



**T.C.
ANKARA SOSYAL BİLİMLER ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ ARAŞTIRMALAR ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI**

TEZ ADI

İmam Mâtürîdî’de Teklif Düşüncesi

Yüksek Lisans

Noomanzhan Esenov

Programı

Temel İslam Bilimleri

Temmuz 2025



**T.C.
ANKARA SOSYAL BİLİMLER ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ ARAŞTIRMALAR ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI**

TEZ ADI

İmam Mâtürîdî’de Teklif Düşüncesi

Yüksek Lisans

Noomanzhan Esenov

Programı

Temel İslam Bilimleri

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Mehmet Evkuran

Temmuz 2025

ÖNSÖZ

İslâm dini ve Kur'ân, evrensel bir mesaj taşımaktadır. Bu bağlamda İslam düşünce geleneğinde insanın sorumluluğu, özgür iradesi ve yükümlülüğü gibi konular tarih boyunca önemli tartışmalara konu olmuştur. Bu tartışmaların merkezinde yer alan *teklîf-i mâ lâ yutâk* kavramı, özellikle kelam ilminin temel meselelerinden biridir. Teklif anlayışını kendi sistematik düşüncesi içerisinde ele alan İmam Mâtürîdî, klasik ve çağdaş ilmî çevrelerce önemle incelenen bir âlimdir. Bu çalışma, İmam Mâtürîdî'nin bakış açısıyla teklif kavramını ele almayı ve bu kavramın günümüze yansımalarını ortaya koymayı hedeflemektedir.

İlim, iğneyle kuyu kazmak gibidir. Bu bağlamda, her başlangıcın bir sonu olduğu gibi, bu akademik sürecin de bir başlangıcı ve bir tamamlanma noktası olmuştur. Ancak bilinmelidir ki bu tamamlanma, ilim yolculuğunun nihayeti değil; aksine, kazılmakta olan ilim kuyusunun henüz derinleşmeye başlayan ilk safhasıdır. Böylece tez konusunun belirlenmesinden başlayarak çalışmanın ortaya çıkmasına kadar geçen her aşamada, ilmî rehberliği, sabrı ve teşvik edici yaklaşımlarıyla bana yön gösteren; hem maddî hem de manevî destekleriyle yanımda olan çok kıymetli danışmanım Prof. Dr. Mehmet EVKURAN'a en içten şükranlarımı sunarım. Ayrıca, iki yıllık lisansüstü eğitim sürecim boyunca ders ve araştırmalarımnda bilgi ve tecrübeleriyle gelişimime katkı sağlayan tüm hocalarıma gönülden teşekkür ederim. Tez savunma esnasındaki değerlendirme, katkı ve yapıcı önerileriyle çalışmama değer katan Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR ve Dr. Öğr. Üyesi Tuğba GÜNAL hocalarıma da ayrıca teşekkür borçluyum. Bu vesileyle, Türkiye'de eğitimime imkân sağlayan ve maddî destek sunan Türkiye Diyanet Vakfı'na da kalbî teşekkürlerimi ederim

Son olarak, bugünlere gelmemde maddî ve manevî desteklerini esirgemeyen kıymetli anne ve babama, dualarıyla her daim yanımda olan tüm büyüklerime ve tez çalışmamın başından sonuna kadar desteğini hissettiren ve bu akademik yolculuğa benimle birlikte başlayan değerli arkadaşlarıma gönülden teşekkür ederim.

Noomanzhan ESENOV

Ankara 2025

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
ÖZET	iv
ABSTRACT.....	vi
KISALTMALAR	viii
GİRİŞ	1
1. Araştırmanın Problemi	1
2. Araştırmanın Amacı	1
3. Araştırmanın Önemi.....	3
4. Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları	3
5. Araştırmanın Yöntemi	3
6. İmam Mâtürîdî'nin Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi.....	4
BİRİNCİ BÖLÜM	11
1. Teklif'in Kavramsal Çerçevesi	11
1.1. Teklif Kavramı.....	11
1.2. Teklifin Kısımları.....	13
1.2.1. Şer'i Teklif.....	13
1.2.2. Akli Teklif.....	14
1.3. İslâm Geleneğinde Teklif Düşüncesi	16
1.3.1. Kelam'da Teklif Düşüncesi	16
1.3.3. İslâm Filozoflarında Teklif Düşüncesi	32
1.3.4. Tasavvufta Teklif Düşüncesi	41
1.3.5. Fıkıhta Teklif Düşüncesi	46
İKİNCİ BÖLÜM.....	49
2. İmam Mâtürîdî Düşüncesinde Teklifin Temellendirilmesi.....	49
2.1. Mâtürîdî'de İnsan Anlayışı	50
2.1.1. İnsanın Yapısı.....	66
2.1.2. Fiil İşleyen Olarak İnsan	69
2.2. Mâtürîdî'de Din Anlayışı	71
2.2.1. İlahi İrade ve İnsan İradesi Arasındaki İlişki	73
2.3. Teklif ve İnsan Doğası	76
2.3.1. Teklif ve İstîtâat İlişkisi	79
2.3.2. Nefsin İnsan Fiillerine Etkisi	84
2.3.3. Teklif ve Toplumsal Sorumluluk İlişkisi	86
2.3.4. İlâhî Teklifin Hikmeti	88
2.5. Teklif İle İlgili Yaklaşımlar ve Mâtürîdî Sistemi	89

2.4. Türkiye ve Kırgızistan’da Teklif Üzerine Düşünceler	91
SONUÇ	97
KAYNAKÇA.....	100



ÖZET

İslâm inancına göre insanlar, Allah tarafından yeryüzünde halife olarak seçilmişlerdir. Buna bağlı olarak yeryüzü, insanın hem yaşamını sürdüreceği hem de hilafet görevini yerine getireceği bir alan olarak düzenlenmiştir. İnsan, kendisinin ve çevresindeki varlıkların farkında olan bilinçli bir varlıktır. Aynı zamanda varlığın kökeni, sonu, hayatın anlamı ve değerleri konusunda da araştırma yapan bir merak sahibidir. İnsanın yaşarken fark ettiği gerçeklerin başında, yeryüzünde pek çok nimetten yararlanabildiği gerçeği yer alır. İnsan, kendisine sunulan nimetler karşısında şükran duygusu geliştirebilen ve bu sayede nimetlerin mutlak bir kaynağa dayandığını düşünebilen bir varlıktır. Bu farkındalık, insanın kendisini sorumluluk sahibi olarak görmesine ve varlığın sahibine karşı yükümlülük hissetmesine zemin hazırlar. İslâm düşüncesinde bu yükümlülük bilinci, teklîf-i mâ lâ yutâk kavramı çerçevesinde ele alınmıştır. Teklif, yalnızca insanın Allah’a karşı dinî sorumluluklarını ifade etmekle kalmaz; aynı zamanda insanın özgürlüğü, aklı, iradesi ve dünya hayatındaki konumuyla da doğrudan ilişkilidir. Bu yönüyle teklîf-i mâ lâ yutâk, kelâm ilminin temel meselelerinden biri hâline gelmiştir. Zira teklif meselesi, insanın yaratılış amacını ve vahiy karşısındaki konumunu anlamaya yönelik kapsamlı bir çabanın parçasıdır. İslâm düşünce geleneğinde teklifin temellendirilmesi meselesi mezhepler arasında görüş ayrılıklarına yol açmıştır. Bu ayrılıklar, teklifin kaynağı, muhatabı, şartları ve sonuçları gibi pek çok boyutta farklı yaklaşımların doğmasına yol açmıştır. Özellikle Mu‘tezile, Eş‘arîlik ve Mâtürîdîlik gibi kelâmî ekoller, insanın aklı ve iradesi ile teklif arasındaki ilişkiyi farklı temellere dayandırmışlardır. Bu mezheplerin yaklaşımı yalnızca teorik alanla kalmamış; fıkıh, ahlâk ve tasavvuf gibi dini-pratik alanlarda da etkisini göstermiştir.

Bu çalışmamız, giriş ve iki bölüm olarak üç ana kısımdan oluşmaktadır. Giriş ve birinci bölümde teklîf-i mâ lâ yutâk kavramı, başta İmam Mâtürîdî’nin düşünce sistemi olmak üzere klasik kelâm geleneği çerçevesinde ele alınmaktadır. İkinci bölümde ise Mâtürîdî’nin teklif anlayışı, Mu‘tezile, Eş‘arîlik, İslâm filozofları, Tasavvufî düşünce ve fıkıh ilmindeki yaklaşımlarla karşılaştırmalı olarak değerlendirilmekte ve böylece teklif meselesinin İslâm düşüncesi içindeki çok yönlü yapısı ortaya konulmaktadır. Bu çalışma, yalnızca tarihî bir mesele olarak değil, çağdaş dönemde dinî sorumluluk bilincinin yeniden ele alınması açısından da teklif meselesinin önemini vurgulamayı

amaçlamaktadır. Nitekim günümüzde, insanın özgürlük, değer, anlam ve sorumluluk gibi konulardaki arayışları, teklif kavramının yeniden yorumlanmasını gerekli kılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm, Mu‘tezile, Eş‘arîlik, Matürîdîlik, Mâtürîdî, İrâde, Teklif, Sorumluluk.



ABSTRACT

According to Islamic belief, Allah the Almighty has appointed human beings as vicegerents (caliphs) on earth. As a result, the world is structured as a domain for humans to live and fulfill this caliphal duty. Humans are conscious beings, aware of themselves and their surroundings, and are inherently curious about the origins and purpose of existence, the meaning of life, and moral values. A fundamental realization that humans come to during their lives is their receipt of numerous blessings on earth. In response to these blessings, they can cultivate a sense of gratitude, prompting them to contemplate the existence of an absolute source behind these favors. This awareness lays the groundwork for individuals to view themselves as morally responsible beings, fostering a sense of obligation toward the Creator. In Islamic thought, this obligation is encapsulated in the concept of taklif (divine obligation). Taklif encompasses not only the religious responsibilities of human beings toward God but also relates directly to human freedom, intellect, will, and their role in worldly life. Consequently, taklif has become a central topic in Islamic theology (kalām), as it pertains to understanding both the purpose of human creation and their relationship to divine revelation. Within Islamic thought, the foundation of taklif has sparked significant doctrinal disagreements among various theological schools.

These differences have given rise to diverse approaches concerning the source, addressees, conditions, and consequences of taklif. Notably, theological schools such as the Mu‘tazila, Ash‘arism, and Maturidism have grounded their perspectives on the relationship between reason, free will, and obligation in differing ways. Their approaches have influenced not only theoretical theology but also practical religious disciplines, leaving marks in areas such as jurisprudence (fiqh), ethics, and Sufism. This study consists of three main parts: an introduction and two chapters. In the introduction and the first chapter, the concept of *taklif mâ lâ yutâq* is examined within the framework of the classical kalam tradition, with a particular focus on the thought system of Imam al-Maturidi. The second chapter offers a comparative evaluation of Maturidi’s understanding of *taklif* in relation to the approaches of the Mu‘tazila, Ash‘arism, Islamic philosophers, Sufi thought, and Islamic jurisprudence (fiqh). In doing so, the study aims to highlight the multidimensional nature of the concept of *taklif* within

Islamic intellectual history. The study also aims to emphasize the relevance of taklif not only as a historical theological issue but as a key concept for rethinking religious responsibility in the modern era. Today, contemporary concerns related to freedom, meaning, value, and responsibility make the reinterpretation of the concept of taklif both necessary and urgent.

Key Words: Islam, Mu‘tazila, Ash‘arism, Maturidism, Maturidi, Will, Taklif Responsibility.



KISALTMALAR

AÜİFD: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

b.: Bin, İbn

bkn.: Bakınız

c.: Cilt

çev.: Çeviren

DİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

ed.: Editör

h.: Hicrî

haz.: Hazırlayan

Hz.: Hazreti

İSAM: İslam Araştırmaları Merkezi

ö.: Ölüm Tarihi

TDV: Türkiye Diyanet Vakfı

thk: Tahkik eden

vd.: ve diğerleri

GİRİŞ

1. Araştırmanın Problemi

İnsan, bu dünyada yalnızca biyolojik bir varlık ya da toplumsal bir birey olmanın ötesinde, irade ve akıl sahibi bir varlık olarak hür bir şekilde yaşamak üzere yaratılmıştır. Allah, insana akıl ve irade nimetini vererek ona tercih yapabilme imkânı tanımış; bu imkân doğrultusunda da bazı fiillerden ve sorumluluklardan mesul tutmuştur. Bu bağlamda, insanın yükümlülüklerinin temelinde, kendisine verilmiş olan akli ve iradi donanım yer almaktadır. Tarihsel süreçte, Müslüman toplumlar, büyük ölçüde bu sorumluluk bilinciyle amellerini ve ibadetlerini yerine getirmeye gayret etmişlerdir. Nitekim teklifin kaynağında ya da Allah'ın insana bahsettiği akıl, irade ve tercih yetilerinde herhangi bir eksiklik veya problem bulunmamaktadır. Asıl problem, insana verilen bu imkânların doğru anlaşılması, yerinde kullanılması, yaşanması ve toplumsal hayata aktarılması noktasında ortaya çıkmaktadır.

Bu sebeple çalışmanın, İslâm düşünce tarihinde uzun süre ve sürekli tartışma konusu olan İmam Mâtürîdî'nin teklif düşüncesi üzerinden ele alınmasının uygun olduğu kanaatine vardık. Günümüz küresel dünyası, hızlı değişimlerin yaşandığı olağanüstü bir dönemden geçmektedir. Bireyler, her an çeşitli toplumsal, kültürel ve ahlâkî sorunlarla karşı karşıya kalabilmektedir. Bu nedenle dinî sorumlulukların yalnızca bireysel ibadetlerle sınırlı olmadığı; aynı zamanda toplumsal düzen, aile yapısı, vatan sevgisi ve genel anlamda sosyal sorumluluklar gibi alanları da kapsadığı gerçeği göz ardı edilmemelidir. İnsanın bu dünyada sorumluluk sahibi bir varlık olarak anlamlı ve şuurlu bir hayat sürdürebilmesi, dinin ortaya koyduğu bütüncül teklif anlayışının doğru bir biçimde kavranmasına bağlıdır. Bu bağlamda çalışmamız, teklif kavramını yalnızca klasik metinlerde geçen teorik bir mesele olarak değil; aynı zamanda günümüz insanının karşılaştığı dinamik sorunlar karşısında yeniden yorumlanması gereken bir düşünce alanı olarak ele almaktadır. Bu doğrultuda, araştırmamızın temel amacı, Mâtürîdî'nin teklif anlayışını incelemek ve bu anlayışın çağdaş bağlamda nasıl bir karşılık bulduğunu ortaya koymaktır.

2. Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın amacı, İmam Mâtürîdî'nin teklif düşüncesini detaylı bir şekilde incelemektir. Mâtürîdî, İslâm düşünce geleneğinde önemli isimlerden biridir. İmam

Mâtürîdî'nin düşünce sistemi, ne Mu'tezile'nin akılcı uçlarında ne de Eş'arîliğin kaderci eğilimlerinde yer almaktadır. Bu iki ana çizgiden ayrılan, kendine özgü ve dengeli bir yaklaşım sergilemektedir. Bu özgün yaklaşım, Mâtürîdî'nin takipçileri tarafından sistemleştirilmiş ve Mâtürîdiyye ekolü adı altında günümüze kadar yaşatılmıştır. Mâtürîdî, nakle verdiği önemin yanında akla da büyük bir değer atfetmiş; bu yönüyle, Mu'tezile'den sonra akli en etkin biçimde kullanan kelâmcılar arasında yer almıştır. Onun bu dengeli yaklaşımı, yalnızca kelâmî meselelerin çözümünde değil, aynı zamanda insanlığın yaşam tarzının şekillenmesinde de önemli katkılar sunabilecek niteliktedir. Amacımız Mâtürîdî'nin teklif anlayışının, İslâm kelâmı ve diğer düşünce gelenekleri açısından ne gibi farklılıklar ve benzerlikler taşıdığını ortaya koymak; ayrıca onun özgür irade ve sorumluluk kavramları üzerinden insan fiillerine dair yaklaşımını açıklamaktır. Bu doğrultuda, İmam Mâtürîdî'nin “teklif” düşüncesini ele almayı uygun gördük. Aynı zamanda, insanlara verilen yükümlülüğün erken dönem İslâm düşüncesi ve günümüzdeki yansımalarını açıklamak da çalışmamızın hedefleri arasındadır. Bu doğrultuda İmam Mâtürîdî araştırmamızın temel konusu olacaktır. Giriş bölümünde hayatına dair bilgilere yer verecek; ardından esas konumuz olan “teklif” düşüncesine geçmeden önce İslâm düşünce geleneğinde teklif-i mâ lâ yutâk kavramının nasıl algılandığını açıklamaya çalışacağız. Sonrasında ise Mâtürîdî'nin teklif anlayışı çerçevesinde araştırmamıza devam edeceğiz. Sonuç kısmında ise dolaylı da olsa kendi görüşlerimize yer verilecektir.

Hız. Peygamber'e gelen vahiyler, insanların hem dünya hayatında hem de âhirette mutluluğa ulaşmalarını sağlamak için gönderilmiştir. İnsanın yeryüzünde halife olması dolayısıyla kendisine verilen bazı yükümlülükler vardır. Allah, bu yükümlülükleri bazen açık bir şekilde, bazen uyarı yoluyla, bazen de nasihat şeklinde belirtmiştir. Allah, dini tamamlamış; Peygamber'in vefatının ardından İslâm dîni geniş kitlelere, farklı coğrafyalara ve kültürlerle yayılmıştır. Yayıldığı coğrafyalarda farklı kültürlerle karşılaşan din anlayışı gelişip şekillenmiştir. Bu nedenle, dini hükümleri anlama ve yorumlama noktasında âlimler arasında çeşitli görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Bütün bu anlatılanların ışığında bu çalışmada, Allah'ın insanlara tekliflerde bulunmasının anlamı, İmam Mâtürîdî'nin düşünce sistemi çerçevesinde ele alınmaktadır.

3. Araştırmanın Önemi

Bu araştırma, İslâm düşüncesinin temel kavramlarından biri olan “teklif” meselesini derinlemesine ele almakta ve bu alanda anlamlı bir sonuca ulaşmayı hedeflemektedir. İmam Mâtürîdî’nin teklif konusundaki görüşlerinin incelenmesi, yalnızca Kelâm ilmi açısından değil, insanlık, özgür irade ve sorumluluk anlayışını yeniden şekillendirme açısından da önemli katkılar sağlayacaktır. Özellikle günümüzde özgür irade ve sorumluluk kavramlarının yoğun tartışıldığı bir dönemde, Mâtürîdî’nin bu konudaki katkıları dikkate değerdir. Bu çalışma, Mâtürîdî’nin teklif anlayışının, İslâm düşünce geleneğine katkılarını ve çağdaş düşünceye yansımalarını gün yüzüne çıkaracaktır. Ayrıca, konuyla ilgili daha önce herhangi bir tezin yazılmamış olması, bu çalışmanın Türkiye ve özellikle Kırgızistan literatürlerine katkısı açısından önemlidir.

4. Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları

Bu araştırma, İmam Mâtürîdî’nin teklif düşüncesine odaklanmakta ve onun “akıl”, “irade”, “özgürlük” ve “sorumluluk” gibi kavramlarla ilişkisini ele almaktadır. Çalışma, İslâm düşüncesinde “teklif” kavramının mahiyetini, amacını ve sınırlarını kelâmî ve diğer düşünce geleneğinin perspektiflerinden ele almayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda Mu‘tezile, Eş‘arîlik ve Mâtürîdîlik başta olmak üzere, klasik dönemde yaşamış önde gelen âlimlerin görüşleri esas alınmıştır. Özellikle bu çalışma Mâtürîdî’nin *Kitâbü’t-Tevhîd* ve *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* adlı eserlerinde yer alan ilgili pasajlar üzerinden ilerleyecek; Mâtürîdî’nin teklife dair öğretileri, felsefî ve kelâmî literatürle desteklenerek ele alınacaktır. Araştırmanın sınırlılıkları arasında, İmam Mâtürîdî’nin yazılı eserlerinden ve o döneme ait mevcut metinlerden yalnızca günümüze ulaşanların incelenmesi ile çağdaş literatürdeki çalışmaların değerlendirilmesi yer almaktadır.. Bu çalışma İmam Mâtürîdî’nin eserleri merkez alınarak, onun bireysel düşüncesi üzerinden bir değerlendirme ve sonuç sunacaktır. Araştırmanın kapsamı İslâm düşüncesiyle sınırlandırılmış; farklı din ve felsefe geleneklerinde teklif ya da benzeri kavramlara yer verilmemiştir. Ancak, modern dönem Müslüman düşünürlerin teklif anlayışına dair yaklaşımlarına çalışmamızda yer verilmiştir.

5. Araştırmanın Yöntemi

Araştırmamızda, klasik dönemde ve günümüzde teklif ile ilgili yazılmış metinler üzerine derinlemesine okumalar yapılacaktır; bölümle ilgili konular tahlil ve terki

edilecektir. Araştırma, nitel bir yöntemle gerçekleştirilecek olup, temel olarak metin analizi tekniklerine dayanmaktadır. İlk aşamada, İmam Mâtürîdî'nin eserlerinden alıntılar yapılarak, onun teklif konusundaki görüşleri ayrıntılı bir biçimde incelenecek ve değerlendirilecektir. Bu değerlendirmeler, Mâtürîdî'nin görüşleriyle birlikte kelâmî literatürdeki diğer alimlerin yaklaşımlarıyla karşılaştırılarak değerlendirilecektir. Ayrıca, çağdaş düşünürlerin ve kelâmcıların, İmam Mâtürîdî'nin teklif konusundaki görüşlerine dair yapmış oldukları analizler de dikkate alınacaktır. Çalışmada ayrıca kapsamlı bir literatür taraması yapılarak, Mâtürîdî'nin teklif düşüncesine dair mevcut bilimsel yorumlar ve tartışmalar da ele alınacak ve araştırma bulguları bu kapsamda sunulacaktır.

6. İmam Mâtürîdî'nin Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi

Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî, günümüzde Özbekistan sınırları içerisinde yer alan Semerkand şehrine bağlı Mâtürîd köyünde doğmuştur.¹ Mâtürîdî'nin doğumuyla ilgili kaynaklarda net bir tarih belirtilmemektedir. Ancak hocalarından Muhammed b. Mukâtil er-Razi'nin 248/862 vefat tarihi dikkate alındığında onun bu tarihten önce 238/853'de dünyaya geldiği tahmin edilmektedir.² Mâtürîdî, hem mezhep içinde hem âlimler arasındaki saygınlığını ifade etmek için mensupları tarafından "İmam", "Şeyh", "İmâmü'l-hüdâ", "alemü'l-hüdâ" gibi çeşitli lakaplarla anılmıştır.³ Mâtürîdî'nin uyruğuyla ilgili olarak bazı görüşler ortaya atılmıştır. Nesebi ve eserlerindeki dilsel üslubundan dolayı onun Arap, Fars asıllı veya Türk asıllı olduğu kanaati ortaya atılmıştır. Mâtürîdî'nin, 333/944 yılında Semerkant'ta vefat ettiği genel kabul gören görüşler arasında yer almaktadır.⁴

Mâtürîdî, Hanefî mezhebine mensup dördüncü nesil âlimler arasında yer almaktadır. İlk ilmî eğitimini, Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden Muhammed eş-Şeybânî'nin talebesi olan Ebû Süleyman el-Cûzcânî'nin ardından, Nusayr b. Yahyâ el-Belhî ve Nîşâbur Kadısı Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Recâ el-Cûzcânî gibi

¹ Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2022), 21.

² Şükrü Özen, "Mâtürîdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/146.

³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*, 21; Hülya Alper, "Mâtürîdî'nin Akıl ve Vahiy Algısı", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2014), 23; Komilhon Kattaev, *Kalom İlmi va Moturidiya Roviyesi Allomalari* (Taşkent: Qaqnus Media Yayınları, 2018), 17.

⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*, 25; Kattaev, *Kalom İlmi va Moturidiya Roviyesi Allomalari*, 17.

dönemin önde gelen âlimlerinden almıştır. Ancak ilmî tahsilini, henüz yirmili yaşlarındayken hocası Ebû Bekir Ahmed el-Cûzcânî ile birlikte ulemâ reisliğini yürüten ve Dârü'l-Cûzcâniyye'de ders veren Ebû Nasr el-İyâzî'nin yanında tamamlamıştır.⁵

Mâtürîdî'yi öne çıkaran en önemli özelliklerinden birisi, ilim tahsilinden sonra İslâmî ilimlerde hem aklî hem naklî delilleri sık sık ve yetkin biçimde kullanmasıdır. Onun bu ayırt edici niteliği, özellikle fıkıh, tefsir ve kelâm gibi alanlarda önde gelen bir âlim olması ve imam konumuna yükselmesini sağlamıştır. Mâtürîdî, hocalarından aldığı birikimleri talebelerine intikal ettirmenin yanında, onları geliştirip bir sistem haline getirmiştir. Böylelikle Mâtürîdî, Ehl'i-sünnet akîdesini ortaya koyma görevini tamamlamış olmaktadır. Bununla beraber aklî ve naklî delillere dayanmayan hususları da açıklığa kavuşturmuştur.⁶

Mâtürîdî'nin kendisine ait on üç eseri olduğundan bahsedilmektedir.⁷ Ancak bu eserlerden ona aidiyeti kesin olarak bilinen ve çağımıza kadar gelen iki eseri vardır. Bunlar: *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vîlâtü'l Kur'ân'ı*'dır.⁸ Bizim ele alacağımız konunun ana kaynakları belirttiğimiz bu iki eserden oluşmaktadır.

a. Bilgi Kuramı

İmam Mâtürîdî, bilginin imkânı, bilgi edinme yollarının nasıl olduğu ve bilginin mahiyetine dair temel epistemolojik konuları kapsamlı bir şekilde ele almıştır. Onun bu alandaki katkıları, İslâm düşüncesi içerisinde özellikle Hanefî-Mâtürîdî geleneğine özgü bir bilgi kuramının oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda, Mâtürîdî'nin özgün yaklaşımlarının, İslâm düşüncesine müstakil ve sistematik bir bilgi anlayışı kazandırdığı ifade edilebilir. Çünkü kendi eserlerinde bu kuram üzerinden hareket ettiğini *Te'vîlâtü'l Kur'ân* ve *Kitâbü't-Tevhîd*'inde bildirmektedir. Nitekim Mâtürîdî *Te'vîlâtü'l Kur'ân*'ında “Siz hiç bir şey bilmezken Allah, sizi analarınızın karnından çıkardı; şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi”⁹ ayetini tefsir ederken, “göz”ü şekil ve renkleri birbirinden ayırt etme aracı, “kulak”ı sesleri işitip anlamlandıran bir yeti, “kalp”i ise duyularla algılanamayan, kişinin lehine veya

⁵ Özen, “Mâtürîdî”, 28/146.

⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*, 29.

⁷ Özen, “Mâtürîdî”, 28/149.

⁸ M.Sait Yazıcıoğlu, “Mâtürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması Ebû Mansur Mâtürîdî ve Ebu'l-Mû'in Nesefî”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXVII (1985), 286-289; Özen, “Mâtürîdî”, 28/150.

⁹ Nahl, 16/78.

aleyhine olacak durumları kavrayabilme melekesi olarak yorumlamaktadır.¹⁰ *Kitâbü't-Tevhîd* eserinde bu hususu şu şekilde aktarmaktadır: “Nesnelerin ve olayların gerçekliklerinin (*hakāiku'l-eşyâ*) bilinmesine götüren yollar; idrak, haberler ve istidlâlden ibarettir.”¹¹ Bu ifadeden, onun bilgi edinme yollarını duyular, güvenilir haber ve akıl (istidlâl) olmak üzere üç temel kaynağa dayandırdığı anlaşılmaktadır.

Duyular

Mâtürîdî duyuları anlatmak için “â‘yan” ve “havas-ı selime”¹² kavramlarını kullanmıştır. Mâtürîdî, â‘yanı ele alırken hem insanların iç duyularına ve gözlemlerine hem hayvanların iç duyularına ve içgüdülerine değinmiştir. Mâtürîdî beş duyuyu koklama, tatma, görme, dokunma ve duyma için kullanmaktadır.¹³

Haber

Mâtürîdî’ye göre haberin çeşitleri vahiy, haber-i resûl ve genel haberler olarak üç kısımdan oluşmaktadır. Allah’tan peygambere gelen habere vahiy, peygamberden insanlara gelen habere haber-i rasûl, kaynağı insalara ait olan haberlere ise insanlardan çeşitli şekilde gelen haber denilir.¹⁴ Bu doğrultuda kaynağı bizzat Allah olan haber, yani vahiy ilâhî kitapları da kapsamaktadır. Bu haberleri de peygamberler getirdiği için haber-i sâdık denilmiştir.¹⁵ Mâtürîdî bunun dışında bizzat peygamberden gelen haberleri mütevâtir ve ahad şeklinde sınıflandırmıştır. O, mütevâtir haberi, yanılmaları ve yalan söylemeleri mümkün olan kişilerin peygambere nispet ederek aktardıkları haber olarak tanımlar.¹⁶ Ona göre, ahad haberin mütevâtir derecesine ulaşamadığını belirtmekle birlikte, bu tür haberler sabit nassa arz edilerek değerlendirilir; eğer nass ile çelişirse, ağır basan delile göre ya onunla amel edilir ya da ictihad yoluyla terk edilir.¹⁷ Demek, ahad haberin mütevâtir düzeyine ulaşmaması, ahad haberin râvilerinin durumunun dikkatlice incelenmesi ve araştırılması gerektiğini gösterir. Ayrıca, ahad haberin değerlendirilmesini kişilerin kendi ictihatlarına bırakır. Yine o, peygamber gönderilmesinin, vahyin gerekliliğini ortaya koyduğunu; ayrıca insanlara yol

¹⁰ Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Te‘vilâtü'l Kur‘ân Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. S. Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 14/182-183.

¹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*, 58.

