

63571

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

ELMALILI TEFSİRİNDE KADER PROBLEMİ

Sabri YILMAZ

Danışman
Prof. Dr. Avni İLHAN

T. 63571

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

İzmir 1997

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum " Elmalılı Tefsirinde Kader Problemi" adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin bibliyografyada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

16.10.1997

Sabri YILMAZ



TUTANAK

Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünün 28/24/1997 tarih ve ..8.. sayılı toplantısında oluşturulan jüri, Lisansüstü Öğretim Yönetmeliği'nin ..9.. maddesine göre Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek lisans öğrencisi Sabri YILMAZ'ın "Elmalılı Tefsirinde Kader Problemi" konulu tezi incelenmiş ve aday 24.06/1997 tarihinde, saat 14.40.'da jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra 75 dakikalık süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından jüri üyelerince sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin Başarılı.... olduğuna oy Birliği..... ile karar verildi.

BASKAN

Prof. Dr. Ayni LHAN

ÜYE

Doç. Dr. Mustafa ÇETİN

ÜYE

Yrd. Doç. Dr. Bülent BALOĞU

ÖZET

Kelam ilminde, üzerinde en çok tartışma yapılan konulardan biri kader problemidir.

Elmalılı, Hak Dini Kur'an Dili isimli tefsirinde kader problemine çözüm getirmek için Allah'ın ilim ve irade sıfatları üzerinde durmuştur. İlm-i ilahî herşeyi kapsamakla birlikte, malumun meydana gelmesini zorunlu hale getirmemektedir. İrade-i ilahî ise, biri hiçbir şarta bağlı olmaksızın; diğeri de özellikle insan iradesine bağlı olarak dolaylı olmak üzere iki şekilde tecelli etmektedir.

İnsan, diğeri varlıklardan farklı bir şekilde, irade sahibi olarak yaratılmıştır. Bu yüzden teklife muhatap olmuş; iradî fiiller alanında serbest bırakılmıştır. Bu alanda insan hür olup, ilahî irade insan iradesine bağlıdır. İnsanın sorumluluğu da buradan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla insanın fiilleri ile ilgili olarak kader bir imkanlar sahası şeklinde anlaşılmalıdır. Bununla birlikte Allah, insanın her isteğini yerine getirmeyebilir. İnsanın konumu "emrun beyne emrayn (ne tam hür ne tam serbest)"dir.

İnsan, üzerine düşen herşeyi yaptıktan sonra meydana gelebilecek hadiseler karşısında, metanetini kaybetmemesi açısından kadere inanmalıdır.

ABSTRACT

In the theology of Islam, one of the most discussed subjects is the problem of *qadar* (*pre-determination*).

Elmalılı, in his book called "Hak Dini Kur'an Dili" has given much emphasis upon the attributions of knowledge (*ilm*) and will (*irade*) of God in order to bring a solution to this problem. Although divine knowledge includes every thing, that does not make necessary the known's (*ma'lum*) creation. Divine will, on the other hand, manifests itself in two ways: directly, that is unconditional, and indirectly, especially in connection with the human will.

Man, apart from other beings, was created as having will. Hence, he is obliged with religious obligations (*taklif*); and is free in the field of actions of will. In this field, man is free, and divine will is subjected to man's will. From this, man's responsibility stems. Thus, *qadar* in relation to man's actions, must be understood as the field of possibilities. However, God may not fulfill man's every wish. Man's status is between neither the complete freedom nor the complete independence (*amrun bayn amrayn*).

Man, having fulfilled his obligations, must believe in *qadar* without losing his consciousness in the incidents.

ÖNSÖZ

Osmanlı'nın son zamanlarında medresede yetişen, itikadî konuları desteklemek amacıyla da felsefeye yönelen Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942) kelim ilmine dair müstakil bir eser yazmamıştır. Bununla birlikte "Hak Dini Kur'an Dili" isimli meşhur tefsirinde kelim problemlere geniş yer vererek çözümler ileri sürdüğünden son devrin önemli bir kelim alimi olarak değeriendirilmektedir.*

Öteden beri insan zihnini daima meşgul etmiş, halen de bu vasfından birşey kaybetmemiş bulunan; aynı zamanda kelim ilminin temel konularından biri olan kader problemine Yazır, tefsirinde yer vererek çözüm getirmeye çalışmış mıdır? İşte, araştırmamamızda bu soruya cevap bulunmaya gayret edilecektir.

Merhum Elmalılı'nın kader problemine bakışı ele alınmadan önce, İslam tarihinde konunun problem olarak ortaya çıkışı ve itikadi mezheplerin bu husustaki görüşleri giriş kısmında kısaca özetlenecektir. Birinci bölümde kaza ve kader kelimelerinin lügat anlamları verilerek, Elmalılı'nın lügat bakımından hangi anlamları esas aldığı açıklandıktan sonra, ilahî irade açısından kader problemine bakışı incelenecektir. İkinci bölümde ise, insan iradesi açısından bu probleme nasıl çözüm getirdiği ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu arada kader inancının insan hayatındaki yeri ve ecel konularını değeriendirişi de ele alınacaktır.

Çalışmamızda Elmalılı'nın hayatı, yetişmesi ve eserleri gibi hususlara temas edilmeyecektir. Zira tezimizin başlığı ve sürenin sınırlı olması buna imkan tanımamaktır. Bu hususlarla ilgili geniş bilgi daha önce hazırlanmış

* Yusuf Şevki Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi", TDVİA, XI, 60.

olan bir doktora tezi* ile Elmalılı'nın değişik açılardan tanıtıldığı sempozyumda sunulan tebliğlerden oluşan kitaptan** edinilebilir.

Çalışmalarım esnasında yakından ilgilenererek yol gösteren, hiçbir zaman maddi ve manevi yardımlarını esirgemeyen hocam Prof. Dr. Avni İLHAN Beye; fikirlerinden istifade ettiğim diğer hoca ve arkadaşlarıma teőekkürü bir borç bilirim.

Sabri YILMAZ



* İsmet Ersöz, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır ve Hak Dini Kur'an Dili", (Yayınlanmamış doktora tezi, 1986).

** Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu (Teblięler), TDV Yayınları, Ankara 1993.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	I
ÖZET	III
KISALTMALAR	V

GİRİŞ

KADER PROBLEMİNE GENEL BİR BAKIŞ

A- BİRİNCİ SAFHA	3
B- İKİNCİ SAFHA	5
1- Kaderiyye	5
2- Cebriyye	8
3- Mürcie	8
4- Mu'tezile	10
5- Şia	11
6- Ehl-i Sünnet	12
a) Eş'ariyye	13
b) Maturîdiyye	15

BİRİNCİ BÖLÜM

I- KAZA VE KADER KELİMELERİ	18
II- İLAHÎ İRADE AÇISINDAN KADER	21
A- İLM-İ İLAHÎ	21
B- MEŞİET-İ İLAHÎ	24
C- HIDÂYET - DALÂLET	26
1- Hidâyet	27
2- Dalâlet	30
3- Kalbin Mühürlenmesi	31

İKİNCİ BÖLÜM

I- İNSAN İRADESİ AÇISINDAN KADER	33
A- İNSAN İRADESİ	33
B- İRADE HÜRRİYETİ	36
C- İNSANIN SORUMLULUĞU	42
1- Teklif	43
2- Emanet	44
3- Cüz'î İradenin Taalluku - Kesb	45
II- KADER İNANCI VE İNSAN HAYATINDAKİ YERİ	48
1- Musîbet	49
2- Tevekkül ve Tedbir	52
3- Dua	53
III- ECEL	56
SONUÇ	62
BİBLİYOGRAFYA	65

KISALTMALAR

A.g.e.	: Adı geçen eser.
A.g.m.	: Adı geçen makale.
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
Bkz.	: Bakınız.
Çev.	: Çeviren.
DEÜİFD	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
Fak.	: Fakülte.
H.	: Hicri.
Hız.	: Hazreti.
İ.A.	: İslam Ansiklopedisi.
İ.F.D.	: İlahiyat Fakültesi Dergisi.
Ktb.	: Kütüphane.
M.	: Miladi.
Nşr.	: Neşreden, neşir.
S.	: Sayfa.
Ünv.	: Üniversite.
TDVİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.
Thk.	: Tahkik.
Trc.	: Tercüme, tercüme den.
Ts.	: Tarihsiz.
V.b.	: Ve benzer.
V.s.	: Ve saire.

GİRİŞ

KADER PROBLEMİNE GENEL BİR BAKIŞ

Her insan gibi Hz. Peygamber de bir beşer olarak belirli bir toplum içerisinde doğup büyümüştür. Hz. Peygamber'in içerisinde yetiştiği Arap kültürünün en iyi ifade edicisi olan İslâm öncesi Arap şiiri, insan hayatının zamanla (dehr) kontrol altına alındığı veya tayin edildiğine dair ifadelerle doludur. Bir kimsenin başarılı ya da bahtsız oluşunu, dehrin attığı hedefini şaşırmayan oklar belirler.

Tabîî hadiselerin oldukça düzensiz olarak tezahür ettiği Arabistan'da insan her değişikliğe karşı tedbir almaya çalışsaydı hayatını devam ettiremezdi. Hayatın, ümitsizliklerden uzak olarak sürdürülebilmesi için günlerin getirdiği değişikliklerin olduğu gibi kabul edilmesi gerekiyordu.¹ Bu da kadercilik (fatalism) yani herşeyin önceden tayin edildiği, ortaya çıkan değişikliklerin insanın kendi gayreti ile kontrol altına alınamayacağı inancı ile mümkün olabilirdi. Böyle bir hayat anlayışına sahip olan topluma Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği Kur'ân'ın özü, onların İslâm öncesi fikirlerini değiştirmeye çalıştığı zaman bile yine onların fikir dünyalarını dikkate almıştı.² Bu hususta Watt şu yorumu yapmaktadır: "Kur'ânî Allah Kavramının, bir insanın hayatının kendi dışındaki bir kuvvet tarafından kontrol edildiği şeklindeki İslâm öncesi inancı ihtiva ettiği söylenebilir. Tıpkı dehrin insanın talihi veya talihsizliğinin kaynağı oluşu ve belirlenen tarihte ölümünü getirişi gibi, tesir bakımından aynı olan bu nevi faaliyetler, böylece Allah'a isnad edilmiştir."³

Burada şu ayetler örnek olarak verilebilir: "Dediler ki: Hayat ancak bu dünyada yaşadığımızdır. Ölürüz ve yaşarız. Bizi ancak zaman helak eder. Bu hususta onların hiçbir bilgisi de yoktur. Onlar sadece zanna göre hüküm veriyorlar... De ki: Allah sizi diriltir, sonra öldürür. Sonra sizi şüphe

¹ W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fırlı, Ankara 1981, s. 108-109.

² Watt, a.g.e., s. 109.

³ Watt, a.g.e., s. 110.

götürmeyen kıyamet gününde bir araya toplar. Fakat insanların çoğu bilmezler."⁴

"Yeryüzünde vuku bulan ve sizin başınıza gelen herhangi bir musibet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce, bir kitapta yazılmış olmasın. Şüphesiz bu Allah'a göre kolaydır."⁵

"De ki: Allah'ın bizim için yazdığından başkası bize asla erişemez."⁶

Ayrıca birkaç defa "Allah dilediğini yapar"⁷ ifadesinin geçtiği Kur'ân'da Allah'ın mutlak hakimiyeti ve yegane yaratıcı oluşu açıkça vurgulanır.⁸

"Göklerin ve yerin mülkü Allah'ındır. Dilediğini yaratır, dilediğine kız çocukları, dilediğine erkek çocukları bahşeder. Yahut onları hem erkek, hem de kız çocukları olmak üzere çift verir. Dilediğini de kısır kılar. O, her şeyi bilendir, her şeye gücü yetendir."⁹

İrade etme ve yaratma hususunda Allah'ın mutlak hakimiyeti üzerinde duran Kur'ân bir taraftan da insanın konumuna işaret eder.¹⁰ Bazı ayetler insanın, Allah'ın mutlak kudreti karşısında hiçbir güç ve kudretinin bulunmadığını, dolayısıyla Allah'ın bu müessir kudretine tamamen boyun eğdiğini ifade eder:

"Şüphesiz ki bu bir öğüttür. Artık dileyen Rabbine bir yol tutar. Sizler ancak Rabbinizin dilemesi (izin vermesi) sayesinde (bir şeyi) dileyebilirsiniz. Şüphesiz Allah her şeyi bilendir, hikmet sahibidir."¹¹

"Allah kimi saptırırsa artık onu doğru yola iletecek yoktur."¹²

⁴ Casiye (45), 24-26.

⁵ Hadid (57), 22.

⁶ Tevbe (9), 51.

⁷ Bakara (2), 253; Hûd (11), 107; Hacc (22), 14; Burûc (85), 16.

⁸ Watt, *İslâm'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, trc. Arif Aytakin, İstanbul 1996, s. 23.

⁹ Şura (42), 49-50.

¹⁰ Mevlüt Özler, *Cüveynî'de İnsan Hürriyeti*, Erzurum 1994, s. 55.

¹¹ Dehr (76), 29-30.

¹² Ra'd (13), 33.

"Allah kimi dilerse onu şaşırtır, dilediği kimseyi de doğru yola iletir."¹³

Buna karşılık özellikle ilk nazil olan surelerde önemli ölçüde yer alan mahşer kavramı insanın sorumluluğuyla birlikte işlenmiştir.¹⁴

"Biz kıyamet günü için adalet terazileri kurarız. Artık kimseye, hiçbir şekilde haksızlık edilmez. (Yapılan iş) bir hardal tanesi kadar dahi olsa, onu (adalet terazisine) getiririz. Hesap gören olarak biz (herkese) yeteriz."¹⁵

"O gün hiçbir kimse en ufak bir haksızlığa uğramaz. Siz orada ancak yaptıklarınızın karşılığını alırsınız."¹⁶

"Allah'a döndürüleceğiniz, sonra da herkese hak ettiğinin eksiksiz verileceği ve kimsenin haksızlığa uğratılmayacağı bir günden sakının."¹⁷

Görüldüğü gibi İslâm öncesi belirli bir kültüre sahip olan topluma yeni bir dînın kitabı olarak tebliğ edilen Kur'ân'da, bir taraftan Allah'ın herşeye gücü yeten bir yaratıcı oluşu zikredilirken, diğer taraftan insanın bütün yaptıklarından mesul olup, hesaba çekileceği ifade edilmiştir. Bu durumla karşı karşıya kalan insanların zihinlerinde bir takım şüphelerin uyanması kaçınılmazdır. Tarihî olarak bakıldığında kader problemi üzerinde cereyan eden tartışmaların iki safhadan geçtiği görülmektedir.¹⁸

A- BİRİNCİ SAFHA:

Bu, ilgili Kur'ân ayetleri arasında ilk bakışta varmış gibi anlaşılan tenakuzların sahabenin zihninde oluşturduğu geçici şüpheler dönemidir. Bazı rivayetlerden anlaşıldığına göre Hz. Peygamber döneminde sahabenin cebri

¹³ En'am (6), 39.

¹⁴ Watt, *Hür İrade ve Kader*, trc. Arif Aytekin, s. 22.

¹⁵ Enbiya (21), 47.

¹⁶ Yasin (36), 54.

¹⁷ Bakara (2), 281.

¹⁸ İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*, trc. Saim Yeprem, İstanbul 1994, s. 277.

manada bazı fikirlere sahip oldukları¹⁹ ve kader konusunda tartışma yaptıkları görülmektedir. Rivayete göre, bir grup sahabe Hz. Peygamber'in kapısının önünde oturmuşlar, ayetleri delil getirerek kader konusunda tartışma yapıyorlardı. Bunu duyan Hz. Peygamber öfkeli bir şekilde dışarı çıkmış ve onlara şöyle demişti: "Bununla mı emrolundunuz veya ben size Allah'ın ayetlerinin bir kısmını diğer kısmına çarpasınız diye mi gönderildim? Sizden önceki ümmetler bu tür tartışmaları yüzünden sapıttılar. Siz, benim size emrettiklerime bakınız, onunla amel ediniz; size yasakladıklarımın da uzak durunuz."²⁰

İslam düşüncesinde Hz. Peygamber'in ashabına yaptığı bu uyarılar dikkate alınarak, ilk fikri hareketler dönemine kadar kader problemi üzerinde tartışma yapmaktan uzak durulmuştur.

Bununla birlikte bazı kritik zamanlarda bu problemin kolayca günyüzüne çıktığı görülmektedir. Rivayete göre Hz. Ömer (23/644), Şam'a doğru yola çıkıp Serg karyesine vardığı zaman kendisini ordu kumandanlarından Ebu Ubeyde b. Cerrah ve arkadaşları karşıladılar. Şam'da veba (taun) salgını olduğunu söylediler. Bunun üzerine Hz. Ömer geri dönüp-dönmeme hususunda Muhacirler, Ensar ve yaşlı Kureyşliler'in fikirlerini aldı. Nihayet geri dönmenin ve veba salgını üzerine gitmemenin daha uygun olacağına karar verildi. Hz. Ömer'in sabahleyin geri döneceğini söylemesi üzerine Ebu Ubeyde, kendisine "Allah'ın kaderinden mi kaçırıyorsun?" dedi. Hz. Ömer de "Yâ Ebâ Ubeyde! Keşke bunu senden başkası söyleseydi!... Evet Allah'ın kaderinden yine Allah'ın kaderine kaçıyoruz. Senin develerinin bulunduğunu, onları biri münbit diğeri çorak iki vadiye sürmüş olduğunu kabul et. Develerini ister münbit, ister çorak yerde, hangi tarafta güdersen güt, hepsinde Allah'ın kaderi üzere gütmüş olmaz mısın? Bu sırada Abdurrahman b. Avf çıkageldi ve Hz. Peygamber'den şu hadisi nakletti. Bu hastalığın bir yerde çıktığını duyarsanız, oraya

¹⁹ Osman Karadeniz, "Kader Konusunda Bazı Yanlış Anlamalar", DEÜİFD, İzmir 1992, VII, 205.

²⁰ Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed (241/855), *Müsned*, II, 196. Benzer bir rivayet için bkz. Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa (279/892), *es-Sünen*, Kader, I.

girmeyiniz. Hastalık sizin bulunduğunuz yerde çıkarsa, ondan kaçmak için sakın oradan ayrılmayınız.²¹

B- İKİNCİ SAFHA:

Bu dönemde kader problemine üzerindeki tartışmalar, müslümanlar arasında gruplaşmalara yol açmış; daha sonra bu cereyanlar mezheplere dönüşmüştür.²² Üçüncü Halife Hz. Osman (35/656)'ın şehid edilmesine kadar üzerine gidilmeyen kader meselesi, Cemel vakası ile Sıffin savaşı'nda karşı karşıya gelen tarafların müslüman oluşu, dolayısıyla meydana gelen katl hadisesinin değerlendirilişi, konuyla ilgili şu soruları gündeme getirmiştir: "Katl gibi bir fiili işleyen insan bu fiili işlerken hür bir iradeye sahip midir, yoksa kader-i ilahinin mecburî bir tatbikçisi midir?"²³

Emeviler devrinde (41-132/661-750) odak noktasında insanların fiilleri de dahil olmak üzere bütün olayları Allah'ın takdir gücünün bulunduğu bu tartışmalar yalnız akademik alanda kalmamış; idarecilerin halka uyguladıkları, baskıya dayanan yönetim şekli sebebiyle siyasî alana da uzanmıştır.²⁴ Emeviler'in uygulamalarına karşı çıkan hareketlerden Şîa ve Havâric sadece siyasî olarak mücadele ederken, bu uygulama ve davranışları değerlendirmeye tabi tutan Kaderiye, Cebriye ve Mürcie olmak üzere üç ayrı hareket daha ortaya çıkmıştır.²⁵

1- Kaderiyye

Emevi yöneticileri uygulamalarını meşru göstermek için "Allah'ın takdirinin ve ezelde insanların alınlarına yazdığı yazının öyle olduğunu,

²¹ Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî (261/874), el-Câmiu's-Sahîh, Selam, 98.

²² Abdülhamid, a.g.e., s. 280.

²³ Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi (Giriş), İstanbul 1988, s. 21.

²⁴ Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, s. 99.

²⁵ Ahmet Akbulut, Sahabe Devri Siyasî Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri, İstanbul 1992, s. 284.

kendilerinin sadece Allah'ın kaderini infaz ettiklerini"²⁶ ileri sürüyorlardı. Emeviler'in bu savunmalarına karşı ilk tepki, kendisinden "Kader hakkında ilk konuşan kişiydi"²⁷ diye bahsedilen Mabed el-Cühenî (80/699)'den gelmişti: "... الأمر انفة = iş yeniden olucudur, yani Allah Teala, yaratıklarının üzerinde bulundukları (yapmakta oldukları) hiçbir şeyi takdir etmemiştir."²⁸ Bu ifade, Emeviler'in zulümlerine şahit olan Mabed'in insan fiillerinin, en azından zulmü ve kötülüğü doğuranlarının insanın kendi hür iradesiyle meydana geldiğine inandığını göstermektedir. Çünkü halka yapılan zulümlerin ilahi takdire göre cereyan ettiğini kabul etmek, insan iradesini dolayısıyla insanın sorumlu tutulmasını reddetmek demektir.²⁹ Ayrıca bu, Allah'a dolaylı yoldan zulüm isnad etmektir.

Makrizî, Mabed el-Cühenî'nin kader meselesi hakkındaki bu görüşünü Hasan el-Basrî'nin (110/728) meclisinde ileri sürdüğünü ve Basralılar tarafından da kabul gördüğünü nakletmektedir. Ayrıca onun Ata b. Yesâr ile birlikte Hasan el-Basrî'ye gelip, Emevi yöneticilerini kastederek "Bunlar kan akıtıyorlar, sonra da işlerimiz (uygulamalarımız) Allah'ın kaderine göre cereyan ediyor, diyorlar" demeleri üzerine Hasan el-Basrî'nin "Allah'ın düşmanları yalan söylemişlerdir,"³⁰ diyerek karşı çıktığını da nakletmektedir. Hasan el-Basrî'nin bu sert ifadesinden Emevi yöneticilerinin, bir bakıma kendilerinin mazur görülmesi için yersiz uygulama ve zulümlerini kadere veya Allah'ın takdirine yüklemelerinin kendisini fazlasıyla rahatsız ettiği dikkat çekmektedir.

Halife Abdülmelik b. Mervan (86/705) Hasan el-Basrî'nin kader hakkında daha önceki alimlerin söylediklerinden farklı şeyler söylediğini duymuş, bu husustaki görüşlerini kendisinden öğrenmek istemiştir. Bu istek

²⁶ Hüseyin Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şia*, Ankara 1983, s. 165.

²⁷ Makrizî, Takiyyüddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali el-Makdisî (845/1441), *Kitâb el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hitât ve'l-Âsâr*, Beyrut ts., II, 356.

²⁸ Makrizî, a.g.e., II, s. 356.

²⁹ Osman Karadeniz, "Hasan el-Basrî ve Kelâmî Görüşleri", DEÜİFD, İzmir 1985, II, 139.

³⁰ Makrizî, *Hitât*, II, s. 356.

