde belirleyicidir. İrade kişiyi fiile yönlendirirken fiil de iradeye bağlı olarak meydana gelmektedir. Fiilin gerçekleşme sürecinde irade fiille beraberdir. İrade fiilden önce gelir ve fiille beraberdir. Bu anlamda irade sadece psikolojik bir fonksiyon ya da meleke olmayıp aynı zamanda bilinçli bir seçme gücüdür. Bundan ötürü de kişiyi yaptığı davranışlardan dolayı sorumlu hale getiren ahlâkî bir ilkedir.¹²⁴

Cürcânî iradeyi nefsanî niteliklerin üçüncü türü olarak ele almış ve Mu`tezile’nin iradeye dair görüşleri üzerinden iradenin ne olduğu ya da ne olmadığına delil getirmiştir. Mu`tezile kelamcılarının bazıları, iradenin menfaat inancı veya zannı olduğunu söylemiştir.¹²⁵ Bu bağlamda kudret fiilin iki tarafına eşit olup bu taraflar hakkında menfaat inancı ya da zannı meydana geldiğinde kudret sahibi kimse için bu taraflardan biri diğerine baskın gelir ve o kimsenin kudreti o şeyde gösterir. Bazı Mu`tezile kelamcıları ise iradenin sâik denilen şey olduğunu diğer Mu`tezile kelamcılarının dediği gibi menfaat inancı ya da zannı olmadığını ileri sürerek iradenin menfaat inancını ve zannını izleyen meyil olduğunu söylemişlerdir. Bu görüşü savunanlar iradenin inanç ve zan kabilinden olmadığını dile

¹²¹ Âl-i İmrân 3/145; el-İsrâ 17/18-19; el-Ahzâb 33/28-29

¹²² el-Enfâl 8/62, 71; Yûsuf 12/25; el-Hac 22/25

¹²³ er-Rûm 30/38-39; el-Ahzâb 33/29; el-İnsân 76/9

¹²⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûm'id-Dîn*, çev. Ali Arslan (İstanbul: Merve Yayınları, 2014), 4/19; Mustafa Çağrıçı, Hayati Hökelekli, “İrade”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 28 Aralık 2020).

¹²⁵ Tefâtânî, *Makâsıdu'l-Kelâm fî 'Akâidi'l-İslâm*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 316 .

getirmiştir. Zira onlara göre insan fiilinde bir menfaat kazanımı ya da zararın giderilmesi inancı oluştuktan sonra bu inancı takip eden bir meyil bulunur. Bu meyil ise kazanılacak menfaat veya giderilecek zararın bilgisinden başkadır. Fiili gerçekleştirmeye kudreti olan kimse aslında kudret sahibi olduğu fiilde faydanın olduğuna inanır ve olduğunu zanneder. Fakat onda meyil meydana gelmedikçe kişi fiili irade etmez.¹²⁶

Mu`tezile bu tanımlarının hem şahidde hem gâipte geçerli olduğunu söylemiştir. Şahidde sâik, faydanın hangi fiilde fazla olduğunu bilmek, inanmak ve zannetmek iken gâipte ise, sadece faydanın hangi fiilde fazla olduğunu bilmektir. Buna delil ise iradenin kesin olarak mürîdin fiili olmasıdır. Fâilin ise fiilin bilincinde olması gerekir. Bizim bilincinde olduğumuz ise sadece sâik veya engele (sârif) baskın sâikten ibarettir.¹²⁷

Eş`arîlere göre irade güç yetirilen şeyin iki tarafından birinin gerçekleştirilmesine yönelik bir sıfattır. Bu sıfat meyilden farklı olup meyil veya menfaat inancı şartına da bağlı değildir.<sup>128</sup> Eş`arîler meyli reddetmez. Ama onlara göre meyil Mu`tezile'nin bazılarının dediği gibi irade değildir. Ayrıca meyilin duyulur dünyada meydana gelişini kabul ederler. Görünmeyen gayb âlemine yönelik meydana gelmesi gerekli değildir.¹²⁹

Cürcânî Mu`tezile kelamcılarının öne sürdüğü görüşlere karşın iradenin mutlak anlamda menfaat inancı ve zannı olmadığını, iradenin bir kimsenin kendisi ya da başkası için istediği menfaat inancı olduğunu söylemiştir. Yalnız ona göre bu menfaat inancı için yorgunluk, karşı durma gibi herhangi bir engel bulunmamalıdır. Cürcânî'ye göre meyil ise bu fiile tam anlamıyla güç yetiremeyen kişide meydana gelir. Tam bir kudret ile bu fiile güç yetiren kimseye ise bilgi ve inanç yeterlidir. Buna örnek olarak Cürcânî, şevki göstermiştir. Kişi sevdiği şeye ulaşmamış ise ulaşmak için o kişide bir şevk vardır ama ulaşmış kimsede o şeye bir şevk yoktur.¹³⁰

Cürcânî'ye göre, irade menfaat inancı ve onu izleyen meyil olmayıp bu ikisi ile şartlanmış da değildir. Dolayısıyla irade Mu`tezile'nin dediği gibi bu ikisi ile açıklanamaz.

¹²⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/436.

¹²⁷ Teftâzânî, *Makâsıdu'l-Kelâm*, 543.

¹²⁸ Teftâzânî, *Makâsıdu'l-Kelâm*, 316.

¹²⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/456.

¹³⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/456.

Çünkü irade bunlar da olmadan vardır. Buna dair deliller ise şöyledir; Örneğin, bir kimse yırtıcı bir hayvandan kaçıp kendini kurtarmak için karşısında beliren eşit iki yoldan birini herhangi bir sâik olmadan iradesiyle tercih eder. Bu tercihinde ise herhangi bir menfaat ya da meyil bulunmaz. Sadece ikisinden birini seçer. Cürcânî burada kişinin yapmayı yapmamaya tercih eden bir müreccihin olduğunu kabul eder ama menfaat inancı ve meyile dayalı fiili yapmaya yönelten saikin olmadığını savunur. Kabul ettiği müreccih ise sadece o anki psikolojik duruma bağlı bilinçli olmayan bir tercihtir. O anki korkudan dolayı aklına hangi yolu seçmesi gerektiği gelmez. Sadece kaçıp kurtulmayı düşünür ve birini tercih eder. Bunun gibi susayan birine iki bardak su ya da acıkan birinin önüne iki tane çörek konulsa ve bunlar eşit şartları taşıyorsa o kimse hangisini seçeceğine dair bir sâik olmadan ikisinden birini seçer. Bu örnekler iradenin menfaat inancı ve zannı olmadığını gösterdiği gibi onu izleyen meyilin de olmadığını göstermektedir.¹³¹

Mu`tezile getirilen bu örneklerle itiraz ederek bir kimsenin eşit şartlara sahip seçeneklere kendi seçimiyle birini diğerine tercih edemeyeceğini, tercih etmesi için seçeceği taraf için bir müreccihin olması gerektiğini iddia etmiştir.¹³²

Cürcânî Mu`tezile'nin bu iddialarına verdiği örneklerdeki zorunlulukla cevap vermiştir. Ona göre (verilen örnekte) kişinin yaptığı tercihlerde herhangi bir müreccih ve sâikin olmadığı zorunlu olarak bilinmektedir. Yine Cürcânî "yapmak, yapmamaktan üstün olduğu için iki tarafın eşit olmadığı" şeklinde gelen bir itiraza karşı iki yoldan birini tercih etmek diğerini terk etmek olduğundan iki yol için de geçerli bir durum olup bu ikisinin de eşit olduğunu göstermektedir. Bu da fiilin herhangi bir sâik olmadan tercih edildiğini gösterir demiştir.¹³³

Mu`tezile verilen örnekler üzerinden eşitliğin varsayımının onun gerçekleşmesini gerekli kılmayacağını söyleyerek eşitliğin varsayıldığı durumlarda kişinin inancına bağlı olarak müreccihin bulunması gerektiğini ileri sürmüştür. Cürcânî de bu eşitlik durumlarının varsayımı üzerinden yırtıcı hayvandan kaçan kişinin tabiatının sol yolu tercih ettiğini, bunun

¹³¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/460.

¹³² Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/14-16.

¹³³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/460.

nedeninin ise gücün sağda daha fazla olmasına dayandırmıştır. Kendisine eşit şartlarda iki kadeh ve iki çörek sunulan kişinin de sağına yakın olanı tercih edeceğini söylemiştir.¹³⁴ Burada varsayıma dayalı verilen örnek üzerinden Mu'tezile'nin insanın her eyleminde bilinçli bir tercih yaptığını ve bu tercihlerine yön verenin ise fayda inancı ve buna bağlı olarak eyleme yönelik meyilin olduğu görülmektedir. Duruma insan fiilleri açısından bakıldığında Mu'tezili düşüncede insanın eylemlerini özgür iradesiyle yaptığı anlayışına uygun bir savunma olduğu görülmektedir. Diğer yandan Cürcânî'nin verilen örnek üzerinden insanın içerisinde bulunduğu durumdan kaynaklı bilinçli bir tercih yapmadığı ve onu bu tercihe yönlendirecek herhangi bir nedenin olmadığını göz önünde bulundurması sadece verilen örnek açısından isabetli bir cevap olduğunu görmekteyiz. Nitekim insanın düşünmeye ya da herhangi bir faydayı hesaplamayacak durumda olacağı haller olabilir ve insan böyle durumlarda ilk aklına geleni seçebilir. Verilen örnekte de yırtıcı hayvandan kaçma durumunda da böyledir. Kişi o an sadece kaçıp kurtulmak ister burada seçeceği yol o an bilinçli bir tercih durumuna dayalı değildir. İnsanın içerisinde bulunduğu psikolojik durumun göz önünde bulundurularak iradenin eylemlere yön vermesi bu açıdan tutarlı olabilir. Bu durum insanın fiillerinde cebr altında olduğuna bağlı gerçekleşen olay olmayıp cebri savunan Cürcânî'nin görüşlerine uygun olsa da bu örnekte cebre dair vurgunun olmadığı açıktır.

Cürcânî, İmam Eş'ârî ve ashabının irade konusundaki bazı ifadelerine katılmamakta ve onların ileri sürdüğü delillere cevap vermektedir. Eş'ârî ve ashabı bir şeyi irade etmenin onun zıddını istememek olduğunu söylemiştir. Onlara göre bu isteksizlik olmasaydı bunun ya misli ya zıddı ya da farklısı olurdu ki, bunların olması durumunda da iki mütemâsil ve iki zıt bir araya gelemezdi. Ama şeyin farklısı hem onunla hem de zıddı ile bir araya gelebilir. Mesela karalık ve ondan farklı olan hareket. Bu hareket hem karalık hem aklıkla bir araya gelebilir.¹³⁵ Cürcânî bu noktada Eş'ârî'nin ve ashabının bu söylemlerine katılmamaktadır. Ona göre şeyin farklısı, zıddı ile bir araya gelemez. Çünkü ikisi birbirini gerektirebilir. Gerektirenin gerekenin zıddı ile bir araya gelmesi imkânsız olduğu için şeyin farklısının zıddıyla bir araya gelmesi imkânsızdır. Cürcânî'ye göre tek bir şey iki farklıya zıt olabilir ama yine de farklı olanın zıddı ile bir araya gelmesi mümkün değildir. Buna uykuyu örnek verir. Uyku, bilgi ve

¹³⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/462.

¹³⁵ Teftâzânî, *Makâsıdu'l-Kelâm*, 316.

kudretin zıddıdır. Burada tek bir şey (uyku) iki farklıya (bilgi ve kudret) zıttır. İkisi bir araya gelemmez. Yani uyku halinde olan birinde bilgi ve kudret bulunmaz. Cürcânî'ye göre bir şeyi irade etmek onun zıddını istememenin kendisi değildir. Ona göre bir şeyi irade etmek onunla zıddını istememeyi gerekli kılıyorsa bu zıddının farkına varılmasına dayalıdır. Yani zıddı istememenin şartı onun farkına varmaktır. Ama bazen şey irade edildiğinde zıddının farkına varılamaz. Böyle bir durumda da şey akla gelebilir ve irade ona taalluk edebilir. Şeye ilişkin irade bu durumda zıddı istememekten ayrılabilir ve irade, zıddı istememenin aynısı olamaz.¹³⁶ Burada Cürcânî, Eş'ârîlerin iradenin bir şeyin zıddını istememek olduğuna dair görüşlerini oturtmaya çalıştığı delillerin geçersizliğini verdiği örneklerle ve yaptığı açıklamalarla Eş'ârîlerin gözden kaçırdığı noktalara temas ederek eksiklikleri tamamlayarak daha detaylı bir delillendirme ile mezhebinin iradeye dair bu söylemlerini düzeltmiştir. Cürcânî'nin konuyu detaylı incelemeler ile daha sağlam zemine dayandırdığı söylenebilir.

Cürcânî arzu etmenin ve iradenin birbirinden farklı oluşunu da izah etmiştir. Cürcânî'nin ifadelerine geçmeden önce arzunun ne olduğuna ilişkin tanımları zikretmekte fayda vardır. Arzu, gerçek veya düşünsel bir amaca yönelim olup herhangi bir şeyi elde etme isteğidir. Arzudaki yönelim hem bilinçli hem de kendiliğinden bir yönelim olabilir. Arzu eğilimlerden beslenir. Bu nedenle çoğu zaman istemle karıştırılır ve bu nedenle özgürlükle çelişen bir güç olarak düşünülür.¹³⁷ Arzu sınırsız olan ile ilgili iken irade ise var olan imkânlarla sınırlı olanı ifade eden bir kavramdır. İnsan hoşuna gidenleri arzu ederken hoşuna giden ve gitmeyen şeyleri ise irade edebilir.¹³⁸

Cürcânî iradenin arzulamaktan farklı olduğunu açıklamıştır. Ona göre irade ve arzu birbirinden bağımsız olarak var olup bazen tek birşeyde bir arada bulunabilirler. İnsan bazen arzulamadığı halde bazı şeyleri yapabilir. Mesela, hastalığı için ilaç içer. Bu ilacı arzu etmese bile içmek ister. Bazen de tam tersi arzuladığı halde bir şey istemeyebilir. Mesela hoş bir yemeği arzulayabilir ama yemeğin onu öldüreceğini bildiğinde onu yemek istemez. Bu örnekler arzu ve iradenin farklı olduğuna bir delildir.¹³⁹

¹³⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/466.

¹³⁷ Afşar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Bulut Yayınları, 2004), 30.

¹³⁸ Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, 319-320.

¹³⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/464.

Cürcânî irade ve arzu arasındaki farkı iradenin bazen kendisine taalluk etmesi, arzunun ise kendisine değil hazlara taalluk etmesi olarak açıklayan İcî'nin, bu tanımdaki farkını sorunlu bulmuştur. Cürcânî'ye göre “iradenin kendisine taalluk etmesi” ifadesi Mu'tezile'nin irade tanımına uygundur. Yani “irade menfaat inancı veya onu izleyen meyildir” tarifine uygun olarak iradenin kendisine taalluku mümkün olmaktadır. Oysa İcî'nin tercih ettiği tanım, Eş'ârîlerin kabul ettiği irade tarifine göre iradenin kendisine taalluku mümkün değildir. Eş'ârîlere göre irade, güç yetirilen şeyin iki tarafından birinin gerçekleşmesini belirleyen sıfattır.¹⁴⁰ Cürcânî'ye göre irademiz bizim kudretimiz dâhilinde olmadığı için bu mümkün değildir. İrademizin bizde meydana gelmesi için başka bir iradeye ihtiyaç olurdu ve bu sonsuza dek teselsül ederdi. Yalnız bu irade Allah'ın bizi iradeye kudretli kılması şeklindeki bir varsayım ile açıklanırsa burada durum değişir. Kulun kudretinden olan irade kul tarafından başka bir irade ile irade edilir. Bu Eş'ârîlerin görüşüdür. Burada Eş'ârîlerin insanın kudretinin ve iradesinin ilahi kudret ve iradeye dayandığı ilkesi yatmaktadır. Mu'tezile'den Ebû Ali Cübbâi ise, irade sayesinde fiili yapanın o iradeyi başka irade ile yapmış olmasının imkânsız olduğunu ileri sürmüştür.¹⁴¹ Mu'tezile görüşünde de insanın fiillerini insanın kendisinde bulunan irade ve kudret sayesinde yaptığı ve bu irade ve kudretin fiili yapan fâile, insana dayandığı görülmektedir.

Cürcânî'ye göre irade arzudan farklı olduğu gibi temenni etmekten de farklıdır. Çünkü temenninin zâtı imkânsız olup geçmişe taalluk edebilir. Cürcânî'ye göre Mu'tezile'nin bahsettiği meyil iradeden çok temenniye ifade etmektedir. Temenni irade olmadığı gibi iradenin bir türü de değildir.¹⁴²

İradenin arzudan farklı oluşu kelime kökü itibarıyla de kendini göstermektedir. İnsanın bir şeyi arzu ve irade etmesinin deneyimlerimizden yola çıkarsak birbirinden ayrı durumlar olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Arzu etme hali içsel bir durum olup bilkuvve halindedir. İrade etme ise daha çok bilfiil durumu kapsar denilebilir. Nitekim Cürcânî'nin ifade ettiği

¹⁴⁰ Teftâzânî, *Makâsıdu'l-Kelâm*, 316.

¹⁴¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/464.

¹⁴² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/464.

üzere insan bir şeyi çok arzulayıp onu yapmayabilir ya da birşeyi arzulamadığı halde onu yapabilir. İrade etme hali bir şeyi yapma ya da yapmama şeklinde olur.¹⁴³

Kavramsal çerçeve kapsamında irade kavramının tanımına değinerek bu bölümde lügavi bağlamının dışına pek çıkmamaya özen gösterdik. Zira irade kavramı çalışmamızın en temel boyutunu oluşturmaktadır. İnsanın fiillerindeki rolünün tartışılması onun irade sahibi bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır. İnsanın sahip olduğu bu iradenin yine insanın fiilleriyle, kudretiyle ilişkisi nedir? Kadîm ve hâdis irade arasındaki fark nedir ve bunların insan fiilleri üzerindeki rolü ve etkisi nedir? Bu soruların cevabını ikinci bölümde insanın fiillerinde irade, kudret ve tevlinin rolü başlığı altında inceleyeceğiz. Bu nedenle bu bölümde iradenin sadece kavramsal boyutuna değinmeyi yeterli gördük.

6.4. Kudret Kavramı

Kudret sözlükte “bir işe güç yetirme” anlamında olup istitâat, tâkat, vüs‘ gibi kelimelerle belli bir anlam ortaklığına sahiptir.¹⁴⁴ Kudret, canlının irade ile yapmaya ve yapmamaya muktedir olduğu nitelik olup irade kuvvetine etki yapan bir niteliktir.¹⁴⁵ Yine kudret, kendisi sayesinde insanın herhangi bir şeyle ilgili bir fiili yapmaya güç yetireceği heyetin adı olarak tanımlanmıştır.¹⁴⁶ Kelâm ilminde istitâat terimiyle daha çok, bir fiilin işlenmesini sağlayan araçlara sahip kimsenin o fiili gerçekleştirmeye yönelik güç ve iradesi kastedilirken,¹⁴⁷ fıkıhta kudret terimi, “bir fiilin işlenmesini sağlayacak maddî ve bedenî vasıtaların bulunması” anlamında kullanılır. Bu anlamıyla kudret istitâatin ön şartı ve birinci kademesi konumundadır.¹⁴⁸

Cürcânî kudret kavramını hem fikhî açıdan hem de kelâmî açıdan ayrı ayrı ele alarak incelemektedir. Fıkıh ilmi açısından Cürcânî kudret kavramını kudret-i mümekkiye ve kudret-i müyessire olmak üzere iki bölümde incelemiştir. Ona göre, kudret-i mümekkiye

¹⁴³ Yar, *Müslüman Kelamında Teklif ve Sorumluluk*, 102.

¹⁴⁴ Âsım Efendi, *Kâmûsu 'l-Muhîd*, "kadr", 3/2269-2270; Ali Bardakoğlu, “Kudret”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Erişim: 16 Kasım 2022).

¹⁴⁵ Cürcânî, *Ta'rîfât*, “kudret”, 178.

¹⁴⁶ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, “kudret”, 1181.

¹⁴⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü 't-Tevhîd*, 495.

¹⁴⁸ Alâeddin Ebû Bekir b. Mesûd el-Kâsânî, *Bedâi 'u-sanâi 'fî tertîbi 'ş-şerâi ' , thk. Muhammed Halebi, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2000), 2/121; Cüveynî, Kitâbü 't-telhis fî usûli 'l-fikh, Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, ts, 2/218; Bardakoğlu, “kudret”.*

emrolunan kimsenin, bedeni veya mali olsun, kendisine gerekli olan şeyi yerine getirmeye, onunla muktedir olduğu en az kuvvetten ibarettir. En az kuvvetten kasıt araçların ve sebeplerin selameti, organların sıhhati ve engellerin bulunmamasıdır. Bu çeşit kudret, güç yetmeyen şeyi tekliften sakınarak, her emrin hükmünde şarttır. Kudret-i müyessire ise, yerine getirmede kolaylığı gerektiren şeydir. Kuvvette, kudret-i mümekkineden bir derece fazladır. Çünkü kudret-i müyessire ile imkândan sonra kolaylık sabit olur. Oysa birincisi böyle olmayıp onunla sadece imkân sabit olur. Bu kudret, bedeni değil de mali vâcibâtta şart kılınmıştır. Çünkü bunların edası, nefse, bedeni olanlardan daha güç gelir. Örneğin namaz vakti girdiğinde namazı yerine getirebilecek kadar sağlıklı olan kimsede kudret-i mümekkinde bulunduğu için bu kimse daha sonra sağlığını kaybetse bile namazın borcu onun üzerinden düşmez. Hac, kurban gibi ibadetler kudret-i mümekkineye; zekât, öşür gibi mali ibadetler ise kudret-i müyessireye dayandırılır.¹⁴⁹

Cürcânî hüküm açısından iki kudret arasındaki farkın kudret-i mümekkinenin, teklifin aslının kendisine dayandığı halis bir şart olduğunu ve vâcibin aslının bekası için onun devamının şart kılınmadığını söylemiştir. Kudret-i müyessirenin ise, halis bir şart olmadığını bu nedenle teklifin ona dayanmadığını ifade etmiştir. Kudret-i müyessirenin devamı, vücûbun bekası için şarttır. Bundan dolayı Cürcânî'ye göre, nisabın helak olmasıyla zekât, çıkan ürünün helak olmasıyla da öşür düşer. Ona göre Şafîi (ö. 204/820) bu konuda başka görüşte olup bir kimse, zekâta gücü yeterde, eda etmezse, ona ödetilir. Yine çıkan ürünün helak olmasıyla da öşür sakıt olmaz ve ödetilir.¹⁵⁰

Cürcânî, kudret-i müyessirenin Ehl-i Sünnet ve Eş'arîlere göre fiile bitişik konumda olduğunu belirtmiştir. Bu ifadesi kudret-i müyessirenin insan fiillerinin meydana gelmesi esnasında hâdis kudretin fiille beraber olduğu görüşlerine götürmektedir. Cürcânî'ye göre kudret-i müyessire iki zamanda devam etmeyen fiille başlayıp fiille biten bir arazdır. Eğer o,

¹⁴⁹ Cürcânî, *Ta'rifât*, "kudret" 178; Bkz. Abdurrahim Kozalı, "İslâm Hukukunda Yükümlülüğün Şartı Olarak "Güç Yetirme (Kudret)" Sorununa Ehl-i Sünnet Usûlcülerinin Yaklaşımları", *UÜİFD*, 15/1, (2006) 247-265; Bardakoğlu, "Kudret".

¹⁵⁰ Cürcânî, *Ta'rifât*, "kudret" 178.

devam eden bir şey olsaydı, elbette kudretin yokluğu halinde fiil bulunurdu. Bu ise muhaldir.¹⁵¹

Cürcânî'nin fıkıh terimi olarak kudret kavramını imkânların varlığı açısından izah etmesi - kudret-i mümekkinenin tanımı - Mâtürîdî âlimlerinin, bazı Mu`tezile âlimlerinin ve Fahreddin Râzî'nin (ö. 606/1210) de tercih ettiği insan fiilleri kapsamında insanda önceden bulunan kudret olarak tarif edilmesi onunda bunu kabul ettiği anlamını taşımamaktadır. Cürcânî sadece fıkhi hükümler açısından bunu kabul etmektedir. Yoksa insanda bulunan hâdis kudretin öncesinin bulunmadığını ısrarla vurgulamakta ve kudretin vücûdi bir sıfat olduğunu fiil ile birlikte meydana geldiğini belirtmektedir. Mu`tezile'den Bîşr b. Mu'temir (ö. 210/825) ve Râzî'nin "bünyenin âfetlerden sâlim olması" şeklinde tanımladıkları hâdis kudretin ademî özellikte olduğunu söylemiştir.¹⁵²

Cürcânî'ye göre kelam ilmi açısından kudret, nefsanî niteliklerden olup ancak irade doğrultusunda etki eden bir sıfattır. İradesiz gerçekleşen tesir ve tesir etmeyen şeyler ise bu tarife dâhil değildir. Kudrete dair yapılan bir diğer tarife göre ise, kudret çeşitli fiillerin yakın ilkesi olan müessir fâildir. Bu tanımda ilkenin yakın olarak belirtilmesi hayvani ve bitkisel nefisler gibi alete ihtiyaç duyarak etki eden uzak ilkedен kaçınmak içindir. Cürcânî, bu tarifi sorunlu görmüştür. Ona göre bitki ve hayvan nefisleri fiillerde müessir olmayıp fiillerde müessir olan tabiatlar ve nitelikler ise yapılan tarifteki ilke fâil olduğunda ilke kelimesi bitki ve hayvan nefislerini dışarıda bırakır. Şayet müessir fâil bitki ve hayvanların nefisleri olup tabiatlar ve nitelikler de bu nefislerin aletleri ise yakın kelimesi ile bu nefisler dışarıda kalmaz. Nitekim yakın fâil alet kullanmaya ihtiyaç duyabilir.¹⁵³ Örneğin kulak olmadan nefis işitemez. Burada kulak bir araç iken işitme eylemini gerçekleştiren nefstir. Cürcânî'nin bu yorumları filozofların kuvve teorisiyle örtüşmektedir. Filozoflara göre kuvveler aletler konumunda olup aslında gerçek müessir fâil nefstir. Kuvveler kendi başlarına var olan şeyler

¹⁵¹ Cürcânî, *Ta'rifât*, "kudret" 178.

¹⁵² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/478.

¹⁵³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/470.

olmayıp kendilerini idrak eden ve bütünleyen özneye bağılı olarak işlevsel olduklarından kuvvelerin nefisle irtibatı kesildiğinde müessir olmalarının anlamı bulunmaz.¹⁵⁴

Yukarıda kudretin genel anlamdaki tarifi iki şekilde verilmiştir. Yalnız Cürçânî, hâdis kudretin bu iki açıklamaya girmediğini zira hâdis kudretin herhangi bir fiilde müessir olmadığını ve hiçbir eserin de ilkesi olmadığını söylemiştir. Ona göre hâdis kudretin fiille ilişkisi vardır ama bu ilişki onun fiilden müessir ya da fiilin ilkesi olmasıyla değildir. Bu ilişki ancak kesbtir.¹⁵⁵ Hâdis kudret ve insan fiillerine ilişkin detaylar ileride işleneceğinden burada kavramsal boyutunu izah etmekle iktifa edilebilir.

Kelam ilminde kudret ve istitaat kelimeleri insan fiilleri bahsinde özdeş kullanıldığından istitaat kelimesini de ele almak konunun işlenişi açısından bize faydalı olacaktır.

İstitâat lügatte “boyun eğmek, itaat etmek” anlamına gelen tav’a kökünden türemiş olup “güç yetirmek” demektir.¹⁵⁶ Cürçânî’ye göre, tam kudrettir ki bu bulunduğunda fiilin meydana gelmesi gerekir ve bu ancak fiil ile beraber olur. Kelamcılara göre ise canlının bir işi yapmaya veya terk etmeye kendisiyle güç yetirdiği bir niteliktir.¹⁵⁷ Râgıb el-İsfahânî’ye göre, kendi aracılığıyla bir fiili yerine getirmenin kolay ya da mümkün duruma gelecek bir şeyin var olması demektir. İnsanın istediklerinin arasından bir fiili gerçekleştirmesini mümkün kılan anlamların adıdır. Bu anlamlar ise şu dört şeyden oluşmaktadır: a) Fâile mahsus bir bünye b) fiili tasarlayabilme c) etkili olabilecek madde (enerji) d) fiili gerçekleştirecek bir âlet. Bu dördünden birinden mahrum olan kişi mutlak manada acizdir. İstitâatın zıddı acizliktir.¹⁵⁸

İstitâat kavramı kader meselesi bağlamında insan fiillerine ilişkin yapılan tartışmalarda ortaya çıkmış ve kelam literatüründe iki anlamda kullanılmıştır. Birincisi fiilin istemesini

¹⁵⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ Metafizik*, çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 152-166; Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı*, (Ankara: İSAM Yayınları, 2019), 47-62; Türker, “Tabiat, Nefs, Kuvve ve Kudret İlişkisi: Felsefî Nefs Teorisinin Kelam Gelenegindeki Karşılığı Üzerine Bir İnceleme”, *MÜİFD*, 65 (2023), 6-7.

¹⁵⁵ Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 2/470-472; Cürçânî, *Hâşiyetü’t-Tecrîd*, ed. Eşref Altaş -M.Ali Koca (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 3/338-340.

¹⁵⁶ Asım Efendi, *Kâmûsu’l-Muhît*, “istitaat”, 4/3441.

¹⁵⁷ Cürçânî, *Ta’rîfât*, “istitâat”, 18.

¹⁵⁸ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, “tv’a”, 941.

sağlayan vasıtalar. Kişinin bir fiili gerçekleştirmesi için bu vasıtalarla sahip olması gerekir. İnsanın dini emirlere uymasını gerekli kılan şart da bu vasıtalarla sahip olmasıdır. İkincisi fiilin gerçekleştirilmesini sağlayan güçtür. Fiilin işlenmesi için gerekli şartlara sahip olursa da fiil için bu güç bulunmazsa fiilin işlenmesi imkânsızdır. Fiilin asıl illeti veya asıl şartı güçtür.¹⁵⁹ İstitaât kavramının tanımları aslında onun insanın hâdis kudretini ifade ettiğini söyleyebiliriz. Kudretle ilişkili bir diğer kavram acizlik olup Cürcânî'nin de bu kavrama dair açıklamaları insan fiilleri açısından önemli yere sahiptir.

Acizlik, kudretin zıttı olup fıkıhta bedeni veya mâli yetersizlik nedeniyle kişinin dini, hukuki yükümlülükleri yapacak güç, yetenek ve donanımdan mahrum olmasıdır.¹⁶⁰ Fıkıhta teklifin şartı kudret olup Kur'an ayetlerinde Allah'ın kimseyi gücünün yetmeyeceği şey ile sorumlu olmadığı vurgulanır.¹⁶¹

Cürcânî'ye göre acizlik kudrete zıt bir araz olup bu araz mevcuttur. Buna en açık delil ise felçli olan kimse ve fiili yapmaya engellenen kimse arasındaki farktır. Felçli olan kimsede acizlik vücûdi bir sıfat olarak bulunmakta iken engellenen kimse de bu sıfat bulunmaz. Acizlik kudretin yokluğu olmayıp kudrete zıt olan mevcut bir arazdır. Yalnız Ebû Haşim el-Cübbâi acizliği, kudretin yokluğu olarak görmüştür. Ona göre acizlik mevcut bir araz olmayıp felçli olan hastada kudret yoktur ama engellenen kimse de kudret vardır.¹⁶² Acizlik ve kudret arasındaki ilişki konusunda Eş'arîler arasında da ihtilaf bulunmaktadır. Râzî, acizliğin vücûdi bir sıfat olduğuna dair delilin olmadığını belirtmiştir. Mu'tezile'nin "acizlik kudretin yokluğudur" şeklindeki tanımının zayıf olduğunu söyleyerek her iki görüşün de ihtimal dâhilinde olduğunu belirtmiştir.¹⁶³ Nâsiruddîn et-Tûsî'ye (ö. 672/1274) göre ise kudret vücûdi bir sıfat olmaya daha layıktır. Kudret uzuvların sağlam oluşu ise acizlik ise uzuvlara ilişkin afet olur. Sağlamlık demek afetin olmaması demek olduğu için kudretin vücûdi olması daha layıktır. Acizlikten kasıt, titreme hareketi ile ihtiyari hareketi birbirinden

¹⁵⁹ Yavuz, "İstitaât", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 29 Aralık 2020)

¹⁶⁰ Bardakoğlu, "kudret".

¹⁶¹ el-Bakara 2/286.

¹⁶² Tefâtâzânî, *Makâsıdu'l-Kelâm*, 322; Eş'arî, *Makâlât*, 352.

¹⁶³ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Din*, çev. Muhammet Altaytaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 162.

ayıran şey ise bu takdirde acizlik vücûdi olur. Tûsî'ye göre Eş'arîlerin acizlik için vücûdi bir sıfattır demeleri bu anlamda ele aldıkları için olabilir.¹⁶⁴

Cürcânî, İmam Eş'ârî'nin acizlik ile ilgili görüşlerini zayıf görmüştür. Eş'arî bir görüşünde -ki bu görüşü daha doğru görülmüştür- acizliğin tıpkı kudret gibi var olana taalluk ettiğini söylemiştir. Bundan kasıt felçli hastanın var olan oturmadan aciz olduğudur. Yoksa yok olan kalkmadan değildir. Bu nedenle kudret için geçerli olan acizlik için de geçerlidir. Acizlik de kudret gibi iki zıttta taalluk etmez ve kendinden önceki şeyi öncelemez. Onun bir diğer görüşü de acizliğin yok olana taalluk etmesidir. Yani birinci görüşün tam tersi. Buna göre felçli hasta ayağa kalkmaktan acizdir. Bu da acizliğin iki zıtttan birinin taallukunu mümkün kılar. Yalnız burada acizlik kudret gibi var olana taalluk etmediğinden aralarında fark vardır. Acizlik iki zıttta taalluk edebilir ve kendisinden önceki şeyi önceleyebilir ama bu kudret için geçerli değildir.¹⁶⁵ Cürcânî'ye göre Eş'ârî bu görüşlerini acizlik kavramının iki manasına binaen söylemiş olabilir. Acizliğin birinci manası kudretin olmaması iken ikinci manası ise (titreyen kimse açısından) kudret olmadan peşisıra fiili getiren vücûdi bir sıfattır. Bu tanım kapsamında felçli hastanın birinci anlamda kalkmaktan aciz olduğu ikinci anlamda ise oturmadan aciz olduğudur.¹⁶⁶ Daha açık hale getirmek gerekirse bu ifadeleri yani felçli hastada zâten kudret vücûdi bir sıfat olarak bulunmaktadır ki bu nedenle ayağa kalkma kudreti yoktur. Yine felçli hasta zâten oturur konumdadır ayağa kalkamıyor tekrar oturmadan acizdir. Yani oturma fiilinin ardından tekrar bir oturma eylemini gerçekleştirmekten de acizdir. Cürcânî, acizliğe dair bu açıklamalarıyla Eş'ârî'nin zayıf olarak görülen görüşlerini daha kuvvetli kılmaya çalışmıştır.

Cürcânî kudretin ahlak ve mizaç ile ilişkisine de değinmiştir. Ahlak, bir insanın yaratılışı gereği meydana getirdiği davranışı dile getiren Arapça hulk sözcüğünün çoğuludur. Huy, seciye, karakter, mizaç kavramları da ahlâk kavramının kapsamında olan kavramlardır.¹⁶⁷ Huy, fiilin nefîsten herhangi bir fikir ve düşünmeye ihtiyaç olmaksızın kolay

¹⁶⁴ Râzî, *Muhassalü efkari'l-mütekaddimin ve'l-müteeħhîrin mine'l-ulema*. (Kahire : Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye), 107.

¹⁶⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/506.

¹⁶⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/506.

¹⁶⁷ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, ts.), "ahlak" 8; Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, "ahlak", 20.

bir şekilde ortaya çıkmasını sağlayan melekedir.¹⁶⁸ Ahlak bir tanımda bir dönemde benimsenen davranış kurallarının bütünü ve eylemleri için genel kurallar belirleyen bilgi alanı olarak ifade edilmiştir.¹⁶⁹ Ahlak insanın fiilleri ve karakter yapısıyla beraber değerleri ve davranışları düzenleyen genel kurallarla ilgilidir.¹⁷⁰

Cürcânî'ye göre huy/hulk yani ahlak ve kudret birbirinden farklıdır. Ahlakın fiil ile birlikte bulunması zorunlu olmayıp ahlakta fiillerin gerçekleşmesinde bir ön düşünme yoktur. Ahlak iki zıddı ya da fiilin iki tarafından birine taalluku olabilir. Nitekim ahlak için fiilin iki tarafına nispetin eşit olması düşünülemez. Oysa kudretin fiilin iki tarafına nispetinin eşit olması durumunda kudretin fiille birlikte olması zorunlu olur.¹⁷¹

Mizaç kelimesi sözlükte bir şeyi diğer bir şey ile karıştırmak anlamına gelir. M-z-ç fiilinden türeyen bir isimdir. Karışım anlamına gelmektedir.¹⁷² Mizaç, etkileşime giren birimlerin nitelik olarak değişime uğradığı kavramdır.¹⁷³ Mizaç, bir arada bulunan unsurlarda yer alan birbirine zıt niteliklerin karşılıklı etkileşiminden ortaya çıkan bir keyfiyettir. Keyfiyeti ortaya çıkaran "karşılıklı etkileşim" durumuna ise imtizaç denir.¹⁷⁴ Bir diğer tarife göre mizaç, insandaki ahlâkın karışma orantısından meydana gelen yaratılış hâlidir.¹⁷⁵

Mizaç, kişiliğin temelini oluşturan hem biyolojik hem ruhsal etkenler olup bir bireyin kişiliğinin temel nitelikleridir. İnsanın kişilik yapısını belirleyen pek çok faktör bulunmaktadır. Bu faktörlerin başında insanda biyolojik kaynaklı olanları genellikle mizacı oluşturur. Mizacın bu nedenle daha çok kalıtsal etkenlere bağlı olduğu düşünülür.¹⁷⁶

Cürcânî'ye göre mizaç ve kudret birbirinin aynısı olmayıp birbirinden farklıdır. Kudret mizaca tabi olan bir nitelik iken mizaç ise dokunma duyusuyla algılanan niteliklerin cinsindendir. Mizaç bazı durumlarda kudret ile çelişebilir. Mesela yorgunluk ve bitkinlik

¹⁶⁸ Gazzâlî, *İktisâd*, 81; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/532.

¹⁶⁹ Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, "ahlak", 10.

¹⁷⁰ İbrahim Sezgül, "Ahlâk Değer İlişkisi ve Ahlâki Değerlerin Neliği Sorunu", *EKEV Akademi Dergisi* 14/45 (2010), 86.

¹⁷¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/534.

¹⁷² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "m-z-c" 428.

¹⁷³ İbrahim Aksu, "İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç-Ahlâk İlişkisi", *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, ed. M.Zahit Tiryaki-Kübra Bilgin Tiryaki (Ankara: Nobel Yayınları, 2016), 128.

¹⁷⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/100.

¹⁷⁵ Cürcânî, *Ta'rifât*, "mizâc", 209.

¹⁷⁶ Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, 36.

hisseden kimse yorgunluğuna rağmen fiillerini yapar ama bu esnada kudret ve mizaç çekişir. Birbirinin aynısı olsaydı çekişmezlerdi bu çekişme durumu da onların farklı olduğunu gösterir.¹⁷⁷

Kudret kavramı da tıpkı irade kavramı gibi çalışmamız açısından önemli bir yere sahiptir. Bu bölümde kudretin tanımı ve kelam ilminde kudret ile eşdeğer anlamda kabul edilen istitaat kavramına ilişkin tanım ve tarifleri, kudretin zıddı olan acizlik ve ahlak ve mizaç ile ilişkisini zikrettik. İlâhi kudretin insan fiillerine etkisi nedir? Hâdis kudretin ne olduğu, ispatı ve insanın fiilleriyle ilişkisi nedir? sorularının cevabını bulmaya yönelik anlatımlarımız ikinci bölümde kudret fiil ilişkisinde ele alınacaktır.

6.5. Tevlîd Kavramı

Lügatte “doğurmak” manasındaki vilâd kökünden türeyen tevlîd kelimesi “meydana getirmek, bir şeyi başka bir şeyde elde etmek” manasına gelir.¹⁷⁸ Râgıb el-İsfahânî’ye göre tevlîd, herhangi bir sebeple bir nesnenin bir nesneden meydana gelmesi, varlık kazanmasıdır.¹⁷⁹ Cürcânî ise tevlîdi, fiilin fâilinden diğer bir fiilin aracılığıyla meydana gelmesi olarak tanımlamıştır. Elin hareketi ile anahtarın hareket etmesi gibi.¹⁸⁰ Kelam terimi olarak kulun ihtiyârî fiillerinin Allah’ın müdahalesi olmadan tabiattaki işleyiş çerçevesinde meydana gelmesidir. Buna bağlı olarak bu yolla meydana gelen sebep ve bu sebepten sonucun doğmasına tevellüd denir.¹⁸¹

Tevlîd, insan fiillerine ilişkin kelam mezhepleri tarafından tartışılan bir konu olmuştur. Mu’tezile irade sahibi olan insanın kudret mahallinde doğrudan gerçekleştirdiği ve kudret mahallinin dışında da dolaylı olarak etkilediği fiillerinden sorumlu olduğunu temellendirmek amacıyla tevlîd düşüncesini savunmuştur. Seçme hürriyetine sahip olan insanın iradesiyle gerçekleştirdiği fiillerin gerçek fâili olduğunu, ilahi iradenin ve kudretin insanın iradeli fiilleri üzerinde herhangi bir etkisinin olmadığını ileri sürmüştür. Mu’tezile bilginleri

¹⁷⁷ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 2/525-526.

¹⁷⁸ Âsım Efendi, *Kâmûsu’l-Muhît*, “tevlîd” 2/1642; Osman Demir, “Tevlîd”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 01 Ocak 2021).

¹⁷⁹ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, “vld”, 1589.

¹⁸⁰ Cürcânî, *Ta’rîfât*, “tevlîd”, 67.

¹⁸¹ Teftâzânî, *Şerhu’l Akâid*, 222; Demir, “Tevlîd”.

arasında, mütevellid fiillerin fâili konusunda farklı görüşler mevcut olup fâil olarak Allah'ı, insanı, hem Allah'ı hem insanı, cisimlerin tabiatını benimseyenler olmuştur.¹⁸² İnsan fiillerinde ve âlemin işleyişinde nedenselliği kabul etmeyen ehl-i sünnet kelimcileri tarafından bu teori çeşitli açılardan eleştirilmiştir.¹⁸³ Mütevellid fiillerin sebep sonuç ilişkisine bağlı olarak tevlid yoluyla meydana geldiğini savunan Mu'tezile'ye karşı ehl-i sünnet, mütevellid fiillerin insanın fiile yönelmesinin ardından Allah'ın âdeten onu yaratmasıyla gerçekleştiğini ileri sürmüştür. Onlara göre insanın doğrudan ve dolaylı olarak gerçekleştirdiği fiiller ilahi irade ve kudret tarafından yaratılmıştır. Hâdis kudret yalnızca kendi kudret mahalli içinde etkiye sahip olup kudret mahallinin dışındaki alanlarda etkisi yoktur.¹⁸⁴ Cürcânî'nin de, Mu'tezile'nin tevlid teorisine yönelik eleştirileri olmuştur. O da tevlide karşı adet teorisini benimsemiştir. Mu'tezile'nin kendi temel ilkeleriyle bağdaşmayan söylemlerini tespit etmiş, kendi aralarındaki ihtilaflı görüşlerin varlığını teorisinin tutarsızlığına gerekçe göstermiştir.¹⁸⁵ Tevlid teorisini ve Cürcânî'nin eleştirilerini ikinci bölümde tevlîd fiil ilişkisi başlığı altında detaylı olarak ele alacağımız için burada kavramsal boyutunu işlemekle sınırlı bırakıyoruz.

6.6. Hüsün ve Kubuh Kavramı

Hüsün (hüsn) masdar olarak “güzel olmak” isim olarak ise “güzellik, rağbet edilen, sevilen şey” anlamında kullanılır.¹⁸⁶ Rağıb el-İsfahânî hüsün kelimesini “mutluluk veren, istenen, beğenilen her şey” olarak tanımladıktan sonra üç kısma ayrıldığını ifade eder. Bir şeye akıl, hevâ ve duyu açısından güzellik değeri yüklenebilir. Yani bir şeyin bu üç açıdan beğenilebilir olduğunu ifade etmiştir. Hüsün kelimesinin halk dilinde göze hitap eden güzellik için kullanıldığını, Kur'an ayetlerinde ise hüsün kelimesinin genellikle kalp gözünün güzel kabul ettiği şeyleri ifade ettiğini belirtir. Günlük dilde hüsün kelimesi estetik anlamda kullanılırken Kur'an dilinde ise ahlâk terimi olarak kullanılmıştır. Hasenin zıddı olan kabîh kelimesi ise gözün beğenmediği, kişinin yüz çevirdiği maddi şeyler ve insanı rahatsız eden

¹⁸² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/142-146; Eş'arî, *Makâlât*, 554-562.

¹⁸³ Hulusi Arslan - Mustafa Bozkurt, *Sistematik Kelâm* (Malatya: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 215.

¹⁸⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l Akâid*, 22-223; Cüveynî, *İrşâd*, 191-194.

¹⁸⁵ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/266-284.

¹⁸⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "hsn-kbh", 138-142, 653-654.

davranış ve fiiller anlamına gelir. Hasenin zıddı olan seyyie ise kabîh ile benzer anlam ifade eden bir kelime olup insanlar arasındaki ilişkilerin ahlâki değerini belirtmek için kullanılır.¹⁸⁷

Güzel ve çirkin ifadeleri daha çok estetik değerler için kullanılırken, İslâmî ilimler açısından hüsün ve kubuh daha çok iyilik ve kötülük anlamlarıyla fiillerin ahlâki ve dini değerlerini belirtmek için kullanılır.¹⁸⁸ Cürçânî'ye göre güzel ve iyi oluş anlamına gelen hüsn kelimesi kelam ıstılahında bir fiilin insan tabiatına uygun olması, onun için mükemmellik değeri taşıması ve övgüyle anılmasına ve ödüllendirilmesine yardımcı olması hüsün değerini taşır. Kubuh kelimesi ise bunlara aykırı olan özellikleri taşır.¹⁸⁹

Kelamcılar hüsün kubuh meselesini fiillerin ahlaki değerlerinin kaynağı ve ne ile bilindiği yönüyle tartışmışlardır. Fiillerin iyi ve kötü olarak nitelendirilmesinin fiilin zatından mı yoksa zatın dışında bir etkenden mi kaynaklandığı ve değerlerin akılla mı yoksa vahiyle mi bilindiği konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kelamcıların mevzuya bakış açısı insan fiilleri konusundaki temel görüşleriyle örtüşmektedir. Hüsün ve kubuha dair kelamcıların ve Cürçânî'nin görüşlerini fiillerin ahlâki değeri kapsamında üçüncü bölümde ele alacağız. Bu nedenle burada kısaca kavramların manalarını vermeyi yeterli gördük. Cürçânî, fiillerin güzellik ve çirkinlik değeri üzerinden insanın fiillerinin yaratıcısı olmadığını delillendirme yoluna gitmiştir. Çalışmamızda hüsün kubuh meselesini ele almamızdaki temel etken insan fiilleri kapsamında tartışılan bir konu olması ve Cürçânî'nin de bu bağlamda konuyu işlemesidir.

¹⁸⁷ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, “hsn, kbh, sv'e”, 398,779,1169.

¹⁸⁸ Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, “hüsün-kubuh”, 136; İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Erişim; 16 Eylül 2022)

¹⁸⁹ Cürçânî, *Ta'rifât*, “hsn-kbh”, 93, 177.

I. BÖLÜM

İNSAN FİİLLERİNDE BİLGİNİN YERİ VE ÖNEMİ

Bu bölümde asıl hedeflenen ezeli olarak kabul edilen ilâhî bilginin insan fiilleri üzerinde nasıl bir etkiye sahip olduğunu ve iradeli bir varlık olan insanın ezeli bilgi karşısında fiillerinde özgür mü yoksa mecbur mu olduğunu incelemektir. Çalışmamızın merkezinde yer alan Cürcânî'nin hem hâdis hem de kadîm bilgiye dair düşüncelerini ortaya koyarak ilâhî ilmin ezeliğinin insan fiilleriyle ilişkisini açıklamaktır.

Bilginin tanımına dair kelim ve felsefede pek çok tanım yapılmış olup üzerinde ittifak edilen bir tanım yoktur. İslam âlimleri yaptıkları tanım ve tariflerde mensubu oldukları mezhebin yaklaşımına uygun ifadeler ortaya koymuşlardır. Pek çok Mu'tezile âlimi "bilginin bir şeye olduğu gibi inanmak" olduğunu söylemiştir.¹⁹⁰ Bu söylemleri ile inanç ve bilgiyi aynileştirmişlerdir. Mu'tezili kelamcı Kâdî Abdulcebbar (ö. 415/1025) mezhep âlimlerinin bilgiye dair yaptığı bu tanımları eksik ve yetersiz görerek bilginin tanımını "bir şeye inanan kimsenin o şeye inanmaya devam ettiği sürece nefsinin kendisiyle tatmin olduğu sükûna erdiği itikattır" şeklinde yapmıştır. Ona göre ilim kendisiyle benzer manalara gelen kavramlardan bu özelliğiyle ayrılmaktadır.¹⁹¹ Eş'arîlere göre "bilgi ma'lûmun olduğu gibi açıklanması" ve "bilginin kendisinde bulunduğu kişiyi âlim kılan sıfat" olarak tanımlanmıştır.¹⁹² Bir Eş'arî kelamcısı olan Cürcânî, bilgiyi "gerçeğe uygun olan kesin inançtır" şeklinde tanımlamıştır. Cürcânî bilgiyle ilgili pek çok tanımları *Ta'rifât* eserinde vermiştir.¹⁹³ Aynı zamanda *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserinde de bilgiye dair yapılan tüm tanımları vermiş ve bu tanımlardaki eksik ve hatalı söylemleri dile getirmiş ve eleştirmiştir.¹⁹⁴

¹⁹⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl (en-Nazar vel'-Meârif)*, thk. İbrahim Medkûr, Taha Hüseyin (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1962), 12/13.

¹⁹¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, 12/23; Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/76.

¹⁹² Cüveynî, *İrşâd*, 30; Mehmet Dağ, "Eş'arî Kelamında Bilgi Problemi", *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980), 99; Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 30.

¹⁹³ Cürcânî, *Ta'rifât*, "ilim", 156.

¹⁹⁴ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/156-176.

Cürcânî'nin kendisi İmam Mâtürîdî'nin ilim tarifini benimsemektedir. Mâtürîdîlere göre "bilgi, bulunduğu kişide söylenilebilen ve düşünülebilen her şeyi açık hale getiren sıfattır."¹⁹⁵ Yapılan bu tarifi yeterli görüp söylenilen en güzel tanım olarak görmektedir. Bilgi bulunduğu kişide mezkûrun tecellisini sağlayan sıfattır. Ona göre burada zikredilen mezkûr ifadesi düşünceye konu olan her şeyi kapsamaktadır. Buradaki her şey ile var-yok, mümkün- imkânsız olanlar ve basit-bileşik, tikel-tümel olan her şey kastedilmektedir. Yine bu tanım içerisinde yer alan tecelli ifadesi açılma olup zan ve cehl-i mürekkeb¹⁹⁶ ile taklit edenin doğru inancı bu tanımın dışında olup taklit etme açılmanın zıddına "kalbe düğüm atmak" demektir. Bu nedenle tecelli ifadesi bunu içermez.¹⁹⁷ Cürcânî bu tarifi daha kuşatıcı anlama sahip olarak gördüğünden tercih etmiştir.