¹² Mâtürîdî, *Kitâbü't - Tevhîd (Arapça) - Ebû Mansur El-Mâtürîdî* (Ankara: İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2002), 12.

¹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't - Tevhîd*, 12; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*, 58.

¹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't - Tevhîd*, 13; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*, 59-60.

¹⁵ Mâtürîdî, *Te‘vilâtü'l Kur‘ân Tercümesi*, 14/215.

¹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't - Tevhîd*, 14; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*, 61.

¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't - Tevhîd*, 15; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*, 62.

göstermenin, onları hatadan sakındırmanın ve doğru yola sevk etmenin bir fayda taşıdığını belirtmektedir.¹⁸

Akıl

Mâtürîdî akıl ve bilgi edinme yollarını kullanmakta birkaç esesa dayanır. Duyular ya da haber, bilgiye ulaşmada ve peygamberlerin mucizeleri ile sihirbazları ayırt edebilmekte akla ihtiyaç olduğunu vurgulamıştır.¹⁹ Bununla birlikte nesne ve olayların hakiki olma açısından iyi ve çirkin şeyleri kavramakta bilgi kaynakları için akıl ve haberin yanında duyuları da belirtmektedir.²⁰ En önemlisi Kelâmi konuları ele alırken ve fıkhi konuları çözerken sıkça akla, ictihada, nazar ve kıyasa değinmektedir. Aynı zamanda dinin öğrenilmesi ve dinî bilgiye ulaşabilmek için akıl ve haberden²¹ bahsetmektedir. Yine aklın “her türlü işin konum ve düzenlenmesinin kendisine dayandırılması gereken bir temel” olduğunu vurgulamaktadır.²² Dolayısıyla onun “akıl”dan kastı, dinî konularda ve günlük hayatta aklın kullanılması, ondan faydalanılması ve akla göre hareket edilmesi gerektiğidir. Aklen bâliğ olan ve idrak etme yetisine sahip insan, Allah’ın varlığına ve iman edilmesi gereken diğer esaslara inanmakla mükelleftir. Bu doğrultuda inancına uygun şekilde amel eder. Bu çerçevede, iman-amel ilişkisi meselesi İslâm düşüncesinde önemli bir yer tutmaktadır. Bu ilişkinin İmam Mâtürîdî tarafından nasıl ele alındığını sistematik biçimde ortaya koymak yerinde olacaktır.

b. İman ve Amel İlişkisi

İmam Mâtürîdî, iman ve amel ilişkisini *Kitâbü’t-Tevhîd* adlı eserinin son kısmında geniş bir şekilde ele almış ve delillerle çok yönlü bir biçimde açıklamıştır. Bu bağlamda, iman ve amel kavramları kelâm ilmi açısından büyük önem taşımaktadır. Ancak bu iki kavram, genellikle mü’minler arasında pek sorun oluşturmaz. Çünkü iman ve amel ile ilgili esaslar Kur’an’da açıkça belirtilmiştir. Asıl tartışma noktası, iman ve amelin nasıl anlaşılacağıdır.. Mâtürîdî, bu bağlamda iman ve amel ilişkisini hem teorik hem de pratik açıdan açıklamaktadır. Şimdi, onun bu konuya yaklaşımı ve anlayışı daha ayrıntılı olarak incelenecektir.

¹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü’t - Tevhîd*, 284: Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*, 362.

¹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü’t - Tevhîd*, 15-16: Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*, 62.

²⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü’t - Tevhîd*, 17: Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*, 65.

²¹ Mâtürîdî, *Kitâbü’t - Tevhîd*, 5.

²² Mâtürîdî, *Kitâbü’t - Tevhîd*, 356: Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*, 436.

Mâtürîdî'ye göre iman, “tasdik etmek” anlamına gelmektedir.²³ Onun zıddı ise “yalanlamaktır” ve yalanlamanın yani “tekzibin” zıddı tasdiktir. Tasdik ise kalp ile yapılır.²⁴ “İman” kelimesi, sözlükte “güven içinde bulunmak, korkusuz olmak” ve “güven duygusuyla tasdik etmek, inanmak” anlamlarına gelen *emn* veya *eman* kökünden türeyen bir mastardır.²⁵ Ayrıca, “sağlamlaştırmak, kesin karar vermek, tasdik etmek” anlamındaki *akd* kökünden türeyen *i'tikâd* kelimesi de zamanla “iman”ın karşılığı olarak kullanılmaya başlanmıştır. Terim olarak ise iman, genellikle “Allah’tan gelen dinî esasları tebliğ eden peygamberleri, bu esaslar bağlamında doğrulamak ve onlara inanmak” şeklinde tanımlanmaktadır.²⁶ İman, Mâtürîdî’nin belirttiği gibi kalbin tasdiki ile gerçekleşmiş olur. İnsan Allah’ın birliğini, Hz. Muhammed’in peygamber olduğunu gönülden inanıp, benimsemesiyle mü’min ve müslim sıfatını kazanacaktır. Mâtürîdî iman edenleri ve inananları nitelemek için kalbin iman sayesinde huzura kavuşacağını “*huzur bulmak, güven duymak*” anlamında itmi’nân²⁷ kavramını kullanmaktadır. Böylece imanın ancak kalple tasdik olacağını ve imanla insanın huzura kavuşacağını belirtmiş olduk. Bunun dışında Mâtürîdî iman hakkında ilgili ayetlerde geçen bir çok yerde açıklamıştır.

Amel’in sözlük anlamı; “iş, çaba, fiil, çalışma ve eylem gerçekleştirmektir.”²⁸ Dünya ve ahirette ceza veya mükâfat konusu olan her türlü amel ya da davranışı esas alan amel kavramı, kelâm tarihinde Haricîlik, Mu‘tezile ve Mürcie gibi itikâdî mezheplerin düşünsel oluşumunda önemli rol oynamıştır.²⁹ O sebeple farklı fikirler ortaya atılmıştır. Mâtürîdî ise amel iman ilişkisi konusunda, imanı amele dahil etmemektedir. Ona göre amel, imandan bir cüz değildir. İmanda esas olan kalbin tasdikidir. Tasdik bulunduğu zaman amel etmeyen kimseyi imansız olarak görmemek gerekir. İmanı dil ile ikrar eden kimse mü’mindir. Ameli terk eden kimse ise günâhkâr mümindir. Ebû Hanifenin bu konuda görüşleri oldukça nettir. O bu konuda şöyle ifade etmektedir: “Amel imandan ayrı, iman da amelden ayrı şeylerdir. Mü’minin bir çok

²³ Mâtürîdî, *Kitâbü't - Tevhîd*, 611: Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*, 720-724.

²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân Tercümesi*, 4/235.

²⁵ İlyas Çelebi - Bekir Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 155.

²⁶ Mustafa Sinanoğlu, “İman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/1.

²⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân Tercümesi*, 14/199.

²⁸ Süleyman Uludağ, “Amel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/1; Çelebi - Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 29.

²⁹ Sönmez Kutlu, *Selefilik'in Fikri Arkapları İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* (Ankara: Otto, 2017), 21-23.

zaman bazı amellerden muaf tutulması bunun delilidir. Bu muaflık halinde mü'minden imanın gittiği söylenemez. Adet gören bir kadın, namazdan muaftır. Bu durumda, ondan imanın kaldırıldığını, yahut imanın terkedilmesinin emredildiğini söylemek caiz değildir. Şâri o kimseye “orucu terket, sonra da kaza et” demiştir. Fakat “İmanı bırak, sonra kaza et” denilmesi caiz değildir. Fakirin zekât vermesi gerekmez, demek caizdir. Fakat fakirin iman etmesi gerekmez, demek caiz değildir.”³⁰ Bu doğrultuda mü'minlerin iman vasfı, amelden önce geldiği için amel ve iman ayrı olduğunu göstermektedir. Ameli imandan ayırmak onu ciddiye almamak mânasına gelmemektedir. Nitekim Kur'an, “amel-i sâlih”³¹ ifadesiyle salih amel işleyenlerin cennetlik olacağını vaad etmektedir. Dolayısıyla iman ve amel bu hayatta doğru yaşamının temelini oluşturan iki önemli kavramdır. Önce iman edip, ardından her türlü salih ameli gerçekleştirerek iman ile ameli birlikte yürütmüş oluruz.

c. Allah'ı Bilmek

Mâtürîdî'ye göre Allahı bilmek aklen zorunludur.³² Bu zorunluluğu ortaya koymak için evrenin yaratılmış olduğuna dair delili esas alır. Ona göre, Allah'ın varlığı, üç farklı bilgi kaynağı vasıtasıyla ispatlanabilir.³³ Allah hiçbir peygamber göndermese bile yine insanlar Allah'ın varlığını ve birliğini ve O'nun kâinatın var edici olduğunu aklen bilmesi gerekir.³⁴ Bu nedenle, kendisine vahiy ulaşmayan kimseler dahi Allah'ı bilmekle yükümlüdürler. Mâtürîdî, bu kanaatinin Kur'an'a dayandığını ifade etmektedir.³⁵ Bu bağlamda, aklî melekeleri yerinde olan her insanın, Hz. İbrahim'in Allah'ı arayışı ve aklını kullanarak O'nu bulması gibi, yaratıcısını bilmesi gerekmektedir. Nitekim Kur'an'da da Allah, akıl sahiplerinin kendisini tanımasını ister. Günümüzde, gelişmiş bilgi ve teknoloji ortamında, Allah'ın varlığına dair deliller geçmişe oranla daha sistematik ve kolay erişilebilir hale gelmiştir.

d. İnsan Özgürlüğü

Bu dünyada insanlar, halife olarak ve dünyaya hükmederek adil ya da adaletsiz bir hayat sürmektedirler. Dünyadaki olaylar ve durumlar dışında, her birey Mâtürîdî'nin insan özgürlüğü anlayışını temel alarak bir yaşam tarzı benimserse, belki de geleceğe

³⁰ İmam-ı Azam Ebu Hanife, *İmam-ı A'zamın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 66.

³¹ Bakara 2/25-82; Nisa 4/57; A'raf 7/42.

³² Sönmez Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik* (Ankara: Otto, 2016), 57.

³³ Bekir Topaloğlu, “Mâtürîdî (Kelâma Dair Görüşleri)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/1-2.

³⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't - Tevhîd*, 25; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*, 73.

³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't - Tevhîd* 26; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*, 73.

yönelik umutlar yeşerebilir. Ancak bazı olaylar ve durumlar doğrudan gözlemlenebilmekte olup, bunların sebepleri çoğu zaman insanın müdahale alanının ve kudretinin ötesinde gerçekleşmektedir. Bu bağlamda Mâtürîdî, insanların kendi özgür iradeleriyle doğru yola yönelip, bu isteklerine karşılık olarak Allah'ın hidayetini alabileceklerini ifade etmektedir.³⁶ İnsanlar, üzerlerine düşen sorumlulukları yerine getirirler ve bunun sonucunda, ödüllendirilirler ya da cezalandırılırlar. Mâtürîdî, insanın fiillerini özgür iradesiyle ortaya koyabilme yeteneğine sahip bir varlık olduğunu vurgulamaktadır. Bu düşünceyi ayetlerle, akılla ve duyularla desteklemektedir. Bu konuyu ikinci bölümde daha ayrıntılı bir şekilde inceleyeceğiz.

Sonuç olarak belirtmek gerekir ki, Türkistan coğrafyasında Ebû Hanîfe'nin düşüncesini sistemleştiren ve bununla birlikte özgün bir kelâmî bakış açısı geliştiren Mâtürîdî, bu bölgede yetişmiş ve ilmî faaliyetlerini Sâ mânîler döneminde sürdürmüştür. Onun yoğun çaba ve ilmî gayretinin temelinde, söz konusu coğrafyada farklı dinî ve kültürel yapıların bir arada bulunmasının etkili olduğu söylenebilir. Nitekim kendi eserlerinde de ifade ettiği üzere, dönemin çeşitli fırkalarının faaliyet alanı olarak Orta Asya'ya kadar nüfuz etmeleri dikkat çekicidir. Mâtürîdî'nin İslâm düşüncesine katkısı, özellikle ehl-i rey geleneğini ve Hanefî ekolünü temsiliyle birlikte, ardında bıraktığı öğrencileri ve eserleriyle somutlaşmaktadır. Onun düşünce dünyası, akıl ile nakli uzlaştıran bir yapıya sahip olup, bazı yönleriyle Mu'tezile ve Eş'arîyye ile benzerlikler taşısa da, bu ekollerden bağımsız bir orta yol benimseyerek özgün bir metodoloji geliştirmiştir. Bu yaklaşımı, Kur'ân'da geçen "vasat ümme" (orta yol sahibi ümmet) ifadesiyle de örtüşmektedir. Bu çerçevede, çalışmamızda Mâtürîdî'nin genel düşünce sistemine kısaca temas edilmiştir. Ancak esas odak noktamız, onun 'tekîf' anlayışına dair görüşleridir.

³⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l Kur'ân Tercümesi*, 7/457.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. Teklif'in Kavramsal Çerçevesi

1.1. Teklif Kavramı

İnsanın sorumlu bir varlık olması düşüncesi tarih boyunca üzerinde durulmuş bir konudur. Hristiyanlığın ilk dönemlerinde insanın sorumluluğu hakkında tartışmalar yapılmıştır. Tanrı'nın kudret ve adaletinden bağımsız bir şekilde ahlak yasasını mümkün görenlerle görmeyenler arasında fikir tartışmaları ortaya çıkmıştır. Bu tartışmalar Ortaçağ'da yaşanmıştır. Hristiyan teologlarla gnostik düşünürler arasında Tanrı'dan ayrı bir şekilde ele alınarak ahlak yasasına götürülen ulûhiyet fikrine zarar veren bir düşünce söz konusu olmuştur.³⁷ Dolayısıyla Hristiyanlar kendi içlerinde Tanrı'nın "teklîf" etme sorununu yaşamışlardır. Aralarında geçen tartışmalarda Tanrı'dan bağımsız ahlak yasasının olup olmadığını değerlendirmişlerdir. Başka bir deyişle, bir şey "iyi" olduğu için mi Tanrı onu emreder, yoksa Tanrı emrettiği için mi o şey "iyi" sayılmaktadır? sorusuyla insanların kendi özgür iradeleriyle yaratıldığını savunanlar ve Tanrı'yı mutlak bir kudret olarak görenler arasında tartışmalar ortaya çıkmıştır.³⁸

İslâm'dan önce'de bu konuda tartışmalar olmuştur. Belirttiğimiz sorunun İslâm düşüncesine yansması İslâm'ın geniş kitlelere yayıldıkça kendi medeniyetini oluşturmaya başladığı döneme denk gelmektedir. Bununla birlikte medeniyet ve düşünce paradigmaları oluşmaya başlamıştır. Bu anlamda teklif düşüncesini İslâm düşünce tarihinde ilk defa kapsamlı bir biçimde ele alanlar Mu'tezilî alimler olmuştur.

Tıpkı Hristiyanlarda olduğu gibi İslâm düşüncesinde hukuk usulü ve daha çok kelâm ilminde teklîf-i mâ lâ yutâk bağlamında tartışılmıştır. Bu tartışma Ehl-i sünnet içinde ve dışında vahiy-akıl ilişkisi çerçevesinde gerçekleşmiştir. Bu doğrultuda teklîf kavramı İslâm düşünce ekollerinin konusu olarak hem Allah'ın tasavvurunu belirleyen temel husus hem de müstakil insan varlığının ilahi sorumluluğunun kaynağıyla ilgili problemlere yönelik çözüm üretmeye çalışılan bir faaliyet olmuştur. Yani güç

³⁷ Abdürrahman Kozalı, "İslâm Hukukunda Yükümlülüğün Şartı Olarak 'Güç Yetirme (Kudret)' Sorununa Ehl-i Sünnet Usûlcülerinin Yaklaşımları -İslâm Düşüncesinde Tanrı'nın Mutlak Kudreti İle Dogmanın Makuliyeti Arasındaki Dengeye Bir Örnek", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 15/1 (2006), 248.

³⁸ Bu konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Kozalı, "İslâm Hukukunda Yükümlülüğün Şartı Olarak 'Güç Yetirme (Kudret)' Sorununa Ehl-i Sünnet Usûlcülerinin Yaklaşımları -İslâm Düşüncesinde Tanrı'nın Mutlak Kudreti İle Dogmanın Makuliyeti Arasındaki Dengeye Bir Örnek", 250-251.

yetirilemeyen teklif konusunda temel soru şudur: Allah, insanlara kaldıramayacakları bir yük yükler mi? Klasik kelâm tabiriyle bu mesele, teklif-i mâ lâ yutâk şeklinde ifade edilmektedir.. Teklif meselesi, daha çok Mu‘tezile, Eş‘arilik ve Mâtürîdîlik ekollerinde temel tartışma konularından biri olmuştur. Bu konuda farklı görüşler bulunmakla birlikte, Eş‘arî âlimlerinin çoğuna göre, güç yetirilemeyen teklifin insana yüklenmesi Allah katında caizdir. Diğer kelâm ekolleri Mu‘tezile ve Mâtürîdî âlimlerine göre teklif-i mâ lâ yutâk caiz değildir. Ancak Mâtürîdîliğin Mu‘tezile’den farklı görüşleri vardır. Mâtürîdîler teklif-i mâ lâ yutâk meselesini hikmet ve adalet ilkeleri çerçevesinde açıklamaktadır. Bu bağlamda İslâm düşünce geleneğinde, insan hangi kategoride yer alacaktır, sorusuna çeşitli cevaplar verilmiştir. Soruların cevabını ileride her ekolün kendine has görüşleriyle birlikte göstermeye çalışacağız. Şimdi teklif kavramının sözlük ve terim mânalarını belirtmeye çalışacağız.

Teklif sözlükte, bir şeye düşkün olmak, bir işi güçlüğüne rağmen üstlenmek, meşakkat ve zorluk³⁹ manasına gelmektedir. Şer’i açıdan ise, mükellef bir şeyi yapma zorunluğu içeren aklen sorumlu tutulabilir kimse olarak tarif edilmektedir.⁴⁰ Yani genel olarak İslâm düşüncesinde insanın dini/hukukî ve aklî sorumluluğu teklif kavramıyla kullanılmıştır.⁴¹

Terim olarak, imtihan amacıyla, sonucunda ödül ve ceza beklenilerek, failine zahmet ve külfet verecek olan bir şeyin yapılmasını emretmektir.⁴² Kelâm geleneğinde teklif konusu Allah’ın güç yetiremeyeceği bir şeyle kulunu yükümlü tutmasının aklen caiz olup, olmaması bakımından ele alınmaktadır.⁴³ Kur’an’daki bazı ayetlerde, insanlar ve cinlerin sorumluluk sahibi oldukları ve Allah’a karşı her bireyin yalnızca kendi sorumluluğundan mesul tutulacağı ifade edilmektedir.⁴⁴ Bu ifadelerden hareketle,

³⁹ Ebu’l-Fadl Cemaluddîn İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab* (Beyrut, 1990), 9/307; Rağîb İsfahanî, *Müfredât Kur’an Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Cira Yayınları, 2012), 930; Ali İbn Muhammed Seyyid Şerif Cürcani, *et-Târifat Arapça Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. Ali Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 72; Mustafa Sinanoğlu, “Teklif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/385-386; Çelebi - Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 339.

⁴⁰ Sinanoğlu, “Teklif”, 40/386.

⁴¹ Kozalı, “İslâm Hukukunda Yükümlülüğün Şartı Olarak ‘Güç Yetirme (Kudret)’ Sorununa Ehl-i Sünnet Usûlcülerinin Yaklaşımları -İslâm Düşüncesinde Tanrı’nın Mutlak Kudreti İle Dogmanın Makuliyeti Arasındaki Dengeye Bir Örnek”, 252.

⁴² İsfahanî, *Müfredât Kur’an Kavramları Sözlüğü*, 930; Çelebi - Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 339; Nureddin es-Sabuni, *el-bidâye fi usûl-id-dîn/Matürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995), 146.

⁴³ Çelebi - Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 339.

⁴⁴ Zariyat, 51/56; Nisa, 4/84.

teklifin amacı; yükümlü olan insanın, imtihan şartları içerisinde sorumluluklarını yerine getirmesi olarak belirlenmiştir. Ancak gerek kelâm gerekse İslâm hukûku açısından eklife muhatab olan kişinin akıllı ve bulûğ çağına ulaşmış olması şarttır.⁴⁵ Dolayısıyla Allah'ın, insana ödül veya ceza vermek için teklifte bulunması, kişinin akıl ve bulûğ çağına erişmesiyle birlikte başlar. Bunun dışında, akıl sağlığı yerinde olmayan bir kimse için teklif söz konusu değildir..

1.2. Teklifin Kısımları

İnsanın kaldırabileceği sorumluluğun ötesinde, bu hayatta Allah tarafından birçok şeyle yükümlü tutulduğu hem şer'an hem de aklen düşünüldüğünde makul bir durumdur. Bazı insanlara sunulan teklif kavramını üç temel unsur üzerinden açıklayabiliriz: Teklif eden (mükellif), teklif yapılan kişi ve teklifin bahsi. Bu üç temelin ekseninde teklifin gerçekleşmesi belirli şartlara bağlanmaktadır. Şer'i açıdan Allah teklifin niteliklerini belirleyendir. İnsan ise teklif hakkında bilgi sahibi olan ve sorumluluklarını yerine getiren bir varlıktır.⁴⁶ Akıl açısından ise insan, teklifin şartlarını belirleyen taraftır. Bu konuda Erkan Yar, teklif kavramının meselenin şer'î yönü için,, sorumluluk kavramının ise aklî yönü için -tüm emir ve yasaklar bağlamında- kullanılabileceğini ifade etmektedir.⁴⁷ Bu doğrultuda teklif kavramı hem şer'î emir ve yasaklar; hem de şer'î ve aklî bütün emir ve yasaklar için kullanılabilir. Bu açıdan bakıldığında teklif kavramını şer'î teklif ve aklî teklif olarak iki kısma ayırmada sakınca yoktur. Daha geniş bir şekilde açıklamak için teklifi şer'î ve aklî olarak iki kısımda ele almak gerekir.

1.2.1. Şer'î Teklif

İnsanın, uygulamakta olduğu şeylerden sorumlu tutulması ancak şer'an belirlenir. Bu sorumluluğu yükleyen, teklif eden Allah'tır. Buna göre insan, kendisinden kaynaklanan belirli bir takım normlar çerçevesinde hareket etmekle sorumluluk sahibi olmuştur. Bu nedenle o, normlar çerçevesinde karşılık görecektir. İnsanın mükellef oluşunun kaynağı Kur'an ayetlerinde belirtilmektedir. Bu minvalde hükmün ancak Allah'a ait olduğu ve insanın mükellef oluşu hakkında deiller ayetlerde belirtilmiştir.⁴⁸ Sorumluluğun, insanlık tarihinin başlangıcından itibaren gelen bir emir olduğu da yine

⁴⁵ Sinanoğlu, "Teklif", 40/1.

⁴⁶ Erkan Yar, *Müslüman Kelamında Teklif ve Sorumluluk* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 32.

⁴⁷ Yar, *Müslüman Kelamında Teklif ve Sorumluluk*, 27.

⁴⁸ Bakara, 2/286; En'am, 6/57; Talak, 65/7.

Kur'an ayetlerinden anlaşılmaktadır.⁴⁹ Allah, sorumluluk yüklerken kullarına kolaylık dilediğini ve zorluk istemediğini açıkça bildirmektedir.⁵⁰ Bu temel ilkeye dayanarak, insanlar farklı coğrafi bölgelerde karşılaştıkları şartlara göre hüküm ve içtihatlarında bulunmuşlardır.

İnsanın bu dünyada mükellef oluşunun ötesinde, bazı bilgilere ulaşım ulaşamayacağı konusu da önem arz etmektedir. İnsan, ancak Allah'ın vahiy yoluyla bildirdiği hakikatler ve kendi akıl yürütme kapasitesi çerçevesinde birtakım bilgilere ulaşabilir. Bununla birlikte, mutlak bilgi yalnızca Allah katındadır. Daha önce de ifade edildiği üzere, bilgiye ulaşmada kullanılan temel yöntemler sahih haber (vahiy), akıl ve beş duyu organlarıdır. Bu vasıtalarla insan, yaşadığı dünya için gerekli olan bilgilere ulaşabilir.⁵¹ Bu minvalde, meseleyi şöyle bir örnekle somutlaştırmak mümkündür: Din, insanlığa doğrudan 'balığı' vermez; yani her şeyi hazır bir biçimde sunmaz. Aksine, balığın nasıl tutulacağına dair ilkeleri ve yolları öğretir. Bu bilgiler ışığında insan, hem gerekli araçları edinmeli hem de hangi şartlarda ve nasıl balık tutulacağını kendi tecrübesiyle öğrenmelidir.

1.2.2. Akli Teklif

Aklî teklif meselesine gelince; aklın en temel ve öncelikli görevinin, Allah'ın varlığını ve birliğini bilmek olduğu vurgulanmıştır. Bu bağlamda, insanı tevhid inancına ve imana ulaştırmada aklın rolü, gerek Hanefî-Mâtürîdî geleneğinde gerekse bu düşünce çizgisini sürdüren âlimler tarafından özellikle önemsenmiş ve sıklıkla dile getirilmiştir.⁵² Bu demek oluyorki şer'î teklifte bahsettiğimiz gibi din bize balık tutmayı öğretiyor ve teşvik ediyor. Balık tutma örneğinde olduğu gibi, önce vahiy gelir; ardından insan, aklıyla bunu kavrar ve uygular. Bu meselede de benzer şekilde, aklın bu tür konularda sınırlı mı yoksa yetkin mi olduğu; dolayısıyla yükümlülük konusunda çözüm üretip üretemeyeceği tartışma konusudur. Böyle bir teklif söz konusuysa, burada asıl kaynak akıl mıdır, yoksa vahiy midir? Örnekte de belirtildiği gibi, vahiy balık tutma hakkında bilgi verir; insan ise bu bilgiyi aklıyla kavrar ve uygular. Yani insan fitratında var olan akıl, birtakım temel ve apaçık bilgiler dışında, eşya ve fiillere dair bilgileri

⁴⁹ Bakara, 2/37-183: Yar, *Müslüman Kelamında Teklif ve Sorumluluk*, 28.

⁵⁰ Bakara, 2/185.

⁵¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*, 58-59; Sa'duddin Taftâzânî, *Şerhu'l Akaid*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: Rihle Kitap, 2011), 83-88.

⁵² Ebû Mansur, *Te'vilâtü'l Kur'ân Tercümesi*, 15/191; Ebu'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlud'dîn* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2003), 212-215; Sabuni, *el-bidâye fî usû'lid-dîn/Matürîdiyye Akaidi*, 176.

kendiliğinden ortaya çıkarmaz. Bu doğrultuda zorunlu bilgilerin dışında aklın iktisabî ve ihtiyarî bilgileri elde etmesinin yolu düşünmek, idrak etmek ve istidlal yapmakla aklı kullanıp fonksiyonel tutuma eriştirmektir.⁵³ Mâtürîdî, aklın sahip olduğu bu yetinin, eşya ve fiillerin mahiyetlerini kavrama noktasında ona sınırsız ve kesin bir idrak yeteneği kazandıramayacağını bildirmektedir.⁵⁴ Bu bağlamda sahip olduğumuz aklın yetkinlik alanını sınırlandırmak gerekmektedir. Bununla birlikte, insan külli anlamda aklıyla Allah'ın ve kendi mahiyet ile keyfiyetini tam olarak kavrayamasa da, eşya ve fiillerdeki hüsün-kübuh (iyi-kötü) bilgisinden hareketle Allah'ın ulûhiyeti ile O'na kulluk edilmesi gerektiğini idrak edebilir.⁵⁵ Dolayısıyla akla tanılan yetki alanı esas itibarıyla insanın marifetullah (Allah'ı bilme) sınırını aşmaz; akıl, yalnızca emir ve nehiylerin gerekliliğini kavrama işlevine sahiptir. İman ve tevhidin aklen gerekliliği insana mükâfat veya ceza uygulanacak anlamda olmayıp, iyi ve çirkin olan arasında düşünüp bir tercihte bulunmaktır. Mükâfat ve ceza ise ancak nasla bilinebilir.⁵⁶

Aklî teklifte bulunmak, iyiyi ve kötüyü ayırt edebilme kabiliyetiyle gündelik hayatta insanın kendi aklıyla teklifte bulunabilmesini sağlar. Fıkhî açıdan naslardan hüküm çıkartmak ve devletin toplum yasalarıyla insanlınlığı iyiliğe ve kötülükten nehyetmeye çalışması gibi durumlar buna örnek gösterilebilir. Yar'a göre dinin, insanın aklını kullanarak fizikî ve sosyal çevresine uygun düzenlemeler yapmasına engel olmadığı; bilakis bunu teşvik ettiği belirtilmektedir. Vahyin doğrudan aracısız bir şekilde gerçekleşmediği durumlarda, insanlar her olgu için Allah'tan sözlü bir hüküm bekleyemezler. Çünkü elçilik (peygamberlik) yoksa bu tür bir iletişim dinsel bilgi üretmeye elverişli değildir.⁵⁷ Yar'ın bu konudaki kanaati bizim açımızdan da isabetlidir. Zira insanın özgür iradesiyle aklını kullanarak doğru kararlar alabilmesi ve dinin bu süreçte ona rehberlik etmesi gerektiği düşüncesini biz de benimsemekteyiz. Bu bağlamda din açısından akli teklifte bulunmak; insanlara, bu hayatta devletin adil bir şekilde teklifte bulunması ve bu teklifin uygulamasının caiz olduğunu gösterir. Nitekim Hz. Peygamber'in gazveler sırasında savaş taktiklerini belirlerken, sahabelerin bu taktiklerin vahye dayalı bir emir olup olmadığını sormaları ve eğer ilahî bir buyruk

⁵³ Osman Nuri Demir, *Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 98.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't - Tevhîd (Arapça) - Ebû Mansur El-Mâtürîdî*, 297.

⁵⁵ Ebû Mansur, *Te'vîlâtü'l Kur'ân Tercümesi*, 8/251.