üzerine Hasan el-Basrî Halife'ye bir mektup yazmıştır.³¹ Bu mektup ile yukarıda naklettiğimiz Emevi yöneticileri hakkında söylediği "Allah'ın düşmanları yalan söylemişlerdir" ifadesi sebebiyle Hasan el-Basrî'nin kaderî olup-olmadığı tartışma konusu haline gelmiştir.³²

Mabed el-Cühenî'nin ölümünden sonra kader meselesi hakkındaki anlayışını Gaylan ed-Dımeşkî (101/720) benimsemiştir.³³ O, bir adım daha ileri giderek daha açık bir şekilde şöyle diyordu: **كان يقول بالقدر خيره وشره من العبد** = Hayrı ile şerri ile kader kuldandır.³⁴ Bu ifadenin altında yatan temel düşünce, insanların iyi-kötü her türlü işlerinin Allah tarafından takdir olunmayıp, bizzat insanların kendileri tarafından planlanarak uygulanmaya konulduğu gerçeğidir. Bu yüzden insanlar bütün yaptıklarından sorumlu olmalıdırlar. Bu anlayışa başka bir açıdan bakıldığında ise, Emevi yöneticilerinin haksız uygulamaları ve zulümlerinin Allah'ın takdiri ile değil, idarecilerin kendi insiyatifleri ile gerçekleştiğini, dolayısıyla bu uygulamalarından sorumlu tutulmaları gerektiğini ifade etmek istediği ortaya çıkmaktadır.

³¹ Bu mektup Hellmut Ritter tarafından edisyon-kritiği yapılarak *Der Islam* dergisi (XXI, 67-83, Berlin und Leipzig 1933)'nde neşredilmiştir. Lütfi Doğan ile Yaşar Kutluay tarafından bu metin esas alınarak Türkçe'ye çevrilmiş ve Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi (III-IV, 75-84, Ankara 1954)'nde yayınlanmıştır. Ayrıca bu tercüme E. Ruhi Fırlı'nın *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri* (genişletilmiş 5. baskı, s. 302-316, İstanbul 1991)'nde yer almıştır.

³² Watt, açık olarak ifade etmemekle birlikte Hasan el-Basrî'nin kaderî olduğunu ima etmektedir. Bkz. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fırlı, s. 121-127. Karadeniz ise onun, "mevcut rivayetlerin değerlendirmesinden kaderî olmadığı kanaatine vardığını" ifade etmektedir. Bu ifade ve Hasan el-Basrî'nin kaderî olup-olmadığı hususundaki iddia ve rivayetlerin derli-toplu bir incelemesi için bkz. O. Karadeniz, "Hasan el-Basrî ve Kelâmî Görüşleri", DEÜİFD, II, 135-156.

³³ Y. Ziya Yörükân, "İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve İmâm-ı A'zam Ebu Hanife", AÜİFD, Ankara 1952, IV, 72.

³⁴ Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, nşr. Muhammed Fehmi Muhammed, Beyrut 1992, I, 140.

2- Cebriyye

Cebrin anlamı, esas olarak fiillerin meydana gelişini kuldan nefyederek Allah Teala'ya isnad etmektir.³⁵ Cebriyye, Cehm b. Safvan (128/745)'a uyanların oluşturduğu bir mezheptir. Ona göre insan hiçbir şeye kadir değildir, istitaat (yapabilme gücü) ile de vasıflandırılmaz. Bu yüzden fiillerini mecburî olarak işler. Kudreti, iradesi ve seçme hürriyeti (ihtiyarı) yoktur. Allah, diğer varlıkların fiillerini yarattığı minval üzere insanın fiillerini de yaratır. "Ağaç meyve verdi", "su aktı", "taş yuvarlandı" v.s., diğer varlıklara fiillerin nisbet edilisinde olduğu gibi insana da fiiller mecazen nisbet edilir.³⁶ Bu anlayış Emevilerin halka uygulamış oldukları zulmü, kendilerini mazur göstererek savunmalarında bir kalkan olarak kullanılmıştır. Yani Emeviler cebri düşünceyi istismar etmişlerdir. Çünkü cebri anlayış her türlü zulme meşruiyet vermektedir.³⁷

Cebri düşünceye göre, Allah'ın insanları kendisinin varlığına -birliğine iman ederek iyi ameller işlemeye çağırarak için peygamber göndermesini ve kitap indirmesini açıklamak mümkün değildir. Çünkü insanın her türlü fiili önceden belirlenmiş, dolayısıyla sorumlu tutulması anlamsız hale gelmiştir.

3- Mürcie

Kaderiyye ve Cebriyye ile aynı dönemde tezahür eden bir başka akım da Mürcie'dir. İslâm mezhepleri ve Kelâm tarihî açısından bakıldığında Mürcie akımına kesin bir sınırın çizilemediği görülmektedir.³⁸ Buradaki belirsizlik

³⁵ Şehristânî, a.g.e., I, 72.

³⁶ İsfarayînî, Ebu'l-Muzaffer Şahfûr b. Tahir (471/1078), *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyîzü'l-Firkati'n-Nâciyeti ani'l-Hâlikîn*, nşr. M. Zahid el-Kevserî, Mısır 1955, s. 63; Şehristânî, *el-Milel*, I, 74. Ayrıca bkz. Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. E. Ruhi Fiğlalı, Ankara 1991, s. 156; Abdülhamid, a.g.e., s. 284.

³⁷ Ahmet Akbulut, a.g.e., s. 283.

³⁸ Mesela Şehristânî, Mürcie'nin temelde Mürcietü'l-Havâric, Mürcietü'l-Kaderiyye, Mürcietü'l-Cebriyye ve Mürcietü'l-Hâlisâ olmak üzere dört gruba ayrıldığını zikretmekle birlikte, bunların mensuplarından bahsetmemektedir. Bkz. *el-Milel*, I, 137. Bağdadî ve İsfarayînî de Mürcietü'l-Kaderiyye, Mürcietü'l-Cebriyye ve Mürcietü'l-Hâlisâ olarak üç gruba

"irca" kelimesine yüklenen farklı anlamlardan kaynaklanmaktadır. Bu kelimeye başlıca iki anlamın verildiğini görüyoruz.³⁹

a) **Ümit verme ('itâu'r-Racâ):** Bu manadan yola çıkılarak "küfürle birlikte yapılan ibadet (taat) nasıl fayda sağlamıyorsa, iman ile beraber işlenen günah (ma'siyet) da zarar vermez", diyenlere Mürcie denilmiştir. Buna göre Allah'a ve Peygamber'e iman ettikten sonra hiçbir ibadet yapılmasa, hatta günah bile işlense, imana herhangi bir zarar verilmiş olmaz. Neticede böyle bir mümin cennete girer.⁴⁰

b) **Erteleme, geri bırakma (et-te'hîr):** Bu mana esas alınarak, iman ile ameli ayırıp, ameli kalbin tasdikinden sonraya bırakanlara Mürcie ismi verilmiştir. Bu anlayışın muhtevasında ameli önemsememe değil, imanın birinci sıraya amelin de ikinci sıraya yerleştirilmesiyle aralarında bir derecelendirmenin yapıldığı görülmektedir.

Ayrıca "irca" kelimesine, büyük günah işleyen kimsenin cennetlik veya cehennemlik olup-olmadığı hususunda dünyada hüküm vermeyerek kıyamete bırakma⁴¹ ile Hz. Ali'yi hilafette dördüncü sıraya yerleştirme anlamları da verilmiştir.⁴²

ayrıldığını; Gaylan ed-Dimeşki'nin Mürcietü'l-Kaderiyye'den olduğunu, bir grubun da irca anlayışının yanında cebr fikrinde Cehm b. Safvan'a uyduklarından Mürcietü'l-Cebriyye'den olduklarını zikrederler. Bkz. Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. E. R. Fiğlalı, s. 148, İsfarayini, *et-Tabsîr*, s. 59-60. Ayrıca Mürcie tabirinin kullanılışı hakkında geniş bilgi için bkz. Watt, *a.g.e.*, s. 147-152.

³⁹ Şehristani, *a.g.e.*, I, 137; Eş'ari, Ebu'l-Hasan Ali b. Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfî'l-Musalîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire 1980, s. 197. (dipnot)

⁴⁰ Atay, *a.g.e.*, s. 168. Bu görüşü kabul edenler Mürcietü'l-Hâlisa olarak isimlendirilmiştir. Mürcietü'l-Hâlisa'nın da beş kola ayrıldığı ifade edilerek bu kolların görüşleri üzerinde durulmuştur. Bkz. Şehristani, *a.g.e.*, I, 138-143; İsfarayini, *a.g.e.*, s. 60-61; Bağdadi, *a.g.e.*, s. 148-150.

⁴¹ M. Zahid el-Kevserî, bu anlamda "irca" anlayışının Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye'ye isnad edildiğini, Ehl-i Hakk'ın da bu görüşü kabul ettiğini zikreder. Buna göre büyük günah işleyen kişinin durumu Allah'a kalmıştır, dilerse affeder, dilerse azabeder. Bkz. İsfarayini, *et-Tabsîr*, s. 60. (dipnot)

⁴² Şehristani, *a.g.e.*, s. 137; Eş'ari, *a.g.e.*, s. 197. (dipnot)

"İrca" kelimesine yüklenen bu anlamların da işaret ettiği gibi Mürcie, mahiyeti gereği müslümanlar arasında bölünmeye sebep olacak konuları tartışmaktan uzak durmuş; inanan herkesi "müslüman" olarak kabul etme yönüyle daha çok iman-amel ilişkisi hususunda fikir beyan etmiştir. Başka bir ifadeyle Mürcie "siyasî hasımlarını telin ve tekfir etme noktasına ulaşmış Havâric ve Şîa gibi iki aşırı fırkanın Ümmet fertlerinde uyandırdığı vicdani rahatsızlığı"⁴³ hafifletme cereyanı olarak "İslâm Ümmetinin birliğini koruma amacıyla"⁴⁴ ortaya çıkan ve çoğunluğu temsil eden bir akımdır. Bu yönüyle Ehl-i Sünnet anlayışının ilk ortaya çıkışı olarak kabul edilebilir. Daha açık bir ifadeyle Ehl-i Sünnet'in, bu akımdan gelişerek ortaya çıkmış sistemli bir düşünce şekli olduğu söylenebilir.⁴⁵

4- Mu'tezile

Geniş bir fikrî ekol olan Mu'tezile⁴⁶ beş temel esas (el-usûlu'l-hamse) kabul etmektedir: a) et-Tevhîd, b) el-Adl, c) el-Va'd ve'l-Vaîd, d) el-Menzile beyne'l-Menzileteyn, e) el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyu ani'l-Münker.⁴⁷

Mu'tezile'nin kader hakkındaki görüşü "el-Adl" esası içerisinde ele alınmıştır. Daha önce ortaya çıkıp, henüz bir mezhep haline gelmeden Mu'tezile içinde eriyen Kaderiyye'den alınmış olan bu görüş, Allah Teala'nın zulümden tenzih edilmesi ile ilahi adaleti isbat etmeye yöneliktir.⁴⁸ Mu'tezile kulun, -iyi veya kötü- fiillerini meydana getirme gücüne sahip olduğunu,

⁴³ M. Said Hatipoğlu, "Hilafetin Kureysiliği", AÜİFD, XXIII, Ankara 1978, s. 168.

⁴⁴ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. E. R. Fırlı, s. 155, 157.

⁴⁵ Atay, a.g.e., s. 168; Watt, a.g.e., s. 176.

⁴⁶ Mu'tezile'nin ortaya çıkışı ile "Mu'tezile" isminin kaynağı hakkında çeşitli rivayetler ve değerlendirmeler mevcuttur. Geniş bilgi için bkz. M. Şerafeddin, "Kaderiyye yahut Mu'tezile", Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, İstanbul 1930, XV, 1-6; Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara 1967, s. 50-56; Watt, a.g.e., s. 263-274.

⁴⁷ el-Hayyât, Ebu'l-Hüseyin Abdurrahman b. Muhammed (300/912), *Kıtabu'l-İntisâr ve'r-Red Ali b. Ravendî*, nşr. Albert N. Nader, Beyrut 1957, s. 93; Kadı Abdülcabbar, Ebu'l-Hüseyin Abdulcebbar b. Ahmed (415/1024), *Şerhu'l-Usûl'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Kahire 1988, s. 123.

⁴⁸ Şehristânî, a.g.e., I, 39; M. Şerafeddin, a.g.m., s. 9.

yaptığı fiillerin vasfına göre sevap veya cezaya hak kazandığını ileri sürmüştür.⁴⁹ Buna göre insan sınırsız bir irade hürriyetine sahiptir, dilediğini yapmak veya yapmamak kendi elindedir. Bu anlayış ezeli takdirin inkarını da beraberinde getirmektedir. Çünkü ezeli takdir kabul edildiği zaman insanın irade hürriyetine sahip olduğunu söylemek mümkün değildir. Böyle bir insanı yaptıklarından sorumlu tutarak hesaba çekmek de âdil olmaya aykırıdır. Allah Teâlâ ise adaletsizlikten münezzehtir.⁵⁰

Ayrıca Mu'tezile'nin kaza ve kader kelimelerine farklı anlamlar yükleyerek görüşünü savunduğu görülmektedir. Onlara göre kaza, haber verme ve bildirme; kader de beyan ve açıklama anlamlarına gelmektedir; hiçbir zaman bu kelimeler yaratma anlamını ifade etmez. Şayet "yaratma" anlamına alınırsa o zaman kulların kusur ve arzularına göre meydana gelen fiillerin Allah'a isnad edilmesi gerekir.⁵¹ Dolayısıyla Allah'a kötülük isnad edilmiş olur. Halbuki Allah'a kötülük (şer) ve zulüm isnad edilemez. Şer ve zulmü yaratmış olsaydı zalim olurdu. Allah ise sadece salâh ve hayrı yaratır. Kullarının maslahatını gözetmesi de hikmetinin gereğidir.⁵²

5- Şîa

Şîa'ya göre kaza ve kader Allah'ın bir sırrıdır. Bu yüzden bu konu üzerinde tartışma yapmak yasaktır. Nitekim Mü'minlerin Emiri (Ali b. Ebî Tâlib) kader hakkında soru soran bir kimseye ".... O Allah'ın bir sırrıdır, sakın hakkında konuşma!" demiştir.⁵³

İnsanın fiilleri ve sorumluluğuna gelince Şîa'nın tutumu değişmektedir. Bu hususu inanç esaslarından "Adl" içerisinde ele almakta ve Mu'tezile ile aynı paralelde gitmektedir. Buna göre Allah Teâlâ'nın çirkin ve kötü fiillerden tenzihi esastır. Zira Allah, insanları sorumlu tutabileceği ortam ve şartlar

⁴⁹ Eş'arî, *Makâlât*, I, 273; Kadı Abdülcebbar, a.g.e., 778; Şehristânî, a.g.e., I, 39.

⁵⁰ M. Şerafeddin, a.g.m., s. 9; Işık, a.g.e., s. 69.

⁵¹ Kadı Abdülcebbar, a.g.e., s. 770-772.

⁵² Kadı Abdülcebbar, a.g.e., s. 771-772; Şehristânî, a.g.e., I, 39.

⁵³ el-Kummi, Ebu Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Babeveyh (381/991), *Risâletü'l-İ'tikadâtü'l-İmâmiyye* (Şîa-İmâmiyye'nin İnanç Esasları), trc. E. R. Fırlalı, Ankara 1978, s. 33-34.

içerisinde yaratmıştır. Dolayısıyla kullar kendi fiillerini ihtiyaçlarıyla kendileri yapmaktadırlar. Aksi takdirde teklifin izahı yapılamayacağı gibi, fiillerini serbestçe yapamayan insanların sorumlu tutulmaları da zulüm olacaktır. Halbuki Allah adil-i mutlak olup, zulümden münezzehtir.⁵⁴

Fiillerinde tam bir irade hürriyetine sahip olan kullardan iyi işler yapanlar Allah'ın vadettiği mükafatı mutlaka alacaklardır.⁵⁵ Burada Mu'tezile ile aynı görüşte olan Şia'nın, serbest iradelerine dayanarak kötü işler yapanlar hakkında farklı kanaate sahip olduğu görülmektedir. Buna göre kötü fiiller işleyen kimseyi, Allah cezalandırırsa adaletinin gereğini yerine getirmiş olur. Fakat bağışlarsa bu da "Rabbin kullara karşı zalim değildir"⁵⁶ buyuran Allah'ın bir lutfu olarak değerlendirilir.⁵⁷

Bununla birlikte Şia tarafından cebr de tefviz de reddedilmiştir. el-Kummî (381/991) şöyle demektedir: "İnsanlar üzerinde cebr (zorlama) de tefviz (havale) de yoktur. İnsanların konumu ikisi arasındadır."⁵⁸ Cebri kabul etmek Allah'a zulüm ve abes isnadıyla sonuçlandığı gibi, tefvizi kabul de Allah'ın her an bütün mahlukatını tedbir ve tasarruf eden sıfatlarının ta'tiline götürür.⁵⁹

6- Ehl-i Sünnet

Ehl-i Sünnet⁶⁰ selef alimleri Abdullah b. Said el-Küllabî (240/854) ile Hâris b. Esed el-Muhasibî (243/857) tarafından selef akidesinin, kelâmın ana

⁵⁴ Avni İlhan, "Şîa'da Usûlî'd-Dîn", Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu, İstanbul 1993, s. 412-413.

⁵⁵ el-Kummî, a.g.e., s. 75.

⁵⁶ Fussilet (41), 46.

⁵⁷ el-Kummi, a.g.e., s. 75.

⁵⁸ el-Kummi, a.g.e., s. 28.

⁵⁹ Abdülbaki Gölpınarlı, Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik, İstanbul 1979, s. 266-267.

⁶⁰ Ehl-i Sünnet, İslâm'ın ruhuna tam anlamıyla nüfuz etmiş, Kur'ân-ı Kerim ve Sünnet-i Nebiyye'nin özüne ve gayesine en uygun esasların müdafii ve muhafızı olmuş ana bünye ve temel cereyandır. Bkz. E. R. Fırlı, Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri, İstanbul 1991, s. 52. Ayrıca Ehl-i Sünnet ismi ve tarihçesi için bkz. Fırlı, a.g.e., s. 54-86.

delilleri olan aklın hüccet ve bürhanlarıyla desteklenmesi sonucu teessüs etmiştir.⁶¹ Daha sonra Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (324/936) ve Ebu Mansur el-Maturidî (333/944) tarafından bütünüyle sistemleştirilmiş ve yayılmış olan Ehl-i Sünnet akâidi Eş'arîlik ve Maturidîlik adıyla iki koldan gelişmiştir.⁶²

Biz çalışmamızın sınırını dikkate alarak, bu iki mezhebin kurucuları olan Eş'ari ile Maturidi'nin konuya bakış açılarını ayrı başlıklar altında özetlemeye çalışacağız. Her iki mezhebe bağlı olarak zaman içinde yetişen kelâmcıların konuya kazandırdıkları yeni boyutları incelemeye girmeyeceğiz.⁶³

a) Eş'ariyye

Eş'arî kader problemini, kaza ve kader kelimelerini tahlil ederek çözmeye çalışır. "Allah Teala masiyetleri kaza ve takdir etmemiş midir" şeklindeki mukadder bir soruya şöyle cevap vermektedir: Allah masiyetleri yaratmak, yazmak ve haber vermek suretiyle kaza ve takdir etmiştir. Nitekim "قَضِينَا = kaza ettik"⁶⁴ kelimesi haber verdik, bildirdik manalarına; "قَدَّرْنَا = takdir ettik"⁶⁵ kelimesi de yazdık ve bildirdik anlamlarına gelmektedir.⁶⁶

Allah'ın kazasının hak oluşunu şöyle izah etmektedir: Allah'ın yarattığı şeylerden hak olanlar ve batıl olanlar vardır. Taatler ile yasaklanmayan davranışlar hak olanlardan; küfür ve ma'siyet gibi cevr (zulüm ve kötülük) içeren davranışlar da batıl olanlardandır. Bütün bunlar Allah'ın kazası cümlesindendir. Allah'ın kazası ise haktır. Kaza "emretme (hüküm verme)" manası, "haber verme, bildirme" manası olmak üzere iki çeşittir. Çünkü bunlar

⁶¹ Şehristânî, a.g.e., I, 81; Fığlalı, a.g.e., s. 74.

⁶² Fığlalı, a.g.e., s. 74.

⁶³ Bu hususta bkz. Mustafa Said Yazıcıoğlu, *Maturidî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*; M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidî*; Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri (Bakıllanî'de İnsanın Fiilleri Anlayışı)*; Mevlüt Özler, *Cüveynî'de İnsan Hürriyeti*.

⁶⁴ İsrâ (17), 4.

⁶⁵ Neml (27), 57.

⁶⁶ Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma fi'r-Red alâ Ehl-i'l-z-Zeyğ ve'l-Bid'a*, thk. Richard d. McCARTHY, Beyrut 1952, s. 45.

gayr-i makdi (kaza edilenin gayrı)'dirler.⁶⁷ Buna göre Eş'arî "kaza" fiili ile "kaza edilen şey" arasındaki farkı açıkça belirtirken, Allah'ın kötülüğü takdir ve yaratma anlamında kaza ettiği halde emretmediğini; taatler gibi iyi (hak) olan davranışları aynı zamanda emir de ettiğini ifade etmektedir.⁶⁸

Diğer taraftan Eş'arî her şeyin Allah'tan olduğunu, dolayısıyla hayrın da, şerrin de Allah tarafından yaratıldığını, bu yüzden kaza ve kadere rıza göstermekle emrolunduğumuzu ileri sürerek şöyle der: Bu emre uyarak kaza ve kadere razı olmalıyız, çünkü kaza ve kader ne bizim önümüze serilmiş, ne de onunla yüzyüze gelmişizdir.⁶⁹

Eş'arî, bütün muhdesatın (sonradan olan şeylerin) Allah'ın fiili olduğunu, dolayısıyla onun irade etmesi ve yaratmasıyla meydana geldiğini ifade eder.⁷⁰ Bunun tabii bir sonucu olarak ﴿وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ = "Sizi ve yaptıklarınızı Allah yaratır"⁷¹ ayetini delil getirerek insan fiillerinin de Allah tarafından yaratıldığını beyan eder.⁷² Bu noktada insanın yaptıklarından sorumlu oluşunun izah edilmesinin gereği ortaya çıkmaktadır. Eş'arî bu meseleyi "kesb teorisi" ile çözmeye çalışmaktadır: Kesb gerçekten fiili işleyene delalet eder. Fakat fiili işleyenin hakikaten o fiilin müktesibi olması gerekmez. Çünkü müktesib bir fiili iktisab eden (üzerine alan)'dır. Bu yüzden kesb müktesipte meydana gelen muhdes bir kudretle vaki olur. Allah'ın muhdes bir kudretle kesbe müktesib olması mümkün değildir. Ancak kesbin fiil olarak gerçek failidir.⁷³ Eş'arî kesbin meydana gelişini ise şöyle açıklar: Kesbin meydana gelmesi insandaki istitaaya bağlıdır. Allah insanda kudret yaratmazsa, o insanın iktisapta bulunması imkansızdır. İstitâa olmaksızın faaliyette bulunmak mümkün olmadığına göre kesbin güce bağıllığı ortaya çıkar.⁷⁴ Buna göre Eş'arî'nin kula, fiillerinde sorumluluk yükleyebilmek için ileri sürdüğü

⁶⁷ Eş'arî, a.g.e., s. 45-46.

⁶⁸ Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidî*, İstanbul 1980, s. 223.

⁶⁹ Eş'arî, Luma, s. 47.

⁷⁰ Eş'arî, a.g.e., s. 45-46.

⁷¹ Saffat (37), 96.

⁷² Eş'arî, a.g.e., s. 37.

⁷³ Eş'arî, a.g.e., s. 40.

⁷⁴ Eş'arî, a.g.e., s. 52.

kesb ve onun dayandığı istitaa da Allah tarafından yaratılmaktadır. Bununla beraber insanın nasıl sorumlu tutulacağı anlaşılamamaktadır.