Kelamcılar bilginin tanımı konusunda farklı tanımlar yapmışlardır. Hem mütekaddimun hem müteahhirun kelamcıları bilgiye dair yapılan tanımları Allah'ın bilgisini de kapsayıp kapsamadığı ya da mantık ilminin kurallarına uygun olup olmadığı yönüyle eleştirmişlerdir. Müteahhirun kelamcıları bilginin tanımını yaparken felsefe ve mantığın etkisiyle birlikte tanımları bu alanlara ait kavramlarla ve mantığın kurallarına uygunluğu açısından yapmaya çalışmışlardır.¹⁹⁸ Bazı kelamcılar yaptıkları bilgi tanımlarının yalnızca insan bilgisine ait olduklarını Allah'ın bilgisini kapsamadığını belirtmişlerdir.¹⁹⁹ İbn Hazm (ö. 456/1064) ve İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi bazı âlimler bu ayrımın yapılması gerektiğini kelamcıların bundan ötürü ikilem ve çelişkiden kurtulmadığını ifade ederler.²⁰⁰ İbni Rüşd'e göre kelamcıların ilâhî bilgi konusundaki çelişki ve ikilemlerinden kurtulmalarının yolu ilâhî kadîm bilgiyi tek tür bilgi olarak kabul etmeleridir. Allah'ın ilmi zamana bağlı olmayıp ezelde bildiği eşyanın hangi zamanda olacağını tek tür bilgi olarak bilmesidir.²⁰¹

¹⁹⁵ Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* (İstanbul: M.Ü. İFAV Yayınları, 2012), 45.

¹⁹⁶ Cehl-i mürekkeb, vâkı'a uygun olmayan kesin inanç veya bilmediğini de bilmemek suretiyle olan iki kat bilmemezliktir. Bilginin zıddı olup ikisi bir mahalde bir araya gelmesi mümkün olmayan iki vücûdî anlamdır. Cürcânî, *Ta'rifât*, "cehl", 78; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/402.

¹⁹⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/176.

¹⁹⁸ Mustafa Bozkurt, *Fahreddîn Râzî'de Bilgi Teorisi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2016), 239.

¹⁹⁹ Hulusi Arslan - Mustafa Bozkurt, *Sistemâtik Kelâm* (Malatya: TDV Yayınları, 2018), 43.

²⁰⁰ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehva' ve'n-nihal*, 2/80-85; Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, "Faslu'l-Makâl", *Felsefe Din İlişkileri*, ed. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985), 123-124.

²⁰¹ İbn Rüşd, "Faslu'l-Makâl ", 124-134.

Beşeri ve ilâhî ilmi herhangi bir ayrıma tabi tutmadan genel bilgi tanımlarının yapılmış olması ontolojik açıdan birbirinden farklı olan zorunlu ve mümkün varlığın bilgisinin aynı mahiyette olduğu kanısına götürür. Kelamcılar bilginin mahiyeti ve imkânı konusunda ilâhî ve beşeri ayrımı yapmadan genel bilgi tanımları yapmış olsalar da bilginin türleri kısmında ilâhî ve beşeri bilgiyi göz önünde bulundurarak ayrıma tabi tutmuşlardır. Dolayısıyla bilginin tanımında da böyle bir ayrım yapılabilir. Eğer bu ayrım yapılırsa o zaman bilgi tanımlarındaki ilahi bilgiyi veya beşeri bilgiyi kapsayıp kapsamadığı gibi endişeler de bertaraf edilmiş olur.²⁰²

1.1. Beşeri/Hâdis Bilginin Füller Üzerindeki Etkisi

Kelamcılar bilgiyi kadîm ve hâdis bilgi olmak üzere ikiye ayırmışlardır.²⁰³ Kadîm bilgi ile Allah'ın ilmini, hâdis bilgi ile insana ait bilgiyi kastetmişlerdir. Hâdis “sonradan olma” anlamına gelen bu kelimenin kullanılması insanın sonradan yaratılmış, sonlu ve sınırlı bir varlık olduğunu ifade eder. İnsan yaratılmış canlılar içerisinde akıl ve irade sahibi olduğundan hâdis bilgi ile onun bilgisi vurgulanmıştır. İnsan bilgisi nesneye bağlı olup suje ve obje ilişkisine bağlı olarak ortaya çıkar.²⁰⁴ İnsanın bir şeye dair bilgisi ancak o şeyin var olmasıyla birlikte başlar. Bir şey var olduktan sonra ona dair bilgiye insan sonrasında sahip olur. Yani o şeyin varlığı insana onun hakkında bilgi verir.²⁰⁵ Bu ifadeler bize insanın epistemolojik yapısının ontolojisine dayanan yapısına uygunluğunu göstermektedir. İnsanın bilgisi sonradan kazanılan, sınırlı ve sonlu olan, ezeli olmayan, zamana ve mekâna, araçlara ihtiyaç duyan, değişebilen, yenilenebilen, artan ve eksilen bir bilgidir.

Kelamcılar hâdis bilgiyi zorunlu (zarûî) ve iktisabi (kesbî) bilgi olarak ayırmışlardır. İnsana ait zorunlu bilgi insanın herhangi bir gayret ve çabası olmadan insanda kendiliğinden meydana çıkan bilgi türüdür. Duyu organlarının insana verdiği bilgiler genellikle zorunlu olarak görülmüştür. Zorunlu bilgiler hem tasavvur hem de tasdik şeklinde aklın kendiliğinden

²⁰² Bozkurt, *Fahreddîn Râzî'de Bilgi Teorisi*, 239.

²⁰³ Teftâzânî, *Makâsıdu'l-Kelâm*, 310; Temel Yeşilyurt, “Bilgi Kuramı”, *Kelam*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 306.

²⁰⁴ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 2012), 142.

²⁰⁵ Metin Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 121.

ulaştığı bilgilerdir.²⁰⁶ Cürcânî'ye göre bilginin tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılmasının amacı bunlara ulaştıran yolların ayrı olduğunu ortaya koymaktır. Tasavvur, genel anlamda hüküm bitleştirilmemiş olan, tasdik ise bizzât hükmün kendisidir. Ayrıca tasdik, hükmün unsurları olan, hakkında hüküm verilen ve kendisiyle hüküm verilen arasındaki hükmî nispet açısından tasavvur grubuna aittir.²⁰⁷ Cürcânî bilgiyi yalın tasavvur ve beraberinde hüküm bulunan tasavvur olan tasdiki ayırarak aslında burada tasdiki, hüküm ile beraber bulunan tasavvurdan ibaret kılınan, hükmü ise etki kategorisine koyarak imkân dâhilinde olduğunu düşünmektedir. Yalnız her ne kadar bu mümkün olsa da ona göre bu görüş, ilişkinin sıfatını ilişene vermek olduğu için pek de incelikli olmayabilir.²⁰⁸ Tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılan bilginin her iki kısmı da ya zorunlu ya da nazarîdir. Yalnız bütün tasdik ve tasavvurlar zorunlu da değildir, nazarî ve kesbî de değildir. Zorunlu olmadığı bilinendir. Tüm tasdik ve tasavvurların nazarî veya kesbî olma durumu ise hem kısır döngüye sebep olur hem de öğrenmeyi güçleştirir. Bilgi tabiatı gereği zorunlu ya da nazarî durumdadır. Bilginin tikellerinden biri nazar ile meydana geldiğinde bilginin tabiatı da nazarla meydana gelir. Nazarsız meydana geldiğinde ise nazarsız meydana gelir. Bu nedenle bilginin tabiatı zorunlu fertlerde zorunlulukla, nazarî fertlerde nazarîlikle nitelenmektedir.²⁰⁹ Cürcânî'ye göre burada zorunluluk ve nazarîlikle kastedilen şey aslında müstağnilik ve muhtaçlıktır.²¹⁰

İktisabi bilgi olarak kabul edilen istidlâl, nazar gibi kavramlarla ifade edilen bilgi türü ise, zorunlu bilgiye dayanarak başka bilgiye ulaşmaktır.²¹¹ Kesbî bilgilerin dayanağı olan zorunlu bilgiler vicdâniyyât, hissiyât ve bedîhiyyât olmak üzere üç kısma ayrılır. Vicdâniyyata ait bilgiler insanlar arasında ortak olmadığından ve kesin olarak bilinemediğinden delil olamaz. Hissiyâta ait duyulardan gelen bilgiler tecrübeye, sezgiye, tevatüre dair bilgilere dayandığından bu alandaki bilgilerde ortaklık sağlandığında ancak delil olabilir. Bedîhî bilgiler zâtı mutlak anlamda delil olup evveliyât hükmündeki

²⁰⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/68; Abdullatif el-Harputî, *Kelâm İlmine Giriş* (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016), 23.

²⁰⁷ Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmî 'i'l-esrâr fî şerhi Metâli 'i'l-envâr* (İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1303), 32.

²⁰⁸ Cürcânî, *Hâşiye alâ Tahrîri'l-kavâ'idî'l-mantikiyye*,. (Kahire: Mustafa el-Bâbî Matbaası, 1938), 86-87.

²⁰⁹ Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmî 'i'l-esrâr fî şerhi Metâli 'i'l-envâr*, 35; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/184-188.

²¹⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/530.

²¹¹ Yeşilyurt, "Bilgi Kuramı", 315.

bilgilerdir.²¹² Cürcânî'ye göre nazarî bilgi, nazara ve kesbe dayalı bilgidir. Zorunlu bilgi ise, nazara ve kesbe dayanmayan bilgidir.²¹³ Nazar, bilinenlerden bilinmeyenlere ulaşmak olup buradaki bilinenden kasıt, rastgele her bilinen olmayıp ilke olarak belirlenen ve ulaşılmak istenen şey arasında bir münasebetin olmasıdır. Sadece münasebetin olması da yeterli olmayıp tertip ve tertip nedeniyle onlara ilişen bir heyetin de bulunmasıdır. Nazar için bunlar gereklidir. Talep edilene yönelmek için tertip gereklidir. Zihnin istenilen bilgiye ulaşması için matlubun dışındaki şeylerde zihni arındırmak ve böylece ulaşılmak istenene yoğunlaşmak gerekir. Tertip edilen bilinenler ve suretleri olup bilinenler düşünüldüğünde ulaşılmak istenen şeye dair gerekli bilinenler zihinde tertip ile meydana gelir.²¹⁴ Cürcânî'ye göre nazar yapmanın ilk şartı hayat sahibi olmaktır. Nazar eden kişinin akıl sahibi olması gerekir. Nazar idrâki gerektirir. Ona zıt olan durumlarda uyku, ölüm, gaflet gibi idraki engelleyen durumlar nazarı da engeller. Nazarı engelleyen bir diğer durum ise matluba yönelik zıt yönde bir kesinleme ile ön yargıya sahip olmak ve matlubu, matlub olarak bilmektir. Nitekim matlub için bilginin olmaması şartı vardır. Yalnız zan bulunulabilir. Nazarın bir diğer şartı da delilde gerçekleşmesidir. Şüphe ve kuşkuda olan nazar geçerli değildir. Cürcânî'ye göre gerekli şartı taşıyan nazar, kesin bilgiye ulaştırır ama bilgiyi gerektirme durumunda akli bir zorunluluk bulunmamaktadır.²¹⁵

İnsan kudretinin, bilginin meydana gelmesindeki etkisi konusunda Cürcânî, kudretin herhangi bir etkisinin olmadığını ileri sürmüştür. Bu bağlamda zarûrî bilginin, kulun kudreti dâhilinde olmayan hâdis bilgi olduğunu, kesbî bilginin ise, hâdis kudretin kesb yoluyla taalluk etmesi ve nazarın ardından âdet yoluyla meydana gelen hâdis bilgi olduğunu kabul etmiştir. Hâdis kudretin gerçek anlamda tesirinin söz konusu olamayacağını, ancak kesb yoluyla taalluk edebileceğini belirtmiştir.²¹⁶ Bilginin, her ne kadar insanda bulunan hâdis kudret ile meydana geldiği ifadeleri söylense de aslında hâdis kudretin insan fiillerinde etkisi olmadığı gibi insanın elde ettiği bilgide de bu kudretin etkisinin olmadığı zira bütün bunların

²¹² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/214.

²¹³ Cürcânî, *Ta'rifât*, "bedihî, nazarî" 48-238.

²¹⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/288-290; Türker, "Seyyid Şerif Cürcânî Düşüncesi", *Şerhu'l-Mevâkıf*, ed. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 1/38-39.

²¹⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/334-336.

²¹⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/188.

Allah'ın kudretiyle meydana geldiği Eş'arî bilginleri tarafından savunulmaktadır. Cürcânî nazarın âdet yoluyla bilgiyi gerektirdiğini savunarak mensubu olduğu Eş'arîlik mezhebinin benimsediği âdet teorisine bağlı kalmıştır. Bu nedenle ona göre nazar ile kazanılan bilgi insanın kudretiyle değil ilâhî kudret ile meydana gelmektedir.²¹⁷ Eş'arîler insanda meydana gelen kesbî bilgilerin mümkün olduğunu ve tüm mümkünlerin müessire ihtiyaç duyduğunu bu müessirin de Allah olduğu görüşüne dayanarak kesbî bilgilerin ilâhî kudret tarafından meydana geldiğini söylemişlerdir.²¹⁸ Mu'tezile ise nazarî bilginin tevlîd yoluyla kuldan meydana geldiğini savunarak nazarî bilgilerin kulun kudretiyle insana ait fiil olarak gerçekleştiğini söylemiştir.²¹⁹ Kelamcıların bu yaklaşımları insanın beşeri bilginin oluşmasındaki rolünün, insanın fiillerindeki rolüyle eş değer konumda olduğunu bizlere göstermektedir. Mezheplerin insan fiillerine yönelik fikirleri bilgi konusundaki görüşlerini de etkilemiştir.

1.1.1. Bilginin Fiillerin Sağlam/Muhkem Olmasına Etkisi

Bilginin insanın fiillerini sağlam kılması üzerinde herhangi bir etkisinin olup olmadığı kelamcılar arasında bilginin tanımları kapsamında ve Allah'ın âlimliğini anlamaya yönelik kıyaslamalar üzerinden çeşitli söylemler ile gerçekleşmiştir. Bilen olma açısından Allah ve insan arasında keyfiyet açısından ontolojiye dayalı bir farklılık vardır. Allah'ın ilmi ezeli olup her şeyi kuşatır. Allah cehalet ve unutma gibi durumlardan münezze olup O'nun ilminde yenilenme ve değişme yoktur. İnsanın bir şeyi bilmesi ya da bilmemesi imkân dâhilinde olup zorunlu değildir. Yine her insanın bilgisi aynı olmayıp her insan aynı şeyleri bilmeyebilir.²²⁰ Kelamcılar Allah'ın ilminin var olduğuna delil olarak O'nun fiillerinin muhkem olduğunu, tüm kusurlardan münezze olup hikmet ve maslahat barındırdığını, fiili sağlam olan her fâilin bilen olduğunu kabul etmişlerdir. Fiili sağlam olan her fâilin bilen olduğu önermesine dayanarak da bu durumun zorunlu olduğunu da ifade etmişlerdir. Tıpkı

²¹⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/328-334.

²¹⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/328; Teftâzânî, *Makâsıdu'l-Kelâm*, 108.

²¹⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/186; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/330.

²²⁰ Hulusi Arslan, "Mutezili Düşüncede İlâhî Fiil-İnsânî Fiil Ayırımı ve Bu Ayırımın Temel Kriterleri", *Dini Araştırmalar Dergisi* 6/16 (2003), 59-60.

güzel, eğrisiz, düz yazı ile pek çok güzel anlamlar içeren yazıyı gören kimsenin, yazıyı yazanın bilen olduğunu zorunlu olarak bilmesi gibi.²²¹

Mu`tezile Allah'ın fiillerinin daima muhkem olup düzenli, sağlam, hikmeti barındıran, maslahat içeren fiiller olduğunu insana ait fiillerin ise bu özellikleri her zaman barındırmayacağını söylemiştir. Onlara göre Allah'ın canlıları yaratması, mevsimlerin oluşumu ve dönüşümü, semavi cisimlerin yörüngelerinde seyretmesi gibi evren ve içerisindeki bu işleyişler Allah'ın fiillerinin muhkemliğini gösteren işaretlerdir. Bununla beraber ilâhî fiillerde muhkem olmadığı görülen ya da bilinen fiiller de olabilir. Bu tür fiiller aslında ilk yaratılışında düzenli olup daha sonrasında bu fiillerde düzensizlik ve bozulmalar meydana gelmiş olabilir. Mu`tezile düzensiz ya da mefsedet olarak görünen fiillerin muhkem olmasa da aslında hikmetli olan fiiller olduğunu kabul etmiştir. O'nun hikmetli fiilleri O'nun ilmine delalet eder. Yine Mu`tezile, muhkem olmayan fiillerin âlim olandan çıktığı gibi âlim olmayandan da meydana gelebileceğine dayanarak Allah'tan sadır olan muhkem olmayan fiillerin O'nun âlim olmadığına delalet etmeyeceğini aksine O'nun kâdir oluşuna delalet edeceğini savunmuştur.²²²

Mu`tezile insanın muhkem fiillerinin insana bağlı olduğunu ve insandan çıktığını, insanın bu fiillerinin fâili olduğunu savunmuştur. Onlara göre insanda bulunan muhkem fiiller insanın bilgi düzeyinde ondan meydana gelir. İnsanın tüm fiilleri muhkem olmayabilir ve muhkem olan her fiil herkesten çıkmayabilir. Yani bir muhkem fiil bazılarında çıkarken bazılarında meydana gelmeyebilir. Mu`tezile insanın kendi fiillerinin fâili olduğu tezinden hareketle muhkem fiillerin meydana gelmesinde de insanın rolü olduğunu kabul etmektedir. Onlara göre bu fiiller insandan değil de Allah tarafından meydana gelseydi o halde cahil kimseden de sağlam ve muhkem fiil meydana gelebilirdi.²²³ Bu takdirde bilen ve bilmeyen arasında bir fark olmazdı ve muhkem fiil bilen olmaya delalet etmezdi. Mu`tezile'nin bütün bu ifadeleri kapsamında insanın hâdis bilgisinin muhkem fiillerin meydana gelmesinde etkisinin olduğu söylenebilir. İnsanın bilen olması ondan sağlam fiiller çıkmasına bir sebep

²²¹ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/108; Teftâzânî, *Makâsıdu'l-Kelâm*, 538; Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûl*, 1/252.

²²² Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûl*, 1/256.

²²³ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûl*, 1/252-260; Arslan, "Mutezili Düşüncede İlâhî Fiil-İnsânî Fiil Ayırımı ve Bu Ayırımın Temel Kriterleri", 60.

iken her bilenden de muhkem fiilin çıkmayacağı da bilinen bir şeydir. İnsan unutan, kendisine cehalet arız olan bir varlıktır.

Cürcânî Allah'ın fiillerinin muhkem oluşu ile kastedilenin, aslında evren ve içerisinde olanların muhteşem nizama sahip olması, var olan düzen karşısında insanın hayrete düşmesi, akılların bütün bu düzen ve işleyişteki maslahat ve menfaatlerin mükemmelliğine ulaşamaması olduğunu söyleyerek bu durumun kesinlikle yapanın bilgisine delalet ettiğini vurgulamıştır. Allah'ın muhkem olmayan bazı fiillerinin de olduğunu –âlemdeki basit ve bileşiklerin mefsedet ve kusur içerdiğini- göz önünde bulundurarak bilgiye delalette aranan şartın tüm kusurlardan arınmışlık ve tüm mükemmellikleri kapsamaması olmadığını belirtmiştir.²²⁴ Cürcânî burada muhkem olmayan bazı ilâhî fiillerin de âlimliğe delalet edebilirliğine işaret etmiştir. Eş'arîlerin Allah'ın tüm fiillerinin aynaları (kendileri) nedeniyle hikmetli olduğu görüşü, muhkem olan ve olmayan tüm fiilleri kapsayıcı nitelikte olup bu bakımdan Allah'ın bize muhkem görünmeyen fiilleri de mahiyet itibariyle güzel olmaktadır.²²⁵ Yine Cürcânî bazı canlılarda görülen muntazam ve mükemmel fiillerin meydana gelmesinin onlarda o fiile ilişkin bilginin olduğunu göstermediği gibi onlardaki bu durumun ancak Allah'ın onlardan çıkan fiile yönelik bilgiyi yaratması ya da o fiile ilişkin olan şeyi ardışık durumlarda ilham etmesiyle olacağını söylemiştir.²²⁶ Burada Eş'arîlerin tüm fiillerin yaratıcısı olarak Allah'ı kabul etmeleri temel görüşü yansımıştır. Tüm varlıklardan meydana gelen fiiller Allah'ın iradesi sonucu yaratmasıyla olduğu için canlı ve cansız varlıklardan meydana gelen muntazam fiiller de bu fiillerin oluşmasında gerekli olan bilgiyi onlarda var etmek de Allah'a dayanmaktadır.

Bilginin fiillerin muhkem oluşuna etkisiyle ilgili ifadeler bilginin tanımını kapsamındaki değerlendirmelerle bazı Eş'arî âlimlerinin Mu'tezile'nin insanın fiillerinin yaratıcısı olduğu ve tevellüd yoluyla gerçekleşen fiillerin de fâili olduğu görüşlerine karşın yapılan savunma içerikli söylemlerde kendini göstermektedir.²²⁷

²²⁴ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/108.

²²⁵ Ömer Türker, "İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", *İslam Araştırmaları Dergisi* 17 (2007), 7-8.

²²⁶ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/110.

²²⁷ Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 30.

Eş`arîler arasında İbn Fûrek'in yaptığı tanıma yönelik eleştiriler olmuştur. İbn Fûrek bilgiyi, "bilgiye sahip olan kişiden sağlam ve kusursuz eylemin mümkün olduğu şey" olarak tarif etmiştir.²²⁸ Cüveynî'ye göre her bilgi mükemmel bir fiilin meydana gelmesini sağlamaz. Mesela kadîm olan Allah'ı, diğer varlıkları ve imkânsız olan şeyleri bilmekle nitelendirilen kimseden kusursuz fiilin çıktığı söylenemez. Bu örneklerde verilen kimsenin tanımı için ancak sağlam ve kusursuz bir fiili bilmektir denilebilir.²²⁹ Bağdâdî bu tanımın Kaderiler'in "sağlam ve mükemmel fiillerden çoğunun tevellüd yoluyla bu fiiller hakkında bilgisi olmayandan çıktığı" görüşünü iptal etmek amacıyla söylendiğini belirtmiştir.²³⁰

Cürcânî'ye göre İbn Fûrek buradaki tanımda kendi başına mümkün olmayı kastetmişse bu yanlıştır. Ama eğer mümkün olmayı değil de mümkün olmaya katkısının bulunduğunu kastetmişse yaptığı tanıma kudret girmekte olup bu tam da Eş`arîlerin yaptığı bilgi tanımıdır ki onlara göre kulun fiili kendisi tarafından yaratılmadığı için bilginin, sağlam fiilinin mümkün oluşuna katkısı yoktur. Bu tanıma Mu`tezile gibi -kul fiillerinin yaratıcısıdır- fikrini savunanlara karşı itiraz edilmiştir. Fiil ya da sağlamlığı bilgi ile mümkün olan şeyler bilginin taalluk ettiği şeyler değildir.²³¹ Zikredilen bu görüşler bize Eş`arîlerin düşüncesi açısından hâdis bilginin insanın muhkem olan fiilleri üzerinde etkisinin olmadığını göstermektedir. İnsandan muhkem fiiller sadır olabilir ama insan zâten bu fiillerini sadece kesb eden konumda olduğu için insanın elde ettiği hâdis bilgi de Allah tarafından ona verilmektedir.

Bilginin insanın sağlam fiiller meydana getirmesine yönelik bu açıklamalardan sonra hâdis bilginin insan fiillerinin ahlâki nitelik kazanmasına etkisinin olup olmadığı başlığına geçebiliriz.

1.1.2. Bilginin Fiillerin Ahlâki Nitelik Kazanmasına Etkisi

İnsanın diğer varlıklardan farklı olarak bilgiyi elde etmesi, üretmesi, çoğaltması, kullanması onun bu bilgisini eylemlerine de yansıtmasıyla değer kazanmaktadır. İslam dini, bilgiye değer vermiş ve insanları ilim öğrenmeye ve öğretmeye teşvik etmiştir.²³² Bunun

²²⁸ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/166.

²²⁹ Cüveynî, *İrşâd*, 31; Dağ, "Eş`arî Kelamında Bilgi Problemi", 100.

²³⁰ Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 169-171.

²³¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/166-168.

²³² Taha 2/114, Âli İmrân 3/113.

temel amacı hiç şüphesiz bilgiyle donatılmış bir zihin inşasıyla daha erdemli davranışlar sergileyen insanların var kılınmasıdır.²³³ Bilgiye dayalı bir inanç tahkiki imanı meydana getirebileceği gibi bilgiye dayalı bir ahlak da fiilleri gerçekleştirirken neyin iyi ve kötü olduğunu bilmede ve ona göre seçim yapmada etkilidir. Kur'an ayetlerinde bilmenin zıddı olan cehaletten kaynaklı yanlış inanç ve davranışların olduğu da vurgulanmaktadır.²³⁴ Bu durum bilginin her zaman doğru davranışı gerektirdiği anlamına gelmez. Zira bu bilginin yaşam boyutunda kullanım alanıyla ilgilidir. Bu bağlamda bir fiilin ahlaki açıdan iyi ya da kötü olarak nitelendirilmesi o fiile ilişkin bilgiye dayalı bir belirlemedir.

Kelam ilminde Allah'ın fiilleri ve insan fiilleri ahlâki açıdan da farklı nitelendirilir. İnsana ait fiillerin hem iyi hem de kötü olması konusunda genellikle kelamcılar arasında ittifak vardır. Yalnız Allah'ın fiillerinin kabîhi içerip içermediği hususunda ihtilaflar yaşanmıştır.²³⁵ Mu`tezile adalet ilkesine dayanarak ilâhî fiillerin iyi olduğunu herhangi bir kötü fiilin Allah'a nispet edilemeyeceğini savunmuştur. Kötü fiil işlemeye iten sebebin cehalet ve ihtiyaç olduğunu bu durumların ise Allah'tan uzak olduğunu, Allah'ın âlim olduğunu ve hiçbir şeye muhtaç olmadığını belirtmiştir²³⁶ Ehl-i sünnet ise tüm fiillerin Allah'ın dilemesi ve yaratmasıyla gerçekleştiğini dolayısıyla tüm varlıklardan ve insanlardan meydana gelen iyi ve kötü fiillerin yegâne yaratıcısının Allah olduğunu kabul etmiştir.²³⁷

Cürcânî'ye göre hâdis bilginin fiillerin meydana gelmesi üzerinde herhangi bir etkisi yoktur. Nazarî ve zorunlu bilgiler insanda Allah'ın yaratmasıyla meydana gelir. Haliyle fiillerin ahlaki değer kazanmasında bilginin bir etkisinden söz etmek mümkün değildir. Fiillerin iyi ve kötü olduğu Allah tarafından belirlenip bildirildiğinden beşerî bilginin fiili belirlemede de fiili gerçekleştirmede de bir etkisi bulunmamaktadır.²³⁸ Zira ona göre insan fiillerin değerine ilişkin bilgiye ilahi bildirim ile sahip olmaktadır. Fiillerin ahlâki değeri açısından konumuna ilerde değinilecek olup insanın bilgisizliğinden kaynaklanan sorunları incelemeye geçebiliriz.

²³³ el-Bakara 2/31, er-Rum 30/22, ez-Zümer 39/9.

²³⁴ en-Nisa 4/17, el-En'am 6/54, el-Hucurat 49/6.

²³⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 296-300.

²³⁶ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/10-15.

²³⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l Akâid*, 209-214; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 79-93.

²³⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/280-334, 3/312.

1.1.3. Bilgi Eksikliğinin Neden Olduğu Kusurlar

İnsan doğarken hiçbir bilgiye sahip olmadan dünyaya gelir. İnsanın bilgili olması için ona akıl, düşünme yetisi, duyu organları haliyle insana bilgi kaynağı olacak çeşitli araçlar verilmiştir.²³⁹ İnsan kenidisine verilen bu araçları kullanarak bilgiyle donanımlı hale gelir ve davranışlarını gerçekleştirir. Doğru ve yanlış bilginin insanın hayatına etkisi kaçınılmazdır. İnsan bilgisi doğrultusunda eylemlerini hayata geçirir. İnsanın fiillerinden sorumlu olduğu dolayısıyla yanlış bilgiyle hareket etmemesi gerektiği, bilgisizliğin insanı yanlış düşünce ve eylemlere sevk edeceği de ilâhî mesajda vurgulanmıştır.²⁴⁰ Bilgi eksikliğinin yanlış inanç tasavvuruna, yanlış söylem ve fiillere sebebiyet vereceği de açıkça belirtilmiştir.²⁴¹

Bilgili bir insandan nasılkı sağlam fiiller çıkabiliyorsa bilgisiz bir insandan da hatalı eylemler çıkabilir. Örneğin; bir işte ehil olan kimse sahip olduğu mesleğinde ne kadar bilgili olursa o işi yürütmesi o derece sağlam ve ustaca olur. Ama mesleğiyle ilgili gerekli ve ihtiyaç duyulan bilgilerden yoksun olan kimse mesleğini icra ederken nasıl yapacağı konusunda bilgisizlikten kaynaklı sıkıntılar ve sorunlar yaşayabilir. Dolayısıyla hangi alanda olursa olsun insanın bilgiden yoksunluğu bir noksanlıktır, bu durum onun hayatını müşkil hale sokar.

Bilgisizlik terminolojide cehl kelimesiyle ifade edilir.²⁴² Bilginin zıddı olarak bilinen cehaleti Cürcânî, basit ve mürekkebe olarak ikiye ayırır ve bilginin zıddı olarak mürekkebe cehaleti görür. Mürekkebe cehalet, vâkı'a uygun olmayan kesin inanç veya bilmediğini de bilmemek suretiyle olan iki kat bilmemezliktir. Bilginin zıddı olup ikisi bir mahalde bir araya gelmesi mümkün olmayan iki vücûdi anlamdır.²⁴³ Basit cehalet ise, bilginin zıddı olmayıp bilginin mukabilidir. Mukabilinden kastı aralarında yokluk ve meleke mukabilinin olmasıdır. Basit cehalet bilende bilginin bulunmamasıdır. Ona göre basit cehalet sehiv, gaflet ve zühul kavramlarına yakın anlam taşır. Bir kimsenin bilgiyi koruyamaması sehiv olan basit bir

²³⁹ en-Nahl 16/78

²⁴⁰ el-İsra 17/36; el-Bakara 2/78; Ali İmran 3/66; el-Hac 22/8; Lokman 31/6; el-En'âm 6/140; en-Nisa 4/17.

²⁴¹ el- Bakara 2/139; el- A'raf 7/138; en-Neml 27/55;

²⁴² Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, "Cehl", 59.

²⁴³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/402.

cehalettir. Gaflet, tasavvurun olmamasıdır. Zühul ise hayret ve dehşetten ötürü tasavvurun sabit kalmamasıdır. Bilgiden sonra gelen basit cehalet ise unutmadır.²⁴⁴

Cürcânî'nin cehalet kavramına ilişkin bu tanımları genel çerçevede bilgisizliğin teorik açıdan durumlarını göstermekle beraber mükellefin sorumluluğu açısından basit cehaletin yer edindiği şartlarda kişinin sorumlu olmayacağı ama bilginin zıddı olan cehl-i mürekkebin sorumluluk gerektirdiği sonucuna götürmektedir. Cürcânî bilgi ve bilgisizliğe dair açıklamalarını genellikle teorik çerçevede yapmıştır. Yani pratik düzlemde insanın hayatına etkisine ve yön vermesine dair durumlar açısından detaylı ve kapsamlı değerlendirmesini yapmadığı görülmüştür. Fillerin ahlâki değeri yönüyle bilgisizliğin fiillere etkisine ise kısaca şöyle değinebiliriz.

Mu`tezile'de insanların kötü fiile yönelmesindeki ana faktörler bilgisizlik ve ihtiyaçtır. İnsanların yanlış, kötüyü seçmeleri ya o fiile duydukları ihtiyaçtan ötürüdür ya da o fiilin kötü olduğuna dair bilgisizliklerindendir.²⁴⁵ İnsanın hasen olmayan bu fiillere yönelik cehalet ve ihtiyaç durumu Allah için söz konusu olamaz. Allah kabih olan fiili işlemekten münezzehtir. Mu`tezile bu görüşleriyle insandaki bilgi eksikliğinin onu yanlış davranışlara yönelttiğini benimsemiştir.²⁴⁶

Eş`arîler ve onlarla aynı görüşte olan Cürcânî açısından ise, insan fiillerinin meydana gelmesinde bilginin bir etkisi bulunmamaktadır. Tüm fiiller ilâhî irade ve kudret tarafından insanda yaratılmaktadır. İyi ya da kötü fiillerin meydana gelişinde insanın herhangi bir etkisi bulunmamaktadır. İnsanların doğru ve yanlış olan fiili tercih etmesi doğruluğun ve yalanın maslahata uygunluk ve aykırılık açısından insanların nefsinde karar kılınmış olmasıyla ilgilidir. İnsanlar bilgisizlik ve ihtiyacından dolayı değil maslahata aykırılık yönüyle kötü fiili tercih eder. Zira doğru-yanlış, güzel-çirkin, iyi-kötü durumları fiillerin zâtî özelliği değildir.²⁴⁷ Eş`arîlerin genel kabulüne göre de insanın iyi ve kötü tüm fiilleri üzerinde etkisi bulunmayıp insanı fiillere sevk eden öğelerin, insan zihnine yerleşmesi sonucu insan fiillerini

²⁴⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/404.

²⁴⁵ Kādî Abdülcebbâr, *Nedensellik Kitabı: Kitâbü't-Tevlîd min kitâbi'l-Mugni*, 28.

²⁴⁶ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/10 vd.

²⁴⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/330-332.

gerçekleştirir. İnsanın zihnine doğan düşünceler üzerinde de etkisi bulunmamaktadır.²⁴⁸ Cürcânî, doğru ve yanlış olan fiillerin akli açıdan taşıdığı anlamlar bakımından şartları eşit olduğu varsayıldığında maslahata uygunluk ve aykırılık açısından insanın o fiile yönelebileceğini söylemiştir. Yoksa fiillerin sevap ve cezayla sonuçlanacağını bilmesi açısından aynı durumun geçerli olmadığını dile getirmiştir. Yani sevap alacağını bilirse doğruyu seçer, ceza alacağını bilirse yanlıştan sakınır. Dolayısıyla insanların eylemlerini gerçekleştirmesine yön veren şer`i olarak yasaklanan ve emredilen fiillerin sevap ve ceza ile sonuçlanmasıdır ve insanların zihninde maslahata uygunluk ve aykırılık açısından doğruluğun ve yalanın yer edinmesidir.²⁴⁹

1.2. İlâhî/Kadîm Bilginin Fiiller Üzerindeki Etkisi

Kelamcılara göre “kadîm” lafzı içerik açısından bir varlığın isbatı ve ondan önce gelen yokluğun reddini barındırır. Kadîm ifadesi kadîm varlığın zâtına eklenen bir özellik değildir. Kadîmi, varlığının evveli olmayan, hâdisi ise evveli olan varlık olarak tanımlamaktadırlar. Ayrıca kadîmin bir fâile dayandırılmasını imkânsız görmektedirler.²⁵⁰ Cürcânî’ye göre kadîm, varlığı başkasından olmayan mevcûda denir. Bu, zât ile kadîmdir. Varlığından önce yokluk geçmemiş olan mevcûda da kadîm denir. Ama bu, zaman ile kadîmdir. Zât ile kadîmin karşıtı zât ile muhtaç olandır. Zât ile muhdes olan, varlığı başkasından olandır. Zaman ile kadîmin zıddı ise zaman ile muhtaç olandır ki bu, varlığından önce zamansal yokluk geçendir. Her zât ile kadîm, zaman ile kadîm iken her zaman ile kadîm, zât ile kadîm değildir. Zât ile kadîm, zaman ile kadîmden daha özeldir. Zât ile hâdis olan da, zaman ile hâdis olandan daha geneldir. Mutlak olarak bir şeyden daha genel olanın zıddı da daha özel olanın zıddından daha özeldir.²⁵¹ Ezel kavramı kıdem kelimesi ile eş anlamda olup “başlangıcı olmama” anlamına gelir.²⁵² Cürcânî’nin tanımında ezel, varlığın hem ebed hem de geçmiş yönünden

²⁴⁸ Râzî, *el-Metalibü’l-aliyye mine’l-ilmi’l-ilâhî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut : Dârü’l-Kitâbi’l-Arabi, 1987), 1/161-162; İlyas Çelebi, “Klasik Bir kelâm Problemi: Hüsün- Kubuh”, *MÜİFD* 16-17 (1999 1998), 12.

²⁴⁹ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 330-332.

²⁵⁰ Gazzâlî, *İktisâd*, 46; Cüveynî, *İrşâd*, 37; Râzî, *el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 73.

²⁵¹ Cürcânî, *Ta’rifât*, “Kadîm”, 178; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/102.

²⁵² A.Saim Kılavuz, “Ezel”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Erişim: 22 Eylül 2023)

sonsuz olan tüm zamanlarda devamlılığını ifade eden kavramdır. Ezeli ise, yokluk ile öncelenmeyen şey anlamındadır.²⁵³

Kadîm lafzına yönelik verilen tanımlamalar Allah'ın zât ve sıfatlarının kadîmliğini anlamaya yöneliktir. İslam bilginleri tarafından ilâhî sıfatlardan olan ilim, irade, kudret sıfatları merkeze alınarak insanın fiillerindeki etkisi ve fiillerle ilişkisi anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu sıfatların kadîmliği göz önünde bulundurularak delillendirmeler ve gerekçeler ileri sürülmüştür. Allah'ın zâtının kadîmliği konusunda İslam düşünürleri arasında görüş birliği olmakla beraber sıfatlarının kadîmliği konusunda bilginler arasında farklı fikirler mevcut olmuştur. Kadîm bilgi, kadîm irade ve kadîm kudret ifadeleri kapsamında bu görüşlere değinilecektir. Bunlardan ilki ise kadîm irade ve kudretten daha genel olan kadîm bilgi konusudur.

İlâhî bilgi meselesi İslam düşüncesinde farklı açılardan tartışılmıştır. Bu konu ilâhî ilmin geleceği bilip bilmediği, tikelleri kapsayıp kapsamadığı, ma'lûma tabi olup olmadığı, ilâhî iradeyle olan ilişkisinin durumu ve ezeli bilginin insanın hür iradesiyle çelişip çelişmediği noktasında ele alınmıştır.²⁵⁴

Kelamcıların ilâhî ilmi anlamak için başvurdukları ilk ve ana kaynak Kur'an-ı Kerim olmuştur. Allah'ın ilmini bizzât O'nun kendini insanlara tanıtmaması ve ilminin nasıllığına götürecek bilgiler vermesi üzerinden anlamaya çalışmışlardır. Allah'ın ilmi özellikle ilâhî sıfatlar bağlamında zât-sıfat ilişkisi hususunda ele alınmıştır. İlâhî ilmin beşeri ilimden farklı olduğunun bilinciyle konuya hassas tutumlar sergilenmiştir. Allah'ın zâtında, isimlerinde, sıfatlarında ve fiillerinde insana ve diğer hiçbir yaratılmışa benzemediği ilke edinilerek görüşler beyan edilmiştir.

Eş'arîlere göre Allah'ın ilim sıfatı zâtî sıfatlardan olup ezelidir. Onun ilmi hâdis olmayıp her şeyi kuşatıcıdır. Külli ve cüz'i olsun her şeyi bilendir. O'nun ilmi zamana bağlı

²⁵³ Cürcânî, *Ta'rifât*, "Ezel", 17; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/102.

²⁵⁴ Gündoğar, "Kur'an'da İlâhî Bilgi", *ŞÜİFD*, 5/10 (2014), 8.

olmayıp varlık ve olayların değişmesiyle değişmez ve yenilenmez.²⁵⁵ Allah külli ve cüz'i olan her şeyi bilendir. Yine Allah'ın her şeyi bilmesi O'nun Hayy (diri) olmasındandır.²⁵⁶

Mu'tezile'ye göre Allah lizâtihi olarak ezelde âlim olup sonradan âlim olmuş değildir. O tüm bilinebilenleri bilinmesi mümkün olan şekilde bilendir. O'nun ilmi cehalet ve unutma gibi durumlardan münezzehtir.²⁵⁷ Allah'ı tek kadîm varlık olarak kabul eden Mu'tezile, Allah'ın dışında kadîm varlıkların da olacağı gerekçesiyle ilahi sıfatları zâtan ayrı görmemişlerdir.²⁵⁸ Bu nedenle Allah'ın zâtıyla âlim olduğunu kabul etmişlerdir.

Mâtürîdîlere göre Allah insanların özgür iradeleriyle seçtikleri şeyleri ezeli ve zamanla sınırlı olmayan ilmiyle bilir ve bu ilme göre diler. Her şey O'nun ilmi ve iradesiyle gerçekleşir. Allah'ın ilmi kulun seçimine bağlı olup O'nun kulun tercihini bilmesi kulun fiillerinin gerçekleşmesinde zorlayıcı değildir.²⁵⁹ Allah'ın ilmi zamana ve mekâna bağlı olmadığından zaman ve mekânda var olan değişmeler O'nun bilgisinde değişmeye etki etmez.²⁶⁰ Allah yerde ve gökte olan her şeyi gizli ve açık olan görünen ve görünmeyen her şeyi ezeli bilgisiyle bilir. O'nun ilmi her şeyin zâtını da sıfatını da mümkün olanı da olmayanı da parça ve bütünleri de kapsar.²⁶¹

İslam filozoflarına göre Allah'ın bilgisi tek ve bölünmez olup nesnelerin değişmesiyle değişmez. Allah zâtını bilir ve zâtını bilmekle âlemi bilir. O'nun bilgisi varlığın var olma sebebidir. O'nun bilgisi insan bilgisinden farklıdır. Herhangi bir etki ya da sonuç değildir.²⁶² İbn Sinâ (ö. 428/1037)'ya göre Allah cüz'i olan şeyleri külli olarak bilir. O'nun ilmi sebeplerin bilgisi olup sebeplerin sonucunu da kapsar.²⁶³ Filozoflar tanrının zâtının değişmeyeceği ilkesinden hareketle onun bilgisinin de değişmeyen nitelikte tek bilgi olduğunu kabul etmişlerdir. İlahi bilginin değişmez nitelikte olduğu konusunda ehl-i sünnet

²⁵⁵ Eş'arî, *el-Lüma*, 48-52.

²⁵⁶ Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Din*, 98-100.

²⁵⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/258-260.

²⁵⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/210.

²⁵⁹ M.Saim Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî* (İstanbul: M.Ü. İFAV Yayınları, 1997), 318-322.

²⁶⁰ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 76.

²⁶¹ Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî el-Kârî, *İmam-ı Âzam Fıkhı Ekber Şerhi*, çev. Hüseyin S. Erdoğan (İstanbul: Hisar Yayınevi, 2014), 49.

²⁶² Aydın, *Din Felsefesi*, 143. Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafizigi* (Ankara: Elis Yayınları, 2008), 77-77.

²⁶³ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, İlâhiyât Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 2/342-352.

ile aynı görüşte olan İbn Sinâ, ehl-i sünnetin “ilim, malûma tabidir” anlayışını tersine çevirerek malûmun ilme tabi olduğunu söylemiştir. İlmin, malûma tabi olmasının, malûmun değişmesiyle ilahi ilmin de değişeceği anlamına geleceği ve bunun tanrının değişmez niteliğine uygun olmadığı düşüncesiyle kabul etmemiştir.²⁶⁴

Cürcânî’ye göre Allah’ın ilmi, Allah’ın zâtında bulunan ve hâdis ilme benzemeyen bir ilim olup zarûrî ve istidlali bir bilgi değildir.²⁶⁵ Allah’ın ilmi kudretten daha kapsamlı olup bütün mefhumları kapsamaktadır. İlim sıfatı mümkün, zorunlu, imkânsız olan her şeyi kuşatır. Allah ilmiyle eşyayı zât ve mefhumlarıyla beraber bütünüyle bilir. Allah’ın bütün zaman ve mekânlara nispeti eşittir. O’nun zât ve sıfatları zamansal değildir. Bu nedenle zamana dair geçmiş, şimdi, gelecek ifadeleriyle nitelenemez. Mevcut olan her şey ezeli ilminde gerçekleşen kendi vaktinde Allah tarafından bilinmektedir. Allah’ın ilminde olmuş, olan, olacak diye bir şey olmayıp her şey kendi vaktinde O’nun ilminde oluyor durumdadır. Allah tüm tikelleri bilir. Tikellere ait olan bilgisi tıpkı tümelerde olduğu gibi sabit, sürekli ve değişmezdir.²⁶⁶

Bu açıklamalar göz önünde bulundurulduğunda Allah’ın ilmi için şunlar söylenebilir. Allah’ın ilmi ezeli olup Allah, gayb ve şehâdet âleminde olmuş, olan, olacak her şeyi tam ve külli olarak bilmektedir. Allah’ın bilgisi zamana bağlı olmayıp tüm zamanları kuşatıcıdır ve ilminde bir değişiklik söz konusu olamaz. O’nun ilmi herşeyi kuşatmış olup hiçbir şey bilgisi dışında kalmaz ve bilgisi olmadan gerçekleşmez. Allah’ın ilmi sonsuzdur, fani olan insanın bilgisi ise sonludur.²⁶⁷

İnsan sınırlı bir varlık olduğundan onun anlama ve kavrayışları da sınırlı durumdadır. İlâhî ilmin keyfiyetini kavrama çabaları geçmişten günümüze dek sürmüş ve halen devam etmektedir. İnsan sınırlı aklıyla ontolojik açıdan sonradan yaratılmış olanların hiçbirine benzemeyen, sınırsız ve sonsuz olan ilmiyle her şeyi kuşatan ilâhını isim ve sıfatlarıyla tanımaya çalışırken, bunların mahiyetini bilmeye yönelik çaba içerisinde bulunmaktadır.

²⁶⁴ İbn Sinâ, *er-Risâletü'l-arşîyye, Risaleler içinde*, çev. Alparslan Açıkgenç-Hayri Kırbasoğlu (Ankara: Kitâbiyât, 2004), 51-53.

²⁶⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/180.

²⁶⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/115-126.

²⁶⁷ İmam el-Kurtubî - İbn Kesir vd, *el-Esmâü'l-Hüsna*, çev. M.Ali Kara vd (İstanbul: Polen Yayınları, 2007), 142-247-500; Mustafa İslamoğlu, *Kur'an'a Göre Esmâ-i Hüsnâ* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), 768.

Oysa sınırsız olanın sınırlı akla sığdırılması elbette mümkün değildir. Yaratılmış mümkün varlıklar zamana ve mekâna ihtiyaç duyarlar. Varlık ve olaylar zaman içerisinde belli bir süreç dâhilinde meydana gelmektedir. Gerçekleşen olay ve fiillerin bir kısmı doğrudan Allah'ın iradesine ve kudretine bağlı gerçekleşen zorunlu fiiller iken bir kısmı ise iradeli varlıklara ait fiillerdir. Bu nedenle ilâhî ilmin insanın davranışları üzerindeki etkisini anlamaya çalışmak insanın eylemlerinde hür ya da cebr altında olduğuna dair tartışmalara açıklık getirebilme hususunda gerekli görülmektedir.

1.2.1. İlâhî Bilginin Zorunlu Fiiller Üzerindeki Etkisi

İnsan bu evrende tek başına var olan bir varlık olmayıp semavat ve arzda canlı, cansız pek çok varlık bulunmaktadır.²⁶⁸ Mukim olduğu arzın halifesi olan insan hem kendi cinsine hem de arzda yaşayan diğer varlıklara karşı sorumluluk taşımaktadır.²⁶⁹ Yeryüzündeki diğer varlıklar ise insana fayda sağlamak amacıyla insanın hizmetine verilmiştir.²⁷⁰ Canlılar fiillerini içgüdüleri yoluyla meydana getirirler ve yönelimleri de içgüdüleri sayesinde. Bu bağlamda âlemde bulunan iradesiz varlıkların fiilleri ihtiyari değil zorunlu olmaktadır.²⁷¹ İnsan ise irade sahibi olup bu iradesiyle hareketlerine yön verir ve tercihte bulunur. Bununla beraber Eş'arîlerin deyişiyle insanda meydana gelen fiillerde de zorunlu ve iktisabi olması açısından ayırım söz konusudur.²⁷² Mu'tezile'nin tabiriyle insanın güç yetirebildiği ve yetiremediği fiiller bulunmaktadır.²⁷³ İlâhî ilmin zorunlu fiiller üzerindeki etkisiyle, ilahi irade ve kudretin tesiriyle zorunlu olarak meydana gelen hem evrendeki varlık ve olaylara ilişkin durumlardan hem de insanın zorunlu fiillerinden bahsedilmektedir.

İlâhî ilmin varlık ile ilişkisi kader kavramı çerçevesinde şekillenmiştir. Allah'ın gayb ve şehadet âlemini, bunlar arasındaki ve içindeki tüm herşeyi bildiği, ilminin her şeyi kuşattığı, insanın açıkça işlediği ve kalplerinde gizlediklerine vakıf olması gibi pek çok

²⁶⁸ eş-Şûra 42/29.

²⁶⁹ el-En'am 6/165; el-Bakara 2/30; el-A'raf 7/69, 74; Fâtır 35/39; Sâd 38/26.

²⁷⁰ İbrahim 14/32; Câsiye 45/12-13.

²⁷¹ Yar, *Müslüman Kelamında Teklif ve Sorumluluk*, 87.

²⁷² Eş'arî, *el-Lüma*, 88-92.

²⁷³ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/148-150.

ayetler O'nun ilmine vurgu yapmaktadır.²⁷⁴ Allah'ın her şeyi kitab-ı mübinde²⁷⁵ kayıt altına almasına yönelik ayetlerin varlığı da ilâhî ilmin kaza ve kader kavramlarıyla ilişkili olarak görülmüştür.

Kaza ve kader lügavi olarak farklı anlamlara gelen²⁷⁶ ve Kur'an ayetlerinde de hem farklı hem de birbirinin yerine kullanılan kavramlar olup İslam düşünürleri tarafından bu bağlamda farklı tanımlanmıştır.²⁷⁷ Genel kabul edilen görüşe göre kader, Allah'ın ezeli ilmiyle bütün varlık ve olayları bilmesi ve belirlemesi iken, kaza ise Allah'ın bunlara ilişkin planını gerçekleştirmesidir.²⁷⁸ Eş'arîler iki kavramı tam tersine çevirerek anlam yüklemişlerdir. Kazanın Allah'ın ilmindeki ezeli hükmü olduğunu, kaderin ise hükmüne uygun tüm varlık ve olayları kudretiyle yaratması şeklinde tanımlamışlardır.²⁷⁹ Bu tanımlamalara insan dâhil tüm nesne, varlık ve olaylar girmektedir. Eş'arîlerin tanımında ilâhî ilmin hem varlık açısından iradesiz varlıkların zorunlu fiilleri hem de insanın hem zorunlu hem de iradeli fiillerini kapsadığı söylenebilir. Bu da Eş'arî düşüncede her şeyin Allah'ın ezeli ilmine göre belirlendiği ve bu ilme uygun şekilde değişmeyecek nitelikte gerçekleştiğini göstermektedir. Cürcânî de bu konuda tıpkı mezhebi gibi düşünmekte olup onların fikri yapısında bütün varlıklardan ortaya çıkan eylemler ilâhî ilim, irade ve kudret tarafından meydana gelmektedir. Aynı şekilde ihtiyar sahibi olan insanın ıztırari ve ihtiyari tüm fiilleri de bu şekilde Allah tarafından meydana getirilmektedir.²⁸⁰

Mu'tezile insana ait sorumluluk doğuran eylemlerin kaza ve kaderin genel anlamına dâhil olmadığını, kaza ve kaderin insan fiillerine ait hükümlerin açıklanması ve haber verilmesi olduğunu ifade etmiştir.²⁸¹ Mu'tezile insanın irade, güç, kasd, arzu ve bilgi, unutkanlık ve bilgisizlik dâhil bu durumlara göre ortaya çıkan tüm fiillerin insana ait olduğunu bu durumlar kapsamında olmayan bazı fiillerin de Allah'ın fiilleri olduğunu kabul

²⁷⁴ el-Bakara 2/77; et-Tevbe 9/78; en-Nahl 16/19, 23; el-Hucurât 49/16, 18; et-Talâk 65/12; el-A'râf 7/44-51; Fâtır 35/33-37; Sâd 38/62-64

²⁷⁵ Hûd 11/6; Sebe' 34/3; el-Hadîd 57/22

²⁷⁶ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, "Kaza", 1214-1216, "Kader", 1181-1186.

²⁷⁷ Osman Karadeniz, "Kader Konusunda Bazı Yanlış Anlamalar", *DEÜİF Dergisi* 7 (1992), 195.