⁵⁶ Sabuni, *el-bidâye fî usû'lîd-dîn/Matüridiyye Akaidi*, 177.

⁵⁷ Yar, *Müslüman Kelamında Teklif ve Sorumluluk*, 30.

değilse alternatif bir taktik önerisinde bulunmaları, aklî teklif anlayışına örnek teşkil etmektedir. Dolayısıyla akli teklifin marifetullah'a aykırı olmadan ve adil bir şekilde uygulanması mümkündür. Bu şekilde aklî teklifi belirttikten sonra İslâm geleneğinde teklif düşüncesini ekoller tarafından nasıl ele alındığını açıklamaya çalışacağız.

1.3. İslâm Geleneğinde Teklif Düşüncesi

İslâm dini, teşekkül devri sürecinde, farklı görüşlerin ortaya atılması ve bu görüşlerin, benimseyenler tarafından zamanla desteklenip sürdürülmesiyle dolaylı olarak tamamlanmıştır. Bu teşekkül süreci; Ehl-i rey, Ehl-i hadis, Zâhirîlik, Bâtınîlik gibi zihniyetlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu zihniyetler arasında genellikle siyasî, itikadî ve amelî meseleler tartışılmıştır. Yukarıda da bahsedildiği üzere, bu meselelerin arka planında hem iç hem de dış etkenler yer almakta; özellikle bu süreçte İslâm toplumunun dinî, felsefî, hukukî ve sosyal sorunlara çözüm arayışı içinde olduğu görülmektedir. İşte bu arayışlar neticesinde kelâm ilmi ortaya çıkmış ve zamanla gelişmiştir. Bu meselelerin içinde yer alan teklif konusu, zamanla oluşan ekollerin arasında farklı görüşlerle tartışılmış ve günümüze kadar gelmiştir. Şimdi teklif konusunun, söz konusu ekoller tarafından nasıl ele alındığını belirtmeye çalışacağız.

1.3.1. Kelam'da Teklif Düşüncesi

Mu'tezilede Teklif Düşüncesi

Allah tarafından insana verilen hürriyeti sonuna kadar savunan akılcı yaklaşım, başlangıçta Kaderiyye olarak anılmış, daha sonra ise Mu'tezile adıyla sistematik bir ekole dönüşmüştür. İnsanın özgürlüğünü esas alana bu ekol; *tevhid, adalet, el-va'd ve el-va'id, el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehîy ani'l-münker, el-menzile beyne'l-menziletayn* prensipleriyle tanınır. Mu'tezile, İslâm kelâmının oluşum ve gelişim sürecine önemli katkılarda bulunmuş, İslâm düşünce tarihi içerisinde dikkate değer bir yer edinmiştir. Mu'tezile beş esasla kendini geliştiren tarihte altın ve gümüş çağını yaşamıştır.⁵⁸ Bu bağlamda Mu'tezile bazı noktalarda Hanefî-Mâtürîdîlik ile benzer görüşlere sahiptir. Bu görüşlerden biri olan kelâmî meseleler bağlamındaki teklif düşüncesini, Mu'tezile'nin ilkelerini sistemleştiren Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025.) ve diğer Mu'tezilî âlimlerin görüşleri üzerinden ele almaya çalışacağız. Teklif meselesi hakkında Mu'tezilî âlimlerin yaklaşık olarak aynı fikri benimseyip benimsemediğine ise ilerleyen bölümlerde

⁵⁸ W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, çev. Osman Demir (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021), 439.

değineceğiz. Kâdî Abdülcebbâr, Mu'tezile ekolünü sistemleştiren ve Mu'tezilî inanca dair pek çok eser telif etmiş olan önemli bir isimdir. Onun eserleri günümüze kadar gelmiş durumdadır. Teklif meselesine *Şerhu'l Usûlil Hamse*, *el-Muhtasar fî Usûli'd dîn* ve *el-Muğni* eserlerinde yer vermiştir.

Abdülcebbâr'a göre teklif muhataba külfet yüklemektir.⁵⁹ Buna göre külfet ve teklif aynı mânadadır. Ancak külfetten neyi kastettiğini şöyle açıklamaktadır: Teklif, zorla yaptırma eğiliminde bulunmamak koşuluyla kendisine gelecek olan zahmete rağmen fayda veya zarar olduğu için yapmakta ve yapmamakta sorumluluk üstlendiğini mükellefe bildirmek⁶⁰ ve Allah kullarını en yüksek dereceye ulaştırmak istediği için onlara sorumluluk yükler. Kullar ise bu sorumlulukları yerine getirdiklerinde mükâfatı hak ederler. Kâdî Abdülcebbâr'a göre, Allah insanlara tekliflerde bulunur ve onlara emir ve yasaklar yükler.⁶¹ Bu bağlamda Abdülcebbâr'ın teklifi bir kaç kısımda sıralandığını görmekteyiz: Teklif eden⁶² ve teklif edilen⁶³, aklî teklif ve şer'î teklif⁶⁴ ve teklifin gayeleri.⁶⁵ Dolayısıyla teklif edenin mükellefe zorluk getirmemesi gerekir. İnsanın yaratılış fıtratına göre teklif edilmelidir.⁶⁶ Teklif edilen ise kendisine yöneltilen bu teklife uygun bir şekilde hareket etmelidir. Teklifi aklî ve şer'î olmak üzere iki kısma ayırmanın amacı; Allah'ın hükmü dışında, insanın kendi aklıyla da teklifte bulunabilmesi veya bir teklifin akıl yoluyla tespit edilmesi meselesine açıklık getirmektir. Şer'î teklif ise doğrudan Allah tarafından gönderilen hükümleri ifade eder. Abdülcebbâr'a göre, teklifin gayesi; mükellefi doğru yola sevk etmek, onu sevaba ulaştırmak ve mükâfatlandırmaktır.⁶⁷ Aynı zamanda insanda bir işi yapma veya yapmama iradesi de bulunmaktadır.

Bunları belirttikten sonra Abdülcebbâr teklifle ilgili bazı sorulara cevap vermektedir. O, teklifin hasen ve kabih yönünün birçok insanın gayesini bilmediğinden

⁵⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni fî Ebvabit-Tevhid ve'l-Adl*, thk. Muhammed Ali en-Neccar - Abdulhalim en-Neccar (Kahire, 1965), 11/293.

⁶⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezilenin Beş İlkesi*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/41-43.

⁶¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî Usûli'd Dîn Mu'tezile Akâidi*, thk. Muhammed İmare, çev. Hulusi Arslan (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2023), 137.

⁶² Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 406-409.

⁶³ Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 293-300.

⁶⁴ Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 299.

⁶⁵ Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 299-387.

⁶⁶ Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezilenin Beş İlkesi*, 2/340-341.

⁶⁷ Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezilenin Beş İlkesi*, 2/341; Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî Usûli'd Dîn Mu'tezile Akâidi*, 136-137.

dolayı saptığını belirtir.⁶⁸ Cebriyye açısından hasen ve kabih teklifte bulunmanın, Allah için hasen olduğunu belirtmektedir.⁶⁹ Ancak kendisi teklifin Allah'tan sadır olduğunu ve Allah'ın hiçbir zaman kabihte bulunmayacağını ve Allah'ın yaptığı her şeyin hasen olacağını savunmaktadır.⁷⁰ Abdülcebbâr'a göre kulun Allah'tan mükâfat almasının sebebi, onun itaat etmesi ve kendisine yüklenen meşakkate katlanmasıdır. Aksi takdirde, Allah'ın mükâfatı vacip kılması çirkin olur.⁷¹ Abdülcebbâr mükâfatı, keder ve üzüntüden uzak, bu dünyadaki benzerlerinden farklı bir nitelikte görür. Ceza ise her türlü lezzet ve sevinçten arındırılmış, bedeni saran bir acı olarak tanımlanır.⁷² Bütün bunları açıkladıktan sonra, kafirin durumu bağlamında teklifin zarar verip vermeyeceği meselesine de açıklık getirmektedir. Ona göre, Allah'ın iman edeceğini bildiği kimseye teklifte bulunması güzeldir. Nitekim iyiliğe teşvik eden lütuf ve kolaylıklar mü'minlere nasıl sunuluyorsa, aynı imkânlar kâfirlere de sunulmuştur.⁷³ Mü'mine ise teklif etmesi hasendir, çünkü mü'min teklif edilenleri kabul edip iman etmiştir. Oysa kâfirin durumu böyle değildir.⁷⁴ Abdülcebbâr, mükellefin kabulüne bağlı olarak Allah'ın bir nimette bulunmasının düşünülemeyeceğini ifade etmektedir. Çünkü kul, iman etmeye karar verdikten sonra, Allah'ın ona nimette bulunması gerekir. Bu durumda teklifin, mükellefin kabulüne bağlı olması şartıyla Allah'ın ona nimet vermesi gerekir. Eğer mükellef olmasaydı, Allah'ın nimeti vermesi söz konusu olmayacak, kulun kabulü olmasaydı da ona nimet verilecek bir durum olmayacaktı.⁷⁵ Dolayısıyla Abdülcebbâr'a göre teklifte bulunmak caizdir; hem aklî hem de şer'î açıdan insana verilen sorumluluk, onun taşıyabileceği kapasitenin ötesine geçmemelidir.

Mu'tezileden Sâhib b. Abbâd *el-İbane* adlı eserinde teklif hakkında konuya şöyle değinmektedir. Abbâd, cebri kader anlayışına sahip olanlara cevaben güç yetiremeyecek şeylerle insanın mükellef tutulduğunu doğru bulmamaktadır.⁷⁶ Bu doğrultuda kendisi adalet ehlinin Allah'ın gücü yetmeyeceği şeylerle insanı sorumlu kılmayacağını, insanın tâkatının dışındaki şeylerle mükellef edilmesinin zulüm

⁶⁸ Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezilenin Beş İlkesi*, 2/341.

⁶⁹ Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezilenin Beş İlkesi*, 2/343.

⁷⁰ Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezilenin Beş İlkesi*, 2/343.

⁷¹ Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî Usûli'd Dîn Mu'tezile Akâidi*, 137.

⁷² Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî Usûli'd Dîn Mu'tezile Akâidi*, 139.

⁷³ Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezilenin Beş İlkesi*, 2/347-351; Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî Usûli'd Dîn Mu'tezile Akâidi*, 139.

⁷⁴ Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezilenin Beş İlkesi*, 2/353.

⁷⁵ Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî Usûli'd Dîn Mu'tezile Akâidi*, 139.

⁷⁶ Sâhib b. Abbâd, *Mu'tezile Akaidi Sâhib b. Abbâd'ın Kelami Görüşleri ve El-İbane Adlı Eseri*, çeviren ve değerlendiren Yasin Ulutaş. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023), 68-81.

olacağını bunun ise abes olacağını belirtmektedir.⁷⁷ Ardından Allah'ın insana zulüm etmeyeceğini ve abesle iştigal etmeyeceğini bildirmektedir. Eğer insanı güç yetiremeyecek şeylerle mükellef tutması caiz olursa, bu durumda insanın güç yetiremeyecek zekâtla da mükellef tutulmasının caiz olması gerektiğini dile getirmektedir. Bu durumda oturan bir kimseyi yürümekle mükellef kılarsa aynı zamanda düşmanlıkla sorumlu kılınmasının da caiz olacağını vurgulamaktadır.⁷⁸ Ardından Allah'ın insanı sadece güç yetirebildikleri durumlarda mükellef kılacağını zira Allah kişiyi fiili işlemeden önce yapamayacağı şeyler nedeniyle sorumlu tutulmayacağını bildirmektedir. Abbâd yine, "Allah yol bulana haccı farz kılmıştır." ayetini Allah hacdan önce hac etmekle mükellef kıldığını ve hac yapmadan önce gücü olduğundan dolayı mükellef kılındığını dile getirmektedir. Şayet kişinin iman etmeye gücü yetmez olsaydı, Allah şöyle buyurmazdı: "Bu gidişiniz nereye?"⁷⁹ Ardından Allah iftira konusunda onlara yardım etmiş olsaydı şöyle demezdi: "O halde haktan nasıl yüz çevirirler"⁸⁰ ayetini delil getirmektedir.⁸¹ Abbâd'ın buradan cebr ehline vermiş olduğu cevap, Allah'ın vermiş olduğu akıl ve belirtmiş olduğu teklife karşı gelmemektedir. Yani Abbâd'da aynı şekilde insana kaldıramayacağı teklifte bulunmanın caiz olmadığını savunmaktadır. Şimdi ise Mu'tezile alimi Zemahşerî'nin teklif düşüncesini belirtmeye çalışacağız.

Zemahşerî'de (ö. 538/1144) Mu'tezile ekolünün önemli şahıslarındandır. O, teklif meselesini kısa ve ayrıntılı şekilde açıklamaktadır. Zemahşerî, teklif meselesine yaklaşırken ilk olarak teklif'in tanımına ve teklifi fiillerin iki türüne değinmektedir. Ardından teklifle ilgili yedi soruya cevap vermektedir. O'nun bu konuyla ilgili düşüncesini belirtmeye çalışalım.

Zemahşerî, teklifi; bir fiili yapmak ya da ondan sakınmak gibi yükümlülükleri içeren bir bildirim olarak tanımlamaktadır. Ona göre, bildirimin kesin bir şekilde bir fiilin yapılmasının gerekliliğini ortaya koyması durumunda, bu fiil vâcib kılınmalıdır. Bir şeyin yapılmasını bildirmekte uygun olma tarzının nedenini nedb ile (mendûb) olduğunu, yine o şeyin kesin olarak terk edilmesi/yapılmamasının nedenin haram kılmakla (tahrîm) olduğunu ve daha hafifi'nin tenzîh ile (tenzîhen mekrûh) olacağını

⁷⁷ Abbâd, *Mu'tezile Akaidi*, 68-80.

⁷⁸ Abbâd, *Mu'tezile Akaidi*, 68-81.

⁷⁹ Tekfir, 81/26.

⁸⁰ Ankebût, 29/61.

⁸¹ Abbâd, *Mu'tezile Akaidi*, 68-81.

bildirmektedir.⁸² Bu yaklaşım doğrultusunda Zemahşerî, teklifi fiilleri iki ana kısımda incelemektedir. Bunlar şu şekildedir: Birincisi organların fiilleridir. Bunlar; hareket, sükûn, birleşme, ayrılma, ses ve dayanma (itimâd)dır. İkincisi ise kalbin fiilleridir. Bunlar da; ilim, zan, irâde, çirkin görmek, araştırmak (nazar) ve pişmanlıktır.⁸³ Zemahşerî, vâcib olan fiillerin ilkini kesin ve zorunlu olan mükellefin hiçbir şekilde kayıtsız kalamayacağı şey olan Allah'ı tanıma konusunu düşünmekten ibaret olduğunu, ikincisini ise fiillerin Allah'ın emri ve nehyine göre yapılması gerektiğini vurgulamaktadır.⁸⁴ Ardından, aklı olgunluğa sahip olan herkesin zulümden uzak durmasının gerekli olduğunu belirtir. Zemahşerî, Allah'a şükretmenin mutlak anlamda vâcib olmasını teklife bağlayarak açıklamaktadır. Şükretmenin mutlak olarak vâcib değil, şarta bağlı olan mukayyed bir durum olduğunu bildirir ve insanların çoğu zaman konuştuğu şeye benzediğini dile getirerek şöyle demektedir: “İhsân edilen bu nimetleri bana veren bir yaratıcım varsa, O, şükre layıktır.” Mükellef, emanetin iade edilmesi, zarar görmüş ise de değerinin karşılanması, ana-babaya iyilik yapılması gibi şeylerin zorunluluğundan uzak/muaf olamaz. Mükellefin bunların gerekli olduğunu kavramasının zorunluluk yolunda olmadığını bildirmiştir.⁸⁵ Yani böyle konularda mükellefin farklı ya da daha esnek düşünmesinin mümkün olabileceğini, ancak kendisine buyruklar geldiği için, bunların vâcib olduğunu bilecektir diye biliriz. Yukarıda bahsettiğimiz üzere Zemahşerî teklifle ilgili yedi soruya cevap vermektedir. O sorular şunlardır:

Birincisi, sorumluluk yüklemenin (teklîf) güzel bir şey olduğunun deliliyle ilgilidir. Teklif'in küçük zorluklar içermekle beraber övgü ve yüceltmeyi gerektiren sürekli ve büyük yararlar olan sevabı hak ettireceğini, bunun ancak teklif ile gerçekleşeceğini, teklif etmekte herhangi bir kötülüğün olmayacağını, aksine sevap ve büyük yararlar elde etme imkânının sunulduğundan bahsetmektedir.⁸⁶ Ardından, akla sahip olan bir kişinin ilim edinmesi ve kazanç elde etmesi için oğluna büyük zorluklar yüklemesini güzel bulacağı gibi teklif'in de faydaya ulaştırıcı yol olduğunu

⁸² Ömer b. Zemahşerî, *el-Minhâc Fî Usûlid'-Dîn/Dinin Temel İlkelerini Anlama Yöntemi*, çev. Mehmet Evkuran (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 51-100.

⁸³ Zemahşerî, *el-Minhâc*, 51-100.

⁸⁴ Zemahşerî, *el-Minhâc*, 51-100.

⁸⁵ Zemahşerî, *el-Minhâc*, 52/99.

⁸⁶ Zemahşerî, *el-Minhâc*, 52-99.

vurgulayarak, övgü ve yüceltmenin bir hak edişle güzel olmayacağını, ayrıca teklif'in hiçbir açıdan kötü olmadığını belirtmektedir. Zira O'na göre teklif, Allah'ın fiilidir.⁸⁷

İkincisi, teklifin güzel olmasının şartlarıyla ilgilidir. Zemahşerî'ye göre, teklifin güzel olabilmesi için bazı şartlar vardır. Öncelikle mükellefin fiilden önce herhangi bir zarara uğramaması gerekir. Ayrıca, yapılması gereken şeylerin ne olduğunu önceden bilmesi, teklif edilen görevin yerine getirilebilir olması önemlidir. Teklifin güzel olmasının yanında, zorunluluk ve nefret gibi ek nitelikler taşıması gerekir. Mükellefin, yerine getireceği görev için gerekli güce ve imkanlara sahip olması da bir şarttır. Bunun yanı sıra, mükellefin Allah'a itaat etmek için daha güçlü bir içsel dürtüye sahip olması, sevap kazanma ve karşıt dürtülerden uzaklaşma isteği de gereklidir. Ayrıca, teklifi yapan Allah'ın kullarına karşı lütfkar olması, itaate teşvik etmesi, isyandan sakındırması, yanlış yolda gidişi engellemesi ve itaatın karşılığında sevap vermesi de bu şartlar arasındadır.”⁸⁸ Zemahşerî'nin bahsettiği nitelikler insanda bulunmaktadır. İnsan o açıdan baktığında teklifin güzelliğinin farkına varacaktır.

Üçüncüsü, Allah'ın kötü/cehennemlik (şakî) olacağını bildiği kişiye teklifte bulunmasıyla ilgilidir. Zemahşerî göre, Allah, sadece kötü kimseye değil iyi/cennetlik saîd olarak bildiği kimseye de teklifte bulunmuştur. Zira aynı imkânlarla ve aynı konuma sahip olmaları bakımından saîd ve şakî Allah'ın ilminde eşittir. Her ikisine de gidilecek yol açıklanmış ve doğru-yanlış davranışların akıbeti tanıtılmıştır. Ancak birincisi, kendisi için güzel bir seçimde bulunup kurtulanlardan (saîd) olurken, ikincisi ise kendisi için kötü bir tercihte bulunarak kaybedenlerden (şakî) olmuştur. Çirkinlik/kötülük seçime dayanan fiildedir, teklifte mükellef kılmakta değildir.⁸⁹ İnsana teklifle beraber tercihler de sunulmuştur. O açıdan cehennemlik de cennetlik de eşittir.

Dördüncüsü, amaçlanan şeye ve sevaba ulaştırmadığında teklifin bir yararı olup olmadığı ve onun azap olacağı konusundadır. Zemahşerî'ye göre teklifte iki fayda vardır. Birincisi, sevap elde etmek amacıyla sunulması ve sevap elde edilecek şeylere imkân tanınmasıdır. Diğerisi ise itaat eden için lütuf olmasıdır. Çünkü kişi eğer herkesin kurtuluşa eren (saîd) olarak öleceğini düşünürse, kötülüklerden/günahlardan uzak durmaya çalışmazdı. Birinin diğerinden (yani iyi ile kötünün) farklı olmayacağını düşünürse, günahkâr (şakî) biri olmaktan çekinmez ve birinden diğerine (kötüden iyiye)

⁸⁷ Zemahşerî, *el-Minhâc*, 52-99.

⁸⁸ Zemahşerî, *el-Minhâc*, 52-99.

⁸⁹ Zemahşerî, *el-Minhâc*, 53-99.

yönelmeye çalışmazdı. Tüm bunlar teklifin ifade ettiği faydayı ortadan kaldırmaz. Sevabın elden kaçırılması ve azabın vâki olması ise teklifin kendisi açısından değil, teklifin gereğini yerine getirmeyen açısından ele alınmalıdır.⁹⁰

Beşincisi, Allah'ın iman etmeyeceğini bildiği kul, imana güç yetiremeyen konumunda olup olmadığı ile ilgilidir. Zemahşerî inkar eden insanın tercih ve iradede dolayı inkar ettiğini açıklamaktadır. O'na göre insanın teklife gücü yeter durumdadır. Ancak insan teklifin gereğini yapmamaktadır. Çünkü O, kudret sahibi, fiile ya da onun karşıtı başka bir fiile imkânı olması açısından aciz kimseden farklıdır. Yüce Allah, onun iman etmeye gücü yettiği hâlde, inkâr ettiğini bilmektedir.⁹¹

Altıncısı, kulun imana güç yetirmiş olması ve bu konudaki Allah'ın bigisi hakkındadır. Zemahşerî Allah'ın bilgisinin eksiksiz olduğunu ve eğer kıyamet belirlenenden erken kaparsa Allah'ın cahil olması gerekeceği şeklinde cevap vermektedir. Allah bugün yapmayacağını bilmekle birlikte kıyameti koparmaya gücü yetmektedir. Bu bağlamda Zemahşerî bu durumun O'nun kendine karşı cahil olmasına (kendisindekini bilmemesine) güç yetirmesini gerektirir mi şeklinde cevap vermektedir?⁹²

Yedincisi, kişinin iman etmesi ve Allah'ın onun iman etmeyeceğine dair bilgisi değişmiş olduğundan bu durumda Allah'ın cehalete düşmesiyle ilgilidir. Zemahşerî, bu dile getirilmiş olan sorunun varsayımını geçersizliğe uğratmaktadır. Ona göre bilgi bilinene (ilim, malûma) tâbidir. Eğer bir kimse iman ederse, inkârını değiştirmiş olur. Yüce Allah, ezeli ilmiyle, o kişinin imanı tercih edip inkârından vazgeçeceğini önceden bildiğinden bahsetmektedir.⁹³ Yani bu durumdan Allah'ın ilminde bir değişiklik olamayacağı anlaşılmaktadır.

Zemahşerî, teklifin bildiriminin zorunlu olduğunu savunmuştur. Teklifi ise fiiller bağlamında iki kısımda değerlendirmiştir: Organlara ait fiiller ve kalbe ait fiiller. Bu çerçevede, teklifin mahiyetine dair bazı sorular ortaya koyarak bunlara cevaplar vermeye çalışmıştır. Böylece Mu'tezile ekolünün teklif anlayışı, başta Abdülcebbâr, Abbâd ve Zemahşerî olmak üzere temel temsilcileri üzerinden ele alınmış olmaktadır. Mu'tezile'ye göre teklif, ilahî bir emir olup, kulun gücü nispetinde yüklenmesi esastır.

⁹⁰ Zemahşerî, *el-Minhâc*, 53-98.

⁹¹ Zemahşerî, *el-Minhâc*, 53-98.

⁹² Zemahşerî, *el-Minhâc*, 54-98.

⁹³ Zemahşerî, *el-Minhâc*, 54-98.

Bu bağlamda, kişinin gücünün yetmeyeceği bir şeyi teklif etmek yani teklîf-i mâ lâ yutâkı ilahî hikmet ve adaletle bağdaşmaz. Şimdi ise Eş'arî ekolünün teklif anlayışı ele alınacaktır.

Eş'arîlik'te Teklif Düşüncesi

Eş'arîlik, Ehl-i Sünnet'in mühim kollarından biridir. Kurucusu İmam Eş'arî'ye (ö. 324/935) nispet edilir. Eş'arî, babasının ölümünden sonra annesinin Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915) ile evlenmesiyle Cübbâî'nin yanında büyümüş ve Mu'tezile düşüncesiyle yetişmiştir. Ancak yaklaşık otuz beş yaşlarında, hocası Cübbâî ile “üç kardeş meselesi” hakkında yaşadığı ihtilaf sonrası bu ekolden ayrılarak kendi düşünce sistemini geliştirmiştir.⁹⁴ Eş'arîlik, özellikle insan fiilleri, istitâat ve teklif gibi konularda özgün görüşler ortaya koymuştur. Bu çerçevede, Eş'arî, Bağdâdî, Gazzâlî gibi Eş'arî âlimlerin teklif anlayışlarını ele alacağız.

İmam Eş'arî, *el-Luma fi'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida ve el-İbane an Usûli'd-Diyane* adlı eserlerinde dolaylı olarak teklîf-i mâ lâ yutâk görüşünü incelemiştir. Teklif meselesinin imkanı ve sıhhatini temellendirmede başvurulmuş diğer bir mesele “İstitâat”tır. Çünkü kelâmî ekoller, bu konu üzerinden fiilin yaratılıp yaratılmamasından ve faile nispet edilip edilmemesi problemlerini tartışmışlardır. Özellikle Eş'arî ve Eş'arîlik ekolü teklif düşüncesini istitâatin fiille birlikte işlevsel hale gelmesi ve istitâati bir fiil olarak Allah'a nispet etmesine bağlamaktadır. Yani istitâati Allah'a nispet etmesi, kulun fiile başlamadan önce herhangi bir güce sahip olmadığı anlamını taşımaktadır. Eş'arî'ye göre insan aynı anda hem küfre hem imana güç yetiremez. Çünkü ona göre insanı doğru yola iletmek, ancak Allah'ın lütfu ve rahmeti sayesinde gerçekleşir.⁹⁵ Dolayısıyla insan, önünde bulunan iki zıt teklife muhatap olduğunda o fiilleri gerçekleştiremez.⁹⁶ Her fiili gerçekleştirmek için bir kudret gerekmektedir. Bu durumda kudret'in birini gerçekleştirdiği anlaşılmaktadır. İnsanın bu iki durumdan

⁹⁴ Mehmet Kalaycı, *Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmâm-ı Eş'ari ve Eş'arik* (Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2019), 48-53.

⁹⁵ Ebü'l Hasan Eş'arî, *el-İbane an Usûli'd-Diyane*, Katkıda Bulunan. Muhammed Beşir (Dimaşk: Mektebetü'l Darü'l Beyan, 1989), 152-153; Ebü'l Hasan Eş'arî, *Dinin İnanç İlkeleri el-İbane an Usûli'd-Diyane*, çev. Çevik Mustafa (Ankara: Avrasya Yayınları, 2005), 92-93.

⁹⁶ Ebü'l Hasan Eş'arî, *Kitabü'l-Lüma fi'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida*, katkıda Bulunan. Garabe Hamoda (Kahire: Mısır Matbası, 1955), 95; Ebü'l Hasan Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı el-Lüma fi'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida*, çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 109.

birine sahip olması için Allah'ın irade ve kudreti o kulda yaratması gerekir.⁹⁷ İmam Eş'arî, bir fiilin gerçekleştirilmesinde güç yetirebilmenin fiille birlikte ortaya çıkacağını belirtmektedir.⁹⁸ Eş'arî'ye göre, insan bir fiili gerçekleştirdiğinde, o fiil için gerekli kudret Allah tarafından her seferinde yeniden yaratılmaktadır.⁹⁹ Bunu onun şu ifadesiyle daha açıklayıcı olarak belirtebiliriz: "Allah'ın kendisi için istitâat yaratmadığı kimse hiç bir şey kesb edemeyecektir. İstitâat olmadığı takdirde, fiili kesb etmek muhal olunca kesbin ancak istitâat ile gerçekleşmesi gerekmektedir." Bunun da istitâatın fiil için ve fiille beraber olduğunun kanıtı olduğunu ileri sürmektedir.¹⁰⁰ Eş'arî'nin insanın eğilimleri ve iradesini tamamen Allah'ın kontrolüne bırakması ise, insanın bu hayatta imtihan edilmemesi gerektiği yönünde bir sorunu gündeme getirmektedir. Bunun dışında, kâfirin imanla mükellef kılındığını, ancak imanın zıddıyla ilgilendiği için imanla mükellef kılındığının doğru olduğunu belirtmektedir.¹⁰¹ Yani insan aynı anda iki şeye güç yetiremediği için imanı seçen imanla; küfrü seçen ise küfürle mükellef tutulmaktadır. Eş'arî, bütün bunları fiille beraber gerçekleşen istitâat anlayışıyla temellendirmektedir.¹⁰²

Eş'arî bu görüşlerini Kur'an ayetlerinden delillendirmektedir. Aynı ayeti diğer ekoller başka şekilde yorumlamakta veya başka ayeti delil getirmektedir. Eş'arî Kur'anda geçen "mükellef" veya "k-l-f" ile türeyen ayetleri şöyle yorumlamaktadır: "Allah bir kimseyi ancak kendine verdiği ile yükümlü kılar"¹⁰³ ayetini Allah'ın bir kimseye ancak kendine verdiği mal varlığıyla uygun biçimde nafaka vermekle mükellef tutacağı anlamına geldiğini belirtir.¹⁰⁴ Ardından o ayette nafakadan bahsedildiğini, ayetin öncesinde geçen "Rızık dar olan da, Allah'ın ona verdiği ölçüde nafaka harcاسın"¹⁰⁵ ayetini delil göstermektedir. Yine meseleyi kapsayan Bakara süresinin son ayetinde geçen "Allah bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle sorumlu tutar"¹⁰⁶ ayeti Eş'arî'ye göre, Allah insanların nefislerinden kaynaklanan ve onları çirkinliğe yönelten vesveseleri ortadan kaldırmak amacıyla, kendilerine ağır gelen sorumluluklar

⁹⁷ İmamü'l-Haremeyn Cüveyni, *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd*, çev. A. Bülent Baloğlu vd. (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 163.