Allah'ın mutlak irade ve kudreti açısından konuya bakan Eş'arî, Mu'tezile'nin yaptığı gibi kaderi bütünüyle inkar etmekten şiddetle kaçınırken mutlak cebirden farkı olmayan görüşler ileri sürmektedir. Kesb teorisi ile de görünürde cebir ve tefviz arasında, ama cebre daha yakın bir noktada karar kılmıştır. Eş'arî'nin bu tavrına "cebr-i mutavassıt" denmesi âdet olmuştur.⁷⁵

b) Maturidiyye

Maturidî'ye göre kaza-kader meselesi, irade ve fiillerin yaratılması (halku'l-ef'âl) konularıyla yakından ilgilidir, biri ispat edildiği zaman diğeri de ispat edilmiş olacaktır. Çünkü fiillerin yaratılması oluş yönünden kazayı, vasıfları bakımından da kaderi ispat eder.⁷⁶ Fiilin iyi veya kötü olmasına bağlı olarak Allah'ın kaza ve kaderi de tecelli eder. Buradan yola çıkarak Maturidî kazanın; aslında Allah'ın her şeyi yerli yerine koyması, dolayısıyla fiilleri ve eşyayı yaratması anlamına geldiğini ifade eder. Zira قضیه = kazâhünne (Fussilet, 12) kelimesinin anlamı "yarattı"dır. Buna göre mahlukatın fiillerinin de Allah tarafından yaratıldığını söylemek caizdir.⁷⁷ Ayrıca kaza kelimesi Kur'ân-ı Kerim'de muhtelif ayetlerde geçmekte ve yerine göre bildirme, haber verme, emretme ve bitirme gibi anlamlara gelmektedir.⁷⁸

Maturidî kaderi ise iki şekilde tarif etmektedir. Birincisi انا كل شيء خلقناه بقدر = "Biz her şeyi bir takdire göre yarattık"⁷⁹ ayetinden hareketle kader, bir şeyin ortaya çıkış noktası (had), yaratılış sebebidir. Daha açık bir ifadeyle Allah'ın eşyayı hayır-şer, husün-kubuh, hikmet-sefeh yönüyle bulunduğu hal üzere takdir etmesidir. İkincisi ise, her şeyi zaman-mekan,

⁷⁵ Yeprem, a.g.e., s. 226-227.

⁷⁶ Maturidî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed (333/944), Kitâbu't-Tevhîd, thk. Dr. Fethullah Huleyf, İstanbul 1979, s. 305.

⁷⁷ Maturidî. a.g.e., s. 306.

⁷⁸ Maturidî. a.g.e., s. 306; İsra (17), 4, 23; Ahzab (33), 36; Kasas (28), 29.

⁷⁹ Kamer (54), 49.

hak-batıl, sevap-ceza yönüyle meydana geleceği hal üzere beyan etmesidir.⁸⁰ Buna göre hayır ve taatler Allah'ın kaza ve kaderine bağlı olduğu gibi, şer ve ma'siyetler de Allah'ın kaza ve kaderine uygun olarak meydana gelmektedir. Bu durumda insanın özellikle ma'siyet içeren fiillerinden nasıl sorumlu tutulacağının açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Yani Allah'ın kaza ve kaderi karşısında insan fiillerinin durumu nedir?

Maturidî, masiyet ve şerrin takdiri ve kazasıyla bunların işlenmesini birbirinden ayırmaktadır.⁸¹ Bunu izah etmek için fiilde çeşitli yönler anlayışını ileri sürmektedir. Buna göre gerçekte fiil kesb yönünden insana yaratma yönünden Allah'a aittir.⁸² ﴿خالق كل شيء﴾ = "Allah her şeyin yaratıcısı"⁸³ olduğu için insan fiillerinin de yaratıcısıdır. Bu yüzden yaratma yönünden fiile tesir eden güç Allah'ın olmuş olur. Allah tarafından yaratılan fiili yapma yönü ise insana aittir.⁸⁴ Zira insanı imtihan için yaratan Allah, ona iyi ile kötüyü birbirinden ayırdetme kabiliyeti ile bilgisini vermiştir.⁸⁵ Bu yüzden insan yaptığı işi hür olarak yapar. Maturidî bunu şöyle ifade eder: Herkes bizzat bilir ki, yaptığı işte hür olduğu gibi fail ve kasiptir.⁸⁶ Bir başka yerde ise, "insanın gerçek bir fiili vardır, onu hür olarak seçer, aynı zamanda beğenir (أحبها). O, fiilin Allah tarafından yaratılmış olması, insanı o fiili işlemeye itmez ve zorlamaz;⁸⁷ der. Bundan dolayıdır ki, Allah tarafından yaratılan fiilin işlenme yönü insan iradesine bağlı olduğu için sorumluluk da insana ait olmaktadır.⁸⁸

⁸⁰ Maturidî. a.g.e., s. 307.

⁸¹ Maturidî. a.g.e., s. 307.

⁸² Maturidî. a.g.e., s. 228.

⁸³ En'am (6), 102; Zümer (39), 62; Mü'min (40), 62.

⁸⁴ M. Said Yazıcıoğlu, *Maturidî ve Neseffî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, İstanbul 1992, s. 27.

⁸⁵ Maturidî. a.g.e., s. 221.

⁸⁶ Maturidî. a.g.e., s. 226.

⁸⁷ Maturidî. a.g.e., s. 243.

⁸⁸ Yazıcıoğlu, a.g.e., s. 56.

Buna göre Maturidî, insandan iradeyi tamamen kaldırıp, onu bir robot gibi gören cebr-i mutlak anlayışıyla aksi yöndeki tefviz-i mutlak anlayışı arasında, fakat tefvize daha yakın bir konumda bulunmaktadır.⁸⁹



⁸⁹ Yeprem, a.g.e., s. 289.

BİRİNCİ BÖLÜM

I- KADER VE KAZA KELİMELERİ

Elmalılı'nın kader problemine bakışını ele almadan önce, birbiriyle sıkı irtibatlı olan kader ve kaza kelimelerinin ifade ettikleri manaları ortaya koymak gerekmektedir. Çünkü bu kelimelere yüklenen anlamlar kader probleminin temelini teşkil etmektedir.

Lügatte kader; ölçme,¹ bir şeyin ölçüsünü (miktarını) belirtme,² ölçüp-biçme, planlama,³ hükmetme,⁴ güç yetirme⁵ ve rızkı daraltma⁶; kaza ise bir şeyin sonuca bağlanması ve tamamlanmasını ifade eden değişik anlamlara gelmektedir.⁷ Buna göre kaza kesin olarak hükmetmek, tamamlamak,⁸ emretmek, bildirmek,⁹ yaratmak,¹⁰ eda etmek ve yapmaktır.¹¹

¹ Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed (379/980), *Tehzibü'l-Luga*, thk. Abdüsselam Harun, Kahire ts., IX, 19; İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem (711/1311), *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1955, V, 74; D.B. Macdonald, "Kader", İ.A., İstanbul 1967, VI, 41.

² İsfahânî, er-Râğib Hasan b. Muhammed (506/1112 veya 565/1169), *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ahmed Halefullah, Mısır ts., s. 596; İbrahim Mustafa ve Ahmed Hasan Zeyyad, Hamid Abdülkadir, Muhammed Ali en-Neccar, *Mu'cemu'l-Vasît*, II, 718.

³ Mustafa, *Mu'cemu'l-Vasît*, s. 718; Macdonald, "Kader", İ.A., VI, 41.

⁴ İbn Manzûr, *a.g.e.*, V, 74; Mustafa, *a.g.e.*, II, 718; Macdonald, "Kader", İ.A., VI, 41.

⁵ Ezherî, *a.g.e.*, IX, 22; İbn Manzûr, *a.g.e.*, V, 76; Mustafa, *a.g.e.*, II, 718.

⁶ Ezherî, *a.g.e.*, IX, 20; İbn Manzûr, *a.g.e.*, V, 77; İsfahânî, *a.g.e.*, s. 597; Mustafa, *a.g.e.*, II, 718.

⁷ Ezherî, *a.g.e.*, IX, 211; İbn Manzûr, *a.g.e.*, XV, 186.

⁸ Ezherî, *a.g.e.*, IX, 211; İbn Manzûr, *a.g.e.*, XV, 186; İsfahânî, *a.g.e.*, s. 613; Mustafa, *a.g.e.*, s. 742; Macdonald, "Kader", İ.A., VI, 493.

⁹ Ezherî, *a.g.e.*, IX, 212; İsfahânî, *a.g.e.*, s. 613; Mustafa, *a.g.e.*, II, 742; Macdonald, İ.A., VI, 493.

¹⁰ İbn Manzûr, *a.g.e.*, XV, 186; İsfahânî, *a.g.e.*, s. 613.

¹¹ İsfahânî, *a.g.e.*, s. 613.

Ayrıca Râğıb el-İsfehânî, kazanın bir işin söz veya fiil ile bitirilmesi (sonuca bağlanması) anlamına geldiğini de ifade etmektedir.¹²

Kader ve kaza birbirinden ayrılmayan ve biri diğerini gerektiren kavramlardır. Çünkü kader temel, kaza da o temel üzerine yapılan bina konumundadır. Bunları birbirinden ayırmaya çalışmak binayı yıkmaya kalkışmak demektir.¹³ Bu bakımdan kader (belli bir ölçüye göre) "takdir", kaza "yaratma" anlamına gelmektedir.¹⁴ Râğıb el-İsfehânî de kazanın kaderden daha özel bir manayı ifade ettiğini vurgular ve şöyle devam eder: Zira kaza takdir edilen şeylerin arasını ayırmak (fasl ü kat' etmek) anlamına gelir. Bu durumda kader takdir etmeyi, kaza takdir edilenler arasından birine hüküm vermeyi ifade eder. Bu yüzden bazı alimler kaderin ölçülmek için hazırlanmış olan şey, kazanın ise ölçek mesabesinde olduğunu söylemişlerdir.¹⁵

Elmalılı kaderin lügatte asıl olarak "güç yetirme" anlamında olup; hüküm, takdir, şeref ve tazyik manalarına da geldiğini ifade etmektedir.¹⁶ Ayrıca kader kelimesinin miktar, ölçü anlamlarıyla ilgili olarak da sınır koyma anlamında kullandığı görülmektedir.¹⁷

Bu hususu destekleyen başka bir açıklaması halaka (خلق) fiilinin ikinci anlamı olarak ileri sürdüğü "takdir" kelimesini tarifinde ortaya çıkmaktadır: "halk fiili, iki mana ifade eder; birisi takdir etmek, yani bütün ayrıntılarıyla eşyanın miktar ve mertebelerini tayin etmektir".¹⁸ Yine "takdir, ilmi yönden bir sınırlama demektir" der.¹⁹

Kaza kelimesinin ise "bir işi tamamıyla kesip atmak, kat'i hükmü verip, icra etmek anlamlarına geldiğini zikretmektedir."²⁰

¹² İsfehânî, a.g.e., s. 613.

¹³ İbn Manzûr, a.g.e., XV, 186.

¹⁴ İbn Manzûr, a.g.e., XV, 186.

¹⁵ İsfehânî, a.g.e., s. 614.

¹⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, İstanbul 1971, IX, 5970.

¹⁷ Yazır, a.g.e., V, 3567; VII, 5063; VIII, 5744, 5745, 5746.

¹⁸ Yazır, a.g.e., VII, 4875.

¹⁹ Yazır, a.g.e., VII, 5156.

²⁰ Yazır, a.g.e., VIII, 5332.

Diğer taraftan İbn-i Sinâ'nın kazayı Allah'ın koyduğu ilk basit hüküm; kaderi de kazanın tedricen yöneldiği şey olarak tarif ettiğini nakletmektedir.²¹ Bu tarif üzerinde durarak şöyle açıklama yapmaktadır: Buna bakarak kazanın, icabın ilmi, mebde-i haysiyeti, takdirin de fiilen onun sonucu olduğu söylenebilir. Yani kaza hüküm; takdir icra etmek demektir... Maamafih bunun aksine takdir ilm-i ezelinin şümülü; kaza ise iradenin taallukuyla takdirin fiiliyata çıkarılmasıdır. Yani kazayı "son icab" olarak tarif etmek hem lügat yönüyle "tamamlamak" manasına, hem de Kur'ân'ın *﴿وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ﴾* = "Eğer Rabbinden bir söz geçmiş olmasaydı, aralarında derhal hükmedilirdi"²² manasına daha uygun olduğu için alimlerimizce tercih edilmiştir. Dolayısıyla bizim iradelerimizin taalluku önce olan takdirde değil, nihai olan kaza sınırında bulunmuş olur.²³ Elmalılı'nın bu yöndeki başka bir izahı da şöyledir: Her şeyi vukuundan evvel ezelde, ilm-i ilâhîde mukadder olan bir kaderi, yani haysiyet-i ilmiyesi vardır ki, kazasının cereyanı, fiilen yaratılışı o kadere göre vaki olur.²⁴ Elmalılı'nın bu açıklamalarından kader ve kaza kelimelerini tarif etme hususunda Maturidiyye ekolünü takip ettiği anlaşılmaktadır.

Bununla birlikte Elmalılı, kader ve kaza kelimelerinin tarifi üzerinde tartışma yapmanın yersiz olduğunu belirterek şu uyarıya yapmaktadır: Fakat bu fark kelime farkından ibaret olup, ıstılahta meydana gelen tartışmanın pek önem arzetmemesinden dolayı bu kadardan manevi bir münakaşa çıkarmaya kalkışılmamalıdır.²⁵

Kader problemi hem Allah'ı hem de kulu ilgilendiren değişik açılardan ele alınması gereken bir konudur. Bir yönüyle bakıldığında Allah'ın ezeli ilmi, iradesi ve mutlak kudreti öne çıkmakta; başka bir açıdan bakıldığında ise insanın, ilâhî irade karşısındaki sınırlı hürriyetine bağlı olarak sorumluluğu öne çıkmaktadır. Bu bakımdan Elmalılı'nın kader problemine bakışını iki yönden ele alacağız.

²¹ Yazır, a.g.e., VII, 5206.

²² Fussilet (41), 45.

²³ Yazır, a.g.e., VII, 5206.

²⁴ Yazır, a.g.e., VII, 4654.

²⁵ Yazır, a.g.e., VII, 5206.

II- İLÂHÎ İRÂDE AÇIDAN KADER PROBLEMİ

A- İLM-İ İLÂHÎ:

İslam tefekkür tarihinde Tanrı-Alem ilişkisi, dolayısıyla Allah-insan ilişkisi konusunda görüşlerin şekillenmesine yön veren ve üzerinde en çok tartışma yapılan husus ilâhî bilgi meselesidir.²⁶ Kader problemini ele almaya başladığımızda da ilk olarak karşılaştığımız husus yine ilâhî bilgidir. Zira İlahi bilginin anlaşılma tarzı, daha doğrusu ilâhî bilginin tanımlanma şekli bu hususta önem arz etmektedir.

Esasen Kur'ân'da ilâhî bilgi veya ilm-i ezelî gibi bir kavram bulunmamaktadır. Ancak bu yönde anlaşılabilen bazı ifadeler vardır. Elmalılı, bu ifadelerden ümmü'l-kitab²⁷ tabirini doğrudan ilm-i ilâhî olarak açıklamaktadır.²⁸ Bunun yanında Kitab-ı mübîn²⁹ tabirini bazı müfessirlerin Levh-i Mahfûz anlamında yorumlamalarını doğru bulmayarak, ilm-i ilâhî olarak izah edilmesinin daha uygun ve açık olduğunu ifade eder.³⁰ Elmalılı'nın Kitab-ı Mübîn ifadesini ilm-i ilâhî olarak yorumlama hususunda Fahreddin Razi'yi esas aldığı görülmektedir. Zira Mefâtihu'l-Gayb'da Razi "Kitab-ı Mübîn Allah'ın ilminden başka birşey değildir,"³¹ der. İlahî bilgi konusunda ele alınan bir başka kavram da Levh-i Mahfûz³² dur. Elmalılı bu kavramı "bütün eşyanın yazıldığı sahife-i vücûd"³³ olarak tarif etmektedir.

Bu temel kavramlara yüklenen anlam ortaya koyulduktan sonra ilâhî bilginin sınırı ya da kapsamının açıklığa kavuşturulması gerekmektedir.

²⁶ Halife Kaskin, *İslâm Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*, İstanbul 1996, s. 117.

²⁷ Ra'd (13), 39; Zuhuruf (43), 4.

²⁸ Yazır, a.g.e., IV, 3003; VI, 4265; VIII, 5267.

²⁹ En'am (6), 59; Sebe' (34), 3.

³⁰ Yazır, a.g.e., VI, 3944.

³¹ Razi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer (606/1209), *Mefâtihu'l-Gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, Tahran ts., XIII, 11.

³² Büruc (85), 22.

³³ Yazır, a.g.e., VIII, 5696.

Elmalılı ﴿وهو بكل شيء عليم﴾³⁴ ayetine "Allah herşeyi ezelî ve ebedî olarak bilendir"³⁵ şeklinde bir anlam verir. Bu bakımdan ilm-i ilâhîyî kendisinden hiçbir şeyin gizli kalmadığı bir bilgi olarak tarif eder.³⁶ Elmalılı'nın ilâhî bilgiye yapmış olduğu bu tarifi biraz daha açılmış şeklini عليه لا يخفى الله ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ﴾ = "Şüphesiz ki, ne yerde ne de gökte hiçbir şey Allah'a gizli kalmaz"³⁷ ayetini izah ederken görmekteyiz: Muhakkak ki ne yerde, ne de gökte cüz-i külli, maddi-manevi, deruni ve afaki hiçbir şey Allah'a gizli kalmaz, hepsi Onun malumudur. Hatta bütün kainatta herhangi birşeyin haddizatında hangi durumda, zatında, hangi tavırda mevcudiyeti Allah'a nazaran ayn-ı ilimdir. İlm-i ilâhî, beşerde olduğu gibi, temessülî, tasavvurî, zıllî bir ilm-i hadis değil, mebnây-ı vücud olan bir ilm-i ezelidir.³⁸ ﴿وعنده مفاتيح﴾ = "Gaybın anahtarları Allah'ın yanındadır; onları Ondan başkası bilmez. O, karad ve denizde ne varsa bilir; Onun ilmi dışında bir yaprak bile düşmez..."³⁹ ayetini tefsir ederken ilm-i ilâhîyi şöyle tavsif etmektedir.: Görünen-görünmeyen, düşünülen ve hissedilen, bütünler ve kısımlar, büyük-küçük, düşme ve karar bulma, hareket ve durgunluk, hayat ve ölüm, hasılı olmuş ve olacak herşey bütün genişliği, bütün inceliğiyle gayet açık ve düzgün bir kitaptadır. Yani Allah'ın ilminde veya Levh-i Mahfûz'dadır. Hem müfredatı, hem nizamların silsilesi ile Allah katında belli ve kaydedilmiştir.⁴⁰ Görüldüğü gibi Elmalılı Allah'ın ilmini veya ilâhî bilgiyi, herşeyi kapsayan ve en ince ayrıntısına kadar uzanan bir bilgi olarak ele almaktadır. Allah'ın bu mahiyete sahip olan ezelî ilmi taalluk ettiği malumun varlık sahasına çıkmasını mecburî hale getirmemektedir. Bu hususu Elmalılı şöyle izah etmektedir: Fâil-i muhtarın önden veya sondan birşeyi bilmesi, onu

³⁴ Bakara (2), 29.

³⁵ Yazır, a.g.e., I, 294.

³⁶ Yazır, a.g.e., II, 850.

³⁷ Al-i İmran (3), 5.

³⁸ Yazır, a.g.e., II, 1027.

³⁹ En'am (6), 59.

⁴⁰ Yazır, a.g.e., III, 1947.

yapması ve yaptırması demek değildir. Ne bilen yapmaya mecburdur, ne de bilinen yapılmaya mecburdur.⁴¹

Diğer taraftan "Alemde cereyan edecek olan cemi-i mahlukatın iri-ufak, ulvi ve süfli herşeyin ahvali Levh-i Mahfûzda tamamen ve mufasssalen yazılmış ve hiçbir i ihmal edilmemiştir"⁴² ifadesini kaydeden Elmalılı, şu iki hadisi delil olarak kullanır: "قد جفّ القلم بما هو كائن"⁴³ "اول ما خلق الله القلم"⁴⁴. Bu hadislerden ikincisibi şöyle yorumlar: "Kalem olan ile kurumuştur" hadisi kalemin cereyanı tamamen durmuş demek değildir. Olanlar yazılmış, bitmiştir, fakat olacaklarla kalem kurumuş değil, onları yazmak için cereyan etmektedir, demek olur. Kaderde ferâğ-ı tam ümmü'l-kitâb olan ılmullaha nazarandır. Yoksa Levh-i Mahfûz'a ve saha-i tekvine nazaran "يُمحَرُّ الله ما يشاء ويثبت"⁴⁵ tir.⁴⁶ Bu ifadeler açıkça göstermektedir ki, Elmalılı, ilm-i ilâhî ile Levh-i Mahfûz'u birbirinden ayırmaktadır. Allah'ın ilminde herşeyin belirlenmiş olup, herhangi bir değişmenin meydana gelmeyeceğini ileri sürerken; ilm-i ilâhîde malum olanların yazıldığı Levh-i Mahfûz'da ve onların yaratılış alanında değişmenin, olabileceğini beyan etmektedir. Zira meydana gelmemiş olanlar henüz imkan dahilindedir. Dolayısıyla kalem de meydana geldikçe onları kaydetmek üzere cereyan etmektedir.

Elmalılı'nın ilk kalemin yazdığı yazı ile ilgili şu açıklamaları da dikkat çekicidir: İlk kalemin yazdığı yazı ve tespit ettiği nizam sayesinde varlıkları tetkik etmekle bilgi sahibi olunur, fikirler edinilir, geçmiş ve geleceğin kanunları tespit edilir, kitaplar yazılır. Kısacası hadiselerin gidişatından ezel ve ebedin kelimeleri okunur.⁴⁷ Burada Elmalılı, Allah'ın ezeli ilminde malum olup

⁴¹ Yazır, a.g.e., I, 216.

⁴² Yazır, a.g.e., III, 1920.

⁴³ Tirmizî, Kader, 17; Ebu Davud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistanî (275/888), es-Sünen, Sünnet, 16; Ahmed b. Hanbel, V, 317.

⁴⁴ Buharî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail (256/870), el-Câmiu's-Sahîh, Kader, 2; Tirmizî, İman, 18; Ahmed b. Hanbel, II, 176.

⁴⁵ Ra'd (13), 39.

⁴⁶ Yazır, a.g.e., VIII, 5267.

⁴⁷ Yazır, a.g.e., III, 1920.

da Levh-i Mahfûz'da yazılanların tabiatıta carî olan Allah'ın kanunları ya da Sünnetullah olduğunu îmâ etmektedir.

B- MEŞİET-İ İLÂHÎ

İrade-i ilâhî, Allah-insan ilişkisinin değerlendirilmesi yapılırken, ilim sıfatından sonra üzerinde en çok tartışma yapılan bir sıfattır. Çünkü mutlak ilim ve iradeye sahip olarak kabul edilen Allah karşısında, insan iradesi ve bu iradeye bağlı olarak ortaya çıkan fiillerin değerlendirilişi bu meseleye bağlıdır.⁴⁸

Kur'ân'da Allah'ın hür bir seçim ve irade ile fiillerini yaptığını ifade etmek üzere irade⁴⁹ ve meşîet⁵⁰ kelimeleri kullanılmaktadır. Elmalılı'nın her iki kelimeyi de geçtiği bütün ayetlerde "dileme" olarak tercüme ettiği ve bu anlama dayanarak yorumlar yaptığı görülmektedir.