²⁷⁸ Yavuz, "Kader", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Erişim: 05 Ocak 2024)

²⁷⁹ Cürcânî, *Ta'rifât*, "Kader", 178.

²⁸⁰ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/254.

²⁸¹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/718-722.

etmiştir. Renkler, cisimler, kokular, sıcaklık-soğukluk, yaşlık-kuruluk gibi fiillerin insanın gücü dâhilinde olmayan fiiller olarak değerlendirmiştir.²⁸² Evren ve içerisinde yaratılan her varlık ve olayın ilâhî ilim tarafından belirlendiği ve ilâhî irade ve kudret ile gerçekleştiğini kabul eden Mu`tezile insanın fiillerini bundan ayrı tutmuştur. Bu takdirde insanın gücünün yetmediği fiiller zorunlu olup bunlarda insanın herhangi bir etkisi bulunmamaktadır.

Kur'an ayetlerinde kader kelimesi "ölçü, miktar, güç" anlamında varlığa ilişkin her şeyin belli bir ölçü, denge ve planla yaratıldığı²⁸³ anlamında da kullanılırken, onunla eşdeğer manaya sahip olan takdir kavramı ise, varlık ve olayların amacına uygun şekilde yaratılması, belli yasalara bağlı olarak işleyişlerini sürdürmeleri ve bütün bunların Allah'ın varlıklar için uygun zaman ve durumda tayin etmesi anlamına gelmektedir.²⁸⁴ Tabiatın işleyişi Allah'ın ilmiyle belirlediği maddi kanunlar ile gerçekleşmektedir. Her varlık bağlı olduğu yasaya göre varlığını devam ettirmektedir. İlâhî ilmin zorunlu ya da iradesiz diyebileceğimiz olaylar ve fiillere yönelik etkisi her bilginin Allah'ın ezeli ilminde bilinmesi ve Allah'ın iradesiyle kendilerine tahsis edilen vakitte meydana gelmesi şeklinde belirtebiliriz.²⁸⁵ Kelamcılarının tabii fiillere ilişkin ortak fikirde olduklarını yalnız insanın iradeli eylemleri konusunda ayrıldıklarını söyleyebiliriz.

1.2.2. İlâhî Bilginin İradeli Fiiller ve Sorumluluk Üzerindeki Etkisi

İnsanın doğrudan ve dolaylı olarak gerçekleştirdiği iradeli fiillere ait bilgi ve eşyanın yaratılışına dair bilgiyi bir tutmak ikisini aynı görmek mümkün değildir. Eşyanın varlığa çıkması ilâhî iradenin onu doğrudan imkân halinden fiiliyata geçirmesiyle olurken, insana ait fiillerin ortaya çıkışı zamana bağlı süreç içerisinde özgür iradeleriyle yapmış oldukları tercihlere bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu iki durumun mahiyetleri ve oluşları tek türden fiil olarak kabul edilemezdir. Aksi takdirde özgürlük ve zorunluluk da aynı anlam taşımış olurlar.²⁸⁶

²⁸² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/148-150.

²⁸³ el-Ahzâb 33/38; er-Ra'd 13/8; el-Hicr 15/21; el-Kamer 54/49.

²⁸⁴ el-A'lâ 87/2-3; Yûnus 10/5; el-En'âm 6/96; Fussilet 41/10, 12; el-Furkân 25/2; el-Müzzemmil 73/20; el-Vâkıa 56/60.

²⁸⁵ el-En'am 6/59.

²⁸⁶ Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, 56.

İslam âlimleri Allah'ın ilminin her şeyi kuşattığına dayanarak Allah'ın insanın hür iradesiyle gerçekleşen fiilleri de ezeli olarak bildiğini aksi takdirde ona cehaletin isnad edileceğini ve Allah'ın ilmine sınır konulacağını ifade etmişlerdir.²⁸⁷ İnsan fiillerinin ezeli olan ilahi bilgi tarafından ezelde bilinmesinin ve belirlenmesinin birçok açıdan problem doğuracağı gerekçesiyle bu hususa itirazlar edilmiştir. Eğer Allah insanların nasıl davranacaklarını, hangi fiilleri işleyeceklerini ezelde belirlemişse, o takdirde insanlara peygamber göndererek insanları uyarması, onlara mesajlarını açıklaması anlam ve önemini yitirecektir. Yine Allah'ın kimin mü'min kimin kâfir olacağını ezelde belirlemiş olması insanın kendi iradesiyle bunun ötesinde farklı bir şekilde davranmasının mümkün olmadığını gösterir. İslam düşüncesinde bu tür itirazlara cevap olarak farklı açıklamalar getirilmiştir. İslam âlimleri özellikle kaza ve kader kavramları kapsamındaki tanımlar ile durumu izah etmeye çalışmışlardır. Allah'ın tüm olayları ezeli ilminde hükümleriyle değil de vasıflarıyla yazdığını ifade etmişlerdir. Tüm varlık ve olayların meydana gelecek zamanda nasıl olması gerektiği değil, nasıl olacağı şeklinde Tanrı tarafından kayıt altına alındığı söylenmiştir.²⁸⁸ Genel anlamda ortak söylem olarak insanların cebir altında olmadığı, ilahî bilginin ve iradenin insanın tüm yaşamı boyunca yapıp etmelerini içermesine rağmen onu cebir altında tutmadığı şeklinde olsa da, savunulan anlayışlarda cebrin kapısı aralanmıştır.

Eş'arî düşüncede var olan her şey Allah'ın mülkü olup Allah mülkünde dilediği gibi tasarruf eder. Allah'ın dilediği olur, dilemediği ise olmaz düsturu kulun iradeli eylemlerini de kapsamakta olup kuldan Allah'ın dilemediği hiçbir eylemin meydana gelmediğini gösterir. İnsan ancak Allah tarafından kendisi için takdir edileni yapabilir ve insandan onun takdir etmediği, onun dilemediği bir şeyin çıkması ise imkânsızdır. Kâfir olan kimsede iman fiilinin meydana gelmesi imkânsızdır. Allah kâfirin iman etmeyeceğini bildiği halde o kişide iman fiilinin meydana gelmesi Allah'ın ilminin cehalete dönüşmesi anlamına gelir ki bu da Tanrı için söz konusu olamaz.²⁸⁹ Herşey ezelde ilâhî ilim tarafından bilinmekte ve hükümleri belirlenmiştir. Dolayısıyla var olacak her şeyin bu hükme uygun bir şekilde

²⁸⁷ Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r red alâ İbni'r-Ravendî el-Mülhid*, çev. Metin Yıldız (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 184; Eş'arî, *el-İbane*, çev. Aktif Ajans (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2019), 11; Eş'arî, *el-Lüma*, 48.

²⁸⁸ Ebu Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 34.

²⁸⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l Akâid*, 205, 215.

meydana gelmesi gerekir.²⁹⁰ Bu anlayışları, kaza ve kader kavramlarına -kabul edilen genel görüşün tersine- yükledikleri anlama dayalıdır. Kazayı Allah'ın ezeldaki hükmü, kaderi ise herşeyin bu hükme uygun yaratması olarak kabul etmeleri, insan iradesinin sınırlandırıldığını yansıtmaktadır. Mâtürîdî kaderi, eşyanın ezeli ilimde olduğu gibi bulunduğu hal üzere tayin ve tespit edilmesi, açıklaması olarak tanımlarken kazayı ise, eşyanın kadere uygun biçimde, olması gerektiği gibi yaratılması olarak tanımlamıştır.²⁹¹ Her şeyin hikmetli olarak yaratıldığını savunan Mâtürîdî anlayışın eşyanın takdir edilmesini de hikmete dayandırması insanın cüz'i iradesine ve sorumluluğuna alan açmaktadır.²⁹² Mu'tezile de kazayı, bir şeyi haber vermek, tamamlamak, bildirmek anlamında kaderi ise, açıklamak şeklinde tarif etmiştir. Bu bağlamda Kur'an ayetlerinde geçen kaza ve kader kavramlarının insan fiilleri için yaratma anlamında olmadığını belirterek insanın özgür iradesiyle yaptığı fiillerin ezelde takdir edilmediğini kabul etmişlerdir.²⁹³ Kelamcılar, ilahi ilmin ezeli, değişmeyen, her şeyi kuşatan nitelikte olduğunu ve ezeli ilmin insanın sorumluluğunu engellemediği konusunda farklı söylemlerle de olsa uzlaşmışlardır.²⁹⁴

Cürcânî'ye göre kaza tüm varlıkların Levh-i Mahfuz'da topluca var olması iken kader ise tüm şartlar oluştuktan sonra var olanların a'yânda ayrı ayrı var olmasıdır.²⁹⁵ Kader ilâhî iradenin şeylere özel vakitleri içinde taalluk etmesidir ve a'yânın her halinin, durumunun belirli zaman ve sebebe bağlı olmasıdır. Yine kader, mümkünlerin yokluktan varlığa kazaya uygun tarzda çıkmasıdır. Kaza ezelde olan, kader ise ebedde (lâyezâlde) olandır.²⁹⁶ Cürcânî'nin bu tanımları insanın fiilleri de dâhil her şeyin Allah'ın kazası ve kaderi ile gerçekleştiğini göstermektedir. Herşeyin ezelde hükmen var olması (kaza) ve bu hükme uygun olarak daha sonra meydana gelmesi (kader) Eş'arî anlayışta olduğu gibi insanın iradeli eylemlerinin cebr altında olduğunu gösterir.

²⁹⁰ Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 134; Eş'arî, *el-İbane*, 115-118, 159-160; Eş'arî, *el-Lümâ*, 95-97.

²⁹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 583-586.

²⁹² Karadeniz, "Kader Konusunda Bazı Yanlış Anlamalar", 9.

²⁹³ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/720.

²⁹⁴ Metin Özdemir, "İlahî Bilgi Teorileri", *İslam Düşüncesinde Teoriler- Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/1036.

²⁹⁵ Cürcânî, *Ta'rifât*, "Kudret", 178.

²⁹⁶ Cürcânî, *Ta'rifât*, "Kader", 179.

Cürcânî insanın fiillerinde cebr altında olduğunu kabul etmekle beraber bu durumun insanın sorumluluğu açısından bir sorun olmadığını zira insanın kesbînden dolayı sorumlu olduğunu benimsemiştir. İnsanın bilgisi, iradesi ve kudreti kısacası Allah'ın mahlûku olan insanın her şeyi ilâhî olana dayandırılır. Tanrı merkezli bu yaklaşımın temel sebebi ilâhî bir sınırlandırmanın yolunu kapatmak ve kadîm ve hâdis olanın ayırımını belirtmektir. Her hâdisin ontolojik zorunluluk açısından bir kadîmde son bulması gerektiği ilkesi temeline oturtulmuştur. Cürcânî açısından ilâhî ilmin insanın eylemlerini ezelde bilmesi ve hükmünün verilmesi insanın sorumluluğu açısından sorun teşkil etmemektedir. Çünkü ona göre, insandan ancak Allah'ın varlığını bildiği fiiller zorunlu olarak çıkarken olmayacağını bildiği fiillerin çıkması ise imkânsızdır. İnsan için zorunluluk ve imkânsızlığın dışında başka bir yol olmadığından bu durumda insanın ihtiyarından da söz edilmez. Zâten insanın ihtiyarı da ilâhî iradeye dayalıdır.²⁹⁷ Cürcânî düşüncesinde bilgi, irade ve kudret gibi fiilin meydana gelmesinde etkiye sahip bir sıfat değildir.²⁹⁸ İlahi ilim açısından düşünüldüğünde Allah'ın ezelde insanın fiillerini yalnızca bilmesi onların meydana gelmesinde etkili olmamaktadır. İlahi iradenin dilemesi ve kudretin tesiri ile ancak her şey gerçekleşebilir. Varlık ve olayların ezeli ilahi bilgide olduğundan farklı bir şekilde gerçekleşmesi Allah için cehalet ve noksanlık olur. Bu temel argümanlar bağlamında Eş'arîlerin ve Cürcânî'nin ilahi iradeye bağlı bir kaza-kader anlayışını savunmaları anlaşılır olmaktadır. İnsan fiillerinin ezeli ilimde bilinmesi ve belirlenmesinin yol açacağı birtakım problemleri ileri sürenlerin itirazlarına karşılık olarak Cürcânî düşüncesinde, insana ihtiyari fiillerinden ötürü verilen sevap ve cezanın diğer adetseller (adet yoluyla yaratılanlar) gibi meydana gelmesi, insanlara peygamberlerin gönderilmesi, insanların sorumlu tutulması ve edeplendirilmesi insanları, fiili yapmaya sevk eden saikler olarak görülmüştür. İnsanın fiile bu saikler ile yönelmesinin ardından adeten fiil meydana gelir.²⁹⁹ Yoksa insanın kendi iradesiyle ve kudretiyle fiiller meydana gelmez. Cürcânî'nin bu söylemleri insan fiillerinin ezelde Allah tarafından bilinmesinin insanın sorumluluğuna engel olmadığına yönelik açıklamalardır.

²⁹⁷ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/260.

²⁹⁸ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 1/166-168.

²⁹⁹ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/260.

Eş'arîlerin ve Cürcânî'nin kaza ve kader kavramlarına ilişkin genel kabul edilen tanımların aksine kazayı kader, kaderi de kaza olarak tanımlamaları, ilahi iradeyi ve ilmi önceleme amacı taşıyor olsa gerektir. Burada vurgulamak istediğimiz kazayı ilahi iradenin ezelde var olanlara dair hükmünün verilmesi ve kaderi ise bu hükme uygun tarzda varlıkların meydana gelmesi olarak tanımlamalarının ilahi iradenin ezelde insan fiilleri de dâhil her şeyin hükmünün verildiğinin söylenmesidir. Geriye hüküm verilenlerin ilahi irade ve kudret tarafından belirlenen vakitlerde meydana gelmesi kalır ki bu da onların kader anlayışıdır. Bu da insanın fiillerinde cebr altında olmasıyla örtüşmektedir. Bu bağlamda Cürcânî düşüncesinde ilahi ilmin ezeliğinin insan fiilleri üzerindeki etkisi cebri göstermektedir.

Genel anlamda yapılan açıklamaları göz önünde bulundurduğumuzda ilâhî ilmin ve ilâhî iradenin birbirinden ayırt edilerek konuya yaklaşılmaması gerektiğini söyleyebiliriz. Bu ayrımın ilâhî ilim ve iradenin çelişmesi ya da birbirine zıt olması şeklinde değil ilim irade uyumu kapsamında birbirinden bağımsız olarak değerlendirilebilir. Allah'ın ezeli ilmiyle mümkün ve muhal olan her şeyi bilmesi, bildiği her şeyin meydana geleceği, yaratılacağı anlamına gelmez. Allah yaratılan mümkünleri de bilir, yaratılmayan mümkünleri de bilir, imkânsız olanı da bilir. Burada yapılan hatalı tutumlardan biri ilâhî ilimde var olan her şeyi ilâhî iradeyle meydana gelme zorunluluğunun söylenmesidir. Oysa böyle bir zorunluluk ilmini sınırlandırmak olabilir. Zira sadece irade edilenlerle sınırlı bir ilme sahip olan ilah tasavvuruna götürebilir. “Allah dilediğini yaratandır”³⁰⁰ ayeti yaratmayı dilemediklerinin de bilgisine sahip olduğunu gösterir. İradenin tercih etme ve tahsis etme özelliği bizlere Allah'ın bilgisine sahip olduğu mümkünler arasında bir tercihte bulunduğunu ve mümkünlerin irade ettikleriyle sınırlı olmadığına götürür.

İlâhî ilmin tartışmalardaki rolü genellikle Allah'ın ilminin ezeli olması değil de, zamana bağlı gerçekleşen insan fiilleriyle birlikte ilâhî ilmin de değişip değişmeyeceği olmuştur.³⁰¹ Ezeli olan ilâhî ilmin, bilginin değişmesiyle birlikte herhangi bir değişmeye uğrayıp uğramayacağı konusu asıl tartışılan bölüm olmuştur. Allah'ın ilminde herhangi bir değişmenin olmayacağı konusunda hem fikir olan İslam düşünürleri, bilginin değişmesiyle

³⁰⁰ el-Kasas 28/68; Buruc 85/16.

³⁰¹ Teftâzânî, *Makâsıdu'l-Kelâm*, 540; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/122.

zâttaki değişimin de olacağını, bunun Allah'ın ilmi için de söz konusu olup olmayacağına yönelik farklı tutumlar sergilemişlerdir. Mu`tezile ve filozoflar ilim sıfatını, Allah'ın zâtına ait gördükleri için bilgideki değişikliğin zâttaki değişikliği de gerektireceğini düşünmüşlerdir. Ehl-i sünnet kelimcilerinin çoğu ilim sıfatının zât ile ilişkisi konusunda filozoflardan ve Mu`tezile'den ayrı düşünseler de onlar da bilgideki değişikliğin zâttaki değişikliği gerektireceğini kabul etmişlerdir. Yalnız onlar Allah'ın ilminin değişmez nitelikte olduğunu kabul ettiklerinden bu duruma farklı açıdan yaklaşarak bilgide bulunan bazı değişim durumlarının, bilginin değiştiği anlamına gelmeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Özellikle müteahhir kelimcileri filozofların savunduğu “ma'lûmun değişmesi, ilmin de değişmesini gerektirir”³⁰² ifadelerine karşılık bilgide değişenin izafet olduğunu, bilginin kendisinde herhangi bir değişme olmadığını söylemişlerdir. Bu konuda zâta ait tek bir bilginin olduğu, bu bilginin aynı zamanda birşeyin olacağına, olduğuna ve olduktan sonraki durumuna dair bilgi olduğu ileri sürülmüştür. Güneşin tutulacağı, tutulması ve tutulduktan sonraki durumu buna örnek verilmiştir.³⁰³ Bu bağlamda değişen bilgideki durumlar farklı olabilir ama bilgi aynı kalır. Böylece zâttaki bilgi de tek olur ve bu tek bilgi farklı durumlardaki değişen izafetleri de kapsar.³⁰⁴

Bilgideki değişimin izafetlerde gerçekleştiğini kabul eden Cürcânî'ye göre de bilgi tektir. Dolayısıyla bilginin zâtında çoğalma olmaz ancak bilginin bilinenlerine bağlı olarak taallukları çoğalabilir. Yani bilginin bilinenlere izafeti ve taalluku çoğalabilir ama bilginin zâtı çoğalmaz. İzafet ve taalluklar dışta var olmayan itibari şeylerdir.³⁰⁵ Cürcânî'ye göre ilâhî ilimde herhangi bir değişme olmaz. Değişim ma'lûmun izafetlerindedir. Ma'lûm, yokluktan varlığa geçtiğinde ilâhî ilimde herhangi bir değişme olmaz. Allah'ın bir şeyin var olduğuna ve var olacağına dair bilgisi aynıdır.³⁰⁶ Zira bilgi salt izafet ya da izafet sahibi gerçek bir sıfattır. Bilginin salt izafet olmasında bilginin kendisi, izafet sahibi hakiki bir nitelik olmasına göre ise sadece izafetleri değişir. Lakin her iki durumda da mevcut olan bir sıfatta herhangi bir değişim olmaz. Çünkü değişim itibari bir mefhumdur ve bu durum imkân dâhilindedir.

³⁰² Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 276 vd.

³⁰³ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 276-278.

³⁰⁴ Mustafa Bozkurt, “Zât-Sıfat İlişkisi Bağlamında İlâhî Bilgi”, *Hikmet Yurdu* 7/13 (2014), 135-136.

³⁰⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/120.

³⁰⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/122-124.

Filozoflar Allah'ın şekillenmiş tikellerin bilgisini bilmediğini zira bunların cisimsel vasıtalarla idrak edilebileceğini söylemişlerdir. Cürcânî'ye göre onların dediği durum bilgi, suretin husûlü olduğunda cisimsel araçlara ihtiyaç duyabilir. Yoksa salt izafet ya da izafet sahibi hakiki bir sıfat olduğunda alete gerek yoktur.³⁰⁷

Kelamcıların ve onlar gibi düşünen Cürcânî'nin bir çıkış yolu olarak sundukları bilginin hakikatinde bulunan izafet durumu varlığın bilgiden önce meydana gelmesi gibi bir probleme kapı açar. İnsan bilgisi için herhangi bir sorun teşkil etmese de ilâhî ilim için sorunludur. Böyle bir durum da Allah'ın bilgisinin varlıktan sonra meydana gelmesi demektir. Dolayısıyla Allah'ın ilminin ezeliyeti, kuşatıcılığı ve herşeye şamil olmasıyla bağdaştırılamaz. Allah bilmeden yaratmaz ve her yarattığını bilerek yaratandır.³⁰⁸

Cürcânî'ye göre insanın bilgisi özel zamanda meydana gelir ve insan için bu zamanda gerçekleşen olaylar şimdi, geçmiş ve gelecek olur. Oysa Allah'ın bilgisi asla zamana mahsus olmayıp onun için şimdi, geçmiş ve gelecek mefhumları yoktur. Bu durumlar zamana ilişkin sıfatlardır. Allah'ın bilgisi ezeli olup zamana tabi değildir. Zaman hâdis olan şeyleri ihata eder. O'nun ilmi var olmak için zamana ihtiyaç duymaz ve zamanın parçasında da bulunmaz. Allah tikel hâdiselerin hepsini ve onların meydana geldiği zamanları bilir ama bu ilâhî bilgi onların bir bölümünün şimdi, bir bölümünün geçmişte, bir kısmının da gelecekte gerçekleşmesi bakımından değildir. Tam tersine Allah onları zamanları altına girmekten münezzeh olarak ezelden ebede kadar devam eden bir bilgiyle bilir. Yani Allah zamandan ve mekândan münezzeh olup tüm zaman ve mekânlara nispeti eşit olduğundan O'na kıyasla mekânlar arasında yakın, uzak, orta durumları zamansal ifadeler açısından şimdi, geçmiş, gelecek nitelermeleri söz konusu olamaz. Tüm var olanlar, mevcutlar ezelden ebede her biri kendi vakitlerinde Allah tarafından bilinir ve O'nun nezdinde oluyor durumdadırlar. Allah tikellerin hem hususiyetlerini hem hükümlerini bilir ama bu bilmesi zamanın iç niteliği (geçmiş, gelecek, şimdi) açısından bu zamanlara girmesi bakımından değildir. Tikellere ait böyle bir bilgi ancak tümelerde olduğu gibi sabit, değişmez ve sürekli olur.³⁰⁹

³⁰⁷ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/122.

³⁰⁸ Bozkurt, "Zât-Sıfat İlişkisi Bağlamında İlâhî Bilgi", 135-136.

³⁰⁹ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/124.

Bu bağlamda Cürçânî'nin düşünceleri kapsamında şunlar söylenebilir. Allah'ın ilmi zaman üstü olup tüm zamanları kapsayıcıdır. O'nun için öncelik ve sonralık ifadeleri yoktur. Geçmiş, gelecek, şimdi gibi zaman kategorileri Allah'ı kuşatamaz. O'nun ilmi tüm zamanları kuşatır mahiyettedir. O'nun ilmi bölünemez ve değişmez ve daimi özelliktedir. İnsanlar eylemlerini fiillerini sonlu ve sınırlı olan bir zaman diliminde gerçekleştirirken bu durum ilâhî ilim tarafından sonsuz ve bölünemeyen bir düzlemde (ezelde) bilinmektedir. Bu durumda ilâhî ilmin mahiyetinde bir değişikliğin olması söz konusu olamaz. Allah her şeyi değişmeyen, daimi ilmiyle bilmektedir. Hâdis zaman dilimlerinde her şey nasıl gerçekleşiyorsa ilâhî ilim tarafından da bu şekilde bilinmektedir.³¹⁰ Bu açıklamalarda ilahi ilmin insan fiillerini ezelden ebede değişmeyen ilmiyle bildiğini görüyoruz. Yalnız ilahi ilmin ezelde insan fiillerini belirlediğine dair söylemler ile ilişkilendirilmemiştir.

Burada şu hususu netleştirmek gerekir. İnsan fiilleri hâdis olup sonradan meydana gelmektedir. Allah'ın bilgisi ise hâdis değildir. Zira hâdislik zamanla muallel bir durumdur. Zaman Allah'ı ihata etmediği için Allah'ın bilgisi hâdis değildir. Allah'ın, hâdislerin bilgisini bilmesi konusunda ise şunu belirtmek gerekir. Allah'ın bilmesi geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde hâdis özellikler taşımaz. Allah katında tüm âlem ezelde bilinmektedir. O nedenle hâdis varlıkların zamana tabi olarak öncelikleri ve sonralıkları sadece âlem içindir. Allah için böyle bir durum söz konusu değildir. O nedenle zaman olarak insanın hangi dönemde yaşamış olması önemli değildir. Allah bütün bunları zamandan bağımsız ezeli olarak bilmektedir. Dolayısıyla Allah'ın bu ezeli bilgisi insanların yapıp etmelerini doğrudan belirlememektedir. İnsan hür iradesiyle dilediğini yapar fakat ne dilerse dilesin evvel ve âhirin kendisinde dırıldığı Allah tarafından bu bilinmektedir.

Meseleye insan özgürlüğü açısından bakarak ilahî bilgideki değişmezliğin insan fiillerini cebir altına aldığı söylenemez. Zamana tabi bir ilah anlayışını benimsediğimizde ve bu bilmenin önceden olduğunu söylediğimiz takdirde bu durumun insanın özgürlüğünü etkilediği söylenebilir. Fakat ezeli bilgide öncelik ve sonralık olmaz. Hangi zaman diliminde yapılırsa yapılsın bu eylem Allah açısından ezelde olan bir bilgidir. Yani ilk insan Hz.

³¹⁰ Özdemir, "Problematic Boyutlarıyla Kader Mes'elesi", *İnsan İradesi ve Kudret-i İlâhiyye Bağlamında Kader Mes'elesi*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 55-56.

Âdem'in yaptıklarını, son peygamber Hz. Muhammed'in yaptıklarını, şu anda bizim yaptıklarımızı ve bizden yıllar sonra gelecek insanların yapacaklarını Allah zamana tabi olmadan ezelde bildiğinden Allah'ın bu bilgisi, insanların yapıp etmelerine doğrudan tesir etmez. Zira kim ne yaparsa Allah'ın ezeldaki bilgisi o şekildedir. İnsan iradesi ile fiillerini özgürce tercih eder ve yapar. İşte bu eylem bize göre sanki önceden biliniyormuş gibi algılanabilir. Burada ilahî bilgi için önceden ifadesi kullanılamaz. Buna da ezeli bilgi denilir ki, zamandan münezzehtir. Dolayısıyla ilahî bilgi kimseyi cebr altına almaz. Eğer böyle olmuş olsa o zaman sorumluluğu ve insanın özgürlüğünü izah edemeyiz.

Bu hususu şöyle de ifade edebiliriz: Biz ne yaparsak kendi özgür irademizle bunu yaparız. Bize göre eylemlerimiz zamana tabi olduğundan öncelik ve sonralık gibi hususlarla ifade edilebilir. Allah ise zaman kendisine ilişmeyen ve zamanın da yaratıcısı olandır. Dolayısıyla zaman içerisinde vuku bulacak tüm iradeli ve iradesiz eylemleri Allah öncelik ve sonralık nitelmesi olmaksızın bilir. Mesela Allah insanın gelecekte ne yapacağını biliyor mu? diye sorduğumuzda, evet biliyor cevabını alırız. Fakat bu bilme önceden veya sonradan olarak Allah için nitelendirilemez. Allah zamandan bağımsız olarak ezelde bilmektedir. Dolayısıyla bu bilme insanın yapıp etmelerindeki özgürlüğünü etkilemez. Zira insan Allah'ın ezeli olan bilgisini bilmez ve insan sadece kendi iradesiyle dilediği fiili yapar. Nihai olarak denilebilir ki; Allah'ın insanın iradeli fiillerini ezeli olarak biliyor olmasının insanın fiillerinde cebir altında olduğuna bir gerekçe olarak gösterilemez.

İnsan, iradesiyle meydana getirdiği fiillerden ötürü sorumlu bir varlık olup onun tüm fiillerinden hesaba çekileceği naslarda haber verilmiştir. Ezeli bilginin zamana tabi olmayışı insanın fiillerini özgürce yapmasına engel olmadığı gibi insanın sorumluluğunu da etkilememektedir. İnsanın kendi iradeli fiillerini kendi dilediği şekilde özgürce yaptığı pratik hayatta edinilen tecrübelerle bilinmektedir. Örneğin: İnsanlar sabah uyandığında kendi istek ve arzuları doğrultusunda hareket etmektedir. Hiç kimse ilahî bilgi veya ilahi irade şöyle davranmamızı istiyor demez. Hatta bu durum akla bile gelmez. İnsan gücü dâhilindeki tüm fiillerini özgürce yapabilmektedir. Ancak bu özgür fiillerini yaparken Allah'ın teşriî iradesinin kapsamındaki emir ve nehiyler fiillerinin şekillenmesinde tabiîki etkili olmaktadır. İnanan kimselerin Allah'ın iradesinin salih amelleri emrettiği, kötü ve şer amelleri de

nehyettiğini biliyor olması insanları o fiilleri yapmaya ve terk etmeye mecbur bırakmamaktadır. İnsan her türlü bilgiye sahip olduğu halde kendi iradesi ile emirleri yapmayıp nehiyleri yapabilmektedir. Bu da insanın kendi fiillerinde özgür olduğunu ve yaptıklarından sorumlu olduğunu gösterir.

Ezeli bilginin öncelik ifade etmediğine dayanarak ilahi ilmin önceden bilmesine dayalı yukarıdaki itirazlara ezeli bilginin önceden olan bilgi olmadığını, bu nedenle önceden belirlemiş olmasının da buna bağlı olarak reddedileceğini söyleriz. İnsan açısından öncelik gibi görünebilir fakat Allah için önce, sonra ve an hepsi birdir. Dolayısıyla ilahî bilgi insanların özgür iradeleriyle yaptıkları şeyleri ihata etmektedir. Yani ezeli bilgi için “önceden biliyor” ifadesini kullanmak öncelik kelimesinin bizim için bir zaman tanımı olduğu ile ilgilidir. Yoksa ezeli bilgi önceden bilen anlamında değil de ezeli olarak bilen anlamındadır. Bu bağlamda Allah’ın bizim yapıp ettiklerimizi ezeli ilminde bildiğini ama belirlemediğini söyleyebiliriz. Ezeli ilminde bilmesi sorumluluğumuzu etkilemez.

Allah’ın ilmi de diğer sıfatları gibi ezeli olup O’nun ilminin ezeli olması insanın fiillerinde hür iradesiyle gerçekleştirmesine engel bir durum değildir. Allah insanın zamana bağlı gerçekleşen iradeli fiillerini ezeli ilminde belirlemiş değildir. Bu kapsamda insanın eylemlerinden sorumlu olduğu gerçeği göz önünde bulundurularak İslam âlimleri tarafından Allah’ın şimdi, geçmiş ve gelecekte gerçekleşecek şeyleri ezeli ilminde gerçekleştirmiş bir hüküm olarak değil de tasviri olarak bulunduğu belirtilmiştir.³¹¹ İlâhî ilmin geleceği bilmemesi mümkün değildir. Lokman suresinin 34. ayetinde “...hiç kimse yarın ne kazanacağını, elde edeceğini bilemez, hiç kimse nerede öleceğini bilemez ama Allah her şeyi bilir her şeyden haberdardır” ifadeleri ilâhî ilmin bizim için gelecek zaman içerisinde gerçekleşecek olan eylemlerden de haberdar olduğunu bildirmektedir. Ezeli olarak nitelendirilen ilmin tüm zamanları kuşattığı anlamı içerir. İslam âlimleri Allah’ın geleceği bilmediğini ona nispet etmekten sakınmışlardır. Allah’ın bilmesi daimi değişmeyen bir bilmedir. Allah hâdis varlıklara ilişkin olayları daimi bir şimdide bölünmeyen ve değişmeyen ilmiyle bilmektedir.³¹²

³¹¹ Ebu Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 27.

³¹² Özdemir, “Problematik Boyutlarıyla Kader Mes’esi”, 56.

II. BÖLÜM

İNSAN FİİLLERİNDE İRADE KUDRET VE TEVLÎDİN ROLÜ

2.1. İrade Fiil İlişkisi

İnsanı diğer varlıklardan ayıran en önemli özelliği akıl ve irade sahibi bir varlık olmasıdır. İnsan iradesiyle seçme hürriyetine sahip bir konumda olup fiillerine iradesiyle yön verir. Bu konumda olması onu fiillerinden, yapıp ettiklerinden sorumlu kılar. İnsanlara hidayet rehberi olarak gönderilen ve insanı iradeli bir varlık olduğu için muhatap gören Kur'an ayetlerinde insanın iradesinin olduğu, tercihlerini bu iradeyle yapma özgürlüğüne sahip olduğu vurgulanmıştır.³¹³ Yine insanın yapıp ettiklerinden sorumlu olduğu, bunun sonucunda sevap ve ceza ile karşılaşacağı da beyan edilmiştir.³¹⁴ İradenin fiil ile ilişkisi fiili tercih etme hakkının insana ait olması ve insanın yapıp ettiklerinden sorumlu olması yönüyle tartışılmıştır. Kadîm ve hâdis iradenin ihtiyar sahibi insanın fiilleri üzerindeki rolünün ne olduğu konusunda yapılan tartışmaları ve Cürcânî'nin insanın hâdis iradesini fiillerinde nasıl konumlandığını bu bölümde açıklamaya çalışacağız.

2.1.1. Kadîm İradenin Fiillere Etkisi

İrade sıfatı Allah'ın sübuti sıfatlarından olup O'nun emirlerinde, hükümlerinde, fiillerinde, bir şeyi yapıp yapmama ve dileyip dilememe konusunda hür olduğunu anlatır.³¹⁵ İrade sıfatıyla ilişkili olan pek çok kelime ve kavram olmakla beraber meşiet kelimesi irade sıfatıyla eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim'in pek çok ayetinde irade ve meşiet kökünden türeyen fiiller O'nun dilediğini yapan olduğunu anlatmaktadır.³¹⁶ İslam âlimleri Allah'ın dileyen ve dilediğini yapan olduğu konusunda hemfikirdirler.³¹⁷ Yalnız bu irade sıfatının anlamı, zâtıyla ilişkisi ve kadîm ya da hâdis oluşu konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.³¹⁸

³¹³ eş-Şems, 91/7-10; el-İnsan 76/2-4.

³¹⁴ en-Nisa 4/123; el-En'am 6/160; el-Yunus 10/27; el-İbrahim 14/51.

³¹⁵ Metin Yurdağür, *Allah'ın Sıfatları: Esmâü'l-Hüsnâ* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1984), 185.

³¹⁶ Yavuz, "İrade", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim: 12 Aralık 2023).

³¹⁷ Teftâzânî, *Makâsıdu'l-Kelâm*, 542.

³¹⁸ Yavuz, "İrade".

Allah'ın iradesini anlamaya yönelik kelimciler genel anlamda O'nun iradesinde hür olduğunu, herhangi bir zorlama ve isteksizliğin olmadığını, cebr altında olmadan dilediğini yapan konumda olduğunu,³¹⁹ irade ettiklerini yaptığını, iradesinin varlığın mevcûda çıkması için hem tahsis edici hem de müreccih konumunda olduğunu,³²⁰ O'nun iradesinin yaratılmışların iradesine benzemediğini belirtmişlerdir. İrade sıfatının zât ile ilişkisine ve kadîm ve hâdis oluşuna dair görüşleri de ayrıca tartışma alanı olmuştur.

Eş'arîlere göre Allah'ın iradesi zâtıyla kaim ezeli bir sıfattır. Allah'ın iradesi O'nun ihtiyarı ve meşietidir. Allah olacağını bildiği şeyi irade etmiş, olmayacağını bildiği şeyi ise irade etmemiştir. Bir diğer ifadeyle O'nun dilediği olur dilemediği olmaz.³²¹ İrade, hâdis varlıkların tümüyle ilintili olan bir sıfattır. Hâdis olan her varlık Allah'ın kudreti ile yaratılmış olup bu kudretin tasarrufta bulunabilmesi için irade sıfatına ihtiyaç vardır. Bundan dolayı kudret ile meydana gelen her hâdis aynı zamanda irade sıfatının tecellisidir.³²² Eş'arî'ye göre Allah iradenin zıddıyla nitelenemez. İradenin zıddıyla nitelenmesi onun da kadîmliğini gerektirir. Kadîm olanın hudûsu imkânsız olduğu gibi kadîmin yokluğu da imkânsız olur. Yokluğu imkânsız olduğuna göre yaratıcının bir şeyi fiilen kastedip irade etmemesi gerekir. Bu ise fâsit olup Allah'ın daima irade sahibi olduğunu gösterir. Eş'arî'ye göre Allah'ın iradesi kadîm ve bâki olup araz değildir. İnsanın iradesi muhdestir. Muhdes irade bâki olmayan bir araz olup nefsiyle kaim değildir.³²³

Filozoflara göre Allah'ın iradesi varlığa ilişkin bilgisinden ibaret olup buna inâyet denir. Mükemmel olan nizamın nasıl olduğunu bilmesi onun iradesini gösterir.³²⁴ Mu'tezile'ye göre Allah'ın iradesi zâtında fiili sıfatlardan olup bir mahalde olmaksızın hâdistir. Allah sonradan olma bir irade ile diler.³²⁵ Allah hâdis bir irade ile mürid olup hem

³¹⁹ Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî, *el-Kifâye fî'l-hidâye*, çev. Ramazan Biçer (Ankara: Berikan Yayınevi, 2019), 125-126; Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Tabsîratü'l Edille fî usûli'd-dîn*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: DİB Yayınları, 1993), 1/491; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 378, 389.

³²⁰ Râzî, *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*, çev. Ulvi Murat Kılavuz-Serkan Çetin (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 106-108; Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, 106; Cüveynî, *İrşâd*, 91.

³²¹ Eş'arî, *el-Lüma*, 65-76; Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 134.

³²² Gazzâlî, *İktisâd*, 100; Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, 106.

³²³ Eş'arî, *el-Lüma*, 58; Hüseyin Aydın, *Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlâl* (Ankara: Fecr Yayınları, 2012), 271.

³²⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, İlâhiyât Metafizik II*, 2/536-537.

³²⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/256.

kendi fiillerini hem de insan fiillerini ve bütün fiilleri irade eder. Yalnız Allah kullara yönelik emir niteliğinde olan fiillerini diler. Nehyettiklerini irade etmez ve Allah'ın iradesi bir mahalde meydana gelmez. Bir mahalde meydana gelmesi halinde Allah'ın iradesi hâdiselere mekân olur.³²⁶

Mu`tezile'nin iradenin hâdis olduğu fikrine karşılık Eş`arîler bir takım deliller getirmişlerdir. Birincisi, her hâdisin var olması bir iradenin taallukuna bağlıdır. Eğer Allah'ın iradesi muhdes ise o takdirde onun iradesi de başka bir iradeye ihtiyaç duyar. Bu da teselsüle yol açar. İkincisi, irade sıfatı kendi başına kaim olan bir sıfat değildir. Onu tahsis eden bir iradenin olması gerekir. Çünkü irade bütün varlıklara aynı şekilde nispet eder. İradenin mahalsiz olması olumsuz bir mefhum olup tahsis edilen olması uygun olmaz. Aynı şekilde hâdis olan bir sıfatın Allah'ın zâtıyla kaim olması ise imkânsız olan bir şeydir.³²⁷

Bazı Mu`tezile âlimleri daha önce irade kavramı kapsamında ifade ettiğimiz gibi iradenin fiile sevk eden (sâik) fayda inancı ve onu izleyen meyil olduğunu söylemişlerdir. Allah'ın iradesini de fiildeki faydaya ilişkin bilgi olarak izah etmişlerdir. Onlara göre Allah'ın iradesi gaipite fiillerin faydasına ilişkin bilgisidir. Allah'ın fiillere yönelik iradesi dâi iken keraheti ise fiillere yönelik engelleyici (sârif) olmasıdır.³²⁸ Akıl sahiplerini fiillere yönlendiren şey zannı ve inancıdır. Zan ve inanç Allah için söz konusu olamayacağından Allah'ın iradesi faydaya ilişkin bilgisidir demişlerdir.³²⁹ Allah bir fiili hikmet açısından meydana gelmesini gerekli görüyorsa o fiili yaratmayı diler. Fiilin çirkin olduğunu bildiği zaman onu yaratmaz. Mu`tezile'nin bu irade tarifi onların Allah'ın kabih olanı irade etmeyeceği, yarattığı her şeyin hasen olması gerektiği anlayışına götürmüştür.³³⁰

El-Kâbi'ye (ö. 319/931) göre Allah'ın iradesi kendi fiili için maslahatı bilmesi iken başkasının fiili için de o fiili emretmesidir. Hüseyin en-Neccâr'a (ö. 230/845) göre Allah'ın

³²⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu 'l-Usûli 'l-Hamse*, 2/224; Şerafeddin Gölcük, *Bâkallânî ve İnsanın Fiilleri* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 68-74.

³²⁷ Kâdî Beyzâvî, *Tavâli 'u 'l-Envâr min Metâli 'i 'l-Enzâr*, 94; Râzî, *Kitâbü 'l-Erbâin fî usûli 'd-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekka (Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1986), 205-210.

³²⁸ Tefâtânî, *Makâsıdu 'l-Kelâm*, 316, 543.

³²⁹ Hulusi Arslan, "İrade Teorileri", *İslam Düşüncesinde Teoriler-Metafizik*, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/1063.

³³⁰ Hikmet Yağlı Mavil, "Kelâm İlminde İlâhî İrade Tartışmaları", *Diyanet İlmi Dergi* 57/1 (2021), 6.

iradesi ademî olup onun yanılığa düşen olmamasıdır.³³¹ Eş'arîler ve Basra Mu'tezilesine göre ise irade tıpkı bilgi ve kudret gibi bir sıfattır. İrade sıfatı iki makdurdan birinin gerçekleşeceğini belirler. İki zıddın kudrete nispeti eşit olup kudretle iki zıddın da gerçekleşmesi mümkündür ve bu iki zıddın her birinin belirli vakitlere nispeti de eşit olup gerçekleştiği vakitte gerçekleşmesi mümkün olduğu gibi ondan önce ve sonra da gerçekleşmesi mümkündür. O halde zıddını değil de onun gerçekleşmesini ve diğer vakitlerde değil gerçekleşeceği belli vakitte meydana gelmesini belirleyen ve bunu zorunlu kılan bir tahsis edici vardır ki bu da iradedir. Bu tahsis edici kudret olmaz. Çünkü kudretin iki zıdda nispeti eşittir. Bu bilgi de olmaz. Çünkü bilgi gerçekleşmeye tabidir. İradenin kudret gibi iki zıdda nispeti eşit değildir. İrade zâtı nedeniyle iki zıddan birine ve onun belirli bir vakitte gerçekleşmesine taalluk eden bir sıfattır. İcî bu istidlâle şöyle bir itirazın gelebileceğini ifade etmiştir. "Eğer irade iki zıddan birine belirli bir vakitte zâtı nedeniyle taalluk ederse bir tarafın gerçekleşmesi zorunlu, diğer taraf imkânsız olur ki o takdirde ihtiyarın olumsuzlanması ve zorunlu kılmanın kabul edilmesi gerekir." İcî böyle bir itiraza "şeyin ihtiyarla zorunlu olması, yani ihtiyara dayalı zorunluluk ihtiyarla çelişmez" diye cevap vermiştir. Oysa Cürcânî, İcî'nin buradaki sözünün irade için değil kudret için geçerli olduğunu söylemiştir.³³²

Cürcânî'ye göre iki iradeden biri irade edenin zâtına gerekmezse o zaman irade eden birinci iradeyi irade etmeli. Diğer tarafı irade edemez. Bu durumda fiilin yapılmasının ve yapılmamasının mümkün oluşu anlamında kudret yok demektir. Zâtına gerekmediği takdirde iradenin hem yenilenmesi hem hudûsu mümkün olur. İki zıttan birini irade etmek diğerini irade etmekten başka olmayıp irade bazen ona bazen buna taalluk ediyorsa zâtı nedeniyle ikisinden birine taalluk ettiğinde diğerine taalluku düşünülemez. Bu durumda zorunlu kılma ortaya çıkar. İcî'nin söylediği söz ancak dilerse yapar dilemezse yapmaz anlamında kudret için geçerlidir. Cürcânî bu söylemleriyle irade ve kudret ayrımına dikkatleri çekmiştir. Cürcânî'ye göre Allah'ın iradesi kadîm olup hâdis değildir. Hâdis olsaydı başka iradeye

³³¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/224; Eş'arî, *Makâlât*, 710-712.

³³² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/138.

muhtaç olurdu. Böylece teselsül gerekli olurdu. Oysa hâdis muhtara dayalıdır. Muhtar da onun zâtıdır.³³³

Cübbâîler ve onları takip eden Mu`tezile'ye göre ise irade, Allah'ın zâtıyla değil kendi başına kaim olan bir hâdistir.<sup>334</sup> Cürcânî'ye göre Mu`tezile'nin bu görüşü filozofların "feyze hazırlıklı olan şey var olduğunda feyiz meydana gelir" sözleri ile benzeşmektedir. Ama Mu`tezile aslında hâdisi kendi vaktine tahsis eden şeyin (iradenin) o vakitte meydana gelen bir şey olması gerektiğini anlamıştır. Zira hudûsa geleceği vakitte değil de ondan önce meydana gelmesi durumunda müreccihsiz tercih gerekirdi. Mu`tezile'ye göre hâdisleri tahsis eden şey Allah'ın iradesi olduğundan onun iradesi de hâdistir. Dolayısıyla hâdis, Allah'ın zâtıyla kaim olamayacağından iradenin kendi başına kaim olan bir sıfat olduğunu kabul etmişlerdir.³³⁵ Cürcânî burada Mu`tezile'nin irade sıfatını hâdis olarak görmelerinin filozofların görüşlerinden etkilenerек ortaya attıklarını ama filozoflardan farklı olarak iradenin hâdisleri vakitlerine tahsis kılma özelliğine dayanarak, bunun farkında olarak kendi başına kaim bir sıfat olarak gördüklerinin altını çizmektedir.

Cürcânî'ye göre, ehl-i hakkın³³⁶ genel kabul ettiği görüş, Allah'ın olan her şeyi irade etmesi, olmayan şeyleri ise irade etmemesidir. Allah'ın bütün olanları irade etmesi konusunda ehl-i hak hemfikir iken ayrıntıda ihtilaf etmiştir. Olanların ayrıntılı olarak Allah'a dayandırılmasını uygun görmemişlerdir. Mesela küfür veya fâsıklığın Allah'ın iradesiyle gerçekleştiği denilemez. Zira bunu söylemek küfrü vehmettirir. Bazı âlimler emri, irade olarak düşündüğünden Allah'ın küfrü ve fâsıklığı emrettiği düşüncesi vehmedilir gerekçesiyle uygun görmemişlerdir. Bu nedenle anlam karmaşası yaşanacağı zaman duraksamak ve Allah'ın bildirimine bakmak gerekir demişlerdir. Yalnız bu konuda yani olanların ayrıntılı olarak Allah'a dayandırılmasında bir bildirim söz konusu değildir. Bu nedenle icma ve nassa uygun olan söylem, Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu söylemektir. Yoksa ayrıntılı olarak Allah pisliklerin, maymunların, domuzların yaratıcısıdır demek doğru

³³³ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/139.

³³⁴ Kâdi Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/224; Eş'arî, *Makâlât*, 282.

³³⁵ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/140.

³³⁶ Hakka uyanlar, doğru yolda bulunanlar, demektir. Bkz. Cürcânî, *"Ehl-i Hak"*, 45. Kelamda, "Ehl-i Hak" terimi ile genellikle Ehl-i Sünnet, yani: Selefîyye, Eş'ârîyye ve Mâtürîdîyye kastedilir. Salih Sabri Yavuz, "Ehl-i Hak", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 28 Kasım 2024).

olmaz.³³⁷ Bunların hepsini Allah yaratmış olmakla birlikte vehmettirdikleri açısından ayrıntılı olarak ifade etmek doğru değildir. Ehl-i hakkın bu söylemleri Mu'tezile'nin irade anlayışına kapı aralamama çabasıdır. Mu'tezile'ye göre Allah emirleri irade eder, küfürleri irade etmez. Allah kendi fiillerinin tamamını irade eder ama kulların fiilleri açısından emri irade eder, küfrü etmez.³³⁸ Dolayısıyla var olanlar içerisinde sadece iyi ve güzel olanların Allah tarafından irade edildiğini Mu'tezile savunurken, ehl-i hak ise iyi ve kötü olan her ne var ise var olan her şeyin ilahi iradenin muradı olduğunu savunmuştur.

Cürcânî de ehl-i hakkın görüşüne tabi olup ona göre Allah'ın bütün olanları irade ettiğine dair gerekçeler vardır. Allah her şeyin yaratıcısı olup bütün hâdisleri yaratandır. Bütün mümkünler Allah'ın makduru olup mümkünlerin kendi vakitlerinde gerçekleşmesi tahsis ediciyi gerektirir ki bu ise iradedir. Allah olanları irade eder, olmayanları ise irade etmez. Allah kâfirin iman etmeyeceğini bildiğinden onu irade etmez. Allah'ın onu irade etmesi sonucu o şey meydana gelseydi bilginin cehalete dönüşmesi gerekirdi. Gerçekleşmediğinde de Allah'ın iradesinin aciz ve yetersiz olması gerekirdi. Allah iman etmeyeceğini bilir. Kâfirin iman etmesi imkânsız olan bir durumdur. Allah'ın imkânsız olarak bildiği bir şeyi iradesiyle tercih etmesinin bir anlamı yoktur.³³⁹ Cürcânî'nin, Allah'ın iradesinin bütün olanları irade ettiğine dair açıklamaları kabih olanın da ilahi iradeyle meydana geldiği anlayışına dayalıdır. Allah'ın çirkin olanları da irade ettiğini ama çirkinliğinden ötürü bunu emretmediği anlayışına binanen burada ilahi iradenin iyi ve kötü olan her şeyi irade edeceğini, onun iradesinin sınırlandırılmayacağına vurgu yapılmıştır.

Cürcânî, Mu'tezile'nin Allah'ın küfür ve isyanı irade etmediğine dair ileri sürdüğü gerekçelerin bulunduğunu söyleyerek bu gerekçeleri ve onlara yönelik itirazlarını şöyle dile getirmiştir. Birinci gerekçe, Allah kâfirin küfrünü irade edip imanı emretmiş olsaydı, irade ettiğinin tam tersini emrettiğinden onun için sefihlik söz konusu olurdu ki o bundan münezzehtir.³⁴⁰ Cürcânî'ye göre böyle bir durumda sefihliğin olabileceği kabul edilemez. Nitekim verilen emrin amacı sadece emredileni gerçekleştirmek olmalıdır. Örneğin; kralın

³³⁷ Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 136.

³³⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/248 vd.

³³⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/296.

³⁴⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/170.

kölesini sınamak için yapmasını istemediği bir fiili emretmesi böyledir. İrade edilmeyen bir fiili emretmek sefihlik olmaz.³⁴¹

İkinci gerekçe, küfür Allah'ın muradı olsaydı o halde küfür etmek onun muradına uygun olurdu ve küfür, ödüllendirilen bir itaat olurdu. Oysa bu zorunlu olarak yanlıştır.³⁴² Cürcânî'ye göre emir ve irade birbirinden farklı olup itaat etme emre uygunluktur. İrade gizli, emir ise açıktır. Emre itaat etmek iradeye itaat etmek demek değildir.³⁴³ Eş'arîlerin irade anlayışında Allah iyi-kötü her şeyi irade eden ama iyiliği emredip kötülükten nehyedendir. Bu bağlamda Allah iyi olanı emrettiğinden buna itaat etme emre uygun olandır yoksa iradeye uygun olan değildir.³⁴⁴ Cürcânî burada irade ve emir arasındaki farka vurgu yaparak mezhebiyle uyumlu bir tutum sergilemiştir. Zira irade ve emrin aynı kabul edilmesi ilahi iradeyi sadece emredilen şeylerle sınırlandırmaktır. İradenin gizli emrin ise açık olması şeklindeki ifadeleri de irade ve emrin anlaşılması açısından yapılan güzel tariftir. Bu tarife Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etme olayı,³⁴⁵ Allah'ın insanın yaratılışına yönelik meleklerle olan diyalogu³⁴⁶ örnek verilebilir. Burada Mu'tezile'nin küfrün ilahi iradenin muradı olması ifadeleri Cürcânî düşüncesinde küfrün fâili olması açısından yani onu meydana getirmesi açısından Allah'ın iradesiyle gerçekleştiği anlamındadır. Yoksa Allah'ın muradı olarak küfrü dilemesi ve iradesiyle var etmesi değildir. Yani insanın küfrü tercihe yönelmesiyle beraber Allah'ın kulda küfür eylemini var etmesiyledir. Bu açıdan kul zâten küfrü sadece kesb edendir.