⁹⁸ Eş'arî, *Kitabü'l-Lüma*, 93-94; Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı el-Lüma*, 107-108.

⁹⁹ Eş'arî, *Kitabü'l-Lüma*, 94; Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı el-Lüma*, 109-110.

¹⁰⁰ Eş'arî, *Kitabü'l-Lüma*, 96-97; Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı el-Lüma*, 110-112.

¹⁰¹ Eş'arî, *Kitabü'l-Lüma*, 99.

¹⁰² Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı el-Lüma*, 116.

¹⁰³ Talâk, 65/7.

¹⁰⁴ Eş'arî, *Kitabü'l-Lüma*, 107.

¹⁰⁵ Talâk, 65/7.

¹⁰⁶ Bakara, 2/186.

yüklemesin.¹⁰⁷ Zirâ Eş'arî, Allah'ın bu tür şeyleri mazeretli görmüş ve kendilerine fazla geleceğinden, işlemedikleri müddetçe nefislerinin onları davet ettiği günahlardan dolayı onları sorumlu tutmamadığını savunmaktadır. Bu nedenle Eş'arî, "Allah, bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle sorumlu tutar" âyetinin "Allah, ona ancak muktedir olduğu şeyler konusunda bir sorumluluk yükler" anlamına geldiğini belirtir. Nitekim insanlar'ın Allah'ın kendilerine emrettiği fiilleri yapmaktan âciz olmadıkları gibi, bunları işledikleri için sıkıntıya düşmeyeceğini ve ashabından bazıları da bu âyeti, "Allah, bir kimseyi ancak gücünün yettiği helâl şeylerle mükellef kılacak" biçimde yorumladığını belirtmektedir.¹⁰⁸

Eş'arî Kur'ân'da geçen "Allah, ne Bahîre ne Sâibe ne Vasîle ne de Hâm adını taşıyan bir şeyi (adıkları) meşrû kılmamıştır. Fakat inkâr edenler Allah adına yalan uyduruyorlar."¹⁰⁹ âyetinin anlamın şöyle yorumlamaktadır: "Ben bunları onlara ne emrettim ne de meşrû gördüm. Fakat onlar kendi uydurduklarını benim emrim gibi göstererek yalan söylediler."¹¹⁰ Ayrıca Kur'ân'da, insanın gücünü aşan şeylerle sorumlu tutulmasının (teklif mâ lâ yutâk) caiz olabileceğine işaret eden örnekler vardır. Bunlardan biri Allah'ın meleklerle: "Haydi, bunların isimlerini bana bildirin"¹¹¹ buyruğudur. Melekler, bu bilgiye sahip olmadıkları halde bu bilgiyle yükümlü tutulmuşlardır. Bir başka örnek de cehennemliklerin secdeye çağrılmasıdır; "Secde etmek isterler ama güç yetiremezler."¹¹² Bu durum, ahirette insanın gücünü aşan sorumluluklarla yükümlü kılınabileceğini gösterir. Öyleyse aynı durumun dünya hayatında da mümkün olabileceği düşünülür. Benzer şekilde Allah, eşler arasında adaletli davranmayı emretmiştir. Ancak bir ayette ne kadar çabalansa da eşler arasında tam anlamıyla adil olunamayacağı ifade edilmiştir.¹¹³ Bu da, Allah'ın insanlardan bazı zor, hatta mutlak anlamda ulaşılamaz sorumluluklar istemiş olabileceğini gösterir. Bu tür sorumluluklar onlara göre caizdir ve kullukta samimiyeti ve çabayı sınayan bir imtihan olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla Eş'arî'nin, insanın sorumluluğunu daha çok istitâat (güç yetirebilme) ve fiil ile ilişkilendirdiği, bu işleyişi ise Allah'a atfetmesinin, yukarıda da belirttiğimiz gibi, insanın imtihan edilmesi düşüncesini zayıflattığını

¹⁰⁷ Eş'arî, *Kitabü'l-Lüma*, 107; Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı el-Lüma*, 119.

¹⁰⁸ Eş'arî, *Kitabü'l-Lüma*, 107; Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı el-Lüma*, 119-120.

¹⁰⁹ Maide, 5/103.

¹¹⁰ Eş'arî, *Kitabü'l-Lüma*, 109-110; Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı el-Lüma*, 124-125.

¹¹¹ Bakara, 2/31.

¹¹² Kalem, 68/42.

¹¹³ Nisa, 4/129.

düşünüyoruz. Bu doğrultuda, Eş‘arîliğin önde gelen takipçileri olan Cüveynî, Bağdâdî, Gazzâlî ve diğer Eş‘arî âlimler; teklif eden ve edilen tarafları çeşitli kısımlara ayırmış ve bazı şartlar da eklemişlerdir.

Bağdâdî, *Kitabü’l Usûli’-d-Dîn* adlı eserinde teklif bahsini konu almış ve yukarıda bahsettiğimiz gibi teklifi altı kısma ayırarak belirtmiştir. O, “teklifin manasını, kısımlarını, şartlarını, tertibini, mükellef kılınan ve mükellefin vasıflarını ve teklifin edilmesi caiz olan şeyler” şeklinde sıralamıştır.¹¹⁴ Bağdâdî’nin belirtmiş olduğu teklifle ilgili görüşlerini sırayla açıklamaya başlayalım.

Bağdâdî teklifin külfetten türediğini, külfetin ise meşakkat ve yorgunluk anlamına geldiğini belirtmiştir.¹¹⁵ Bir insan bir işi zorlukla yaptığında, bu durumu anlatmak için *tekellefe’l-emre* ifadesi kullanılır. Bu kelime, sözlükte de bir işte zorlanmak anlamına¹¹⁶ gelir.¹¹⁷ Ardından şer‘iatta emir ve nehye teklif denildiğini onun nedenin ise bir fiil ile emrolunan insan kendi tabiatının kendine bir etkisi olmaksızın emredildiği şeyi külfetle yapacağını vurgulamaktadır.¹¹⁸ Bağdâdî, teklifin manasının doğru olduğunu ve belirtilen emir ve nehyin muhataba yöneldiğini vurgular. Ona göre uyuyan kimse, deli ve çocuk gibi aklını kullanamayanlara emir ve nehye teklifte bulunmak caiz değildir. Eğer aklını kullanan bir çocuk hakkında emir ve nehye bulunursa bunun manâsı tekliftir. Ancak bununla muhâtab olan kimse bir şeyle vacib kılınamaz. Aynı şekilde, başkasının da bir mâsiyet fiilini teklif edenin teklifi de bir şeyi vacib kılamaz.¹¹⁹ Bu durumda insan amel ve başka sorumluluktan kaçınmakta veya teklifin caiz olduğu mânasına geldiği varsayılmaktadır. Ancak genel olarak Bağdâdî ve Eş‘arîliğe göre emir ve nehy Allah’tan olduğu için öyle belirtmektedir. Bunu Bağdâdî şu şekilde açıklamaktadır; o, ashâbının, bir şeyi vâcib veya harâm kılan teklifin, Allah Teâlâ’nın emri ve nehyi ile olduğunu ve O’nun dışındakilerin emri, bir şeyi vacib kılmadığı gibi, nehyi de harâm kılamayacağını savunmaktadır. Ancak her ümmetin

¹¹⁴ Abdulkâhîr el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûlu’-d-Dîn* (İstanbul: Devlet Matbası, 1928), 206; Abdulkâhîr el-Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi Kitâbu Usûlu’-d-Dîn*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 239.

¹¹⁵ Bağdâdî, *Kitâbu Usûlu’-d-Dîn*, 207.

¹¹⁶ Bağdâdî, *Kitâbu Usûlu’-d-Dîn*, 207.

¹¹⁷ Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi Kitâbu Usûlu’-d-Dîn*, 240.

¹¹⁸ Bağdâdî, *Kitâbu Usûlu’-d-Dîn*, 207; Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 240.

¹¹⁹ Bağdâdî, *Kitâbu Usûlu’-d-Dîn*, 207; Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 240.

peygamberine itâat etmesi, emrine uyması ve nehyinden sakınmasının vacib olduğunu, bunların ise Allah'ın emri olduğunu belirtir.¹²⁰

Bağdâdî, teklifin kısımları hakkında kendi aralarında ihtilafa girdiklerini ve onların bazılarının teklifi üç şeyle yani emir, nehiy ve haberle sınırlı tuttuğunu bahsetmektedir.¹²¹ Ona göre emir teklifi Allah'ın “*Namaz kılın*”¹²² vb. emridir, nehiy teklifi ise “Allah hakkında yalan uydurmayın”¹²³ yani Allah hakkında yalan uydurmaktan sakınmaktır.¹²⁴

Haber teklifi ise iki çeşittir: Birincisi Allah'ın şu emri manâsındadır; “Boşanmış kadınlar, kendi başlarına üç ay hali beklerler”¹²⁵ ayetinde geçtiği gibi. İkincisi de Allah'ın nehyetmesi manâsındadır. “Ona temiz olanlardan başkası dokunamaz”¹²⁶ ayette belirtildiği gibi.¹²⁷ Bağdâdî'nin ashabına göre teklifi emir ve nehiy Allah'a ibadet etmek ve O'nu yalanlamaktan sakınmaktır. Teklifi haber ise Allah'ın insânî hayatla ilgili emirleridir diyebiliriz. Nitekim emir, nehiy ve haber teklifi, insânî tekliftir. Biri Allah'a ibadetle ilgilidir, ikincisi ise Allah'ın insanlar için uygulayacağı sosyal sorumluluktur.

Bağdâdî teklifin ayrıntılarını beş kısma ayırmaktadır. Ona göre bu kısımlar şunlardır: Vâcib, haram, delille bulunan sünnet, delille bulunan mekrûh, beşincisi vâcib, haram, mekrûh ve müstehab olmaksızın delille bulunan mubâhtır.¹²⁸ Bu belirtilenler hakkında yukarıda açıklanmaktadır. Bağdâdî, vâcibin, terki hâlinde cezaya sebep olacağını; haramın ise işlenmesi durumunda cezayı gerektireceğini ifade etmektedir. ¹²⁹ Bu bağlamda teklifin kısımlarını belirtmiş olduk. Şimdi onun teklif hakkında şartlarını belirtelim.

Bağdâdî, teklifin şartları hakkında yapılan tartışmalarda teklifin, bir güzellikten gelmesi gerektiğini vurgular. Ona göre, tek başına bir güzellik taşıyan bir şey, acı ile başlasa da yine güzeldir. Ancak, hak olmayan bir şeyin acı ile başlaması çirkin olur ve böyle bir kişi başkasına herhangi bir şey teklif edemez. Ancak Allah'ın onu başkasına

¹²⁰ Bağdâdî, *Kitâbu Usûlu'd-Dîn*, 207; Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 240.

¹²¹ Bağdâdî, *Kitâbu Usûlu'd-Dîn*, 207; Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 240.

¹²² Nisâ, 4/77.

¹²³ Tâhâ, 20/61.

¹²⁴ Bağdâdî, *Kitâbu Usûlu'd-Dîn*, 208.

¹²⁵ Bakara, 2/227.

¹²⁶ Vâkıa, 56/79.

¹²⁷ Bağdâdî, *Kitâbu Usûlu'd-Dîn*, 208; Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 241.

¹²⁸ Bağdâdî, *Kitâbu Usûlu'd-Dîn*, 208; Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 241.

¹²⁹ Bağdâdî, *Kitâbu Usûlu'd-Dîn*, 208; Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 241.

teklif etmesini emretmesi bu durumu değiştirebilir.¹³⁰ Bağdâdî şartları belirtirken Mu'tezile ekolüne de değinmektedir. Onların sevabın karşılığında teklifte bulunulması görüşünü eleştirmektedir.¹³¹ Bağdâdî, İbn Râvendî'nin görüşüne katılarak, emirin yalnızca farzlarla değil, nafilelerle de ilgili olabileceğini bahsetmektedir. Çünkü ona göre tâ'atler ancak emirle gerçekleşir.¹³² Dolayısıyla, teklifin ve emrin geçerliliği, Allah'ın iradesine dayalıdır. Emrin şartları ise sadece irade ve şartların geçerliliğine değil, Allah'ın hükmünün sürekli oluşuna bağlıdır. Şimdi ise Bağdâdî'nin teklifin tertibiyle ilgili görüşlerini belirtelim.

Bağdâdî'ye göre teklifin sıralamasının doğru olanı şöyledir; mükellefi (sorumlu tutulan kişiyi) önce Allah'ın varlığını, birliğini, adaletini ve hikmetini bilmeye götüren nazar (düşünme) ve istidlâldir (mantıklı çıkarımlar). Sonrasında, Allah'ın resûl göndermesi ve kullara emirler sunmasının cevazını (geçerliliğini) anlamaya yönelik nazar gelir. Ardından, resûl gönderme ve teklifin zorunluluğu üzerinde düşünülür. Son olarak, şeriatın kurallarına uygun olarak amele (eyleme) yönlendiren nazar gelir.¹³³ Burada mükellefin Allah'ın varlığı ve hikmetlerini araması, Mâtürîdîliğin tahkîkî iman anlayışıyla aynı amacı temsil etmektedir. Bağdâdî yine burada da Mu'tezileyi bu konuda eleştirmektedir. Dolayısıyla Bağdâdî teklifin sıralamasını şöyle yapmaktadır: Önce akıl ve mantıkla Allah'a inanmak; ardından, O'nun gönderdiği resûlü ve emirlerinin gerekliliğini kavramak gerekir. Bu sürecin sonunda ise insan, şeriatın hükümlerine uygun bir şekilde hareket etmeye yönlendirilir.¹³⁴ Burada en önemli vasıflar, mükellef kılan ve mükellef kılınan kişidir.

Bağdâdî'ye göre emir veren kişinin, hayat sahibi ve ne söylediğini bilen (âlim) olması gerekir. Uyuyan bir kişi emretme veya yasaklama yapamaz, çünkü ne dediğini bilmez. Ayrıca, emreden kişinin, emredilen şeyin zıddını da nehyetmesi gerekir. Yani, bir şeyin yapılmasını emreden, o şeyin yapılmamasını da yasaklamalıdır.¹³⁵ Yine bir kişinin emretmek için o şeyin emredilmeye uygun olduğunu bilmesi de şarttır. Allah'ın emrettiği şeyin yapılmasına ve yasakladığı şeyin terk edilmesine izin vermiş olması,

¹³⁰ Bağdâdî, *Kitâbu Usûlu'd-Dîn*, 209; Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 242.

¹³¹ Bağdâdî, *Kitâbu Usûlu'd-Dîn*, 209; Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 242.

¹³² Bağdâdî, *Kitâbu Usûlu'd-Dîn*, 209-210; Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 242-243.

¹³³ Bağdâdî, *Kitâbu Usûlu'd-Dîn*, 210; Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 243.

¹³⁴ Bağdâdî, *Kitâbu Usûlu'd-Dîn*, 211; Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 244.

¹³⁵ Bağdâdî, *Kitâbu Usûlu'd-Dîn*, 212; Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 244.

emrin geçerliliği için gereklidir.¹³⁶ Mükellef kişiye gelince, bazıları acizlerin ve imkansız şeylerin teklif edilmesini kabul etmez. Mükellefin, akıl ve güç açısından bu emri yerine getirmeye güç yetirebilmesi gerekir. Mükellef, emredilen şeyin şartlarını ve gerekliliklerini bilmelidir. Yani, teklife uygun şekilde düşünüp doğru bir şekilde hareket edebilmesi için akıl ve bilgiye sahip olmalıdır.¹³⁷ Bu konuda da Bağdâdî Mu'tezileyi şu şekilde eleştirir: O, bir kişinin emredilen şeyi yapabilmesi için, o şeye ve zıddına güç yetirebilmesini şart koşar, ancak bu güç, fiilin gerçekleştiği anda kâdir olmayı gerekli görmediler. Sonrasında Bağdâdî, "bizim görüşümüze göre" diyerek; mükellefin, o fiili irade etme yeteneğine sahip olmasının gerekmediğini ifade eder. Çünkü Allah, mükellefin o fiili irade etmesi için gerekli iradeyi yaratabileceğini belirtmektedir.¹³⁸ Dolayısıyla Bağdâdî'ye göre emir veren kişinin bilmesi ve uygunluğu, emir alan kişinin ise akıl ve gücüyle bu emri yerine getirebilmesi önemlidir.¹³⁹ Son olarak teklifte bulunabilecek şeylerin açıklanması konusuna değinmektedir. Bağdâdî bu konuda da önemli hususlara dikkat çekmektedir. Şimdi, o görüşünü ele alalım.

Bağdâdî'ye göre, Allah'ın emrettiği her şeyi emretmek ve yasakladığı şeyleri yasaklamak câizdir. Örneğin, Allah bir şeyi yasaklamışsa, o şeyin yapılmasını engellemek de mümkündür. Eğer Allah namaz, oruç veya zekât gibi ibadetleri yasaklasaydı bu, hâyız ve lohusalar gibi durumlarla benzer bir şekilde daha şaşırtıcı olmazdı.¹⁴⁰ Yine büyük günahların (kebâir) yasaklanmasıyla ilgili olarak, İslâm'ın ilk dönemlerinde bazı şeyler haram değildi, sonradan haram kılınmıştır. Örneğin içki içmek başlangıçta yasak değildi, ancak sonra haram olmuştur. Benzer şekilde, İslâm öncesi dönemde kız kardeşle evlenmek câizdi, ancak sonradan haram kılındı.¹⁴¹ Ancak bu evlenme konusu günümüzde ayrı bir şekilde ele alınan konudur.

Bağdâdî küfürle ilgili, küfür kelimesi kullanılmasını emretmek, takiye veya zorunluluk durumunda câiz olabileceğini, fakat küfre inanmayı emretmenin mümkün olmadığını belirtmektedir.¹⁴² Çünkü ona göre iman ve küfür birbirine zıttır. Ona göre bir insanın kendisine yönelik bir emri bilmesi gerekir. Bu da ancak Allah'ı bilen ve O'nun

¹³⁶ Bağdâdî, *Kitâbu Usûlu'd-Dîn*, 212; Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 245.

¹³⁷ Bağdâdî, *Kitâbu Usûlu'd-Dîn*, 212; Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 245.

¹³⁸ Bağdâdî, *Kitâbu Usûlu'd-Dîn*, 212; Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 245.

¹³⁹ Bağdâdî, *Kitâbu Usûlu'd-Dîn*, 213; Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 245.

¹⁴⁰ Bağdâdî, *Kitâbu Usûlu'd-Dîn*, 213; Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 246.

¹⁴¹ Bağdâdî, *Kitâbu Usûlu'd-Dîn*, 213-214; Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 246.

¹⁴² Bağdâdî, *Kitâbu Usûlu'd-Dîn*, 214; Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 246.

emirlerini kabul eden birisi tarafından olabilir.¹⁴³ Ayrıca, akıl ve şariat arasındaki farktan da bahseder. Ona göre şariat akıldan önce gelir ve her şey şariat ile belirlenmektedir.¹⁴⁴ Dolayısıyla, Allah'ın emir ve yasakları, şeriata uygun şekilde geçerlidir ve küfürle ilgili emretmek, ancak belirli durumlarla sınırlıdır. Böylece Bağdâdî'ye göre de teklifte bulunmanın caiz olduğu anlaşılmaktadır. Onun belirttiği üzere teklifin kısımlarını ve şartlarını açıklamış olduk. Şimdi ise İslâm düşüncesinde özellikle felsefe, kelâm ve tasavvuf alanlarında bir dönüm noktası olarak kabul edilen İmam Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) geçelim. O, Eş'arîliğin en önemli temsilcilerinden biridir. Aynı zamanda Eş'arîliği sürdüren İmâmü'l-Harâmeyn Cüveynî'den ilim tahsil etmiştir. Gazzâlî, aynı geleneği takip ederek insan fiillerini istitâat üzerinden yani Allah'ın yaratması ve kudret sıfatı üzerinden takip etmiştir. Ancak sorumluluk meselesinin temelini irade sahibi üzerine bağlamaktadır.¹⁴⁵ Yani insanın sorumlu olması için iradeli de olması gerekir. Bundan hareketle Allah'ın insanları güç yetirebilecekleri işlerle de güç yetiremeyecekleri işlerle de mükellef tutabileceğini iddia etmektedir.¹⁴⁶ Çünkü insan ancak Allah'ın verdiği hür irade sahibi olabilmekle sorumlulukla baş edebilir. Gazzâlî ayrıca teklife muhatap olmanın şartlarını belirtmiştir. Ona göre insanın teklife muhatap olabilmesi için anlayan ve kavrayan bir varlık olması gerekmektedir. Deli veya başka teklif unsurlarını taşımayan insan sorumlu olamaz.¹⁴⁷ Gazzâlî, teklif meselesinin amacını hayattan örneklerle anlatmaktadır. Ona göre, Allah'ın kula teklifte bulunması, her hangi bir doktorun hastaya öneride bulunması gibidir. Gazzâlî Allah'ın bu teklifinin, efendinin kölesine teklifte bulunması ile aynı olmadığı kanaatini belirtmektedir.¹⁴⁸ Gazzâlî bu noktada doktor hasta ilişkisini örnek verir. Buna göre Allah'ın kendisine yönelik teklifine uygun hareket ederse doğru yola ulaşacak, teklife uymazsa yaptıklarının kötü gibi sonuçlarına katlanacaktır.¹⁴⁹ Gazzâlî bu örneği Kur'an ayetleri ile de delillendirmektedir.¹⁵⁰ Dolayısıyla Gazzâlî'nin teklif anlayışı insan için

¹⁴³ Bağdâdî, *Kitâbu Usûlu'd-Dîn*, 214; Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 246.

¹⁴⁴ Bağdâdî, *Kitâbu Usûlu'd-Dîn*, 205; Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 237.

¹⁴⁵ Ebu Hâmid el-Gazzâlî, *Kitâbu'l Erbain fi Usûlud'dîn* (Dimaşk: Dar el-Kalam, 2003), 239; Ebu Hâmid el-Gazzâlî, *Dinde Kırk Prensip*, çev. Abdulhalık Duran (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2004), 416.

¹⁴⁶ Ebu Hâmid Gazzâlî, *el-İktisad fi İtikad* (Kahire: Daru'l Bedâ'in, 2009), 438-439; Ebu Hamid Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik, 2022), 149.

¹⁴⁷ Ebu Hâmid Gazzâlî, *el-İktisad fi İtikad* (Kahire: Daru'l Bedâ'in, 2009), 439; Ebu Hamid el-Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik, 2022), 149.

¹⁴⁸ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 150. Ebu Hâmid el-Gazzâlî, *Ehli İçin el-Maznûnu Bihî Alâ Gayri Ehlihî*, çev. Muammer Esen (Ankara: Araştırma Yayınları, 2005), 49.

¹⁴⁹ Gazzâlî, *Ehli İçin el-Maznûnu Bihî Alâ Gayri Ehlihî*, 49-50.

¹⁵⁰ Yunus, 10/108; Fussilet, 41/46; Casiye, 45/15.

bir zorluk içermemektedir. Aksine Allah'ın bu teklifi insanlara tavsiyesinden ibarettir. Gazzâlî bunun dışında Mu'tezile'nin teklifi caiz görmemesini eleştirerek teklifi câiz görmektedir.¹⁵¹ Dolayısıyla Gazzâlî düşüncesinde sorumluluğun iradeye dayandığı ve o iradeyi kesble yaratanın Allah olduğu anlaşılmaktadır. Gazzâlî teklifin mümkün olmadığı iddiasında bulunanlara üç hususta cevap vermektedir.

Birincisi; teklifte fayda bulunmadığı yönündeki görüştür., Gazzâlî bu düşüncayı kabul etmemektedir. Ona göre bunda Allah'ın kulları için bildiği bir fayda mutlaka vardır.¹⁵² Fayda sadece emri yerine getirmek ve bunun karşılığında sevap kazanmaktan ibaret değildir. Gazzâlî, bir işin meydana gelmesi ve buna bağlı olarak teklifin gerçekleşmesine inanmanın da başlı başına bir fayda olabileceğini vurgular.¹⁵³ Gazzâlî'ye göre Allah, kullarına bir emir verir ve bazen bu emir yerine getirilmeden önce neshedilir.¹⁵⁴ Örneğin Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmesi emri gibi.¹⁵⁵ Ancak bir işin, Allah'ın bildirdiği şekilde gerçekleşmemesi imkânsızdır.¹⁵⁶ Böylece Gazzâlî ikinci ve üçüncü hususlarla Allah'ın abes iş yapmasının imkânsız olduğunu öne sürenlere cevap vermiş olmaktadır. Abesi de şöyle açıklamaktadır: "Abeslik, faydalı işlere yönelmiş bir kişinin yaptığı ama faydası olmayan işlerdir. Allah'a abes atfedilmesi, ona eksiklik atfetmek olurki bu doğru değildir. Allah'ın fiilleri her türlü eksiklikten uzaktır."¹⁵⁷ Bu bağlamda anlaşılan Allah'ın emirleri ve yasakları, şeriatla uyumludur ve Allah'ın her şeyden haberi vardır. Allah'ın bilgisi ve kudreti, her şeyin gerçeğiyle örtüşmektedir, bu yüzden imkânsız olan bir şeyin teklif edilmesi de mümkün değildir.

Gazzâlî'ye göre, bir fiile ödül ya da ceza verilmesi, söz konusu fiilin doğası gereği bu sonucu zorunlu kılmasından değil; Allah'ın, insan fiillerine ödül veya ceza bağlamayı bir sünnet ve âdet edinmiş olmasındandır. Çünkü Gazzâlî kendisi teklife muhatab olan insanın itaat ettikten sonra ödülle mükâfatlandırılmasının zorunlu olmasını caiz görmez.¹⁵⁸ Ancak ona göre, Allah dilerse kullarını mükâfatlandırır, dilerse de cezalandırır.¹⁵⁹ Ona göre teklif, Allah'ın tüm kullarının üzerinde tasarrufta

¹⁵¹ Ebu Hâmid el-Gazzâlî, *Kavaidu'l Akâid fi Tevhîd* (Kahire: Daru'l Hadis, 1991), 203; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 150.

¹⁵² Gazzâlî, *el-İktisad fi İtikad*, 443; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 150.

¹⁵³ Gazzâlî, *el-İktisad fi İtikad*, 443; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 150.

¹⁵⁴ Gazzâlî, *el-İktisad fi İtikad*, 443; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 151.

¹⁵⁵ Saffat, 37/100-112.

¹⁵⁶ Gazzâlî, *el-İktisad fi İtikad*, 443; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 151.

¹⁵⁷ Gazzâlî, *el-İktisad fi İtikad*, 444; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 151.

¹⁵⁸ Gazzâlî, *el-İktisad fi İtikad*, 453; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 154.

¹⁵⁹ Gazzâlî, *el-İktisad fi İtikad*, 453; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 154.

bulunmaktadır. Mükâfatın ise karşılıksız olarak başka bir şey olduğunu belirtmektedir.¹⁶⁰ Gazzâlî Allah'ın mükâfat verme kudreti olduğu halde mükellefi mükâfatsız bırakmasını kötü olarak öne sürenlere şöyle yanıt verir: “Allah, tüm gayeleri belirler ve O'na göre iyi ve kötü kavramları farklıdır. Allah, mükellefe göre kötü bir fiil yapmaz.”¹⁶¹ Özellikle Gazzâlî'ye göre Allah'a şükretmek, insanların görevidir ve karşılık beklemek doğru değildir. Eğer her şükür için sürekli mükâfat verilseydi, bu sonsuza kadar sürerdi ve bunun olması imkansızdır.¹⁶²

Dolayısıyla Gazzâlî'ye göre teklifte bulunmak, onu gerçekleştirmeye yönelik irade oluşturmak ve karar vermek, bu sürecin merkezinde yer alır. Allah'ın dilediği şeyler, insanların kalplerine birer irade ve karar olarak yerleştirilir; ardından bu iradeler, yine Allah'ın kudretiyle harekete dönüşerek fiil halini alır. Daha önce de ifade edildiği üzere, insan irade ve seçme yetisine sahip olmakla birlikte, nihayetinde mecbur durumdadır. Buna rağmen, irade sahibi ve muhtar olarak kabul edilir. Zira insanın iradesi bizzat Allah tarafından yönlendirildiğinden, kişi kendi başına bağımsız bir etki ve güç ortaya koyamaz.¹⁶³ Böylece Eş'arî, Bağdâdî ve Gazzâlî üzerinden Eş'arîliğin teklif düşüncesini ortaya koymaya çalıştık. Neticede Eş'arîliğe göre teklîf-i mâ lâ yutâkla insan kendisine yüklenen fazla sorumlulukla sınanabilir. Şimdi ise İslâm filozoflarının insan sorumluluğu konusundaki görüşlerini ele almaya çalışalım.

1.3.3. İslâm Filozoflarında Teklif Düşüncesi

İslâm'ın teşekkül süreci ile ilimlerin tedvin dönemini takip eden asırlarda, Yunan felsefesinin arapçaya tercüme edilmesi; İslâm felsefesi ve kelâm geleneğine katkılarda bulunmuştur. İslâm'ı dış tehdit ve itirazlara karşı koruyarak günümüze kadar ulaştıran kelâm geleneği ile İslâm'ı felsefî düşünceyle sistemleştirmeye çalışan İslâm felsefesi arasında hem birleşen hem de ayrışan yönler bulunmaktadır. Bu farklılıklar göz ardı edilse bile her iki geleneğin de İslâm düşüncesine önemli katkılarda bulunduğu söylenebilir. İslâm felsefesi, düşünsel derinlik ve sistematiklik kazandırırken; kelâm, inanç esaslarını savunmak ve dış etkiler karşısında İslâm'ı korumak gibi işlevler üstlenmiştir. Bu yönüyle kelâmcılar, adeta bir “dış işleri bakanlığı” gibi, İslâm inancını

¹⁶⁰ Gazzâlî, *el-İktisad fî İtikad*, 453; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 154.