Elmalılı'ya göre Allah irade-i mutlak, ihtiyar-ı mutlak sahibi olup, dilediğini yapan bir varlıktır.⁵¹ Bu yüzden "irade-i ilâhî haricinde herhangi bir hadisenin vukuuuna imkan yoktur"⁵² diyerek ilâhî iradenin herşeyi kapsayan genel bir irade olduğunu ifade etmektedir. Ancak ilâhî iradenin iki ayrı tecelli şekli olduğunu vurgulamadan geçmez: Birincisi hiçbir sebep ve şarta bağlı olmaksızın, baştan ve doğrudan doğruya ortaya çıktığı şeklidir. İlahî iradenin bu tecelli şeklinde Allah'ın cebbar ismi hakimdir. Dolayısıyla bu tarafı cebrîdir. Zorlayıcı olarak tecelli eden ilâhî iradenin talluk ettiği kulların fiilleri de zorunlu (ıztırârî)'dur. Böyle olduğu için insanın bu fiilleri kendisine herhangi bir sorumluluk getirmemektedir.⁵³ Zaten bu yöne ait olan meşîet-i ilâhînin tafsilâtını, mazi ve istikbaldeki taallukatını, tecelliyâtını insanın tamamen

⁴⁸ Keskin, a.g.e., s. 120.

⁴⁹ Hud (11), 107; Hacc (22), 14; Büruc (85), 16.

⁵⁰ Bakara (2), 253; Maide (5), 48; En'am (6), 107, 148; Hud (11), 118; Hacc (22), 18; Kasas (28), 68.

⁵¹ Yazır, a.g.e., II, 846-847.

⁵² Yazır, a.g.e., II, 1226.

⁵³ Yazır, a.g.e., II, 1226.

bilmesi mümkün değildir. Onları ancak Allah Teala kendisi bilir.⁵⁴ İkincisi ilahâ iradenin sebeplere, şartlara ve kulun iradesine bağlı olarak hükmünü yürüten tecelli şeklidir.⁵⁵ İlâhi iradenin bu yönünde mutlak bir zorlama değil, mükellef tutma sözkonusudur. Bunun için insana da irade verilmiştir.⁵⁶ Dolayısıyla burada ilâhî irade, insan iradesini takip etmektedir.⁵⁷ Elmalılı'nın şu ifadeleri de açıkça bunu göstermektedir: Allah'ın rahmet-i vâsiasıyla bazı efaalinizde size meşiet verdiği, sizin hakkınızda kendi meşietinin bir kısmını sizin meşietinize, taleb ve kesbinize rabt u ta'lik eylediği; mükellefiyet ve mesuliyetinizin de bu kısma ait olduğu da muhakkaktır. Allah dilemeden sizin birşey yapamayacağınız nasıl bedihi ise Allah'ın bazı şeyleri de sizin dilemeniz üzerine ve talebinizle yaptığı ve bu suretle de birçok şeyler halkettiği dahi bedihidir ki, işte sizin mesuliyetiniz bu noktadadır.⁵⁸ İlâhî buyruklar, emir ve nehiyler helal ve haramlar, sevap ve cezalar, ilâhî iradenin cebrî olarak tecelli ettiği alanda değil, kulun iradesine bağlı olarak tecelli ettiği kısımdadır.⁵⁹

Bu noktada Elmalılı'nın üzerinde durduğu bir husus daha vardır. Ona göre, her ilâhî emir aksine hareket etme imkanını ortadan kaldırmaz. Daha doğrusu emir, kendisine aykırı davranılmasını engellemeyi irade eden tekvini bir emir, zorlayan bir irade değildir. Şayet böyle olsaydı Allah'ın peygamberlerine ve açıkladığı emirlerine aykırı davranmak, onları inkar etmek mümkün olmazdı. Halbuki gerçek böyle değildir.⁶⁰ Bu bakımdan gerçekte günahkar ve suçluların varlığından, Allah'ın onları yaratmasından, kendi dilekleri olan suçluluklarını irade etmiş olmasından; o suçun Allah'ın emrine ve rızasına isnad edilmesi gerekmez. Allah katında suçlunun suçluluğu muhakkak olduğu gibi cezası da muhakkaktır. Yani bunlar ilâhî iradeye uygundur, fakat rızasına uygun değildir.⁶¹ Elmalılı, ﴿فَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ رَبِّكُمْ ذُو رَحْمَةٍ وَاسِعَةٍ...﴾ =

⁵⁴ Yazır, a.g.e., III, 2086.

⁵⁵ Yazır, a.g.e., II, 1226.

⁵⁶ Yazır, a.g.e., II, 847.

⁵⁷ Yazır, a.g.e., I, 523, 546; III, 2085.

⁵⁸ Yazır, a.g.e., III, 2086, 2087.

⁵⁹ Yazır, a.g.e., III, 2080.

⁶⁰ Yazır, a.g.e., II, 845.

⁶¹ Yazır, a.g.e., III, 2088.

"Eğer seni yalanlarsa de ki: Rabbiniz geniş bir rahmet sahibidir. Bununla beraber Onun azabı suçlular topluluğundan uzaklaştırılmaz."⁶² ayetini tefsir ederken bu hususu daha açık olarak şöyle ifade etmektedir: Rahim olan Allah cürme razı olmadığı için ona be's ve azap takdir etmiştir.⁶³ Allah'ın dilediği şeyler arasında rahmete karşılık ceza ve azap da kesinlikle mevcut olduğu için, her irade ve yaratmasının her yönden rızasını gerektirdiği ve nehiyelerini çiğnemenin sakıncasının olmadığı söylenemez. Bu bakımdan Allah'ın rızasının delili iradesinde değil, emir ve yasağında aranmalıdır.⁶⁴

Görüldüğü gibi Elmalılı'ya göre meşîet-i ilâhî mutlak bir iradedir. Bununla birlikte insanların, Allah'ın emrinin hilafına davranmalarına engel değildir. Yani insan, meşîet-i ilâhîye nazaran şirk dahil her türlü davranışı sergileyebilir. Çünkü meşîet-i ilâhî insanları tek yöne sevkeden, daha doğrusu zorlayan bir irade değil; sınırlı da olsa serbest bırakan, imkan tanıyan bir sıfattır. Ancak "iradenin fiile çıkması kudrete, kudretle beraber bir de tekvine bağlıdır"⁶⁵ diyen Yazır, kudret ve tekvin sıfatı üzerinde durmamaktadır.

C- HİDÂYET - DALÂLET

Hidâyet - dalâlet meselesi bir yönüyle Allah'ın iradesini, diğer yönüyle de insanın iradesini ilgilendiren bir konudur.⁶⁶ Bu bakımdan Elmalılı'nın meşîet-i ilâhî konusuyla bağlantılı olarak ele aldığı bu meselenin de gözden geçirilmesi gerekmektedir.

⁶² En'am (6), 147.

⁶³ Yazır, a.g.e., III, 2081.

⁶⁴ Yazır, a.g.e., II, 2081.

⁶⁵ Yazır, a.g.e., I, 216.

⁶⁶ Bulut, "Hidâyet-Dalâlet ve İnsanın Sorumluluğu", DEÜİFD, İzmir 1995, IX, 229. Hidâyet- dalâlet meselesi ile ilgili geniş bilgi için bu makalenin yanısıra şunlara da bkz. Emrullah Yüksel, "Kur'ân-ı Kerim'de Hidâyet ve Dalâlet Anlayışı", İstanbul 1986, Atatürk Üniv. İ.F.D., VII, 87-107; Cihad Tunç, "İslâm Dinine Göre Hidâyet ve Dalâlet", Erciyes Üniv. İ.F.D., Kayseri 1989, VI, 25-41; Karadeniz, "Kader Konusunda Bazı Yanlış Anlamalar", D.E.Ü.İ.F.D., İzmir 1992, VII, 191-241.

1) Hidâyet

Elmalılı hidâyeti şöyle tarif etmektedir: "Hidâyet, matluba ulaştırarak şeye lûtf ve letafetle delalet etmektir."⁶⁷ Bu kılavuzlukta sözkonusu edilen lütuf ile, sertlik ve şiddetin karşılığı olan tatlılık ve yumuşaklık; letâfet ile de incelik kastedilmektedir. Çünkü hidâyet, iyiliği ve hayrı istemeye yöneliktir. ﴿فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ﴾ = "Onlara cehennemin yolunu göster"⁶⁸ ayetinde olduğu gibi kötü şeylerde alay etme ve taşlama kastedilerek mecâzen kullanılmıştır. Dolayısıyla hırsıza yol göstermeye, ona rehberlik etmeye hidâyet denilemez. Demek ki, hidâyet her matluba mutlaka rehberlik etmek değil, maksadında irşad gibi iyilik, üslubunda yumuşaklık ve incelik bulunan bir rehberliktir.⁶⁹

Elmalılı hidâyetin iki şekilde gerçekleştiğini ifade etmektedir. Birincisi, yolu sadece gösterivermek suretiyle gerçekleşen hidâyettir. Buna ilmî yönden irşad da denir.⁷⁰ Bu tür hidâyeti, sonuca zorunlu olarak ulaştırmayı gerekli kılmadığı için "delâlet-i gayr-ı mûsile" olarak isimlendirir.⁷¹ Elmalılı, Allah'ın hidâyetinin sayısız olduğunu belirterek, şöyle bir tasnif yapmaktadır:

a) İnsanın faaliyetlerini gerçekleştirmesine imkan veren maddi ve manevi kuvvetlerin verilerek devamının sağlanması. Bunun içerisinde akıl, irade gücü, iç ve dış duyguların yanında tabii ve hayvani güçler vardır.⁷² Ancak yerde sürünen hayvanlar ile havada uçan kuşlar arasındaki farklılık gibi, insanlara da bu kabiliyetler farkı oranlarda verilmiştir.⁷³

b) Hak ile batılı, iyilik ile fenalığı birbirinden ayıran delillerin ortaya koyulması (nasbedilmesi). Buna örnek olarak ﴿فَإِذَا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُوا الْعَمَى﴾ = "Semud'a gelince onlara doğru yolu gösterdik, ama onlar körlüğü

⁶⁷ Yazır, a.g.e., I, 119.

⁶⁸ Saffat (37), 23.

⁶⁹ Yazır, a.g.e., I, 119.

⁷⁰ Yazır, a.g.e., I, 119, 143, 160.

⁷¹ Yazır, a.g.e., 119, 167.

⁷² Yazır, a.g.e., I, 120.

⁷³ Yazır, a.g.e., I, 1923.

doğru yola tercih ettiler"⁷⁴ ile ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ = "Ona iki yolu (doğru ve eğriyi) göstermedik mi?"⁷⁵ ayetlerini göstermektedir.⁷⁶ Bunun yanında ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا..﴾ = "Şüphesiz biz ona (doğru) yolu gösterdik. İster şükredici olsun, ister nankör"⁷⁷ ayetine yaptığı açıklamalar da buna ışık tutmaktadır: İnsana âfâkta ve enfüste hak yolunu kendisine göstermek üzere işitilecek, görülecek, düşünülecek tenzilî ve tekvinî, naklî ve aklî ayetler ve deliller; görme, işitme ve sezme kabiliyetleri verilmek suretiyle hidâyet edilmiştir.⁷⁸

c) Peygamberlerin gönderilmesi ve kitapların indirilmesi. Buna örnek olarak ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ = "Onları emrimiz uyarınca doğru yolu gösteren önderler yaptık"⁷⁹ ile ﴿إِن هَذَا الْقُرْآنُ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ = "Şüphesiz ki, bu Kur'ân en doğru yola iletir"⁸⁰ ayetlerini göstermektedir.⁸¹

d) Vahiy, ilham ve sadık rüya ihsan edilmesi. Elmalılı bunun seçkin insanlara ait olduğunu belirterek hidâyet-i hâssa olarak isimlendirir.⁸²

Ayrıca burada sayılan hidâyet çeşitlerinin afakî, enfüsî, tekvinî ve tanzilî olarak özetlenmesinin mümkün olduğunu belirtir.⁸³

﴿إِن عَلَيْنَا لَلْهُدَى﴾ = "Doğru yolu göstermek bize aittir"⁸⁴ ayetinde genel olarak bu dört çeşit hidâyetin kastedildiğini şu açıklamaları göstermektedir: Haberinizi olsun ki, herhalde hidâyet ve irşad bizedir. Felaha çıkaran doğru yolu göstermek, hakk u sevabı beyan etmek, rasül göndermek, kitap indirmek, afakta edille nasbetmek, enfüste kalplere iyiyi-kötüyü ilham eylemek

⁷⁴ Fussilet (41), 17.

⁷⁵ Beled (90), 10.

⁷⁶ Yazır, a.g.e., I, 120.

⁷⁷ İnsan (76), 3.

⁷⁸ Yazır, a.g.e., VIII, 5499.

⁷⁹ Enbiya (21), 73.

⁸⁰ İsra (17), 9.

⁸¹ Yazır, a.g.e., I, 120.

⁸² Yazır, a.g.e., I, 120.

⁸³ Yazır, a.g.e., I, 120.

⁸⁴ Leyl (92), 12.

Rububiyetin şanına ait bir iştir.⁸⁵ Görüldüğü gibi bütün bunlar sonuca zorunlu olarak ulaştırmayı gerektirmeyen ve "delalet-i gayr-ı mûsile" olarak olarak isimlendirilen hidâyetin kapsamı içerisinde.

İkincisi yola getirmek hatta yolun sonuna kadar götürmek suretiyle gerçekleşen hidâyettir. Bu da tevfiik yani Allah'ın kuluna fiilî olarak yardım etmesi ve onu başarılı kılmasıdır. Dolayısıyla Yazır, bu tür hidâyeti "delâlet-i mûsile" olarak isimlendirir.⁸⁶

Elmalılı, "tevfiik" anlamındaki hidâyetin bütün insanlara şamil olmadığını vurgulamaktadır. ﴿يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ = "Allah dilediğini doğru yola iletir"⁸⁷ ayetleriyle ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهْدَيْكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ = "Allah dileseydi elbette hepinizi doğru yola iletirdi"⁸⁸ ayetinde kastedilen hidâyetin "imana muvaffak kılma" olduğunu ifade eder. Ona göre Allah herkese kayıtsız-şartsız hidâyet dilemiş olsaydı, bütün insanları hidâyette kılar, imana muvaffak ederdi. Fakat bunu yapmamış, hidâyeti seçene hidâyet etmiştir.⁸⁹ Bu hidâyetin bir şartı vardır; o da nafsani iradedden çıkıp, Allah'ın iradesine yönelmek, irade-i cüziyyeyi o yönde kullanmaktır.⁹⁰

Elmalılı'nın hidâyetin gerçekleşmesine dair yaptığı bu ayrımı ﴿وَإِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ = "(Rasûlüm) Sen sevdiğini hidâyete erdiremezsin; bilakis Allah dilediğine hidâyet verir"⁹¹ ayetini tefsirinde de görmekteyiz. "Burada hidâyetten murad, delalet-i kavliyye değil, bilfiil îsaldır. Onun için ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ = "Şüphesiz ki, sen doğru yolu göstermektesin"⁹² ayetine münafi değildir"⁹³ der. Çünkü Şura 52'de delâlet-i gayr-ı mûsile anlamındaki yol gösterme (hidâyet); Kasas 56'da delâlet-i mûsile olan tevfiik kastedilmiştir.

⁸⁵ Yazır, a.g.e., VIII, 5879.

⁸⁶ Yazır, a.g.e., I, 119, 143, 167.

⁸⁷ Bakara (2), 272; Yunus (10), 25; Kasas (28), 56.

⁸⁸ En'am (6), 149.

⁸⁹ Yazır, a.g.e., III, 2087.

⁹⁰ Yazır, a.g.e., IV, 2982.

⁹¹ Kasas (28), 56.

⁹² Şura (42), 52..

⁹³ Yazır, a.g.e., V, 3747.

2) Dalâlet

Elmalılı dalal ve dalâleti "Doğru yoldan amden ve hataen sapmak" diye tarif ederek şu açıklamayı yapar: Türkçe'de sapmak, sapıklık ve sapkınlık da denir. Dalal bazen gafletten meydana gelir, çoğunlukla da onu şaşkınlık takip eder. Sonra da yitmek ve telef olmak (yok olmak)la sonuçlanır. Bu sebeple dalal; gaflet, hayret, yok olma ve helak olma anlamlarını da ifade etmektedir. Aslında maddi anlamda yoldan sapmaktır. Fakat akılla bilinen şeylerde manevi olarak sapma anlamında da kullanımı meşhur olmuştur. Biz, çoğunlukla dalâlet ve sapkınlığı sadece dinde; dalal ve sapıklığı da akılda ve sözde kullanırız.⁹⁴

Elmalılı, Allah'ın herkese şamil olan hidâyetine karşılık, umûmî ve cebrî bir dalâletin, daha doğrusu idlalinin bulunmadığına dikkat çekmektedir. Allah herkese kayıtsız-şartsız hidâyet (tevfik anlamında) dilememiştir. Kendisine gösterilen yola girmek isteyen, tercihini bu yönde kullanana hidâyet; aksi yönde tercihte bulunana dalâlet dilemiş ve yaratmıştır.⁹⁵ Hidâyeti yaratan da dalâleti yaratan da Allah'tır. Allah dalâleti yaratmasaydı ve herkesi hidâyete mecbur etseydi, dalâlet insanların istemesiyle mevcut olamazdı. Dalâlet vardır, fakat bir istihkak yani hak etme olarak vardır. Daha doğrusu Allah'ın dalâleti yaratması, onu isteyen insanların -sorumluluk kendilerine ait olmak üzere- taleplerini yerine getirme gibi bir uluhiyyet şanıdır. Yoksa Allah başlangıçta doğru yolu bulma kabiliyeti ile yarattığı kullarından hiçbirini zorla idlâl etmez.⁹⁶ Çünkü Allah kendi zatına rahmeti yazmış, ilk yaratılışı da hidâyet üzere kılmıştır. Dolayısıyla Allah'ın idlali yaratması insanın dalâleti istemesine yönelik kötü bir seçimi ile ilgilidir.⁹⁷ Ayrıca böyle bir şarta bağlı olan idlal kalplerin mühürlenmesi derecesine ulaşırsa, artık o insanın hiçbir şekilde hidâyete erme ihtimali kalmaz. İşte ﴿فَمِنْ يَهْدِي اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُّضِلٍّ﴾ = "Allah'ın saptırdığını kim doğru yola erdirtirebilir?"⁹⁸ ayetindeki idlalden, dalal-i hatm

⁹⁴ Yazır, a.g.e., I, 135.

⁹⁵ Yazır, a.g.e., III, 2087.

⁹⁶ Yazır, a.g.e., I, 281.

⁹⁷ Yazır, a.g.e., III, 1923.

⁹⁸ Rum (30), 29.

yani kalpleri mühürleyecek derece kesin dalâlet kastedilmiştir.⁹⁹ Bu noktada karşımıza bir problem daha çıkmaktadır. O da kalplerin mühürlenmesi meselesidir.

3) Kalplerin Mühürlenmesi

Elmalı, bu mesleyi açıklamaya "kalp nasıl mühürlenir?"¹⁰⁰ sorusunu sorarak başlar. Ona göre insanın bir fitrat-ı ûlâsı (tabiat-ı evveli) bir de fitrat-ı sânisı (tabiat-ı sâniyesi) vardır.¹⁰¹

Yazır, fitrat-ı ûlâ ile, insanın göz, kulak, kalp gibi maddî organlarının faaliyetlerini ve akıl, zeka, irade gücü gibi manevî kuvvetlerinin mevcudiyetini kastetmektedir.¹⁰² Fitrat-ı ûlâ gözönüne alındığı zaman ما يتذكره ما لم نَعْمَرْكُمْ = "Size düşünecek kimsenin düşünebileceği kadar bir ömür vermedik mi?"¹⁰³ ayeti gereğince her insana araştırıp, düşünerek karar vereceği, hidâyeti seçmeye fırsat bulacağı bir imkan ve süre verilmiştir.¹⁰⁴ Buna irade-i abdin imkanı da denebilir. Bu zaman diliminin azlığı veya çokluğu, yaratılış özelliklerinin farklılığı gibi Allah'ın hükmüne bağlıdır ve takdir-i ilâhî olarak cebîrdir.¹⁰⁵ İrade-i abdin imkanı diyebileceğimiz süre her şahıs için aynı uzunlukta değildir. Şurası kesin olarak bilinmelidir ki, bülüğ çağına ulaşan bütün insanlar bu imkana kavuşmuş, bundan sonra ölen herkes için bu süre gerçekleşmiş demektir.¹⁰⁶

İnsan kendisine verilmiş olan hidâyeti seçme imkanını iyi kullanarak hakka yönelmez, hevasını ilah edinir ve kendi zevkinin sevdasına düşerse;¹⁰⁷ üstelik günah (seyyiât) işlemeyi de alışkanlık haline getirirse Allah onu şaşırtır,

⁹⁹ Yazır, a.g.e., VI, 3821.

¹⁰⁰ Yazır, a.g.e., I, 214.

¹⁰¹ Yazır, a.g.e., I, 213, 214.

¹⁰² Yazır, a.g.e., I, 212.

¹⁰³ Fatır (35), 37.

¹⁰⁴ Yazır, a.g.e., I, 213; IV, 2982; VI, 3994.

¹⁰⁵ Yazır, a.g.e., IX, 6267.

¹⁰⁶ Yazır, a.g.e., VI, 3994.

¹⁰⁷ Yazır, a.g.e., VI, 4321.

kalbini, kulağını mühürler, gözüne de bir perde çeker. Zira heva ve şehvet gözü kör, kulağı sağır, kalbi hissiz eder.¹⁰⁸ Elmalılı'nın şu ifadelerinde bunu daha açık olarak görmekteyiz: Kalpler öyle müktesebata sarılmış ve öyle tab'u tabiat içinde kalmış ve binaenaleyh fitratlarında hakka müteveccih olan kabiliyetleri öyle kapanmış, hıtama ermiştir ki, bundan böyle delil-i hakkı dinleseler değil ya görseler bile yine inanmazlar.¹⁰⁹ Bu hususu Hz. Peygamber'in şu hadisi ile delillendirmektedir: Başlangıçta bir günah işlendiği zaman kalpte siyah bir nokta meydana gelir. Eğer günahkar günah işlemeyi bırakır da tevbe ederse kalp yine parlar. Bunu yapmaz, tekrar günah işlerse o leke artar. Nihayet artarak öyle bir raddeye gelir ki, bir kılıf gibi bütün kalbi kaplar.¹¹⁰ Bu hadis gösteriyor ki, sürekli olarak günah işlemek kalplerin mühürlenmesine sebep olmaktadır. Aklî olarak da şu izahı yapar: Kalpte oluşan siyah leke, başlangıçta beyaz, parlak bir kağıt üzerine dökülmüş, silinmesi mümkün olan bir mürekkep gibi iken, günah işlenmeye devam edilerek alışkanlık haline getirilince matbu, silinmez bir hal alır. Bu da o insan için bir tabiat-ı sâniye demektir.¹¹¹

Görüldüğü gibi Allah tarafından kalplerin mühürlenmesi doğrudan doğruya ve sebepsiz olarak yaratılmamaktadır. İnsana verilen irade gücünün iyi kullanılmaması, seçilen yanlış yolda ısrar edilmesiyle meydana gelmektedir.

¹⁰⁸ Yazır, a.g.e., I, 215.

¹⁰⁹ Yazır, a.g.e., III, 1902.

¹¹⁰ Tirmizî, Tefsîru Sureti'l-Mutaffifin, 1; İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî (275/888), es-Sünen, Zühd, 29; Ahmed b. Hanbel, II, 297.

¹¹¹ Yazır, a.g.e., I, 214; III, 1515.