Üçüncü gerekçe, kazaya rıza göstermek vaciptir. Allah'ın muradı ile gerçekleşen onun kazasıyladır. Küfür onun muradıysa onun kazasıyla gerçekleşir demektir. O halde küfre rıza göstermek vacip olur. Oysa küfre rıza göstermek de küfür olduğundan bu yanlıştır.³⁴⁷ Cürcânî'ye göre kazaya rıza vaciptir. Yoksa kazaya konu olan şeye rıza göstermek vacip değildir. Küfür kazaya konu olan şey olup Allah'ın küfrü var etmesi açısından Allah küfrün

³⁴¹ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/298.

³⁴² Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/254.

³⁴³ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/300.

³⁴⁴ Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr min Metâli'i'l-Enzâr*, 590-592; Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Din*, 174; Gölcük, *Bâkullânî ve İnsanın Fiilleri*, 88.

³⁴⁵ es-Saffât 37/102-107.

³⁴⁶ el-Bakara 2/30.

³⁴⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/720.

fâilidir. O'nun fâil oluşu küfrün Allah'a nispet yönünü gösterir. Bir de kula nispeti vardır ki kulun küfre mahal olmasına bakar. Küfre yönelik yadsıma kula nispeti açısından kulun küfre mahal olmasındandır. Küfre rıza küfrün fâili olan Allah'tan çıkması yönüyle ona razı olmanın zorunluluğu vardır. Ama küfrün başka bir şeyin sıfatı olarak gerçekleşmesi açısından o şeye razı olmayı gerekli kılmaz.³⁴⁸

Dördüncü gerekçe, Mu`tezile'ye göre Allah'ın iradesinin gerçekleşmemesi imkânsız kabul edildiğinden, Allah'ın küfrü irade etmesiyle birlikte imanı emretmesi, insanın güç yetiremediği şeyle sorumlu tutmasına yol açardı ki o takdirde iman etmekle emredilen kimsenin iman etmesi imkânsız olurdu.³⁴⁹ Cürcânî'ye göre burada sorumlu tutmanın imkânsız olduğu durum bir şeyin kendinde imkânsız olması ve normal şartlarda insanın gerçekleştiremeyeceği, onun kesb eden kudretine taalluk etmeyen şeydir. Yani kâfirin iman etmesi bilfiil olarak onun kudreti dâhilinde değilse de kendinde kudret dâhilinde olup kesb eden kudret normal şartlarda ona taalluk edebilir durumdadır. Kâfirin iman etmeye kudretinin olmaması onun sorumlu tutulmasına engel değildir.³⁵⁰

Mu`tezile'nin öne sürdüğü tüm bu gerekçelere verilen cevaplar Cürcânî'nin savunduğu irade anlayışıyla tutarlı olup bu anlamda açıklamaları geçerli kabul edilebilir. İlahi iradeyi emir olarak gören ve Allah'ın yalnızca iyi olanı irade ettiğini, kötü olanı irade etmediğini savunan Mu`tezili teze karşı iyi- kötü her şeyin ilahi irade tarafından irade edildiğini, iradenin ve emrin farklı olduğunu savunan Eş'arî antitezinin Cürcânî tarafından izâhı her detay göz önünde bulundurularak yapıldığı söylenebilir. Akli açıdan ileri sürülen gerekçeler ve deliller ile beraber nakli delillerin ve gerekçelerin de ileri sürülerek irade konusundaki tartışmaların boyutu genişlemiştir. Bu bağlamda nakli delillerin de zikredilmesi elzem görülmüştür.

Mu`tezilenin konuyla ilgili delil olarak getirdiği bazı ayetler ise şunlardır: “*Müşrikler diyecekler ki: “Eğer Allah dileseydi, ne biz ortak koşardık ne de atalarımız ve hiçbir şeyi de haram kılmazdık...”*”<sup>351</sup> Mu`tezile'ye göre bu ayette müşrikler kendi inkâr ve isyanlarını

³⁴⁸ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/300-302.

³⁴⁹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/164.

³⁵⁰ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/302.

³⁵¹ el-En'am 6/148.

Allah'ın iradesine dayandırmıştır.³⁵² Cürcânî'ye göre müşrikler, bu cümleleri peygamberle alay edip onun davetine uymamak için söylemiştir. Yoksa Allah'ın iradesine dayandırmak için değildir. Ona göre müşrikler aslında hak olan bir söz söylediler. Ama gayeleri batıl olduğundan Allah onların yalan söylediklerini değil yalanladıklarını belirtmektedir.³⁵³

İkinci ayet Mu'tezile'ye göre Allah Kur'an'da "*Bütün bunların kötülüğü Rabbinin katında hoş karşılanmaz.*"³⁵⁴ âyeti ile mâsiyetin, kötü olanın Allah katında hoş olmadığını belirtmiştir. Hoş olmayan şeyler Allah'ın irade ettiği olamaz.³⁵⁵ Cürcânî'ye göre bu ayette "*Allah'ın katında hoş karşılanmaz*" sözü mecâzi anlam olarak onun yasaklandığını kastetmiştir. Yine Allah maslahata uygun olmadığından ötürü insanların yaşam döngüsü açısından hoş karşılanmadığını belirtmiştir.³⁵⁶

Mu'tezile'nin ileri sürdüğü bir diğer ayet ise "*Allah kullara zulmetmeyi istemez.*"³⁵⁷ âyetidir. Oysa insanların eliyle yapılan pek çok zulüm bulunmaktadır. Ortada zulüm var ise bu, zulmün Allah'ın muradı olmadığını gösterir.³⁵⁸ Cürcânî'ye göre bu ayette Allah'ın kullarına zulüm yapmadığı ifade edilir. Yoksa kulların birbirlerine karşı yaptıkları zulmü kastetmemektedir. İnsanlar arasında zulüm vardır ve bu Allah'ın isteği ve muradıdır. Allah'ın kullara zulmü ise hem yoktur hem onun muradı da değildir. Cürcânî'ye göre Allah mülkünde dilediği şekilde tasarruf etme hakkına sahiptir, O'nun tasarrufu hangi yönde olursa olsun zulüm değil adalet ve hak olur.³⁵⁹ Zira Eş'arîlik düşüncesinde ilahi fiiller aynları nedeniyle kendiliğinde hikmetli ve adaletlidir. Bu nedenle Allah'ın fiilleri mahiyet itibarıyla olumlu nitelik taşımaktadır.

Mu'tezileye göre "*Allah fesadı sevmez.*"³⁶⁰ âyeti de şu açıdan delildir. Fesat ve bozgunculuk var olan bir şeydir. "Allah fesadı sevmez" derken buradaki sevgi Allah'ın bu fiili sevmemesi onun iradesini gösterir. Fesat Allah'ın sevmediği bir fiil ise Allah'ın muradı

³⁵² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/282-284.

³⁵³ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/302-304.

³⁵⁴ İsrâ 17/38.

³⁵⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/256.

³⁵⁶ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/304.

³⁵⁷ el-Mü'min 40/31.

³⁵⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/254.

³⁵⁹ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/304.

³⁶⁰ el-Bakara 2/205.

da olamaz.³⁶¹ Cürcânî'ye göre sevgi özel bir iradedir. Sevginin ardından bir sorumluluk gelmez. Burada olumsuzlama özel irade olduğundan bu özel iradenin olumsuzlanması genel iradenin de aynı şekilde olumsuzlanmasını gerekli kılmaz.³⁶²

Mu`tezile "*Allah kulların küfrüne razı olmaz.*"³⁶³ âyetini de tıpkı sevginin irade oluşu açıklamasında olduğu gibi, rızanın da Allah'ın iradesiyle olduğunu vurgulamıştır.³⁶⁴ Cürcânî'ye göre rıza iradeden farklı olup itirazı terk etmektir. Allah küfrü irade etmiş ama aynı zamanda ona itiraz etmiştir. Kul, Allah'ın itiraz ettiği küfrü terk ettiğinde Allah'ın rızasına teslim olur.³⁶⁵ Zikredilen tüm ayetlerde Cürcânî'nin dayandığı esas var olanların ilahi irade tarafından meydana getirilmesi açısından Allah'ın irade ettikleridir. Zulüm, fesad, küfür gibi var olan durumlar zâten irade edilerek meydana gelmiştir. Kabih olmaları ilahi iradenin onları meydana getirmesine engel değildir.

Mu`tezile'nin ve Cürcânî'nin verilen ayetlere yönelik söylemleri, mezhepsel fikirlerin temellendirilmesinin ön planda olduğunu ve hepsinin ayetleri kendi düşünce sistemlerine göre yorumlamaya çalıştığını göstermektedir. Mu`tezile Allah'a kabih olanı nispet etmekten kaçınırken ilâhî iradeyi sınırlandırmıştır. Cürcânî ise ilâhî iradeyi sınırlandırmama adına iyi ve kötü olan her eylemi ve olayı Allah'ın iradesine dayandırmıştır. Bize göre irade konusunda gözden kaçırılan bir nokta bulunmaktadır. Allah'ın iradesinin ve izninin ayrı değerlendirilmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Zira Kur'an ayetlerinde Allah'ın iznini vurgulayan ayetlerin varlığı bu açıdan bize bir şeyler öğretmektedir. Allah'ın iradesini sınırlandırmadan ve ona kabihliği nispet etmeden iradesinin tecellisini açıklamak mümkündür. Allah'ın izni terkibi ayetlerde farklı konuları ihtiva etmektedir. Peygamberlik,³⁶⁶ mucize,³⁶⁷ zarar – musibet - ölüm,³⁶⁸ karanlıklardan aydınlığa çıkarma,³⁶⁹

³⁶¹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/254.

³⁶² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/304.

³⁶³ ez-Zümer 39/7.

³⁶⁴ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/252.

³⁶⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/306.

³⁶⁶ el-Bakara 2/97; en-Nisa 4/64; Ahzab 33/46; eş-Şûra 42/51.

³⁶⁷ er-Rad 13/38; İbrahim 14/11; el-Mü'min 40/78.

³⁶⁸ el-Bakara 2/102, Âli İmran 3/166, 145; Mücadele 58/10; et-Teğabün 64/11.

³⁶⁹ el-Bakara 2/213; İbrahim 14/1; el-Mâide 5/16.

şefaât,³⁷⁰ iman etme,³⁷¹ ahiret³⁷² ve diğer bazı konularda³⁷³ varlık ve olayların, hükümlerin gerçekleşmesinin ilâhî izin dâhilinde olduğu belirtilmektedir. Ayetlerde farklı konularda ilâhî izne tabi olarak gerçekleşen durumlara örneklerin verilmesi, genel anlamda varlığın ve olayların işleyişinde, çeşitli konularda verilen hükümlerde, kulların başlarına gelen musibet ve zararlarda, ölümün gerçekleşmesinde, iman etmede, insanların doğru yolu bulmasında hep ilâhî iradenin bu durumlara izin vermesiyle meydana geldiğini göstermektedir.³⁷⁴ Allah'ın iznine tabi gerçekleşen durumların birebir ilâhî iradenin onları murad edip etmeyeceği yönüyle ayrılmaktadır. Zira ayetlerde onun izniyle insanlara yönelik musibetlerin ve zararlı durumların da meydana geldiği geçmektedir. Bu yönüyle Allah'ın insanlar için olumsuz durumları irade etmesinde birebir onu dilediği anlamda değil de, kulların imtihanı gereği onları sınamak için ve bazen de onlar için maslahata daha uygun olanı bildiği için bu olumsuz durumların gerçekleşmesine izin vermesiyle iradesini gösterdiği şeklindedir. Ayrıca mucizenin gerçekleşmesi, göğü düşmekten koruması, topraktan bitkilerin yetişmesi gibi insanın irade ve kudreti kapsamında olmayan olayların, doğrudan ilâhî irade tarafından gerçekleştiği belirtilmektedir. Bu bağlamda ilahi iradenin tekvînî yönü karşımıza çıkmaktadır. Tekvînî irade Allah'ın hayır ve şer olan razı olduğu ve olmadığı şeyleri yaratmasına ilişkin iradesi olup, kesin ve mutlak olan ve zorunlu kılan iradesi demektir. Bir de teşrîî irade vardır ki o da ilâhî rızayı kazanmaya yönelik sadece hayrı kapsayan konulardan helal ve haram kılma iradesi olup insana sorumluluk yükleyen iradedir.³⁷⁵ İnsanın iman etmesine ve küfre girmesine yönelik olarak ilâhî iradenin (teşrîî irade) hükmünün kulların iradeleriyle seçtikleri yön doğrultusunda izin vermesi gerçekleşmektedir.³⁷⁶ Allah'ın buradaki izninin yani insanın iman etmesine izni, Allah'ın bu durumu kulları için

³⁷⁰ el-Bakara 2/255.

³⁷¹ Yunus 10/100.

³⁷² el-Hüd 11/105; el-Bakara 2/221; İbrahim 14/23.

³⁷³ El-Bakara 2/249, 251; Âli İmran 3/49, 152; el-Mâide 5/110; el-Hac 22/65; el-Enfâl 8/66; el-A'raf 7/58; es-Sebe 34/12; el-Fâtır 35/32; el-Haşir 59/5; el-Kadir 97/4.

³⁷⁴ Bkz. Ayşe Betül Oruç, “Kur'an'da Sınırlayıcı Bir Kayıt İfadesi: Allah'ın İzni”, *Marife Dergisi* 22/1 (2022), 168-189.

³⁷⁵ A.Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 127.

³⁷⁶ İsrâ 17/15, 16; er-Ra'd 13/11; Fussilet 41/46; eş-Şems 91/7-10.

kolaylaştırması ve mümkün hale getirmesi şeklinde olduğunu söyleyen düşünürler olmuştur.³⁷⁷

Sonuç olarak Cürcânî açısından kadîm olarak kabul edilen ilâhî iradenin gerçekleşen iradeli ve iradesiz tüm eylemlerin, olayların meydana gelişinde doğrudan etkisi bulunmaktadır. Var olan her şey ilâhî iradenin dilemesiyle gerçekleşmiştir. Kadîm irade sınırlandırılmaz. İyi ve kötü olan her şey ilahi irade tarafından irade edilir ama Allah çirkin olanı, kötü olanı emretmez. Allah'ın fiilleri irade etmesi, fiillerin fâili olması yani onları yaratması, fiillerin meydana gelmesi bakımındandır. Nitekim onun dilediği olur dilemediği ise olmaz. Bu nedenle ilahi iradenin fiili emretmesi ve irade etmesi birbirinden farklıdır. Allah iyi ve kötü olan tüm fiilleri irade ederken iyileri emreder, kötü olanları nehyeder.

2.1.2. Hâdis İradenin Fiillere Etkisi

Hâdis irade ile kastedilen insanın sahip olduğu iradedir. Bu iradenin insanın eylemlerine yön verme konusunda nasıl bir role sahip olduğu tartışılmıştır. İnsanın iradeli bir varlık olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Kadîm irade karşısında insan iradesinin hangi konumda olduğu kelamcılar arasında tartışılmıştır. İnsanın fiillerinde mecbur mu olduğu yoksa özgür mü olduğu konusunda farklı anlayışlar benimsenmiştir.

Cebri anlayış insanın iradesini yok sayarak insan fiillerinin tamamen Allah'ın iradesi ve kudretiyle gerçekleştiğini ve insanın kendi fiilleri üzerinde değil etkisinin olmasını tamamen iradesinin olmadığını savunmuştur.³⁷⁸ Buna karşın kelamcılar arasında Kaderiyye ve Mu'tezile gibi insanın iradesinin var olduğunu ve fiillerini kendi hür iradesiyle gerçekleştirdiğini savunan anlayışlar da olmuştur.³⁷⁹ İnsanın hâdis bir iradeye sahip olduğunu ama bu iradesinin fiilleri üzerinde bir etkiye sahip olmadığını, insanın fiillerinin Allah'ın iradesi ile gerçekleştiğini savunan anlayış da Eş'arîlere aittir.³⁸⁰ İnsanın cüz'i bir iradesinin olduğunu ve seçme hürriyetine sahip olup fiillerinin ise Allah tarafından yaratıldığını

³⁷⁷ Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf`an hakâ'iki ğavâmidî't-tenzîl ve `uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te`vîl*, çev. Harun Ünal (İstanbul: Ekin Yayınları, 2017), 4/122.

³⁷⁸ Eş'arî, *Makâlât*, 404.

³⁷⁹ Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 168; Nesefî, *Bahrü'l-Kelam*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2019), 62-63.

³⁸⁰ Eş'arî, *el-İbâne*, 81-89; Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/252.

savunan Matûridîler ise hem insana hem de Allah'a dayanan bir irade anlayışı benimsemiştir. Onlara göre insanın iradesinde hür olduğunun delili insanın kendisinin hür olduğunun şuuruna sahip olmasıdır. İnsanın doğru ve yanlış, iyi ve kötüyü ayırt etmesi iradesiyle olmaktadır.³⁸¹

Cürcânî'ye göre, kulun ihtiyarı hâdis olup kulun fiilleri kendi ihtiyarıyla ondan çıkmaz. Onun ihtiyarı başkasına dayanır bu nedenle de fiillerinde müstakil değildir. Allah'ın iradesi kadîm olup zâtına dayalıdır. Onun iradesi ile gerçekleşen fiilin zorunlu olması onun o fiile kâdirliğinde müstakil olması ile çelişmez. Bu deliller ihtiyari fiilde müreccihin zorunlu olduğunu ve fiilin onunla birlikte zorunlu olduğunu savunan Mu`tezile ve diğerleri içindir. Cürcânî'ye göre fiilin müreccihsiz ve sâiksiz olması o fiilin rastgele müessirsiz gerçekleşmesini gerektirmediğinden ihtiyar makdurun iki tarafından birine taalluku tercih edebilir.³⁸²

Mu`tezile'den Ebû'l Hüseyin el-Basrî ve takipçileri kulun kendi fiilini var ettiği konusunda zorunluluk iddia etmişlerdir. Onlara göre kulun kendi fiilini var ettiğini bilmek zorunlu olup istidlale ihtiyaç yoktur. Onlara göre ihtiyar sahibi ve titreyen kimsenin hareketi yine minareye kendi ihtiyarıyla çıkan ve minareden düşen kimsenin hareketi arasındaki fark kendiliğinden bilinmektedir. İhtiyar sahibi olan kimsenin hareketi ve minareyi kendi ihtiyarıyla çıkan kimsenin hareketleri kulun sâiklerine ve ihtiyarına dayanır ki bunlar olmasaydı bu fiiller kuldan çıkmazdı. Titreyen kimse ve minareden düşen kimsenin durumunda ise kulun ne iradesinin ne de sâiklerinin hiçbir etkisi yoktur.³⁸³

Cürcânî'ye göre insanın ihtiyarı ve gayri ihtiyari fiilleri arasındaki fark zorunludur. Yalnız Mu`tezile'nin dediği gibi fiillerin ortaya çıkışı kudretin tesirine bağlı değildir. İhtiyar sahibi olan ve minareye ihtiyarı ile çıkan kimsenin fiilinde kudret, ihtiyara eklenmiş olup kudretin varlığına dönüktür. Titreyen kimsenin ve minareden düşen kimsenin durumu ise kudretin yokluğuna dönüktür. Oysa ihtiyari fiilin kudret ve sâiklerle ya da varlık ve yoklukla devretmesi bu döngüyü zorunlu kılmadığı gibi bu döngü tesadüfî de olabilir. Sübutu kabul

³⁸¹ Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtûridî*, 289-290.

³⁸² Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/252.

³⁸³ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/252.

edildiğinde ise döngünün zorunlu olması nedenselliği gerekli kılmaz yani iki şeyden biri olduğunda diğerinin olagelmesi birincinin ikinciye neden olmasını gerekli kılmaz. Nedensellik kabul edildiğinde müstakil olarak neden olması gerekmez. Zira birinci, müstakil olan nedenin son parçası olabilir.³⁸⁴

Cürcânî insanın ihtiyari ve gayri ihtiyari fiillerinin bilinmesinin zorunlu olduğu konusunda aslında Mu`tezile ile aynı düşünmektedir. Onun itiraz ettiği nokta Mu`tezile'nin ihtiyari fiillerin meydana gelmesinde kudretin rolünün olmasına yöneliktir. Nitekim Cürcânî'ye göre ihtiyar sahibi kimsenin fiilinde kudret, ihtiyara eklenmiş olarak vardır yoksa fiilin meydana gelmesinde tesiri yoktur. Gayri ihtiyari fiile sahip kimsede ise zâten kudret bulunmamaktadır. Mu`tezile'ye göre ise gayri ihtiyari fiile sahip kimsede kudret var olup sadece tesir etmemektedir.

Hâdis iradenin irade edilen şeyi zorunlu kılmayacağı konusunda da görüş birliği vardır. Yalnız bazı Mu`tezile âlimleri hâdis iradede yapma kastı bulunması durumunda irade edilen şeyin zorunlu olmasını mümkün görmüşlerdir.³⁸⁵ Buradaki yapma kastından maksat insanın fiilini meydana getirmesi sırasında insanda bulunan şeydir. Bu yapma kastının azmetme ile karıştırılmaması gerekir. İrade azmetmek olduğunda irade edilen şeyi zorunlu kılmaz çünkü azmetmek bir şey hakkındaki kararlılıktır, fiili önceler ama gerektirmez. Cürcânî'ye göre hâdis iradeye dair bu görüşü savunanlar iki iradenin var olduğunu düşünmüşlerdir. Birincisi fiili zamanla önceleyen irade olup azmetmektir. Diğerisi ise kasıttır ki bu kasıt fiil ile beraber bulunan iradedir. Birincisi değil ama ikincisinin fiili zorunlu kılmasını mümkün görmüşlerdir.³⁸⁶ Cürcânî bu konuda genel kabule tabidir. Yani hâdis iradenin irade edilen şeyi zorunlu kılmayacağı görüşündedir. Bazı Mu`tezile âlimlerinin farklı görüşte olmalarının hangi gerekçeye dayandığını açıklaması Cürcânî'nin hem kendi görüşünün tutarlılığını korumaya yönelik hem de Mu`tezile'nin tezinin yanlışlığını ortaya koymaya dönük bir tutum olarak değerlendirilebilir.

³⁸⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/254.

³⁸⁵ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/64 vd.

³⁸⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/458.

Mu`tezile'nin geneline göre kulun kendi fiillerinin yaratıcısı olduğuna dair deliller kulun sorumlu tutulmasına yöneliktir. Mu`tezile'ye göre kul kendi ihtiyarıyla fiilini gerçekleştirmektedir. Aksi takdirde kul emir ve yasaklarla sorumlu olmazdı ve kulun fiillerinde fâil olmaması durumunda kula bir şeyleri yap ya da yapma demek doğru olmazdı. Ayrıca kişiyi edeplendirmeye yönelik şeriatın getirdiği te'dip de anlamsız olurdu. Kulun fiili kula dayanmadığında övgü ve yergi, sevap ve ceza ortadan kalkardı. Peygamber göndermek de faydasız olurdu.³⁸⁷

Cürcânî'ye göre Mu`tezile'nin bahsettiği övgü ve yergi fâil olmak bakımından değil mahal olmak bakımındandır. Güzellik ve çirkinlik gibi övgü ve yergiye konu olan şeylerin kulda bulunması kulun onda müessir olmasından değil, kulun onlara mahal olmasındandır. Kulların ihtiyari fiillerine karşılık verilen sevap ve ceza ise diğer âdetseller gibi olup kulu sorumlu tutma, edeplendirme, peygamber gönderme gibi durumlar kulu fiili tercihe sevk eden ancak sâikler olabilirler. Allah kulun bu sâiklerinin hemen ardından âdeten fiili yaratır. Fiil şeriata uygun ise itaat olur. Uygun değilse isyan olur böylece fiil sevap ve azap için alamet olur. Yoksa azap ve sevaba sebep olmaz. Cürcânî, Mu`tezile'nin ileri sürdüğü bu iddiaların sadece kulun fiillerinde bağımsız olmadığını söyleyenleri (kendilerini) değil kulun fiillerinde fâil olduğunu savunanları da yani Mu`tezile'yi de bazı açılardan ilgilendirdiğini söyleyerek bunları gerekçeler halinde zikretmiştir.³⁸⁸ Bu gerekçeler Mu`tezili savunmaya karşı kendi görüşlerinin haklılığını ortaya koymaya yönelik olup Cürcânî, mezhebi tarafından da ileri sürülen bu gerekçeleri sağlam zemine oturtmak için eksik ve zayıf kısımlara gerekli açıklamalar ile müdahale etmiştir.

Birinci gerekçe, kulların fiilleri içerisinde Allah'ın varlığını bildiği fiillerin kuldan çıkması zorunlu iken olmayacağını bildiği şeylerin kuldan sadır olması ise imkânsızdır. Her iki durumda da bilgi cehalete dönüşebilir. Oysa kulun fiili imkânsız ve zorunlunun dışında kalamaz. Zorunlu ve imkânsızın üzerinde kudret bulunmadığından da bu ihtiyarı da iptal eder. Bu takdirde edeplendirme, sorumlu tutma gibi durumlar da batıl olur. Fahreddin Râzî'ye göre bu delil çok güçlü olup kimse bu delile karşı bir şey söyleyemez. Yalnız Hişam

³⁸⁷ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûl*, 2/60; Gölcük, *Bâkullânî ve İnsanın Fiilleri*, 68,98,167, vd.

³⁸⁸ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/260.

b. Hakem'in (ö. 179/795) Allah'ın olmadan önce şeyleri bilmediği görüşü istisnadır.³⁸⁹ Hişam b. Hakem Allah'ın mahiyet ve hakikatleri ezelde bildiğini, kulları ve fiillerini ise meydana geldikten sonra bildiğini ve değişen tikellerle birlikte ilâhî ilminde değişebileceğini iddia etmiştir.³⁹⁰ Yani Allah kulların fiillerini önceden bilmiyorsa fiillerin kuldan çıkması zorunlu ve imkânsız olmaz. Cürcânî, Râzî tarafından istisna olarak görülen Hişam'ın ifadesine şu açıdan itiraz etmiştir. Bilgi bilinene tabi olup ikisi birbiriyle örtüşür ve burada esas olan bilinendir. Örneğin; Zeyd'in yarın kalkacağını bilmek ancak Zeyd kendinde yarın kalkacağı durumda gerçekleşir ki bunun tersi olmaz. Bilginin fiilin zorunluluğunda, imkânsızlığında, kudret ve ihtiyarın olumsuzlanmasında hiçbir katkısı yoktur. Aksi halde Allah fiillerini hem varlık hem yokluk bakımından bildiğinden onun fâili muhtar olmaması gerekir.³⁹¹

İkinci gerekçe, Allah'ın, kulların fiilleri arasında varlığını dilediği fiil kesinlikle gerçekleşir. Yokluğunu dilediği ise kesinlikle gerçekleşmez. Bunun anlamı her iki durumda da kulun fiilleri üzerinde asla kudret olmadığıdır. Cürcânî'ye göre bu gerekçe yüce yaratıcı ile nakz edilir.³⁹² Yani kulun fiillerinde hâdis kudret bulunmasa da Allah'ın kudretinin tesiri vardır. Bu nedenle gerekçede ifade edilen durumlarda bahsedilen kudretin yokluğu hâdis kudret için olabilir. Kulun fiilleri ilahi irade tarafından irade edilince ancak ilahi kudretin tesiriyle çıkar. Mu'tezile'ye göre zikredilen bu durum kulun fiilleri için değil Allah'ın kendi fiilleri için geçerlidir. Zira kulun fiillerini kul, kendi ihtiyarıyla seçer ve kudretiyle gerçekleştirir.³⁹³

Üçüncü gerekçe, yapma ve yapmama konusunda sâikin fiile nispeti eşit olursa fiil imkânsız olur. Çünkü baskınlık, eşitlikle çelişen bir durumdur. İki taraftan birinin baskın çıkması halinde baskın çıkan taraf zorunlu, diğer taraf imkânsız olur. Böyle bir durumda da kulun fiilleri üzerinde herhangi bir kudreti bulunmaz. Böylece kulun mükellef tutulması da iptal olur. Cürcânî'ye göre bu gerekçenin çözümü şudur: Kudret ve sâikin toplamı ile fiilin zorunlu oluşu fiilin makdur olduğunu ortaya koyan bir durumdur. Yoksa fiili makdurluktan

³⁸⁹ Râzî, *el-Muhassal*, 154-155.

³⁹⁰ Eş'arî, *Makâlât*, 84, 240, 324; Teftâzânî, *Makâsıdu'l-Kelâm*, 542; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 76.

³⁹¹ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/260.

³⁹² Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/260.

³⁹³ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/44, 264; Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/260.

çıkarmaz. Sâikin yokluğundan dolayı fiilin imkânsız oluşu da fiilin makdurluğunu gösterir. Onu makdurluktan çıkarmaz. Kulun kâdir oluşundan kasıt, sâik aracılığıyla kulda kesin irade meydana geldiğinde engellerin de ortadan kalkması ile fiile tesir etmesidir.³⁹⁴ Burada şunu belirtmek gerekir. Cürcânî her ne kadar burada zikredilen gerekçeye binaen kulun kâdirliğini bu şekilde açıklasa da ileride de inceleneyeceği üzere görülecektir ki aslında Cürcânî kulun fiillerini Allah'ın makduru olarak görmekte ve insandaki hâdis kudretin fiiller üzerinde herhangi bir tesirinin olmadığını, makdurların ilâhî kudretin müessirliği ile meydana geldiğini, hâdis kudretin fiille ilişkisinin kesb yoluyla fiille taalluk olduğunu vurgulamaktadır. Bu açıklamayı yapmamızın sebebi Cürcânî'nin hâdis kudret için tesir kelimesinin kullanmaktan kaçındığı onun yerine taalluk kelimesini tercih etmesindendir.

Dördüncü gerekçe, Allah Ebû Leheb'in iman etmeyeceğini Kur'an'da haber vermiştir. Ama Ebû Leheb'e sürekli iman etmesi emredilmiştir. Oysa onun iman etmesi Allah'ın onun iman etmeyeceği haberini vermesinden dolayı imkânsızdır. İman peygamberin getirdiklerini tasdiktir. Ebû Leheb'in iman etmeyeceği haberi de peygamberin getirdiklerindendir. Ebû Leheb'in iman etmesi demek, iman etmediğine iman etmesi ve tasdiklemediğini tasdik etmesi olur. O peygamberin getirdiklerini tasdik etmediğini tasdik ettiğini de vicdani olarak bilir. Ebû Leheb'in bu durumda hem tekzib hem tasdik bir araya gelmektedir. Bu nedenle Ebû Leheb'in bu şekilde imanı imkânsızdır. Sorumlu tutulan şey imkânsız olduğunda sorumlu tutmanın da anlamı kalmaz.³⁹⁵

Cürcânî'ye göre peygamberin mutlak olarak getirdiklerine değil getirdiklerini bildiklerine iman etmek zorunludur. Ebû Leheb'in iman etmeyeceği haberi Ebu Leheb tarafından peygamberin getirdiğini bildiği haberden değildir. Bu nedenle Ebû Leheb'in bunu tasdik etmesini de gerektirmez. Peygamberin getirdiği her şey hak olup iman ise icmali tasdiktir ve Ebu Leheb için bu çeşit icmali tasdik imkânsız durumda değildir. Tafsili tasdik açısından ise Ebu Leheb'in haberin varlığını bilme şartı vardır ki bu durum ise iki çelişği

³⁹⁴ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/262.

³⁹⁵ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/262.

(tekzib ve tasdik) bir araya getirmeyi gerektirir. Böyle bir durumda ise tekzib değil tasdik imkânsız olur.³⁹⁶

Beşinci gerekçe, kul Allah'ı bilmekle yükümlüdür. Yükümlülük ya Allah'ı bilen ya da bilmeyen kimse içindir. Allah'ı bilen kimse içinse hâsılın tahsili olur ki bu da imkânsızdır. Kulu sorumlu tutmanın bir faydası olmaz. Yükümlülük bilginin olmadığı durumda meydana gelirse, kulun hem kendisini yükümlü tutan Rabbini hem de kulu yükümlü tutabilmesi için sahip olması gereken ilâhî sıfatlarını da (bilgi, irade, kudret) bilmesi gerekir ki yoksa yükümlü tutulan gafil olur. Gafil olanı ise yükümlü tutmak, imkânsız ile yükümlü tutmaktır.³⁹⁷ İleri sürülen bu gerekçenin ikinci öncülüne Cürcânî “gafil tasavvur edemeyendir, yoksa tasdik edemeyen değildir” şeklinde cevap vermiştir. Teklifin şartı anlamak ve tasavvur etmek iken bilmek ya da tasdik etmek teklifin şartı değildir. Bu nedenle ikinci öncüldeki gafilin mükellef tutulması geçerlidir. Ona göre yükümlü tutmak Allah'ı ve onun (ilim, irade, kudret) gibi sıfatlarını bilen kişinin yükümlülüğü bilmenin kendilerini bilmeye dayanmadığı ilâhî sıfatlardan zâtî olanları başka cihetlerden bilmesi içindir. Bu cevabı anlamak için gafilin mükellefiyetle ilişkisini açıklamakta fayda vardır. Cürcânî açısından teklif ile yükümlü olmayan gafil kimse, hitabı anlamayan (deli ya da çocuk gibi), kendisine peygamberin davetinin ulaşmadığı ve hitabı anlama kapasitesine sahip olup kendisine mükellef olduğu söylenilmeyen kimsedir. Zira bu gafil kimse uyarılma yoluyla oluşan teklif tasavvurundan yoksun kimselerdir. Hitabı anlayacak durumda olan ve mükellef olduğuna dair bilginin kendisine ulaştığı halde mükellef olduğunu bilmeyen kimseler, teklifi tasdik edemeyenlerdir yoksa tasavvur edemeyenler değildirler. Dolayısıyla bu kimseler teklifle yükümlüdürler. Bulundukları durum onları yükümlü tutmaya engel teşkil etmez.³⁹⁸ Cürcânî'nin kavramlara ilişkin titizliği engin ilminin derinliği burada gafil kavramındaki açıklamalarında kendini bir kez daha göstermiştir. Bilginin kısımlarından olan tasavvur ve tasdik açısından gafil kavramına ilişkin tanımlamaları ile gafilin iki gruba ayrıldığı ve bunlardan tasavvur edenlerin mükellef olmadığı tasdik edenlerin ise mükellef olduğu

³⁹⁶ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/262.

³⁹⁷ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/264.

³⁹⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/210, 340, 366.

şeklindeki farkı dile getirerek yükümlü olan gafilin bilgidен tamamen yoksun olmadığına işaret etmiştir.

Cürcânî, Mu`tezile'nin kulun fiillerinde özgür olduğuna delil olarak getirdiği ayetleri gruplandırmıştır. Ona göre Mu`tezile, delil getirdiği ayetlerin zahiri manasına dayanarak insanın fiillerini var ettiğini savunmaktadır. Zikredilen ayetlere bazı örnekler şunlardır:

1. Fiilin kula nispet edildiği ayetler vardır. Mesela “*yazıklar olsun kitabı elleriyle yazanlara*”³⁹⁹, “*Bir topluluk kendilerindekini değiştirmedikçe Allah o topluluğa bahşettiği bir nimeti değiştirmez*”⁴⁰⁰ ayetleri insanların fiillerinde müessir olduğunu yansıtmaktadır.

2. Övgü ve yergi ile vaat ve tehdit içeren ayetler vardır. Mesela “*Çok vefalı İbrahim*”⁴⁰¹, “*Nasıl oluyor da Allah'ı inkâr ediyorsunuz*”⁴⁰² ayetleri övgü ve yergiyi ifade etmektedir. “*Kim bir iyilik yaparsa ona o iyiliğin on katı verilir*”⁴⁰³, “*Kim Allah'a ve elçisine isyan ederse cehennem ateşine duçar olur*”⁴⁰⁴ ayetleri ise vaat ve tehdit içermektedir.⁴⁰⁵

3. Allah'ın fiillerinin, kulun fiilinin nitelendiği tutarsız, çelişkili ve çirkin olan fiillerden münezzeه olduğunu ifade eden ayetler vardır. Örneğin; “*Rahman'ın yaratmasında herhangi bir tutarsızlık göremezsin*”⁴⁰⁶, “*Eğer (Kur'an) Allah'tan başkasının sözü olsaydı onda birçok çelişki bulurdunuz*”⁴⁰⁷, “*Allah her şeyi en güzel şekilde yarattı*”⁴⁰⁸, “*Onlara biz zulmetmedik fakat bizzât kendileri zulmettiler*”⁴⁰⁹, gibi ayetler çirkin olarak nitelenen bu tür durumlardan Allah'ın münezzeه olduğunu göstermektedir.⁴¹⁰

³⁹⁹ el-Bakara, 2/79.

⁴⁰⁰ el-Enfâl, 8/53.

⁴⁰¹ en-Necm 53/37.

⁴⁰² el-Bakara 2/28.

⁴⁰³ el-En'âm 6/160.

⁴⁰⁴ el-Cin 72/23.

⁴⁰⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*,2/100-102.

⁴⁰⁶ el-Mülk 67/3.

⁴⁰⁷ en-Nisâ 4/82.

⁴⁰⁸ es-Secde 32/7.

⁴⁰⁹ en-Nahl 16/118.

⁴¹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*,2/92-98.

4. Kulların fiillerinin kendi isteklerine bağı olduğunu ifade eden ayetler vardır. Mesela, “*Dileyen iman etsin dileyen inkâr etsin*”⁴¹¹ gibi ayetler kulun kendi iradesiyle seçim yapma hakkına sahip olduğunu göstermektedir.⁴¹²

5. Yardım istemenin emredildiği ayetler vardır. Buna örnek olarak “*yalnız senden yardım dileriz*”⁴¹³ ve “*yardım dileyin*”⁴¹⁴ ayetleri verilebilir. Mu`tezile, Allah’ın kulda var ettiği durumlar için yardım dilemenin bir anlamı olmadığına aksine yardım dilemenin kulun Rabbinden gelen yardımla var ettiği hususlar olduğunu savunmuş ve bu ayetleri delil getirmiştir.

6. Peygamberlerin kendi günahlarını itiraf etmeleridir. Hz. Âdem’in “*biz nefsimize zulmettik*”⁴¹⁵ ayeti ve Hz. Yunus’un “*seni tenzih ederim ben zulmedenlerden oldum*”⁴¹⁶ ayeti buna örnektir.⁴¹⁷

7. Kâfirlerin ve fâsıkların ahirette karşılaştığı hüsrandan ötürü dünyaya dönme talepleriyle ilgili ayetler vardır. Bunlara örnek olarak “*beni tekrar döndürün belki sâlih amel işlerim*”⁴¹⁸ ayeti ve “*Keşke bir kez daha dünyaya gitme fırsatım olsaydı da iyilerden olsaydım*”⁴¹⁹ ayetidir.

Cürcânî’ye göre, Mu`tezile’nin delil olarak getirdiği ayetler, yüklediği anlamlar dikkate alındığında Kur’an’da bütün fiillerin Allah’ın kazası, kaderi ve yaratmasıyla gerçekleştiğini ifade eden ayetlerle çelişmektedir. Bu tür ayetlerden bazıları şöyledir: “*Allah sizi ve yaptıklarınızı yarattı*”⁴²⁰, “*Allah her şeyin yaratıcısıdır.*”⁴²¹ Kulların fiilleri de şey olduğundan onların da yaratıcısı Allah’tır. “*Allah dilediğini yapandır*”⁴²², “*onunla pek çoğunu saptırır, pek çoğunu da hidayete erdirir*”⁴²³, “*Allah onların kalplerini*

⁴¹¹ el-Kehf 18/29.

⁴¹² Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 2/104.

⁴¹³ el-Fatiha 1/4.

⁴¹⁴ el-Bakara 2/45.

⁴¹⁵ el-A’râf 7/23.

⁴¹⁶ el-Enbiya 21/87.

⁴¹⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 2/600.

⁴¹⁸ el-Mü’minûn 23/99-100.

⁴¹⁹ ez-Zümer 39/58.

⁴²⁰ es-Saffât 37/96.

⁴²¹ ez-Zümer 39/62.

⁴²² el-Buruc 85/16.

⁴²³ el-Bakara 2/26.

mühürlemiştir”⁴²⁴ gibi ayetler Mu`tezile’nin zahiri manasına dayanarak yorumladığı ayetler ile çelişmektedir. Cürcânî’ye göre bu ayetler hakiki manalarına yorulurlar ki nitekim bunların zahiri manaları da böyledir. Ayetlerin zahiri çeliştiği vakit kesinlik aranan konularda bu ayetler delil olarak kabul edilmez o vakit başka akli delillere başvurmak gerekir.⁴²⁵

Cürcânî’nin konuyla ilgili bu söylemleri naklî delillerin kendileriyle istidlal edilen matluplara dair kesin bilgiyi verip vermediği tartışmalarına binaendir. Cürcânî Eş’ârîlerin çoğunun ve Mu`tezile’nin naklî delillerin kesinlik vermediği, kesinliğin ancak vaz’ı ve iradeyi bilmeye dayalı olduğu konusunda hemfikir olduklarını söylemiştir. Onların bu konudaki açıklamalarını şöyle zikretmiştir. Kesin bilgi verme durumu Hz. Peygamberden aktarılan lafızların özel manalar karşısına konulduğunu bilme (vaz’ı bilme) ve o manaların Hz. Muhammed (a.s) tarafından kastedildiğini bilmeye (iradeyi bilme) dayalıdır. Sonra vaz’ı ve iradeyi bilmenin ardından naklî delilin delalet ettiği şeyin çelişğine delalet eden aklî muarızın olmadığı bilinmelidir. Zira akli muarız varsa o naklî delilin kendi anlamından başka bir anlama yorumlanması suretiyle kesin olarak naklî delilin önüne alınır. “Rahman arşa istiva etmiştir (oturmuştur)” ayeti bu duruma örnek olup bu ayet oturmaya delalet eder. Oysa Allah için oturma eylemi imkânsızlığa delalet eden aklî delil olup bu durum bu naklî delilin aklî muarızıdır. Bu nedenle bu ayetteki oturma, hükümlan olma anlamına yorumlanır veya arşa oturma mülkten kinaye yapılarak aklî muarız naklî delilin önüne alınır. Naklî delilin kesinlik bildirmesinde aklî muarızın olmadığı bilgisi zorunlu olup bu aklî muarızın olmaması ise kesin değildir. Bu bağlamda naklî delillerin medlûllerine delaleti zannî şeye dayanmakta olup delâleti de zannî olur. Delâleti zannî olduğuna göre medlûllerine dair kesin bilgi vermezler.⁴²⁶

Cürcânî’ye göre ise, şer’i meselelerde naklî deliller bazen kendisinden aktarılan şeyde görülen karinelerle ya da bize tevatüren aktarılan mütevatir işaretlerde kesinlik bildirirler. Bu karineler ihtimallerin bulunmadığına delalet eder. Eş’ârîlerin ve Mu`tezile’nin vaz’ı ve iradeyi bilmeye dayandırılan kesinlik durumuna ise farklı açıklamalar getirmiştir. Ona göre Hz. Peygamber zamanında kullanılan ve bizlerin de yaygın olarak kullandığımız lafızlar (yer,

⁴²⁴ el-Bakara 2/7.

⁴²⁵ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3/266.

⁴²⁶ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/440-444.

gök gibi) ve geçmiş, şimdi, emir gibi zaman kipleri o zaman ve şimdi de aynı anlamı içermektedir. Bu konuda şüphe uyandırmak gereksizdir. Ona göre bu lafızlara hem görülen hem de tevatüren aktarılan karineler eklendiğinde vaz'ın ve iradenin bilgisi gerçekleşir ve ihtimaller ortadan kalkar. Akli muâsızın olmaması durumu ise konuşanın doğruluğundan bilinir. Zira anlam belirginleştikçe ve konuşan kişinin kastı olduğunda eğer orada aklî bir muâsız bulunuyorsa konuşan kişinin yalan söylediğini gösterir.

Cürcânî aklî meselelerde ise naklî delillerin kesinlik bildirmesinin sorunlu olduğunu dile getirmiştir. Çünkü naklî delillerin kesinlik bildirmesi şu iki şeye dayalıdır. Birincisi sadece naklî delillerle onlarda yapılan nazar ve söyleyenin doğruluğuyla aklî muâsızın olmadığı kesinlenip kesinlenmeyeceğidir. İkincisi görülen ya da bize tevatüren nakledilen karinenin aklî muâsızın olmadığını kesinlemede katkısının olup olmadığıdır. Bu iki durum ise iki tarafından birinin kesinlenmesi mümkün olmayan şeylerdendir.⁴²⁷ Naklî delillerin aklî ve şer'i meselelerde kesinlik bildirip bildirmeyeceğine dair zikredilen bu veriler ışığında, aklî bir mesele olan insanın fiillerinde insanın iradesinin rolüne yönelik delil olarak getirilen naklî delillerin, zahiri manalarının çeliştiği yönündeki ifadelerin yerini ya aklî delile bırakmak ya da hem hakiki hem de zahiri mananın aynı olduğuna hükmetmenin Cürcânî tarafından ileri sürüldüğü söylenebilir. Cürcânî, Mu'tezile'nin delil olarak getirdiği ayetler hakkında yaptıkları yorumları/nazarı kesinlik açısından yanlış olarak gördüğündendir ki onların yorumlarının ayetlerin zahiriyle çeliştiğini iddia etmekte ve itiraz etmektedir.

Cürcânî kendisinin ve ashabının görüşlerine delil olarak getirdiği ayetlerin hem zahiri hem de hakiki manalarının aynı olduğunu ileri sürerek aslında kendi görüşlerinin daha isabetli olduğu izlemini vermeye çalışmıştır. Kendi görüşlerine delil olması açısından ayetleri görüşlerine uygun biçimde yorumlamalarını hakiki anlamı olarak değerlendirip ayetlerin zahiri anlamlarının da bu yönde olduğunu ifade etmiştir. Zahiri anlamların kendi yorumlarına ters düşmesi gibi bir durumda ise o ayetleri delil kabul etmeyerek kendi fikirlerinden taviz vermeyip farklı delillere başvurmayı tercih etmişlerdir. Bu durum mezhep taassubunun ne denli ön planda tutulduğunu ve kendi mezhebinin en doğru görüşlere sahip olduğu fikrine ne denli bağlı olduğunu da göstermektedir. Sadece Eş'arîlerde değil diğer

⁴²⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/444-446.

mezheplerde de bu durum söz konusudur. Cürcânî, Mu`tezile'nin getirdiği ayetler için zahiri manalarına dayandıklarını bu nedenle ayetlerin hakiki anlamlarına yorumlanması gerektiğini ileri sürerken, farklı konularda ise Mu`tezile'nin yaptığı yorumları da hakiki yorumlar olarak değerlendirmemektedir. Mu`tezile'nin savunduğu görüşleri kabul etmeme ya da eleştirme pahasına da olsa delil olarak getirilen Kur'an ayetlerinin görmezden gelindiği izlenimi mevcuttur. Mu`tezile'nin delil olarak getirdiği ayetler insanın yaptıklarından sorumlu ve fiilleri üzerinde etkili olduğunu açık olarak bildirmektedir.

Kur'an'ın ayetleri mübin, mübeyyin, mufassal, muhkem niteliklere sahip iken ayetlerin birbiriyle çeliştiğini ifade etmek Allah'ın kelamının kusurlu olduğunu söylemektir. Zahiri ve hakiki mananın birbiriyle çelişmesi Kur'an ayetlerinin değil biz kulların yaptığı yorumların hatalı, eksik ya da kusurlu olduğunu gösterir. Zahiri anlam üzerinden hakiki anlama yol bulunur. Hem Mu`tezile'nin hem de Eş'arîlerin delil olarak getirdiği ayetler birbirinden bağımsız olarak değil hepsi göz önünde bulundurularak Kur'an'ın bütünlüğü çerçevesinde ele alınmalı ve görüşler onun üzerine bina edilmelidir. Zikredilen ayetlerde hem Allah'ın iradesi ve kudreti hem de kulun iradesi ve kudreti söz konusudur. İnsanın eylemlerini kendisine Allah tarafından verilen irade ve kudret ile yaptığını, bunu yaparken seçme hakkına sahip olduğunu bu nedenle eylemlerinden ötürü sorumlu olduğunu ve bütün meydana gelen fiillerin Allah'ın ilmi ve izni ile gerçekleştiğini Kur'an ayetlerinde bariz bir şekilde görmekteyiz. İnsanın sınırlı bir varlık oluşu, onun sahip olduğu niteliklerin de sınırlı olduğunu gösterir. İnsanın fiillerinde sorumluluk sahibi oluşu değerlendirilirken bu sınırlılık göz önünde bulundurulmalıdır.

2.2. Kudret Fiil İlişkisi

İnsanın fiillerini seçerken iradeye ihtiyacı olduğu gibi hiç şüphesiz fiillerini meydana getirirken de kudrete ihtiyacı vardır. Var olan her eylemin bir güç ve kuvvet ile gerçekleştiği aşîkârdır. İnsanın da eylemlerini gerçekleştirirken bir kuvvete sahip olduğu Zarûrî olarak bilinmektedir. Fakat insanda bulunan bu kuvvetin onun fiilinden önce mi yoksa onun fiiliyle beraber mi olduğu konusunda kelam ekolleri farklı görüşleri benimsemişlerdir.

Cebriyye'ye göre insanın fiilini işlemeye kudreti yoktur. İnsan fiillerinde hür olmadığı gibi fiilini gerçekleştirmek için kudrete de sahip değildir. Diğer varlıklarda olduğu gibi Allah insanda da fiilleri yaratır.⁴²⁸ Cebriyye'ye göre kulun istitâati olmayıp isyan ve küfürde mecburdur. Fiiller zorunlu olduğundan ceza ve mükâfat da zorunlu olmuş olur. Zorunluluk sabit olunca teklif de zorunlu olmuş olur.⁴²⁹

Kudret konusunda Mu'tezile arasında görüş birliği yoktur. Bazılarına göre kudret insanın özüne ait olup ona doğuştan verilmiştir ve bu sürekli. Bazılarına göre ise kudret insandan ayrı olup iki vakitte devam etmez, fiilden öncedir ve fiili gerektirici de değildir.⁴³⁰ Mu'tezile'ye göre irade ise, fiili gerektirici olup fiilden önce veya fiille beraber de olabilir. Kudretin bir fiili seçme kuvveti için mi yoksa irade edilen şeyi yapmak için gerekli olan o fiziki kuvvet mi olup olmadığı konusu çok açık değildir.⁴³¹

Mu'tezile'ye göre, insan irade sahibi bir varlıktır. İnsanda önceden bulunan bir güç bulunmaktadır.⁴³² İnsan kendi fiillerini bu güç ile kendisi yaratır. Mu'tezile'ye göre insanın hayır ve şer olan bütün fiilleri kendi yaratmasıyla meydana gelir.⁴³³ İnsanın fiillerinde yaratıcı olması insanın aynı zamanda sorumluluğunu ifade eder. Yine Mu'tezile'ye göre insan hayat sahibi ve gücü olan bir varlıktır. Fiillerini yapma kudretine sahiptir. Böyle olmaz ise insan aciz bir varlık olur. Aciz olan kişiden de fiillerin meydana gelmesi söz konusu olamaz. Bunlar da gösteriyor ki insan kudret sahibidir ve fiillerini kendi yaratır.⁴³⁴ Yine onlara göre insan fiilleri insanda bulunan kasd ve istekle meydana gelir. Eğer insanın yaptığı fiiller insana ait olmaz ise o takdirde fiillerin insanla alakası olmazdı. Böyle bir durumda insanın fiilleri kasdı ve isteğiyle gerçekleşir sözü de mantıksız olurdu.⁴³⁵ Mu'tezile'nin konuya bir diğer yaklaşımı insanın yaptıklarından ötürü sorumlu bir varlık olmasıdır. Allah insanları yaptıklarından sorumlu tutmuştur. İnsanın fiillerinin yaratıcısı olmaması halinde sorumlu tutulması doğru

⁴²⁸ Kârî, *İmam-ı Âzam Fıkhı Ekber Şerhi*, 115.

⁴²⁹ Nesefî, *Bahrü'l-Kelam*, 60.

⁴³⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/156; Eş'arî, *Makâlât*, 334-336.

⁴³¹ Turhan, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, 70.

⁴³² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûl*, 2/146.

⁴³³ Nesefî, *Bahrü'l-Kelam*, 62-63.

⁴³⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûl*, 2/166.