¹⁶¹ Gazzâlî, *el-İktisad fî İtikad*, 454; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 155.

¹⁶² Gazzâlî, *el-İktisad fî İtikad*, 454; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 155.

¹⁶³ Gazzâlî, *Kitâbu'l Erbain fî Usûlud'din*, 439; Gazzâlî, *Dinde Kırk Prensip*, 416.

dış tehditlere karşı savunmakla görevlidir. İslâm felsefecileri ise daha çok geniş bir açıdan bakarak, geniş çerçeveden İslâm düşüncesine katkı sağlamışlardır..

İnsanı kavrayan ve ona anlam veren akıllı bir varlık olarak tanımlayan düşünce geleneklerinden biri İslâm felsefesidir. İslâm dini; Kindî (ö. 252/866), Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sinâ (ö. 428/1037) ve İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi önemli filozofları yetiştirmiştir. Bu filozoflar, Allah-insan ilişkisi genellikle nedensellik çerçevesinde ele almışlardır. Nitekim klasik dönemden günümüze genel felsefe tarihinde de nedensellik meselesi; determinizm¹⁶⁴ ve indeterminizm bağlamında tartışılmaya devam etmektedir..Bu doğrultuda söz konusu İslâm filozoflarının insan anlayışını, yani insana yüklenen sorumluluğu, Kindî'den başlayarak nedensellik bağlamında ele almaya çalışacağız

İslâm felsefesinin ilk filozoflarından olan Ebu Yusuf Yakub b. İshak el-Kindî, Aristo'nun felsefesinden büyük ölçüde etkilenmiş ve onun düşüncelerini İslâm düşünce dünyasına yansıtmıştır.¹⁶⁵ Günümüzde ise Kindî hakkında büyük ölçüde araştırmalar yapılmıştır. Kindî, özellikle akıl ve mantık üzerine geliştirdiği fikirleriyle tanınan bir müslüman filozoftur. Felsefede temel ilkelerinden biri olan nedensellik, Kindî'nin düşünce sisteminde önemli bir yer tutmaktadır. Nedensellik, her olayın bir nedeni olduğu ve bu nedenlerin belirli bir düzene göre işlediği fikridir. O, Yunan filozofu Aristo'nun metafizik anlayışını benimsemiş; ancak bu anlayışı İslâm inançları ve kültürüyle uyumlu hâle getirmiştir. Bu nedenle kaynaklarda, felsefe yapan ilk Müslüman filozof olarak anılmaktadır¹⁶⁶ Kindî, her meseleye “neden?” sorusunu yönelterek evrende bir nedensellik ilkesi aramıştır. Onun felsefesinde nedensellik, evrendeki her şeyin belirli bir düzen içinde varlık bulduğunu ifade eder.¹⁶⁷ Bu anlayış sadece maddî dünyayı değil, aynı zamanda manevî gerçekliği de içine alır. Kindî, âlem ve insan tasavvurunu; yani insanın sorumluluğu meselesini, “ay altı âlem, oluş ve bozuluş ve sebepler” çerçevesinde değerlendirmektedir. Ona göre oluş ve bozuluş yalnızca ay altı felekte meydana gelir. Zira ay feleğinin altında ateş, hava, su ve toprak olmak üzere dört temel unsur bulunmaktadır ve bu unsurlar, çeşitli bileşimler hâlinde

¹⁶⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005), 465.

¹⁶⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi* (Ankara: Say Yayınları, 2013), 168.

¹⁶⁶ Mahmut Kaya, “Kindî, Ya'küb b. İshak (Hayatı ve Şahsiyeti)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/41.

¹⁶⁷ Hasan Aydın, *Eski Yunandan İslam'ın Klasik Çağına Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu* (İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2009), 119.

varlık kazanırlar.¹⁶⁸ Kindî, sebepleri dört kategoriye ayırır: maddî, formel, etkin ve gaye sebepler. Maddî sebep, bir varlığı meydana getiren ham maddedir; formel sebep, o varlığın biçim ve yapısını belirleyen unsurdur; etkin sebep, söz konusu varlığı meydana getiren faildir; gaye sebep ise o varlığın ortaya çıkış amacı ya da gerçekleştirilmek istenen gayedir.¹⁶⁹ Bu noktada Kindî, dinarı örnek verir ve şöyle açıklama yapar: Maddenin dinarı oluşturan altın olduğunu, formun dinarın şeklini, etkin sebebin dinarı yapan ustayı, gaye ise dinarı îmal etme amacını ifade ettiğini belirtir.¹⁷⁰ Bunlardan insan anlayışını içeren kısım etken sebeptir. O, etkin sebebi de iki kısma ayırmaktadır. Etken sebep yani fâil, fiili işlemede kendisine hiç bir şeyin zorlama olmadığı sebeptir. Kindî bu meseleyi şu örnekle açıklamaktadır: Bir okçunun okunun oku attığında hayvana isabet edip öldürdüğünü düşünelim. Burada okçunun uzak sebep ok'un ise yakın sebep olduğunu, okçu öldürme gayesiyle oku attıysa da hayvanın ölümüne sebep olan ok olduğunu benimsemektedir. Nitekim her oluş ve bozuluşun, her duyulur ve akledilir olayın meydana gelişindeki uzak etkin (fail) sebep olduğunu ilk sebebin ise Tanrı olduğunu belirtmektedir.¹⁷¹ Bu yaklaşımdan hareketle, insan fiillerinin asıl etkin sebebinin Tanrı olduğu sonucuna varılmaktadır. Tanrı uzak (nihâî) sebep konumundayken, insan yakın (doğrudan) sebeptir. Bu çerçevede, bizim bakış açımıza göre fiilin yaratıcısı yahut oluşumunu etkenin gayesine göre ortaya çıkaran varlık Allah'tır. Bunu etkin neden ile ereksel nedenin aynı durumda olduğunda etkin neden mevcut değilse, erek neden de yani edilgenin amacı da yok demektir.¹⁷² Kindî'nin bu görüşü, her şeyin Allah'tan olduğu bir varlık anlayışına götürmektedir.

Her ne kadar Kindî böyle görüşte olsa da, bu durumun insan fiillerinin uzak sebebi olarak Allah'ı, yakın sebebin ise insanın kendisi ve içinde bulunduğu dünyevi unsurlar olduğunu belirtir.¹⁷³ Kindî, insan fiillerini iki kategoriye ayırır; birincisi gerçek etkin fiiller, ikincisi ise mecazi fiillerdir. Gerçek etkin fiil, yoktan var etmek yani bir şeyi yaratmaktır. Bu tür bir fiil yalnızca yüce Allah'a özgüdür, çünkü bir şeyi yoktan var etmek sadece O'nun kudretiyle mümkündür. Bu fiil, yaratma (el-ibda) olarak adlandırılır. İkinci derecedeki gerçek fiil ise, bir etkinin etkisini, yani bir sebebin sonucu

¹⁶⁸ Ebu Yusuf Yakub Bin Kindî, *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 97-99; Aydın, *Eski Yunandan İslam'ın Klasik Çağına Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu*, 117.

¹⁶⁹ Kindî, *Felsefi Risaleler*, 96.

¹⁷⁰ Kindî, *Felsefi Risaleler*, 96.

¹⁷¹ Kindî, *Felsefi Risaleler*, 96-97.

¹⁷² Aydın, *Eski Yunandan İslam'ın Klasik Çağına Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu*, 117-118.

¹⁷³ Kindî, *Felsefi Risaleler*, 66.

üzerinde yaratıcı bir etki göstermesiyle ortaya çıkan fiildir. Gerçek etkin olan yalnızca Allah'tır. Bunun dışında, diğer varlıklara, Allah'ın yarattığı bütün varlıklara, mecazi olarak etkinlik özelliği verilir. Ancak bunlar hakiki etkinlikten ziyade sadece bir yansıma olarak kabul edilir.¹⁷⁴ O, mecazi fiilleri de iki gruba ayırmaktadır; iradeye bağlı ve iradeye bağlı olmayan fiiller. İradeye bağlı fiillere örnek olarak bir duvar ustasının yaptığı iş verilir. Duvarın inşa edilmesi için gerekli malzeme ve ustanın iradesi gereklidir. İradeye bağlı olmayan fiiller ise kişinin yaşadığı aşkı gibi örneklerle açıklamaktadır. Burada bir kişi âşık olduğunda, bu hisler onun iradesine ve çabasına bağlı olmadan meydana gelir. Aynı şekilde, mıknaatın demiri çekmesi de iradeye bağlı olmayan bir fiil olarak değerlendirmektedir.¹⁷⁵

Dolayısıyla Kindî, ilk neden olarak Allah'ı kabul eder ve evreni ay üstü ve ay altı felek şeklinde ikiye ayırır.. Ay üstü felek, Tanrı tarafından yaratılmış olup, hareketlerini Tanrı'dan almaktadır. Sudûr teorisini kendi tarzında açıklayan Kindî, ay altı feleğin ay üstü felekten etkilendiğini belirtir. Tüm varlıkların gerçek faili Tanrı'dır; diğer her şey mecazî faildir. Kindî'ye göre, ezeli varlıklar dışında kalan varlıklar, var olabilmek için bir sebebe ihtiyaç duyar. Bu varlıkların gerçek sebebi ise onları yokluktan varlık sahasına çıkaran Tanrı'dır. Ancak Tanrı, yarattığı varlıklar arasında bir sebep-sonuç ilişkisi kurar ve her varlık diğerine sebep olacak şekilde yaratılır. Kindî bu sebep-sonuç ilişkisine "mecazî fail" ismini vermektedir.¹⁷⁶

İnsan fiilleri de bu mecazi faili takip eder, çevresi ve ay üstü alemin etkisi altında şekillenir. Bu yaklaşımdan hareketle teklif anlayışına dair meseleye gelindiğinde, her şeyin Allah'tan olduğu ve fiillerin bir kısmının mecazî kabul edildiği bir çerçevede, Mu'tezile, Eş'arîlik ve Mâtürîdîlikteki gibi sistemli bir sorumluluk anlayışının söz konusu olmadığı görülmektedir. Ancak buna rağmen, insan hem irade sahibi olarak değerlendirilmekte hem de fiilleri mecazî anlamda sorumluluk çerçevesinde ele alınmaktadır. Buradan da şer'î değil, aklî teklifin devreye girdiği anlaşılmaktadır. Şimdi Fârâbî'nin teklif düşüncesini nedenselik çerçevesinde nasıl ele aldığını belirteceğiz.

İslâm felsefesinin kurucu düşünürlerinden biri de Ebû Nasr Muhammed b. Uzlug et-Tarhânî el-Fârâbî'dir. O da tıpkı Kindî gibi Aristo'nun düşüncelerini İslâm düşünce

¹⁷⁴ Kindî, *Felsefî Risaleler*, 66.

¹⁷⁵ Kindî, *Felsefî Risaleler*, 117.

¹⁷⁶ Kindî, *Felsefî Risaleler*, 75-76.

geleneğiyle birleştirerek özgün biçimde geliştirmiştir. Fârâbî, mantık, müzik, metafizik ve siyaset felsefesi gibi pek çok alanda öncülük yapmış; özellikle klasik siyaset felsefesini İslâmî düşünceyle uyumlu hale getirme çabalarıyla tanınmıştır.¹⁷⁷ Fârâbî'nin düşünce dünyasında, nedensellik konusu oldukça önemli bir yer tutar. Çünkü Fârâbî, Aristo'nun nedensellik anlayışını benimsemiş, ancak aynı zamanda İslâm düşüncesinin etkisiyle bazı özgün yorumlar getirmiştir. Neticede metafizik alanında, Tanrı tasavvuru, Tanrı-âlem ilişkisi, ilk neden ve âlemin Tanrı'dan sudûru, nübüvvet ve mucize gibi konulara dair çeşitli görüşlerin ortaya konduğu görülmektedir. Bizim konumuzu kapsayan teklif meselesini Fârâbî'nin “nedensellik ve ay altı alem” gibi düşüncesinin penceresinden yaklaştırmaya çalışacağız.

Fârâbî de insan iradesini açıklarken ilk önce Kindî'de olduğu gibi Tanrı'dan bahsederek ilk varlık ve ilk neden kavramlarını açıklamaktadır. Ona göre ilk varlık Tanrıdır. Tanrı ezelî ve ebedî'dir, diğer varlıklar ise sebebîdir. Fârâbî'ye göre Tanrı'nın varlığı kendindendir. Yani varlığı için herhangi bir nedene ihtiyaç yoktur. Çünkü O, tüm diğer varlıkların sebebi olan “ilk mevcut”tur. Tanrı, her türlü eksiklikten münezzehtir. O'ndan başka tüm varlıklarda az ya da çok eksiklik bulunabilirken, Tanrı mutlak kemal sahibidir. O'nun varlığı, varlık mertebelerinin en yücesinde yer alır ve ondan daha üstün ya da daha önce gelen bir varlığın bulunması mümkün değildir. Tanrı, varlık açısından en yüksek kemal noktasında ve varlık üstünlüğünün zirvesindedir. “İlk mevcut” olarak Tanrı ne “bil-kuvve” hâlinde ne de başka herhangi bir tarzda sonradan var olmuş değildir. Dolayısıyla O, ezelî ve kadîmdir.”¹⁷⁸ Fârâbî, Tanrı tasavvurunu ilk varlık ezelî ve ebedî olarak ve Onun varlığını her maddenin ve her mevzunun dışında olduğunu açıkladığını belirttik. Bu bağlamda Fârâbî Tanrı alem ve insan ilişkisini sudûr teorisiyle insanın mutluluğa ermesini şöyle açıklamaktadır: İlk mevcut, varlığı kendinden olan varlıktır. Fârâbî'ye göre bu ilk mevcudun kendine özgü varlığından diğer varlıkların zorunlu olarak ortaya çıkması kaçınılmazdır. Söz konusu varlıkların bir kısmı duyu yoluyla gözlemlenebilirken, bir kısmı ise ancak aklî delillerle bilinebilir. Bu varlıkların ortaya çıkışı, insanın irade ve tercihiye hem bağlıdır hem de bağımsızdır.. Yani bu

¹⁷⁷ Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 174; Yaşar Aydın, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: İslam Araştırmaları Merkezi, 2016), 146; Mahmut Kaya, “Fârâbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/145.

¹⁷⁸ Ebû Nasr Muhammed İbn Uzlug Tarhân Fârâbî, *El-Medinetü'l Fâzıla*, çev. Nafiz Danışman (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001), 15-16; Yaşar Aydın, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, (ed. M. Cüneyt Kaya), 158-159; Ahmet Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*. 176; Aydın, *Eski Yunandan İslam'ın Klasik Çağına Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu*, 126-127.

varlıklar ilk mevcudun varlığından taşan bir tür zorunlu sonuç olarak meydana gelmiştir. Onların varlığı, ilk mevcudun varlığından bir taşma (feyiz) şeklinde vücut bulmuştur.¹⁷⁹

Böylece, Tanrı'nın varlığı, O'nun ne bir sebebe ne de bir gayeye bağlı olamayacağı gerçeğiyle ortaya konulmakta; insanda meydana gelen şeylerin ise iradeye bağlı olmakla Tanrı'dan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Bir yandan konumuzla doğrudan ilişkili olan insan iradesi meselesi hakkında Fârâbî, insanın iradeye sahip bir varlık olduğunu ve tercih yapabilme yeteneği bulunduğunu ifade etmektedir. Fârâbî'ye göre insanda iki tür özellik bulunmaktadır. Biri doğuştan gelen, diğeri ise iradeyle kazanılan özelliklerdir. Doğuştan olanlar, onun ifadesiyle tabiat gereği var olan yani tabîî niteliklerdir. İkinci grubu ise insanın kendi tercihi ve iradesiyle gerçekleştirdiği fiiller oluşturur. Fârâbî, bu iki yönün birbirinden farklı mahiyetlere sahip olduğunu ve her birinin ayrı ayrı incelenmesi gereken konular olduğunu ifade etmektedir.¹⁸⁰ Fârâbî, canlı varlıklarda bir fiilin gerçekleşebilmesi için yalnızca iradenin yeterli olmadığını belirtir. Ona göre, irade kuvvetinin etkili olabilmesi için ona yardımcı olan birtakım diğer kuvvetlerin de bulunması gerekir. Bu yardımcı kuvvetler, bedende söz konusu fiilleri gerçekleştirmek üzere tahsis edilmiş organlara dağılmış durumdadır. Bunların bir kısmı sinirler, bir kısmı ise kaslardır. Bu yapılar, hem insan hem de hayvanlarda arzu edilen fiillerin yerine getirilmesini sağlayan organlar içinde yer alır. Eller, ayaklar ve bedenin irade ile hareket ettirilebilen diğer bölümleri bu organlara örnek olarak verilebilir. Dolayısıyla Fârâbî'ye göre, bedenin bu tür kısımlarına dağılmış olan tüm bu kuvvetler, kalpte bulunan irade kuvvetinin bedensel araçları ve hizmetkârlarıdır.¹⁸¹

Dolayısıyla Fârâbî'de de insan anlayışının içinde özellikle Kelâmcıların teklif anlayışı gibi bir düşüncenin olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak insanın özgür ve iradeli bir varlık olduğunu, özellikle Tanrı'nın iradesine dayamakta olduğunu ve Tanrı'yı her şeyin mutlak ilk nedeni olarak kabul ettiğinden dolayı öyle netice çıkmaktadır. Çünkü Tanrı, her şeyin yaratılışındaki ilk ve zorunlu sebep olup, onun varlığı zorunludur. Dolayısıyla, varlıklar arasındaki her etkileşim Tanrı'nın bir iradesinin ve düzeninin sonucudur. Yani insan fiilleri belirli bir nedensel ilişkiye dayanır, ancak insanın bu

¹⁷⁹ Fârâbî, *El-Medinetü'l Fâzıla*, 28; Ahmet Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*. 178.

¹⁸⁰ Ebû Nasr Muhammed Fârâbî, *Farabi'nin Üç Eseri, (Aristo Felsefesi)*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat fakültesi Yayınları, 1974), 100-101.

¹⁸¹ Fârâbî, *El-Medinetü'l Fâzıla*, 56; Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 178-179.

fiilleri üzerinde bir miktar özgürlüğü ve iradesi vardır. İnsan, Tanrı'nın yaratıcı iradesine uygun şekilde hareket eder ve fiilleri bu iradenin etkisiyle şekillenir. Ancak insanın özgür iradesi, Tanrı'nın belirlediği genel düzene bütünüyle aykırı değildir. Bilakis bu düzenin bir parçası olarak varlık göstermektedir. Bu nedenle, insanın tamamen sorumluluktan ya da teklif- mâ lâ yutâk dediğimiz düşünceden muaf olduğu söylenemez. Zira burada esas olarak insanın iradesinden söz edildiği anlaşılmaktadır. Şimdi İslâm dininin en önemli alimlerinden biri olan tabip, filozof ve kelâmcı İbn Sînâ'nın teklif meselesini nedensellik anlayışı çerçevesinde nasıl ele aldığını açıklamaya çalışacağız.

Ebu Ali el-Hüseyin ibn Abdullah İbn Sînâ da İslâm felsefesi geleneğinin en büyük düşünürlerinden biridir.. Yalnızca düşünür değil Batı da “Avicenna” ve doğuda tıp bilgini sayılan müslüman ve birçok alanda eser veren bilgin bir düşünürdür.¹⁸² İbn Sînâ, sudûr teorisinden hareketle âlemin oluşum biçimini, Tanrı-âlem ilişkisini, ay üstü ve ay altı âlemlerin işleyişini, bu işleyiş içindeki insanın konumunu ve sorumluluğunu ele alır.

İbn Sînâ, Fârabî'yi takip ederek onun nedensellik anlayışını İslâm düşüncesi temelinde yeniden yorumlamıştır. Yukarıda değinildiği üzere, nedensellik düşüncesi İbnî Sînâ'nın insan anlayışının da merkezinde yer alır. O, insanın dört unsurdan oluşarak en yetkin düzeye ulaşacağını savunur. Bunlar diğer İslâm felsefecilerinde de olduğu gibi toprak, hava, ateş ve sudur.¹⁸³ Bu bağlamda oluşan dört unsurdan insan en yetkin düzeye insan bedeninde ulaşır. Faal akıldan ise insanî nefis sonradan oluşur.¹⁸⁴ Böylece akıldan başlayan bu ilk süreç, akıllı varlık olan insanla nihayete ulaşır. İnsan, tabii (doğal), bitkisel, hayvansal ve nâtık (akledici/düşünen) nefis güçlerini bünyesinde barındıran bir varlıktır. Tüm bu güçler bir araya geldiğinde, insana özgü olan insanlık mahiyeti ortaya çıkar.¹⁸⁵

Bu şekilde insanın mahiyeti faal akılla tamamlanacağına göre insanın iradesi ve fiil yapıp yapmaması konusunda İbnî Sînâ şöyle demektedir: “Biz insanlardan seçim sahibi olan her varlık, yapmış olduğu her seçimde, söz konusu fiili yapmaya çağıran bir

¹⁸² Ömer Mahir Alper, “İbn Sînâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/319; Aydın, *Eski Yunandan İslâm'ın Klasik Çağına Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu*, 137.

¹⁸³ Hüseyin Topdemir, *İbnî Sînâ (İşaretler ve Tambihler)* (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 582.

¹⁸⁴ Ömer Mahir Alper, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, (ed. M. Cüneyt Kaya) 262.

¹⁸⁵ Topdemir, *İbnî Sînâ (Şifa)*, 159.

güdüleyici mutlaka o kimse için söz konusudur. Amaç olan söz konusu güdü, eğer bizdeki kuvvetlerin en güçlüsüyle uyumlu olursa, denilirki, falanca kişi yapmış olduğu eylemde seçme özgürlüğü olan bir kişidir. Bazen de bu güdü, başka bir insandan (bize) gelebilmektedir”.¹⁸⁶ Ancak kimi durumlarda bu güdü, dışsal bir etkiden, örneğin başka bir kişiden kaynaklanabilir. İbn Sînâ, irade konusunu ele alırken, güdünün kişinin içsel eğilimiyle uyumlu olmadığı durumlarda fiilin zorlamayla meydana geleceğini belirtir. Buna karşılık, eylem kişinin kendi içsel güdüsünden kaynaklandığında, seçim yapan ve eylemi gerçekleştirenin gerçekten bireyin kendisi olacağını ifade eder. Bu güdü, Mu‘tezile’nin benimsediği güç/istitaâtı anımsatmaktadır. Ona göre bir kişinin seçim sahibi olduğunu söylediğimizde, o kişinin fiilini yönlendiren güdünün o kişinin kendisi olduğu aşıkardır. Ancak fiil, dışsal bir güdü tarafından zorlanıyorsa, bu durumda fiili yönlendiren şey o kişi dışında başka bir etkendir.¹⁸⁷

Buradan anlaşılacağına göre insanın yaptığı tüm eylemler bir seçim sonucudur. Ancak bazen dışarıdan gelen bir etki nedeniyle kişi, seçimini yapmak zorunda kalır ve fiil o şekilde gerçekleşir. Diğer durumlarda ise insan, kendi isteği ve iradesiyle seçim yaparak eylemini gerçekleştirir. İnsanın fiillerini yapması hakkında İbn Sînâ şöyle demektedir: “İnsanın fiillerinin de dâhil olduğu hareket, kuvveden fiile çıkıştır. O, her kuvveden fiile çıkışı hareket olarak isimlendirir. İnsanın fiilleri de içinde kuvveden fiile çıkışı içerdiği için hareketin tanımına girer. Yine ona göre nefis, hareketin yakın ilkesi ve “bi’l-kuvve” olanın ilk yetkinliğidir. Hareket, kendi içinde altı kavram bulundurur. Bunlar; hareketli, hareket ettiren, içinde hareket olan, hareket kendisinden olan, kendisine doğru hareket olan ve zamandır.”¹⁸⁸ Hareket kuvveden fiile geçiştir ve insan fiilleri de bu sürecin bir parçasıdır. Hareketin başlangıcı nefsin etkinliği olup, hareketin altı temel unsuru vardır. Hareketli, hareket ettiren, içinde hareket olan, hareketin kaynağı, hedefi ve zamandır. İnsanın hareket etmesine etki gösteren şeyin kuvvet, kudret ve güç gereklidir. İbn Sînâ’ya göre kudret canlıda bulunan ve istediği zaman kendisinden fiilini çıkardığı güçtür.¹⁸⁹ Kudret ve kuvvetin hareket yönündeki tezahürleri iki biçimdedir. Birincisinde, arzu ve öfke gibi duyguların etkisiyle tahayyül ortaya çıkar

¹⁸⁶ Ebu Ali el-Hüseyin İbnî Sînâ, *et-Ta’likât*, çev. İsmail Hanoğlu (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 96.

¹⁸⁷ İbnî Sînâ, *et-Ta’likât*, 96.

¹⁸⁸ Ebu Ali el-Hüseyin İbn Sînâ, *Fizik*, çev. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 129.

¹⁸⁹ Ebu Ali el-Hüseyin İbn Sînâ, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 152.

ve bu da insanda bir iradenin doğmasına sebep olur. İkincisinde ise akıl yoluyla gerçekleşen düşünce neticesinde irade oluşur. Ortaya çıkan bu irade vasıtasıyla organlar harekete geçirilir. Böylece kudret ve kuvvet, bedensel hareketleri meydana getirerek, cisimden kaynaklanan fiillerin temel ilkesi haline gelir.¹⁹⁰

Dolayısıyla İbn Sînâ, sudûr teorisini geliştirerek evrende her şeyin bir sebebe dayandığını ve bu nedenle belirlenimci bir sistemin işlediğini savunur. Bazı eserlerinde insanın özgürlüğü ile ilgili bir anlayışa yer verilirken, diğerlerinde bu görüş zayıflar. İbn Sînâ, evrenin nedenselliğe bağlı olarak işlediğini kabul etmekle birlikte, insanı yaptığı eylemlerden sorumlu tutar. Gerçek özgürlüğü yalnızca Tanrı'ya atfederek, insanın özgür iradesini sınırlamıştır. O, her şeyin esas belirleyicisi olarak Tanrı'yı kabul ederken, insanın fiillerinden sorumlu olduğunu belirtir. İbn Sînâ'nın şu görüşünde insanın bir yandan özgür olmadığı sonucu çıkarılabilmektedir. “Muhakkak bizde hakiki bir seçimden bahsedemeyiz.”¹⁹¹ Demek İbn Sînâ insanın iradeli, kudretle fiil işleyen ve işlediği fiillerden dolayı insanı sorumlu görmüştür, neticesine varabiliriz. Nitekim o, sudûr teorisiyle düşüncelerini geliştirmiştir. Her şey Allah'tan taşındığına göre yani insan bir yandan özgür bir yandan da yaptığı işlerden dolayı Allah onu sorumlu tutmaktaysa burada bir teklif var demektir. Hem özgür ve hem sorumluydu ahirette durumuna göre karar verilecektir. İbn Sînâ'nın insanları özgür ve iradeli sayması bir yandan aklı teklif görüşünü ortaya koyar.

Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozofları açısından insan tasavvuru, felsefî düşüncenin özel meselelerinden biri olmuştur. Bu düşünürlerin insan anlayışı, genel hatlarıyla kelâm ehlinin insan tasavvuruna benzerlik göstermektedir. Teklif açısından da benzer bir yaklaşım söz konusudur. Bununla birlikte, söz konusu filozofların insanı irade sahibi ve sorumluluk taşıyan bir varlık olarak gördükleri de gözlemlenebilmektedir. Bu bağlamda, İslâm filozoflarının teklif anlayışına doğrudan ya da dolaylı olarak temas edilmiş olmaktadır. Böylece konu bütünlüğü korunarak teklif kavramı felsefî bağlamda da ele alınmıştır. Şimdi ise İslâm düşünce geleneğinde önemli bir yere sahip olan tasavvuf ehlinin teklif anlayışını ele almaya çalışacağız.

¹⁹⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, 155.

¹⁹¹ İbnî Sînâ, *et-Ta'likât*, 97.

1.3.4. Tasavvufta Teklif Düşüncesi

Tasavvuf, İslâm düşüncesinin mistik bir boyutunu oluşturan ve bireyin hem Allah'a yakınlaşmasını hem ahlaki/manevî olgunlaşmasını hedefleyen bir disiplindir. Bu bağlamda, teklif (mükellefiyet) anlayışı da tasavvufî öğretilerde önemli bir yer tutar. Sûfiler, Allah Teâlâ'nın Kur'an'da kullarına farz kıldığı hususların, akıl ve olgunluğa ermiş her Müslüman için farz, vacip, zarurî ve lüzumlu olduğunu kabul ederler. Bu hükümlerin uygulanmasında geri kalmanın ve ihmalkâr davranmanın hiçbir kimseye ve hiçbir şekilde müsaade edilmediği konusunda görüş birliği içindedirler. Onlara göre, en yüksek mertebelere ulaşan, en yüce dereceleri elde eden, en şerefli makamlara erişen sıddık, ârif ve evliyâ dahi dini hükümleri yerine getirme hususunda gevşeklik ve ihmalkarlık gösterme hakkına veya yetkisine sahip değildir..¹⁹²

Burada Sûfiler, Allah'ın Kur'an'da belirlediği farzlar ve Resulullah'ın gösterdiği hususların her akıl sahibi ve ergin Müslüman için zorunlu olduğunu kabul etmektedirler. Bu dini yükümlülükleri yerine getirmede gevşeklik ya da ihmalin hiçbir şekilde caiz olmadığına inanmaktadırlar. Ayrıca, onlara göre en yüksek derecelere ulaşan sıddıklar, ârifler ve evliyaların bile dini hükümlere karşı gevşek davranma hakkı yoktur.