İKİNCİ BÖLÜM

I- İNSAN İRÂDESİ AÇISINDAN KADER PROBLEMİ

A- İNSAN İRÂDESİ

İnsan, Allah'ın diğer varlıklardan farklı özelliklerle donatarak yarattığı bir varlıktır. İnsanın bu farklılığı nereden kaynaklanmaktadır? Elmalılı, insanın yaratılış öncesine kadar giderek bu soruyu cevaplamaya çalışır.

Allah'ın insanı farklı özellikler taşıyan bir varlık olarak tasarladığını Yazır'ın ﴿أَنِي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ = "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım"¹ ayetine yaptığı izahta görmekteyiz. Yazır'a göre Allah bu ayette şöyle demektedir: Kendi irademden, kudret ve sıfatlarımdan ona bazı selahiyetler vereceğim. O, bana izâfeten, bana niyâbeten mahlukâtım üzerinde birtakım tasarrufâta sahip olacak. Benim namıma ahkamımı icrâ ve tenfiz edecek.² Bu ifadeler göstermektedir ki, Allah kendisine ait olan bazı özellikleri, daha doğrusu yetkileri insana vermektedir. Bunların en önemlisi de insana verilen iradedir.

İnsan, kendisine verilen yetkileri birtakım aşamalardan geçerek kullanabilir hale gelmiştir. Bu aşamalardan birincisi insana ruhun üflenışidir. Elmalılı ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي﴾ = "Ona ruhumdan üfledim"³ ayetini şöyle izah eder: (üfleme) tabiri de maddeye, hayat başlangıcının fiilen akışını temsil eder. Daha açık bir ifade ile bu ayet maddenin kabiliyetlerinin olgunlaştırılarak Allah'a ait bir iş olan ruhtan feyiz verilmesini anlatır.⁴ Yani insanın sadece canlı (diri) olmasını değil, aynı zamanda düşünen bir canlı (hayy-i nâtık) olmasını ifade

¹ Bakara (2), 30.

² Yazır, a.g.e., I, 299.

³ Hicr (15), 29; Sa'd (38), 72.

⁴ Yazır, a.g.e., V, 3062; VI, 4109.

eder. Çünkü hakikat-ı Âdem nefs-i nâtıkadır, insana ait hayatın kaynağı da budur.⁵

Burada önemli bir mesele de ruhun mahiyetinin ne olduğudur. Elmalılı, ötedenberi ruh hakkında söz söyleyenlerin üç bakış açısını gözönünde bulundurduklarını kaydeder. Bunlar hareket, hayat ve idraktır. Birinci bakış açısına göre hareketin kaynağı olması yönüyle ruh, maddenin karşılığı olarak kuvvet demektir. Her hareket ettirici kuvvet bir ruh; her hareket eden şey de ruhun eseridir.

İkinci olarak "ruh, bizâtihi mevcut ve lizâtihi canlı bir kaynak" diye tarif edilip bir hayat kaynağı olarak tasavvur olunur. Meşhur anlamıyla ruh denilince de bu anlaşılır.

Üçüncü bakış açısından ruh, idrakin kaynağı olarak kabul edilmiştir. Bu anlamda ruh, duyu organlarıyla ilişkili olan vicdân-ı basitten marifet, taakkul (anlama), ilim, irade ve kelâm gibi en yüksek derecelere kadar bütün şuur olaylarının, dolayısıyla manevî hayatın kaynağıdır. Ruhun en seçkin özelliğini oluşturan bu yönü insanda tecellî ettiğinden buna insan ruhu denilmiştir.⁶

Elmalılı, üç bakış açısını da dikkate alarak, kendine has anlamıyla ruhun, kendiliğinden hareket edebilme, canlılık ve idrak olmak üzere üç özelliği bir arada bulunduran bir varlık olduğunu ifade eder. Hatta bunu biraz daha açarak şöyle der: Ruh denildiği zaman hiss ve şuur, akıl ve idrak güçlerinden başka irade, kudret gibi özellikleri de içine alan daha geniş kapsamlı bir hayat cevherinin anlaşılması gerekir.⁷ Bu şekilde geniş açıdan bakıldığı zaman ruh; tad alma, hoşlanma, nefret etme gibi hissî kabiliyetler; idrak, düşünce ve tasavvur gibi zihnî ve aklî kabiliyetler; irade gibi harekete geçirici kabiliyetler olmak üzere üç hususiyetin kaynağı (mebdei) olarak düşünülmektedir.⁸

Görüldüğü üzere insan, farklı özellikleri ve faaliyetleri olan bir ruha sahiptir. İnsani ruhun en önemli özelliği şuur kabiliyetinin yanında bir iradi

⁵ Yazır, a.g.e., I, 321.

⁶ Yazır, a.g.e., I, 406, 407; V, 3198, 3199.

⁷ Yazır, a.g.e., I, 407.

⁸ Yazır, a.g.e., I, 408.

kuvvete sahip oluşudur. Dolayısıyla insanın diğer canlılardan farkı da buradan kaynaklanmaktadır.

Elmalılı, insanın irade ve seçme hürriyetine sahip oluşunu ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا﴾ = "Rabbin Âdem oğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini çıkardı, onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Onlar da), Evet (buna) şahit olduk dediler"⁹ ayetini tefsir ederken de şöyle ifade eder: Kendini duymadan o şuarsuz zerrelere "ben ve ben ötesi" şuurunun bilfiil mebdeini verdi. Herbirine şühûd ve şehadet fitratını, kendi nefsinde te'sir-i hakkı duymak ve duyurmak, itiraf ve şehadet etmek hilkatini, insanlık ruhunu verdi.¹⁰ İnsan hiçbirşey değilken, bir üreme ve gelişme kanununun etkisi altında Allah'ın yaratmasının eseri olarak şuur sahibi bir varlık haline gelir. Yani insan, yaratılırken geçirdiği aşamalarda mutlak "ben ve ben ötesi" ilişkisi içinde zarurî bir şahitlik ve etki-tepki sonucu oluşan bir şuur fitratına girer. Bu da mükemmel bir akıl ve idrak, bir anlama ve anlatma, bir irade ve hür seçim hayatının gelişmesine doğru giden bir oluşum sürecini ifade eder.¹¹ Yoksa bu ayet, gerçek hayatta bilinen şekliyle bir karşılıklı konuşmayı ve sözleşmeyi değil, sanki öyle denilmiş, karşılığında da öyle cevap alınmış gibi hukukî geçerliliği olan kuvvetli bir fitrat yaratılışını (fitrî mîsak) ifade eder. Bu durum ise, bir marifet kuvvetinin, bir tanıma olgusunun doğal durumu ve yaratılması açısından bir fiilî mîsak demektir.¹² Demek ki, her insan yaratılıştan gelen böyle bir taahhüdün altındadır. Bununla birlikte mesele sadece ilk yaratılış anıyla ilgili değil, aynı zamanda bilinç ve içgözlemle de ilgilidir.¹³ Bu bakımdan sözkonusu mîsak tekvinî olmakla beraber ruhî ve kelâmî özelliği de haizdir. Yani alış bir tekvin, şahit tutma ruh üflemeyle ilgili bir tekvin ve tebliğ; "أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ" hitabı "ben ötesi"nden bir takrir, buna karşı "بَلَى" da bu

⁹ A'raf (7), 172.

¹⁰ Yazır, a.g.e., IV, 2323.

¹¹ Yazır, a.g.e., IV, 2324.

¹² Yazır, a.g.e., IV, 2325.

¹³ Yazır, a.g.e., IV, 2326.

tekvin, şahit tutma ve takrire mutlak bir boyun eğme, ruhî bir kabullenme olup, gereğini yerine getirmeyi taahhüttür.¹⁴

İşte insan, önceleri kendisini duymazken, gelişim süreci içerisinde kendisini duymaya, daha doğrusu tanımaya başlar, "ben benim" der. Bunu diyebilmek, kendisine tanıma şuurunu veren Rabbına karşı gizli bir duygu ve boyun eğmeyi, kendi içinde Ona şahitlik etmeyi ihtiva eder. İnsanın bütün varlığıyla kendi benliğini tanıması da bülüğa erdiği andan başlar.¹⁵

Diğer taraftan insanın yaratılışı iyiliğe de, kötülüğe de müsaittir. İnsanın bu kabiliyetinin gelişmesi yaratılıştan sonra, Allah'ın emir ve yasağıyla çizdiği faaliyet sınırına uyması ile orantılıdır. Şu halde yaratılışın öncesi emir sınırıyla denk olduğundan, yaratılış ahsen-i takvîm üzere olmakla birlikte, iradî kuvvetin ortaya çıkmasından itibaren emre muhalefet de imkan dahilindedir. Bu yüzden o ahsen-i takvîm içerisinde bir de esfel-i sâfilîne düşme kabiliyeti vardır. İşte din ve ilâhî emirler insanı bu düşüşten korumaya yöneliktir.¹⁶

Bütün bunlardan anlaşılmaktadır ki Allah, insanı hem iyiyi, hem de kötüyü seçebilecek kabiliyette irade sahibi bir varlık olarak yaratmıştır. Nitekim "اعملوا ما شئتم" = "Dilediğinizi yapın"¹⁷ ayeti de insanda iradenin varlığını gösteren özlü bir ifadedir.¹⁸

B- İRÂDE HÜRRİYETİ

Elmalılı, bu konuya hatıra gelmesi muhtemel birtakım sorularla başlar.

Acaba Allah, insanları irade sahibi olarak yarattıktan sonra geleceğin kaderini (istikbalin mukadderâtını) onlara havale (tefviz) etmiş, kendisi de hicab-ı izzete çekilmiş değil midir? O halde Allah, varlık kaynağı olması yönüyle bütün alemlerin Rabbi olsa da şimdiki halde insanların işlerine fiilen müdahale etmemiş, böylece geleceğin dolaylı (bilvasıta) Rabbi olmuş olmaz

¹⁴ Yazır, a.g.e., IV, 2327.

¹⁵ Yazır, a.g.e., IV, 2332.

¹⁶ Yazır, a.g.e., III, 2140.

¹⁷ Fussilet (41), 40.

¹⁸ Yazır, a.g.e., VIII, 5499.

mı? Bu takdirde insanın alacağını zorla almak ve sorumluluk korkusundan uzak kalmak için kaderini kendisinin belirleyip, "لا يستل عما يفعل" = "Yaptıklarından hesaba çekilmeyen" bir hükümdar olmaya çalışması gerekmez mi?

Elmalılı'nın bu tür sorulara çok net olarak karşı çıktığını görüyoruz. Ona göre, böyle soruların hatıra gelmesi, insanların sahip oldukları cüz'î iradeyi mutlak bir küllî irade kabul ederek ona her türlü kayıttan uzak bir seçme hürriyeti vermekten; böylece kendilerini herşeye gücü yeten, kayıtsız-şartsız hür ve fâil-i muhtar bir varlık olarak görmelerinden ileri gelen bir "şirk" iddiasından kaynaklanır.¹⁹ Çünkü insan iradesinin, Allah'ın iradesinden büsbütün ayrı ve ona aykırı düşebilecek şekilde hür olduğunu zannetmek Allah'ın alemlerin Rabbı olduğunu hesaba katmamaktır.²⁰ Halbuki insan, bedenle ruhun, akılla kalbin, kabiliyet ile faaliyetin, mecburiyet (ıztırâr) ile serbestiyet (ihtiyâr)'in birleştiği bir varlıktır. Dolayısıyla insan ne mecbur-i mutlak (hiçbir hürriyeti olmayan) ne de fâil-i mutlak (dilediği her şeyi yapabilen)'tir. Elmalılı, böylece insanın gerçek konumunun, bu iki durum arasında olduğunu vurgulamak için şu ifadeyi kullanır: "امر بين امرين" = "İki durum arasında bir konum".²¹

¹⁹ Yazır, a.g.e., I, 79.

²⁰ Yazır, a.g.e., VIII, 5629.

²¹ Yazır, a.g.e., I, 80, 665; II, 1398. Kelâm ilminde "emrun beyne emrayn" tabiri Şii alimler tarafından kullanılmaktadır. Şeyh Müfid, cebr ve tefviz konusunu izah ederken bunun, "Şeyh Ebu Cafer şöyle dedi: لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين" diyerek Şeyh Saduk'un sözü olduğunu belirtmektedir. Bkz. Ebu Abdullah Muhammed en-Nu'man, Tashîhu'l-İ'tikâd, thk. Hibetü'd-Din eş-Şehr'stânî (Evailü'l-Makalât ile birlikte) Tebriz 1363/1943, s. 154.

Şeyh Sadûk da aynı konuyu açıklarken "Bu konudaki görüşümüz, İmam Cafer es-Sâdık'ın görüşüdür. Buna göre insanlar (üzerine) ne cebr (zorlama) ne de tefviz (havale) vardır; fakat durum bu iki (aşırı uç) arasında orta yoldur" demektedir. Bkz. İbn Bâbeveyh el-Kummî, Risâletü'l-İ'tikadâtü'l-İmâmiyye (Şii İmâmiyye'nin İnanç Esasları), çev. E.R. Fırlalı, Ankara 1978, s. 28.

Şii alimler tarafından insanın konumunu ifade etmek üzere kullanılan "emrun beyne emrayn" terimine dayanarak Elmalılı'nın irade hürriyetini açıklamaya çalışması, kendisinin Şii kültür hakkında derin bilgiye sahip olduğunu; gerektiğinde bu bilgilerini de kullanmaktan çekinmediğini düşündürmektedir.

﴿وما تشاؤون الا أن يشاء الله﴾ Yazır, orataya attığı bu tabiri (emrun beyne emrayn) açıklamak için "Siz ancak Rabbinizin dilemesi (izin vermesi) sayesinde dileyebilirsiniz",²² ﴿لمن شاء منكم ان يستقيم وما تشاؤون الا أن يشاء الله﴾ = "Sizden doğru yolda gitmek isteyenler için (o bir öğüttür). Alemlerin Rabbi Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz",²³ ayetleri üzerinde durmaktadır. Önceki ayetin, "cebr ve kader" meselesinde fikirlerin çarpışma sahası olduğunu ifade eder. Ancak ikinci ayeti (Tekvir(81), 28, 29) kastederek konu hakkında açıklamanın daha sonra yapılacağını söyler.²⁴ Böylece farklı surelerde bulunan ilgili ayetleri birlikte değerlendirmeyi kararlaştırmış olur. Esasen bu ayetlerin siyak ve sibakları hemen hemen aynıdır.

Elmalılı'ya göre, ﴿وما تشاؤون الا أن يشاء الله﴾ ayeti birkaç şekilde izah edilebilir. Ancak metnin siyak ve sibakı, esas olarak doğru yolda olmayı veya Allah'a giden bir yol edinmeyi dilemek üzerinde odaklanmıştır. Burada dilemek (meşîet-i abd) ile mutlak dilemeyi kastetmemektedir. "ما"nın şimdiki zamanı olumsuz kılan bir edat olduğuna dayanarak "siz doğru yolda olmayı istemiyorsunuz, ancak Allah'ın doğru yolda olmanızı dileyerek, mecbur tutması hali hariç" gibi bir mana çıkarmak doğru olamaz. Böyle bir anlam çıkarılacak olursa bu, sadece doğru yolda olmak istemeyenlere yapılmış bir hitap olur. Allah'ın dilemesine de ﴿إن نشأ ننزل عليهم من السماء اية فظلت اعناقهم لها خاضعين﴾ = "Biz dilesek, onların üzerine gökten bir mucize indiririz de ona boyunları eğilip kalır"²⁵ ayetinde olduğu gibi zorlayıcı bir dileme manası verilmiş olur.²⁶ Elmalılı, insanı iradesinde tamamen hür ve fiilinin yaratıcısı kabul eden Mu'tezile'nin bu manayı esas aldığını belirtir. Fakat Mu'tezile'nin bu tutumunu hemen eleştirdiği de dikkatten kaçmamaktadır. Ona göre ayete bu anlam verildiği takdirde doğru yolda olmak isteyenlere bir hatırlatma (öğüt) yapılmış olmaz. Aksine doğru yolda olmak istemeyenlere hitabedilerek bir uyarı yapılmış olur. Bu da ayetin sibakına aykırıdır.²⁷

²² İnsan (76), 30.

²³ Tekvir (81), 28, 29.

²⁴ Yazır, a.g.e., VIII, 5515.

²⁵ Şuara (26), 4.

²⁶ Yazır, a.g.e., VIII, 5526.

²⁷ Yazır, a.g.e., VIII, 5526. ﴿إنّ هذه تذكرة فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا﴾ (İnsan (76), 29)

Ona göre, siyak-sibak çerçevesinde uygun olan hitap, hem genel, hem de doğru yolda olmak isteyenlere yöneltilmiş doğru olma hususunda insan iradesinin Allah'ın iradesiyle beraber olduğunu hatırlatmaktadır.²⁸ Ayrıca Ebu's-Suud'un "وما تشاؤون أي الاستقامة مستتبعة لها"²⁹ diyerek daha ince bir manaya yöneldiğini belirtir. Buna göre "Siz hiçbir zaman doğru yolda olmayı gerektirecek bir meşîet ile dileyemezsiniz, ancak Allah o meşîeti irade ettiği zaman dilersiniz. Çünkü Allah'ın dilemsi olmayınca sizin dilemeniz doğru yolda olmanızı gerçekleştiremez."³⁰ Ebu's-Suud'un işaret ettiği bu manadan yola çıkarak Yazır şöyle der: Gerçekte Allah irade etmeyince insan irade edemez. Fakat Allah'ın, insanın irade etmesine izin vermesiyle muradını da irade etmiş olması gerekmez. Nitekim insan bir şey irade eder de muradını elde edemeyebilir. O zaman Allah onun irade etmesini irade etmiş, fakat muradının meydana gelmesini irade etmemiş, demektir. Bu da demektir ki, Allah'ın dilemesi, muradın meydana gelmesini gerektiren bir dilemedir. Fakat, Allah dilemedikçe kulun dilemesi muradının olmasını gerektirici değildir. Dolayısıyla ayette doğru yolda olmayı istemekten kasıt, onun gerçekleşmesidir. Doğru yolda olmayı gerektirmeyen dileme sözkonusu olmadığı için ﴿وما تشاؤون﴾ = "Siz dileyemezsiniz" ifadesinde muradın meydana gelmesini gerektiren dileme kastedilmektedir. Özetle ifade edilecek olursa insanın hem iradesi, hem de irade ettiği şeyin meydana gelmesi için ikisinin birden Allah'ın iradesiyle birleşmesi (iktirân) şarttır.³¹

Diğer taraftan Elmalılı, cümle yapısı bakımından (istisnâ-i müferrağ) ayet, Allah'ın dilemesi ile insanın da irade sahibi olduğunu, hatta muradın meydana gelmesini gerektiren bir iradeye sahip olduğunu ispat eder,³² der. Nitekim ﴿لمن شاء منكم ان يستقيم﴾ = "Sizden doğru yolda olmayı isteyen için" ifadesinde insan iradesi oldukça açık görülmektedir. Dolayısıyla "وما تشاؤون"

﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ لِمَن شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ﴾ (Tekvir (81), 27, 28)

²⁸ Yazır, a.g.e., VIII, 5626.

²⁹ Ebu's-Suud, Muhammed b. Muhammed el-İmadî (951/1544), İrşâdu Akli's-Selim ilâ Mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm, IX, 19.

³⁰ Yazır, a.g.e., VIII, 5627.

³¹ Yazır, a.g.e., VIII, 5627, 5628.

³² Yazır, a.g.e., VIII, 5629.

ifadesinde birşeyi yapmaya zorlayan cebr değil, cebr-i mütevassıt denilen "dilemeye zorlama" (meşîette cebr) olduğu düşünülebilir. Bu da doğrudur.³³ Burada Elmalılı'nın cebr-i mütevassıt tabirini kullanarak doğruluğunu açıkça tasdik etmesi, bu hususta Eş'ariyye mezhebine meylettiğini gösterir. Fakat bu görüşünde kararlı olmadığı şu ifadelerinden anlaşılmaktadır: İnsanın dilemesi Allah'ın dilemesi ile olunca, ilâhî irade hangi yönde taalluk ederse, kulun iradesinin de o yönde olması gerekir. Böylece Allah'ın iradesi, kulun iradesinde serbest olması yönünde tecelli ederse, insan iradesinde serbest bırakılmış olacağından cebr-i mütevassıtın da ortadan kalkması mümkün olur. Maturidiyye mezhebi de bunu savunmaktadır.³⁴ Ayrıca Alûsî'nin bu ayetle ilgili şöyle bir rivayeti naklettiğini ifade eder: ﴿لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ﴾ ayeti nazil olunca Ebu Cehil; "demek ki, iş bize bırakılmıştır, dilersek doğru yolda oluruz, dilersek olmayız", demiş, bunun üzerine de ﴿وَمَا تَشَاؤُنَ﴾ ayeti nazil olmuştur.³⁵ Buradan yola çıkarak Elmalılı "bu ayet cebri ispat etmez, fakat tamamen serbest bırakmayı da ifade etmez",³⁶ der.

Ona göre insanın iradesi mutlak bir irade değildir. İlâhî iradeye uygun olma şartına bağlanmıştır.³⁷ Bu yüzden insanın ihtiyarî fiillerinde ne mutlak cebr ne de mutlak tefviz (havale) vardır. Aksine insan için cebr-i mahzın hakim olduğu birçok ıztırarî fiil bulunduğu halde ihtiyar-ı mahz yoktur.³⁸

Buna karşı Hak Dîni Kur'ân Dili'nde "Allah'ın hür yarattığı",³⁹ "akıl ve ihtiyar ile hürriyet verdiği"⁴⁰ gibi ifadelerle de karşılaşırız. Ayrıca daha önce geçtiği üzere Elmalılı, Allah'ın iradesinin, biri hiçbir şarta bağlı olmaksızın doğrudan doğruya; diğeri de şartlara ve insanın iradesine bağlı olarak dolaylı olmak üzere iki şekilde tecelli ettiğini ileri sürmüştü. Bunlardan birincisinde

³³ Yazır, a.g.e., VIII, 5629.

³⁴ Yazır, a.g.e., VIII, 5629.

³⁵ Alûsî, Ebu'l-Feth Şihâbuddin es-Seyyid Mahmud (1280/1863), Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm, XXX, 79.

³⁶ Yazır, a.g.e., VIII, 5630.

³⁷ Yazır, a.g.e., VIII, 5515.

³⁸ Yazır, a.g.e., VIII, 5529.

³⁹ Yazır, a.g.e., IX, 6194.

⁴⁰ Yazır, a.g.e., III, 1887.

herşey zorunlu olduğu gibi insan da mecburdu. Bu yüzden ona herhangi bir sorumluluk getirmiyordu. Fakat ikincisinde Allah'ın iradesi insan iradesini takip edecekti. Bunun için insana serbestlik verilmiş ve sorumlu tutulacağı söylenmişti.⁴¹ Bunu şöyle anlamak mümkündür: Allah'ın iradesinin insan iradesine tabi olduğu alanda insan, iradesini serbestçe kullanabileceği bir hürriyete sahiptir. Başka bir ifadeyle insan, imkan dahilinde neyi seçerse Allah onu yerine getirir. Neticede bu seçiminden dolayı insanı hesaba çeker, ona göre de karşılığını verir. İnsanın imtihan için yaratılmış olması gerçeği de bunu gerektirir.

Her iki durumu birlikte gözönünde aldığımızda Elmalılı'nın irade hürriyetini açıklama hususunda çok net bir tavır ortaya koyamadığını söyleyebiliriz. Zira bir taraftan insanın ihtiyarî fiillerinde tamamen serbest olup, iyi ya da kötü seçimi sonucu ortaya çıkan davranışlarından sorumlu tutulacağını söylerken, diğer taraftan yine aynı ihtiyarî fiillerinde tam bir serbestliğin olmadığını ifade etmektedir.