⁴³⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl (el-Mahlûk)*, thk. Tefîk et-Tavîl- Saîd Zâ'id (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1963), 8/6.

olmazdı. Yine insan fiilleri karşılığında sevap ve günah kazanmaktadır.⁴³⁶ Yine peygamberin gönderilerek insanlara iyiliği emretmesi, onları kötülükten nehyetmesi tüm bunlar insanın fiillerinde kudret sahibi olduğuna delildir. Ayrıca insanın yaptıklarından ötürü vasıflandırılması da bunu göstermektedir.⁴³⁷

Eş`arî'ye göre insanın kendisinden olmayan bir gücü vardır ve bu güç ile işleri yapabilir. İnsanın kuvvet sahibi olması kendi zâtından değildir. Ona göre eğer insandaki bu güç zâtından olsaydı ondan ayrı olmasaydı insan daimi kudret sahibi bir varlık olurdu. Oysa insan bazen güç sahibidir bazen değildir. Tıpkı insanda bulunan diğer bazı durumlar gibi insan bazen bilgili bazen bilgisiz olabilir. Eş`arî'ye göre insan zâtı dışında bir kuvvet ile güç yetirebilir.<sup>438</sup> Yine Eş`arî'ye göre istitâat insanda fiilden önce bulunmaz. Ona göre istitâat fiille beraberdir. İstitâatin fiille beraber ortaya çıkması onun fiil için olduğunu gösterir. İstitâat insana ne için verilirse onun için geçerlidir, zıddı için geçerli değildir.⁴³⁹ Ona göre insandaki kudret sürekli değildir. Sürekli olsaydı ya kendi zâtından dolayı ya da kendisiyle kâim bulunan bir beka araziyle bâki olurdu. Oysa her iki durumda yanlış ve geçersizdir. Yine Eş`arî'ye göre, tek bir kudret iki irade, iki hareket ve iki şey üzerinde etkili olamaz.⁴⁴⁰ Çünkü kudret fiilden önce değil fiil ile beraberdir.⁴⁴¹

İmam Eş`arî istitâati hayat ile ilişkilendirerek ele alır. Ona göre istitâatin dayanağı hayattır ve hayat yoksa kudret de yoktur. Kudret yoksa kesb de yoktur. Kudret, hayat var olduğu sürece devamlı değildir. Kudretin varlığı sadece kudretin hudûsuna münhasırdır. Eğer devamlı olursa sıfatın sıfatla, arâzın arâzla sürekli kalması durumu ortaya çıkar ki bu durum da fasittir.⁴⁴²

İmam Mâtürîdî'ye göre istitâat iki türlüdür. Birincisi sebeplerin sağlamlığı ve âletlerin sıhhatidir. Bu fiilden önce olup Allah'ın nimetidir. Bu sağlam bir bedene, yapıya sahip olmak

⁴³⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu 'l-Usûl*, 2/146 vd.

⁴³⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve 'l-'adl*, 8/192.

⁴³⁸ Eş`arî, *el-Lüma*, 107-108.

⁴³⁹ Eş`arî, *el-Lüma*, 109; Aydın, *Ebu'l-Hasen el-Eş`arî'de Nazar ve İstidlal*, 289.

⁴⁴⁰ Eş`arî, *el-Lüma*, 109-110.

⁴⁴¹ Cürcânî, *Hâşiye alâ Metâliü'l-enzâr şerhi Tavâliü'l-envâr* (İstanbul: Dersaadet:Şirket-i İlmiyye, 1305), 390; Aydın, *Ebu'l-Hasen el-Eş`arî'de Nazar ve İstidlal*, 289.

⁴⁴² Eş`arî, *el-Lüma*, 111; Aydın, *Ebu'l-Hasen el-Eş`arî'de Nazar ve İstidlal*, 285-286.

demektir.⁴⁴³ İstîtâatin fiilden önce gelmesi durumuna verilecek en güzel örnek Kur'an-ı Kerim'deki hac ayetleridir. “*Yolculuğuna gücü yetenlerin haccetmesi Allah'ın insanlar üzerindeki bir hakkıdır*”⁴⁴⁴ ayetinde hac yapmaya gücü yetenler ifadesi istitâatin fiilden önce olduğuna işaret eder.⁴⁴⁵ Mâtürîdî'ye göre ikinci istitâat türünde istitâat fiil için arazdır ve Allah tarafından yaratılır. İnsan bununla ihtiyari fiilleri yapar. Bu da fiil için bir illettir.⁴⁴⁶ Mâtürîdîlere göre fiilin oluşmasını sağlayan imkân ve şartların bulunması sonucu meydana gelen güç yetirme (istitâat) insana aittir. Yaratmayı meydana getiren kudret ise Allah'a aittir. Yani fiilin yokluktan varlığa çıkan yaratıcı kudret fiille beraber fiilin gerçekleştiği an Allah tarafından yaratılmaktadır.⁴⁴⁷

İmam Mâtürîdî'nin fiilden önce ve fiille birlikte bulunan kudret tanımına benzer şekilde İmam Razî ve bazı Mu`tezile âlimleri de fiilden önce bulunan kudret için “bünyenin âfetlerden sâlim olması” şeklinde tanım yapmışlardır. Cürcânî bunu kabul etmeyip bu şekilde tanımladıkları hâdis kudretin ademî özellikte olduğunu söylemiştir.⁴⁴⁸ Bu tutumu kudretin vücûdi bir sıfat olduğu ve ancak fiil ile birlikte olduğu fikrine dayanmaktadır.

Cürcânî *Şerhu'l-Mevâkıf* isimli eserinde kulların fiilleri kapsamında kudret fiil ilişkisini kelamcıların öne sürdüğü görüşleri zikrederek doğru olarak gördüğü görüşün üzerine delillendirmeler yaparak ele almıştır. Cürcânî konunun başında ilk olarak Eş'arî'nin görüşlerini aktarmaktadır. İmam Eş'arî insanın fiillerinde insanın kudretinin etkisinin olmadığını ve kulların fiillerinin Allah'ın kulda yarattığı bir kudret ve ihtiyar ile gerçekleştiğini savunmaktadır. Ona göre Allah âdetini bu şekilde icra eder ve Allah, orada bir engel olmadığı sürece kulun kudreti dâhilindeki fiilleri kudret ve ihtiyarla beraber var eder. Böylece kulun fiili Allah tarafından ibda ve ihdas olarak yaratılır ve kul tarafından da kesb edilir. Kulun kesbînden kasıt ise onun fiile mahal olmaktan başka fiilin varlığında hiçbir tesiri ve katkısı bulunmaksızın fiilin onun kudreti ve iradesiyle birlikte olmasıdır.⁴⁴⁹

⁴⁴³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, 410-411.

⁴⁴⁴ Âli İmran, 3/97.

⁴⁴⁵ Yavuz, “İstîtâat”; Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, 303-304.

⁴⁴⁶ Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, 300-307; Gündoğar, *Fahrettin er-Razi'de İnsan Fiilleri*, 55.

⁴⁴⁷ Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Nesefti'ye Göre İnsan Hürriyeti*, 80-100.

⁴⁴⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/478

⁴⁴⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/244.

Cürcânî daha sonra kelamcılardan bir grubun kulların fiillerinin iki kudretle meydana geldiğini ileri sürerek onların bu konuda ihtilafa düştüğünü belirtmiştir. Bu düşüncede olan isimlerden biri Ebû İshak el-İsferâyînî'dir (ö. 418/1027). Ona göre iki kudretin aynı fiile taalluk etmesi suretiyle fiiller iki kudretin toplamıyla gerçekleşir ve iki müessir bir fiilde birleşir. Fiil, kulun hâdis kudreti ve Allah'ın kadîm kudretiyle meydana gelir. Bu iki kudret aynı şeye taalluk ettiği zaman taalluk edilen şey kudret ile meydana gelir. İnsanın fiilleri Allah'ın yardımını ile gerçekleşmiş gibi olur. Bu ise kesbtir.⁴⁵⁰ Bir diğer isim Bâkîllânî'dir (ö. 403/1013). Ona göre Allah'ın kudreti fiilin aslına, kulun kudreti ise fiilin sıfatına taalluk eder. Fiilin sıfatı derken burada isyan ve itaat gibi Allah'ın nitelenemeyeceği vasıflar kastedilmiştir.⁴⁵¹

Kelamcılardan bir diğer gruba göre ise fiiller, Allah'ın kulda yarattığı kudret ile gerçekleşir. Bu kudret şartların oluşması ve engellerin kalkmasıyla beraber olduğundan kulların fiilleri zorunluluk ve aksinin imkânsız oluşuyla gerçekleşir. Bu görüşte olanlar filozoflar ve Cüveynî'dir (ö. 478/1085).⁴⁵² Cürcânî tüm bu görüşleri zikrettikten sonra doğru olan görüşün Allah'ın kulda yarattığı kudret ile fiillerin gerçekleştiğini kabul etmek olduğunu söylemiştir. Yani Cüveynî ve filozofların görüşlerini diğer görüşlere göre daha isabetli görmüştür. Bu tercih kelamcı grupların yaptığı tanımlar arasından seçilmiştir. Yoksa Cürcânî zâten Eş'arî'nin görüşlerini benimsemektedir. İnsana dair fiillerin insanın kudretiyle değil de Allah'ın kudretiyle gerçekleştiğine dair gerekçelerini şöyle açıklamıştır.

Cürcânî'ye göre kulun ihtiyari fiilleri Allah'ın kudretiyle gerçekleşir. Kulun fiilleri mümkün fiillerdendir. Allah'ın kudreti bütün mümkünleri kuşattığından kulun fiilleri de buna dâhildir. Kulun fiilleri kulun kudretiyle değil Allah'ın kudretiyle gerçekleşen makdurlardır. Makdurlar Allah'ın kudretiyle gerçekleşir ki onun kudretiyle gerçekleşen başka kudretle gerçekleşmez. İki müessir kudret tek bir makdurdur bir araya gelemeyeceğinden bir makdurdur hem kulun hem Allah'ın kudretinin tesiri imkânsızdır.⁴⁵³

⁴⁵⁰ Râzî, *el-Muhassal*, 171.

⁴⁵¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/244; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr min Metâli'i'l-Enzâr*, 206-210.

⁴⁵² Bkz. Cüveynî, *İrşâd*, 160 vd.

⁴⁵³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/246.

Cürcânî yalnızca Allah'ın kudretini müessir olarak görmektedir. İnsanda bulunan hâdis kudrette tesir etme özelliğinin bulunmadığını iddia etmektedir. Bu nedenle özellikle iki müessir kudret ifadesini vurgulamaktadır. İnsanın fiilleri Allah'ın makdurdur. Hem Allah'ın kudretinin hem de insanın hâdis kudretinin fiillerde tesir etmesi söz konusu değildir. Ancak Allah'ın müessir kudreti insanın fiiline tesir eder insanda bulunan hâdis kudret ise fiile kesb yoluyla taalluk eder. Cürcânî tesir yerine taalluk kelimesini kullanmayı daha doğru bulur. Buradaki taalluk izafet ve nispet şeklindedir.⁴⁵⁴ Hâdis kudretin fiil ile ilişkisi bölümünde bu açıklamalar detaylandırılacaktır.

Kulun, fiillerini ihtiyarıyla ve kendi başına var etmediğinin bir delili şudur ki; kulun fiilleri onun ihtiyarı ve kudreti ile var olsaydı fiillerindeki tüm ayrıntıları bilmesi gerekirdi. Bu ise yanlıştır. Çünkü fiilin fazla ve eksik olarak farklı şekillerde gerçekleşmesi mümkündür. Mümkün dâhilinde olan fazla ve eksik fiillerin değil de belirli olan bu fiilin gerçekleşmesi ona yönelik bir kasıt ve ihtiyardan dolayıdır. Oysa kasıt ve ihtiyar onu bilmeye bağlıdır. Kulun fiillerindeki ayrıntılar kul tarafından kast edilmeli ve bilinmelidir. Mesela parmaklarını hareket ettiren kimse parmaklarının parçalarını da hareket ettirmektedir ama bu parçaların farkında değildir. Kulun, parmakların hareketini bildiği ya da onu amaçladığı söylenemez.⁴⁵⁵

Cürcânî bu açıklamalarıyla Mu'tezile'nin insan fiillerinin fâilidir/yaratıcısıdır sözlerine cevap vermiştir. İnsanın fiillerinde yaratıcı olması için yaratıcının özelliklerinden olan her şeyi bilen konumunda olması gerektiğiyle kıyaslamıştır. Allah her şeyi yaratandır ve yarattığı her şeyi ilmiyle kuşatandır. Bu noktada fiili yaratanın da yarattığı fiili tüm yönüyle bilmelidir. Cürcânî bu söylemleri ile Allah ve kul arasında kıyaslama yaparak kulun fiillerinde fâil olmadığını savunmuştur. Mu'tezile ve Eş'arîler fâili ve yaratıcıyı aynı kabul etmişlerdir. Yani fiili yapan fâili ve yaratanı aynı kabul edip bu ikisi arasında fark gözetmemişlerdir. Bu nedenle Mu'tezile için insanın fiillerini yaratan da yapan da insan iken Eş'arîler için fiili yaratan da yapan da Allah'tır.⁴⁵⁶ Cürcânî'ye göre fâil, fâillikte ve tesirde müstakil olandır.

⁴⁵⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/380; 3/246.

⁴⁵⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/246.

⁴⁵⁶ Eş'arî, *el-Lüma*, 88-89; Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/56 vd.

Bu durum ancak müessir olan fâil için geçerlidir ki O da Allah'dır.⁴⁵⁷ Mâtûridîler ise yaratanın ve fâilin ayrı olduğunu benimseyerek fiilleri yaratanın Allah olduğunu fakat yapanın (fâil) insan olduğunu kabul etmişlerdir.⁴⁵⁸

Kulun fiilini kendi ihtiyar ve kudretiyle yapmadığına dair bir diğer delil de şudur: Kul fiillerine kâdir olsaydı fiili yapmaya ve terk etmeye de güç yetirebilmeliydi. Ayrıca fiili yapma ve terk etme hem mümkün hem de eşittir. Bu durumda fiili yapmayı tercih etmesi bir tercih ediciye (müreccihe) dayanmalıdır. Yoksa fiili yapması ihtiyari değil gelişigüzel olur. Fiili yapması müreccihe dayanır. Fiili yapma ve terk etme mümkün olup tüm mümkünler bir sebebe muhtaçtır. Tüm mümkünler varlığa çıkmak için onları tercih eden bir müreccihe dayanırlar. Dayanmamaları halinde bu iki mümkünden birinin yani yapma ve terk etmenin bir sebebe muhtaç olmaması da gerekirdi. O halde buradaki müreccihin teselsüle yol açmaması için kulun ihtiyarıyla, kuldaki kaynaklanan bir şey olmaması gerekir. Yine varsayılan müreccihin tam müreccih olması gerekir. Yani tam müreccihden kasıt, tercih edenin irade ettiği şeyin gerçekleşmemesi imkânsızdır. Bu nedenle kulun fiili, müreccih varken kuldaki zorunlu olarak çıkar. Fiil kuldaki zorunlu olarak çıkmadığı takdirde fiilin onunla birlikte bazen olması bazen olmaması mümkün olur. Müreccih bu her iki durumda da vardır. Fiilin bazen olup bazen olmaması durumunda fiilin iki vaktin birinde olması durumu ortaya çıkar ki bu da müreccih gerektirir. Bu müreccih de tam müreccih olmaz. Cürcânî'ye göre kuldaki kaynaklanmayan bir müreccihle fiilin kuldaki zorunlu olarak çıkması kulun fiilini kendi irade ve kudretiyle yaptığını değil tam tersi zorunlu ve kaçınılmaz bir fiil olduğunu gösterir.⁴⁵⁹

Bu delil, Allah'ın kâdiri muhtar oluşu ile çeliştiği ve aynı şekilde Allah'a da uygulanabileceği düşüncesi ile eleştirilmiştir. Cürcânî ise bu eleştiriye Allah'ın ve kulun kudretinin birbirinden farklı olduğunu kulun kudretinin ve iradesinin hâdis, Allah'ın iradesinin ise kadîm olduğu gerekçesiyle cevap vermiştir. Kulun irade ve ihtiyarı olmadan Allah'ın kulda yarattığı bir iradeye dayanmaya muhtaçtır. Böylece kuldaki çıktığı varsayılan

⁴⁵⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2015, 1/844.

⁴⁵⁸ Mâtûridî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 436-445; Arslan -Bozkurt, *Sistematiik Kelâm*, 239-251.

⁴⁵⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/248.

iradelerde teselsül giderilebilir. Oysa Allah'ın iradesi kadîm olup başka bir iradeye ihtiyaç duymaz.⁴⁶⁰

Fahreddin Râzî eleştiriye verilen bu cevabı reddetmiştir. Ona göre fiilin yapılmaması durumu kadîm irade ile birlikte mümkün değil ise o takdirde fâili zorunlu olup kendisi muhtar değildir. Kadîm irade ile birlikte mümkün ise o zaman fiilin yapılması ya bir müreccihe dayanır ya da dayanmaz. Müreccihe dayanmaması durumunda fiili yapma tesadüfî yani sebepsiz gerçekleşmiş demektir. Bir müreccihe dayanması durumunda ise fâil müreccih ile birlikte zorunlu olur. Delil de ortaklık olduğu halde medlûlde olan farklılık delilin yanlış olduğunun delilidir.⁴⁶¹ Râzî'nin zikredilen bu reddini Îcî ve Cürcânî sorunlu görmüştür. Zira onlara göre hâdis fiile ilişkin kadîm müreccih başka bir müreccihe ihtiyaç duymaz. Kul bir fiili yapmaya ve yapmamaya güç yetirebilirse ve bu müreccihe dayanıyorsa teselsüle yol açmaması için bu müreccihin kuldan kaynaklı olmaması gerekir. Kuldan kaynaklandığında hâdis olur ve başka bir müreccihe dayanır. Kuldan kaynaklanmadığında ise teselsül olmaz ve kadîm müreccihle son bulur. Fiil de bu kadîm müreccihle zorunlu olur. Böylece kul fiilini tek başına yapmamış olur. Allah ise fiilde müstakildir onun fiili belirli vakitte hâdis fiili ezelde taalluk eden kadîm müreccihe muhtaç olup bu kadîm müreccih başka müreccihe ihtiyaç duymaz.⁴⁶²

Cürcânî insanın hem kudretinin hem de iradesinin Allah tarafından kulda yaratıldığını ve Allah'a dayandığını dolayısıyla insanın iradesinin ve kudretinin fiillerin meydana gelmesinde herhangi bir tesirinin olmadığını vurgulamaktadır. Tüm açıklamalar meydana gelen her eylemin müessiri olarak ilâhî kudreti göstermektedir. Kudret sıfatında herhangi bir ortaklığa mahal vermemek adına iradeli bir varlık olan insanın fiillerinde cebr altında olduğunu gösteren ifadeler ile gerekçelendirilmiştir.

2.2.1. İlâhî Kudretin Fiillerdeki Tesiri

Allah'ın kudret sıfatı İslam âlimlerine göre sübûti sıfatlarından olup diğer sıfatları gibi ezeli ve ebedi niteliktedir.⁴⁶³ Kur'an'ın pek çok ayetinde Allah'ın kudreti vurgulanmış olup

⁴⁶⁰ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/248.

⁴⁶¹ Râzî, *el-Muhassal*, 171.

⁴⁶² Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/252-254.

⁴⁶³ Teftâzânî, *Şerhu'l Akâid*, 172; Neseî, *Bahrü'l-Kelam*, 32.

bazı yerlerde kudreti kâdir, kadîr, muktedir isimleriyle bazı yerlerde fiil olarak ve takdir sigasıyla anlatılmıştır. Allah'ın herşeye gücü yeten, her şeyi ölçülü ve planlı yaratan anlamına gelen kudret sıfatıyla Allah'ın irade ettikleri mevcuda çıkar.⁴⁶⁴

Kelam ilminde O'nun kâdir oluşuna dair herhangi bir fikir ayrılığı bulunmasa da kudretin mana itibariyle O'na hangi kelimelerle izafe edilmesi konusunda Mu'tezile bilginleri farklı görüşe sahip olmuştur. Diğer sıfatlarda olduğu gibi kudret sıfatının da O'nun zâtının aynısı olduğunu, O'na kâdir denilebileceğini ama kudret sahibidir ifadesinin kullanılamayacağını söylemişlerdir.⁴⁶⁵ İlâhî sıfatlar kapsamında kudret sıfatıyla ilgili bu tür farklı görüşler olsa da asıl kudret sıfatının yoğunluklu olarak ilâhî fiiller konusunda tartışıldığı söylenebilir. Allah'ın kudretinin herşeye gücü yeten konumunda olduğu genel kabulü ile O'nun insanın kötü fiillerine gücü yetmediğini dile getiren çeşitli anlayışlar olmuştur. Bu tür tartışmalar Allah'ın kudret sıfatına bir sınırlandırma getirmekten kaçınan ve O'nun adaletinin gerekliliği olarak O'nun kudretini sınırlandıran tenzih odaklı yaklaşımlar arasında meydana gelmiştir.

Cürcânî'ye göre Allah'ın sıfatları onun zâtının hakikatleridir. Allah şeylerin ona görünmesi ve inkişafı için kendisiyle kaim olan bir sığata ihtiyaç duymaz. Çünkü bütün şeyler ona zâtından dolayı açılmıştır ama insanın zâtı şeylerin insana açılması için yeterli olmadığından insanla kaim olan sıfatlara ihtiyaç duyar. Bu hem bilgi hem kudret hem de diğ r sıfatlar için geçerlidir. Allah'ın zâtı kudretin hakikatidir. Onun zâtı kendiliğinden müessirdir. Yoksa biz insanlarınki gibi insanın kendisine zait bir sıfatla müessir değıdir. Dolayısıyla Allah'ın zâtı ve sıfatları hakikat açısından bir olup itibari mefhumları açısından başkadır.⁴⁶⁶ Allah tüm mümkünlere kâdirdir. Onun bu kâdirliği ihtira ya da inşa yoluyla olup bir örneğı esas almaksızındır. Kudreti gerektiren onun zâtı olup makdurların ortak özelliğı olan imkândan dolayı makdurluğı mümkündür. Bu nedenle onun kudreti tüm makdurları kuşatıcıdır.⁴⁶⁷

⁴⁶⁴ Râğıb el-İsfahânî, *Müfredât*, “kudret”, 1181.

⁴⁶⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usl*, 1/244-252; Eş'arî, *Makâlât*, 280.

⁴⁶⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/80.

⁴⁶⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/102.

Cürcânî'ye göre Allah'ın zâtı gereği zâtına zait kemal sıfatları ile yetkinleşmesi mümkündür. Başkasından bir kemal sıfatı olarak yetkinleşmesi ise imkânsızdır. Cürcânî'ye göre Allah'ın kudret sıfatı ve dahi diğer bütün sıfatları kadîmdir, tektir ve sonsuzdur. Kudret kadîm olmasaydı hâdis olurdu. Bu durumda da Allah'ın zâtıyla hâdis kaim olurdu ve hâdis olan kudret başka bir kudrete dayanırdı ki bu da sonsuza dek teselsülü gerektirirdi. Kudret tek değil de pek çok olsaydı birden fazla kadîm kudret olurdu ve kudretle ya da zorunlu kılmayla zâta dayanırdı. Oysa kadîm olan kudrete dayanmadığı gibi zorunlu kılan birden yalnızca bir şey çıktığı için zorunlu kılmayla da zâta dayanmaz. Allah'ın kudreti aynı zamanda sonsuzdur. Hem zât hem de taalluk bakımından sonsuzdur. Nitekim sonluluk niceliğe ait özelliktir. Oysa kudret zâtı bakımından nitelik kategorisindedir. Kudret zât bakımından sonluluğun nefyi anlamında sonsuz iken, taalluk bakımından ise sonsuzluğun ispatı anlamında sonsuzdur.⁴⁶⁸

Mu`tezile sıfatların zâta zait olduğunu reddetmiş ve şöyle demiştir. Duyulur âlemde var olan kudretler cisimleri yaratmaya elverişli değildirler. Bu noktada bu kudretler ortakır. Ortak özellikler ortak nedenlere bağlanır. Duyulur âlemdeki kudretler arasındaki ortaklık ise kudrettir. O halde Allah'ın bir kudreti var ise o da cisimleri yaratmaya elverişli değildir. Çünkü elverişli olmamanın ortak nedeni kudrettir ve kudret onda da vardır.⁴⁶⁹ Cürcânî'ye göre hâdis kudretlerin elverişsizliğine neden olan bir sıfattan ortak olması mümkün olup bu ortak sıfat kadîm kudrette bulunmayan bir sıfattır. Kadîm kudrette bu ortak sıfatın olmayışı hükmü kadîm kudrete taşımayacaktır. Yine Cürcânî “farklı illetlerle ta'lil etmenin mümkün olduğu” ilkesi üzerinden Mu`tezile'ye onların savunduğu ilkedden yola çıkarak örnek vermiş ve cevaplandırmıştır. Cürcânî çirkinliğin tek bir hüküm olmasına rağmen bazen zulüm bazen cehalet gibi olmasının malulü olarak saydıklarını Mu`tezile'ye hatırlatmış ve onların ilkesi ile cevap vermiştir.⁴⁷⁰ Mu`tezile duyulur âlemdeki kudretlerin birbirlerinden farklı olduğunu gaipteki kudretin de tıpkı duyulur âlemdeki kudretler gibi olması halinde onun da benzerleri gibi cisimleri yaratmaya elverişli olmadığını, yani gaipteki kudretin duyulur âlemdeki kudretlerden farklılığı, duyulur âlemdeki kudretlerin birbirlerinden farklılıklarından çok

⁴⁶⁸ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/96.

⁴⁶⁹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/184.

⁴⁷⁰ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/98.

olmadığını gösterdiğini söylemiştir. Cürcânî bu itiraza kudretin hâdis kudretlerden farklılığını, hâdis kudretlerin de birbirlerinden farklılığının ise daha şiddetli olduğunu bu nedenle kadîm kudretin cisimleri yaratmaya elverişli olduğunu söylemiştir.⁴⁷¹

Burada tartışmanın odak noktası Mu'tezile'nin kudret sıfatını Allah'ın zâtının aynısı olarak görmesine dayalı olarak zâtına zait bir sıfat olması halinde insanda ve diğer varlıklarda bulunan kudret ile ortak olacağı kıyaslaması üzerinden, ilahi kudret açısından sorun olabilecek durumların ortaya çıkmasıdır. Cürcânî de onların görüşlerinin tutarsızlığını diğer konular hakkında verdikleri örnekler üzerinden göstermiştir. Kadîm ve hâdis kudretin farklılığını vurgulamıştır.

Cürcânî'ye göre Allah'ın kudretinin tüm mümkünleri kuşattığının delili şudur: Allah'ın tüm sıfatlarının onun zâtına dayanması zorunludur. Kudreti gerektiren şey zâttır. Makduru mümkün kılan imkân olup zât değildir. Çünkü zâti zorunluluk ve zâti imkânsızlık makdur olmayı imkânsızlaştırır. Kudreti gerektiren şey zât olup zâtın tüm mümkünlere nispeti eşittir. Allah'ın kudretinin mümkünlerin bir kısmını kuşattığı sabit olduğundan hepsini de kuşattığı sabit olur. Bu görüşün dayanağı ise şudur: Ehl-i hak ma'dûmun bir şey olmadığını, onun saf olumsuzluk olduğunu ve ma'dûmda özelleştirme ve ayrıştırma gibi durumların olmadığını savunmuştur. Mu'tezile'nin aksine zâtın ma'dûma nispeti herhangi bir şekilde farklılaşmaz. Aynı şekilde filozofların aksine ma'dûmun maddesi de sureti de yoktur. Böyle olmadığı takdirde Mu'tezile'nin dediği gibi ma'dûmun bir kısmı makdur olur bir kısmı olmaz. Onların kendi kurallarına göre sabit ve ayrılmış durumda olan bazı ma'dûmların kudretin taallukuna engel olması mümkündür. Filozofların ilkesine göre ise madde bir kısım mümkünlerin hudûsuna hazır değilken, bazılarına ise hazır olması imkân dâhilindedir. Her ikisine göre de zâtın mümkünlere olan nispeti eşit durumda değildir.⁴⁷² Cürcânî, Allah'ın kudretinin tüm mümkünlere nispetinin eşit olduğunu dolayısıyla tüm mümkünleri kuşattığını, her mümkünün O'nun kudreti kapsamında makduru olduğuna dair savunmasını Mu'tezile ve filozofların kudretin mümkünlere nispetinin eşit olmadığı görüşlerinin zayıflığı üzerinden

⁴⁷¹ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/98.

⁴⁷² Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/100, 1/544-566.

iddiasının güçlülüğünü anlatmıştır. Allah'ın kudreti onun bütün fiillerine şamil olup iyi ve kötü olarak tanımlanan tüm fiiller O'nun kudretiyle meydana gelmektedir.

Düalistler Allah'ın kötülüğe kâdir olmadığını, kâdir olması halinde hem iyi hem kötü Tanrı olacağını iddia etmişlerdir.⁴⁷³ Cürcânî'ye göre düalistlerin bu görüşünün cevabı şudur ki, Allah iyilik ve kötülükleri yaratmaya kâdirdir. Fakat Allah'a nisbeten Allah kötüdür denilemez. Allah'a kötü denilmesi onun doğasında kötülüğün baskın geldiği anlamını taşıyabilir. Bu nedenle denilmez. Mesela “Allah maymun ve domuzların yaratıcısıdır” denilmez. “O her şeyin yaratıcısıdır” denmesi daha uygundur. Şeriat bize Rabbimizi tanıtırken O'nun isimlerinde kötü olduğuna dair bir bildirim bulunmamaktadır.⁴⁷⁴ Mu'tezile'den Nazzâm da Allah'ın kötü fiile kâdir olmadığını, kötü olanın kötülüğü bildiği halde onu yapmanın sefihlik, bilmeden yapması halinde cahillik olacağını, bunun da Allah için söylenilemeyeceğini ileri sürmüştür.⁴⁷⁵ Cürcânî'ye göre Allah Mâlikü'l-Mülk olup mülkünde istediği gibi tasarruf yapabilir. O, kötü olanı yapmaya kâdir olup kötülüğü çirkin olduğu için yapmayandır. O'nun fiili yapmaması kâdir olmadığı anlamına gelmez.⁴⁷⁶ Ebû'l Kasım el-Belhi (ö. 319/931) ise Allah'ın kulun fiili gibisine kâdir olmadığını çünkü kulun fiilinde bir maslahat, bir mefsedet ya da bu ikisini içeren sefihlik bulunduğunu ve Allah'ın bu tür durumlardan münezzeh olduğunu söylemektedir.⁴⁷⁷

Cürcânî'ye göre kulun fiillerindeki bu tür durumlar (maslahat, mefsedet) fiile ilişkin itibarlar olup kulun kastı ve sâikleri ile gerçekleşir. Oysa Allah bu itibarlardan münezzehdir. Allah'tan bütün bu fiillerin -kulun fiiline benzer fiillerin- münezzeh olarak çıkması imkân dâhilindedir. Arazilarda farklılık oluşur. Bu ise mahiyetteki ortaklığa aykırı bir durum değildir.⁴⁷⁸ Allah'ın fiillerinde garaz (maksat) bulunmadığından onun fiillerinde maslahat ya da mefsedet olduğu söylenemez. Garazın olmaması onun fiillerinin abes olduğu anlamına da gelmez. Zira abes olma özelliği bir garazı izleyen fiil yapmanın özelliğine sahip kimsenin

⁴⁷³ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 223-230; Eş'arî, *Makâlât*, 678.

⁴⁷⁴ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/104.

⁴⁷⁵ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 63.

⁴⁷⁶ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/106.

⁴⁷⁷ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 77-78; Eş'arî, *Makâlât*, 294-296.

⁴⁷⁸ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/107.

fiilinde ortaya çıkar. Oysa Allah bundan münezzehtir olduğundan onun fiilinden çıkmaz.⁴⁷⁹ Cürcânî, Allah'ın fiillerinin zâten aynları itibarıyla hikmetli olduğunu maslahat taşıdığını ama bu durumun kulların faydasına yönelik bir garazdan dolayı olmadığını savunduğundan bu ifadeler ile itirazlara cevap vermiştir.

Sonuç olarak Cürcânî'nin düşünce sisteminde Allah'ın kudreti her şeye şamil olduğundan tüm mümkünler O'nun kudretiyle meydana gelmektedir. İyi ve kötü ayırımı yapılmaksızın O, her fiile kâdirdir. O'nun kudreti zâtından olup kadîmdir ve tektir. İnsanın fiillerinde tek müessir Allah'tır. İnsanın hâdis kudretinin müessir olmayışına dayalı bu ifadelerimizin detayına geçebiliriz.

2.2.2. Hâdis Kudretin İspatı ve Fiille İlişkisi

Hâdis kudretten kasıt insanda bulunan güç olup insan fiillerini kendisinde bulunan bu güç ile yapmaktadır. İnsanda kudretin var olduğu apaçık bilinmektedir. İnsan hâdis bir varlık olduğu için sahip olduğu sıfatları da hâdistir. Bu ifadeyle yaratılmış bir varlık olan insanda bulunan kudret sıfatının Allah'ın sıfatından farklı olduğu belirtilir. Allah'ın kudreti, kadîm olup her şeye şâmidir. İnsan sınırlı ve sonlu bir kudrete sahip olup kudreti gücünün yettikleriyle sınırlıdır. Bu kudret kendisine sınırsız ve sonsuz kudret sahibi Allah tarafından verilmiştir.

Kelamcılar insanda bulunan kudretin insanın fiilleri üzerinde etkisinin olup olmadığını, bu kudretin nasıl bir işleve sahip olduğunu anlamaya çalışmışlardır. Cebriyye insanda herhangi bir kudret sıfatının olmadığını iddia ederken, Mu`tezile ise insanın fiillerini, fiilden önce insanda zâten var olan kudret ile yaptığını savunmuştur.<sup>480</sup> Eş`arîler insanda kudretin var olduğunu ve bu kudretin fiilden önce değil fiil ile beraber olduğunu savunmuşlardır.⁴⁸¹ Mâtürîdîler ise insanın hem fiilden önce hem de fiil ile beraber kudrete sahip olduğunu söylemişlerdir.⁴⁸²

⁴⁷⁹ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/107, 350-358; Cürcânî, *Risâle fî tahkiki'l-gâye*, çev. Ömer Türker (Servili: Süleymaniye Kütüphanesi, Yayınlanmamış 209, 113b).

⁴⁸⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/146 vd; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 85.

⁴⁸¹ Eş`arî, *el-Lüma*, 107-125; Teftâzânî, *Şerhu'l Akâid*, 215-221.

⁴⁸² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 495-503.

Cürcânî'ye göre hâdis bir varlık olan insandaki kudret de hâdis olup bu kudret vicdan ile bilinir. Buna en açık örnek ise, isteğiyle yukarı çıkan ile yüksekten düşen kimse arasındaki farktır. Yine istemsiz gerçekleşen titreme hareketi ve ihtiyari olarak yapılan hareket arasındaki fark da zorunludur. Cürcânî'ye göre fiili yapmaya engellenen ve aciz olan kimsede fiili gerçekleştirecek kudret bulunmaz. Bu nedenle engellenen ve aciz olan kimselerin içinde bulundukları durum giderildiği zaman fiili yapabilirler. Onların fiili gerçekleştirmesi o fiile kâdir oldukları anlamına gelmez. Dolayısıyla hâdis kudreti ispat için fiilin gerçekleşmesi yeterli değildir ve onunla sınırlı da değildir. Cürcânî'ye göre hâdis kudretin kimsede bulunduğunu bilmek için o kimsenin sağlıklı olduğunu bilmek yeterli değildir. Kişinin sağlıklı olması onun kudretli olduğunu göstermez. Nitekim sağlığı yerinde olan kişide uyku ve acizlik durumları görüldüğünde bunlar kudretin zıtları olduğundan bu durumlarda kudret bulunmaz.⁴⁸³

Cürcânî hâdis kudret için tesir kelimesini kullanmamaktadır. Ona göre hâdis kudrette tesir etme özelliği yoktur onun fiille ilişkisi kesb yoluyla ama buradaki kesb ancak fiile taalluk ile olur tesir ile olmaz. İmam Eş'arî'nin de hâdis kudretin fiilde müessirliğini (tesir etmesini) kabul etmediğini belirtmiştir.⁴⁸⁴ Bu nedenle Cürcânî, hâdis kudretin fiiller üzerinde herhangi bir tesirinin bulunmadığını vurgulamaktadır. Ona göre buna dair deliller vardır. Allah tüm mümkünleri yaratandır ve bütün mümkünlere kâdirdir. Mümkünler Allah'ın eseridir ve onun kudretiyle meydana gelmiştir. İnsanın fiilleri de mümkünlerden olup Allah'ın kudreti ile gerçekleşir. Kulun kudreti hâdis kudret olup hâdis kudret fiillerde müessir değildir. Eğer insanların fiilleri Allah'ın kudretiyle değil de insanların kendi kudretiyle gerçekleşseydi o halde Allah kulun yapabileceği bir fiili dilediğinde, kul da o fiilin zıddını yapmayı dilerse, bu durumda ya her iki irade de gerçekleşecek ya ikisi de gerçekleşmeyecek ya da o iki iradeden biri acizdir. Allah'ın ve kulun iradesinin gerçekleşmesi durumunda zıt olan iki şey bir araya gelecektir. İkisinin de iradesi gerçekleşmediğinde ise ikisinin aynı anda birden gerçekleşmesi gerekir ki o da imkânsızdır. Çünkü birinin iradesinin engeli demek

⁴⁸³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/480.

⁴⁸⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/502.

diğerinin iradesinin gerçekleşmesi demektir. İki iradenin tesir ettiği şeye güç yetirememesi ve aciz kalması da imkânsızdır.⁴⁸⁵

İcî, Allah'ın kudretinin kulun kudretine nispeten tam ve daha kapsamlı olduğuna dayanarak Allah'ın iradesinin kulun iradesine nazaran gerçekleştiğini kabul etmenin bu konuda doğru tercih olmadığını dile getirmiştir. Çünkü Allah'ın kudretinin daha kapsamlı ve genel oluşunun anlamı bu makdurdan başkasına taalluk etmesidir yoksa belirli olan bu makdur için herhangi bir etkiye sahip değildir. Bu nedenle belirli bir makdura taallukta Allah'ın ve kulun kudreti eşit olur.⁴⁸⁶ Tüm bu söylenilenler kulun hâdis kudretinin müessir oluşunun varsayımı üzerine söylenmiştir. Cürcânî, İcî'nin "iki kâdirin belirli bir makdura tesirde eşit olduğu" fikrine karşı Allah'ın kudreti ve kulun kudretinin güçlülük ve zayıflık açısından birbirinden farklı olabileceğini bu nedenle iki kudretin belirli bir makdura taalluk ettiğinde bu iki kudretin eşit olmasını gerekli kılmadığını söylemiştir. Çünkü her iki kudret de taalluk ettiği makdura güç yetirir. Bu noktada ortaklırlar. Ama iki kâdirden birinin diğerinden daha kâdir olması mümkün dâhilindedir.⁴⁸⁷ Cürcânî'nin bu söylemlerinin yalnızca hâdis kudretin tesirinin olduğu varsayıldığında olabileceğini belirtir. Yoksa zâten hâdis kudretin tesirini kabul etmedikleri için ilâhî kudretin tek başına fiilde müessirliğini açıklamıştır.

Cürcânî'ye göre hâdis kudretin tesirde etkisinin olmaması kulun kudretinin olmadığı anlamına gelmez. Tesir, kudretin gereklerinden olup bazen kudrette olmayabilir. Hâdis kudrette de tesir yoktur ama kudret vardır. Aslında Cürcânî bu açıklamalar ile Cebriyye'nin kulun kudretini ve iradesini yok saymasına cevap vermiş ve Cebriyye ile ayrıldıkları noktanın bu olduğunu belirtmiştir. Cebriyye'ye göre kulun kudreti ve iradesi yoktur. Oysa kulun kudret ve iradesinin olduğu bedîhîdir. Buna örnek ise kendi isteğiyle yüksek bir yere çıkan ile yukarıdan düşen kimse arasındaki farktır. İsteği ile yukarı çıkanın ihtiyarı varken yukarıdan düşenin ihtiyarı yoktur. Cürcânî bu örnek ile aslında kulun kendi fiillerinde tesiri olduğunu kabul etmiyor. Ona göre yukarıya çıkan kimsenin yükselmesini var eden bir sıfat vardır. Bu sıfat ile yukarıya çıkmaktadır ve bu sıfatın müessir olduğu yalnızca vehmedilir.

⁴⁸⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/474.

⁴⁸⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/474, 3/106-107.

⁴⁸⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/474.

İşte buna kudret ve ihtiyar denir. Yukarıdan düşen kimsenin düşmesinde ise bu sıfat yoktur. Burada Cürcânî insanda açıkça bulunan bir sıfat olduğunu bu sıfatın da kudret olduğunu söylemiştir. Kudretin mahiyet ya da hakikati müessir bir sıfat değildir. Çünkü tesir, kudrette bazen bulunur bazen bulunmaz. Eğer tesir kudretin mahiyetinde ya da hakikatinde olsaydı sürekli olarak tesir etmesi gerekirdi. Oysa hâdis kudrette tesir yoktur. Bu da tesirin sadece kudretin gereklerinden olduğunu gösterir.⁴⁸⁸

Cürcânî insanda kudret ve ihtiyar bulunduğunu kabul eder. Cebriyye'nin aşırı görüşlerinden ayrıldıklarını da belirtmektedir. Aslında Cürcânî kulda açıkça bulunan sıfata kudret denilebileceğini söylemektedir. Birebir o sıfat kudrettir dememektedir. Ona göre lafzi olarak biz o sıfatın kudret olduğunu söyleyebiliriz. Bunda sakınca yoktur. Nitekim Cürcânî'ye göre Cehm bin Safvân insanda açıkça bulunan bu sıfatı kabul edip tesir etmediği için bu sıfatın kudret olmadığını söylerse buradaki tartışma yalnızca o sıfat için kudret lafzının söylenip söylenmeyeceği olur. Cürcânî insandaki hâdis kudretin etkisiz, pasif olduğunu, hiçbir fiilde tesirinin olmadığını kabul etmektedir.⁴⁸⁹

Cürcânî iki kâdirin bir makdura tesiri konusunda Mu`tezile ve ashabı Eş`arîlerin görüşlerini zikrederek açıklamıştır. Mu`tezile'nin bu konudaki görüşlerine açıklık getirerek itiraz etmiştir. Bu konuda bütün Mu`tezile âlimleri aynı görüşte değildir. Cürcânî'ye göre Ebû'l Hüseyin el-Basri'nin iki kâdirin bir makdura tesirinin mutlak olarak mümkün olduğu görüşü sorunludur. Cürcânî buradaki mutlaklığın bütünü kapsadığını yani hem iki kâdirin müessir veya kesb eden olması ya da birinin müessir birinin kesb eden olması şeklinde olduğunu belirtmiştir. Bu mutlaklığın içine kesb eden kudret de girdiği için Mu`tezile'nin benimsemediği bir düşünce sorunuyla karşı karşıya kalır. Cürcânî yine buradaki mutlaklık ifadesinin yaratan, yaratılan ve iki yaratılmışa nispet edilebilir olduğunu belirterek bu durumun ancak müreccihsiz tercih halinde iki kâdirden birinin irade etmesiyle olacağını söylemiştir. Bu takdirde ise yaratan, yaratılandan daha kâdirdir. Diğeri ise iki yaratılmış kadir arasında olabilir. Bu durumda ise biri diğerinden daha kâdirdir şeklinde açıklamıştır.⁴⁹⁰ Bu

⁴⁸⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/475-476.

⁴⁸⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/476.

⁴⁹⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/476.

ifadeler bize Cürcânî'nin mutlaklık kelimesinin kullanıldığı esnada doğurabileceği sorunları gösterdiğini ve yine Mu'tezile açısından çelişkiler ifade edeceğini bildirmektedir.

Eş'arîler ise iki kâdirin bir makdura tesir etmesini mutlak olarak değil de, yaratıcı bir kâdir ile kesb eden bir kâdir arasında mümkün görmüştür. Allah'ın kudreti her şeyi kuşatandır. Bu nedenle Allah'ın makdura tesiri olur. İnsanın kudreti ise makdurunda müessir olmayıp ancak kesb yoluyla makdura taalluk eder. Bu nedenle de kulun makduru kesb ile olur. Eş'arîler bir makdurun iki müessir kudret arasında ve iki kesb eden kudret arasında bulunmasını imkânsız görmüşlerdir. Ancak birinin müessir diğerinin kesb eden kudret olması halinde mümkün olabilir. Çünkü kesb, Allah'ın hâdis olan kudrete taalluk eden bir fiili yaratmasıdır. Hâdis kudret kendi mahallinin dışındaki bir fiile taalluk edemez. Örneğin; Zeyd, Amr'ın fiiline güç yetiremez. Her birinin fiilinin mahalli başkadır. İki kesb eden kudret bir fiilde birleşmez.⁴⁹¹ Cürcânî iki kâdirin bir makdura tesirini ancak müessir bir kâdirin makdura tesir etmesiyle ve kesb eden kâdirin de makdura taalluk etmesiyle mümkün görmektedir. Cürcânî tesir kelimesini ikisi için kullanmaktan kaçınmıştır ve buna dikkatleri çekmiştir. Kesb eden kâdirin tesir etme durumunun olmayacağını kabul etmektedir. Onun fiille ilişkisinin ancak taalluk olabileceğini belirtir.

Eş'arîlere göre hâdis kudret fiille beraber olup fiilin ortaya çıkmasıyla var olur ve bu durumda fiile taalluk eder. Hâdis kudretin fiilden önce var olması mümkün değildir ki fiilden önce fiile taalluk etsin. Mümkün olması halinde fiilin meydana geldiği durumdan önceki durumda olduğu var sayıldığında fiilden önceki durum aynı olmayıp aksine o fiilin olduğu durumdur. Bu ise imkânsız olan bir çelişkidir. Burada iki çelişğin –önce gelen ve önce gelmeyenin- bir arada bulunması söz konusudur. Fiilden önce gelenin fiille birlikte oluşu önce gelen ve önce gelmeyenin bir arada olmasını gerektireceğinden fiilin kendisinden önce olması imkânsızlığı gerektirir. Bu ise mümkün olmayıp imkânsızı gerektirir. Fiilin kendisinden önce mümkün olmaması onun kendisinden önce makduru olamayacağını gösterir. Fiilden önce onun yapacağı kudret de var değildir. Kudretin fiilden sonra olması ise zâten düşünülemez.⁴⁹²

⁴⁹¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/478.

⁴⁹² Teftâzânî, *Makâsıdu'l-Kelâm*, 320; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/482.

Cürcânî, Eş`arîlerin "fiilin fiilden önce meydana gelişi imkânsızdır" delilinin sorunlu olduğunu belirterek buna açıklık getirmiştir. Fiilin fiilden önce olması şartıyla bir zamanda meydana gelişi o zamanın fiille birlikte olmasını gerektirdiği gibi fiilin varlığı ve yokluğunu da bir arada olmasını gerektirir. Buradaki zamanın fiilden önce olması veya önce olmaması değildir. Bahsedilen imkânsızlık yalnızca o zaman da varlığın sonucu olmadığından fiilin o zamanda imkânsızlığı gerekmez. Nitekim imkânsızlık fiilin varlığının yanı sıra zamanın fiili önceleyerek onun yokluğu ile beraber olduğu farz edildiğinde gerekir. Burada ise imkânsız olacak olan fiil değildir. Toplam imkânsızdır. Çünkü fiil kendinde mümkün olandır. Bu nedenle onun zâtından kaynaklı bir imkânsızlık söz konusu olamaz ama başkasından kaynaklanan bir imkânsızlık ile nitelenebilir ki bu imkânsızlık ise kudretin fiile taalluku ile çelişmez.⁴⁹³

Cürcânî Eş`arîlerin öne sürdüğü bu delilin taşıdığı anlamlar bakımından incelemesini yaparak neden imkânsız olmadığına açıklama getirmiştir. Ona göre "fiilin fiilden önce meydana gelmesi imkânsızdır" sözüyle farklı bir anlam daha kastedilir. Fiilin zâtının var olmadığı zamandaki varlığıdır. Bu fiilin varlığının ve yokluğunun o zaman da beraber olması demek değildir. Fiilin o zamanda gerçekleştiğinin varsayılması ve o zamanın fiilin yokluğundan yoksun kalmasıylaadır. Bu durum imkânsız olmayıp imkânsızı gerektirmez. Bu ifadelerin anlaşılması için şu örnek verilebilir. Zeyd'in aynı anda hem ayakta hem de oturuyor olması imkânsızdır. Burada imkânsız olan Zeyd'in oturması değildir. Yani oturmanın kendisinde değildir. Burada imkânsız olan hem oturmanın hem de kalkmanın bir araya gelmesidir. Zeyd, ayakta olduğu zaman içerisinde oturabilir de. Bu imkânsız değildir. Burada ayakta olma hali yok olup yerine oturma hali gelebilir. Bu imkânsız değildir.⁴⁹⁴

Cürcânî'nin kudretin fiilden önce olduğunu savunan Mu`tezile'nin getirdiği delillere itirazı olmuştur. Mu`tezile kudretin fiilden önce olup fiile taallukunun var etme demek olduğunu, bu nedenle var etmenin varlıktan önce olmasının zorunlu olduğunu ileri sürmüştür. Bunun nedeni ise zâten var olanın var edilmesinin imkânsız oluşudur.⁴⁹⁵ Cürcânî'ye göre Mu`tezile'nin bu delili hâdis kudretin müessir oluşunu kabul etmeye dayalı olduğundan bu

⁴⁹³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/484.

⁴⁹⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/484.

⁴⁹⁵ Eş`arî, *Makâlât*, 338.

reddedilir. Yani hâdis kudrette zâten fiili var etme etkisi/tesiri bulunmadığından bunu reddetmektedir. Cürcânî bunu kabul etme durumunda ise var olanın var edilmesinin, onu zamanında var eden o varlık ile var etmenin imkânsız değil mümkün olduğunu söylemiştir. Ona göre imkânsız olan, o varlık ile var olan şeyin var edilmesi değil başka varlık ile var edilmesidir. Burada tesir etme zaman açısından eserin meydana gelmesi ile birlikte olup zât bakımından eserin meydana gelmesini önceleyebilir. Yalnız bu öncelik ardışıklığı ifade eden bir edat kullanmak ile mümkün olabilir.⁴⁹⁶ Cürcânî hâdis kudretin fiille birlikte oluşuna delil getirmek için sınırları zorlamıştır. Burayı bir örnekle daha anlaşılır kılmaya çalışırsak örneğin, bir kalemin var edilmesi onu zamanında var eden kalemin meydana geldiği varlık/malzeme ile mümkün olur ve bu varlık bir var edene dayandırılır yani onun var etmesinin bir sonucudur. Dolayısıyla burada imkânsız olan kalemin başka bir varlık ile meydana gelmesidir. Böylece zât itibarıyla öncelenebilir ama tesir etme zaman açısından fiille birlikte olur. Tabi tüm bu söylemler Cürcânî açısından hâdis kudrette tesir etme özelliğinin olduğu kabul edildiğinde geçerli olabilir bir durumdur.

Mu`tezile'nin hâdis kudretin fiilden önce olduğuna dair ileri sürdüğü bir diğer delil ise şudur: Onlara göre kudretin fiile taalluku fiilin meydana geldiği esnada yani fiil ile birlikte olması mümkün olsaydı fiil ile varlığı gerçekleşen şey varlığını sürdürdüğü esnada da kudretin taalluk etmesi gerekirdi. Çünkü kudret aynı şeye taalluk etmektedir. Art arda gelen vakitlerin bu tür hükümlerde etkisi yoktur.⁴⁹⁷ Cürcânî bu delile şöyle cevap vermiştir. Kudretin varlığını sürdüren şeye taalluk etmesi kabul edilir. Çünkü onun varlığını devam ettirmesi kudretin ona taalluku nedeniyledir. Ayrıca sürekli olarak varlığını sürdüren ve hâdis olanı ayırt ettiğimiz zaman hâdis olanın yani yoktan var olan şeyin var olması için bir gerektirene ihtiyaç vardır. Yoksa varlığını sürdüren şeyin buna ihtiyacı yoktur. Çünkü o zâten meydana geldiği sırada mevcut olup kudretin ona taalluk etmemesi durumunda da varlığını devam ettirebilir. Bu mümkündür. Oysa hâdis olan yokluktan sonra var olduğu için kudretin taalluk etmemesi halinde yokluğu devam edecektir.⁴⁹⁸ Bu açıklamaların ötesinde Cürcânî,

⁴⁹⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/486.