Sûfilere göre insanların işledikleri ameller, onların mutluluğa (saâdete) ya da bedbahtlığa (şekavete) ulaşmalarının asıl sebebi değildir. Onlara göre, bir kişinin kaderi, daha hiçbir amel işlemeyen önce Allah Teâlâ tarafından takdir edilmiş, alnına yazılmıştır. Abdullah b. Ömer'in aktardığı bir hadiste, Allah katından indirilen bir kitapta cennete girecek olanların isimlerinin, hatta hangi kabileye ve hangi babaya mensup olduklarının dahi yer aldığı, bu listenin en son cennetlik kişiye kadar eksiksiz ve değişmez şekilde belirlendiği bildirilmiştir. Hz. Peygamber, cehennemlikler için de aynı mevkinin geçerli olduğunu ifade etmiş ve şöyle buyurmuştur: "Cennetlik olan kimse daha annesinin karnındayken cennetlik, cehennemlik olan da yine doğmadan önce cehennemliktir."¹⁹³

Belirttiğimiz bazı sûfilerin anlayışına göre, insanların işledikleri ameller ne sevabı ne de cezayı hak etme açısından belirleyici değildir. Ancak Allah'ın lütfü mükafatı, adaleti ise azabı gerektirir. Onların ortak kanaatlerinden biri de şudur:

¹⁹² Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, Hazırlayan. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2013), 93.

¹⁹³ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, 94.

Cennette verilen nimetler, herhangi bir sebep veya gerekçeye dayanmaz; doğrudan Allah'ın ezeldeki takdirinin ve iradesinin bir sonucudur. Aynı şekilde cehennem azabı da, kişinin fiillerine bağlı olmaksızın yine ilâhî iradenin bir neticesidir. Rivayetlerde, Allah'ın dilediğini amelleri kötü olsa bile cennete koyacağına, dilediğini amelleri iyi olsa da cehenneme göndereceğine aldırmadan hükmedeceği belirtilmiştir. Bu anlayışı destekleyen bazı ayetler de vardır: “Biz cinlerin ve insanların bir çoğunu cehennem için yaratmışızdır.”¹⁹⁴ ve “Tarafımızdan en güzel akıbetle ödüllendirilenler cehennemden uzak tutulacaktır.”¹⁹⁵ Dolayısıyla Süfîler, insanların amellerinin doğrudan mükâfat veya cezayı gerektirmediği, ancak Allah'ın lütfunu ve adaletinin de azabı belirlediği konusunda ortak bir görüşe sahiptir. Onlara göre, cennetteki nimetler ve cehennemdeki azap, hiçbir sebebe veya amele bağlı olmadan tamamen Allah'ın ezeldeki takdirinin bir sonucudur. Bu anlayışa göre, Allah dilediğini cennete, dilediğini de cehenneme gönderir.¹⁹⁶

Tasavvuf ehline göre Resulullah'ın “Çalışınız, bir kimse ne için yaratılmışsa o işi yapmak onun için kolaylaştırılır” hadisinde işaret ettiği gibi insanların fiilleri Allah'ın ezelde kendileri için takdir ettiği şeyin emareleri ve alametleri olduğuna inanırlar.¹⁹⁷

Cüneyd Bağdâdî'ye göre, Allah Teâlâ'nın ezelde kulları için takdir ettiği sonucun bir işareti olarak, dünyada onlara peşinen verdiği haber ibadet ya da günahıdır. Yani, cennetlik kimselere iyi ameller bir müjde olarak, cehennemliklere ise kötü ameller bir uyarı ve kara haber olarak daha bu dünyadayken gösterilir.¹⁹⁸

Bununla birlikte sâfîler, Allah Teâlâ'nın kullarını yaptıkları amellere göre mükâfatlandıracağı veya cezalandıracağı konusunda hemfikirler. Çünkü Allah, iyilik yapanlara sevap vadetmiş, kötülük işleyenleri ise azapla uyarmıştır. Elbette ki Allah, vaadini yerine getirir, tehdidinde de sadıktır; zira O'nun sözü haklıdır, verdiği haber doğrudur.¹⁹⁹

Sâfîler der ki: Allah bir konuda insana sorumluluk yükledikten sonra, o sorumluluğu yerine getirmek ve teşvik edilen amelleri hayata geçirmek kulun görevi hâline gelir. Kul, kendisinden isteneni yerine getirip üzerine düşeni yaparsa, bu çabanın

¹⁹⁴ A'raf, 7/178.

¹⁹⁵ Enbiya, 21/101.

¹⁹⁶ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, 94.

¹⁹⁷ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, 94.

¹⁹⁸ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, 95.

¹⁹⁹ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, 95.

ardından Allah'ın lütfuyla müşahede halleri gerçekleşir. Nitekim Peygamber Efendimiz şöyle buyurmuştur: “Kişi bildiğiyle amel ederse, Allah ona bilmediklerini de öğretir.” Kur’anda yer alan aşağıdaki ayet, bu rivayetle ilişkilendirilmiştir. “Bizim rızamızı kazanmak için çaba gösterenlere elbette yollarımızı gösteririz.”²⁰⁰ Bu da gösteriyor ki zahiren amel ve mücâhede kula aittir; fakat bâtındaki hidayet, marifet ve müşâhede Allah’tandır. Bir başka ayette de şöyle geçmektedir: “Ey iman edenler! Allah’tan korkun, O’nun rızasını kazandıracak vesileler arayın ve O’nun yolunda gayret gösterin ki kurtuluşa eresiniz.”²⁰¹ Yani takva ve mücâhede kuldandır; ancak asıl kurtuluş Allah’ın lütfuna bağlıdır.²⁰² Dolayısıyla Allah’ın teklif ettiği işleri yerine getirmek ve bu işleri yapmak için kulun tüm gücünü seferber etmesi gerektiğini savunurlar. Kul, isteneni yerine getirirse, Allah ona ilahi bilgileri ve marifetleri verir. Allah, çaba gösteren ve rızasını kazanmak için mücadele edenleri hidayet eder. Bu mücâhede ve takva kuldandır, ancak nihai kurtuluş ve başarı Allah’tan gelir.

Yine Cüneyd’e göre, Allah’ın kullarına ezeldeki lütufları doğrultusunda davranacağını belirtir. Allah, kullarına başlangıçta ikramda bulunmuş, sonra merhametinden onlara bazı emirler vermiş ve lütuf olarak vaadlerde bulunmuştur. Allah’ın bu ihsanı, sürekli artarak devam eder. Bir kişi, Allah’ın ezeldeki lütfünü görüp emirlere riayet ederse, Allah’ın vaadini yerine getirir ve nihayetinde kurtuluşa erer. Bu kişi, Allah’ın fazlından daha fazla ihsan alır.²⁰³

Dolayısıyla Tasavvuf ehline göre teklif, yani kullara yüklenen dinî sorumluluklar, Kur’an ve sünnetle sabit olan farz ve vacipler her akıllı ve ergin Müslümana kesin bir sorumluluk olarak yüklenmiştir. En yüksek mertebeye ulaşmış evliyâ bile bu hükümleri yerine getirme konusunda gevşek davranamaz. Onlar, insanların kaderlerinin ezelde belirlendiğini ve amellerin doğrudan cennet veya cehennem hak ettirmediğini savunurlar. Onlara göre cennet, Allah’ın lütfunun cehennem ise adaletinin bir sonucudur. Ancak bu, insanın sorumluluğunu ortadan kaldırmaz. Her insan, ne için yaratıldıysa o yönde bir kolaylıkla karşılaşır. İyi fiiller cennetliğe, kötü fiiller cehennemliğe işarettir. Onlara göre teklif edilen sorumlulukları yerine getirmek kula düşer. Kişi bu görevini yerine getirirse Allah, ona hidayet, marifet

²⁰⁰ Ankebût, 29/69.

²⁰¹ Mâide, 5/35.

²⁰² Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta’arruf*, 95.

²⁰³ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta’arruf*, 95.

ve müşâhede gibi manevî lütuflar ihsan eder. Takva ve mücâhede kuldan, ancak kurtuluş ve hidayet Allah'tandır.

Buradan anlaşıldığına göre Tasavvuf geleneğinin veya bir belirgin Sûfilerin hangi itikadî mezhebe mensupsa o mezhebin itikadî görüşlerini benimsediği bilinmektedir. Ancak bazı İbni Arabî (ö. 638/1240) gibi Sûfilerlerin görüşleri farklı olmaktadır. Bunun dışında bahsettiğimiz üzere mensup oldukları mezhebin itikadî görüşlerine sahiptir. Bu bağlamda bazı İmam Rabbânî (ö. 1034/1624) ve İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) gibi Sûfilerlerin teklif ile ilgili görüşlerini kader inancı bağlamında belirtelim.

İmâm-ı Rabbânî'nin kader inancı, insan hürriyeti ve sorumluluğu konusunda Mâtürîdî mezhebi doğrultusunda hareket ettiği gözlemlenilmektedir. İmâm-ı Rabbânî, "bir makdure iki kudretin taallukunun câiz olduğu" anlayışını benimser. Bu görüşe göre, insan fiili hem Allah'ın yaratmasıyla hem de kulun kesbî (kazanma) fiiliyle varlık sahnesine çıkar. Burada öncelik meselesinde, yani fiilin hangisinin önce olduğu konusunda İmâm-ı Rabbânî, önceliği kulun kesbine verir ve bunu "kulun kesb ve ihtiyârî" olarak tanımlar. Kul, fiili işlemeye yönelir (kast eder) ve yapma yönünü tercih eder (ihtiyâr). Allah da bu doğrultuda fiili yaratır. Sonuç olarak, fiilin sorumlusu fiili yaratan Allah değil; fiile yönelen, kastı ve ihtiyârî ile yaratılmasına sebep olan kuldur. Dolayısıyla insan, yapma veya yapmama hususunda olduğu gibi, neyi ve nasıl yapacağı konusunda da özgürdür. Bu özgürlüğün en açık delili ise, Allah'ın peygamberler aracılığıyla insanları iyiliğe sevk etmesidir.²⁰⁴

Dolayısıyla İmâm-ı Rabbânî, kader konusunda insan özgürlüğü ve sorumluluk açısından Mâtürîdî'nin görüşünü benimseyerek, insan fiillerinin hem Allah'ın yaratmasıyla hem de kulun kesbiyle meydana geldiğini savunur. Ancak fiilin başlangıcında kulun iradesi (kast ve ihtiyârî) vardır. Yani, kul bir fiili yapmayı ister ve tercih eder; Allah da bu isteğe uygun olarak fiili yaratır. Bu sebeple, fiilin asıl sorumlusu, onu isteyen ve tercih eden insandır. İnsan, hem yapıp yapmamada hem de nasıl yapacağı konusunda özgürdür. Allah'ın peygamberler göndererek insanları iyiliğe yönlendirmesi de bu özgürlüğün bir göstergesidir. Buradan hareketle, İmâm-ı Rabbânî'nin kader anlayışında Mâtürîdî çizgisini benimsediği dikkate alındığında, teklif anlayışının da bu doğrultuda şekillendiği söylenebilir. Şimdi ise, İsmail Hakkı

²⁰⁴ Cağfer Karadaş, *Sûfî İtikadı* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2017), 132-133.

Bursevî'nin teklif anlayışını kader bağlamında nasıl ele aldığını incelemeye çalışalım.

İsmail Hakkı Bursevî, kaderi; ezeli iradenin şeylerin varoluş vakitlerini belirlemesidir diye tanımlar. Ardından kader ile kazâ arasında şöyle bir fark görür: Kader ma'dûmun tayini, kazâ ise aynı ma'dûmun mevcut haline intikal ettirilmesidir. İlâhî rızayı bunların dışında değerlendirir. Her ne kadar Allah kulun aleyhine olabilecek şeyleri irade etse de buna rızası olmayabilir. Çünkü “her rızada irade vardır ama her iradede rıza yoktur.” O, bunu desteklemek için “Yüce Allah kullarının küfrüne razı olmaz”²⁰⁵ mealindeki âyetini delil getirir. Buna göre her ne kadar, “Hepsi Allah'tandır de”²⁰⁶ âyeti gereği iyilik ve çirkinlik Allah'tan olsa bile Allah'ın kötülüğe rızası yoktur. Kader hakkında konuşmanın yasaklandığına dair gelen hadisleri²⁰⁷ esas alarak kader konusunda sükût edilmesini gerekli görür. Zira kader Allah'ın zatı gibi bilinme imkânı olmayan sırdır.²⁰⁸

Dolayısıyla İsmail Hakkı Bursevî de kaderi, Allah'ın ezeli iradesiyle varlıkların meydana geleceği zamanı belirlemesi olarak tanımlamaktadır. Ona göre kader, henüz var olmayan şeyin ne zaman var olacağının belirlenmesidir. Kazâ ise, o belirlenen şeyin fiilen varlık sahnesine çıkmasıdır. İlâhî rıza ise bu ikisinden ayrıdır. Allah bir şeyin gerçekleşmesini irade edebilir ama bu, onun o şeye razı olduğu anlamına gelmez. Örneğin, Allah küfrün gerçekleşmesini dilemiş olabilir, fakat buna razı değildir. Bursevî bu ayrımı, “Her rızada irade mevcuttur; ancak her iradede rıza bulunmayabilir” sözüyle açıklar ve Kur'an'daki “Allah, kullarının küfrüne razı olmaz” âyetini delil göstermektedir. Ayrıca kaderin mahiyeti Allah'ın zatı gibi bilinemez bir sır olduğu için, bu konuda susulması gerektiğini savunur ve bu görüşünü kader hakkında konuşmayı yasaklayan hadislerle temellendirir. O, tüm bu kader v.b. görüşlerini İbni Arabî'den hareketle temellendirmektedir.²⁰⁹

Dolayısıyla Tasavvuf geleneği içinde, teklif (mükellefiyet) anlayışı büyük bir anlayışa sahiptir. Sûfiler, özellikle kendilerine ait manevi yolculukları ve Allah'a yakınlaşma çabaları ile birlikte, teklîf-i mâ lâ yutâk anlayışını kendi inanç sistemleri çerçevelerinden ele alırlar. Ancak bu anlayış, onun bir sufinin bağlı olduğu itikadi

²⁰⁵ Zümer, 39/7.

²⁰⁶ Nisâ, 4/78.

²⁰⁷ Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî Tercümesi*, çev. Abdullah Parlıyan (Konya: Konya Kitapçılık, 2004), 2/199.

²⁰⁸ Cağfer Karadaş, *Sûfî İtikadı*, 155.

²⁰⁹ Cağfer Karadaş, *Sûfî İtikadı*, 153-154.

mezhebe göre farklılık göstermektedir. Yani İslâm dünyasında itikadi mezhepler dini kurallar, insan özgürlüğü, kader, ilahi takdir gibi seçeneklerle farklı yöntemler geliştirmiştir. Sûfiler de, bu mezheplerin etkisi altında şekillenen bir düşünce özgürlüğüne sahiptirler. Özellikle Sûfilerin büyük bir kısmı, tasavvufî anlayışlarını belirlerken, İslâm'ın ana akım inanç sistemlerine bağlı açıklamalardan ve mensubu oldukları mezheplerin öğretilerinden farklı derecelerde etkilenmişlerdir. Bu durum,, onların teklif anlayışlarını da doğrudan etkilemiştir. Şimdi ise İslâm'ın hukukî çerçevesini belirleyen İslâm hukukunda teklif meselesinin nasıl ele alındığını inceleyelim.

1.3.5. Fıkıhta Teklif Düşüncesi

Fıkıh geleneğinde teklif kavramı daha çok insanların ibadet, muamelat ve ahlak çerçevesinde gerçekleştirdikleri fiiller bağlamında ele alınmıştır. Bu doğrultuda, konuya ayrıntılı bir biçimde girmeden önce İslâm hukukunda teklifin nasıl ele alındığını kısaca belirtmekte fayda vardır.

Ef'âl-i mükellefin terimi, mükelleflerin gerçekleştirdiği fiilleri ifade eder. Şer'î hükmün tanımında ise farklı ekoller arasında yaklaşım farklılıkları bulunmaktadır. Şâfiî ekolüne mensup kelâmcı ve usulcüler, şâri ile onun hitabı olan nas arasındaki ilişkiyi temel alırken; Hanefî usulcüler ise nas ile mükellefin fiili arasındaki bağı esas kabul ederler. Bu doğrultuda, Şâfiî ekolüne bağlı usulcüler şer'î hükmü, “Allah'ın talep, tahyîr ve vaz'ü bakımından mükelleflerin fiillerine yönelik hitabı” şeklinde tanımlamaktadır. Hanefî usulcüler ise şer'î hükmü, “bu hitabın neticesi” olarak değerlendirmektedir.²¹⁰ Terim olarak da İslâm hukuku ve Kelâmda, sorumluluğa sahip şahısların yapması gereken fiiller veya sorumluluklar karşılığında mükâfatlandırmaktır.²¹¹ Bu terim, ahlakî ve dinî yükümlülüklerin yerine getirilmesi ve mükelleflerin fiillerine bağlanan şerî meseledir.²¹² Mükellef ise, dini hükümlere ve sorumluluklara tâbi olan, bu yükümlülükleri yerine getirmekle sorumlu bireyleri ifade eder. Bir kişinin mükellefiyetini kabul etmesi, ona dini, ahlaki ve sosyal yükümlülükler getiren bir durumdur. Buna ef'âl-i mükellefin demektir. Dolayısıyla “ef'âl-i mükellefin”

²¹⁰ Salim Öğüt, “Ef'âl-i Mükellefin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/452.

²¹¹ Abdurrahman Kozalı, *İslâm Hukuk Üsülü Eserlerinde Yükümlülük* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 15-17.

²¹² Zekiyyüddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 226.

bireylerin yerine getirmeleri gereken fiillerin tümünü ifade etmektedir. Bu bağlamda fakih ve usulcüler hükümleri teklifi ve vâdî hükümler olarak iki kısma ayırmışlar.²¹³

Teklifi hüküm, şâri'nin mükelleften belirli bir fiili yapmasını veya yapmamasını talep etmesi ya da onu yapmakla yapmamak arasında serbest bırakmasıdır.²¹⁴

Şâri, bir fiilin yapılmasını kesin ve bağlayıcı bir şekilde talep etmişse buna vacip; kesin ve bağlayıcı olmayan bir tarzda talep etmişse buna mendup denir. Aynı şekilde, bir fiilin yapılmamasını kesin ve bağlayıcı biçimde istemişse haram; kesin ve bağlayıcı olmayan şekilde istemişse mekruh olarak adlandırılır. Şâri, mükellefi yapıp yapmama konusunda serbest bırakmışsa bu durum mübah ya da helal olarak ifade edilir.²¹⁵ Ancak Hanefî mezhebi mensupları, bu hükmü mükellefin fiiline göre değerlendirmiş ve farz, vâcip, mendup, mubah, tenzihen mekruh, tahrîmen mekruh ve haram olmak üzere yedi ayrı kategoriye ayırarak incelemişlerdir. Çünkü çoğu fâkihlere göre vâcib ile farz aynı durumdadır.²¹⁶ Bunlara teklifi hüküm denmesinin nedeni ise mükellefe bir fiilin yapıp yapılmamasında bir yük getirmelerinden dolayıdır. Buna göre mübah hükmü bir teklifi hüküm olarak sayılmamaktadır. Çünkü bunda fiili yapma veya terketme ile ilgili bir yükümlülük bulunmamaktadır.²¹⁷

Vâdî hüküm: Şâri'in, bir şeyi bir başka şey için sebep, şart ve engel kılmasıdır. Şâri iki durum arasında bir bağ kurarsa ve bu bağ birisi için sebep, şart veya engel olursa buna vâdî hüküm denir.²¹⁸

Ramazan orucunun farz olması, ramazan ayının başlamasıyla mümkündür. Öyleyse Ramazan hilalinin görülmesi orucun farz oluşuna bir sebeptir, yani vâzi bir hükümdür.²¹⁹ Namaz kılmak için abdest almanın şart olması veya kâtilliğin mirasçı olmaya engel teşkil etmesi gibi durumlarda görüldüğü üzere, hüküm, İslâm hukuk usulünde Allah ve Rasûlünün emir, yasak, muhayyer bırakma ya da bir kişinin fiiline ilişkin iki unsuru birbirine bağlama özelliklerini taşıyan temel prensiplerdir. Farz, vacib, sünnet, müstehab, mubah, haram, mekruh, sahih, batıl, fâsit, sebep, şart, mâni gibi, bir müslümanın fiiline Allah veya Resûlü tarafından verilen niteliklere şer'î hüküm denir.

²¹³ Ebu İshak eş-Şâtibî, *el-Muvâfât fi Usûli's Şeri'a*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 1/100; Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 227.

²¹⁴ Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 227; Vehbe Zühayli, *Fıkıh Usûlü*, çev. Ahmet Efe (İstanbul: Risale, 2017), 129.

²¹⁵ Şâtibî, *el-Muvâfât fi Usûli's Şeri'a*, 1/101-105.; Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 227.

²¹⁶ Ögüt, "Ef'âl-i Mükellefin", 10/1.

²¹⁷ Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 227.

²¹⁸ Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 228.

²¹⁹ Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 229.

Eğer hüküm emir, yasak veya muhayyer bırakma türünden ise, buna teklîfi hüküm adı verilir.²²⁰ Emre örnek; namaz kılmak, oruç tutmak, zekât vermek gibi. Yasağa örnek ise; içki içmek, kumar oynamak, zina etmek gibi.

Ef'âlü'l-mükellefîn, dini ve ahlaki yükümlülüklerin yerine getirilmesinin yanı sıra, sosyal ve hukuki sorumlulukları da kapsadığı anlamına gelmektedir. İslâm'da, her birey belirli bir yaşa geldiğinde akıl ve irade sahibi olduğunda mükellefiyet mesulü başlar. Mükellefiyetin kapsamında:

1. İbadetler: Namaz, oruç, zekat gibi farz ibadetlerin yerine getirilmesi.
2. Ahlaki Yükümlülükler: İslâm ahlakına uygun davranışlar sergilemek, dürüstlük, adalet gibi erdemleri yaşamak.
3. Toplumsal Sorumluluklar: Ailevi sorumluluklar, komşuluk hakları, devletle olan ilişkiler gibi toplumsal düzeni koruyucu fiiller.

Dolayısıyla İslâm hukukunda, ef'âlü'l-mükellefîn, farklı mezhepler tarafından farklı biçimlerde ele alınmıştır. Hanefî, Şafî, Malikî ve Hanbelî mezheplerinde bu kavramın uygulama alanı ve açıklamaları farklılık gösterebilmektedir. Genel olarak, İslâm hukukunda Hanefîler'in mükelleflerin yerine getirmeleri gereken fiillerin nisbeti hariç şunlardır:

1. Farzlar: Zorunlu ibadetler ve görevler.
2. Sünnetler: Peygamberin uygulamalarına dayanan, ama zorunlu olmayan ibadetler.
3. Haramlar: Yapılması yasak olan davranışlar.
4. Mubahlar: Yapılması serbest olan fiiller.

Böylece İslâm hukukunda sorumluluğun daha çok ibadet ve muamelet alanlarında ele alındığını ve buna göre hükümlerin verildiği ortaya konmuş oldu. İslâm'da sorumluluk, şer'an yani Allah'ın belirlemiş olduğu bazı niteliklere göre değerlendirilir; bu çerçevede fakihler, her bölgede yerel toplumsal şartlara uygun olarak ibadet ve muamelat hükümlerini belirlemişlerdir.

Dolayısıyla, İslâm düşünce geleneğinde teklif meselesine nasıl yaklaşıldığı genel hatlarıyla ortaya konulmuştur. . Genel olarak bakıldığında, İslâm'ı anlama biçimlerine göre şekillenen bu düşünce akımlarının, teklif meselesini daha çok itikadî bir çerçevede ele aldıkları anlaşılmaktadır.

²²⁰ Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 228.

İKİNCİ BÖLÜM

2. İmam Mâtürîdî Düşüncesinde Teklifin Temellendirilmesi

İslâm düşünce geleneği, insana yüklenen sorumluluk yani teklif meselesini geniş bir çatı altında ele almış ve bu konuda çeşitli polemikler yürütmüştür. Teklifin, özellikle kelâm okulu geleneğinde değerlendirilen konulardan biri olduğunu çalışmamızın birinci bölümünde belirtmiştik. Yine aynı bölümde, teklif meselesinin arka planı ile birlikte düşünce ekollerinin konuya dair yaklaşımlarına da değinilmiştir. Bu bölümde, Mâtürîdî'nin teklif düşüncesini ele alacağız. Bu meseleyi incelerken, insan fiillerine mutlaka temas etmek gerekmektedir. Zira sorumluluğun (teklifin) açıklanmasında, insanın yapısı ve fiilleri, Mâtürîdî'nin düşünce sistemi içinde önemli bir yere sahiptir. Nitekim teklif meselesi, Allah-insan ilişkisi çerçevesinde değerlendirilen konular arasında yer alır. Mâtürîdî'nin teklif anlayışını değerlendirirken, onun bağlı bulunduğu ekolün belirleyici rolünü göz ardı etmemek gerekir. Bu bağlamda, özellikle Mâtürîdî-Hanefiliğin itikadî alandaki katkısını vurgulamak büyük önem taşımaktadır. Mâtürîdî, kelâmî görüşlerini temellendirirken sıklıkla Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) atıfta bulunmakta ve temel esaslarını ona nispet etmektedir. Bu durum, Mâtürîdî düşüncesinin şekillenmesinde Ebû Hanîfe'nin doktriner mirasının ne denli etkili olduğunu göstermektedir. Nitekim Ebû Hanîfe, erken dönem itikadî meseleleri aklî ve naklî temellere dayandırarak ele almış, böylece Mâtürîdîliğin zeminini hazırlamıştır. Mâtürîdî ise onun görüşlerini daha sistematik ve kapsamlı bir şekilde geliştirerek kelâmî bir çerçeveye oturtmuştur. Dolayısıyla teklif kavramını anlamada, Ebû Hanîfe'nin görüşlerine başvurmak, Mâtürîdî'nin yaklaşımını daha sağlıklı biçimde değerlendirebilmek açısından son derece önemlidir.

Ebû Hanîfe'nin teklif ile ilgili görüşü şöyledir: Allah, kullarına gücünün yetmeyeceği şeylere yükümlülük olarak vermez ve onları bilmedikleri hususlardan dolayı sorumlu tutmaz. Yani, kulun bilmediği şeylerden dolayı cezalandırılması söz konusu değildir. Allah, kulun durumunu bilir ve bilmediği konulara girmesini arzu etmez. Ebû Hanîfe'ye göre, "Allah, inkâr eden kişinin küfürde olduğunu bilir ve sonradan iman ederse, o kişiyi mümin olarak kabul eder ve sever."²²¹ Ebû Hanîfe, kulun itaat etmeye uygun bir kudrete sahip olduğunu, bu kudretin ise fiilden önce veya sonra

²²¹ Ahmet Efendi Beyazîzâde, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 108; Ebu Hanife, *İmam-ı A'zamın Beş Eseri*, 55.

değil, fiille birlikte mevcut olduğunu savunur. Eğer güç fiilden önce olsaydı, kulun Allah’a ihtiyacı olmazdı ki bu, imkânsızdır. Eğer güç fiilden sonra olsaydı, o zaman da fiil bu güçten önce gerçekleşmiş olurdu ki bu da mümkün değildir.²²² Bu tartışma, teklif-i mâ lâ yutâk meselesiyle ilişkilidir. Çünkü fiil ile güç arasındaki ilişkiyi yani istitaâtı kabul edenler, teklif-i mâ lâ yutâk’ın mümkün olduğunu savunurken, güç fiilden önce olmalıdır diyenler bu durumu caiz görmemektedirler.²²³ Yukarıda belirttiğimiz üzere Ebû Hanîfe Allah’ın insanlara gücününü yetmediği şeylerde teklifte bulunmasını doğru bulmamaktadır. Mâtürîdî, Ebû Hanîfe’nin düşüncesini geliştirerek devam etmiştir. Ebû Hanîfe’nin bu anlayışını belirttikten sonra Mâtürîdî teklif meselesini nasıl ele aldığını açıklayacağız.

2.1. Mâtürîdî’de İnsan Anlayışı

İmam Mâtürîdî’nin teklif anlayışını değerlendirmek için onun temel eserleri olan *Kitâbü’t-Tevhîd* ve *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* esas alınmıştır. Ayrıca bu düşünce çizgisini sistematik hâle getirerek sürdüren sonraki Mâtürîdî âlimlerinin görüşlerine de atıfta bulunmak gereklidir. Zira Mâtürîdî’nin geliştirdiği bu yaklaşım, daha sonra gelen temsilcileri tarafından devam ettirilmiş ve bu sayede bir ekol hâline gelmiştir. Dolayısıyla, Mâtürîdî’nin teklif anlayışı yalnızca onun bireysel düşüncelerine indirgenemeyecek kadar geniş bir literatür zemini üzerinde şekillenmiştir. Mâtürîdî, teklif meselesini ele alırken Kur’an’da yer alan ilgili ayetleri *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* adlı tefsirinde yorumlamış ve bu yorumlar aracılığıyla kendi teklif anlayışını temellendirmiştir. Bunun yanı sıra, kelâmî meselelerin ele alındığı *Kitâbü’t-Tevhîd* adlı eserinde özellikle kader ve kaza konularını işlerken teklif meselesine de yer vermiştir. Bu bağlamda teklifin mahiyeti, ilâhî adaletle ilişkisi ve insanın fiilleriyle olan bağlantısı gibi konular etraflıca tartışılmıştır. Çalışmamızda öncelikle Kur’an’da teklif kavramına dair yer alan ayetleri sıralı bir biçimde ele alacak; ardından Mâtürîdî’nin görüşlerini bu bağlamda değerlendirmeye çalışacağız.

Teklif konusu ile ilgili ayetler şunlardır:

- 1) “(O sayılı günler), insanlar için bir hidayet rehberi, doğru yolun ve hak ile batılı birbirinden ayırmanın apaçık delilleri olarak Kur’an’ın kendisinde indirildiği Ramazan

²²² Beyazîzâde, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe’nin İtikadî Görüşleri*, 107.