Bununla beraber Elmalılı'nın, bu problemin çözülemez bir karaktere sahip olduğunu kabul etmesi olarak değerlendirebileceğimiz şu ifadeleri de gözden kaçmamaktadır: Felsefî araştırma iddiasıyla meseleyi müşkil duruma sokanlar, insanın ne mecburiyet (ıztırârî) yönünü ne de serbestiyet (ihtiyârî) yönünü inkar edebilirler. Mecburiyete derece ayırmak, serbestiyete bir mevkî vermektir; serbestiyete mevkî ayırmak da mecburiyete bir mevkî vermektir. Dolayısıyla insanın mecburiyet yönü Allah'ın kudretinin, serbestiyet yönü de iradesinin şahididir. İnsan kendi başına kalırsa yok olmaya mahkum, Allah'ın yaratmasıyla var olmaya mecburdur. Aynı zamanda Allah'ın rahmeti ile dilediği işi yapmada serbest olup, bu sayede kaderinin bir kısmını kendi isteğiyle çizer.⁴² Elmalılı bu çıkışı ile "Emrun beyne emrayn" tabirini savunmada kararlı olduğunu göstermektedir. Zira insan teklife muhatap tutulan, dolayısıyla sorumluluğu olan bir varlıktır.

⁴¹ Yazır, a.g.e., II, 1226; III, 2085.

⁴² Yazır, a.g.e., I, 80, 81.

C- İNSANIN SORUMLULUĞU

İnsanın diğer varlıklardan farklı olarak yaratıldığını, bu farklılığın da kendisine üflenen ruhun faaliyetlerinin en barizi olan iradede kaynaklandığını ifade etmiştik. İnsanın bu şekilde yaratılmasını Kur'ân ahsen-i takvîm⁴³ olarak isimlendirmektedir.

Elmalılı, Kur'ân'ın bu tabirini şöyle tahlil eder: Takvîm eğriyi doğrultmak, kıvam ve nizama koymak, kıymet biçmek ve kıymetlendirmek manalarına gelir. Ahsen-i takvîm de herhangi bir biçimlendirmenin en güzeli demektir. Bu da, insanın belinin doğrulması, biçiminin güzelleşmesi, kuvvet ve melekelerinin yükselmesinden, akıl, irfan ve ahlakıyla ilâhî güzelliğe ulaşmasına kadar maddî ve manevî her türlü güzelliği içine alır. Dolayısıyla ahsen-i takvîm insanın gerek fizikî ve cismanî bakımdan gerekse ahlak ve maneviyat itibarıyla ruhanî bakımdan en güzel bir kıvama erebilecek kabiyette yaratıldığını ifade eder.⁴⁴

Yaratılışı ahsen-i takvîm üzere olan insan acaba başıboş mu bırakılmıştır? ﴿افحسبتم انما خلقناكم عبثا﴾ = "Sizi boş yere yarattığımızı mı sandınız?"⁴⁵ ﴿ايحسب الانسان ان يترك سدى﴾ = "İnsan başıboş bırakılacağını mı zannediyor?"⁴⁶ gibi Kur'ânî sorulara Elmalılı'nın cevabı şöyledir: Hiçbir insan mutlak manada başıboş bırakılmaz. Rububiyetin gerektirdiği bir netice olarak sır-ı teklif ile ya rahmet eserinin ya da gadab eserinin hükmü altındadır.⁴⁷ ﴿انا﴾ = "Doğrusu biz insanı, imtihan etmek için karışık bir nutfeden yarattık"⁴⁸ ayetini izah ederken de insanın başıboş bırakılmadığını, fakat emânet ve teklife muhatab kılınmak suretiyle imtihana çekilmek üzere yaratıldığını daha açık bir şekilde belirtmektedir.⁴⁹

⁴³ Tin (95), 4.

⁴⁴ Yazır, a.g.e., VIII, 5935, 5936.

⁴⁵ Mü'minun (23), 115.

⁴⁶ Kıyame (75), 36.

⁴⁷ Yazır, a.g.e., VIII, 5889.

⁴⁸ Kıyâme (75), 2.

⁴⁹ Yazır, a.g.e., VIII, 5497.

O halde Yazır, teklif ve emânet kavramlarını nasıl izah etmekte ve bu kavramlarla neyi kastetmektedir?

1- Teklif:

Elmalılı teklifi, "iradeye tahmil-i külfet demektir" şeklinde tarif ederek şöyle açıklama yapmaktadır: Teklif bir anlamda zahmet yüklemektir. Her zahmet bir kudret sarfını (enerji tüketimini) gerektirir. Bu bakımdan her teklif güç yetirebilme (kudret-i mümekke) şartına bağlıdır. Başka bir ifadeyle kişiye yüklenen yükün, gücünü zorlamaması şarttır.⁵⁰ Çünkü kudret-i mümekke sağlıklı bir teklifin yapılabilmesi için, biraraya geldikleri zaman insanın kendileriyle güç ve kudret sahibi olduğu takat, düşünce, işin yapılacağı alet ve maddenin mevcudiyetini ifade eder.⁵¹

Burada şöyle bir soru akla gelebilir: Allah, insana gücünün üzerinde, onu aşan bir yük yükleyemez mi? Elmalılı bu soruya şöyle cevap vermektedir: Allah, insana güç yetmez bir sorumluluk yükleyebilir. Bunu yapmak Allah'ın kudretini dışında değildir. Fakat, ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ = "Allah size kolaylık diler, zorluk dilemez"⁵² ayetini delil getirerek "Allah rahmetinin eseri olarak insanı teklif-i mâ lâ yutâka muhatap kılmaz" der. Bu bakımdan Allah'ın kendi kullarına yüklediği sorumluluk, onların güç yetirebileceği kadardır, hatta onun çok altındadır. Başka bir ifadeyle insana verilen güç ve takat (kapasite) kendisine yapılan tekliften daha fazladır.⁵³ Ayrıca bir kişinin uhdesine düşen sorumlulukların toplamının gücünü (kapasitesini) aşmaması gerektiğini ifade eden Elmalılı, ﴿لَا يَكُلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ = "Allah, kimseye gücünün üstünde birşey teklif etmez"⁵⁴ ayetinin hikmet-i teşriin en büyük esasını şöyle özetlediğini belirtir: Teklif mükellefin kapasitesine uygun (mütenâsib)dur.⁵⁵

⁵⁰ Yazır, a.g.e., II, 997.

⁵¹ Yazır, a.g.e., I, 105.

⁵² Bakara (2), 185.

⁵³ Yazır, a.g.e., II, 997.

⁵⁴ Bakara (2), 286.

⁵⁵ Yazır, a.g.e., II, 998.

Yazır, insana teklifin niçin yapıldığını da şöyle izah eder: İlâhî teklifler kapasiteye uygun olma gibi bir kolaylığın yanında her mükellefin sarfedeceği kudreti (enerjiyi/emeği) zararına harcatmayıp, tamamen yararına tahsis ettirmek gibi özel bir faydayı da hedefler. Bunun için "Allah'ın, kullarına hiçbir teklifte bulunmaması daha büyük bir rahmet olmaz mıydı?" gibi bir vesvese hatıra gelmemelidir. Çünkü Onun rahmeti insanların başıboş bırakılmalarına müsait değildir. Allah'ın insanları mükellef tutması, onlara zarar vermek için değil, zararlardan korumak ve faydalı olanlara yönlendirmek içindir. Bu yüzden ki, Allah verdiği güç ve kapasitenin üzerinde bir teklifte bulunmaz. Şayet yaparsa, bu teklif olarak kalmaz, mükellefiyet olmaktan çıkar, ceza (ta'zîb) olur.⁵⁶

2- Emânet:

Elmalılı, emânet ile din kavramlarını⁵⁷ birlikte mütalaa etmektedir. Dinî kısaca şöyle tarif eder: Din, Allah ile ahsen-i takvîm üzere yarattığı insan arasında bir ilgi ve bağlılık kanunudur.⁵⁸ Nitekim ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾⁵⁹ ayetinde anlatılan vekillik ile ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ﴾⁶⁰ ifadesinde arzedilen emânet meseleleri Allah ile insan arasında önemli bir alanın varlığına işaret eder.⁶¹

Yazır'a göre emânet şöyle anlaşılmalıdır: Allah'ın gerek kendi hakları, gerekse insanların haklarıyla ilgili emir ve yasaklarının, hükümlerinin yerine getirilmesine Allah'ın emini, inanç memuru olmaktır. Daha açık bir ifade ile emânet Allah'ın, diğer varlıklarda olduğu gibi zorlama (cebren) ile değil, hoşnutluk ve gönülden tercihle yaptırmak istediği serbest fiiller (ihtiyârî fiiller)de emrine itaat ile halifeliğini ifade eden görev ve yükümlülüklerdir.⁶²

⁵⁶ Yazır, a.g.e., II, 999.

⁵⁷ Elmalılı'nın "Din" hakkındaki açıklamalarının geniş bir tahlili için bkz. Halis Albayrak, "Elmalılı Hamdi Yazır'a Göre Kur'ân'da Din Kavramı" E.M. Hamdi Yazır, TDV Yay., 1993, s. 281-290.

⁵⁸ Yazır, a.g.e., VIII, 5940.

⁵⁹ Bakara (2), 30.

⁶⁰ Ahzab (33), 72.

⁶¹ Yazır, a.g.e., VI, 1399.

⁶² Yazır, a.g.e., VI, 3934.

Bununla bağlantılı olarak "Din" kavramını şöyle açıklamaktadır: Din, ihtiyari fiillerin iyiliğine veya kötülüğüne göre sonunda iyi veya kötü bir neticeye varacağına; sevap veya ıkab bir akıbete sebep olacağına inanarak Allah katında en güzel akıbete ermek için tutulacak (girilecek) yoldur. Bu şekilde din, insanları tabiatta cereyan eden cebir (zorlama) ve ıztırar (mecbur kalma) baskılarının üstüne kendi istekleriyle yükseltecek olan bir hürriyet yoludur. Hürriyet ile iradenin başarı ve sorumluluğu kanunudur.⁶³

Görüldüğü gibi Elmalılı, teklif ve emâneti ile dînî fiilleri kasdetmektedir. Dînî fiiller de zorla değil, insanların iradeleriyle yapılması matlub olan ihtiyarî fiillerdir. Onun için insanın cüz'î iradesi harekete geçmeden (taalluk etmeden) istenilen netice meydana gelmez. Bu hususta ilâhî irade insanın niyet ve iradesine bağlıdır.⁶⁴

3) Cüz'î İradenin Taalluku - Kesb:

Yazır, ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾⁶⁵ ayetini tefsir ederken kesb kavramı üzerinde durmaktadır. Kesb ve iktisâb kelimelerinin hem lügatte hem de Kur'ân'da aynı manada kullanıldığı gibi farklı manada da kullanıldığını ifade eder. Buna göre önce kesb ve iktisâbın "rızk aramak" demek olduğunu belirtir. Daha açık bir ifade ile ulaşma ve elde etme şartı olmaksızın faydalanılacak, haz alınacak birşey istemek ve aramaktır. Bu yönüyle kesb ve iktisâb beraber düşünüldüğü zaman irade-i cüz'iyeye anlamına gelir. Türkçe'de buna "çalışmak" denir.⁶⁶ Yazır'ın kesb ve irade-i cüz'iyenin aynı anlama geldiğini söylediği başka bir ifadesi de şöyledir: Bir fiilin meydana gelmesi için insan tarafından yapılan isteğe (taleb) kesb ya da irade-i cüz'iyeye denir.⁶⁷ Görüldüğü gibi kesb ve irade-i cüz'iyeye aynı manayı ifade etmekte, bu da Türkçe'de "çalışmak, gayret etmek" olarak düşünülmektedir.

⁶³ Yazır, a.g.e., VI, 4228.

⁶⁴ Yazır, a.g.e., VI, 4379.

⁶⁵ Bakara (2), 286.

⁶⁶ Yazır, a.g.e., II, 998.

⁶⁷ Yazır, a.g.e., I, 105.

Diğer taraftan, Elmalılı, ayet dikkate alındığı zaman kesb ve iktisâb kelimelerinin ancak ilgi alanları yönüyle farklı manalara gelebileceğini söyler. "ما كسبت"deki "ما" ile "ما اكتسبت"deki "ما"nın anlamları farklıdır. Birincisi Allah'ın emrettiği iyilikleri, ikincisi de nehyettiği şerleri ifade eder.⁶⁸ Bu bakımdan insanın istediği, yaptığı iyilikler kendi lehine ve yararınadır. Buna karşılık yaptığı kötülük ve yüklendiği vebal de yine kendi aleyhine ve zararınadır. Nitekim ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا﴾ = "Kim bir iyilik yaparsa kendi lehine, kim de bir kötülük işlerse kendi aleyhinedir"⁶⁹ ayeti bunu ifade etmektedir. Buradan devam ederek Yazır şöyle bir sonuç çıkarır: Allah'ın insana yaptığı teklif, emir ve nehiyler olmak üzere iki kısma ayrılır. Emir olanları yapmak faydalı terketmek zararlı; nehiy olanları da yapmak zararlı, terketmek faydalıdır.⁷⁰ İşte taat, bu buyruklara (tekalife) serbestçe uymak; günah da yine bu buyruklara serbestçe karşı gelmektir.⁷¹ İnsanın sorumluluğunu Elmalılı özet olarak şöyle ifade etmektedir: Yaratılışın kanunları herşey için geçerli ve zorunludur. Fakat buna karşılık insan için bir kanun daha vardır. O da istek ve emek kanunu (kanun-ı taleb ve kesb)dur. İşte insan bundan mes'uldür.⁷² Yazır'ın bu düşüncesini destekleyen başka bir açıklamasıyla ﴿كُلُّ امْرِئٍ عَمَّا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ = "Herkes kendi kazandığına bağlıdır",⁷³ ﴿كُلُّ نَفْسٍ عَمَّا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ = "Her can kazandığıyla rehin alınmıştır"⁷⁴ ayetlerini tefsir ederken karşılaşıyoruz. O şöyle demektedir: her nefis kazancına bağlıdır. Allah katında borçlu olarak kazancına rehindir. Kazanç sanki bir borç, insan da o borca karşı Allah katında bir rehin gibidir. Mutluluğu ve felaketi ona bağlıdır (uygun= mütenâsib).⁷⁵

⁶⁸ Yazır, a.g.e., II, 998.

⁶⁹ Fussilet (41), 46.

⁷⁰ Yazır, a.g.e., II, 999.

⁷¹ Yazır, a.g.e., III, 2080.

⁷² Yazır, a.g.e., I, 509.

⁷³ Tur (52), 21.

⁷⁴ Müddessir (74), 38.

⁷⁵ Yazır, a.g.e., VII, 4554; VIII, 5463.

Gerçekten insanın nihaî olarak mutluluğu ya da felaketi kendi çalışması ve kazancına mı bağlıdır? Şayet öyleyse, kişinin saîd ya da şakî olacağına dair ezeli takdirin varlığını ifade eden rivayetler nasıl değerlendirilmelidir?

Elmalılı, ﴿هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن﴾ = "Sizi yaratan Odur. Böyle iken kiminiz kafir, kiminiz mü'mindir" ayeti üzerinde şöyle bir fikir yürütür: Bu cümlelerin, açıklama ve tertibe delalet eden "فا" ile "فمنكم" şeklinde yan cümle olarak getirilmesi küfür ve imanın, Allah tarafından takdir edilmekle birlikte insanların kesb ve iradeleriyle ilgili olarak yaratıldığına işaret eder.⁷⁶ Burada Yazır, şu rivayeti dile getirir: Meni rahimde kırk gün kalınca ona nüfus meleği gelir, sonra o Allah'a yükseltilir. Melek "Ya Rab, erkek mi dişi mi?" der. Allah Teala ne kaza buyuracaksa buyurur. Sonra melek "saîd mi, şakî mi? (cennetlik mi, cehennemlik mi?)" der. Böylece ne ile karşılaşacaksa o yazılır.⁷⁷ Bunun gibi başka hadislerin de olduğunu kaydeden Elmalılı şöyle bir yorum yapmaktadır: Bunlar insanın yaratılışında gelecekteki mukadderâtının takdir edilmiş olduğunu gösterir. Fakat bu mukadderatın böyle Allah tarafından bilinip, takdir edilmesi, onun bir kısmının kulun kesb ve tercihinine bağlı olmasına engel değildir. Kulun kesbi (çalışması ve gayreti) üzere cereyan eden yaratma ﴿والله خلقكم وما تعلمون﴾ = "Sizi ve yapmakta olduklarınızı Allah yarattı"⁷⁸ ayeti gereğince yine Allah'a aittir. Dolayısıyla iman da küfür de yaratılmıştır. Ancak Allah'ın imana rızası var, küfre rızası yoktur. Böylece iman ve küfrün yaratılması, insanın iradesiyle ilgili talî ve gerekli yaratma olduğundan ﴿فمنكم كافر ومنكم مؤمن﴾ buyurulmuştur.⁷⁹

Yazır'a göre küfür ve nankörlükten sakındırma, iman ve iyiliğe teşvik manasını ifade eden ﴿والله عما تعملون بصير﴾ = "Allah onların yaptıklarını görmektedir" ifadesi de insanın kesbini (çalışmasını, fiilî tarafını) vurgulamaktadır. ﴿عما تعملون﴾ ifadesi ile gerek doğrudan doğruya, gerek başlangıçları itibarıyla insanın kesbinin taalluk edebildiği fiilleri kastediliyor olmalıdır. Çünkü sırf vehbî ve cebrî olan fiillerde sorumluluk ve yükümlülük bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu cümlelerin ifade ettiği tehdit, ancak ihtiyarî

⁷⁶ Yazır, a.g.e., VII, 5020, 5021.

⁷⁷ Müslim, Kader, 1.

⁷⁸ Saffat (37), 96.

⁷⁹ Yazır, a.g.e., VII, 5022.

fiillere (serbestçe yapılan fiiller) yöneliktir. Bu bakımdan sorumluluğun mânâsı, insanın seçme (ihtiyar) ve iradesini Allah yerine getirdiği takdirde ilâhî hikmetin gereği olarak, yaratılacak iyi veya kötü bütün sonuçların kula ait olması, böylece insanın Allah katında mükafat veya ceza görmesi demektir.⁸⁰

Bütün bunlardan anlaşılmaktadır ki, Elmalılı, insanın diğer varlıklardan farklı bir şekilde yaratılmış olduğunu hiçbir zaman dikkatten uzak tutmamaktadır. Bu durumun bir gereği olarak insanın sorumluluğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Sorumluluk durumunu ortadan kaldırabilecek şekilde anlaşılması mümkün olan bazı hadisleri de yine sorumluluk için delil olarak kullanmaktadır.

Burada şöyle bir soru akla gelebilir: Acaba Elmalılı kader inancını kabul etmemekte midir? Şayet kabul ediyorsa kader inancını insan hayatının neresine yerleştirmektedir? İşte şimdi Elmalılı'ya göre bu soruların cevabını aramaya geçebiliriz.

II- KADER İNANCI VE İNSAN HAYATINDAKİ YERİ

Elmalılı'nın "kader" kelimesine verdiği anlamları daha önce ortaya koymaya çalışmıştık. Ona göre takdir, Allah'ın yarattığı herşeye bir sınır koyması ve ölçü tayin etmesidir.⁸¹ ﴿قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ كُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾ = "Allah herşey için bir ölçü takdir etmiştir"⁸² ayetini tefsir ederken de şöyle demektedir: Hakikat Allah herşey için ölçü takdir etmiştir, bir sınır ve miktar tahsis etmiştir. Bu hüküm öyle bir kanundur ki, herşeyde geçerlidir. Herşeyin hükmü ve kıymeti Allah'ın kendilerine tahsis ettiği ölçü ile uygunluk arzirmektedir. Gerçekte birşeyi bilmek de onu ölçü ve sınırıyla ayırdetmek (temyiz etmek)tir.⁸³

⁸⁰ Yazır, a.g.e., VII, 5022, 5023.

⁸¹ Yazır, a.g.e., V, 3567.

⁸² Talak (65), 3.

⁸³ Yazır, a.g.e., VII, 5063.

Aynı şekilde ﴿أَنَا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ = "Biz herşeyi bir ölçüye göre yarattık"⁸⁴ ayetini de şöyle yorumlamaktadır: Herşeyin meydana gelmeden önce Allah'ın ilminde takdir edilen bir kaderi, yani ilmî bir değeri vardır. Fiilen yaratılışı ve kazasının cereyanı o kadere göre olur. Bu yüzden suçlu kendi keyif ve iradesine göre suçun mahiyet ve kaderini değiştiremez. Kaderde sonucu; bedbahtlık, sorumluluk ve mahkumiyet olan suç, sevap ve mutluluk vesilesi yapılamaz. İşte günahkarlar suçlu oldukları için sapıklık (dalal) ve azap içindedirler.⁸⁵

Buradan açıkça anlaşılmaktadır ki, Yazır, kaderi bir "alın yazısı" olarak görmemektedir. Aksine "şunlar yapılırsa şu sonuca ulaşılır", "bunlar yapılırsa şöyle bir sonuca varılır" gibi hususları ifade eden ilmî olarak sınırlandırma anlamında ele almaktadır. Yani "yaptığından sorumlu olan insanın kaderi iyiliği veya kötülüğü yapabilecek şekilde yaratılmış olmasıdır."⁸⁶ Dolayısıyla takdir ile ilm-i ilâhî arasında ayrılmaz bir bağ vardır. Daha açık bir ifade ile Yazır, kaderi Allah'ın ilmi açısından değerlendirmektedir. Allah'ın ilmini insanların kavraması mümkün olmadığından sırr-ı kader meydana gelmezden önce insan tarafından bilinemez (gayr-ı ma'lûm).⁸⁷

1- Musîbet:

Elmalılı, musîbeti şöyle tarif eder: "Musîbet, hedefine isabet eden mermi gibi insana şiddetle dokunan hadise ve felakettir."⁸⁸ Burada Yazır'ın musîbeti iki kısma ayırdığını görüyoruz:

a) Yeryüzünde meydana gelen musîbetler: Bunlar, yeryüzünde herhangi bir zarara sebep olan kuraklık, kıtlık, ürün veya hayvanların telef olması, zelzele v.b. afetlerdir.

⁸⁴ Kamer (54), 49.

⁸⁵ Yazır, a.g.e., VII, 4654-4655.

⁸⁶ Akbulut, Sahabe Dönemi Siyasî, s. 322.

⁸⁷ Yazır, a.g.e., III, 2084; IV, 2313; VIII, 5359.

⁸⁸ Yazır, a.g.e., VII, 4754.

b) İnsanın bizzat kendisi üzerinde meydana gelen musîbetler: Bunlar hastalık, açlık, işkence ve ölüm gibi cana dokunan acılardır.