⁴⁹⁷ Eş`arî, *Makâlât*, 338.

⁴⁹⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/488.

Mu`tezile'nin görüşleri ile onların delillerini nakz etmeye çalışır. Başvurulan bu yollardan biri Mu`tezile'ye göre bilgi ve bilen olma halinin fiilin kusursuz ve mükemmel olmasında müessirliğidir. Onlara göre bilgi ve bilen olma hali fiilin meydana gelmesi sırasında şart olup fiilin sürekliliğinde şart değildir. Yani bu bağlamda kudretin de fiilin sürekliliğinde bu takdirde şartı aranmamalıdır. İkincisi Mu`tezile'ye göre fâil, fiilin meydana geldiği esnada fâil olarak nitelenmede müessirdir. Yoksa fiilin sürekli oluşunda fâil olarak müessir değildir. Üçüncüsü ise onlar iradeyi mevcudun meydana gelişinde eşliğini zorunlu görürler. Yoksa sürekliliğinde zorunlu görmezler iradedeki bu durum kudret içinde aynıdır.⁴⁹⁹ Cürcânî'nin bu açıklamalarıyla Mu`tezile'nin bilgi, irade ve kudrete dair kendi düşünceleriyle çeliştiğini belirtmesi delillere itiraz açısından güçlü olabilir ama burada bilgi ve iradenin fiille ilişkisinin kudret ilişkisiyle aynı olarak değerlendirilmesi açısından kabul edilemeyebilir. Burada kudretin fiille ilişkisi tartışılmaktadır. Bir de Cürcânî açısından bakıldığında bilginin, fiilin meydana gelmesinde herhangi bir etkisinin olmadığını kabul etmektedir. Bu açıdan bilginin fiilin meydana gelmesinde taalluku söz konusu olamaz ve devamında da olamaz. O halde onun ileri sürdüğü görüş onun da bilgi anlayışıyla da çelişebilir durumdadır.

Mu`tezile'nin ileri sürdüğü bir diğer delil ise şöyledir: Kudret fiilden önce değil de fiil ile birlikte var olursa o takdirde Allah'ın kudreti hâdis, makduru da kadîm olur. Çünkü kudret ve makdur beraber olurlarsa Allah'ın kudretinin taalluk ettiği makdurun hâdis olması nedeniyle onun kudretinin de hâdis olması gerekir ya da onun kudretinin kadîm olması taalluk ettiği makdurun da kadîmliğini gerektirir. Oysa icmaen Allah'ın kudretinin ezeli olduğu ve ezelden makdurlarına taalluk ettiği bilinmektedir. Bu nedenle kudretin makdura taalluku makdur ile birlikte değil makdurdan önce olduğu sübut bulmuştur.⁵⁰⁰

Cürcânî'ye göre kadîm ve hâdis kudret mahiyet bakımından birbirinden farklıdır. Kadîm kudret fiili önceleyebilir ama onun fiili öncelemesi hâdis kudretin de fiili öncelemesinin mümkün oluşunu gerektirmez. Yine Cürcânî, kadîm kudretin ezelde fiile taalluku için manevi olarak taalluk ettiği ifadesini kullanır. Ona göre bu manevi taalluk makdurun varlığı için yeterli değildir. Bu nedenle kadîm kudretin ezelde fiile taalluk

⁴⁹⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/488.

⁵⁰⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/488.

etmesiyle o fiil varlık kazanmaz. Fiilin meydana geldiği sırada bir başka taalluk daha vardır ki bu taalluk ile fiilin varlığı zorunlu olur. Kadîm kudretin manevi olan taalluk ile kadîmliği onun tesir ettiği makdurlarında kadîmliğini gerekli kılmaz. Cürcânî bu açıklamaları ile Allah'ın kudretinin makdurlarına taalluk etmesinin iki defa olduğunu ima etmiştir. Makdurların kadîm olmayışına yol bulmak için manevi taalluk kavramını ortaya atmıştır. Bir fiilin varlık kazanması için kadîm kudretin 1) ezelde taalluk etmesi 2) fiil meydana geldiği esnada taalluk etmesi gerekir. Allah'ın kudreti için yapılan bu açıklamalar onun kudretinin fiilde ilk defada yeterli etki etmediği problemini doğurmaktadır. Nitekim Cürcânî manevi taalluk olarak adlandırdığı ezeldaki taalluku yeterli olmayan taalluk olarak nitelendirmiştir. Bu Allah'ın ezelde makdura kudret ile taallukunun o makdurun var olması için yeterli gelmediği anlamına gelir.⁵⁰¹ Öte yandan hâdis kudret açısından manevi taallukun ise cins, tür ve sınıflar seviyesindeki makdurlara yönelik olduğunu bu anlamda da hâdis kudretin kadîmden farkının manevi taallukun belirli fiillere yönelik olmadığı söylenebilir.⁵⁰²

Mu`tezile'ye göre kudretin fiil ile birlikte olması durumunda ortaya çıkan bir diğer sorun da kâfirin küfür esnasında iman ile sorumlu olmasıdır. Çünkü iman, sorumlu tutulan kişinin kudreti dâhilinde değildir. Kâfirin makduru olmadığı iman ile sorumlu tutulması mümkün ise onun kudretinde bulunmayan cevher ve arazı yaratmakla da yükümlü tutulması mümkün olur.⁵⁰³ Cürcânî'ye göre imanın varlığı kâfirin kudreti dâhilinde değilse de imanın terki onun kudreti dâhilindedir. Teklifin şartı şeyin makdur olmasıdır ki iman bu şartı taşımaktadır. Her ne kadar iman kâfirin kudreti dâhilinde olmasa da küfür esnasında onu terk etmesi kudreti dâhilindedir. Bu açıdan sorumlu tutulması mümkündür. Ancak cevher ve arazın meydana gelmesinde yapma ve terk etme, kâfirin kudreti dâhilinde değildir. Bu nedenle mükellef tutulması mümkün değildir.⁵⁰⁴

Fiili yapmaya engellenen kimsenin engellendiği esnada fiile kâdir olup olmadığı konusunda Eş`arîler ve Mu`tezile farklı düşünmüştür. Eş`arîlere göre kâdir değildir. Çünkü fiil olmayınca fiile etki eden bir kudret de olmaz. Ama Mu`tezile kâdir olduğunu kabul ederek

⁵⁰¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/490.

⁵⁰² Türker, "Tabiat, Nefs, Kuvve ve Kudret İlişkisi: Felsefî Nefs Teorisinin Kelam Geleneğindeki Karşılığı Üzerine Bir İnceleme", 14.

⁵⁰³ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/164-172.

⁵⁰⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/490-492.

acizlik ve engellenme durumlarının farklı olduğunu açıklamıştır. Onlara göre âcizlik kudrete, engellenme ise makdura zıttır. Onlara göre felçli ve bağlı olan hasta arasındaki fark zâten açıktır. Felçli hasta hareket etmeye kâdir olmayıp bağlanmış kişi hareket etmeye kâdirdir. Bağlı kimse bağlanmadan önce de bağlandıktan sonra da harekete kâdirdir. Çünkü onun zâtı ya da sıfatı değişikliğe uğramamıştır ve kudretin zıttı da onda bulunmaz.⁵⁰⁵ Cürcânî'ye göre felçli kimse ve bağlı olan kimse arasında fark bulunmamaktadır. Sadece bağlı kişi serbest bırakıldığında Allah'ın yaratma fiili devam etmekte felçli olanda ise devam etmemektedir. Yine Cürcânî bağlı olan kimsenin sıfatının değiştiğini bunun ise Allah'ın onda kudret yaratmamasıyla serbest bırakıldığında ise kudreti yaratması ile olduğunu söylemiştir. Cürcânî bağlı kimsede kudretin bulunmaması için Allah'ın onda kudreti yaratmamasını yeterli görmüştür. Bunun için illa kudretin zıddının olması gerekmez.⁵⁰⁶ Mu'tezile fiilden önce kudretin bulunduğu dayanarak fiili yapmaya engellenen kimsede aslında kudretin bulunduğunu savunmuştur. Eş'arîler ve Cürcânî'de kudretin fiille beraber olduğu görüşüne dayanarak engellenen kimsede fiil olmadığı için kudretin de olmadığını ileri sürmüştür. Daha önce acizlik ve kudret ilişkisinde de bu örnek üzerinden felçli hastada kudretin zıddı olan acizliğin vücudi bir sıfat olarak var olduğu ama engellenen kişi de bu sıfatın yani acizliğin olmadığı yönündeki Cürcânî'nin ifadelerine değinmiştik. Burada da tutumunun aynı olduğu bağlı olan kimsenin serbest bırakıldığında onda kudretin ancak fiille beraber ilahi kudret tarafından meydana geleceği vurgulanmaktadır.

Eş'arîlere göre kudret fiille birlikte olduğu için bir kudret zıt, mütemasil ve farklı olan iki makdura mutlak olarak taalluk etmez. Aynı şekilde aynı anda ve peş peşe olarak da taalluk etmez. Bir kudret yalnızca bir makdura taalluk eder.⁵⁰⁷ Mu'tezile'nin geneline göre ise kulun kudreti yalnızca zıtlarına değil bütün makdurlarına taalluk eder. Ama Mu'tezile kudretin iki zıdda taallukunu zorunlu görmüştür. Çünkü onlara göre kudretin anlamı makdur olan fiilin iki tarafına da güç yetirmektir. Fiili terk etmeye gücü bulunmayan kimse mecbur durumda olur ve bu durumdan dolayı fiile kâdir olmaz. Kulun mükellef olması fiiline kâdir olmasıylaadır. Fiillerin sonrasındaki sevap, ceza da onun kudretiyle bunu

⁵⁰⁵ Hayyât, *İntisâr*, 147.

⁵⁰⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/496.

⁵⁰⁷ Eş'arî, *el-Lüma*, 109-110; Teftâzânî, *Şerhu'l Akâid*, 215-221.

gerçekleştirmesindedir.⁵⁰⁸ Cürcânî'ye göre Mu'tezile'nin fiili terk etmeye gücü yetmeyen kimsenin mecburiyeti ile kastedilen onun fiile kâdir olmayışı ise bu kabul edilemezdir. Ama kastedilen kudretin belirli şeyden başka bir makdurunun olmayışı ise bu kabul edilebilir. Zira bir kimsenin makdurundan ayrılmasına imkân yoktur. Dolayısıyla buradaki mecburluk ayrılmanın imkânsızlığı anlamında ise bu kudret ile çelişmez.⁵⁰⁹ Cürcânî açısından kulun cebr altında olması demek kulun terke güç yetiremiyor olmasıdır. Yani kul fiili yapmaya güç yetiriyorsa yapmanın zıddı olan terk etmeye güç yetiremez çünkü kudret iki zıddı taalluk etmez. Hâdis kudret fiille beraber olduğu ve tek bir fiile taalluk ettiği için kudretin taalluk ettiği makdurundan ayrılması imkânsızdır. Bu görüşe binaen Mu'tezile'nin delilini eleştirmiştir. Mu'tezile'de ise kudret iki zıddı taalluk edebilir. İnsanın özgürlüğü ancak bu şekilde olur. Eğer güç yetiremezse zâten mecburdur.

Netice olarak Cürcânî insanda hâdis kudretin bulunduğunu ve bu kudretin fiille beraber ilâhî kudret tarafından yaratıldığını, hâdis kudretin insanın kendi fiillerini meydana getirme konusunda herhangi bir tesirinin olmadığını, kudretin fiil ile ilişkisinin sadece hâdis kudrete kesb yoluyla taalluk olduğunu savunmaktadır. İki müessir kâdirin bir makdura tesirinin olmayacağını kabul etmektedir. Zira yalnızca ilâhî kudret müessirlik özelliğine sahiptir ama bu iki kâdirden biri kesbeden olursa sorun olmayacaktır. Kesb eden kâdirin de fiile etkisi taalluk iledir yoksa tesir ile değildir. Cürcânî hiçbir şekilde hâdis kudretin fiiller üzerinde tesirini kabul etmemektedir. Bu da kulun kendi ihtiyari fiilleri üzerinde herhangi bir etkisinin olmadığını insanın kendisinde yaratılan kudret ile sadece kesb eden konumda olduğunu fiil ile ilişkisinin kesb ile olduğunu vurgulamaktadır. Bu açıklamaları insanın fiillerinde özgürlüğünün olmadığını gösterir.

⁵⁰⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/156 vd.

⁵⁰⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/500.

2.3. Tevlîd Fiil İlişkisi

İnsanın iradeli bir varlık olarak eylemlerini istek ve iradesi doğrultusunda gerçekleştirmesi onu yaptıklarından sorumlu kılmaktadır. Kelam ilminde insanın sorumluluğunu temellendirmek amacıyla insanın doğrudan ve dolaylı olarak meydana getirdiği tüm eylemlerinin insana ait olduğunu savunan Mu'tezile mezhebi tevlîd düşüncesiyle insanın sorumluluk alanını genişletmiştir. Ehl-i sünnet kelamcıları kâinatta meydana gelen her şeyin ilahi irade ve kudret tarafından meydana getirildiğini savunmuş ve insan fiillerinde de ilahi irade ve kudretin etkisini kabul etmiştir. Mu'tezile'nin tevlîd teorisini hâliyle eleştirmişlerdir.⁵¹⁰ Onlara göre bu teori ile Mu'tezile âlemdeki cansız varlıklara fiilleri gerçekleştirme gücü vererek âlemdeki işleyişin sebep sonuç dâhilinde zorunlu olarak meydana geldiğini kabul etmiştir. Böylece âlemin cansız bir fâilden meydana gelmesini mümkün görmüşlerdir. Tevlîd teorisi Eş'arîlerin âlem anlayışına ters düşmektedir. Eş'arîlere göre tüm fiillerin yaratıcısı doğrudan Allah'tır. Hâdis kudret ancak kendi alanı içinde etkili olabilir durumdadır. Bunun dışındaki tüm etkiler Allah'a aittir.⁵¹¹

2.3.1. Mu'tezile'de Tevlîd Teorisi

Kelam ilminde tevlîd teorisini görüşlerinde delil olarak kullanan mezhep Mu'tezile olmuştur. Mu'tezile'ye göre, fiil doğrudan (mübâşir) ve dolaylı (mütevellîd) olarak ikiye ayrılır. Mübaşir fiil kulun kudreti dâhilinde olan ve kul tarafından başlatılan fiildir. Mütevellîd fiil ise bir veya birden fazla vasıta ile meydana gelen fiildir. Örneğin; bir kimsenin bir taşı atması ve bu taşı atması sonucu bu taşın başka birine isabet ederek o kişinin ölümüne yol açmasında, taşın atılması iradeli fâil tarafından meydana geldiği için vasıtasız fiildir. Taşın başka birine isabeti sonucu ortaya çıkan ölüm ise vasıtaya bağlı olan fiildir. Taşın hareket ederek sonuç doğurması tevlîd, bu fiilin sonucu ise mütevellîddir.⁵¹² Mu'tezile mezhebinde bu teori insan fiilleri konusunda insanın sorumluluğunu temellendirmek bakımından ileri sürülmüştür.⁵¹³

⁵¹⁰ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 173.

⁵¹¹ Teftâzânî, *Makâsıdu'l-Kelâm*, 588.

⁵¹² Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûl*, 2/44-46.

⁵¹³ Demir, *Kelamda Nedensellik*, 25.

İlk defa Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825) tarafından ortaya atılan⁵¹⁴ tevlîd fikri Mu'tezile'nin çoğu tarafından benimsenmiştir. Tevellüdün tanımı, fâili, hangi fiilleri kapsadığı konusunda farklı görüşler mevcuttur.⁵¹⁵ Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğuna göre mütevellîd fiillerin fâili, o fiilleri başlatan kişidir ve sorumluluk da bu kişiye aittir.⁵¹⁶ Mu'tezile'de tevlîdin fâilinin insan olduğunu savunan görüş ağırlıklı olduğu gibi fâilinin Allah olduğunu, cisim olduğunu ve fâilinin olmadığını ifade edenler de olmuştur. Aynı şekilde tevlîd yoluyla meydana gelen fiilleri bölümlere ayırarak açıklayanlar ve bu kısımlar üzerinde farklı fâilin etkisini kabul eden kimseler de olmuştur.⁵¹⁷

Bişr b. Mu'temir, insanın sebep olduğu her sonucun bizzât insandan kaynaklanan fiiller olduğunu ve insanın kendi üzerinde mütevellid olan ve olmayan bir fiil meydana getirebilir durumda olduğunu ileri sürmüştür. Mütevellid fiillerde insandan meydana gelen sebebe yani iradeye vurgu yapmıştır.⁵¹⁸ Ayrıca insanın birşeyler yedikten sonra ağzında oluşan tadın, vurma eyleminden sonra ortaya çıkan acının, düşme sonucu elin çatlaması ya da sonrasında iyileşmesi gibi insanın idrakine dayalı tüm fiillerin insana ait olduğunu söylemiştir. İnsanın kendisinin sebep olduğu tüm eylemler ister insanın bizzât kendisinde isterse başkasında meydana gelsin fark etmez hepsinin fâili insandır.⁵¹⁹

Ebu'l Huzeyl el-Allaf (ö. 235/849-50 [?]) ise insanın fiilinden doğan her şeyin onun keyfiyetini bilmek kaydıyla insana ait olduğunu ve insanın fiilinden dolayı başka birinde meydana gelen bilgi ve idraklerin ise Allah'a ait olduğunu benimsemiştir.⁵²⁰ Zira ona göre insan bu fiillerin keyfiyetini bilmemektedir. İnsan keyfiyetini bilmediği fiillerin sebebi değildir ve bunlardan sorumlu da değildir. Bişr b. Mu'temir tüm fiilleri insana izafe etmiş, el-Allaf ve takipçileri ise hepsini değil bazılarını Allah'a izafe etmiştir. İkisi de insanın iradesi ve fiili arasında nedensellik ilişkisi olduğunu benimsemiştir.⁵²¹

⁵¹⁴ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 70-71. Şehristânî, Bişr'in bu düşüncelerini tabiatçılardan aldığını söyler.

⁵¹⁵ Demir, "Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mu'tezile'de Tevlîd Düşüncesi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi", *MUİFD* 36/1 (2009), 66.

⁵¹⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 554-556.

⁵¹⁷ Demir, *Kelamda Nedensellik*, 242.

⁵¹⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Nedensellik Kitabı: Kitâbü't-Tevlid min kitâbi'l-Mugni*, 18.

⁵¹⁹ Eş'arî, *Makâlât*, 554.; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 115.

⁵²⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Nedensellik Kitabı: Kitâbü't-Tevlid min kitâbi'l-Mugni*, 19.

⁵²¹ Kādî Abdülcebbâr, *Nedensellik Kitabı: Kitâbü't-Tevlid min kitâbi'l-Mugni*, 19; Eş'arî, *Makâlât*, 556.

Câhız'a (ö. 255/869) göre insanın iradesinin dışında kendi tercihiyle herhangi bir fiil meydana gelmez. İradeden sonra meydana gelen tüm fiiller insanın tabiatı gereği insana aittir. Cahız bu konuyu tabiat teorisi ile açıklamıştır. Dırar b. Amr ve Hafs el-Ferd'e göre ise insanın vazgeçmesinin mümkün olduğu durumlarda irade sonucu meydana gelen fiilden doğan her fiil insana aittir.⁵²² İnsanın iradesiyle vazgeçme imkânına sahip olmadığı fiilleri ise insana ait değildir. Dırar'a göre insan kendi dışında fiil meydana getirebilir. İnsanın fiilinden başka bir cisimde oluşan fiiller insana nispetle kesb olur. Allah'a nispetle ise yaratma olur. Buna hareketle sükûn örnekleri verilebilir. Dırar tevlîd nazariyesine bu şekilde kesb kavramını koymuştur ve bir fiilde iki fâilin etkisi olabileceğini de kabul etmiştir. Yine ona göre tevlîd yoluyla meydana gelen fiiller ancak insanın iradesi ve kudreti kapsamında olursa insana ait olur.⁵²³

Nazzâm'a (ö. 231/845) göre ise Allah'ın eşyayı yaratmasının bir gereği olarak mütevellid fiilleri de Allah yaratır.⁵²⁴ Muammer'e göre ise insanın fiilinden tevlîd eden fiiller insana da Allah'a da ait olmayıp fiilin kendi aracılığı ile meydana geldiği aletlere yani cisme aittir. Ona göre insanın irade dışında bir fiili yoktur. Allah'ın arazlar üzerine bir fiili, kudreti yoktur. Tevlîd yoluyla meydana gelen arazlar fiiller tabiatı gereği cismin fiilleridirler. Ok atma fiilinde okun gitmesi okun hedefe ulaşması ve yaralaması bunlar hepsi oka ait olan bir fiildir.⁵²⁵ Aslında Muammer ve Nazzâm mütevellid olan fiillerin cisimde olan bir tabiatla meydana gelmesi noktasında aynı fikirdedirler. Yalnız Nazzâm bu tabiatın o cisme Allah tarafından verildiğini kabul ederken Muammer ise tamamen cismin tabiatının bağımsız olarak kendi başına fiil yapabileceğini kabul etmiştir.⁵²⁶

Kâdî Abdülcebbâr'a göre, engeller ortadan kalktığı zaman doğrudan ya da dolaylı fiiller arasında fark yoktur. İnsanın iradesiyle seçme özgürlüğü bulunan her fiil insana aittir ve insan fiilinden sorumludur.⁵²⁷ Tıpkı mübaşir fiilde olduğu gibi mütevellid fiil de insanın

⁵²² Kâdî Abdülcebbâr, *Nedensellik Kitabı: Kitâbü't-Tevlid min kitâbi'l-Mugni*, 17-20.

⁵²³ Eş'arî, *Makâlât*, 406-556; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 173.

⁵²⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 558; Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 171.

⁵²⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Nedensellik Kitabı: Kitâbü't-Tevlid min kitâbi'l-Mugni*, 18; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 173-175.

⁵²⁶ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 63-67.

⁵²⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/44-142-146; Gündoğar, "Mu'tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi", *CÜİF Dergisi* 8/2 (2004), 216-217.

fiilidir. Fiiller tevlîd açısından üçe ayrılır. Yalnızca mütevellid olarak gerçekleşenler mesela ses ve acı gibi. Doğrudan ve dolaylı olarak gerçekleşenler, ani bir sebep vasıtasıyla meydana gelenler vardır. Bu türe de bilgi ve itimat girebilir. Bir diğeri ise sadece doğrudan gerçekleşenler vardır ki buna da irade, düşünme, zan gibi durumlar girebilir. Ona göre kuldan zorunluluk yoluyla tevellüd eden fiiller kesinlikle kulun fiili olmaz. Çünkü kul bu türden fiillere kadir değildir.⁵²⁸

Kulun doğrudan yani mübaşir olan fiilleri onun güdülerine uygun gerçekleştiği için ona aittir, yani fâile aittir ve onun tarafından meydana getirilir. Doğrudan fiil hakkında bu zorunludur. Tıpkı bunun gibi sebebe bağlı olan müvelled fiiller de aynı şekilde fâilin yani kulun güdülerine göre gerçekleşir. Bu bakımdan doğrudan fiil gibidir. Doğrudan fiil fâilin fiili olduğu gibi sebebe bağlı olan fiil de tıpkı fâilin fiili gibidir. Çünkü iki fâilden tek bir fiil meydana gelmez bu nedenle sebebe bağlı olan müvelled fiillerin de bir başkasına ait olmaması gerekir.⁵²⁹

Ona göre cisimlerin sahip olduğu doğal eğilimler vardır ve bu doğal eğilimler aracılığıyla aslında insanlar bu fiilleri yaparlar. Bu nedenle de onlar o insanların fiili olur. Örneğin; bir taşın havaya atılması o taşın havadaki gidişi onun doğal eğilimine göre gerçekleşir ya da bir okun fırlatılması onun havadaki hareketi ondaki o doğal eğilime bağlı olarak değişir. O geri döner ve yere düşer. Okun havadaki hareketi onu fırlatan kişinin gücüne göre değişebilir. Havaya attığımızda sert bir cisme çarparak yere düşen ağır bir cismi düşündüğümüzde geri dönmesi atan kişiden kaynaklanır. Bunun gibi tüm bu hareketler insandan kaynaklanan fiiller olmasaydı o halde meydana gelen fiillerde güçlere göre değişmezdi. Aslında bunlar mütevellid olan fiillerin insanların fiilleri olduğunu gösteren delillerdir.⁵³⁰

Kâdî Abdülcebâr'a göre mütevellid fiil başka bir fiilin etkisinden meydana geldiği için yani başka bir fiilin etkisinin sonucu olduğundan bu fiildeki insanın sorumluluğu onun niyetine ve kastına bağlıdır. Yani mütevellid fiil insan tarafından kastedilmiş ise o halde

⁵²⁸ Demir, *Kelamda Nedensellik*, 247.

⁵²⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Nedensellik Kitabı: Kitâbü 't-Tevlîd min kitâbi 'l-Mugni*, 53.

⁵³⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Nedensellik Kitabı: Kitâbü 't-Tevlîd min kitâbi 'l-Mugni*, 71.

sorumluluk gerekir ama kastedilmemiş ise her ne kadar biz onu mütevellit olarak isimlendirsek de fâil açısından sorumluluk gerektirmez.⁵³¹ Fâil doğrudan yaptığı her fiil ile hak ettiği sonucu sebep ile yaptığı fiil ile de hak eder ikisi arasında ayrım yoktur. Yanlışlıkla bilmeden yapılan fiil ne iyi ne de kötü olur. Bu nedenle fâil bu fiilinden ötürü övgüyü ya da yergiyi hak etmez.⁵³²

Wolfson, Mu'tezile'nin aslında insanın bu tür fillerin fâili olmadığı düşüncesinde olduklarını ama buna rağmen insanın fâil olması gerektiğini göstermeye çalıştıklarını söylemiştir.⁵³³

Mu'tezile bu teori ile insan fiilinin dolaylı olarak ortaya çıkan sonuçlarının sorumluluk açısından kime ait olduğu konusuna çözüm getirmeyi amaçlamıştır. Onlara göre, insan gerçekleştireceği fiiliyle arasındaki aracı seçmekte özgürdür. İnsan ve bu araç arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Ancak insan fiilini seçtikten sonra tevlîd yoluyla oluşan fiil zorunludur. Mu'tezile burada sebep sonuç arasındaki illiyet bağına ve âlemdeki sabit kanunların varlığına dikkat çekmiştir. Taş örneğinde olduğu gibi taşı atmayı ve yol açacağı fiili seçmekte insan özgürdür ama tabiattaki kanunlar gereğince doğuracağı fiilden ötürü de insan sorumludur. İnsan böylece sebebi meydana getirerek sonucu ortaya çıkarmıştır ve övgüyü ve yergiyi de böylece hak etmiştir.⁵³⁴

2.3.2. Cürçânî'nin Tevlîde Yönelik Eleştirileri

Cürçânî'ye göre Mu'tezile'nin tevlîd görüşünü iddia etmesi kulun fiilinin hemen ardından gelen fiillerin kuldan kasıtlı olarak çıkmadığı bu nedenle kulun bu fiillerde doğrudan etkisinin olmamasına dayanmaktadır. Tevlîd bir fiilin fâiline başka bir fiili olumlamaktır. Elin hareketiyle anahtarın hareket etmesi buna örnektir. Bu örnekte fâil ister anahtarın hareketini kast etsin ister kast etmesin farketmez elin hareketi fâiline anahtarın hareketini olumlar.⁵³⁵

⁵³¹ Demir, *Kelamda Nedensellik*, 247.

⁵³² Kâdî Abdülcebâr, *Nedensellik Kitabı: Kitâbü't-Tevlîd min kitâbi'l-Mugni*, 91.

⁵³³ Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, 500.

⁵³⁴ Demir, "Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mu'tezile'de Tevlîd Düşüncesi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi", 80-82.

⁵³⁵ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/266; Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 171.

Mu`tezile'nin tevlid düşüncesinin imkânsızlığını göstermek için Eş`arîler deliller getirmiştir. Mümkün olan her şey Allah'a dayanır ilkesi onlar için tevlidi çürüten en güvenilir delildir. İnsanın hem doğrudan hem dolaylı fiilleri mümkünlerden olup tüm mümkünler Allah'a dayanmaktadır. Bu ilke hem kulun doğrudan fiilleri için hem de dolaylı fiilleri için geçerlidir. Tevlîdin gerçekleşmesi için iki bağımsız kâdirin tek bir makdura birleşmesi ya da müreccihsiz tercih gerekir. Buna şu örnek verilebilir. İki kâdirin avucuna bir cisim koyulduğunda biri çektiğinde diğeri de o cismi çekenin yönüne doğru ittiğinde bu cismin hareketi şahıs bakımından bir olduğu halde “bu cismin hareketi elin hareketinden doğmuştur” denilirse o takdirde hareket hem çekme hem itme ile gerçekleşmiştir. Ya da sadece biriyle gerçekleşmiştir. İkisi tarafından gerçekleşirse iki kâdirin bir makdura tesir etmesi gerekir ki bu imkânsızdır. Sadece biriyle gerçekleşmiş ise bu da keyfi bir hüküm olup yanlıştır.⁵³⁶ Eş`arîler bu örnek müvelled fiillerin de makdurlardan olup iki kâdirin tek makdura tesirinin olmayacağı anlayışına dayalı bir savunmayla tevlîdi geçersiz kılmaya çalışmışlardır. İki kâdirin bir makdura tesiri ve taalluku farkına hâdis kudret bölümünde değinmiştik.

Mu`tezile âlimlerinin bazıları müvelled fiillerin kula ait olmasını zorunlu olarak görmüşlerdir.⁵³⁷ Bu zorunluluğu savunanlara göre bir taşı, kastı veya iradesi ile bir yöne itmek isteyen kimse taşı ittiğinde taş onun iradesine göre o yöne itilir. Taşın itilmesi onu itenin fiilidir. Oysa üzerinde ittifak edilen görüş böyle değildir. Taşın itilmesi onu iten kişinin doğrudan fiili olmayıp onun doğrudan fiili olan itme aracılığıyla ve ondan doğmuştur. Tıpkı nazarî bilginin nazar edenin kendisinden değil nazardan meydana gelmesi gibi.⁵³⁸ Zorunluluğu savunanların bir diğer delili ise müvelled fiillerin kulların kudretine bağlı olarak farklılık gösterdiğini söylemeleridir. Tıpkı güçlü ve zayıf olan kişilerin aynı ağırlığı kaldıramadığı gibi. Eğer müvelled fiiller Allah'ın kudretiyle meydana gelseydi zayıf olan birinin dağa dayanması sonucu dağın hareket etmesi, güçlü olan birinin dayanması ile hardal tanesinin hareket etmemesi gerekirdi. Bu durum müvelled fiillerin doğrudan olmasa da başka

⁵³⁶ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/268.

⁵³⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Nedensellik Kitabı: Kitâbü't-Tevlid min kitâbi'l-Mugni*, 23.

⁵³⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Nedensellik Kitabı: Kitâbü't-Tevlid min kitâbi'l-Mugni*, 71; Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/270.

fiiller aracılığıyla hâdis kudrete dayandığını gösterir.⁵³⁹ Cürcânî zorunluluk iddiasında bulunanların bu delillerinde zorunluluk bulunmadığını belirtmiştir. Ona göre adet yoluyla yaratma sayesinde kasıt ve iradeye bağlı olarak itilmenin var olması mümkün olup kudretlerin farklılığına bağlı olarak farklılık göstermesi de tıpkı bunun gibidir.⁵⁴⁰ Yani Cürcânî buradaki delillerin geçerliliğini tevlid açısından değil de adet teorisiyle olabileceğini belirtmiştir. Müvelled fiillerin de ilahi kudret tarafından doğrudan fiilin hemen ardından adet yoluyla meydana getirildiğini nihai olarak bu fiillerde de insan kudretinin bir etkisinin olmadığını savunmuştur.

Tevlîdi savunan Mu`tezile'ye göre müvelled fiiller de tıpkı doğrudan fiiller gibi emredilip yasaklanmıştır. Emir ve yasaklara tabi olması müvelled fiillerin kul tarafından yapıldığını gösterir. Örneğin; savaşlarda ağırlıkların taşınması, dini hükümleri bilmek gibi durumlar vacip ve mendup olarak emredilmiştir. Bunlar dolaylı olarak kulun kudretinden çıkmaktadır. Tevlîde getirilen bir diğer delil ise övgü ve yergidir. Müvelled fiillerde övgü ve yergiye uygun olarak sevap ve azabın hükmü verilir. Bu ise bu fiillerin kula ait olduğunu gösterir. Bir diğer delil ise müvelled fiillerin Allah'a değil kullara nispet edilmesidir. Günlük ifadelerimizde “falan ağır taşıdı”, “Zeyd'i dövdü” gibi cümleler kurarız. Bunlar hakikat olarak kulun fiilinin olduğunu gösterir.⁵⁴¹

Cürcânî'ye göre bu tür fiillere ilişkin emir ve yasaklar o fiillere yönelik sâiklerin olmasındandır. Allah bu müvelled fiilleri, bu sâiklerin ardından yapar. Övgü ve yergi ise kulun o fiilin fâili olmasından değil o fiile mahal olmasındandır. Fiilin ardından gelen sevap ve azap ise âdetsellerin art arda gelmesi gibidir. Bu tür fiillerin ifadelerimizde kula nispeten söylenmesi ise örfî olup zahire dayalıdır. Bizim sözümüz ise hakikat açısından gerçekleşen fiil hakkındadır. Cürcânî'ye göre müvelled olduğuna hükmedilen fiiller kulun kudreti dâhilinde olmayıp ondan doğmaz. Allah doğrudan fiilin ardından âdeti üzere müvelled fiilleri yaratır. Allah'ın âdet üzere icra etmesi emir, yasak, övgü ve yergi gibi durumların kula nispeti için yeterlidir. Cürcânî, zikredilen bu açıklamaların tevlîdin temelini çürütmeye yettiğini

⁵³⁹ Kādî Abdülcebbâr, *Nedensellik Kitabı: Kitâbü't-Tevlid min kitâbi'l-Mugni*, 28; Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/270.

⁵⁴⁰ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/270-274.

⁵⁴¹ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/270.

belirtmiştir.⁵⁴² Cürcânî zâten kulu fiilinin fâili olarak görmediğinden müvelled fiiller konusunda da kulun bu fiillere ancak mahal olabileceğini ama doğrudan fiillerin en azından kulun kudreti dâhilinde olduğunu ama müvelled fiillerin kudret kapsamında olmadığını ve bu bakımdan kulun müvelled fiillerinin fâili olamayacağını, bu tür fiillerden sorumlu olmasının nedeninin ise insanın sadece bu fiillere yönelik sâikler ile fiile yönelmesinden kaynaklı olduğunu kabul etmektedir. Tevlîde yönelik tüm bu eleştiriler aynı zamanda Cürcânî'nin insan fiillerinde nedenselliği geçersiz kabul etmesi ve sebep ve sonuç arasında zorunluluğu reddetmesiyle ilişkilidir. Cürcânî, Mu'tezile'nin tevlîde dair ileri sürdüğü birbiriyle çelişen bazı uzantılarına da değinmiştir.

Birinci uzantı; Mu'tezile'ye göre hâdis kudrete bağlı olan sebepten dolayı ortaya çıkan sebeplerin aracılığı olmadan doğrudan hâdis kudretle gerçekleşmesi imkânsızdır.⁵⁴³ Yoksa doğrudan ve mütevellid fiiller aynı mahalde bir araya gelir. Doğrudan ve dolaylı olan fiile aynı kudret tesir ettiğinden ikisinin de aynı mahalde varlığı mümkün olur. Oysa dolaylı ve doğrudan fiil misil olup ikisinin bir araya gelmesi imkânsızdır.⁵⁴⁴ Cürcânî'ye göre Mu'tezile'nin tevlîd hakkındaki bu uzantısı onların görüşleri ile çelişmektedir. Mu'tezile iki mislin aynı mahalde bir araya gelebileceğini mümkün görmesine rağmen bu uzantıda ikisinin bir araya gelmesinin imkânsız olduğunu söylemiştir. Cürcânî'ye göre tevlîd yoluyla gerçekleşen şey doğrudan gerçekleşenin imkân dâhilinde olması mutlak anlamda ikisinin bir araya gelmesini gerekli kılmaz. Kudret tevlîd yoluyla gerçekleşen şeyin aynısında sebebin yokluğu şartı ile doğrudan tesir edebilir ama tevellüd yoluyla gerçekleşmesinde sebebin varlığı şarttır. Bu nedenle iki mislin bir araya gelmesi gerekli olmayıp iki mislin şartının da bir araya gelmesi imkânsızdır. Bir başka ihtimalde şu olabilir. Kudretin tevellüd ile gerçekleşen şeydeki tesiri aynısında olup başkasında değildir. İki tesir tek bir şey de bir araya gelmez. Bu nedenle doğrudan ve dolaylı olan fiiller birbirine bedel olur.⁵⁴⁵

⁵⁴² Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/274.

⁵⁴³ Kādî Abdülcebbâr, *Nedensellik Kitabı: Kitâbü't-Tevlid min kitâbi'l-Mugni*, 187.

⁵⁴⁴ Kādî Abdülcebbâr, *Nedensellik Kitabı: Kitâbü't-Tevlid min kitâbi'l-Mugni*, 151-155; Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/274.

⁵⁴⁵ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/274.

İkinci uzantı; Mu`tezile'nin bir kısmı tevellüd eden fiilin Allah'a nispet edilmesini men ederken bir kısmı ise nispetini mümkün görmüştür.<sup>546</sup> Ebû Haşim görüşlerinde bu ikisine de muvafakat etmiştir. Allah'a nispeti men eden Mu`tezile, Allah'ın tüm fiillerinin doğrudan olduğunu herhangi bir sebebe ihtiyaç olmadan makdura tesir ettiği düşüncesine sahip olduğundan Allah'a nispetini men etmesi bu düşünceleri ile çelişmektedir. Ebu Haşim'in bu grupla aynı görüşte olduğunu gösteren “insanların müvelled olan sebeplere muhtaç duyması gibi Allah da fiillerinde sebebe muhtaç olurdu ki o fiilini sebep doğurmuş olurdu” ifadeleridir.⁵⁴⁷ Cürcânî'ye göre burada Allah için muhtaçlılığın söz konusu olmasındaki temel görüş müvelled fiilin gerçekleşmesinin sebebe dayandırılmasıdır. Oysa mütevellid olan fiil kuldan gerçekleşirse bu sebebe dayalı olarak değil fiilin kuldan çıkışı doğrudan olabilir. Dolayısıyla muhtaçlık Allah'a değil mütevellid fiile dönüktür.⁵⁴⁸ Tevellüd eden fiilin Allah'a nispetini mümkün gören bazı Mu`tezililer ile de ortak fikri savunan Ebû Haşim rüzgârın hareketiyle ağaçlardaki dalların, yaprakların hareket etmesinin tevlîd yoluyla Allah'ın fiili olduğunu söylemiştir. Ona göre rüzgârın hareketi Allah'ın doğrudan fiili iken yaprakların hareketi ise tevlîd yoluyla Allah'ın fiilidir. Cürcânî'ye göre tüm fiiller Allah'ın kudretiyle olup ardışık fiiller âdetin gerçekleşmesiyledir. Bir fiilin ardından diğer fiilin gelmesi o fiilin sonucu olduğunu gerekli kılmaz.⁵⁴⁹ Bu uzantının cevabında da yine Cürcânî'nin ilahi fiillerde illiyetin olmadığına dair titiz tutumuna rastlamaktayız. Tüm fiillerin ilahi kudrete dayandığını sebebe bağlı gerçekleşen fiiller olmadığının vurgulamıştır.

Üçüncü uzantı; Mu`tezile'ye göre nazarî bilgi doğrudan nazar ile doğar ama nazarın hatırlanması esnasında meydana gelen bilgi doğrudan nazardan doğmaz. Bu bilgi, kudret ile elde edilen bilgi olur. Nazarın hatırlanması zorunludur. Allah'ın fiili olduğunda kulun bunda tesiri/etkisi yoktur. Allah'ın kudreti dâhilindedir. Allah'a dair bilgi nazarın hatırlanmasıyla direk doğrudan nazarla gerçekleşseydi o takdirde Allah'a dair bilgi de Allah'ın fiilinden olurdu ve zorunlu olurdu. Bu durumda Allah'ın, kulu Allah'ı bilmekle sorumlu tutması mümkün olmaz ve Allah'ı bilmek /marifetullah emredilen bir şey olmazdı. Bu ise yanlıştır.

⁵⁴⁶ Kādî Abdülcebbâr, *Nedensellik Kitabı: Kitâbü't-Tevlid min kitâbi'l-Mugni*, 125.

⁵⁴⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Nedensellik Kitabı: Kitâbü't-Tevlid min kitâbi'l-Mugni*, 125, 159-164.

⁵⁴⁸ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/276.

⁵⁴⁹ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/276.

Nazarın hatırlanması esnasında bilgi nazardan doğmuş olsaydı bu bilgiye şüphe ilişseydi yine de o bilgi olurdu.⁵⁵⁰

Cürcânî'ye göre tüm fiiller Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşir. Mu'tezile'nin dedikleri ise kulun kudretine dayalı kul tarafından yaratılan şeylerle sorumlu tutulabileceğine dayalı söylemlerdir. Cürcânî kulun fiillerinde kulun kudretinin tesirini kabul etmediği için nazarın bu durumu için kudrete dayalı olmasını da kabul etmemektedir. Yine ona göre nazarın hatırlanmasıyla beraber şüphenin ona ilşebileceği kabul edilmez. Kabul edildiği farz edilse bile nazarın hatırlanması esnasında şüphe ilşebilir ve bu bilginin doğmasını engeller. Şüphe yok iken nazar, bilgiyi doğurabilir ama şüphe var iken bilginin doğurmasını engeller. Cürcânî'ye göre bu söylemlerine karşı şöyle denirse “Şüphe insana ait bir fiil olup hatırlama ise Allah'ın fiilidir. Kulun fiili Allah'ın fiilini işlevsiz hale getirmiş olur ki bu yanlıştır.” Bizde deriz ki; şiddetli bir rüzgârın etkisiyle hareket eden şeyin yine bu rüzgârdan kaynaklanan hareketi kuvvetli ellerin engellemesi konusunda aynı durumla karşılaşırız. Yani o şeyin hareketi Allah'a ait bir fiil ya da onun fiili olan rüzgârın hareketinden doğan bir fiil olmuş olsun fark etmez.⁵⁵¹

Dördüncü uzantı: Mu'tezile'ye göre sesler cisimlerin birbirine sürtünmesi ya da bir kısmının diğerinin üzerine itilmesi sonucu meydana gelir. İnsana ait fiillerden meydana gelen acılar da böyledir. Bunlar tevlîd ile meydana gelir. Seslerin oluşumunda sebeplerin olması insanların fiillerinden meydana gelen acıların da sebeplere dayanması bu fiillerinin doğrudan değil sebeplere bağlı olarak gerçekleştiğini gösterir.⁵⁵² Cürcânî'ye göre, zikredilen sebepler bunların meydana gelmesinde doğrudan kudretle gerçekleşmesinin ancak şartları olabilirler.⁵⁵³ Sebepleri kabul etmeyen Cürcânî'nin zikredilen durumları şart olarak kabul etmesi çok da tatmin edici bir seçim değil diyebiliriz. Her şeyin ilahi kudret tarafından doğrudan meydana gelmesi için sebeplerin de yok sayılması görüşünü tutarlı kılma çabasıdır.

⁵⁵⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Nedensellik Kitabı: Kitâbü't-Tevlid min kitâbi'l-Mugni*, 167-169; Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/278.

⁵⁵¹ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/279.

⁵⁵² Kādî Abdülcebbâr, *Nedensellik Kitabı: Kitâbü't-Tevlid min kitâbi'l-Mugni*, 169-170, 184-186.

⁵⁵³ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/280.

Yoksa insanın bedeninin bir bölgesini kesmesi ve buna bağılı olarak acı duyması çok açık bir şekilde sebebe bağılı olarak gerçekleştiğini gösterir.

Beşinci uzantı: Tevlîdi savunanlar müvellid sebebi iki bölüme ayırmışlardır. Birincisi tevlîdin hudusun başlangıcında olduğunu ikincisi ise, hem hudusunda hem de devamında olduğunu söylemişlerdir. Tevlîdi, hudusun başlangıcında olmasına doğayı korumak ve acıyı doğuran kırılmanlık örneğı verilir. İkinci tevlîde ise yani hem hudusun başlangıcında hem devamında olan müvellid sebebe ise aşağı doğru zorunlu itimadı örnek verilebilir. Engel bulunmazsa hem hudus hem de devamında aşağı doğru hareket doğar.⁵⁵⁴

Cürcânî bu uzantıya Amidî'nin cevabıyla karşılık vermiştir. Amidî'ye göre komşuluk ve kırılmanlık örnekleri hudusun başında olduğu gibi devamında da aynı şekildedir. Tevlîde engel bir durum olmadığında verilen örneklerdeki durumlar hudusun devamında doğmazsa esnasında da doğmaz. Ya da hudusun devamında doğarsa esnasında da doğarlar. Hudusu başlangıcına ait özellik ve gereğı tevlîd için şart koşsalardı tüm müvellid sebeplerde sürdürürlerdi. Ama Mu'tezile bunu benimsemedi.⁵⁵⁵

Altıncı uzantı: Mu'tezile'nin tevlîd konusunda ihtilaf ettiğı bir husus, yaralamanın ardından gelen ölümün nasıllığı hakkındadır. Yaralanan kişinin ölümü onun çektiğı acılardan kaynaklanmıştır düşüncesini bir kısım Mu'tezile kabul etmiş bir kısım reddetmiştir. Kabul edenlerin getirdiğı deliller sıkıntılı olup reddedenlerin ise kendi esasları sıkıntılıdır. Cürcânî'ye göre ümmet insanı öldürenin Allah olduğu konusunda icma etmiştir ve Kur'an ayetlerinin de buna delalet ettiğı sabittir.⁵⁵⁶ İnsanın ölümüne hükmedenin Allah olduğu konusu tartışılmazdır ama burada şunu da belirtmek gerekir. İnsanın ölümüne sebep olan nedenler vardır ve bunlar gözardı edilemez. Yaralanan biri yaralama sonucunda ölebilir ama Mu'tezileden bazılarının dediğı gibi çektiğı acıdan kaynaklı olmayabilir. Zira yaralama sonucunda çekilen acılar iyileşme sonucunda geçebilir. Burada tutarlı olan tutum bizce sebeplerin varlığını inkâr etmeden mevzuaya açıklık getirmektir.

⁵⁵⁴ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/280.

⁵⁵⁵ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/280.

⁵⁵⁶ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/280.

Yedinci uzantı: Mu'tezile'nin tevlid konusunda ihtilaf ettiği bir husus da kulun vurma gibi fiillerinde meydana gelen renkler ve tatlar konusundadır. Renklerin ve tatların insanın fiillerinden mi doğduğu konusunda ihtilaf yaşanmıştır. Bir grup Mu'tezile kulun fiilinden kaynaklandığını kabul etmiş bir kısmı ise kulun fiillerinden kaynaklanmadığını, kulun gücünün dâhilinde olmadığını, kuldan kaynaklanması halinde tüm cisimlerde meydana gelmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Cisimlerin mütecanis olan cevheri fertlerden meydana gelen mütemasiller olduğunu söylemişlerdir.⁵⁵⁷ Cürcânî'ye göre cisimlerin mütemasil olduğunu kabul etmeleri hasebiyle Mu'tezile'den renk ve tatların kuldan kaynaklanmadığını savunanlara karşı şöyle denilebilir: Kula ait bazı fiillerden doğan renk ve tatların meydana geldiği cisimde hudusa gelmesinin şartı olan arazların cisimlerdeki farklılığına dayanabilir. Renk ve tatlardan biri kulun fiili ile başka bir cisme taalluk etse dahi şartı meydana gelmeyince cisimde var olmaz.⁵⁵⁸ Cürcânî burada Mu'tezile'nin kulun fiilinden kaynaklanmadığı görüşünü cisimlerin birbirine benzer nitelikte olmasına bağlamasının yanlış olduğunu açıklamıştır. Ona göre cisimlerdeki arazların farklılığından ötürü kulun fiili sonucu renk ve tatların oluşabileceğini ve bunun tüm cisimlerde farklı olabileceğini belirtmiştir. Tüm cisimlerde renk ve tatların meydana gelmesinin şartı arazların cisimlerdeki farklılığına bağlı olduğundan bu şart olmayana kadar diğer cisimlerde de olmaz. Cürcânî açısından zâten renkler ve tatlar hepsi Allah'ın fiilleri sonucu meydana gelmektedir. Buradaki söylemleriyle aslında Mu'tezile'nin tutarsızlığını ortaya koyarak insanın kudreti dâhilinde olmayan müvelled fiillerde kulun etkisinin olmadığını ortaya koymuştur.

Sekizinci uzantı: Mu'tezile'nin ihtilaf ettiği bir diğer husus dövme ve kesme fiiliyle beraber başkası üzerine i'timâttan (dayanma, eğilim) kaynaklı oluşan acının durumu ile ilgilidir. Mu'tezile'nin geneline göre acı i'timâttan kaynaklanır.⁵⁵⁹ Ebu Haşim'e göre ise acı kırılganlıktan kaynaklanır. Bunun sebebi ise acı duygusunun i'timât miktarınca değil kırılganlık miktarınca olmasıdır.⁵⁶⁰ Cürcânî'ye göre, Âmidî'nin de dediği gibi acı

⁵⁵⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Nedensellik Kitabı: Kitâbü't-Tevlid min kitâbi'l-Mugni*, 18; Eş'arî, *Makâlât*, 554.

⁵⁵⁸ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/282.

⁵⁵⁹ İ'timâd, nedenselliği kabul eden Mu'tezile'nin hareket kuramı içinde benimsediği görüş olup hareketin ilkesi olarak görülmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 2/234-280; Dağ, "Kelam ve İslam Felsefesinde Hareket Kuramı", *AÜİFD*, 24 (1990), 220-248.

⁵⁶⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Nedensellik Kitabı: Kitâbü't-Tevlid min kitâbi'l-Mugni*, 72-76, 213-220.

kırılganlıktan değil tek bir i'timâttan kaynaklanır. Yani güçlülük, zayıflık, azlık ve çokluk durumları açısından değişik olan kırılganlığın farklılığı tek i'timâttan kaynaklanır. Değişik acının tek kırılganlıktan kaynaklanması gibi.⁵⁶¹ Bu söylemler Cürcânî ve Eş'arîlerin Mu'tezile'nin kabul ettiği haliyle i'timâdı hareketin ilkesi olarak kabul ettiklerine dayalı bir açıklama değildir. Mu'tezile mezhebi tevlîde delil olarak i'timâttan doğan durumlar ile sebebiliği ispat etmeye çalışmışlardır. Yalnız bu konuda da aralarında görüş ayrılığı olduğunu Cürcânî dile getirmiş ve Ebû Haşim'in acıyı kırılganlığın doğurduğu durumların kabul edilemezliğini açıklamıştır. Eş'arî kelamcıları yalnızca i'timâdı kabul ederler ama hareketin ilkesi olarak kabul etmezler. Kabul etmeleri halinde nedenselliğe kapı açmış olurlar ki bu da onların temel düşüncesine aykırıdır.

Dokuzuncu uzantı: Acının herhangi bir kırılganlık olmadan Allah'tan kaynaklanabilir olduğu ya da olmadığı konusunda ihtilaf olmuştur. Allah'ın fiillerinde mütevellidi imkân dâhilinde görmeyenler Allah'tan kaynaklanan acının hem kırılganlık hem de onu doğurması nedeniyle değildir demişlerdir. Allah'ın fiillerinde tevlîdi imkân dâhilinde görenler ise Allah'tan gelen acının kırılganlıktan meydana gelebileceğini söylemiştir.⁵⁶² Cürcânî bu uzantının ikinci uzantıya dayandığını ve onun alt başlığı olabilecek yeni uzantıya kapı açabileceğini ve buna da gerek olmadığını zikretmiştir.