²²³ Harun Çağlayan, *Etik Açısından Mâtürîdî’nin Hidayet Anlayışı* (Grafiker Yayınları, 2016), 101-129.

ayıdır. Öyle ise içinizden kim bu aya ulaşırsa, onu oruçla geçirsin. Kim de hasta veya yolcu olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutsun. Allah, size kolaylık diler, zorluk dilemez. Bu da sayıyı tamamlamanız ve hidayete ulaştırmasına karşılık Allah'ı yüceltmeniz ve şükretmeniz içindir.”²²⁴

2) “Allah, bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar. Onun kazandığı iyilik kendi yararına, kötülük de kendi zararınadır. (Şöyle diyerek dua ediniz): “Ey Rabbimiz! Unutur, ya da yanılırsak bizi sorumlu tutma! Ey Rabbimiz! Bize, bizden öncekilere yüklediğin gibi ağır yük yükleme. Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği şeyleri yükleme! Bizi affet, bizi bağışla, bize acı! Sen bizim Mevlâmızsın. Kâfirler topluluğuna karşı bize yardım et.”²²⁵

3) “(Ey Muhammed!) Artık Allah yolunda savaş! Sen ancak kendinden sorumlusun! Mü'minleri de savaşa teşvik et. Umulur ki Allah inkâr edenlerin gücünü kırar. Allah'ın gücü daha üstündür, cezası daha şiddetlidir.”²²⁶

4) “İman edip salih ameller işleyenlere gelince ki biz kişiye ancak gücünün yettiğini yükleriz işte onlar cennetliklerdir. Onlar orada ebedî kalıcıdırlar.”²²⁷

5) “Eli geniş olan, elinin genişliğine göre nafaka versin. Rızkı dar olan da, Allah'ın ona verdiğinden (o ölçüde) harcasın. Allah, bir kimseyi ancak kendine verdiği ile yükümlü kılar. Allah, bir güçlükten sonra bir kolaylık yaratacaktır.”²²⁸

Teklif konusuna ilişkin Kur'ân'da yer alan ayetler, burada belirtilenlerle sınırlı değildir. Literatürde, pek çok ayet farklı yönleriyle teklif meselesiyle ilişkilendirilmiş ve bu doğrultuda çeşitli yorumlara konu olmuştur. Dolayısıyla bu çalışmada ele alınan ayetler, konuya ışık tutan temel örnekler bağlamında delil olarak değerlendirilmiştir.

Kur'ân'daki ilgili ayetlerin incelenmesinin ardından, teklif meselesine Mâtürîdî'nin yaklaşımı üzerinden odaklanmak isabetli olacaktır. Zira Mâtürîdî, bu konudaki görüşlerini *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinin “Kaza ve Kader” bölümünde detaylı bir şekilde değinmiş ve meseleyi sistematik bir yaklaşımla yorumlamıştır. Bu eserde, Mâtürîdî'nin, özellikle Mutezile kelâmcısı Kâ'bî'den etkilendiği, bazı meselelerde onun görüşlerini kaynak olarak benimsediği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda çalışmanın

²²⁴ Bakara, 2/185.

²²⁵ Bakara, 2/286.

²²⁶ Nisa, 4/84.

²²⁷ A'raf, 7/42

²²⁸ Talak, 65/7.

devamında, Mâtürîdî'nin teklif anlayışı, *Kitâbü't-Tevhîd*'deki ilgili pasajlar esas alınarak daha ayrıntılı bir biçimde analiz edilecektir.

Allah Teâlâ insanları sorumluluk sahibi varlıklar olarak yaratmıştır. Onlara iyiyi kötüden ayırt edebilecek bir akıl ve anlayış gücü vermiş, doğru davranışları güzel ve övülmeye değer, yanlış olanları ise çirkin ve yerilmeye layık göstermiştir. İnsan aklına, kötü olanı iyi olana tercih etmenin aklen kabul edilemeyecek bir davranış olduğu fikrini yerleştirmiştir. Bu nedenle Allah, fitratına ve kendilerine bahsettiği kabiliyetlere uygun olarak insanların doğru olanı seçmelerini istemiştir. Bunun aksine bir tercih yapmaları ise akıl sahibi bir varlığın kolayca kabul edemeyeceği kadar çirkin bir durum olarak gösterilmiştir. Yani Allah, insanların karşılaştığı her şeyi ya sakınılması gereken bir zarar ya da elde edilmesi arzu edilen bir fayda olarak konumlandırmıştır. Böylece insanlar, yaptıkları davranışların olumlu ya da olumsuz sonuçlarını daha net görebilir hale gelmiştir. Ayrıca Allah, insanı bazı şeylerden hoşlanıp bazı şeylerden uzak duran bir tabiatla yaratmıştır. Bununla birlikte, insanın tabiatına zor gelen ama sonu hayır olan bazı davranışları akla güzel; hoşuna giden ama sonucu kötü olan bazı davranışları ise akla çirkin göstermiştir. Böylece insan, sonucunda hayır olan zor işlere sabırla katlanma gücüne sahip kılınmıştır. Allah, insan aklının zorluklara karşı dayanma gücü olduğunu bildiği için onları sınamıştır. Bu sınamada iyi davranışlara ve güzel ahlaka yönelmelerini istemiş, helal olanı seçip haram olandan uzak durmalarını emretmiştir. İnsanın karşısına çıkan sorumluluklar kolay ve zor, düz ve engebeli yollar olarak iki kısma ayrılmıştır. Ancak insanın fitratı, her iki yolda da yürüyebilecek şekilde yaratılmıştır; yeter ki doğru tercihi yapmaya niyetli olsun.²²⁹

Demek ki ona göre Allah, insanı akıl ve irade sahibi, doğruyu yanlıştan ayırabilecek donanımda yaratmıştır. İnsan fitratına hem iyiliğe meyil hem de kötülükten kaçınma duygusu yerleştirilmiştir. Allah, insanın hem hoşuna giden hem de ona zor gelen davranışlar karşısında akıl ve sabırla doğru olanı seçmesini ister. Bu yüzden insanlar, kolay ya da zor tüm tercihlerde sorumlu tutulurlar; çünkü bu sorumluluğu taşıyabilecek bir yapıya sahiptirler. Mâtürîdî'ye göre insan, kendi iradesiyle yaptığı fiillerde kudrete sahip olup olmadığı konusunda farklı yorumlara maruz kalmıştır. O, bazı grupların insanın hem itaat hem de günah işleme kapasitesine sahip olduğunu belirtmektedir. Ardından bu fikrin, Ebû Hanîfe ve bazı diğer alimler tarafından

²²⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't - Tevhîd*, 351-352; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*, 431-432.

benimsendiğini ve yine aynı düşüncenin derinlemesine incelendiğinde, Mu‘tezile ekolüne mensup âlimlerin de benzer bir anlayışı benimsediğini bahsetmektedir. Ancak Mu‘tezile’nin bu anlayışının insanın gücünü aşan sorumluluklarla yükümlü tutulmasını zorunlu kılacağını ve kudretin fiilden önce mevcut olduğunu savunarak farklı bir yaklaşım geliştirmiş olduklarından bahsetmektedir.²³⁰

Bu meselenin asıl noktasını Mâtürîdî şöyle açıklamaktadır; “kudret hem bir fiile hem de zıddına yönelik etkili olabilmelidir. Çünkü insan bazen bir fiille emrolunur, bazen de ondan menedilir. Bu yüzden, emir ve yasakların uygulanabilir olması için kudretin hem fiile hem de zıddına yeterli olması gerekir.”²³¹ Ardından yine bu meseleyle ilgili Mâtürîdî, kişinin bir fiili yapabiliyor olması ama zıddını yapamıyor olması durumunda, söz konusu fiilin iradeyle değil, zorunlu olarak gerçekleşeceğini ifade etmektedir.. Gerçek özgürlüğün kudretin hem fiili hem de zıddını yapmaya elverişli olmasıyla mümkün olacağını, aksi takdirde fiilin, seçime değil, zorunluluğa dayanacağını vurgulamaktadır.²³²

Mâtürîdî, bazı alimlerin, itaat için gerekli kudretin günah işlemeye yönelik kudretten farklı olduğunu ileri sürdüklerini aktarmaktadır. Bu görüşü benimseyenler arasında Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr ve bazı diğer isimler yer almaktadır. Onlara göre, itaate yönlendiren kudret; ilahi yardım (tevfik) ve korunma (ismet) ile güçlenirken, günah işlemeye sebep olan kudret ise kişinin kendi haline bırakılması (hızlân) ve gaflete düşmesiyle ortaya çıkar.²³³ Mâtürîdî bu düşüncenin dayanağını insanların Allah’tan yardım ve günahlardan korunma talep etmelerinden kaynaklandığını vurgular. Çünkü ilahi destek varsa, sapma gerçekleşmeyecektir. Aynı şekilde ona göre, insanların doğru yolu bulabilmek için tevfik talep etmeleri gerekir. Nitekim ilahi rehberlik olduğunda doğru yola ulaşabileceklerinden bahsetmektedir.²³⁴ Mâtürîdî, değerlendirmelerinde çoğunlukla müslümanlar arasında kabul gören dua’dan söz etmektedir. O açıklama şöyledir: “Allah’ım, bana itaat yolunda güç ver ve bu zor işte bana yardımcı ol!” şeklindeki dua bu anlayışı desteklemektedir. Mâtürîdî’nin buradan çıkardığı sonuca göre, eğer itaat ve günaha yönelik kudret aynı olsaydı,

²³⁰ Mâtürîdî, *Kitabü’t - Tevhid*, 420; Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*, 506.

²³¹ Mâtürîdî, *Kitabü’t - Tevhid*, 420-421; Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*, 506-507.

²³² Mâtürîdî, *Kitâbü’t - Tevhid*, 421; Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*, 507.

²³³ Mâtürîdî, *Kitâbü’t - Tevhid*, 421; Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*, 507.

²³⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü’t - Tevhid*, 421; Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*, 507.

insanların yardım ve korunma talepleri anlamsızlık taşırdı.²³⁵ Ona göre Allah, hem koruma sağlayıp hem de sapmayı mümkün kılsaydı, o zaman korunmanın anlamı ortadan kalkardı ve insanlar güvende olduklarını hissedemezlerdi.²³⁶ Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre, itaat ve günaha yönelik kudretlerin birbirinden farklı olduğu kanıtlanmaktadır. Kişi, Allah'tan hem ismet (günahlardan korunma) hem de tevfik (doğruya yönlendirme) talep ettiğine göre, bu iki kudretin mahiyetleri açısından farklı olduğu gözlemlenmektedir.²³⁷

Ayrıca Mâtürîdî, kafirin iman etmesinin ancak Allah'ın yardımıyla mümkün olduğunu, küfre sapmasının ise ilahi yardımdan mahrum kalmasıyla gerçekleştiğini ifade eder..²³⁸ Ona göre böyle bir durumda, ilahi desteğin kişinin iman etmesine, kendi haline bırakması da küfre düşmesine neden olmaktadır.²³⁹ Öte yandan, kudretin aynı anda iki farklı fiili gerçekleştirecek şekilde devam etmesi mümkün değildir. Bir fiilin yapılmasını sağlayan kudret, aynı zamanda onun zıddını gerçekleştiremez. Bu nedenle, kudret yalnızca bir fiili gerçekleştirmek için varlığını sürdürebilir ve kişi ya itaati ya da günahı seçebilir.²⁴⁰

Mâtürîdî'ye göre kudretin bulunduğu yerde onun sonucu olan fiilin de zorunlu olarak ortaya çıkması beklenir. Tıpkı ateşin yakması, karın soğutması gibi. Her sebep, yapısına uygun bir sonucu zorunlu olarak meydana getirir. Bu durum, iman ile dostluk, küfür ile düşmanlık arasındaki ilişkiye benzer. Sonuçlar farklıysa, onları ortaya çıkaran sebeplerin (kudretlerin) de farklı olması gerekir. Bu nedenle, hem itaate hem günaha elverişli tek bir kudretin varlığı tutarsızdır.²⁴¹

Bahsettiğimiz bu konu hakkında Mâtürîdî Mu'tezile'nin fikrini nihai olarak doğru olmadığını gösteren bazı noktaları ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Mu'tezile'nin görüşü genel olarak zihne doğru görünse de, derinlemesine incelendiğinde doğru olmadığını vurgulamaktadır. Mu'tezile'nin bu anlayışı Mâtürîdî'nin belirttiğine göre kısaca şöyledir:

Mu'tezile'ye göre kudret, fiilin gerçekleştiği anda mevcut değildir ve fiilden önce ya da sonra devam etmez. Bu görüş, fiilin kişinin kontrolü dışında, zorunlu (cebri)

²³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't - Tevhîd*, 421; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*,507.

²³⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't - Tevhîd*, 421; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*,507.

²³⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't - Tevhîd*, 421; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*,507-508.

²³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't - Tevhîd*, 421; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*,508.

²³⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't - Tevhîd*, 421-422; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*,508.

²⁴⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't - Tevhîd*, 422; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*,508.

²⁴¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't - Tevhîd*, 422; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*,508.

olarak gerçekleştiğini ima eder. Çünkü eğer fiilin gerçekleştiği anda kudret yoksa, kişi o fiili kendi iradesiyle yapmamış demektir. Bu da cebre, yani zorlamaya işaret eder. Dolayısıyla, Mu'tezile'nin bu anlayışı kişiyi Allah'ın dostu ya da düşmanı yapan fiilleri bile zorunlu olarak işlemiş konumuna düşürür. Bu ise akla aykırı ve kabul edilmesi zor bir görüştür.²⁴² Yine Mâtürîdî, Mu'tezile'nin mükellefle ilgili diğer bir görüşü hakkında şöyle bilgi vermektedir: Mâtürîdî'ye göre Mu'tezile, bir fiil gerçekleştiği anda kişinin ilahi emir veya yasakla yükümlü olmadığını savunur. Ehl-i Sünnet ise bu görüşe karşı fikir üreterek, kişinin fiilden sorumlu tutulabilmesi için o fiille ilgili daha önceden bir emir ya da yasakla muhatap olması gerektiğini belirtir. Çünkü kişi, Allah'a yaklaşmayı veya O'ndan uzaklaşmayı bu fiiller aracılığıyla yaşar. Bu nedenle emir ve yasakların sürekli geçerli olması gerekir. Mu'tezile'nin görüşüne göre ise kişi, yalnızca gelecekteki bir zaman diliminde yükümlü olur; o anda değil. Bu da kişinin sorumluluğunu belirsizleştirir ve emir – yasak kavramlarını işlevsiz hâle getirir.²⁴³

Dolayısıyla Mâtürîdî'nin vurgulamış olduğuna göre Mu'tezile, kudret yani kişinin bir fiili gerçekleştirme gücü, fiil gerçekleştiği anda mevcut değildir; ne öncesinde ne de sonrasında sürer. Bu görüş, fiillerin insan iradesi dışında gerçekleştiğini ve kişinin eylemlerinde aslında belirleyici olmadığını ima eder. Ona göre böyle bir anlayış, insanı kendi fiillerinin faili olmaktan çıkarır ve onu zorunlu olarak bazı eylemleri yapan bir varlık haline getirir. Bu da insanın Allah'a yaklaşma ya da uzaklaşma gibi temel ahlaki durumlarını anlamsızlaştırır. Ayrıca Mu'tezile'nin, fiil gerçekleştiği anda kişinin herhangi bir ilahi emir veya yasakla yükümlü olmadığını iddia etmesi, sorumluluk bilincini zedeler. Mâtürîdî ve Ehl-i Sünnet'e²⁴⁴ göre bu yaklaşım, hem insanın özgür iradesini hem de emir-yasak sisteminin işlevselliğini ortadan kaldırır. Çünkü bir kişi, eylem öncesinde emir ve yasaklarla muhatap değilse, neye göre sorumlu tutulacaktır? Bu sebeple, Mu'tezile'nin görüşü, insan özgürlüğü ve ahlaki sorumluluk açısından tutarsız ve sorunlu bir anlayış olarak değerlendirilmektedir. Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye yönelik eleştirisi, onların kudret anlayışını hedef alır. Ancak bu eleştiriden hareketle, Mu'tezile'nin insanın özgür iradesini reddettiği sonucu çıkarılmamalıdır. Aksine, Mu'tezile mezhebi, insanı kendi fiillerinin gerçek faili kabul

²⁴² Mâtürîdî, *Kitâbü't - Tevhîd*, 422; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*, 509.

²⁴³ Mâtürîdî, *Kitâbü't - Tevhîd*, 422-423; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*, 509-510.

²⁴⁴ Nureddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdî'ye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991), 139-140.

eder ve eylemlerinde özgür olduğunu savunur. Bu nedenle Mâtürîdî'nin yaklaşımı, Mu'tezile'nin insan iradesine dair temel görüşünü tam olarak yansıtmamakta ve mezhebin özgürlük ilkesini göz ardı etme riski taşımaktadır.²⁴⁵

Mâtürîdî'ye göre problemin odak noktası şöyledir: “Bir fiilin, onu gerçekleştirecek kişinin kudreti olmadan ortaya çıkması, o fiilin mahiyetini zedeleyerek sorumluluğun başkasına yüklenmesine neden olur. Aynı şekilde, fiilin bilgisiz bir kişinin elinden çıkması da benzer bir durumu ifade eder. Çünkü bu tür durumlar mümkün değildir. Bir kişinin hitaba muhatap olabilmesi, onun bilinçli ve şuurlu olmasına bağlıdır. Ancak bu bilinç, talep edildiğinde kolayca elde edilebilen bir nitelik değildir. Kudret de benzer şekilde değerlendirilir. Aciz, güç yetiremediği şeylerden yoksun olan; mecnun ise bilgi (şuur) edinme kabiliyetinden mahrum bulunan, dolayısıyla mükellefiyet sahibi olmayan kişidir.”²⁴⁶ Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre bir fiilin, o fiili yapacak kişide kudret (güç) ve bilgili olmadan gerçekleşmesi mümkün değildir. Böyle durumda yine onun dediği gibi yasak beşerî kudret²⁴⁷ ile fiili gerçekleştiremezse, kişiye değil, başkasına ait olur. Aynı şekilde, bilinci olmayan bir kişinin yaptığı fiil de gerçek anlamda ona ait sayılmaz. Çünkü insanın Allah'ın emir ve yasaklarına muhatap olabilmesi, bilgi ve bilinç sahibi olmasına bağlıdır. Ancak bu bilgi ve kudret, istenildiğinde hemen elde edilebilecek türden şeyler değildir. Güçten yoksun kişi nasıl sorumlu tutulamazsa, bilinçten yoksun kişi (örneğin akıl hastası) da sorumlu olamaz.

Mâtürîdî'nin teklif konusundaki düşünceleri yalnızca kelâmî eserleriyle sınırlı değildir. Bu meseleye dair yaklaşımını, Kur'an ayetlerini nasıl tefsir ettiğinden de takip etmek mümkündür. Dolayısıyla, onun teklifle ilgili ayetleri nasıl yorumladığını *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı tefsir eserinden hareketle daha yakından inceleyebiliriz. Şimdi, Mâtürîdî'nin teklif bağlamında ele aldığı ayetleri tefsirinde nasıl yorumladığını sırasıyla ele alalım.

Onun bu konu bağlamında ele almış olduğu ilk ayet Bakara suresinin 185. ayetidir. Bu ayette Allah şöyle buyurmaktadır: “Allah sizin için kolaylık ister, zorluk çekmenizi istemez” bahsi ramazan yolculuğu ile ilgilidir. Allah'ın ramazanda hasta veya yolcu iken orucu tutmamaya izin vermesi bize Allah'ın kolaylık dilemesidir.

²⁴⁵ Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezilenin Beş İlkesi*, 2/248-252.

²⁴⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't - Tevhîd*, 423-424; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*, 510-511.

²⁴⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't - Tevhîd*, 421; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*, 507.

Mâtürîdî bu ayet hakkında ilk olarak Mu'tezilenin görüşünü şöyle belirtmektedir: "Allah yolculuk veya hastalık halinde oruç tutan kimsenin, Allah'ın murat etmediği bir fiili gerçekleştirmiş olduğu söylenebilir. Zira azîz ve celîl olan Allah, kullarının zorluk çekmemesini, aksine kolaylık içinde olmalarını emretmiştir. Bu bağlamda, kişi hastalık veya yolculuk esnasında oruç tutmayı tercih ettiğinde, zorluğu seçmiş olmaktadır; oysa Allah Teâlâ buna razı olmadığını açıkça bildirmiştir. Sonuç olarak, kul Allah'ın muradına aykırı bir davranışta bulunmuş olur."²⁴⁸

Mâtürîdî'ye göre bu mesele şöyledir: "Allah sizin için kolaylık ister, zorluk istemez" ifadesinin anlamı, yolculuk sırasında oruç tutmamanıza izin vererek Allah'ın size kolaylık sağlamasıdır. Bu hususta fıkıh âlimleri, sefer halindeyken oruç tutmanın daha faziletli, tutmamanın ise ruhsat olduğu konusunda görüş birliği içindedirler. Allah'ın, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi daha faziletli olanı değil de daha az faziletli olanı tercih ettiği söylenemez. Buna karşılık, oruç tutmaktan kaçınana kolaylık, oruç tutmayı seçene ise zorluk vermeyi dilediği ifade edilir. Allah'ın iradesi her durumda geçerlidir; bir durumda geçerli, diğerinde ise geçersiz olması mümkün değildir."²⁴⁹

Ayetin anlamından ve Mâtürîdî'nin yorumundan anlaşıldığı üzere, Mu'tezile, hastalık veya yolculuk yolculuk hâlinde oruç tutmayı Allah'ın doğrudan emri olarak değerlendirmektedir. Oysa Mâtürîdî'ye göre burada asıl vurgulanan, Allah'ın kullarına kolaylık istemesidir. Bu bağlamda, oruç tutma ya da tutmama hususu bireyin kendi durumuna göre değerlendireceği bir tercihtir. Kişi, kendisini yeterli görüyorsa yolculuk hâlinde de oruç tutabilir; hasta olan bir kimse ise kendi sağlık durumunu dikkate alarak karar verir. Dolayısıyla bu tür ibadet ve tekliflerde bireysel durum ve imkânlar belirleyici olmaktadır.

"Allah sizin için kolaylık ister" ayeti Mâtürîdî'ye göre şu şekilde anlaşılmalıdır: "Oruç tutmamaktan sakındırmak suretiyle işi zorlaştırmak değil, oruç tutmaya izin vererek kolaylık sağlamak Allah'ın dileğidir. Bu ilahi ifade, Allah'ın kolaylık dileme niteliğinin kişinin oruç tutması anlamına da gelebileceğini gösterir, fakat hiç kimsenin "Allah kolaylık diledi, o da oruç tuttu" şeklinde bir anlayışı nakletmediği görülür. Sonuç olarak, burada da Allah'ın kolaylık dileme iradesinin geçerli olduğu anlaşılır. Ayrıca belirtmek gerekir ki, Mu'tezile'nin görüşüne göre yolculuk sırasında oruç tutan

²⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, ed. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2011) 1/357-358; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an Tercümesi*, 1/390-391.

²⁴⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 1/358; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an Tercümesi*, 1/391.

kimsenin fiili de ilahi irade kapsamındadır. Zira böylece Allah'ın farz kıldığı bir ibadeti yerine getirmiş ve O'na itaat etmiş olur. Mu'tezile, sadece farz olanlar değil, her türlü itaat fiilinin ilahi irade dahilinde gerçekleştiğini kabul eder.”²⁵⁰

Dolayısıyla Allah, oruç konusunda zorluk çıkarmak değil, kulları için rahatlık sağlamayı istemektedir. “Kolaylık dilemesi” ifadesi oruç tutmayı da kapsayabilir gibi görünse de, bu yönde bir yorum genel kabul görmüş değildir. Burada esas olan, Allah'ın refah yönündeki iradesidir. Mu'tezile'ye göre, yolculukta oruç tutmak gibi bir ibadet Allah'ın iradesi dışında olamaz. Çünkü bu bir itaat eylemidir ve Mu'tezile her türlü itaati ilahi irade kapsamında kabul ettiği için bu görüşü kabul etmiştir.

İkinci olarak Bakara süresinin 286. ayeti konumuzla ilgilidir. Çünkü bu ayette, insanlara güçlerinin yetmediği sorumlulukların yüklenmeyeceği ifade edilmektedir. Mâtürîdî, bu ayeti şu şekilde tefsir etmektedir: “Allah, bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar. Onun kazandığı iyilik kendi yararına, kötülük de kendi zararınadır. (Şöyle diyerek dua ediniz): “Ey Rabbimiz! Unutur, ya da yanılırsak bizi sorumlu tutma! Ey Rabbimiz! Bize, bizden öncekilere yüklediğin gibi ağır yük yükleme. Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği şeyleri yükleme! Bizi affet, bizi bağışla, bize acı! Sen bizim Mevlâmızsın. Kâfirler topluluğuna karşı bize yardım et.” Mâtürîdî bu ayeti teklifle ilgili meseleyi istitaat'ın fiille belirlenip belirlenmemesi ile aydınlatmaktadır. Çünkü teklifi açıklamada fiillerin Allah tarafından belirlenip belirlenmemesini açıkladıktan sonra teklif meselesi açıklanmamış olacaktır. İleride fiillerle ilgili bölümde istitaat ve fiillere değineceğiz. Şimdi Mâtürîdî'nin konu ile ilgili görüşlerine dönelim. O şöyle bahsetmektedir:

“Allah kimseyi gücünün yettiğinden fazlasıyla yükümlü tutmaz.” Bu ifadenin anlamı konusunda farklı görüşler belirtilmiştir. Hasan-ı Basrî, “gücü yettiği kadar” anlamına gelen “illâ vusaha” (إلا وسعها) ifadesini “helâl ve meşru olan” şeklinde yorumlamıştır. Ancak bazı âlimler, bu yorumun âyetin kastetmediği uzak bir ihtimal olduğunu belirtmişlerdir; çünkü Allah bir şeyi insan için yükümlü kıldığında, o şey helâl ve caiz olur. Böyle olunca, Hasan-ı Basrî'nin yorumu anlamını yitirir. Ona karşı şöyle bir itiraz yapılabilir: Bu yorum, Cenâb-ı Hakk'ın “İyi ve temiz şeyler size helâl kılınmıştır” ayetindeki “tayyibat” (طيبات) kelimesine “helal kılınan şeyler” anlamını vermeye benzer. Oysa bir şey helâl kılındığında hasen olur, tayyib kılındığında da helâl

²⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l Kur'ân*, 1/358-359; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l Kur'ân Tercümesi*, 1/391.

olur. “İllâ vüs’aha” ifadesinde de durum aynıdır; burada da “mükellef tutma” ile “helâl olma” aynı bağlamda Hasan-ı Basri tarafından birlikte anılmıştır.”²⁵¹

Yukarıda bahseldiği üzere Mâtürîdî, “Allah, kimseyi gücünün yettiğinden fazlasıyla sorumlu tutmaz” ayetindeki “illâ vus’ahâ” ifadesini genellikle “kişinin gücü yettiği kadar” şeklinde anlatmaktadır. Ancak Hasan-ı Basrî bu ifadeyi “helâl ve meşru olan” şeklinde yorumlamıştır. Bazı âlimler ise bu yorumu eleştirerek, Allah bir şeyi farz kıldığında zaten onun helal olduğunu, dolayısıyla bu yorumun ayetin anlamına katkı sağlamadığını belirtmektedir. Mâtürîdî eleştirirken ayrıca, bu yaklaşımın “tayyibat” yani “iyi ve temiz şeyler” ifadesine sadece “helal” anlamı vermeye benzediği belirtilmiştir. Oysa Mâtürîdî’ye göre bir şey helal kılındığında tayyib (temiz), tayyib olduğunda da helal sayılmaktadır. Aynı şekilde, “gücü yetmek” ifadesiyle “helal”i eş anlamlı görmek, ayetin esas vurgusunu zayıflatır. Yani, özetlemek gerekirse ayette asıl vurgulanan nokta, insanın sadece yapabileceği şeylerle sorumlu tutulduğudur, helal olup olmama meselesi değildir. Mâtürîdî bununla kalmamaktadır. Kelâm kitabında Mu‘tezileni eleştirdiği gibi burada da Mu‘tezile’yi eleştirmektedir.

Mâtürîdî’nin ikinci bir yorumuna göre “illa vüs’aha ” ifadesi “ancak gücü yettiği kadarıyla” anlamına gelir ve bu, Mu‘tezile’nin anlayışıyla da örtüşmektedir. Ancak aralarındaki fark, kudretin (istitaat) ne zaman oluştuğuna dair yorumdadır. Mâtürîdî, kudretin fiille birlikte var olduğunu savunurken, Mu‘tezile bunun fiilden önce bulunduğunu ileri sürmektedir. Bu noktada iki taraf arasında görüş ayrılığı vardır.²⁵²

“Güç yetirilemeyen konulardada kişi sorumlu tutulabilir mi?” sorusuna Mâtürîdî şu şekilde cevap vermektedir: Eğer kişi bir işi yapmaktan tamamen alıkonulmuş ya da o işe yönelik kudreti elinden alınmışsa, bu durumda sorumlu tutulması mümkün değildir. Ancak kişi, kudreti olmasına rağmen kendi tercihiyle başka şeylerle meşgul olup bu gücünü boşa harcamışsa, o zaman yükümlülük söz konusu olur. Nitekim kâfir de böyledir; ona iman etme kudreti verilmiş ama o, bunu başka şeylerle oyalanarak ziyan etmiştir. Dolayısıyla onun imana çağırılması, yapamayacağı bir şeyle yükümlü tutulması anlamına gelmez.²⁵³

Mâtürîdî “teklif-i ma la yutak” (تكليف ما لا يطاق) telakkisinde hangi görüşün daha tutarlı ve makul olduğuna değinmektedir. Yani Mu‘tezile’nin dediği mi daha tutarlı

²⁵¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 2/226-227; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân Tercümesi*, 2/255.

²⁵² Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 2/227; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân Tercümesi*, 2/255.