Bu ayrımı yaptıktan sonra Elmalılı, bütün musibetlerin Allah'ın ilm-i ezeliinde takdir edildiğini belirtir.⁸⁹ Diğer taraftan ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَمَا بِكُمْ مِنْ نَصِيبٍ﴾ = "Başınıza gelen herhangi bir musîbet kendi ellerinizle işledikleriniz yüzündendir"⁹⁰ ayeti ile yapılan hitabın günahkarlara mahsus olduğunu ifade eder. Bununla beraber günahkar olmayanların sabretmek suretiyle sevap veya derecelerinin yükseltilmesi için musibetlere maruz bırakıldıklarını şu ayete dayanarak ileri sürer: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ﴾ = "Andolsun, sizi biraz korku, biraz açlık, biraz da mallardan, canlardan ve mahsüllerden yana eksiltme ile imtihan edeceğiz. Sabredenlere müjdele."⁹¹ Yazır, bu tür musîbetlerde esas gayenin imtihan olduğunu vurgular.⁹²

Elmalılı, ﴿وَإِنْ تَصِبْهُمْ حَسَنَةً يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تَصِبْهُمْ سَيِّئَةً يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ = "Onlara bir iyilik erişirse "Bu senin yüzündendir" derler. De ki, "hepis Allah'tandır",⁹³ ayetinde geçen "hasene" ve "seyyie" kelimelerini de musîbetle bağlantılı olarak açıklamaktadır. Ona göre hasene nimetler; seyylie meşekkatler ve başa gelen sıkıntılardır. Bu ayetle ilgili olarak Âlûsi'den şöyle bir sebep-i nüzul nakleder: Hz. Peygamber Medine'ye geldiği zaman orada bolluk ve ucuzluk olmuştu. Ancak Hz. Peygamber'in insanları İslâm'a davet etmesi üzerine Yahudiler'in inadı ve münafıkların münafıklığı yüzünden kıtlık ve pahalılık görülmeye başladı. İşte o zaman Yahudiler ile münafıklar "Biz böyle uğursuz bir adam görmedik. Bu geledi meyvalarımız az biter oldu, fiyatlar arttı ve pahalılık baş gösterdi", diyerek bolluğu Allah'a, darlığı (kıtlığı) Hz. Peygamber'e isnad ediyorlardı. Bu husus ayetin nüzulüne sebep olmuştu.⁹⁴ Yazır, bu rivayeti naklettikten sonra şöyle der: Fakat ayet, beyanın gelişi yönüyle savaş durumlarını da ilgilendirdiğinden hasene ve

⁸⁹ Yazır, a.g.e., VII, 4754.

⁹⁰ Şura (42), 30.

⁹¹ Bakara (2), 155.

⁹² Yazır, a.g.e., VI, 4245.

⁹³ Nisa (4), 78.

⁹⁴ Âlûsi, Rûhu'l-Meânî, V, 89.

seyyie, iyilik-kötülük, bolluk-darlık, sıhhat-hastalık, hayat-ölümün yanında zafer ve yenilgi gibi savaş sonuçlarını da kapsayacak genişlikte ifade edilmiştir.⁹⁵ Burada Yazır'ın hasene ve seyyie kelimelerini, insanın iradî fiilleri sonucu ortaya çıkan iyilik ve kötülük anlamında ele almadığı açıkça görülmektedir. O, ﴿كل من عند الله﴾ ifadesinden insanın karşılaştığı iyi veya kötü herşeyin Allah'ın takdir ve yaratmasıyla meydana geldiğinin anlaşıldığını belirtirken, "iyilikler Allah'ın bir ihsanı, kötülükler de yardımını kesmesi (hızlânı)'dır, der.⁹⁶

Buna karşılık ﴿ما اصابك من مصيبة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك﴾ = "Sana gelen iyilik Allah'tandır. Başına gelen kötülük ise kendindendir"⁹⁷ ayetini şöyle yorumlar: Allah, rahmân ve rahîm olduğu için iyilikler Onun iradesi, takdiri ve yaratmasına dayanmakla beraber rızasına da uygundur. Bunun için insanın kesbi (gayreti) ile ilgili olmayan iyilikler yalnız Allah'ın ihsanıdır. İnsanın çalışmasıyla meydana gelen iyilikler de Allah'ın takdir ve yaratmasına, hükmünü yürütmesi ve başarılı kılmasına, irade ve rızasına uygun olduğu için yine Onun ihsanıdır. İnsanın karşılaştığı kötülüklere gelince bunlar da genel olarak ﴿كل من عند الله﴾ ayeti gereğince Allah'ın takdir ve iradesi dahilindedir.⁹⁸ Fakat Yazır, burada şöyle bir inceliğe dikkat çeker: Kötülüklerde insanın yapma veya terketmesi yönünden mutlaka bir kusuru vardır. İnsan onu iradesiyle bilerek veya bilmeyerek, bizzat veya dolaylı olarak ister. Allah da cimri olmadığı için kulun iradesine izin verip, hükmünü yürüterek muradını halkeder. Dolayısıyla istenen kötülük yine Allah katından gelmekle beraber, sebep ve çıkış noktası insanın kendisi olduğu için insana nisbet edilir. Sorumluluk da sebep olan insana ait olur.⁹⁹ Her ne şekilde olursa olsun kötülükler önce insana nisbet edilmeli, insan onları kendisinden bilmeli, bununla birlikte "من عند الله" Allah katından olduğunu da unutmamalıdır. Bu bakımdan ﴿كل من عند الله﴾ ifadesinden cebr anlaşılmamalı, ﴿ما اصابك من﴾ ifadesinden ﴿ما اصابك من سيئة فمن نفسك﴾ ayetiyle beraber düşünülerek ne

⁹⁵ Yazır, a.g.e., II, 1396, 1398. Benzer bir açıklama için bkz. IV, 2565, 2566.

⁹⁶ Yazır, a.g.e., II, 1396.

⁹⁷ Nisa (4), 79.

⁹⁸ Yazır, a.g.e., II, 1397.

⁹⁹ Yazır, a.g.e., II, 1397-1398.

zorlama ne cebr, "Emrun beyne emrayn" bir adalet ve sorumluluk anlaşılmalıdır.¹⁰⁰ Görüldüğü gibi Yazır, musîbet konusunu da ilâhî hüküm ve irade karşısında insanın konumunu izah etmek için ileri sürdüğü "emrun beyne emrayn" tabiri çerçevesinde mütalaa etmektedir.

2- Tevekkül ve Tedbir:

Musîbetlere karşı yapılması istenen duâ ve tevekkülün Allah'ın takdiri içerisinde bir yeri var mıdır? Kader inancı ile duâ ve tevekkül etme anlayışı bağdaşır mı? Bütün bunlar, cevap bekleyen sorular olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁰¹ Elmalılı bu tür sorulara nasıl cevap vermektedir? Şimdi onu görelim.

Yazır, ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ = "Mü'minler ancak Allah'a tevekkül etsinler"¹⁰² ayetini izah ederken Fahreddin Razî'den şu ifadeleri nakleder: Tevekkül bazı cahillerin zannettikleri gibi insanın kendisini ihmal etmesi demek değildir. Böyle olsaydı müşavere emri tevevkküle engel olurdu. Tevekkül insanın, zahirî sebeplere uyması fakat onlara bel bağlamayıp, Allah'ın korumasına dayanması demektir.¹⁰³ Tevbe Suresi'nde geçen ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾¹⁰⁴ ayetini de yukarıdaki ifadeler ışığında şöyle yorumlar: Tevekkül, bütün güç ve kudretin Allah'a ait olduğunun bilinmesi, her hususta Ona güvenilmesi; bununla beraber emrine ve takdirine gönül hoşluğu ile teslimiyet göstererek, gereğince kulluk görevlerinin yerine getirilmesidir.¹⁰⁵ Bu arada Yazır, "tevekkül, görevin yerine getirilmesini Allah'a havale etmek değil, emri ve kararı Allah'a bırakmaktır (tevekkül, tefvîz-i vazife değil, tefvîz-i emirdir)" diyerek şu yanlışlığa dikkat çeker: Birçokları bundan gaflet ederek tevekkülün vazifeyi terketmek olduğunu zannederler. Kulluk görevlerinin yerine getirilmesini Allah'a havale ederek emri kendilerinde görmek isterler. Halbuki

¹⁰⁰ Yazır, a.g.e., II, 1398.

¹⁰¹ Karadeniz, Ecel Üzerine, İzmir 1992, s. 76.

¹⁰² Al-i İmran (3), 160.

¹⁰³ F. Razî, Mefâtihu'l-Gayb, IX, 69; Yazır, a.g.e., II, 1218.

¹⁰⁴ Tevbe (9), 51.

¹⁰⁵ Yazır, a.g.e., IV, 2566.

tevekkülün özü emre itimat (gönül vermek) ile vazife sevgisidir.¹⁰⁶ Başka bir ifadeyle tevekkül elden geldiğince tedbir alarak hareket etmek şartıyla Allah'tan hayırlı bir sonuç beklemektir.¹⁰⁷

﴿وقال يا بني لا تدخلوا من باب واحد وادخلوا من ابواب متفرقة وما اغني عنكم﴾
﴿من الله من شيء ان الحكم الا لله﴾ = "Oğullarım, şehre hepiniz bir kapıdan girmeyin, ayrı ayrı kapılardan girin. Gerçi ben ne yapsam Allah'ın takdirini sizden engelleyemem. Hüküm yalnızca Allah'ındır"¹⁰⁸ ayetini tefsir ederken tedbir ve takdir arasındaki ilişkiyi izah etmeye çalışmaktadır. Burada Yazır'ın tedbiri musibetle irtibatlandırarak ele aldığı dikkatten kaçmamaktadır. O, Hz. Yakub'un Mısır'a erzak için ikinci defa oğullarını gönderirken, önceki gidişlerinde dikkat çekmiş olabileceklerini, bu yüzden başlarına herhangi bir musibetin gelebileceğini düşünerek tedbir açısından şehre farklı yollardan girmelerini tavsiye ettiğini belirtir. Bununla beraber ﴿وما اغني عنكم من الله﴾ ifadesiyle "tedbir ile takdiri Hüdâ'nın önüne geçilemeyeceğinin" vurgulandığını ifade eder. Tedbir almak insanın görevidir. Fakat "Allah hakkımızda behemehal bir kaza murad etmişse o mutlaka olur. Onun takdirine karşı hiçbir tedbir fayda vermez. Her ihtimale karşı tedbir almak lazım ise de alınan tedbir takdiri engelleyecek değildir. Tedbir nihayet bir yardım dilemedir. Takdire uygun ise faydalı olur, yoksa hazer (sakınma) kadere mani olmaz"¹⁰⁹ diyerek konunun hassasiyetini dile getirmektedir.

3- Duâ:

"Duâ insanın Rabbinden mütevazi bir şekilde meded ve yardım istemesidir"¹¹⁰ diyen Yazır, duâdan maksadın bildirmek (i'lâm) olmayıp, kulluk göstermek, alçak gönüllülük ile müracaat etmek olduğunu ifade eder. Dolayısıyla maksat bu olunca, kaza ve kaderine rıza göstermekle beraber Allah'a duâ etmek, insanlık hissesini tercih değil, Allah'ın kudretine herşeyden

¹⁰⁶ Yazır, a.g.e., IV, 2567.

¹⁰⁷ Karadeniz, Ecel Üzerine, s. 30.

¹⁰⁸ Yusuf (12), 67.

¹⁰⁹ Yazır, a.g.e., IV, 2890.

¹¹⁰ Yazır, a.g.e., I, 662.

fazla saygı göstermektir.¹¹¹ Burada Yazır, Allah'ın herşeyden önce oluşundan hareket ederek şöyle der: Bu durum iyi düşünülünce anlaşılır ki, kadere mahkum olan Allah değil, yaratıklardır. Kader önce ise, Allah da kaza ve kaderden öncedir. Duâ bu önceliği ikrar ve itiraf etmek olduğu için kulluk makamlarının en önemlisidir. Bize gelince Allah'ın ilmi ve ilminin niteliği ile kaza ve kader akıllarımızın dışındadır. Kaderin sırrı, meydana gelmesinden önce bilinemez. Ancak ilm-i ilâhî herşeyi kuşatmış, kaza ve kader herşeyde geçerli olmakla beraber sorumluluk da inkar edilemez. Biz hem kanunsuz yaşayamadığımızı biliriz, hem de irade ve azmin bir kanun olduğunu biliriz. Taleb ve azim kanunlarından biri de duâdır. Bütün olaylar sebeplere bağlı olup, duâ da o sebeplerden biridir.¹¹²

Duâyı olayların meydana gelmesi veya gelmemesinde sebeplerden biri olarak telakki eden Yazır, "ezelde duâyaya bağlı olarak takdir edilen taleplerin de duâ şartıyla meydana geleceğinin bilinmiş olması lazım gelir", der.¹¹³ Buna şöyle bir örnek verir: Yemek yeme şartıyla doyması takdir edilmiş olan veya istemek ve azmetmek şartıyla bir işte muvaffak olacağı takdir edilmiş olan kişinin doyması ve başarılı olması, yemesi, istemesi ve azmetmesine bağlıdır. Bunun gibi duâ ile kayıtlı olarak meydana geleceği bilinen takdirler vardır.¹¹⁴ Bir anlamda o şekilde takdir edilmiş olan hususların meydana gelmesi duâyaya bağlanmıştır.

Diğer taraftan Elmalılı, ﴿ادعوني استجب لكم﴾ = "Bana duâ edin, kabul edeyim"¹¹⁵ ayetinde emredilen duânın çok önemli ve dikkat çekici olduğunu belirterek şu açıklamayı yapar: Burada önce, insanın cüz'î iradesinin açıkça ortaya konulması ile cebr anlayışının reddedilmesi vardır. Gerek ibadet manasında, gerek sadece duâ manasında olsun, istemek emredilmiştir. Allah'ın karşılık vermesi için kulun istemesi şart kılınmıştır.¹¹⁶ Görüldüğü gibi Yazır,

¹¹¹ Yazır, a.g.e., I, 665.

¹¹² Yazır, a.g.e., I, 664.

¹¹³ Yazır, a.g.e., I, 663.

¹¹⁴ Yazır, a.g.e., I, 664.

¹¹⁵ Mü'min (40), 60.

¹¹⁶ Yazır, a.g.e., VI, 4176.

insanlara yöneltilen duâ yapma emrini, irade sahibi olmalarına bir delil olarak ileri sürmekte ve duânın takdir içerisinde yeri olduğunu ifade etmektedir.

Böylece Elmalılı, duâ, tevekkül ve tedbiri daima, insanın kendisini aşan hususlarla, daha çok da musibetlerle ilgili olarak ele almakta ve o mecrada değerlendirmektedir. Yoksa, insanın gücü nisbetinde çalışıp-çabalamadan, daha doğrusu üzerinde düşeni yerine getirmeden duâ yapmasını ve tevekkül etmesini kasdetmemektedir.

Elmalılı, Zilzal Suresi hakkında bilgi verirken surede geçen "öldükten sonra dirilmeye inanmanın, bir hadis-i şerifte bahsedilen imanın dörtte biri" olduğunu ifade eder.¹¹⁷ Hadisi dikkate aldığımızda diğer üç esastan birinin kadere iman olduğunu görüyoruz: "لا يؤمن عبد حتى يؤمن بأربع يشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله بعثني بالحق. ويؤمن بالموت ويؤمن بالبعث بعد الموت ويؤمن بالقدر" Bir kul şu dört şeye iman etmedikçe mü'min olmaz. Allah'tan başka Tanrı olmadığına ve benim Allah'ın hak ile gönderdiği Rasülü olduğuma şahadet eder, ölüme iman eder; öldükten sonra dirilmeye iman eder; kadere iman eder."¹¹⁸ Böylece kader inancını iman esaslarından sayan Elmalılı'nın kadere imanı başa gelen musibetler çerçevesinde değerlendirdiğini söylemeliyiz. Musibet, ister insanın kusuru sebebiyle olsun, ister sabır ve tahammülünün denenmesi için doğrudan Allah tarafından verilsin her iki halde de başa gelmişse yapılacak tek şey vardır. O da ilâhî takdire iman ederek teslim olmaktır. Yazır, bu hususta şöyle der: Musibetlere karşı kadere imanın, kalbe kuvvet ve dayanıklılık verme, gerek acı ve gerekse tatlı hadiseler karşısında insanın sarsılmamasını sağlama gibi bir faydası da vardır. ﴿لَكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾ (Allah bunu) elinizden çıkana üzülme ve Allah'ın size verdiği nimetlerle şırmarmayasınız diye (açıklamaktadır)¹¹⁹ ayeti insanın "Allah'ın takdiri böyle imiş", diyerek teselli bulmasının ve metanetini korumasının gerekliliğini ifade etmektedir.¹²⁰ Burada Yazır'ın meseleyi insanın imtihan için yaratıldığı gerçeğiyle irtibatlandırıldığını görüyoruz. Bu da, ﴿هَذَا﴾ "Bu şükür mü edeceğim, yoksa nankörlük" = ﴿مَنْ فَضَّلَ رَبِّي لَيْلُونِي ءَاشْكُرْ اَمْ اَكْفُرْ﴾

¹¹⁷ Yazır, a.g.e., IX, 6007.

¹¹⁸ Tirmîzî, Kader, 10; İbn Mâce, Mukaddime, 10; A. b. Hanbel, I, 97, 133.

¹¹⁹ Hadid (57), 23.

¹²⁰ Yazır, a.g.e., VII, 4754.

mü diye beni sınamak üzere Rabbimin (gösterdiği) lütfundandır"¹²¹ ayetinde ifadesini bulan imtihan durumudur. Çünkü hepsinin takdir edilmiş olduğuna inanan insan, Allah'ın hadiseler ile ortaya çıkan acı-tatlı kaza ve kaderi karşısında insan olarak etkilense de kendisini kaybetmez. Ne gamının ızdırabına, ne de sevincin gurur ve heyecanına kapılır. Hepsinin Allah'tan geldiğini bilerek ve rıza göstererek vazifesine bakar.¹²²

III- ECEL

Ecel meselesi kader probleminin ayrılmaz bir bölümünü teşkil eder.¹²³ Bu bakımdan kader problemi çerçevesinde Elmalılı'nın ecel hakkındaki düşüncelerini de ele almalıyız.

Yazır, lügat anlamı olarak ecelin bir "süre" veya "sürenin sonu" demek olduğunu ifade ederek şu örnekleri verir: "Şu borç bir sene müeccildir" denildiği zaman bir sene bir eceldir. Sonra "eceli geldi" denildiği zaman da "senenin sonu geldi" demek olur.¹²⁴ Bu temel noktadan hareket ederek ﴿ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ﴾ = "Sonra size bir ecel takdir eden Odur. Tayin edilen bir ecel de Onun katındadır"¹²⁵ ayetinde sözü edilen ecel ve ecel-i müsemmâ kavramlarını açıklamaya çalışır. ﴿قَضَىٰ أَجَلًا﴾ ifadesini "bir ecel kaza etti, takdir ve hükmedip bizzat icra mevkiine koydu. Her dünyaya gelene ölümüne kadar bir ecel tayin etti" şeklinde açıklar. Dolayısıyla insanın dünyada eceli, ölümüne kadar ömrünün müddeti veya onun sonu yani ölüm anını ifade eder.¹²⁶ ﴿وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ﴾ ifadesini de "takdir edilmiş ve isimlendirilmiş bir ecel, ecel-i müsemmâ Onun katındadır" şeklinde bir anlam vererek şöyle izah eder: Dünya hayatındaki bütün fiillerin ölümden sonraki sorumluluk vakti, yani

¹²¹ Neml (27), 40.

¹²² Yazır, a.g.e., VII, 4754.

¹²³ Karadeniz, Ecel Üzerine, s. 10.

¹²⁴ Yazır, a.g.e., III, 1874.

¹²⁵ En'am (6), 2.

¹²⁶ Yazır, a.g.e., III, 1874.

öldükten sonra dirilmenin eceli olan kıyamettir. Bu yüzden ecel-i müsemma henüz kaza edilmemiş, fakat takdir edilmiş ve isimlendirilmiştir.¹²⁷

Buradan açıkça anlaşıldığı üzere Elmalılı, yukarıdaki ayette zikredilen birinci ecel ile insan için varlığı inkar edilemeyen ölüm vaktinin, ecel-i müsemma ile de kıyamet vaktinin kastedildiğini ifade etmektedir.

Elmalılı'nın, ecel konusu içerisinde özellikle "ecel bir mi yoksa iki mi?" sorusuna cevap aradığını görüyoruz. Yazır, "bazı kimseler ecel-i müsemma (tabii ölüm) ve ecel-i kazâ (kaza ile gelen ölüm) diye iki ecel tasavvur ederler" diyerek bu husustaki tartışmaları gündeme getirir. Ona göre ecelin bir oluşu, inkar edilme imkanı bulunmayan apaçık bir gerçektir. Buna rağmen birtakım insanların bu meseleyi karmaşık bir problem gibi "ecel bir mi, iki mi?" diye tartışmaları konuyu kavrayamamalarından kaynaklanır.¹²⁸

Yazır, burada birtakım rivayetleri değerlendirmeye tabi tutar. İlk olarak Ebu Müslim'in ﴿ثُمَّ قُضِيَ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ﴾ ayeti hakkında şöyle dediğini nakleder: "Kaza olunan birinci ecel, geçmişlerin yani vefat eden şahıslar ve geçmiş ümmetlerin ecelleridir. İkinci ecel de henüz vefat etmemiş olanların ölüm ecelleridir. Bunu da ancak Allah bilir. "Elmalılı ayette geçen iki ecelin farklı şeyleri ifade ettiğini imâ ederek bu yorumu uygun bulmaz. Aynı şekilde birinci ecelin herkesin geçen ömrünün miktarı, ikinci ecelin de kalan ömrünün miktarı olarak düşünülmesini yanlış bulur. Ona göre, birinci ecelin şahısların eceli, ikinci ecelin ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ﴾ = "Herbir ümmet için bir ecel vardır"¹²⁹ ayetinin işaretiyle milletlerin eceli, olarak düşünülmesi mümkündür. Yani birinci ecelin ferdî ölüm vakti, ikinci ecelin millî ölüm vakti olarak düşünülebileceğini; ancak ﴿قُضِيَ أَجَلًا﴾ ifadesinin ikisini de kapsadığını belirterek bu yorumunda kesin kararlı olmadığını hissettirir.¹³⁰ Buna karşılık ﴿قُضِيَ أَجَلًا﴾ ifadesinin her ikisini de nasıl içine aldığı anlaşılamamaktadır.

İkinci olarak Yazır, bazılarının insanın tabii ve ihtiramî olmak üzere iki ecelinden bahsettiklerini nakleder. Buna göre tabii ecel, herhangi bir dış tesir

¹²⁷ Yazır, a.g.e., III, 1874.

¹²⁸ Yazır, a.g.e., II, 1195.

¹²⁹ A'raf (7), 34.

¹³⁰ Yazır, a.g.e., III, 1875, 1876.

olmaksızın normalde yaşanabilecek azamî ömrün sona ermesidir. İhtiramî ecel ise boğulma, yanma, zehirli böcek sokması vs. gibi bir haricî sebeple hayatın sona ermesidir.¹³¹ Elmalılı bunu, Fahreddin Razi'nin İslâm filozoflarının görüşü¹³² olarak naklettiğini, onlardan maksadın da tabipler olduğunu belirttikten sonra tabiplerin tabiî ömür teorilerini açıklar. Onlara göre ecel-i müsemmâ tabiî ecel, ecel-i kaza da ihtiramî eceldir. Yazır böyle bir anlayışı, ölümden önce hayatta sağlığı korumak ve tedaviye riayet etmek açısından faydalı bulur. Ancak her insan için biri tabii diğeri ihtiramî olmak üzere iki ecelin varlığını kabul etmez.¹³³ Ona göre bir insanın yalnız bir eceli vardır. Bu, tabiî veya ihtiramî olabilir. Fiilen meydana gelecek olan ecel bunlardan ancak biridir. Diğeri ise, bir imkandan ibarettir. İmkan şekilleri çeşitli, hatta sonsuz olabilir, fakat gerçekleşen bu imkanlardan sadece bir tanesidir.¹³⁴

Elmalılı, eceli tabii ve ihtirami olarak ayırmanın bir bakıma meydana gelen ecel ve mümkün ecel şeklinde düşünmek olduğunu belirterek şöyle der: Zira haricî sebeplerden ölen kişinin tabiî olarak ölmesi mümkün olduğu gibi, tabiî olarak ölen kişinin de dış etkenlerle ölmesi mümkündür. Fakat şu bir gerçektir ki, bir insan bunlardan yalnız biriyle ölecektir. Halbuki ecel, mümkün olanı değil, meydana geleni ifade eder. Çünkü meydana gelen vukuundan önce henüz imkan dahilindedir. Dolayısıyla henüz ölmemiş olan bir kişinin canını korumaya özen göstermesi doğru olduğu gibi aynı zamanda bir görevdir. Fakat ölümün gerçekleşmesiyle imkan sahası kapanmış, ecel tahakkuk etmiş olur.¹³⁵ Bu yüzden Yazır, "zavallı eceli gelmeden kazaya uğradı" ifadesini hoş karşılamaz. "Böyle söyleyenler bilmezler ki, meydana gelen ne ise ömür, ecel de odur. O kimsenin Allah katında bilinen vakti ondan ibarettir. Bundan başkası zatî ve aklî imkan üzerine kurulmuş varsayımlar ve ihtimallerdir."¹³⁶ Ölüm her ne sebeple olursa olsun ecel yetmiş, ömür bitmiş olur. Artık ölen kimseye "ecelsiz öldü" demek çelişkiden başka birşey değildir. O gün anlaşılır

¹³¹ Yazır, a.g.e., III, 1876.