Tevlîde yönelik tüm söylemler açısından genel bir çerçeve çizildiğinde Cürcânî'nin insanın doğrudan meydana gelen fiillerinin bile Allah'ın yaratmasıyla gerçekleştiğini kabul etmesi insandan bir sebep aracılığıyla çıkan müvelled fiillerin hayli hayli Allah tarafından meydana geldiğini savunduğunun temelidir. İnsanın hâdis kudretinin mahallinde olan fiiller doğrudan kuldun çıkarken yani kesb yoluyla kula taalluk ederken, müvelled fiiller hâdis kudretin mahalli dışında kalmakta dolayısıyla burada insanın bu fiillere yönelik herhangi bir etkisinin olduğu söz konusu olamaz. Müvelled fiiller kulun kastı ve iradesiyle ortaya çıkmayan fiiller olduğundan doğrudan kulun etkisiyle ortaya çıkmaz. Allah doğrudan fiilin ardından âdeti üzere müvelled olan fiilleri yaratır. Mümkün olan her şey zorunlu varlık olan Allah'a dayanır. Müvelled fiiller de mümkünlerden olup O'nun yaratmasıyla meydana gelir.

⁵⁶¹ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/284.

⁵⁶² Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/284.

Cürcânî'nin tevlîdi savunan Mu'tezile'nin görüşlerindeki tutarsızlıkları ortaya koyması aslında Mu'tezile'nin savunduğu teorinin çok güçlü argümanlar üzerine bina edilmediğini, delillendirmelerinde gözden kaçırılan noktaların olduğunu göstermektedir. Bu durumun aslında temel görüşün dışına çıkmama çabasına bağlı ortaya çıktığı açıktır. Tüm çabalar mezheplerin kendi görüşlerinin doğruluğunu ispatlamaya dayalıdır. Çelişki ve tutarsızlıklara düşmemek için yeri geldiğinde bazı ölçütlerin kabulü ya da sükût etmek gerekli olabilir. İlâhi kudreti sınırlandıran Mu'tezile ve insan kudretini sınırlandıran Eş'arîlerin tutumlarını yeri geldiğinde yumuşatması ve Allah'ın ve insanın ontolojik farklılıkları göz önünde bulundurularak fiillerdeki rolünün belirlenmesi gerekir. İnsan fiillerinin de sebep sonuç döngüsünde gerçekleştiği ve insanların yaptıkları fiillerin doğurduğu sonuçların da insana sorumluluk yüklediğini ve insanların bunlardanda da sorumlu olduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Fiilleri yaratan ve fiilleri yapan fâil olarak ayırım yapmadığımız zaman uç noktalardaki fikirlere kapı açılmaktadır.

III. BÖLÜM

FİİLLERİN AHLÂKİ DEĞERİ

İnsan yaratılış özelliği itibariyle kendisine, doğaya, insanlara ve Rabbine karşı sorumluluk taşıyan bir varlıktır.⁵⁶³ Yaptığı her eylem bir sonuç doğurmakta olup bu sonuçlar ya bireyin kendisini, ya doğal çevreyi ya da diğer insanları etkilemektedir.⁵⁶⁴ Bu durum insan fiillerinin ahlaki açıdan iyi ve kötü, güzel ve çirkin olarak nitelenmesini sağlar. İnsan iyi ve kötü davranış sergileme potansiyeline sahip bir varlık olarak iradesini dilediği yönde kullanma hakkına sahiptir.⁵⁶⁵ İnsanın bu davranışlarına yön veren en etkili faktör fiillerin sonucunda sevap ve ceza, övgü ve yerginin olmasıdır.⁵⁶⁶ İnsanın sahip olduğu inanç sistemi onun yaşamında önemli bir yere sahiptir. Yüce bir yaratıcının varlığını kabul eden ve onun gönderdiği ilkelere bağlı kalan insanlar için her eylemin sonucunda sevabın ve cezanın, övgünün ve yerginin olması o fiilin ahlaki değerini belirlemede ölçü olabilmektedir. İnsan fiilleri bağlamında tartışılan kısım tam da bu noktadadır. İnsana ait fiillerin ahlaki değerini belirlemede etkili olanın akıl mı yoksa vahiy mi olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu bölümde fiillerin ahlaki değeri kapsamında hem kelamcıların konuyla ilgili görüşleri hem de Cürçânî'nin insan fiillerine yönelik fikirlerini anlama açısından onun hüsün ve kubuh kavramlarına ilişkin tanımlamalarını, Mu'tezile'nin konuyla ilgili delillerine yönelik itirazlarını, Eş'arîlerin getirdiği delillerin zayıflığına ilişkin ifadelerini ve Mu'tezile'nin Allah'a vacip olarak gördüğü şeylere eleştirilerini bu başlık kapsamında incelemeye çalışacağız.

3.1. Hüsün ve Kubuh'un Anlamı

Cürçânî'ye göre güzellik ve çirkinliğin üç anlamı bulunmaktadır. Birincisi, güzellik yetkinlik sıfatı olup çirkinlik ise eksiklik sıfatıdır. Mesela bilgi, sahibini yetkin kılan üstün bir durumdur. Bu nedenle bilgi güzeldir. Cehalet ise cahil kimse için bir eksiklik olup düşük bir durumdur. İkinci anlamı ise, güzelliğin amaca uygun olması çirkin olanın ise amaca aykırı

⁵⁶³ el-Bakara 2/30; el-Ahzab 33/72; ez-Zâriyât 51/56.

⁵⁶⁴ el-Hucurât 49/10,13; er-Rum 30/41.

⁵⁶⁵ eş-Şems 91/7-9.

⁵⁶⁶ el-Bakara 2/112,195,286; İsra 17/7; el-Kasas 28/84.

olmasıdır. Bir amaca uygun veya aykırı olmayan fiil ise ne güzel ne de çirkindir. Aynı zamanda güzellik maslahat içeren, çirkinlik ise mefsedet içerendir. Bu yönüyle ise güzellik ve çirkinlik itibari bir anlama sahiptir. Güzellik ve çirkinliğin üçüncü anlamı kulların fiilleri ile ilgili olup tartışma konusudur. Cürcânî'ye göre üçüncü anlamı övgü ve sevabın, yergi ve cezanın fiile peşinen veya sonra taalluk etmesi anlamındadır. Bir fiile övgü peşinen, sevap sonra taalluk ediyorsa o fiil güzeldir. Yergi peşinen ceza sonra taalluk ediyorsa o fiil çirkindir. Kulların fiilleri için durum böyleyken Allah'ın fiilleri için sadece övgü ve yergiyle sınırlı kalınır. Cürcânî'ye göre bütün fiiller eşit olup şâri'in emretmesi ve yasaklaması ile övgü ve yergi, sevap ve ceza özelliklerini kazanmıştır. Bir fiilin kendinde bu özellikler bulunmaz. Dolayısıyla bu anlamda fiiller akli değil şer'idir.⁵⁶⁷

Hüsün kubuh konusu genel anlamda övgü ve yergiye, sevap ve cezaya konu olan fiiller bağlamında bu kavramların üçüncü anlamı kapsamında tartışılmıştır. Yalnız bu üçüncü anlamda tartışılması diğer anlamların gözden kaçırıldığı anlamına gelmemektedir. Zira hüsün ve kubuh konusunda görüş ayrılığının bulunduğu kısım genelde bu üçüncü anlamına yani övgüye ve yergiye konu olan anlamına binaendir. Yoksa ilerde de konuyu işlerken aslında hüsün ve kubuhun akli olarak görülen diğer anlamlarına da çokça değinildiği bu anlamlara dayalı delillendirmelerin ve savunmaların yapıldığı görülecektir.

3.2. Ahlâki Değerlerin Kaynağı ve Bilinmesi

Bu konudaki temel problem ahlaki değerlerin ontolojik açıdan iyi ve kötü olarak nitelendirilmesinde etkili olan faktörün, fiilin bizzât zâtından mı yoksa zâtın dışındaki harici bir etkenden mi kaynaklandığı iken epistemolojik açıdan ise değerlerin ne ile bilindiğidir. Kelam ekolleri arasında bu konuda farklı tutumlar sergilenmiştir. Değerlerin ontolojik kaynağı olarak fiilin zâtını kabul edenler epistemolojik kaynak olarak akli öncelerken, değerlerin kaynağı olarak fiilin haricinde etkeni kabul edenler ise vahyi öncelemişlerdir.

İnsan fiillerinde ilahi irade ve kudreti merkeze alan Eş'arî doktrini fiillerin ahlaki nitelik kazanmasında da Allah'ın etkisini yansıtmıştır. Eş'arîlere göre değerler fiillerin zâtına ait bir nitelik olmayıp bir fiilin iyi ve kötü nitelik kazanması ancak şeriatın onu emredip

⁵⁶⁷ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/312; Cürcânî, *Ta'rîfât*, "Hasen", 86-87.

nehyetmesiyle olur.⁵⁶⁸ Fiillerin ahlâki değerini tespit ve tayin eden, belirleyen din olup bir fiil Allah tarafından emredildiği için iyi, yasaklandığı için kötüdür. Bir insanın dini sorumluluğu ancak ilahi emirler ile olur yoksa bir kimsenin aklı ile iyi ve kötüyü bilip ona göre davranması onu dinen sorumlu kılmaz. Eş'arîler din gönderilmeden insanların dini mükellefiyetlerinin olmadığını kabul ederler.⁵⁶⁹ Bununla beraber aklen Allah'ı bilmenin mümkün olduğunu, şer'an ise vacip olduğunu savunurlar. Ahlaki hükümlerin bilinmesi konusunda ise aklın rolünün bulunmadığını söylemişlerdir.⁵⁷⁰ Böylece ahlaki değerlerin hem ontolojik hem de epistemolojik kaynağı olarak dini kabul etmişlerdir. İnsanın karşılığında sevap ve ceza alacağı fiillerin hükmü hakkında insan aklını devre dışı bırakmışlardır. Eş'arî kelimcilerin geneli değerlerin fiilin zâtından değil, zâtın dışından Allah tarafından belirlendiği ve değerlerin ancak şer'i olarak bilinebileceği konusunda aynı görüşü benimsemektedir.⁵⁷¹

Cürcânî'de bu konuda dinin bildiriminden önce fiillerin iyi ve kötü olduğunun bilinmeyeceğini, değerlerin fiillerin zâtına ait bir nitelik olmadığını savunmaktadır.⁵⁷² Cürcânî'ye göre çirkin, kabih olan şer'an yasaklanan, güzel olan ise şer'an yasaklanmayan şeydir. Bir şeyin güzel ve çirkin olduğuna dair hüküm veren akıl değil şeriattır. Şeriat şeyin çirkin ve güzel olduğunu hem tespit eder hem de açıklar. Akıl şeriat bildirmeden önce ortaya çıkan fiilin güzel ya da çirkin olduğunu bilmez. Şâri' isterse güzel olanı çirkin, çirkin olanı güzel yapabilir. Şeriatın hükmü hangi yönde ise öyledir.⁵⁷³ Cürcânî fiillerin ahlaki değeri hakkında hüküm verme, tespit etme, açıklama gibi durumlarda insan aklının herhangi bir işlevinin ve sorumluluğunun olmadığını, tüm durumların ilâhî vahyin etkisiyle oluştuğunu savunmuştur. Bu ifadeler ilâhî irade ve kudreti tenzih etme ve sınırlandırmaktan kaçınma amacı taşımaktadır. İnsanın fiillerinde ihtiyar ve kudretinin etkisinin olmamasına dayalı bu anlayışı fiillerin değeri konusunda da kendisini göstermiştir.

⁵⁶⁸ Teftâzânî, *Makâsıdu'l-Kelâm*, 592; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr min Metâli'i'l-Enzâr*, 212.

⁵⁶⁹ Cüveynî, *İrşâd*, 27.

⁵⁷⁰ Râzî, *el-Muhassal*, 38-41.

⁵⁷¹ Cüveynî, *İrşâd*, 214; Teftâzânî, *Makâsıdu'l-Kelâm*, 592; Râzî, *el-Muhassal*, 180-181.

⁵⁷² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/310 vd.

⁵⁷³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/314.

Eş'arî'ye göre iyilikler de kötülükler de Allah tarafından yaratılır ama Allah kötülükleri kendisi için değil başkası için kötülük olarak yaratmıştır. Bu nedenle Eş'arî'ye göre kötülüklerin Allah tarafından yaratılması bir zulüm değildir. Fiillerin Allah'a nispetle bir değeri olmayıp fiiller insanlara nispetle değer kazanır. Bu ise ancak Allah'ın insanlara emretmesi yahut yasaklaması şeklinde olur.⁵⁷⁴ Bazı Eş'arî âlimleri ise iyi ve kötü olarak nitelendirilen bazı fiiller hakkında insanların ortak düşünceye sahip olmasını toplumda verilen eğitim ve öğretime bağlamaktadırlar.⁵⁷⁵ Ayrıca bunun kaynağının ise o toplumdaki dini düzenlemeler olduğunu söylemişlerdir.⁵⁷⁶ Eş'arîlere göre fiillerdeki değerlerin zâtî değil de itibari olduğunun bazı gerekçeleri vardır.

1. İnsanların iyi ve kötü olan fiilleri itibari olduğu için kişilerin anlayışına, nispetine göre değişebilir durumdadır. Nitekim bir fiil bir kimsenin maksat ve yapısına uygun olduğu zaman onun için iyi bir fiil olurken bir başkası için kötü olabilir.

2. Fiiller değerlerin zâtından olsaydı o halde farklı şekillerde algılanmamaları gerekirdi. Mesela yalan söylemek kabih olan bir eylemdir ama bazı durumlarda hasen olabilmektedir. Örneğin, bir kişiyi ölümden kurtarmak maksadıyla yalan söylemek.

3. İnsanın iradesi mahlûk olup iradesinden sâdır olan fiiller ihtiyari değil genel olarak ıztıradır. Bu nedenle fiillerinde hüsün ve kubuh aramak anlamsızdır.⁵⁷⁷

Ahlaki değerlerin itibariliğini savunan bu anlayışın değerlerin kişiye, zamana ve amaca göre değişebilir olduğunu ve değerlere yönelik algılamalardaki farklılığı savunmaları iyi ve kötü olarak belirlenen fiillerin subjektif bir yapıya sahip olduğu anlamına gelmektedir. İnsan iradesinden meydana gelen fiillerin ihtiyari olmaması fiillerdeki değerlerin de insan tarafından belirlenmediğine ve ihtiyari olmayan fiilde insanın rolünün olmadığına dolayısıyla tüm fiillerin Allah tarafından yaratıldığı temel görüşüne dayanmaktadır. Tüm ahlaki değerlerin Allah tarafından bildirilmesiyle bilinebilir olması, her şeyin tamamen mutlak irade ve kudrete bağlanması aynı zamanda değerleri Allah'ın bildirdikleriyle sınırlandırmaktır. Bu takdirde fiiller sadece Allah tarafından bildirilenlerle sınırlıdır ki bu durumda vahyin değerini

⁵⁷⁴ Eş'arî, *el-Lüma*, 93-94, 128-129.

⁵⁷⁵ Gazzâlî, *el-Müstesfâ min İlmi'l-usûl* (Mısır: Dâru's Sadr, 1324), 1/57.

⁵⁷⁶ Gölcük, *Bâkullânî ve İnsanın Fiilleri*, 270-274.

⁵⁷⁷ Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm* (Beyrut: Dâr'u İbn Hazm, 2008), 79; Gazzâlî, *el-Müstesfâ min İlmi'l-usûl*, 1/57-58.

ve dini ahlaki hükümlerin birbirinden farklı olduğunu söyler. Ona göre estetik hükümler subjektif, dini ahlaki hükümler ise objektiftir. Ona göre dini ve ahlaki hükümler hakkında farklı anlayışların olması bunların izafiliğini değil bilgi eksikliğinden kaynaklandığını gösterir.⁵⁸⁴ Mu'tezile insanın sorumluluğunu akıl sahibi olmasına bağlı kılarak, dinin bildiriminden önce de insanın aklıyla iyi ve kötü olarak bildiği fiillerden sorumlu olduğunu buna bağlı olarak değerlerin vahiyden önce de akılla bilinebileceğini savunmuştur. Ayrıca vahye de rol vererek bazı fiillerin ve durumların vahyin açıklamasıyla bilineceğini de kabul ederek vahyi tamamen devre dışı bırakmamış, vahyin ve aklın birbirini tamamlayan iki olgu olduğunu yansıtmışlardır. Akılcı yönleriyle ön plana çıkan Mu'tezile'nin, hüsün kubuh konusunda aklı esas alsalar da vahyi reddetmedikleri açıktır.

Mâtüridîler de değerlerin fiillerin zâtına ait özellikler olduğunu kabul etmişlerdir. Onlara göre değerlerin kişilere ve şartlara göre değişiklik göstermesi delillerden yoksun itibari ve istisnai bir durumdur. Onlara göre Allah bir fiili iyi olduğu için emrederken kötü olduğu için de nehyeder.⁵⁸⁵ Mâtürîdîlere göre Allah tarafından iyi olarak emredilecek fiilin öncesinde o fiilde emredilmeye uygun olan maslahat vardır. Aynı şekilde kötü olarak nehyedilen fiilin öncesinde o fiilde nehyedilmeye uyan mefsedet vardır. Dolayısıyla hüsün ve kubuh olan fiillerde emredilmeye ve nehyedilmeye uygun olma durumları vardır.⁵⁸⁶ Mâtürîdîlere göre hüsün ve kubuh kısmen akli, kısmen şer'îdir. Onlara göre bu değerler aklın idrak edilebilirlerse de fiillerin iyilik ve kötülük yönünü tamamen kavrayamaz. Bunlar bazı şartlara bağlıdır. Bazı şartlarda kişilere göre iyilik ve kötülük değişebilir. İnsanın bilgisi arttıkça hüsün ve kubuha dair isabetli kararlar olması daha mümkündür. Aklın bu alandaki kapsamı sınırlı durumdadır. Bu nedenle vahye ihtiyaç duyduğu alanlar vardır. Aklın sınırlarının ötesinde olan bilgiler vahiyle gelir.⁵⁸⁷ Neseffî'ye göre insan aklıyla iyi ve kötü

⁵⁸⁴ Hulusi Arslan, "Ahlâki Değerlerin Nesnelliği ve Öznelliği Açısından Mu'tezile ve Eş'arîlik", *Hikmet Yurdu* 9/17 (2016), 2-6.

⁵⁸⁵ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, ed. Sabri Hizmetli (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 72.

⁵⁸⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 430-436; Çelebi, "Klasik Bir kelâm Problemi: Hüsün- Kubuh", 83.

⁵⁸⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 60-64, 434-435. Ramazan Altıntaş, "Hüsün ve Kubuh", *Kelam*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 455.

olanı idrak ediyor olsa da iyiliğin emredilmesini kötülüğün nehyedilmesini vahiy ile bilebilir.⁵⁸⁸

Mâtürîdîlerin fiillerin ahlâki değerlere ilişkin bu söylemleri yine onların orta yolu seçen uzlaştırmacı bir tavır sergilediğini göstermektedir. Hem akla hem de vahye rol vermeleri insan aklını ve ilâhî vahyi insanın değer yüklü eylemlerinde belirleyici konumda oturtmuştur. İnsanın hem akıl sahibi hem de sınırlı bir varlık oluşunu göz önünde bulundurarak vahye ihtiyaç duyan bir varlık olduğunu da vurgulamışlardır. Değerlerin epistemolojik kaynağının akıl olduğunu ve değerlerin fiillerin zâtî nitelikleri olduğuna yönelik ifadeleri onların konuya objektif bir yaklaşım sergilediğini göstermektedir.

Değerlerin bilgisinin akliliğini savunanların ileri sürdüğü bazı gerekçeler bulunmaktadır. Örneğin; vahiyle bildirilen dinin gelmediği zamanlarda iyi ve kötü fiillerin arasında bir fark olmamış olurdu. Değer açısından bu fiillerin bir farkı kalmazdı. Varlık itibarıyla birbirine zıt olan iki fiilden birinin farz diğerrinin haram olması anlamsız olurdu. Yine değerlerin kaynağı akli olmadığı söylendiğinde mükellef tutulan insanın ahirette karşılık görmesi sağlam zemine oturtulmamış olurdu. Bunun nedeni dinin emrettiği ve yasakladığı fiillerin mahiyet açısından iyi ve kötü ile ilişkili olduğundan bunu inkâr etmek olur. Ayrıca Eş`arîlerin toplumda eğitim almayan insanların hem dini hem ahlaki hükümlerin iyi ya da kötü olarak kavramalarına dair söylemleri ise hüsün ve kubuhun şer`i değil akli olduğunu gösterir.⁵⁸⁹ Yani toplumdaki insanlar eğitim almamışlarsa da akıllarıyla fiillerin iyi ya da kötü olduğunu bilebilir.

Değerlerin akliliğini savunanların gerekçeleri göz önünde bulundurulduğunda şer`i olduğunu savunanlara nazaran daha tutarlı durmaktadır. İnsanın akıllı bir varlık oluşundan ötürü sorumlu bir varlık olmasının bilinciyle hem sonraki Mu`tezile bilginlerinin hem de Mâtürîdîlerin hem akla hem vahye vurgu yapmaları fiillerin ahlâki değeri konusunda insan fitratına daha uygun açıklamalardır.

⁵⁸⁸ Nesefî, *Tabsîratü'l Edille fî usûli'd-dîn*, 1/457-458.

⁵⁸⁹ Çelebi, "Klasik Bir kelâm Problemi: Hüsün- Kubuh", 67-71.

3.3. Mu`tezile'ye Yöneltilen Eleştiriler Açısından Hüsün ve Kubuh Savunması

Cürcânî hüsün ve kubuh konusunu genellikle Mu`tezile'nin benimsediği görüşlere cevap vererek ve onların delillerine itiraz ederek gerekçeleriyle savunmuştur. Bu bağlamda fikirlerinin Mu`tezile'ye yönelttiği eleştiriler üzerinden daha anlaşılır hale geldiğini düşünmekteyiz. Cürcânî'nin konuyu işleyiş tarzı onun görüşlerini ortaya koyma açısından önemli mahiyettedir. Bu nedenle Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta konuyu ele aldığı şekilde burada işlemeyi uygun gördük.

Cürcânî, ilk dönem Mu`tezile âlimlerinin fiillerin güzel ve çirkin oluşunun fiillerin zâtları nedeniyle olduğunu, bunlardan sonraki Mu`tezili bir grubun ise güzellik ve çirkinliğin fiilin zâtı nedeniyle değil onları gerektiren bir sıfat nedeniyle olduğunu ileri sürdüklerini belirtmiştir. Ebû'l Hüseyin el-Basrî'nin ise bu sıfatın sadece çirkinde olması gerektiğini çünkü güzelin böyle bir sığata ihtiyacının olmadığını, güzel için güzeli çirkinleştirecek bir sıfatın olmamasının yeterli olduğunu, Ebû Ali el-Cübbâî'nin ise sıfatları reddederek fiillerdeki güzellik ve çirkinliğin fiillerdeki itibari yönler ve bu itibarlara göre değışen izafi sıfatlar nedeniyle olduğunu kabul ettiklerini söylemiştir. Bir yetimi edeplendirmek amacıyla ona tokat atmak Cübbâî'nin savunduğu açıklamaya örnektir. Hüseyin el-Basrî çirkinin, çirkin olan fiile ve fiilin durumunu bilmeye güç yetiren kişinin yapmayacağı şey olarak tarif etmiştir. Bu tarif, Mu`tezile içerisinde yapılan en güzel tarif olarak görölmüştür.⁵⁹⁰ Cürcânî'ye göre bu tanımdaki güç yetme ifadesi aciz ve baskı altında olan kişinin fiilini dâhil etmemek içindir. Nitekim bu durumda olanların fiilleri güzel ya da çirkin olarak nitelendirilmez. Tanımdaki fiilin durumunu bilme ifadesi ise peygamberin davetinin ulaşmadığı ve bu davetin gelişine yakın zamanda yaşayan kimselerin işlemiş olduğu haramları, yasakları dâhil etmemek için olup yine bilme ifadesi ile akli deliller ile Allah'ı bilmeye güç yetirebilen dağda yaşayan kimsenin inkârını dâhil etmek içindir. Tanımda geçen güç yetirenin yapmayacağı şey ifadesi ise, akıl sahiplerinin bu çirkin fiili yapmaya teşebbüs etmesinin onun akıl sahibi oluşuyla örtüşmemesindendir.⁵⁹¹ Cürcânî'nin çirkin fiile ilişkin Mu`tezile âlimleri tarafından yapılan tanımlar arasında en güzel tarifi dile getirmesi tıpkı

⁵⁹⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/314.

⁵⁹¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/314.

bilgi tarifleri içerisinde en güzel tarifi İmam Mâtürîdî'nin yaptığı tarif olarak görmesindeki gerekçeyle aynı olduğunu düşünmekteyiz. İkisini de güzel olarak görmesindeki temel etken tariflerin daha kapsayıcı olmasıyla ilgilidir. Bu tutum bize Cürcânî'nin diğer mezheplere karşı duruşunu da göstermektedir.

Cürcânî'ye göre güzellik ve çirkinlik hakkındaki hüküm akli değildir. Çünkü kul fiillerinde hür olmayıp cebr altındadır. Cürcânî'ye göre Eş'arîler ve Mu'tezile arasında şu konuda görüş birliği vardır. Eş'arîler kulun fiillerinde hür olmadığına dayanarak güzellik ve çirkinliğin akli olmadığını savunur. Mu'tezile ise ihtiyari olmayan fiillerde güzellik ve çirkinlik sıfatlarının olmadığını savunur. Çünkü çirkinlik ve güzellik ihtiyari fiillere ait olan sıfatlardır. Bu, kulun fiillerinde cebr altında olmasına dayalı bir görüş birliğidir. Yani Mu'tezile'ye göre kul zâten hür değilse ihtiyari fiili yoktur. İhtiyari olmayan fiillerde bu sıfatlar bulunmaz.⁵⁹²

Cürcânî'ye göre kulun cebr altında olduğunun beyânı kulun terke güç yetiremiyor olmasıdır. Kulun güç yetirememesi fiilin zorunlu, terkin ise imkânsız olduğunu gösterir. Kul fiili terk etmeye güç yetirebiliyor ve herhangi bir müreccih olmadan kul kendi fiilini var edebiliyorsa, kulun fiilinin var olmasını yokluğuna tercih eden bir sebep yok ise o fiil tesadüfi olarak bir sebep olmadan gerçekleşmiş olur. Bu durumda da kulun fiili ihtiyari olmaz. Çünkü ihtiyari fiil onu tercih eden kesin bir iradeyi gerektirir. Kulun fiilinin kul tarafından var edilmesi bir müreccihe dayanıyorsa bu müreccihin teselsüle yol açmaması için kuldaki kaynaklanmaması gerekir. Yine fiilin ortaya çıkışı müreccih nezdinde zorunlu olur. Yoksa fiili yapmak ve yapmamak mümkün olur. Mümkün olan ise başka müreccihe ihtiyaç duyar. Mümkün muhtaç olmadığı takdirde fiilin bazen çıkması bazen çıkmaması tesadüfi olur. Bu nedenle terkin imkânsızlığı, fiilin tesadüfi ve zorunlu oluşu gibi durumlar kulun fiillerinde hür değil cebr altında olduğunu gösterir.⁵⁹³

Cürcânî kulun cebr altında olduğuna dair bu ifadelerle karşı edilebilecek itirazları da göz önünde bulundurmuş ve değerlendirmiştir. Bu itirazlar şu dört durum üzerinedir:

⁵⁹² Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/316.

⁵⁹³ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/316.

Birincisi, kulun cebr altında olduğuna dair getirilen delillerin aynı zamanda zorunluluğa karşı da getirilmiş olduğunun söylenmesidir. Buna cevaben Cürcânî, zorunlu olanın kudretin ve ihtiyarın varlığı olduğunu yoksa fiilin onun kudret ve ihtiyarıyla gerçekleşmesi olmadığını söyleyerek bu durumda zorunlulukla çelişmenin de olmadığını savunmuştur. Yani insanda bulunan kudret ve iradenin zorunlu olarak var olduğunu ama bunların fiillere etkisinin zorunlu olmadığını izah etmiştir. Çünkü düşünce dünyasında insanın kudreti ve iradesi fiilleri üzerinde etkiye sahip değildir.⁵⁹⁴

İkincisi ise, bu delillerin Allah'ın kudretiyle çelişmesi durumunun ortaya çıkmasıdır. Çünkü kul için ileri sürülen öncüllerin aynısı Allah'ın kudretine de uygulanmaktadır. Cürcânî ise burada bahsedilen insan fiilleri için öne sürülen öncüllerin Allah için de geçerli olduğunu kabul etmemiştir. Allah'ın her şeye gücünün yettiğini ve aynı şekilde terk etmeye de gücünün yettiğini, O'nun fiillerinin kadîm bir müreccihe dayandığından başka müreccihe ihtiyaç duymadığını ama kulun fiillerinin dayandığı müreccihin hâdis olmasından ötürü başka müreccihe ihtiyaç duyduğunu söylemiştir. Ona göre Allah'ın fâil oluşunun müreccih kadîm olup bu müreccih onun iradesi ve kudretidir. Allah'ın zâtına dayalı olan bu irade ve kudret ise hususi bir vakitte fiile taalluk eder.⁵⁹⁵ Kadîm müreccih ile beraber zorunlu olan fiilde ihtiyar olmayıp fiili zorunlu kılan müreccih Allah'ın kendi zâtına dayalı olan iradesidir. Fakat kulun iradesi başkasına dayalıdır. Başkasına dayalı olarak zorunlu kılınması durumunda da cebr olur. Kul kendi fiilinde müessir olmadığından müessiri onun dışında başka biri olduğundan kul cebr altında demektir.⁵⁹⁶

Üçüncüsü ise, bu delillerin güzellik ve çirkinliğin şer'i olduğu görüşü ile çelişmesidir. Çünkü şer'i olması kulun sorumluluğunu gösterir ama kul cebr altında ise bu sorumluluğu yok demektir. Cürcânî şer'i vacipte fâilin kudretinin tesirinin zorunlu olmadığını fiilin normal şartlarda kudret dâhilindeki fiillerden olmasının zorunlu olduğu ifadelerini ileri sürmüştür. Yani fiilin hem kudret hem de ihtiyar ile beraber olması gerekir. Bu ise akli

⁵⁹⁴ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/318.

⁵⁹⁵ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/318.

⁵⁹⁶ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/320.

vacipte kudretin tesirinin bulunması gerektiği için akli vacip için geçerli değildir. Dolayısıyla şer`i olan ile nakz edilemez.⁵⁹⁷

Dördüncüsü ise, kulun fiillerinin dayandığı müreccihin kulun fiilini zorunlu kılan bir sâiki olup bunun ihtiyara aykırı değil tam tersine ihtiyarı tespit ettiğinin söylenmesidir. Cürcânî'ye göre kulun cebr altında olduğuna dair deliller ile kastedilmek istenen herhangi bir sâik ve sâik üzerine kurulan fiili zorunlu kılan ihtiyar olmaksızın, kulun kendi fiilini var etmede müstakil olmamasıdır. Buradaki sâik ve onun üzerine kurulan şey de Allah'ın yaratmasıyla meydana gelir. Kulun fiillerinde bağımsız olmayışını gösteren bu deliller güzellik ve çirkinliğe akli olarak hükmedilemeyeceğini gösterir.⁵⁹⁸ Zikredilen bu itirazlar ve Cürcânî'nin bunlara karşılık verdiği cevaplar Cürcânî'nin cebri görüşünü açık açık beyan etmesidir. Hüsün ve kubuh kavramlarının övgüye ve yergiye konu olan anlamı kapsamında fiillerdeki değerın şer`i olduğu savunmasının kulun fiillerinde cebr altında olduğu görüşüyle örtüşmektedir.

Cürcânî güzellik ve çirkinliğin zâtî olduğunun ya da zâtı gereği bir sıfat nedeniyle olduğunu söyleyen Mu`tezile ehline şu şekilde cevap verileceğini söyler. Mesela, yalan söylemek çirkindir. Eğer yalanın çirkin oluşu onların dediği gibi zâtî olsaydı o halde zâtın hiç ayrılmazdı. Oysa onun zâtî olduğu düşüncesi yanlıştır. Çünkü yalan söylemek bazı durumlarda güzel olup yapılmadığında zemmi dahi gerektirebilir. Mesela peygamberi bir zâlimden korumak için söylenilen yalan hem güzel hem de zorunlu olmaktadır. Ya da bir kimseyi ölümden kurtarmak için de yalan söylemek güzel olur.⁵⁹⁹ Cürcânî'nin bu söylemleri tamamen mezhebinin görüşlerini içermektedir. Fiillerdeki değerlerin fiillerin zâtından ve zâtı gereği bir sıfat nedeniyle olmadığını değerlerin kaynağının şer`i olduğunu savunanlarla aynı gerekçeleri benimsemektedir.

Cürcânî'ye göre bunun üzerine şöyle denemez. Burada güzel ve zorunlu olan şey öldürülmek istenen kimseyi kurtarmak ya da peygamberi zulümden korumaktır. Korumak ve kurtarmak yalansız da gerçekleşebilir. Sözlü ifade ederken haber vermek amacı taşımayan

⁵⁹⁷ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/320-322.

⁵⁹⁸ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/322.

⁵⁹⁹ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/322.

bir tarzda söylemek tariz veya tevriye⁶⁰⁰ yaparak başka anlamı kastederek söylemek de mümkün olabilir ki böyle durumlarda kişi yalan söylemiş olmaz. Tariz manalarında yalandan kaçış olup def etmek için yalan kaçınılmazdır. Dolayısıyla yalan söylemek güzel değil çirkindir.

Yine Cürcânî'ye göre bazen soru soran kişi çok sıkıştırdığı için tariz ve haber vermeyi kastetmeme durumu bile mümkün olmayabilir. Dolayısıyla böyle durumlarda kesin anlamda sözü söyleyen kişi haber verme amacı taşımadığı ya da verdiği haberdeki kastın neliğine dair kesin sonuca ulaşamaz. Böyle söylenen sözlerde yalan olmaz. Nitekim söylenen her sözü doğru hale getirecek eksikliğin ve fazlalığın olması mümkündür. Burada da yalan güzel olup doğru çirkindir. Zâlimin zulmüne yardım doğrudur. O halde doğrunun güzelliği de zâti değildir. Tıpkı bunun gibi tüm fiillerde böyledir.⁶⁰¹ Cürcânî, fiillerdeki değerlerin onların ne zâtında, ne zâtta bulunan bir sıfat nedeniyle ne de itibari yönlerde olduğunu vurgulamaktadır. Fiillerin iyi ve kötü olarak nitelenmesi din tarafından onlar hakkındaki hükmün tespit ve tayininden sonra olur. Bu nedenle fiiller ilâhî irade tarafından emredilince iyi yasaklanınca kötü olur. Böyle vasıflanan fiiller kişilere, şartlara göre değişebilen izafî şeylerdir.⁶⁰² Bu bağlamda insanın fiillerinde cebr altında olduğu düşüncesiyle fiillerin şeriat tarafından hüsün kubuh olarak vasıflanması paralellik göstermektedir. İnsan fiillerinin yaratıcısı Allah olduğu gibi insanın fiillerinin iyi ve kötü olduğunu belirleyen de O'dur.

Sonra Cürcânî, Mu'tezile'nin bu konudaki hakiki ve ilzami delillerini açıklamaya geçer. Bu hakiki deliller şunlardır:

1. Mu'tezile, bütün insanların şeriatı kabul edenlerin ve etmeyenlerin adaletin doğruluğunu ve güzelliğini, zulmün ve haksız yere cana kıymanın ise çirkinliğini kesinlediğini, tüm milletlerin bu konuda icma ettiğini söylemiştir.

⁶⁰⁰ Ta'riz, dokunaklı, kinayeli söz söylemektir. Tevriye, bir kimsenin söylediği sözde zahirinin tersini kastetmesidir. Bkz. Cürcânî, *Ta'rifât*, "Tevriye", 68; Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lüğati* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), "et-ta'rid", "et-tevriye", 2/2475; Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît*, "tevriye", "tarid", 6/6031-3/3022.

⁶⁰¹ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/324.

⁶⁰² Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/310-318; Çelebi, "Klasik Bir kelâm Problemi: Hüsün- Kubuh", 12.

Cürcânî'ye göre bu durum güzellik ve çirkinliğin uygunluk ve aykırılık, yetkinlik ve eksiklik sıfatları anlamındadır. Bu anlamlar zâten aklidir. Bu konuda bir tartışma yoktur. Tartışılan konuda (övgüye ve yergiye konu olması anlamında) ise kabul edilemez.⁶⁰³ Cürcânî'nin bu itiraza hüsün ve kubuhun akla uygun manalar kapsamında olduğunu söylemesi pek tatmin edici değildir. Zira şeriat adaleti emredip zulmü yasaklamış, haksız yere cana kıymanın haram olduğunu bildirmiştir. Bu durumlar dünyanın her yerinde aynı şekilde (kötü olarak) kabul edilmektedir. Cürcânî görüşünden taviz vermemiştir. Oysa burada bu zikredilen adalet zulüm gibi değerlerin hem akli hem de şer'i olarak değerinin aynılığı söylenebilir.

2. Mu'tezile'ye göre bir amacı gerçekleştirme hedefinde olan kimse için doğruluk ve yalan eşit durumda ise o kimse kesinlikle doğruluğu tercih eder. Bunun sebebi doğruluğun onun aklında yer etmiş olmasıdır. Yine biri ölmek üzere olan birini görse hiçbir teşekkür, çıkar düşünmeden onu ölümden kurtarmak için çabalar.⁶⁰⁴

Cürcânî'ye göre doğruluk maslahata uygun, yalan ise aykırıdır. Bu durumlar kişinin nefsinde karar kılmıştır. Doğruluğun ve eşitliğin eşit durumda olduğunu varsaymak onun gerçekleşmesi gerektiği anlamına gelmez. Doğruluk zâtından ötürü güzel olduğu için değil maslahata uygun olduğu için tercih edilir. Birini ölümden kurtarma örneğinde ise Cürcânî bunun insanın hem cinsine karşı duyduğu merhametten geldiğini ve onun durumuna yönelik yaşadığı empati duygusundan geldiğini söyler. O an kendini onun yerinde düşünür ve onu kurtarmaya meyleder.⁶⁰⁵ Fiillerdeki değerlerin maslahata uygun ve aykırı olması Cürcânî açısından zâten itibari niteliktedir bundan ötürü kişi tercihte bulunur yoksa fiilin zâtına ait bir nitelik olduğundan değildir.

Bu iki delil Cürcânî'ye göre Mu'tezile tarafından ileri sürülen iki hakiki delildir. Bir de iki ilzami delil vardır. Onlar ise şöyledir:

1. Eğer Eş'arîlerin dediği gibi çirkin olan şeyler şeriat tarafından belirlendiyse ve Allah'ın fiilleri için çirkindir denilemez ise o takdirde Allah'ın yalan söylemesi de güzel

⁶⁰³ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/330.

⁶⁰⁴ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/14; Cüveynî, *İrşâd*, 217.

⁶⁰⁵ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/330.

olurdu. Böyle bir durumda ise dinlerin ve peygamberlerin gönderilmesi geçersiz olurdu. Zira Allah peygamberlerini mucize ile desteklemek isterken yalancı olabilir. Bu durumda da yalancı ve gerçek peygamberi ayırmak imkânsız olurdu. Şer'i hükümler böyle bir durumda sabit olmaz ve peygamber göndermenin de faydası olmazdı. Aynı şekilde yalancı peygamber olan birinin elinde Allah'ın mucize yaratması güzel olurdu.

Cürcânî'ye göre yalanın akli açıdan çirkin olması Allah'ın yalan söylemesinin imkânsızlığı için gerekçe değildir. Başka gerekçeler olabilir. Peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin elinde mucizenin gerçekleşmesi ise yalanın imkânsızlığından değildir âdetseldir. Elinde mucize gerçekleşen kimsenin yalan söylemesi mümkün dâhilinde olup mucize gerçekleştiği için doğruluğu kesindir.⁶⁰⁶

2. Eğer Eş'arîlerin dediği gibi güzellik ve çirkinlik şeriatın bildirmesiyle ise o takdirde dini hükümlerin maslahat ve mefsedetlerin ta'lili imkânsız olurdu. Oysa dini hükümlerin maslahat ve mefsedetler ile ta'lili (illetlendirilmesi) konusunda icma vardır. Ta'lilin imkânsız olması ile beraber kıyas kapısı kapanır ve pek çok olay hükümsüz kalabilir.

Cürcânî'ye göre maslahat ve mefsedet amaca uygunluk ve aykırılık olup uygunluk ve aykırılık aklidir. Oysa burada aklın maslahat ve mefsedete ulaşması amaçlanmamıştır. Allah'ın hükümlerinde kulların maslahatlarını temin etmesi mefsedeti gidermesi kulları için bir lütuftur. Allah'ın fazlıdır. Oysa Mu'tezile'ye göre bu kulları için Allah'a vaciptir.⁶⁰⁷ Cürcânî sürekli cevaplarında tartışmanın hüsün ve kubuhun üçüncü anlamı (övgü ve yergi içeren) kapsamında olduğunu vurgulayarak amaca uygunluk ve aykırılık anlamında olan mananın zâten akli olduğunu bu nedenle tartışmaya bu açıdan deliller sunmanın tartışılan boyutun dışında olduğu izlenimini vermiştir. Oysa hem Mu'tezile'nin ileri sürdüğü gerekçeler hem de Cürcânî'nin verdiği cevaplar bize hüsün ve kubuhun farklı boyutlarda anlamlar taşısa da aslında tamamen birbirinden bağımsız olmayacağını göstermektedir. Cürcânî her ne kadar hüsün ve kubuh tartışmalarını övgü ve yergiye konu olan anlama indirgemeye çalışsa da bunun keskin bir şekilde ayırmak mümkün görünmemektedir. Vahiy kapısı son peygamberle kapanmış olup Müslümanlar sonraki dönemlerde farklı durumlar için

⁶⁰⁶ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/332.

⁶⁰⁷ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/334.

farklı hükümler ortaya koyma yoluna gitmişlerdir. Zaman içerisinde toplumların gelişmesiyle beraber pek çok alanda yenilikler yaşanmıştır. Toplumun ihtiyaç duyduğu alanlarda yeni dini hükümler ortaya koymak için kıyas yöntemi ve çeşitli ilkeler bağlamında hükümler ortaya atılmıştır. Eğer şeriat tarafından tüm değerlerin belirlendiği kabul edilirse bu tür durumlarda şeriatın bildirimi olmayacaktır. Mu'tezile'nin ileri sürdüğü haklı bir itiraz olup her şeyin şeriatle bilinmesi sonradan hüküm verilmesi gereken her eylemin de vahiy tarafından emredilip yasaklanması gerekir. Cürcânî'nin buradaki tutumu yeterli ve tatmin edici olmamaktadır.

Cürcânî'ye göre bir şeyin güzel ya da çirkin olduğuna hükmedenin akıl değil şeriat olduğu yukarıda verilen cevaplar ile sabit olmuştur. Şeriatten önce fiillere ait olan beş hüküm ve bunlara mensup olan hiçbir hüküm yok demektir. Cürcânî burada fiillere yönelik tasniflere değinmiştir.⁶⁰⁸ Mu'tezile akılla bilinen idrak edilen güzellik ve çirkinlik yönüyle fiilleri beş bölüme ayırmıştır. Vacip, haram, mendup, mekruh, mübah. Yapılması mefsetet içeren fiil haram, terki mefseteti kuşatan fiil vacip, yapılması maslahatı kapsıyorsa mendup, terki maslahatı kuşatıyorsa mekruhtur, yapılması ve terki bir mefsetet veya maslahatı kuşatmıyorsa mübahtır.⁶⁰⁹

Mu'tezile zarûrî olmayan fiiller arasında akılla bilinenleri bu beş gruba ayırmıştır. Güzellik ve çirkinliği akılla bilinmeyen fiiller hakkında ise şeriatten önce bunlara dair ayrıntılı olarak tek tek hüküm verilemez. Nitekim bu tür fiillerde hükmü verecek yön bilinmediği için hüküm verilmez. Bunlar hakkında icmal olarak hüküm verilecek. Yasaklama, mübahlık ve duraksama hükümleri verilir. Bu bahsedilen yasaklamanın delili başkasının mülkünde onun izni olmadan tasarruf etmektir. Bu da haramdır ve bu duyulur dünyadaki durumudur. Cürcânî'ye göre duyulur dünyada ve gayb arasında fark olup bu dünyadaki mülkünde tasarrufun haramlığı şeriatten alınmıştır. Mübahlığın delili ise Mu'tezile'ye göre iki olup birincisi o mülkün sahibine zarar vermeyen bir tasarruf olduğundan mübahtır. Mesela başka birinin duvarında gölgelenmek onun aynasına bakmak. Cürcânî'ye göre asıl olan şeriatle sabit olmuştur. Aklın onun hakkında hüküm vermesi

⁶⁰⁸ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/334.

⁶⁰⁹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/48-50.

yalnızca doğaya uyumluluk ve amaca uygunluk anlamındadır. Yoksa akıl tartışılan anlamda asıl hakkında hüküm vermez.⁶¹⁰ Cürcânî fiillere yönelik hükümlerin (vacip, haram vd.) şeriaten önce bilinmediği konusunda aslında haklıdır. Yani buradaki haklılık bu hüküm ifadelerinin şeriatın emredip yasaklamasıyla bizim onları bilmemizdir. Yoksa şeriat bir fiilin haram olduğunu bildirmeseydi biz o fiilin aslında aklen zâten kötü/çirkin fiil olduğunu söyledik ama haramdır ifadesini kullanmazdık. Bu ifadeleri şeriatle biliriz. Ama bir fiilin iyi ya da kötü olduğunu akıl zâten şeriat bildirmeden önce de bilebilir ki Cürcânî bu alanı amaca uygunluk ve aykırılık anlam taşıması bağlamında olarak kabul ettiğinden bunun aklen şeriaten önce bu şekilde bilinebilir olduğunu söylemektedir. Yoksa akıl ile iyi ve kötü olarak hakkında hüküm verilen fiillerin övgü ve yergiye konu olan anlamda akıl ile hüküm verilemeyeceği işin içine övgü ve yergi sevap ve ceza girdiğinde şeriat ile ancak bilinebilir ve hükmü verilir şeklinde keskin ayırım yapmaktadır. Biz de diyoruz ki vahiy zâten akli muhattap alır ve akıl ile uzlaşa halindedir. Dolayısıyla aklın uygun ve aykırı gördükleriyle şeriatın övdüğü ve yerdiği fiiller birbirinden farklı olamazlar ve ayrılamazlar.

Mu'tezile'nin mübahlığa dair getirdiği bir diğer delil ise, Allah'ın insanı ve insan için faydalanabileceği her şeyi yaratmasıdır. Bunun hikmeti kulun faydalanmasını yani faydalanmanın mübahlığını gerekli kılar. Yoksa onu yaratması abes olurdu. Dolayısıyla akıl açısından bunun haram olduğu anlaşılamaz. Bir kimse susuzluğu gidermek için denizden bir avuç su içse ve akıl bu kimsenin durumu için Kerim olan Rabbin onu o sudan engelleyeceğine ya da onu helak edeceğine akıl hükmedemez. Cürcânî'ye göre Allah bu kimseyi belki de arzu ve şehvetini dizginlemesi ya da o susuzluğa karşı sabretmesi için yaratmıştır. Bunun karşılığında onu ödüllendirecekse bu büyük bir menfaattir kul için. Ya da bizim bilmediğimiz başka amaçlar için de yaratmış olabilir.

Mu'tezile'nin ileri sürdüğü bir diğer hüküm çeşidi duraksamadır. Duraksama bazen hükmün olmaması bazen de bilginin olmaması şeklinde açıklanır. Duraksama hükmün olmaması ise bu durumda mübah olur ve bu yasaklanmayandır. Bilginin olmaması durumunda ise ya bir mahzur ya da mübahlık vardır ama bizler onu bilmiyoruzdur. Cürcânî

⁶¹⁰ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/334-336.

ikinci açıklamanın birinci açıklamaya göre daha uygun olduğu belirtmiştir. Ona göre ikinci açıklamadaki bilginin yokluğu deliller çatıştığı için değil deliller olmadığı içindir.⁶¹¹

Cürcânî hüsn ve kubuh içerikli fiillere dair hükmün şariat gelmeden önce akıl tarafından fiilin hükmünün ne olduğunu bilinmediğini tüm bunların şariat ile belirlendiğini savunmuştur. Öne sürdüğü tüm delilleri ve tüm söylemleri, ifadeleri kendi görüşlerinin tutarlılığını ve geçerliliğini korumaya yöneliktir.

3.4. Mu'tezile'nin "Vücûb Alellah" Görüşüne Eleştirileri

Allah'ın kabih olanı işlemeyeceği kelamcılar tarafından icma ile sabittir. Eş'arîlere göre hiçbir şey Allah'a vacip olmayıp onun fiilleri için çirkinlik söz konusu olamaz.⁶¹² Mu'tezile'ye göre ise Allah çirkin fiili yapmaz ve Allah'a kulları için iyi olanı yapmak vaciptir.⁶¹³

Mu'tezile aklın güzel ve çirkin olarak hüküm verdiği bazı fiillerin Allah için çirkin ve bazılarının ise ona vacip olduğunu söylemiştir.⁶¹⁴ Cürcânî'ye göre Allah hakîm olup dilediği hükmü verendir, dilediğini yapandır, hiçbir şey ona zorunlu değildir ve ondan zorunlu olarak çıkmaz. O'nun fiilleri çirkin olmaz.⁶¹⁵ Cürcânî, Mu'tezile'nin bu düşüncelerini hüsn-kubuh meselesi ile bağlantılı olduğunu düşünerek bu bağlamda ele almıştır ve Mu'tezile'nin Allah için vacip gördüğü şeylerin bir kısmını zikrederek deliller getirmiştir.

Mu'tezile'nin Allah'a vacip kıldığı şeylerden biri lütuftur. Onlara göre lütuf kulu hem itaate yaklaştıran hem de isyandan uzaklaştıran fiil olup bunun en güzel örneği peygamberleri göndermesidir. İnsanlar peygamberler sayesinde itaate yaklaşırlar isyandan uzaklaşırlar.⁶¹⁶ Cürcânî'ye göre bu delil pek çok açıdan çürütülebilir. Onların getirdiği peygamberlerin gönderilmesi örneği üzerinden gidilecekse o takdirde her asırda ve her bölgede insanları kötülükten alıkoyan onlara iyiliği emreden peygamberler gönderilseydi ve onunla beraber o

⁶¹¹ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/336.

⁶¹² Cüveynî, *İrşâd*, 213-240; Râzî, *el-Muhassal*, 181-182.

⁶¹³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/28-44; Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/337.

⁶¹⁴ Kâdî Abdülcebbar *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl (el-Aslah, İstihkâku'z-Zemm, et-Tevbe)*, thk. Mustafa es-Sikâ (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme, 1965), 14/53-54; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/10 vd.

⁶¹⁵ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/338.

⁶¹⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/354.

bölgenin müçtehitleri, hâkimleri, muttaki duruma gelseydi işte o zaman bu lütuf olurdu ki Mu'tezile bunun vacipliğini düşünmez. Oysa peygamberlerin emr-i bi'l ma'ruf nehy-i a'nîl münker faaliyetine rağmen toplumdaki bu insanların böyle olmadığı bilinir. Bu da lütfun Allah'a vacip olmadığını gösterir.⁶¹⁷ Yani Cürcânî burada verdiği cevapla Allah'a vacip olarak görülen lütfun içeriğini genişletmiş sadece peygamber göndermenin değil bununla beraber her dönemde gönderilmesi gerektiğini insanların hidayete ermesinin de Allah'a vacip olması gerektiğini söyleyerek Allah için vacipliğin söz konusu olmadığını vurgulamıştır. Peygamber göndermek Allah'ın insanlara lütfu ve ihsanı olabilir ama bunun Allah'a vacipliği kabul edilemezdir. Cürcânî'nin de buradaki vacipliğe karşı tutumu haklı bir tutumdur.