¹³² Razi, Mefâtihu'l-Gayb, XII, 153.

¹³³ Yazır, a.g.e., III, 1876.

¹³⁴ Yazır, a.g.e., III, 1876.

¹³⁵ Yazır, a.g.e., III, 1876.

¹³⁶ Yazır, a.g.e., II, 1196.

ki, ezelde takdir edilen ve vakti kararlaştırılan bu, bugün tahakkuk edip fiilen kaza edilen, yerine getirilen de budur.¹³⁷

Görüldüğü gibi Yazır, ilâhî takdiri bir imkanlar sahası olarak telakkî etmektedir. Zira takdir, Allah'ın ezeldaki ilmi, kaza o ilmin sonsuzluktaki fiile çıkarılmasıdır.¹³⁸ Böylece Elmalılı, "tabii ömür" tabirinin soyut bir teori olduğunu ifade ederek şöyle der: Her ne olursa olsun ölüm bir yok etme ve tahrip olmaktan çıkamaz. İhtiyarlama esasen bir helak etme eseridir, yoksa tabiatın tabiat olarak gereği devamlılıktan başka birşey değildir. Dış tesirler ile yok etme sözkonusu olmayınca tabii ömrün sonsuz olması gerekirdi. Demek ki, hüküm tabiatla değil, onu yaratandır. O halde tabiat sözü bir yanıltma ve şüpheyi düşürmeden ibarettir.¹³⁹

Diğer taraftan Yazır, ﴿فَاهْلِكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ﴾ = "Onları günahlarından dolayı helak ettik"¹⁴⁰ ayetini tefsir ederken milletlerin ecelleriyle ilgili olarak şöyle der: Bundan anlaşılıyor ki, ümmetlerin ecellerinin gelmesinde günah ve hatalar önemli yer tutar. Bu ecel sorumluluk süresi (ecel-i mes'ûliyet)nden bir andır. Bununla beraber, böyle olması onun takdir edilmiş olmasına engel olmadığı gibi, ecelin birden fazla olmasını da gerektirmez. Ancak şu sabit olur ki, bir ümmet vazifelerinde kusur etmezse pek uzun müddet yaşaması, devam ve bekası mümkün olacaktır. Yani helak olan ümmetler kendi kusur ve günahları sebebiyle helak olmuşlardır.¹⁴¹ Buradan hareket ederek, milletlerin, dinin emirlerini yerine getirip, yasaklarından kaçınarak, toplumu fesada uğratacak tutum ve davranışlardan uzak kaldıkları takdirde "ecel-i müsemmâ" ile kastedilmek istenen kıyamete kadar yaşamalarının mümkün olduğunu söyleyebiliriz.

Nitekim Yazır, ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ = "Her ümmetin bir eceli vardır. Ecelleri gelince ne bir an geri kalabilirler, ne de bir an ileri gidebilirler"¹⁴² ayetini izah ederken İbn Abbas ve tefsircilerin

¹³⁷ Yazır, a.g.e., III, 1875.

¹³⁸ Yazır, a.g.e., VIII, 5372.

¹³⁹ Yazır, a.g.e., III, 1877.

¹⁴⁰ En'am (6), 6.

¹⁴¹ Yazır, a.g.e., III, 1879.

¹⁴² A'raf (7), 34.

çoğunluğunun ayette geçen eceli, mutlak ömür anlamında değil, "azap ve helak eceli" anlamında yorumladıklarını ifade eder. Dolayısıyla ﴿لِكُلِّ امَّةٍ اَجَلٌ﴾ ifadesinin, fertleri dinlerine bağlı olan milletlerin dünyanın sonuna kadar varlıklarını sürdürebilmelerine engel olmadığını belirtir.¹⁴³ Bu da demektir ki, herbir insana ait olan ecel ile toplumların eceli aynı değildir. İnsanların az-çok yaşayabilecekleri bir ömür vardır. Toplumların da dinin gereklerini yerine getirerek yaşayabilecekleri son sınır kıyamet vaktidir.

﴿يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُخْرِجَكُمْ إِلَىٰ اَجَلٍ مُّسَمًّى اِنَّ اَجَلَ اللّٰهِ اِذَا جَاءَ لَا يُخَرِّجُ﴾ Elmalılı, "Günahlarınızı bağışlasın ve sizi ecel-i müsemmâya kadar ertelesin. Şüphesiz Allah'ın takdir ettiği ecel gelince ertelenmez"¹⁴⁴ ayetinde bahsedilen ecel-i müsemmâya te'hir edilmeyi şöyle izah etmektedir: Bu ayette bir taraftan "ertelesin", diğer taraftan "gelince ertelenmez" deniliyor. Gelince ertelenmeyecek birşey için "ertelensin" demek bir çelişki olmaz mı? gibi bir sorunun az bir düşünme ile gereksiz olduğu anlaşılır. Zira gelince ertelenmeyen gelmezden önce ertelenmesi çelişki değil, gerçeğin ta kendisidir. Henüz gelmemiş olan ertelenmiş demektir. Ayrıca ﴿يُخْرِجَكُمْ﴾ = "Sizi ertelesin" ayetinde ertelenen ecel değil, muhataplardır. "Eceliniz ertelensin" denilmemiş, "siz ecele kadar bağışlanmak suretiyle ertelenesiniz" denilmiştir. Halbuki çelişki olabilmesi için "ertelensin" ifadesinin taallukuyla "ertelenmez" ifadesinin taalukunun aynı olması gerekir. "Siz ecele ertelenirsiniz", "ecel ertelenmez" demek hiçbir zaman çelişki olmaz. Dolayısıyla burada ilk akla gelen mânâ bir ecel-i müsemmânın var olduğu, ondan da büsbütün kurtuluş imkanının olmadığıdır. Ancak o ecel gelmeden önce Allah'a inanarak itaat etmek suretiyle korunmak gibi bazı sebeplere bağlı olarak o ecele tehir olunabilir. Fakat ecel gelince asla ertelenmez.¹⁴⁵

Yazır'ın bu ayette zikredilen ecel-i müsemmâyı hangi yönde yorumladığı pek açık değildir. Zira o "ecel-i müsemmâ iman, ittikâ ve taat şartıyla takdir buyurulan eceldir"¹⁴⁶ diyerek genel bir ifade kullanır. Burada bir bakıma fert olarak insanın yaşayabileceği en uzun süreyi kastetmektedir. Daha önce de

¹⁴³ Yazır, a.g.e., III, 2156.

¹⁴⁴ Nuh (71), 4.

¹⁴⁵ Yazır, a.g.e., VIII, 5370. Krş. Karadeniz, Ecel Üzerine, s. 58.

¹⁴⁶ Yazır, a.g.e., VIII, 5369.

ifade ettiğimiz gibi Yazır, ﴿ثُمَّ قُضِيَ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ﴾ = "Sonra ölüm zamanını takdir eden ancak Odur. Bir de Onun katında muayyen bir ecel (kıyamet günü) vardır"¹⁴⁷ ayetinde zikredilen ecel-i müsemmâyı kıyamet vakti olarak yorumlamış, dolayısıyla milletlerin dinin hükümlerini yerine getirmek suretiyle kıyamete kadar yaşamalarının mümkün olduğunu ileri sürmüştü. Bazı ayetlerde¹⁴⁸ geçen ecel-i müsemmâyı bu doğrultuda yani kıyamet vakti şeklinde yorumlarken¹⁴⁹ bazı ayetlerde¹⁵⁰ zikredilenleri ise insanın yaşayabileceği en uzun süre olarak açıklamaktadır.¹⁵¹ Halbuki, bu ayetlerin devamına baktığımız zaman insanların hesaba çekilmek üzere Allah'a döndürüleceklerinden bahsedildiğini görüyoruz. Bunun da kıyametin kopmasından sonra olacağı bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla bu ayetlerde zikredilen ecel-i müsemmâyı da "kıyamet vakti" olarak yorumlamaya engel bir durumun olmadığını söyleyebiliriz. Kaldı ki, Kur'ân'da fert olarak yaşayabileceği en uzun vakte "erzel-i ömür" denilmektedir.¹⁵²

Burada şunu açık olarak ifade etmeliyiz ki, Elmalılı insan için ecelin bir olduğunu ısrarla vurgulamıştır. Buna karşılık ecel-i müsemmâyı kıyamet vakti olarak yorumlamış, fakat bu hususta aynı ısrarı gösterememiştir.

¹⁴⁷ En'am (6), 2.

¹⁴⁸ Ra'd (13), 2; Fâtır (35), 45; Şura (42), 14.

¹⁴⁹ Yazır, a.g.e., IV, 2950-2951; VI, 4001; VI, 4230.

¹⁵⁰ En'am (6), 60; Hud (11), 3.

¹⁵¹ Yazır, a.g.e., III, 1950; IV, 2753.

¹⁵² Nahl (16), 70.

SONUÇ

Kelâm ilminin, dolayısıyla itikadi mezheplerin teşekkülünde önemli bir yere sahip olan kader problemi başlangıçtan itibaren tartışma konusu yapılmıştır. Aslında bu mesele sadece dininin değil, diğer din ve düşünce sistemlerinin, insanlığın ortak problemidir. Zira bir taraftan aşkın varlık olan Allah'ı, diğer taraftan sınırlı ve sonlu olan insanı doğrudan ilgilendirmektedir.

20. yy. başlarında yetişmiş olan Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır da diğer birçok alim gibi Hak Dîni Kur'ân Dili isimli meşhur tefsirinde kader problemine çözüm getirmeye çalışmıştır. Meseleyi ilâhî irade açısından ele alırken Allah'ın ilim ve irade sıfatları üzerinde genişçe durmuştur. İlm-i ilâhîyi, herşeyi kapsayan ve en ince ayrıntısına kadar uzanan bir sıfat olarak değerlendirirken, Allah'ın birşeyi bilmesinin, onun meydana gelmesini zorunlu hale getirmediğini ifade etmiştir. Ayrıca Levh-i Mahfûz'u "eşyanın yazıldığı sahife-i vücud" şeklinde tarif ederek "القلم بما هو كائن" hadisini farklı yorumlamaktadır. Buna göre kalem olmuş-bitmiş şeyler hakkında kurumuştur; fakat henüz meydana gelmemiş olanları yaratılış sahasında yazmaya devam etmektedir. Dolayısıyla meydana gelmemiş olanlarda değişme olabilir; çünkü onlar henüz imkan dahilindedir.

Elmalılı'nın ilâhî iradeyi açıklama tarzı daha dikkat çekicidir. İlahî irade, biri hiçbir şarta bağlı olmaksızın doğrudan doğruya; diğeri de şartlara, özellikle insan iradesine bağlı olarak dolaylı olmak üzere iki şekilde tecellî eder. Hiçbir varlık ve hadise ilâhî iradenin doğrudan tecellî ettiği alanın dışında kalmaz. Bu yüzden bu alanda herşey cebîrdir. Dolayısıyla insan da ıztırafı yani zorunlu fiillerinden sorumlu tutulmamaktadır.

Yazır, insanın irade sahibi oluşu ile iradenin faaliyete geçişini psikolojik açıdan ele almaktadır. İrade, insan ruhunun en bariz fonksiyonu olup, bülûğ çağından itibaren devreye girerek sorumluluğu gerektiren bir güç olur.

İrade sahibi olan insanın, ilâhî irade karşısındaki konumunu Elmalılı, daha çok Şîa alimlerince kullanılan "emrun beyne emrayn" tabiri ile açıklamaktadır. Buna göre insan bir yönüyle hür, diğer yönüyle mecbur olan bir varlıktır. Başka bir ifadeyle insan, hürriyet ile mecburiyeti bünyesinde

toplamakta, bu yüzden sorumlu da tutulmaktadır. Zira akıl ve irade sahibi olarak ahsen-i takvîm üzere yaratılması, başıboş bırakılmamasını gerektirmektedir. İnsan kendisine verilen kapasiteye uygun bir teklife muhatap olmuş ve emâneti üstlenmiştir. Emânete riayeti, yani dinî fiiller denilen, istekle yapılması matlub olan emir ve yasaklara uyması hususunda serbest bırakılmıştır. İşte insanın hürriyeti bu alanda geçerlidir. Burada ilâhî irade, insan iradesine bağlı olarak tecellî etmektedir. Aslında Yazır'ın bu yorumu, Allah'ın insana hürriyet verdiği alanda kendi iradesine sınır koyduğunun üstü kapalı olarak ifade edilmesidir.

Elmalılı'nın insan fiilleriyle ilgili olarak kaderi şöyle anladığını söyleyebiliriz: Takdir, insanın ne yapacağını kesin olarak belirlenmesi değil; ne yapabileceğinin sınırının çizildiği bir imkanlar sahasıdır. İradî fiiller alanında kaderin bu şekilde anlaşılması ile, ilâhî iradenin insan iradesine bağlı olarak tecellî ettiğinin ileri sürülmesi kader probleminin çözümü açısından önemli bir açıklamadır. Çünkü irade sahibi olarak yaratılan insanın sorumlu tutulabilmesi ancak bu şekilde mümkün olabilir.

Bununla birlikte Yazır, Allah'ın insanın her isteğini yerine getirmeyebileceğini de ifade etmekle, dinî teklif alanında yine de bir mecburiyetin varlığına işaret etmektedir. Bu noktada hürriyet meselesinin, felsefede de tam olarak çözülememiş olduğunu hatırlatark kader probleminin izahındaki zorluğa dikkat çekmiştir. Ancak Yazır, şu hususun üzerinde ısrarla durmaktadır: İnsan serbest bırakıldığı alanda kendi iradesi ve tercihi sonucu ortaya çıkan olumsuzlukları kadere yükleyerek sorumluluktan kurtulmaya çalışmamalıdır. Yalnız, kendi gücünü aşan hususlarda metanetini kaybetmemesi açısından kadere inanmalı ve üzerine düşen herşeyi yaparak sonucu Allah'a havale etmelidir.

Böylece Yazır, tefsirini Ehl-i Sünnete bağlı kalarak yazmaya dikkat edeceğini belirtmesine rağmen, kader problemine daha geniş açıdan bakmıştır. Yaptığı izahlarda mezhep tartışmalarına girmeksizin, konuyu Kur'ân'ın bütünlüğü içerisinde değerlendirmeye çalışmıştır. Dikkat çeken bir başka husus da kader problemini çözmeye çalışırken mümkün olduğunca az hadis kullanmış olmasıdır.

Şurası bir gerçektir ki, Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın kader probleminin çözümü için yaptığı izahlar konu üzerindeki tartışmalara son noktayı koyacak değildir. Belki de bu problem tartışma konusu olarak kıyamete kadar sürüp gidecektir.



BİBLİYOGRAFYA

- Abdülhamid, İrfan,
- **İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları**, trc. Saim Yeprem, Marifet Yayınları, İstanbul 1994.
- Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed (241/855),
- **Müsned**, (I-VI), el-Mektebetü'l-İslâmi, Beyrut 1969.
- Akbulut, Ahmet,
- **Sahabe Devri Siyasî Hadislerinin Kelâmî Problemlere Etkileri**, Birleşik Yay., İstanbul 1992.
- Albayrak, Halis,
- **"Elmalılı Hamdi Yazır'a Göre Kur'ân'da Din Kavramı"**
E.M. Hamdi Yazır, TDV Yay., 1993.
- Alûsî, Ebu'l-Fadl Şihabu'd-Din es-Seyyid Mahmud (1280/1863)
- **Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî**, (I-XXX), Dâru İhyau't-Turasi'l-Arabi, Beyrut ts.
- Atay, Hüseyin,
- **Ehl-i Sünnet ve Şîa**, AÜİF Yay., Ankara 1983.
- Bağdadî,
- **Mezhepler Arasındaki Farklar**, trc. E. Ruhi Fığlalı, TDV Yay., Ankara 1991.
- Buharî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail (256/870),
- **el-Câmiu's-Sahîh**, (I-VIII), Daru't-Tıbaati'l-Amire, Kahire 1315.
- Bulut, Mehmet,
- **"Hidâyet-Dalâlet ve İnsanın Sorumluluğu"**, DEÜİFD, İzmir 1995.
- Ebû Abdullah Muhammed en-Nu'man,
- **Şerhu Akâidi's-Sadûk (Tashîhu'l-İ'tikad)**, thk. Hibetü'd-Din eş-Şehristânî (Evailü'l-Makalât ile birlikte) Tabriz 1363/1943.
- Ebû Davud, Ebû Davud Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistanî (275/888),
- **es-Sünen**, thk. Muhammed Muhyiddin, (I-IV), Mektebetü't-Ticariyye, Mısır ts.
- Ebu's-Suud, Muhammed b. Muhammed el-İmadî (951/1544),
- **İrşâdu Akli's-Selim ilâ Mezâya'l-Kur'ânî'l-Kerîm**, (I-IX), Daru'l-Mushaf, Kahire ts.

- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. Eş'arî,
- **Kitâbu'l-Luma fi'r-Red alâ Ehl-i'z-Zeyğ ve'l-Bid'a**, thk. Richard d. McCARTHY, Beyrut 1952.
- **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfî'l-Musallîn**, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire 1980.
- Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed (379/980),
- **Tehzîbü'l-Luga**, thk. Abdüsselam Harun, (I-XV), Kahire ts.
- Fığlalı, E. Ruhi,
- **Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri** (genişletilmiş 5. baskı, Selçuk Yay., İstanbul 1991 .
- Gölcük, Şerafeddin,
- **Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri (Bakıllanî'de İnsanın Fiilleri Anlayışı)**, Kayıhan Yay., İstanbul 1979.
- Gölpınarlı, Abdülbakî,
- **Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik**, Der Yay., İstanbul 1979.
- Hatipoğlu, M. Said,
- **"İslâm'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşiliği"**, AÜİFD, XXIII, Ankara 1978.
- el-Hayyât, Ebu'l-Hüseyn Abdurrahman b. Muhammed (300/912),
- **Kitabu'l-İntisâr ve'r-Red Ali b. Ravendî**, nşr. Albert N. Nader, Beyrut 1957.
- Işık, Kemal,
- **Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri**, AÜİF Yay., Ankara 1967.
- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî (275/888),
- **es-Sünen**, (I-II), thk. M. Fuad Abdülbaki, Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyyeys. 1952.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem (711/1311),
- **Lisânü'l-Arab**, (I-XV), Beyrut 1955.
- Ali en-Neccar,
- **Mu'cemu'l-Vasît**, nşr. Abdüsselam Harun, (I-II), İstanbul 1989.
- İlhan, Avni,
- **"Şîa'da Usulî'd-Din"**, Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu, İSAV İlmi Neşriyat, İstanbul 1993.
- İsfehânî, er-Rağîb Hasan b. Muhammed (506/1112 veya 565/1169),
- **el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân**, nşr. Muhammed Ahmed Halefullah, Mısır ts.

- İsferayinî, Ebu'l-Muzaffer Şahfur b. Tahir (471/1078),
- **et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyîzü'l-Firkati'n-Nâciyeti anî'l-Hâlikîn**, nşr. M. Zahid el-Kevserî, Mısır 1955.
- Kadı Abdülcabbar, Ebu'l-Hüseyin Abdulcebbar b. Ahmed (415/1024),
- **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, thk. Abdülkerim Osman, Kahire 1988.
- Karadeniz, Osman,
- **Ecel Üzerine**, İzmir 1992.
- **"Hasan el-Basrî ve Kelâmî Görüşleri"**, DEÜİFD, (II), İzmir 1985.
- **"Kader Konusunda Bazı Yanlış Anlamalar"**, DEÜİFD, (VII), İzmir 1992.
- Keskin, Halife,
- **İslâm Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi**, İstanbul 1996.
- el-Kummî, Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh (381/991),
- **Risâletü'l-İ'tikadâtî'l-İmâmiyye (Şîî İmâmiyye'nin İnanç Esasları)**, çev. E.R. Fıglalı, AÜİF Yay., Ankara 1978.
- Macdonald, D.B.,
- **"Kader"**, İ.A., (I-XIII), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1967.
- Makrizî, Takiyyüddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali (845/1441),
- **Kitâb el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hıtat ve'l-Âsâr**, (I-II), Beyrut ts.
- Maturidî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed (333/944),
- **Kitâbu't-Tevhîd**, thk. Dr. Fethullah Huleyf, Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul 1979.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî (261/874),
- **el-Câmiu's-Sahîh**, (I-V), Daru İhyai't-Turasi'l-Arabiyye, Beyrut 1955.
- Özler, Mevlüt,
- **İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî'de İnsan Hürriyeti**, Erzurum 1994.
- Razî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer (606/1209),
- **Mefâtihi'l-Gayb (et-Tefsiru'l-Kebîr)**, (I-XXXII), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Tahran ts.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim (548/1153),
- **el-Milel ve'n-Nihal**, nşr. Muhammed Fehmi Muhammed, Beyrut 1992.
- Şerafeddin, M.,
- **"Kaderiyye yahut Mu'tezile"**, Darulfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, Evkaf Matbaası, İstanbul 1930.

- Şeyh Müfid, es-Said Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed (413/1022),
- **Şerhu Akâidi's-Sadûk (Tashîhu'l-İ'tikâd)**, thk. Seyyid
Hibetü'd-Din eş-Şehristânî, Tebriz 1363.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa (279/892),
- **es-Sünen**, (I-V), thk. İbrahim Utve Avz, İstanbul 1981.
- Topaloğlu, Bekir,
- **Kelâm İlmi (Giriş)**, İstanbul 1988.
- Tunç, Cihad,
- **"İslâm Dinine Göre Hidâyet ve Dalâlet"**, Erciyes Üniv. İ.F.D.,
Kayseri 1989.
- Watt, W. Montgomery,
- **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, çev. E. Ruhi Fırlalı,
Umran Yayınları, Ankara 1981.
- **İslâm'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader**, trc. Arif
Aytekin, Kitabevi Yay., İstanbul 1996.
- Yazıcıoğlu, M. Said,
- **Maturidî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı**, MEB
Yay., İstanbul 1992.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi,
- **Hak Dini Kur'an Dili**, (I-X), Eser Neşr., İstanbul 1971.
- Yeprem, M. Said,
- **İrade Hürriyeti ve İmam Maturidî**, Şamil Yayınevi, İstanbul
1980.
- Yörükân, Y. Ziya,
- **"İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve İmâm-ı A'zam Ebû
Hanife"**, AÜİFD, Ankara 1952.
- Yüksel, Emrullah,
- **"Kur'an-ı Kerim'de Hidâyet ve Dalâlet Anlayışı"**, İstanbul
1986, Atatürk Üniv. İ.F.D.