Mu'tezile'nin Allah için vacip olarak gördüğü bir diğer şey ise, Allah'ın itaat eden kullara bu itaatlerinin karşılığında sevap vermesidir. Allah'ın kula sevabı vermemesi kabih olup bu Allah için söz konusu değildir. Allah'ın sevabı vermemesi, onu terk etmesi imkânsız olduğu için de Allah'a vaciptir. İtaat karşılığında sevap verilmezse itaat etmenin bir gayesi olmamış olur ki gayesiz amaçsız olan da abestir. Bu ise hikmetli olan Allah için çirkin olur. Allah'ın fiillerinin gayeli olması ise onun kendisine dönük değil kullara yönelik bir gaye olur. Zira Allah kendisine yönelik gayesinin olmasından münezzehdir. Kula dönük gayede ise bu amaç kul için ya dünya ya da ahiret hayatı için olur. Dünya hayatı geçici olduğundan kul açısından nasipsiz zor bir durum olur. Ahiret hayatı için ise ya kula zarar ya da fayda vermek içindir. Zarar olmayacağı icma ile yanlış bir durumdur. O halde fayda içindir ki zâten olması gereken budur. Faydanın kula ulaştırılması gayenin boşa çıkmaması için vaciptir.⁶¹⁸

Cürcânî'ye göre kuldan istenen taat kula öncesinde verilen nimetlere nazaran az konumdadır. Allah'ın kullarına verdiği nimetler çok fazla ve büyük iken kulun taati bunun yanında pek değersizdir. Ayrıca kulun itaatle yükümlü tutulması konusunda Cürcânî, buradaki yükümlülüğün bir amaca dayanması gerekmediğini savunur.⁶¹⁹ Burada yine ilahi iradenin sınırlandırılmayacağı temel ilkesine dayalı bir savunma bulunmaktadır. Allah dilerse kula sevap verir dilemezse vermez. Bu onun için vacip değildir ve yine Allah'ın fiilleri herhangi bir maksada yönelik olarak gerçekleşmez. Bu tutum Cürcânî'nin kendi düşünce

⁶¹⁷ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/338.

⁶¹⁸ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/356 vd; Eş'arî, *Makâlât*, 360-362.

⁶¹⁹ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/338.

sistemi açısından tutarlı olabilir. Ama ilahi iradenin zorunluluğa dayalı bir vaciplik söz konusu olmadan Allah'ın fillerinin kuldan isteklerinin kula dönük nice hikmet ve faydalar içerdiğini ve bunun Allah'ın ilahlığına, iradesine ters düşen bir durum olmadığını söylemek yanlış olmasa gerektir.

Mu'tezile'ye göre Allah'a vacip olan bir diğer şey ise isyanı cezalandırmasıdır. İsyan eden cezalandırmazsa itaat eden ve isyan eden aynı durumda olur ki böyle bir durumda isyan edenlerin sayısı artabilir. Ceza olmadığı için isyana teşvik sayılabilir. Aynı zamanda isyan edenlerin isyanına izin vermektir. Bu nedenle isyankârı cezalandırmaması çirkindir.⁶²⁰

Cürcânî'ye göre isyankâr kişinin hakkı cezadır ama Allah dilerse onun cezasını vermeyebilir. Bu da onun kuluna vereceği lütuftur. Onu cezalandırması itaat ve isyan eden arasında eşitlik olduğu anlamına gelmez. Zira itaat eden kişi ödüllendiriliyor. Cezalandırılmaması isyana teşvik etmez. Çünkü burada cezalandırma zannı daha baskın bir durumdur cezalandırmamaya göre. Mu'tezile'nin dediği teşvik etme isyana izin verme tam tersi cezalandırmama baskın olduğunda geçerlidir.⁶²¹

Mu'tezile'nin Allah'a vacip kıldığı bir diğer husus kul için dünyada en iyi olanı yaratmasıdır.⁶²² Cürcânî'ye göre hem dünyada hem ahirette cezasını çeken fakir kâfir için en iyi durum onun yaratılmamış olmasıdır. Oysa o yaratılmıştır. O halde onun için en iyi olan durum var edilmemiştir. Bu örnek aslahın Allah için vacip olmadığını gösterir. Cürcânî buna ayrıca Eş'arî ve Cübbâî arasında geçen üç kardeş meselesini de örnek verir.⁶²³

Mu'tezile'nin Allah'a vacip kıldığı bir diğer husus acılara karşı bedel vermesidir. Onlara göre eğer kula verilen acı, elem onun işlediği günah hata yüzünden ise bu bedeli vermek vacip değildir. Ama Allah'ın kula verdiği elem ve acılar ona karşılıksız verilmişse o takdirde Allah kullara bedel vermek zorundadır. Eğer kulun çektiği acı bir başkası tarafından yani başka bir kuldan kaynaklanıyorsa o halde Allah bu kişinin iyiliklerini alıp acı çekene

⁶²⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/532-540.

⁶²¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/340.

⁶²² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-Teklîf*, ed. Ömer es-Seyyid Azmi (Kahire, 1965), 22, 243-244; Cüveynî, *İrşâd*, 235.

⁶²³ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/340.

vermeli ya da acıya sebep olanı engellemeli ya da acıya denk gelecek şeyler acı çekene onun bedelini vermelidir.⁶²⁴

Cürcânî'ye göre Mu'tezile mezhebi bu konuda kendi arasında pek çok ihtilaf yaşamıştır. Bu ihtilafları bu iddialarının geçersiz olduğuna tanıktır ve yeterlidir.⁶²⁵ Vücûb alellah ile ilgili Mu'tezile'nin görüşleri ve Cürcânî'nin itirazları göz önünde bulundurulduğu zaman şöyle bir tablo karşımıza çıkmaktadır. Mu'tezile ileri sürdüğü pek çok gerekçesinde haklı olmakla beraber bunun Allah'a vacip olmasına dayandırması onları haksız bir duruma sokmaktadır. İlâhi adalete uygunluk açısından bu yaklaşımı benimsemişlerdir. Oysa Allah için zorunluluğun olması onun ulûhiyetine aykırıdır. Bu bağlamda ilâhi irade, ilâhi adalet ve ulûhiyete dair tüm nitelikler bakımından söylemlerin geliştirilmesi gerekir. Allah'ın her eyleminin hikmetli olduğu ve tüm hükümlerinde adaletli olduğu iradesinin sınırlandırılmayacağı ancak bu sınırlandırılmama halinin onun ilkesiz, keyfine göre ilâhi adalet ile örtüşmeyen bir hal olmadığı da bilinmelidir. Cürcânî Allah'a vacip söylemlerini kabul etmemekte haklı bir tutumdur. Yalnız onun da gerekçelerinin dengeli bir tutum olmadığını belirtmek gerekir.

Hüsün kubuh ve vücûb alellah kapsamında tartışılan bir diğer mevzu teklif-i mâ-lâ yutâk konusudur. Teklif ve kudret ilişkisi kapsamında Mu'tezile Allah'ın kulu güç yetiremeyeceği şeyle yükümlü tutmayacağını, bunun aklen çirkin olduğunu söylemiştir. Zira Mu'tezile'ye göre insan fiillerini kudreti ve iradesiyle gerçekleştirir ve insan fiillerinin fâilidir. İnsanın sorumluluğu açısından insanın müstakil olarak fiillerinde etkiye sahip olması gerekir. İnsanın yapıp ettiklerinden ötürü ceza ve mükâfat alması ancak insanın fâil olmasıyla olur. Aksi takdirde kullara sorumluluk yükleyip onları cezalandırmak ilâhî adalet açısından sorunludur.⁶²⁶ Cürcânî ve mezhebine göre ise güç yetirilmeyen şeyle sorumlu tutmak aklen caiz olup hiçbir şey Allah için vacip değildir. Allah dilediğini yapar, dilediğine hükmeder. Eş'ârî düşüncede insanın fiilleri zâten ilâhî kudret tarafından meydana gelmektedir. Teklif anlayışları da insanda bulununan kudretin ancak fiilin gerçekleştiği esnada fiil ile beraber bulunabildiği ve kudretin yalnızca bir fiil için geçerli olduğu görüşü üzerine kuruludur. Fiili

⁶²⁴ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/325-328.

⁶²⁵ Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/342-346.

⁶²⁶ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/338-352.

yapmaya güç yetirenin zıttı olan terketmeye güç yetirememesi kudretin bu durumunun izahıdır.⁶²⁷ Bu bakımdan Cürçânî güç yetirilemeyen şeylerin mertebe açısından farklılık gösterdiğini söylemiştir. Bu mertebelerin en aşağısı ise Allah'ın gerçekleşmeyeceğini bilmesi ve irade etmesi ya da olmayacağını haber vermesi sebebiyle fiilin imkânsız olmasıdır. Bu tür fiillere hâdis kudret taalluk etmez. Çünkü hâdis kudret fiil ile beraberdir, fiilden önce değildir ve hâdis kudret iki zıtta taalluk etmez. Bir kudret iki zıtta var oldukları sırada başlı başına taalluk edebilir. Bununla mükellef tutmak caiz olur. Buna en güzel örnek ise isyan eden kimsenin yani kâfir ya da fasık iken o kimseyi imanla günahları terk etmekle mükellef tutmak verilebilir.⁶²⁸

Mertebelerin en üstünü ise bizzât mefhumu sebebiyle imkânsız olmasıdır. İki zıttın bir araya gelmesi gibi hakikatlerin dönüştürülmesi ve kadîmin yok edilmesi gibi burada söz konusu olan imkânsızlık ile kişiyi mükellef tutma imkânsız tasavvur etmeye dayalı bir uzantı olup bu konuda farklı görüşler ileri sürülmüştür.⁶²⁹

Güç yetirilmeyen şeyin orta mertebesi ise hâdis kudretin âdeten ona taalluk etmemesidir. Buna örnek olarak cevherlerin yaratılması gibi mefhumu itibariyle hâdis kudretin taallukunun imkânsız olduğu ve dağı kaldırma ve göğe uçmak gibi mefhumu itibariyle mümkün olan ama hâdis kudretin tür ve sınıf olarak taalluk etmediği durumlar verilebilir. Cürçânî'ye göre Allah kulu güç yetirmediği şey ile mükellef tutabilir diye savunduğumuz görüş aslında bu mertebededir yani kulun âdeten güç yetirilmeyen şeyle yükümlü tutulması mümkündür. Kaldı ki Kur'an'da “Allah hiç kimseye gücünün üstünde bir şey yüklemes”⁶³⁰ ayeti de zâten kul için böyle bir teklifin gerçekleşmediğini gösterir.⁶³¹ Cürçânî'nin mertebeler ile bu konuya açıklık getirmesi Eş'arîlerin “kulun güç yetirmediği şeyle yükümlü tutulmasının aklen mümkün olduğu” görüşlerinin dayanağını göstermesi açısından yerinde olmuştur. Yine ilahi iradenin dilediğini yapan olmasına dayalı olarak yükümlü tutma konusunda onun iradesine sınır konulamayacağı tezi savunulmuştur.

⁶²⁷ Cürçânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/346; Teftâzânî, *Makâsıdu'l-Kelâm*, 598; Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Din*, 164

⁶²⁸ Cürçânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/346.

⁶²⁹ Zikredilen görüşler için bkz. Cürçânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/348.

⁶³⁰ el-Bakara, 2/286.

⁶³¹ Cürçânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/348.

3.5. Eş'arîlerin Delillerine Yönelik Eleştirileri

Cürcânî, Eş'arîlerin hüsün ve kubuh konusunda getirdiği akli delillerin bir kısmını zayıf ve yetersiz görmüş ve bu delillerin hangi açıdan yetersiz olduğunu delillerini ele alarak açıklamıştır. Eş'arîlerin Cürcânî tarafından zikredilen delilleri şunlardır:

1. Bir kimse "yarın yalan söyleyeceğim" desin. O kişi bu sözünü yerine getirdiği için ya da iyi bir fiil için yalan söylediğinde yalan güzel durumda olur ki böyle bir durumda yalan fiili zâtı nedeniyle çirkin olmamış olur. Tam tersine yarın olduğunda yalan söyleyen kişi sözünü tutmadığında ve olumsuz bir durum için yalan söylediğinde bu fiil çirkindir. Yalanı terk etmesi bu defa güzel konumda olur. Oysa bu kişinin yalanı terk etmesi çünkü sözünün yalanını gerektirir. Çirkin gerektiren de çirkin olur. Bu durumda yalanı terk etmek hem güzel hem çirkin olur. Bu da yanlıştır. Yalanın çirkinliği zâtından değildir. Çünkü çirkin olan güzele dönüşebilir.

Cürcânî'ye göre ise çirkin gerektiren çirkin değildir. Zâtı nedeniyle güzel olan bir fiil bazen çirkin gerektirebilir. Bu imkânsız değildir. Bir söz doğru olarak söylendiğinde bir şey olduğu gibi haber vermek açısından güzel olurken dün söylendiğinde yalan olduğu için çirkin gerektirmesi bakımından çirkin olur ki bu deliller vecihler nazarîyesini kabul eden Cübbâiler için bir delil olmaz.⁶³²

2. Birileri "Zeyd evdedir" dediğinde ve Zeyd evde olmazsa bu kimsenin söylediği söz Zeyd evde olmadığı zaman zâtı itibarı ile yalan söz olduğu için çirkindir. Zeyd'in evde olmamasıyla beraber de zâtından ötürü çirkindir. Bu ikisinden başka üçüncü bir hal bulunmayıp ikisi de yanlıştır. Çünkü Zeyd evde olsa da bu sözün çirkinliğini gerektirir. Zeyd'in evde olmamasıyla birlikte zâtı nedeniyle çirkin olması durumu da yanlıştır. Çünkü yokluğu, varlığın illetinin bir parçası olmasını gerektirir.

Cürcânî'ye göre onun çirkinliği Zeyd'in evde olmaması şartına bağlı olabilir. Bu şart ise ademî olabilir. Çünkü bu imkânsız değildir.

3. Yalan sözün çirkinliği yalanın her bir harfi ile kaimse her harf yalan olur ki nitekim yalanın nihai sonucu çirkinlik ile nitelenmiştir. Böyle bir durumda o yalan söz, haber olup

⁶³² Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/324.

yalan ise haberin sıfatıdır. Oysa bu yanlıştır. Zira yalan sözünün her bir harfinde çirkin olması onun toplamıyla kaimse toplamın bir varlığı yoktur. Çünkü her bir harf sonraki harfin meydana geldiği sırada yok olur. Böylece harfler sırayla varlık kazanır. Yani toplamın bir varlığı yoktur ki çirkinlik sıfatı ile nitelensin.⁶³³

Cürcânî'ye göre çirkinlik yalanın nefsi sıfatlarından olup manevi sıfatlarından değildir. Bu nedenle kendisinin illeti olacak bir sıfatı gerektirmez. Çirkinliğin zâtî olmasından ötürü varlığının dışta olması gerekmez ki onun ademî olan bir durumun sıfatı olarak gerçekleşmesi imkânsız olsun. Zira bir şeyin zâtı o şeyden ayrılması mümkün olmayan itibari bir sıfatla nitelenebilir.⁶³⁴

4. Fiilin çirkin oluşu zâtın ne kendisi ne de parçası değildir. Çünkü zât onsuz da düşünülebilir. Çirkinlik fiilin zâtına ilave bir durum olup mevcuttur. Yok ile kaim olan çirkin yok ile kaim olmayanın çelişigidir. Bu nedenle çirkinlik barındıran anlam fiilden ibaret olan anlam ile kaim olur.

Cürcânî'ye göre yok ile kaim olan çirkinliğin çelişigi mevcut olmak zorunda değil. İki çelişigin kalkması varlık açısından imkân dâhilinde olup doğruluk da imkânsızdır. Araz, araz ile kaim olabilir. Bu imkânsız değildir. Bunun delili de yoktur. Eş`arîlerin getirdiği bu delil yani çirkinliğin mevcut bir durum olduğuna dair bu delil imkân ve hudus hakkında geçerli olup imkân ve hudus itibaridirler.⁶³⁵

5. Çirkin olan fiilin illeti fiilden önce meydana geldiği için kişi onu yapmamalıdır. Çirkin fiilin illeti vücudi sıfat olup ademî değildir. Eğer çirkinlik zâtî olsaydı o takdirde illetinden önce gelmesi gerekirdi ve fiilin çirkinliği fiilden önce meydana gelmiş olurdu. İleti ise ya fiilin zâtı ya da sıfatıdır. Halbu ki hiçbir fiilden önce meydana gelmemiştir.

Cürcânî'ye göre, çirkinliğin ve illetinin fiilden önce meydana gelmesi söz konusu olamaz. Tam tersine fiil gerçekleştiğinde akıl onun çirkinlik ve çirkinliği gerektiren illet ile nitelendiğine hükmeder. Bu hükmün verilmesi ise fiilin yapılmasına, fiile teşebbüs edilmesine engel bir durumdur. Yoksa fiilin çirkinlik ve çirkinlik gerektiren şeylerle

⁶³³ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/326.

⁶³⁴ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/328.

⁶³⁵ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/328.

nitelenmesine değil. Mu`tezililere göre z tlar sub ti sıfatlar ile nitelenebilir. Nitekim  nceki Mu`tezile  limleri z tların ezelde hem karar kıldığına hem de sabit olduğuna hükmetmişlerdir.⁶³⁶

C rc n , mezhebinin Mu`tezile'ye karşı sunduğu delillerin zayıf yönlerini tespit ederek neden zayıf olduğunu ve Mu`tezile için neden delil olamayacağını izah etmiştir. Burada şunu görmekteyiz. C rc n  hüsün ve kubuh konusunda da temelde Eş`ar l ğin görüşlerini benimsemektedir. Savunduğu fikirlerin sağlam zemine oturtulması için yanlış, zayıf, eksik olarak gördüğü söylem ve delilleri düzeltmeye gayret etmiştir. Tutarsız ve çelişkili ifadeleri ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Bu tutumu çalışmanın başından sonuna kadar her bölümünde kendini göstermiştir.

⁶³⁶ C rc n , *şerhu'l Mev k f*, 3/330.

SONUÇ

Kelam ilmi geçmişten günümüze fikri açıdan çeşitli değişimler yaşamış olsa da her dönemde insan fiilleri konusu ele alınmıştır. Hicri ikinci asırdan sekizinci asra kadar geçen dönemlerde kader kapsamında tartışılan insan fiilleri konusunda genel olarak cebri, özgürlükçü ve uzlaştırmacı yaklaşımlara paralel olarak gelişen süreçlerde delillendirme yöntemlerinde naklin yanında akli delillerin ve felsefi terimlerinde etkisiyle tez ve antitezler ortaya atılmıştır. Felsefe ve kelamın sentezlendiği dönemin etkisi sonraki düşünce geleneğini de etkilemiş olup kelam düşünürleri bu sisteme bağlı kalarak fikri gelişimlerini devam ettirmişlerdir. Cürcânî’de bu halkanın bir parçası olarak şerh ve haşiye geleneğinin önemli temsilcilerinden olup görüşlerini temellendirirken felsefi-kelam sistemini kendi düşünce dünyasında harmanlayarak kendine özgü söylemleri geliştirmiştir. Tüm bunları yaparken mezhebine bağlı kalmayı sürdürmüş ve mezhebinin görüşlerini güçlü kılma açısından zaman zaman yanlış, eksik ve kusurlu gördüğü kısımları düzeltme yoluna girdiği görülmüştür. Bu çalışmada Cürcânî’nin insan fiillerine yönelik görüşleri tartışmanın temelini oluşturan bilgi, irade ve kudret merkezli ele alınmıştır. Kadîm ve hâdis varlık açısından bu sıfatların insan fiillerindeki rolü incelenmiştir. Bu kapsamda Cürcânî’nin insan fiilleri konusunda cebri (cebr-i mutavassıt) bir tutum sergilediği tespit edilmiştir. Tüm açıklama ve söylemlerinin bu görüşü desteklemeye ve savunmaya yönelik olduğu görülmüştür.

Bilgi konusunda Cürcânî genel olarak bilgiyi gerçeğe uygun olan kesin insanç olarak tanımlasa da yapılan tüm bilgi tarifleri içerisinde en güzel tarifi Matûrîdilerin “bilgi, bulunduğu kişide söylenilebilen ve düşünülebilen her şeyi açık hale getiren sıfattır” olduğunu belirterek bu tanımın her şeyi kuşatan bir anlam içerdiğini vurgulamıştır. Bilginin suje ve obje arasındaki izafet olduğunu, hâdis bilginin birden fazla şeye icmali olarak taalluk edebileceğini yoksa tafsili olarak taalluk etmesinin ancak belirli durumlarda gerçekleşebilir olduğunu söyleyerek insan bilgisinin sınırlı yapıya sahip olduğuna işaret etmiştir. Beşeri bilginin insanın fiillerinin meydana gelmesinde herhangi bir etkisinin bulunmadığını, Allah’ın meydana gelen fiilleri ve bu fiillerin oluşması için gerekli olan bilgileri de var ettiğini, insanda bilginin oluşmasını Allah’ın onda bu bilgiyi var etmesiyle olabileceğini kabul etmiştir. Yine insan fiillerinin ilâhî kudret tarafından ilâhî bilgiye uygun bir şekilde meydana geldiğini, insanda muhkem olan fiillerin meydana gelebileceğini ama nihai olarak insanın

yalnızca kesb eden konumda olduğunu fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını kabul etmiştir. Cürcânî fiil ya da muhkemliği bilgi ile mümkün olan şeylerin bilginin taalluk ettiği şeyler olmadığını bu bağlamda bilginin fiillerin ahlaki açıdan iyi ve kötü olarak nitelendirilmesinde herhangi bir etkisinin bulunmadığını savunmuştur. Bu görüşünün temelinde fiillerin ahlâki değerlerinin kaynağı olarak Allah'ı kabul etmesi yatmaktadır. İlâhî bildirim ile insan fiillerin iyi ve kötü değerde olduğunu bildiğinden insan bilgi sahibi bir varlık olsa da bu bilginin fiile değer vermede etkisi bulunmamaktadır.

Mu'tezile'nin insanın kötü fiillere yönelmesindeki temel iki etken olarak bilgisizlik ve cehaleti kabul etmesine karşılık Cürcânî insanın doğru ve yanlış olan fiillere yönelmesinin maslahata uygunluk ve aykırılık açısından insanın nefsinde karar kılınmasına bağlamıştır. Ona göre yanlış olan davranışın seçilmesi maslahata aykırı oluşuyla ilgili olup değerlerin akli manasına dayanmaktadır. Hâdis bilgi ve insan fiilleri ilişkisi kapsamında Cürcânî'nin bilginin insan eylemlerinin meydana gelmesinde herhangi bir etkiye sahip olmadığı görüşünü savunduğu açıktır.

Kadim bilgi konusunda ise Cürcânî, Allah'ın ilminin ezeli olduğunu ve tüm mefhumları kuşattığını kabul etmiştir. İlâhi ilmin tüm zamanları ihata ettiğini, ilâhi ilim için geçmiş, gelecek mefhumlarının söz konusu olmadığını belirterek Allah'ın zamana bağlı değişen tikelleri de değişmeyen ilmiyle ezelde bildiğini söylemiştir. Bilgideki değişimin zâttaki değişimi de gerektireceği önermesine çözüm olarak değişimin bilginin zâtında değil izafetlerde olduğunu, bilginin bilinenlere yönelik izafetin ve taallukun çoğalabileceğini ama bilginin tek olduğunu ve bilginin zâtının çoğalmadığını savunmuştur. İlâhi ilmin zamana bağlı değişen tüm durumları nasıl gerçekleşiyorsa ezeli olarak o şekilde bildiğini bu bağlamda ilminin aynı kaldığını, değişmediğini kabul etmiştir. Cürcânî'nin değişimin izafetlerde olduğu görüşünü benimsemesi aslında bilginin değişmediğini gösteren bir çıkış yolu değildir. Çünkü biz mantıken biliriz ki her durum aslında farklı bir bilgidir. Bu da bilginin aslında değişkenliğini gösterir. Bu değişkenlik durumu zamana bağlı gerçekleşen eylemlerde ortaya çıkmaktadır. Burada da beşeri bilgi için baz alınan ilkenin, ilâhi bilgi için de kullanılması sorunu karşımıza çıkmaktadır. Oysa Allah'ın ilminde değişimin olmayacağı ilkesinin sabit kılınması öncelikli olmalıdır. Yoksa bilgideki değişimin zâttaki

değişimi de gerekli kılacağı ilkesi öne alındığında ilahi ilim için çıkmaza götüren söylemlere yönlendirmektedir. Cürcânî'de Allah'ın her şeyi ezeli ilminde değişmeyen bilgisiyle tüm durumları nasıl gerçekleştiriyorsa kendi vaktinde o şekilde bildiğini kabul etmesi bizce isabetli bir sonuç olup bunu izafetlerin çoğalmasıyla açıklaması ve ona dayandırması pek de tutarlı değildir. Allah'ın hem bilgisi hem de o bilgiye bağlı izafetlerinin olması ilahi ilmin niteliğinde bölünmeye kapı açar. Oysa Cürcânî, bilginin tek olduğunu da vurgulamaktadır. Bilgi tek ama izafetleri çok olabilir anlayışı temelde her izafetin farklı bir bilgi olması demek olacağından bilginin aslında çoğaldığını gösterir.

Cürcânî, ilâhî fiillerin muhkem olup Allah'ın âlimliğine delalet ettiğini ve O'nun ilminin insan fiilleri de dâhil her şeyi kuşattığını, bu bağlamda meydana gelen fiillerin ilâhî ilme uygun olması gerektiğini savunmuştur. İlahi ilmin zorunlu ve iradeli fiiller üzerinde aynı etkiye sahip olduğunu zorunlu ve iradeli tüm fiillerin ilâhî irade ve kudret tarafından yaratıldığını kabul etmiştir. Cürcânî açısından Allah'ın insanın eylemlerini ezelde bilmesi ve belirlemesi insanın sorumluluğu açısından sorun teşkil etmemektedir. Çünkü insandan ancak Allah'ın varlığını bildiği fiiller zorunlu olarak çıkarken olmayacağını bildiği fiillerin çıkması ise imkânsızdır. İlahi ilmin insanın fiillerini ezeli olarak bilmesinin insanın sorumluluğu ve özgürlüğü açısından bir problem olmadığı kabul edilebilir bir durumdur. Yalnız insanın eylemlerinin ezeli ilahi ilimde hükmünün belirlenmesi yani Cürcânî'nin kaza ve kader anlayışı kapsamında olaya bakıldığında kaderin kazaya uygun bir şekilde meydana gelmesi gerektiği anlayışı insan fiillerinin Allah tarafından ezelde hükmünün verildiği yani nasıl olması gerektiği şeklinde belirlendiği anlamı taşımaktadır. İnsana özgürlük alanı tanımayan bu anlayışın Cürcânî'nin cebr telakkisiyle de uyumluluğu söz konusudur.

Cürcânî düşüncesinde ilahi iradenin insan fiillerinin meydana gelmesinde doğrudan rolü bulunmaktadır. Kadîm olan ilahi irade tüm mümkünleri kendi vakitlerinde var olmalarını tahsis eden iradedir. İnsanın fiilleri de mümkünlerden olup her mümkünün bir sebebe ihtiyacı vardır. Mümkün olanın varlığa çıkması için onun varlığını yokluğuna tercih eden bir müreccih ihtiyacı vardır. Bu müreccih kulun kendi hâdis iradesi olursa teselsüle yol açacağından kadîm olan bir müreccih tarafından tercih edilmeli. Bu durum da insanın iradesinin kendi fiillerini var etmek için tercih etme hakkının olmadığını ihtiyarının Allah'ın

iradesine dayandığını göstermektedir. Yani insanın fiillerini seçmede iradesinin doğrudan etkisi bulunmayıp kul bu açıdan müstakil olarak etkili olmamaktadır. İnsan tüm eylemlerini ilahi iradenin dilemesiyle gerçekleştirmektedir.

Kudret konusunda da Cürcânî, ilahi kudretin kâdim olduğunu ve tüm mümkünlerin Allah'ın makduru olduğunu bu bağlamda insanın fiillerinin de mümkünler kategorisine dâhil olarak Allah'ın kudretinin taalluk ettiği makdurlar olduğunu kabul etmiştir. İlahi kudretin her şeyi kuşattığını, insanın iyi ve kötü tüm fiillerini yaratmaya kâdir olduğunu bu bakımdan Allah'ın çirkin/kötü olan fiili çirkinliğinden dolayı yapmadığını savunmuştur. İnsanda varlığı inkâr edilemeyecek şekilde açık olan hâdis bir kudretin var olduğunu ancak bu kudretin fiille beraber tek bir fiil için var olduğunu ve kudretin fiilden önce bulunmadığını vurgulamıştır. İnsanın fiilleri üzerinde müstakil olarak herhangi bir etkisinin olmadığını, tüm fiillerin ilâhî kudret tarafından meydana geldiğini ve insanın sadece fiile kesbîyle mahal konumunda olduğunu savunarak insanın fiillerinde cebr altında olduğunu kabul etmiştir. Cürcânî, Cebriyye'den ayrıldıkları noktanın kudretin varlığını kabul etmek olduğunu söylemiştir. İnsanda bulunan hâdis kudretin tesir etme özelliğinin olmadığını fiil ile ilişkisinin ancak kesb yönüyle olduğunu açıklayarak hâdis kudret için tesir kelimesinin değil taalluk kelimesinin kullanılmasını daha doğru bulmakta ve bunu tercih etmektedir. Zira ona göre tesir kudretin gereklerinden olup kudretin mahiyetinde bulunmadığından hâdis kudrette tesir etme özelliği bazen bulunur bazen bulunmaz. Mahiyetine ait bir özellik olmuş olsaydı sürekli kudrette bulunurdu. Kudret yalnızca bir makdura taalluk edebilir ve bir kudret zıt, mütemasil, farklı olan makdura aynı anda taalluk etmez. İki kâdirin bir makdura tesiri konusunda Cürcânî, müessir kâdirin fiile tesirini, kesb eden kâdirin ise fiile ancak taalluk edebileceğini belirterek tesir ve taalluk kelimesinin ayrımına dikkatleri çekmiştir. Ona göre kesbeden kâdirin tesir etmesi değil ancak taalluku söz konusu olabilir. İki kâdirin bir makdura etkisinin ancak bu şekilde olabileceğini kabul etmiştir. Kudrete ilişkin tüm bu söylemler bağlamında Cürcânî'nin insanın kudretinin fiilleri üzerinde etkisinin olmadığını kabul ederek cebri yaklaşımı benimsediği tespit edilmiştir. Görüşlerini temellendirmek için hem akli hem de nakli delillere başvurmuştur. Hem irade hem de kudret konusunda kelamcıların “her hâdisin bir muhdisine dayandığı ve her mümkünün bir sebebe dayandığı” ilkesine bağlı söylemleri karşımıza çıkmaktadır. Cürcânî'de aynı şekilde delillendirme yönteminde bu ilkeleri

kullanmıştır. İnsanın iradeli eylemlerini de diğer varlık ve olaylar gibi kabul edip aynı tekniği kullanarak görüşlerini temellendirmesi insanın özgürlüğü ve sorumluluğu açısından cebre götüren ifadeleri ortaya çıkarmıştır.

Cürcânî, Mu'tezile'nin tevlîd teorisini eleştirmiş ve müvelled olan fiillerin de doğrudan ilâhî kudret tarafından meydana getirildiğini, bu tür fiillerin Allah'ın âdeti gereği hemen fiillerin ardından yaratıldığını savunmuştur. Ona göre müvelled fiiller de mümkünlerdendir ve Allah'a dayanır. Bu tür fiiller kulun kastı ve iradesiyle gerçekleşmediği için kulun etkisinden söz edilemez. Tevlîd konusunda mezhebi Eş'arîlerin görüşüne bağlı kalmış ve düşüncelerini pek çok akli delil ile güçlendirmeye çalışmıştır.

Cürcânî hüsün ve kubuh konusunda da mezhebiyle aynı görüştedir. Bir şeyin güzel ve çirkin olduğuna dair hükmün şariat tarafından belirlendiğini kabul etmiştir. Fiillerin ahlaki değeri hakkında hüküm verme, tespit etme, açıklama gibi durumlarda insan aklının herhangi bir işlevinin ve sorumluluğunun olmadığını, tüm durumların ilâhî vahyin etkisiyle olduğunu savunmuştur. Bu düşüncesini kulun cebr altında oluşuyla açıklamıştır. Kul cebr altında olduğu için fiillerin hasen ya da kabih oluşu hakkındaki hükmü de akli değil şer'idir. Fiillere ait değerlerin fiilin zâtına ait bir özellik olmadığını bunların itibari olduğunu kişiye, zamana ve duruma göre değişebilir nitelik taşıdığını savunarak fiillerin ahlaki değerlerinin subjektif bir yapıya sahip olduğunu da kabul etmiştir. Hüsün kubuh konusunda da Cürcânî'nin insanın fiillerinde hür olmadığı anlayışına dayalı bir savunma söz konusudur. Buna binaen denilebilir ki Cürcânî'nin insan fiillerine ilişkin görüşleri ve konuyla bağlantılı diğer meselelerdeki tutumu birbiriyle uyum halindedir.

Cürcânî Allah'a hiçbir şeyin vacip olmadığını, Allah'ın her şeye dilediği gibi hükmettiğini, iradesinin sınırlandırılmayacağını ve mülkünde dilediği gibi tasarruf ettiğini kabul etmektedir. Teklif konusunda Cürcânî de Eş'arîler gibi kulun güç yetiremeyeceği şeyle yükümlü tutulabileceğini aklen mümkün görmüştür. Ona göre böyle bir teklif kula verilmemiştir zâten. İlâhî iradenin dilediği gibi tasarrufu açısından bunun mümkünlüğüne caiz görmüştür.

Cürcânî'nin insan fiillerine ilişkin cebri bir tutum benimsemesi insanın eylemlerinde özgür olup olmadığı sorusuna olumlu bir cevap içermemektedir. İnsanın irade ve kudretinin

etkisi olmadan ilahi irade ve kudretin etkisiyle meydana gelen fiillerini sadece kesbeden konumda olması insanın yaratılış itibariyle iradeli ve sorumlu bir varlık olmasıyla örtüşmemektedir. Kulun cebr altında olduğunu açıkça beyan etmesi Cürcânî'nin net olarak cebri görüşünü ortaya koymasında etkili olmuştur. Bu durum bizlere Eş'arî geleneğini devam ettiren Cürcânî'nin de mezhebinin çizgisini takip ettiğini insanın sorumluluğu ve özgürlüğü açısından yeni bir şey söylemediğini göstermektedir. Cürcânî tarafından ileri sürülen tüm deliller ise yeni bir pencere açma hedefinde değil de pencereden süzülen havanın deliklerini kapatarak pencereyi daha da sağlamlaştırmak ve hava almasını engelleme amacı taşımaktadır.

Arza halife kılınan insana iradeli bir varlık olması hasebiyle görev ve sorumluluklar verilmiştir. İnsanı yaratan Allah ona yolunu göstermiş ve insana tercih etme hakkı tanımıştır. Bu durum insanın fiillerinde iradesini ve kudretini kullanma yetkisine sahip olduğunu gösterir. İnsanın yapıp ettiklerinden sorumlu olması, ahirette yaptıklarının karşılığını alması insanın fiillerinin fâili olması sonucunda ancak gerçekleşebilir. İnsanın cebr altında olması ilahi adalet, hikmet ve merhamet açısından sorunlu olup insanın fiillerinde özgür olduğu akli ve nakli açıdan da reddedilemez.

KAYNAKÇA

- Abdulgaki, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-elfâzi'l-Kur'an-i Kerîm*. Kahire: Matbaa Daru'l-Kutub, ts.
- Abrahamov, Binyamin. "Gazâlî'nin Nedensellik Teorisi". *Gazâlî ve Nedensellik*. ed. Yaşar Türkben. Ankara: Elis Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Aksu, İbrahim. "İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç-Ahlâk İlişkisi". *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*. ed. M.Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki. Ankara: Nobel Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Altıntaş, Hayrani. *İbn Sînâ Metafiziği*. Ankara: Elis Yayınları, 5. Basım, 2008.
- Altıntaş, Ramazan. "Hüsün ve Kubuh". *Kelam*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b.Muhammed b.Sâlim el-. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. Beyrut: Dâr'u İbn Hazm, 1. Basım, 2008.
- Âmirî, Ebü'l-Hasan el-. *İnkâzu'l-Beşer mine'l-Cebri ve'l-kader*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: M.Ü. İFAV Yayınları, 2. Basım, 2003.
- Arıcı, Mustakim. "Bir Otorite Olarak Seyyid Şerif Cürcânî ve Osmanlı İlim Hayatındaki Yeri". *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*. ed. M.Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Arslan, Hulusi. "Ahlâki Değerlerin Nesnelliği ve Öznelliği Açısından Mu'tezile ve Eş'arîlik". *Hikmet Yurdu* 9/17 (2016), 9-19.
- Arslan, Hulusi. "İrade Teorileri". *İslam Düşüncesinde Teoriler-Metafizik*. ed. Ömer Türker. 3 cilt. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Arslan, Hulusi. *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Arslan, Hulusi. "Mutezilî Düşüncede İlâhî Fiil-İnsânî Fiil Ayırımı ve Bu Ayırımın Temel Kriterleri". *Dini Araştırmalar Dergisi* 6/16 (2003), 55-73.
- Arslan, Hulusi - Bozkurt, Mustafa. *Sistematik Kelâm*. Malatya: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Aydın, Hüseyin. *Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlâl*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 13. Basım, 2012.

- Bağcı, Musa H. *İnsanın Kaderi: Hadislerin Telkin Ettiği Kader Anlayışı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2009.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-. *Ehl-i Sünnet Akâidi*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. E.Ruhi Fırlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 7. Basım, 2014.
- Bardakoğlu, Ali. "Kudret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 16 Kasım 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kudret--fikih>
- Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-. *Tavâli 'u'l-Envâr min Metâli 'i'l-Enzâr*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Bozkurt, Mustafa. *Fahreddîn Râzî'de Bilgi Teorisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Bozkurt, Mustafa. "Zât-Sıfat İlişkisi Bağlamında İlâhi Bilgi". *Hikmet Yurdu* 7/13 (2014), 127-141.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîh-i Buhârî*. trc. İshak Emin Aktepe, 6 Cilt. İstanbul: Polen Yayınları, 2009
- Bulut, H.İbrahim. *İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 5. Basım, 2016.
- Cengiz, Yunus. *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 1. Basım, 2012.
- Cürcânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali el-. *Hâşiye alâ Levâmi 'i'l-esrâr fî şerhi Metâli 'i'l-envâr*. İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1303.
- Cürcânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali el-. *Hâşiye alâ Tahrîri'l-kavâ'id-i'l-mantikiyye*. Kahire: Mustafa el-Bâbî Matbaası, 1938.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-. *Hâşiye alâ Metâliü'l-enzâr şerhi Tavâlii'l-envâr*. İstanbul: Dersaadet:Şirket-i İlmiyye, 1305.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-. *Hâşiyetü't-Tecrîd*. ed. Eşref Altaş, M.Ali Koca. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-. *Kitâbu't-Târifât (Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü)*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1. Basım, 1997.
- Cürcânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali el-. *Risâle fî tahkiki'l-gâye*. çev. Ömer Türker. Servili: Süleymaniye Kütüphanesi, Yayınlanmamış, 209, 113b.

- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî. *Şerhu'l Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî. *Kitâbü'l-İrşâd*. çev. A.Bülent Baloğlu-Sabri Yılmaz-Mehmet İlhan-Faruk Sancar. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2010.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn el- *Kitâbü't-telhîs fi usûli'l-fıkıh*, Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, ts.
- Çağrı, Mustafa. Hökelekli, Hayati. "İrade". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 28 Aralık 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/irade#1>.
- Çelebi, İlyas. "Klasik Bir kelâm Problemi: Hüsün- Kubuh". *MÜİFD* 16-17 (1999 1998), 55-90.
- Çelebi, İlyas. "Hüsün Kubuh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 16 Eylül 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/husun-ve-kubuh>
- Dağ, Mehmet. "Eş'arî Kelamında Bilgi Problemi". *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980), 114.
- Dağ, Mehmet. "Kelam ve İslam Felsefesinde Hareket Kuramı", *AÜİFD*, 24 (1990) 220-248.
- Demir, Osman. "Determinizm ve Okasyonalizm Arasında: Mu'tezile'de Tevlid Düşüncesi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi". *MÜİFD* 36/1 (2009), 63-82.
- Demir, Osman. *Kelamda Nedensellik*. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Demir, Osman. "Tevlîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 01 Ocak 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tevlid--kelam>
- Ebu Hanîfe, Nu'mân b. Sâbî. *el-Fıkhu'l-Ekber*. çev. Hüsamettin Vanlıoğlu, Abdullah Hiçdönmez vd. İstanbul: Muallim Neşriyat, 1. Basım, 2017.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan el-. *el-İbane*. çev. Aktif Ajans. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2019.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan el-. *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'zeyğ ve'l-bida*. çev. K.Aslan Mavil-H.Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2017.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan el-. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Fettâh, İrfan, Abdülhamid. "Cebriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 27 Aralık 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cebriyye>
- Gazzâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Ahmed el-. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2014.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-. *el-Müstesfâ min ilmi'l-usûl*. 2 Cilt. Mısır: Dâru's Sadr, 1. Basım, 1324.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-. *İhyâ-u Ulûm'id-Dîn*. çev. Ali Arslan. 4 Cilt. İstanbul: Merve Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-. *Tehâfütü'l-Felâsife*. çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Gölcük, Şerafeddin. *Bâkullânî ve İnsanın Fiilleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 1997.
- Güler, İlhami. *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu (Ehl-i Sünnetin Allah Tasavvuruna Ahlâki Açıdan Eleştirel Bir Yaklaşım)*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 10. Basım, 2017.
- Gümüş, Sadreddin. "Cürcânî, Seyyid Şerif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 02 Ocak 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/curcani-seyyid-serif>.
- Gümüş, Sadreddin. *Seyyid Şerîf Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri*. İstanbul: Fatih Yayınevi, 1984.
- Gündoğar, Hamdi. "Kur'an'da İlâhi Bilgi". *ŞÜİFD* 5/10 (2014), 20.
- Gündoğar, Hamdi. "Mu'tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi". *CÜİF Dergisi* 8/2 (2004), 205-218.
- Gündoğar, Hamdi. *Fahrettin er-Razi'de İnsan Fiilleri*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, ts.
- Harputî, Abdullatif el-. *Kelâm İlmine Giriş*. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016.
- Hayyât, Ebû'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân el-. *Kitâbü'l-İntisâr ve'r red alâ İbni'r-Ravendî el-Mülhid*. çev. Metin Yıldız. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Işık, Kemal. *Matürîdî'nin Kelâm Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı*. Ankara: Fütüvvet Yayınları, 1980.
- İbn Hazm, Êbû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehva' ve'n-nihal*. çev. Halil İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2017.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid. *Sünen-i İbn-Mâce*. ed. Muhammed Fuâd Abdülbâki. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1. Basım, 1992.

- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Camâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî el-Enâsrî. *Lisânu'l-Arab*. 10 Cilt. Beyrut: Darü'l Kütübü'l İlmiyye, 2. Basım, 2009.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. "Faslu'l-Makâl". *Felsefe Din İlişkileri*. ed. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1. Basım, 1985.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *Kitâbü't-Tabakâtî'l-Kebîr*. çev. Adnan Demircan. 11 Cilt. İstanbul: Siyer Yayınları, 2014.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *er-Risâletü'l-arşîyye, Risaleler içinde*. çev. Alparslan Açıkgenç-Hayri Kırbaçoğlu. Ankara: Kitâbiyât, 2004.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Kitâbu'ş-Şifâ, İlâhiyât Metafizik*. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Kitâbu'ş-Şifâ, İlâhiyât Metafizik II*. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2014.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-. *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları, 3. Basım, 2012.
- İrfan, Abdülhamid. *İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*. çev. M.Sait Yeprem. İstanbul: Marifet Yayınları, 1994.
- İslamoğlu, Mustafa. *Hasan el-Basrî'nin Kader Risalesi ve Şerhi*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 4. Basım, 2013.
- İslamoğlu, Mustafa. *Kur'an'a Göre Esmâ-i Hüsnâ*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 1. Basım, 2011.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlmi Kelam*. ed. Sabri Hizmetli. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Kâdî Abdulcebbar, Kâdî Abdulcebbar b. Ahmed. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl (el-Mahlûk)*. thk. Tevfik et-Tavîl- Saîd Zâyid. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1963.
- Kâdî Abdulcebbar, Kâdî Abdulcebbar b. Ahmed. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl (el-Aslah, İstihkâku'z-Zemm, et-Tevbe)*. thk. Mustafa es-Sikâ. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1965.
- Kâdî Abdulcebbar, Kâdî Abdulcebbar b. Ahmed. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl (en-Nazar vel'-Meârif)*. thk. İbrahim Medkûr, Taha Hüseyin. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1962.

- Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l Hasan b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l- 'adl (eş-Şerîyyât)*. thk. Taha Hüseyin. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1963.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l Hasan b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muhît bi't-Teklîf*. thk. Ömer es-Seyyid Azmi. Kahire, 1965.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l Hasan b. Ahmed el-Hemedânî. *Nedensellik Kitabı: Kitâbü't-Tevlîd min kitâbi'l-Muğni*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l Hasan b. Ahmed el-Hemedânî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Kâsânî, Alâeddin Ebû Bekir b. Mesûd el-, *Bedâi' u-sanâi' fî tertîbi ş-Şerâi'*, thk. Muhammed Halebi, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2000.
- Karadeniz, Osman. "Kader Konusunda Bazı Yanlış Anlamalar". *DEÜİF Dergisi* 7 (1992), 191-241.
- Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî el-. *İmam-ı Âzam Fıkhu Ekber Şerhi*. çev. Hüseyin S. Erdoğan. İstanbul: Hisar Yayınevi, 2014.
- Kılavuz, A.Saim. *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Kılavuz, A. Saim. "Ezel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Erişim 22 Eylül 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ezel>
- Koca, Muhammed Ali. "Seyyid Şerîf el-Cürcânî: Hayatı, Entellektüel İlişkileri ve Eserleri". *Hâşiyetü't-Tecrîd*. İstanbul: TDV Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Kozalı, Abdurrahim. "İslâm Hukukunda Yükümlülüğün Şartı Olarak "Güç Yetirme (Kudret)" Sorununa Ehl-i Sünnet Usûlcülerinin Yaklaşımları", *UÜİFD*, 15/1 (2006), 247-265
- Kurtubî, İmam el-Kurtubî - İbn Kesir. *el-Esmâü'l-Hüsnâ*. çev. M.Ali Kara. İstanbul: Polen Yayınları, 2007.
- Kwame Gyekye. "Gazâlî: Fiil Üstüne". *Gazâlî ve Nedensellik*. ed. Yaşar Türkben. Ankara: Elis Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Leknevî, Muhammed Abdulhay. *el-Fevâidü'l-behiyye, fî terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. Muhammed Bedreddin Ebu'l-Firas en-Nâ'sânî. Mısır: Matbaatu Dâru's-Saâde, 1324.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İsam Yayınları, 15. Basım, 2020.

- Mavil, Hikmet Yağlı. “Kelâm İlminde İlâhî İrade Tartışmaları”. *Diyanet İlmi Dergi* 57/1 (2021), 277-316.
- Mütercim Âsım Efendi. *el-Okyânûsu’l-Basît fî Tercemeti’l-Kâmûsu’l-Muhît*. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Nesefî, Ebü’l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu’temid. *Bahrü’l-Kelam*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 4. Basım, 2019.
- Nesefî, Ebü’l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu’temid en-. *Tabsîratü’l edille fî usûli’-d-dîn*. çev. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 1. Basım, 1993.
- Oruç, Ayşe Betül. “Kur’an’da Sınırlayıcı Bir Kayıt İfadesi: Allah’ın İzni”. *Marife Dergisi* 22/1 (2022), 168-189.
- Öz, Mustafa. *İslam Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2012.
- Özarslan, Selim. *Pezdevî’nin Kelami Görüşleri*. Ankara: DİB Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Özcan, Hanifi. *Mâturîdî’de Bilgi Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Özdemir, Metin. *Allah’ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Özdemir, Metin. “İlahî Bilgi Teorileri”. *İslam Düşüncesinde Teoriler- Metafizik*. ed. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Özdemir, Metin. “Problematic Boyutlarıyla Kader Mes’elesi”. *İnsan İradesi ve Kudret-i İlâhiyye Bağlamında Kader Mes’elesi*. ed. İlyas Çelebi. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2014.
- Pezdevî, Ebu’l Yusr Muhammed el-. *Ehl-i Sünnet Akâidi*. çev. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 6. Basım, 2017.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*. çev. Ulvi Murat Kılavuz-Serkan Çetin. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım, 2018.
- Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Kitâbü’l-Erbain fî usûli’-d-dîn*. thk. Ahmed Hicazî es-Sekka. Kahire: Mektebetü’l-Külliyati’l-Ezheriyye, 1986
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Me’âlimü Usûli’-d-Din*. çev. Muhammet Altaytaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2019.

- Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er. *el-Metâlibü'l-âliyye mine'l-ilmi'l-ilahi*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Beyrut : Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *el-Muhassal*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er. *Muhassalu efkari'l-mütekaddimin ve'l-müteehhürin mine'l-ulema*. Kahire : Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtîhu'l-Gayb*. çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci vd. 23 Cilt. İstanbul: Huzur Yayınevi, ts.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-. *el-Kifâye fî'l-hidâye*. çev. Ramazan Biçer. Ankara: Berikan Yayınevi, 2019.
- Sezgül, İbrahim. “Ahlâk Değer İlişkisi ve Ahlâki Değerlerin Neliği Sorunu”. *EKEV Akademi Dergisi* 14/45 (2010), 85-94.
- Süt, Abdunnasır. *İslam Düşüncesinde İlk Muhalifler (Mâ'bed el-ühenî ve Gaylân ed-Dimeşkî)*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed eş-. *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelam*. Beyrut: Darü'l Kütübü'l İlmiyye, 1. Basım, 2004.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed eş-Şehristânî eş-. *Milel ve Nihal*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 3. Basım, 2011.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh. *el-Bedrü't-Tâli*. Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.
- Taşköprülüzâde, İsâmüddin Ebü'l-Hayr Ahmed Efendi. *eş-Şakâ'iku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*. çev. Muhammed Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-. *Makâsıdu'l-Kelâm fî 'Akâidi'l-İslâm*. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-. *Şerhu'l Akâid*. çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2018.
- Timuçin, Afşar. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Bulut Yayınları, 5. Basım, 2004.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevde. *Sünen-i Tirmizi*. thk. İbrahim Atve İvaz. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1. Basım, 1992.

- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. Ankara: İsam Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Turhan, Kasım. *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*. İstanbul: M.Ü. İFAV Yayınları, 2. Basım, 2003.
- Türker, Ömer. *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı*. Ankara: İsam Yayınları 2. Basım, 2019.
- Türker, Ömer. “İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî’nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 17 (2007), 1-24.
- Türker, Ömer. “Kelam ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerîf Cürcânî”. *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerîf Cürcânî Örneği*. ed. M.Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Türker, Ömer. “Seyyid Şerîf Cürcânî Düşüncesi”. *Şerhu’l-Mevâkıf*. ed. İbrahim Halil Üçer. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Türker, Ömer. “Seyyid Şerîf El-Cürcânî”. *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*. ed. İsmail Çalışkan. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Türker, Ömer. “Tabiat, Nefs, Kuvve ve Kudret İlişkisi: Felsefî Nefs Teorisinin Kelam Geleneğindeki Karşılığı Üzerine Bir İnceleme”. *MÜİFD* 65 (2023), 1-17.
- Uludağ, Süleyman. "Amel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 27 Ağustos 2023.
- Vankulu, Mehmed Efendi. *Vankulu Lügati*. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Watt, W.Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fırlıklı. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2. Basım, 1998.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelam Felsefeleri*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1. Basım, 2001.
- Yar, Erkan. *Müslüman Kelamında Teklif ve Sorumluluk*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Yavuz, Salih Sabri. “Ehl-i Hak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Erişim 28 Kasım 2024.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İrade". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 12 Aralık 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/irade--sifat>

- Yavuz, Yusuf Şevki. “İstîtâat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 29 Aralık 2020.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/istitaat>.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kader". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 5 Ocak 2024.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/kader>
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Kesb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 30 Aralık 2020.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/kesb--kelam>
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. “Fiil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Aralık 2020.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/kader>
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, *Mâtürîdî ve Neseî’ye Göre İnsan Hürriyeti*. Ankara: Otto Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Yeprem, M.Saim. *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*. İstanbul: M.Ü. İFAV Yayınları, 3. Basım, 1997.
- Yeşilyurt, Temel. “Bilgi Kuramı”. *Kelam*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Yinanç, Mükrimin Halil. *Makaleler- İcâzetnâmeler ve Seyyid Şerif Cürcânî (Ali b. Muhammed b. Ali)*. ed. Fahameddin Başar, İlyas Gökhan, Ömer Hakan Özalp. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2017.
- Yurdagür, Metin. *Allah’ın Sıfatları: Esmâü’l-Hüsna*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1. Basım, 1984.
- Zemahşerî, Ebu’l-Kasım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-. *el-Keşşâf `an hakâ’iki ğavâmidî’t-tenzîl ve `uyûni’l-ekâvîl fî vucûhi’t-te’vîl*. çev. Harun Ünal. İstanbul: Ekin Yayınları, 1. Basım, 2017.