²⁵³ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 2/227-228; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân Tercümesi*, 2/256.

yoksa kendisinin ortaya koyduğu kanıt mı daha tutarlı onu aydınlatmaya çalışmaktadır. Mâtürîdî'nin bu konudaki kanaatini kısaca şöyle belirtelim: Mu'tezile'ye göre kudret, fiilden önce bulunur ve fiil bu kudretle gerçekleşir. Ancak bu anlayış, kişiyi fiil sırasında kudretsiz bir duruma sokar ve onu fiili yapamayacak hâle getirir. Oysa günlük hayatta bir emri alan kişi, onu ancak emri takip eden zamanda yerine getirebilir. Mu'tezile'nin görüşüne göre ise kişi, tam da kudretinin olmadığı bir anda emri yerine getirmekle yükümlü tutulur. Bu da, “güç yetirilemeyen bir şeyle sorumlu tutmak” anlamına gelir ki bu durum, teklif-i mâ lâ yutâğ'ın açık örneğidir.²⁵⁴ Mâtürîdî Mu'tezile'nin “kudret fiilden önce vardır” anlayışını ciddi bir çelişki olarak görmektedir. Çünkü Mâtürîdî'ye göre bir fiil kişinin Allah'a dost mu düşman mı olduğunu gösteren bir eylemdir. Eğer kişi imanı gerçekleştirdiği anda dost, küfrü işlediği anda düşmansa; bu durumun tam fiilin gerçekleştiği anda ortaya çıkması gerekir. Oysa Mu'tezile'ye göre kudret fiilden önce var olduğu için, fiil esnasında kişi ne dost ne de düşman konumundadır. Bu da, kişinin Allah'a dostluğu veya düşmanlığının, fiilin yapıldığı zamana değil, öncesine ya da sonrasına denk geldiğini ima eder ki bu son derece tutarsız bir görüştür.²⁵⁵

Mâtürîdî'ye göre “Rabbimiz, bizden öncekilere yüklediğin gibi bize de ağır yük yükleme!” ayetinde geçen “ısr” kelimesi “ahid” yani antlaşma anlamına gelir. Buna göre Allah şöyle demektedir: “Öncekilere yüklediğin gibi bize de terkedip bozduğumuz takdirde cezalandıracağın bir ahit yükleme! Önceki ümmetler bir günah işlediklerinde Allah helâl kıldığı şeylerden birini onun miktarınca haram kılıyordu. Örneğin Allah'ın, “Bir kısım yahudinin zulmü sebebiyle daha önce kendilerine helal kılınmış bulunan tertemiz şeyleri onlara haram kıldık”²⁵⁶ meâlindeki âyetinde anlatılan, Ashâbu'l-uhdûd²⁵⁷ ve diğerlerinde olduğu gibi. Müslümanlar böyle bir akıbetten korktukları için, “Ey Rabbimiz, dediler, işlediğimiz bir günahtan dolayı bize ağır yük yükleme!” Ayette geçen “ısr” kelimesi “ağırlık, geçmiş ümmetlere yüklenen zor şeyler” demektir; mesela onların tövbesi, Allah'ın “birbirinizi öldürünüz” beyanında anlatıldığı şekilde gerçekleşiyordu.”²⁵⁸ Bu bağlamda onun bahsettiğine göre “ısr” kelimesi “ağır yük”

²⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 2/228; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an Tercümesi*, 2/257.

²⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 2/228; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an Tercümesi*, 2/257.

²⁵⁶ Nisa, 4/160.

²⁵⁷ İslâmiyet'ten önceki bir devirde müminleri dinlerinden döndürmek için ateş dolu hendeklerde yakarak işkence eden kimseler hakkında Kur'an-ı Kerim'de kullanılan tabir.

²⁵⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 2/234-235; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an Tercümesi*, 2/262.

değil, “ahit” yani antlaşma anlamındadır. Bu ayette müminler, önceki ümmetlere olduğu gibi, günah işlerlerse cezalandırılacakları ağır bir ahdin kendilerine yüklenmemesi için dua etmektedir. Önceki ümmetler günah işlediğinde helal olan bazı şeyler onlara haram kılınmıştır. Yani Müslümanlar da benzer bir sonuçla karşılaşmaktan korktukları için Allah’a yalvarmaktadırlar. Aynı kelime “ağır sorumluluk” anlamında da yorumlanmış; bu bağlamda, geçmiş ümmetlerin çok ağır ve zorlayıcı şartlar altında tövbe etmeleri örnek olarak verilmiştir.

Mâtürîdî “Ey Rabbimiz, bize güç yetiremeyeceğimiz yükleri taşıtma!” ayetini iki kısım şeklinde yorumlamaktadır. Biri, “Güç yetiremeyeceğimiz öldürme ve helake maruz bırakma!” şeklindedir, çünkü bu durumda müminlerin yok edilmesi bahis konusudur, yok edilişte de güçlerinin ortadan kalkması tabii bir sonuçtur. Mâtürîdî’ye göre, cazip görüp kendisiyle oyalanacağımız ve dolayısıyla buyruğundan uzak kalacağımız şeyleri bize yükleme demektir. Bu durumda ayetin bu cümlesi günahlardan koruması için Allah’a dua etme konumunda bulunur. Nihai gerçeği bilen Allah’tır. Diğer bir yorum ise âyette fiil kudretinin kastedilmiş olmasıdır. Bizim anlayışımıza göre bu kudret fiilden önce bulunmaz. Nihai gerçeği bilen Allah’tır.²⁵⁹

Dolayısıyla Mâtürîdî, “Ey Rabbimiz, bize güç yetiremeyeceğimiz yükleri taşıtma!” ayetini iki şekilde açıklar. İlk olarak, bu dua Allah’tan, yok olmamıza sebep olacak öldürme veya helake uğramamayı istemek anlamına gelir. Çünkü böyle bir durumda zaten gücümüz kalmaz. İkinci olarak ise insanı meşgul edip Allah’tan uzaklaştıracak, cazip ama aldatıcı şeylerin üzerimize yüklenmemesi için yapılan bir duadır; yani günahlardan korunma talebidir. Ayrıca Mâtürîdî’ye göre ayetteki “yük”, fiil kudreti anlamında da olabilir. Bu durumda ise onun anlayışına göre kudret fiilden önce değil, fiille birlikte bulunur.

Üçüncü olarak Nisa süresinin 84. ayetinde geçen sorumluluk ilgilidir. “Şu halde Allah yolunda savaş. Sen ancak kendinden sorumlu olursun. Müminleri de teşvik et. Allah, inkara sapanların gücünü kıracaktır. Allah’ın gücü daha çetin, cezası daha şiddetlidir.” Mâtürîdî bu ayeti şöyle yorumlamaktadır: Şu halde Allah yolunda savaş. Sen ancak kendinden sorumlu olursun. “La tükellifü illa nefseke” (لَا تُكَلِّفُ إِلَّا نَفْسَكَ) cümlesinin iki yoruma ihtimali vardır: Onların hesabını vermekten ve savaştan geri kalmalarının cezasını vermekten sen sorumlu değilsin, onların hesabını vermek kendi

²⁵⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l Kur’ân*, 2/234-235; Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l Kur’ân Tercümesi*, 2/262.

sorumlulukları altındadır.²⁶⁰ Nitekim Allah şöyle buyurmuştur: “Onların hesaplarından sana sorumluluk yoktur, senin hesabından da onlara bir sorumluluk yoktur”²⁶¹ “Onun (peygamberin) sorumluluğu ona, sizin sorumluluğunuz da size aittir.”²⁶² Mâtürîdî’nin vurguladığına göre “la tükellif nefsike” ifadesi, “sen sadece kendinden sorumlusun” anlamındadır ve iki şekilde yorumlanır: Birincisi, Peygamber başkalarının davranışlarının ve günahlarının sorumluluğunu taşımaz. Herkes kendi hesabından sorumludur ve kimse başkasının yükünü yüklenmez. Bu yukarıda belirtilen “Onların hesabı sana ait değildir, senin hesabın da onlara ait değildir” gibi ayetlerle desteklemektedir. Yani ayeti ayetle tefsir ederek herkes kendi sorumluluğunu taşımakla görevli olduğunu açıklamaktadır.

Mâtürîdî’ye göre ikinci bir ihtimal şöyledir: “Sen ancak kendinden sorumlu olursun.” Yani onlar, her ne kadar seninle savaşa çıkmaktan geri durmuşlarsa da sen cihat yapmak ve savaşmakla mükellefsin. İbn Abbas’tan (r.a.) rivayet edilen şu söz de bunu desteklemektedir: Bu olay, Ebû Süfyan’ın Küçük Bedir²⁶³ savaşı tehdidini yapması üzerine Hz. Peygamber’in ashâbını savaşa çağırması, insanların ise teşebbüs etmemesi üzerine vuku bulmuştur. Bunun ardından Allah bu âyeti indirmiştir. Peygamber bu konuda şöyle buyurmuştur: “Sizden hiçbir kimse beni izlemese de yemin olsun ki Bedir’e çıkacağım.” Bunun üzerine ashâbından küçük bir grup onu izlediler ve “Allah bize yeter ve o ne güzel vekildir” dediler. Bu ilahi beyanda, Hz. Peygambere yardım ve fetih düşmanlara da musibet vadinin delili vardır. Çünkü Resûlullah yalnız başına da olsa savaşa çıkmakla görevlendirildi, şayet yardım vadi olmasaydı savaşa çıkmakla emrolunmazdı. Görmez misin ki Yüce Allah şöyle buyurmuştur: Allah, inkâra sapanların gücünü kıracaktır. Asa kelimesi Allah tarafından kullanılınca gereklilik ifade eder. Yüce Allah’ın “Asellahu” (عسى الله) beyanı Resulullah’ın yalnız başına savaşa çıksa da zafer vâdi konumundadır, çünkü asa” (عنى) Allah’tan olunca gereklilik anlamında olur.²⁶⁴

Dolayısıyla “sen ancak kendinden sorumlusun” ifadesi, Hz. Peygamber’in başkaları savaşa katılmasa bile cihatla yükümlü olduğunu göstermektedir. Bu ayet, Ebû

²⁶⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 3/357; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân Tercümesi*, 3/313.

²⁶¹ En’am, 5/52.

²⁶² en-Nur, 24/54.

²⁶³ Bu Küçük savaş “Bedrü’i Mev’id” olarak bilinmektedir. Geniş bilgi için TDV İslâm Ansiklopedisine bk.

²⁶⁴ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 3/57-358; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân Tercümesi*, 3/313.

Süfyan'ın küçük Bedir tehdidinden sonra sahabenin savaşa yanaşmaması üzerine inmiştir. Hz. Peygamber yalnız da kalsa savaşa gideceğini söylemiş, az sayıda sahabe ona katılmıştır. Bu olay, Allah'ın Peygamber'e yardım ve zafer vaat ettiğinin göstergesidir. Çünkü Allah'tan gelen “asa” (umulur ki) ifadesi, kesinlik bildirir. Yani Allah, Peygamber tek başına kalsa da ona zaferi kesin olarak vaat etmiştir.

Dördüncü olarak A'raf süresi 42. ayettir. “İman edip salih ameller işleyenlere gelince ki biz kişiye ancak gücünün yettiğini yükleriz işte onlar cennetliklerdir. Onlar orada ebedî kalıcıdırlar.” Mâtürîdî bu ayeti de siyak ve sibakına göre açıklamaktadır. Onun bahsettiğine göre bu ayetin yorumu şöyledir: İman eden ve hem dünya hem de ahiret için faydalı işler yapanlar hakkında “Biz hiç kimseye gücünün üstünde bir vazife yüklemeyiz” ifadesi kullanılır. Ancak Ebû Bekir el-Keysânî, bu beyanın önceki “İman eden ve dünya ile ahiret için yararlı işler yapanlar” ifadesiyle uyumlu olmadığını belirtmiştir. Ona göre, “gücünün üstünde vazife yüklememek” ifadesi, önceki cümlede anlatılanların kapsamı ile tam örtüşmemektedir. O ayet şöyledir: “Ey âdemoğulları! İçinizden âyetlerimi size anlatacak peygamberler gelir de (onları dinleyerek) kim kötülükten sakınıp kendini ıslah ederse”²⁶⁵ meâlindeki âyetin bağlantısıdır (sıla). O, Biz hiç kimseye gücünün üstünde bir vazife yüklemeyiz, meâlindeki cümlelerin, daha önce geçen âyetin sılası olduğunu söylüyor. Bize göre ise baş taraftaki cümlelerin sılası olması daha doğrudur, yani Biz hiç kimseye, salih amellerden gücünün üstünde bir vazife yüklemeyiz, aksine gücünün ve takatının daha altında olan şeyleri yükleriz. İşte onlar cennetliklerdir. Orada onlar ebedî kalıcıdırlar. Hasan-ı Basrî şöyle dedi: Biz hiç kimseye gücünün üstünde bir vazife yüklemeyiz meâlindeki beyan, ancak gücünün yeteceği ve taşıyabileceği kadar yük yükleriz demektir. Bu âyet, “Onlar bir kötülük yaptıkları zaman ‘Babalarımızı bu yolda bulduk. Allah da bize bunu emretti’ derler”²⁶⁶ meâlindeki âyetin sılasıdır. Allah şöyle buyuruyor: Biz herkese gücünün yetmediği ve taşıyamayacağı yükü değil, ancak gücünün yeteceği ve taşıyabileceği kadarını yükleriz.”²⁶⁷

Dolayısıyla Mâtürîdî'nin vurguladığına göre “Biz hiç kimseye gücünün üstünde bir yük yüklemeyiz” ayetinin anlamı ve hangi cümleyle bağlantılı olduğu farklı şekillerde yorumlanmıştır. Ebû Bekir el-Keysânî, bu ifadenin doğrudan “iman edip salih

²⁶⁵ A'raf, 7/35.

²⁶⁶ A'raf, 7/28.

²⁶⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l Kur'ân*, 5/347-348; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l Kur'ân Tercümesi*, 5/374.

amel işleyenler” cümlesiyle ilgili olmadığını, başka bir ayetle bağlantılı olduğunu ileri sürmektedir. Ancak bazı âlimler, ayetin doğrudan müminlerle ilgili olduğunu ve Allah’ın insanlara sadece güçlerinin yettiği kadar sorumluluk yüklediğini belirtir. Hasan-ı Basrî’nin de bu görüşü desteklediğini ve Allah’ın insanlara taşıyamayacakları değil, güçlerinin yeteceği yükü verdiğini söylemektedir. Yani ayetten anlaşıldığına göre, Allah’ın kullarına merhametle ve adaletle muamele ettiği; onları güçlerinin üstünde sorumluluklarla yükümlü kılmadığı anlaşılmaktadır.

Beşinci olarak Talâk süerisi 7. ayettir. “Eli geniş olan, elinin genişliğine göre nafaka versin. Rızkı dar olan da, Allah’ın ona verdiğinden (o ölçüde) harcasın. Allah, bir kimseyi ancak kendine verdiği ile yükümlü kılar. Allah, bir güçlükten sonra bir kolaylık yaratacaktır.” Mâtürîdî bu ayetide siyak ve sibakına göre açıklamaktadır. Onun bahsettiğine göre bu ayetin yorumu şöyledir: “Varlıklı olan varlığından harcasın” ifadesi, eli geniş olan kimsenin nafakasını da bol vermesi gerektiğini belirtir. Buna karşılık, geçimi dar olan ve rızkı kısıtlı bulunan kimse için bu durum farklıdır. Yani onlar elindekine göre davranmalıdır. Ayetteki “kudira” lafzı geçimi dar olan demektir. Bu kelime “Zünnûn kudretimizin kendisine yetmeyeceğini zannetmişti”²⁶⁸ meâlindeki âyet de aynı anlamdadır; yani Yunus, bizim kendisini dara düşüremeyeceğimizi zannetmişti. Aynı şekilde “Kullarından rızkı dilediğine bol bol, dilediğine de ölçülü veren Allah’tır” ifadesinde de Allah’ın rızkı dilediği kişiye artırdığı, dilediğine ise sınırladığı anlamı vardır. Buna göre, “Allah’ın kendisine verdiği kadarından harcasın” denildiğinde kastedilen de, imkanı kısıtlı olan kişinin elindekiyle ölçülü ve tutumlu davranmasıdır.²⁶⁹

Dolayısıyla Mâtürîdî’ye göre varlığı geniş olan kişi, nafakayı da bol vermelidir. Geçimi dar olan ise, imkânı ölçüsünde harcamalıdır. Ayette geçen “kudira” (قدر) kelimesi, rızkın daralması anlamına gelir. Bu ifade, başka ayetlerde de “dar hale düşürmek” anlamında kullanılmıştır. Herkes maddi durumuna göre harcamalı, durumu iyi olmayan ise gücüne göre nafaka vermelidir.

“Allah kimseyi kendi verdiğinden fazlasıyla yükümlü tutmaz.” Bu beyan, kulların sahip olduğu bütün malların, Allah’ın ona verdiği şeylerden oluştuğuna işaret etmektedir. Buna göre, kulların fiillerinde ve kazandıkları mallarda Allah’ın müdahalesi ve tedbiri vardır, demektir. Şayet böyle olmasaydı, yani kişinin, O’nun vermediği

²⁶⁸ Enbiya, 21/87.

²⁶⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l Kur’ân*, 15/239-240; Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l Kur’ân Tercümesi*, 15/242-243.

şeyleri kazanabilme imkânı olsaydı Allah'ın vermediği şeylerle kullarını mükellef tutması caiz olurdu.²⁷⁰ Bu doğrultuda Mâtürîdî, Allah'ın kullarına, güçlerinin yetmediği bir sorumluluk yüklemeyeceğini savunmaktadır. Buna göre, insanların sahip olduğu her şey Allah'ın onlara sunduğu imkân ve yeteneklerdir. Fiillerinde ve kazançlarında O'nun müdahalesi ve iradesi vardır. Eğer kul, Allah'ın vermediği bir şeyi kazanabilseydi, Allah'ın onu vermediği bir şeyle sorumlu tutması da mümkün olurdu. Ancak böyle bir mevki söz konusu değildir. Bu da Allah'ın adaletini gösterir.

“Allah bir güçlüğün ardından bir kolaylık sağlayacaktır.” “Bu ayette eğer bir erkek karısına nafaka vermekte zorlanıyorsa, aralarının boşanmadan ayrılmaması gerektiğine delil teşkil eder. Çünkü iddet süresi boyunca hukuki bağ tamamen koparsa, kadın kendisine nafaka sağlayacak başka bir eş bulamaz ve iddetin bitmesini beklemek zorunda kalır. Bu esnada kocanın maddi durumunun iyi olması da mümkündür. Allah'ın vaat ettiği kolaylık, darlıktan sonraki ferahlık olarak gerçekleşeceği için, kadının kendisine nafaka verecek yeni bir eş bulmasından daha olasıdır. Zira kadın, bir câriye gibi değildir; câriye efendisi tarafından satıldığında, yeni sahibinin sorumluluğuna girer ve ona nafaka sağlanır”²⁷¹ Mâtürîdî'ye göre bu ayet nafaka veremeyecek durumda olan bir koca için teselli ve umut anlamı taşır. Bu ifade, koca fakir olsa bile eşinden hemen ayrılmaması gerektiğine işaret eder. Çünkü kadının iddet süresinde tamamen boşanması durumunda, başka biriyle evlenip nafaka alması zaman alacaktır. Oysa bu süreçte kocanın yeniden zenginleşip nafaka verebilir hale gelmesi daha yakın bir ihtimaldir. Bu da kadının korunması açısından daha uygun bir yoldur.

“Sonra, Allah bir güçlüğün ardından bir kolaylık sağlayacaktır” ifadesi, Allah'ın darlığa düşenler için zorlukların ardından mutlaka bir kolaylık geleceği yönündeki ilahi vaadidir. Ayetin bu kısmı, Resûlullah'ın ashâbı zor zamanlar ve geçim sıkıntısı yaşadığında Allah'ın onlara doğrudan hitap etmesi olarak da yorumlanabilir. Yani Allah, onlara içinde bulundukları bu sıkıntılı durumdan sonra rahatlığa kavuşacaklarını müjdelemektedir. Nitekim Allah, fetihler nasip ederek ve düşmanlarına karşı yardım ederek bu vaadini gerçekleştirmiş, onları maddi açıdan zengin kılmıştır.²⁷² Mâtürîdî'ye göre bu ayet sadece bireysel değil, tüm ümmete yönelik bir umut ve Allah'ın vaadidir. Bu söz, özellikle geçim sıkıntısı yaşayan sahâbeye hitaben de anlaşılabilir. Allah onlara,

²⁷⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 15/240; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an Tercümesi*, 15/243.

²⁷¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 15/240; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an Tercümesi*, 15/243.

²⁷² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 15/240; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an Tercümesi*, 15/243.

yaşadıkları zorlukların ardından ferahlık ve bolluk vereceğini vaat etmiştir. Nitekim zamanla bu vaat gerçekleşmiş, Allah sahâbeye fetihler nasip etmiş, düşmanlarına karşı zaferler kazandırmış ve onları zenginliğe kavuşturmuştur. Ayrıca, bu ayetin her zorluktan sonra bir kolaylık olduğunu vurgulayan güçlü bir teselli mesajı taşıdığı da söylenebilir.

Böylece Mâtürîdî'nin teklif anlayışı, hem kelâmî eserlerinde hem de tefsirinde genel hatlarıyla ve dolaylı biçimde ortaya konmuş olmaktadır. Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen teklif ile ilgili görüşleri daha sistemli ve kapsamlı bir çerçevede ele alarak değerlendirmiştir. Bu bağlamda Mâtürîdî, Allah'ın hiç kimseyi, gücünün yettiğinden fazlasıyla sorumlu tutmayacağını kesin bir kanaatle belirtmektedir. Bunu dışında onun ilmî yaklaşımında titizlikle hareket ettiği ve mutedil bir çizgi izlediği açıkça görülmektedir. Teklif ve benzeri temel inanç meselelerini hem dönemin toplum yapısını hem de çeşitli fikrî cereyanları göz önünde bulundurarak ortaya koymak, ciddi bir ilmi birikim ve metodolojik dikkat gerektirmektedir. Mâtürîdî, yaşadığı dönemin entelektüel ortamında farklı inanç ve düşünce akımlarının etkili olduğu bir zeminde,²⁷³ Hanefî düşüncesini makul ve istikrarlı bir zemin olarak benimsemiş ve bu düşünceyi sadece benimsemekle kalmamış, aynı zamanda onu temellendirmiş ve sistemleştirmiştir.²⁷⁴ Bu yönüyle Mâtürîdî'nin teklif anlayışı, Mu'tezile, Eş'ariyye ve diğer kelâm ekollerinin görüşlerinden belirgin bir şekilde ayrılmaktadır. Şimdi, Mâtürîdî'nin teklif anlayışının devamı niteliğinde, insan yapısına dair görüşlerini ele almak yerinde olacaktır.

2.1.1. İnsanın Yapısı

İnsanın yapısı ve eğilimleri, onun bu dünyadaki değeri açısından belirleyici bir rol oynamaktadır. Zira insan, yapısı ve eğilimleri doğrultusunda bir hayat mücadelesi vermektedir. Bu nedenle, “İnsanın yapısı ve eğilimleri nasıl olmalıdır?” ve “İnsan bu yapıya göre hayatta nasıl bir yön izlemelidir?” sorularına Mâtürîdî düşüncesi çerçevesinde cevap aramak, konumuz açısından önem arz etmekte ve bizi bir sonuca ulaştırmada yardımcı olmaktadır.

Mâtürîdî, insanın yapısının ruh, nefis, akıl, kalp ve beden olmak üzere çeşitli unsurlardan oluşmuş bir bütün olarak değerlendirir. Bu bağlamda, insan hem iç yapısıyla hem de dış yönleriyle gerçekleştireceği iyi ya da çirkin eğilimlerini bu

²⁷³ Mehmet Evkuran, *İmam Mâtürîdî Semerkant'ın Parlayan İncisi* (İstanbul: Bir Yayınları, 2025), 22.

²⁷⁴ Mehmet Evkuran, *İmam Mâtürîdî Semerkant'ın Parlayan İncisi*, 26.

unsurlar üzerinden şekillendirir. Mâtürîdî, ruhu insanın hayatını sağlayan, ona canlılık, denge ve nefes kazandıran bir unsur olarak ele alır ve bu yönüyle ruhu araştırmaya değer bir konu olarak görür.²⁷⁵ Mâtürîdî'nin ruh ve nefis görüşü, *Te'vilâtü'l Kur'an* ve *Kitâbü't-Tevhid*'in'de dağınık halde bulunan görüşlerinden ve âyet yorumlarından hareketle incelendiğinde, içinde felsefî izler barındırdığı görülmektedir. Bu durum, onun ruh ve nefis görüşünün hem erken dönem kelâm geleneği hem de Meşşâî felsefesi arasında bir konumda yer aldığını ortaya koyar. İki düşünce ekolüyle de benzerlikler taşımasına rağmen, bazı yönlerden onlardan belirgin biçimde ayrılan özgün bir yapıya sahip olduğu da görülmektedir.²⁷⁶

Mâtürîdî, ruh kavramını genellikle ruh kelimesiyle ifade etse de, bazı durumlarda nefis terimini kullanmaktadır.²⁷⁷ İmam Mâtürîdî'ye göre ruh, beden ve uzuvların işlevselliğini sağlayan, onların kemâle ulaşmasına vesile olan bir unsurdur. Ruh, sadece canlılık kazandırmakla kalmaz, insanın sahip olduğu yetileri tam anlamıyla kullanabilmesini ve amacına ulaşmasını mümkün kılar. Beden ve nefis, ruh sayesinde işlev görür ve ölümle birlikte ruh bedenden ayrılana kadar bu işleyiş devam eder. Bu nedenle ruh, her şeyin onunla hayata kavuştuğu bir unsur olarak tanımlanır.²⁷⁸ Mâtürîdî'ye göre ruh, sadece bedene değil, dinî hayata da canlılık kazandıran bir unsurdur. Bu yüzden Kur'an da ruh olarak isimlendirilmiştir.²⁷⁹

İmam Mâtürîdî, nefsi insan bedeninde yer alan ve idrak yetisini sağlayan bir unsur olarak tanımlar. Ona göre, insanda hem beden hayat bulmasını sağlayan ruh hem de algılama ve kavrama fonksiyonlarını gerçekleştiren bir nefis bulunmaktadır.²⁸⁰ Bu çerçevede, Mâtürîdî'nin düşünce sisteminde ruh ile nefis, görev ve nitelikleri bakımından birbirinden farklı, ancak birbiriyle ilişkili ve ayrık iki varlık alanı olarak ele alınır.²⁸¹ Bu yaklaşım, ruh ile nefsi çoğu zaman eş anlamlı terimler olarak kullanan

²⁷⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 1/279, 2/477, 4/119, 5/84-86, 7/195, 8/28-71; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an Tercümesi*, 1/306-310, 2/525-528, 4/129-130, 5/99-105, 7/216-217, 8/39-86-87.

²⁷⁶ Demir, *Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru*, 75.

²⁷⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 1/100-101, 16/305-307; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an Tercümesi*, 1/200-201, 17/324-327.

²⁷⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 1/279, 2/477, 4/119, 5/84-86, 7/195, 8/28-71; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an Tercümesi*, 1/306-310, 4/129-130, 5/99-105, 7/216-217, 8/39-86-87; Demir, *Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru*, 76.1

²⁷⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 4/119, 5/143, 8/71, 9/289; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an Tercümesi*, 4/129-130, 5/160-161, 8/86-87, 9/379-380; Kılıç Aslan Mavil, *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, ed. Saban Ali Düzgün (Ankara: Otto yayımları, 2021), 117-118; Demir, *Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru*, 77.

²⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 12/342; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an Tercümesi*, 12/364-365.

²⁸¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 16/151-153; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an Tercümesi*, 16/157-159.

erken dönem kelâm âlimlerinden Mâtürîdî'yi ayrıştıran önemli bir düşünsel farkı yansıtmaktadır.

Mâtürîdî, eserlerinde nefis kavramını hem yalın hâliyle hem de çeşitli tanımlamalarla ele almıştır. Nefs-i hafî²⁸², nefs-i zâhire²⁸³, nefs-i derrake²⁸⁴, nefs-i levvame²⁸⁵, nefs-i mutmainne²⁸⁶, nefs-i emmare²⁸⁷ bunlardan bazılarıdır. Ayrıca nefsi zaman zaman insanın özü, kişiliği ya da tabiatı anlamında içte gizlenen şey olarak da kullanmıştır.²⁸⁸ Ancak bu bağlamda bizi özellikle ilgilendiren yönüyle nefis, nefs-i derrake'dir. Mâtürîdî'ye göre insanda idraki gerçekleştiren şey nefistir. O, nefis kelimesini yalın olarak kullandığında da çoğunlukla idrak özelliğini vurgulamaktadır. Bu onun nefs-i derrakeyi kastettiğini göstermektedir. Nitekim nefs-i derrakeye dair yaptığı tanımlar, bu şekilde kullanılan nefis kavramıyla örtüşmektedir.²⁸⁹ Diğer nefis türleri ise bu temel nefsin farklı hâlleri veya yönleri olarak değerlendirilir. Mâtürîdî'ye göre nefsin temel özelliği, insanın düşünme, anlama ve hissetme işlevlerini yerine getirmesidir. O, *Kitâbü't-Tevhîd* eserinde “İnsan nedir?” sorusuna, “İdrak yeteneğine sahip olan ve ölümlü bir varlık” şeklinde cevap vermiştir.²⁹⁰ Onun bu cevabı, insanı idrak kabiliyeti ve faniliğiyle tanımladığını göstermektedir. Bu tanım bağlamında, nefisle ilgili düşüncelerinin büyük ölçüde nefs-i derrake kavramı etrafında şekillendiği görülmektedir.

Mâtürîdî'ye göre beden, varlık ve canlılığını ruh sayesinde kazanırken; algı, kavrama ve düşünme gibi idrak yetileri ise nefis aracılığıyla gerçekleşir. Yani hayat ve idrak, iki ayrı kaynaktan beslenir. Bu bağlamda nefs-i derrâke, Allah'ın bedende yarattığı ve eşyanın idrak edilmesini sağlayan varlıktır.²⁹¹ Ruh üflendiğinde beden hayata kavuşurken, nefis ya bu andan sonra ya da ruhla birlikte etkin hâle gelir. Mâtürîdî, nefsin bedenle birlikte mi yaratıldığı, bedene ne zaman katıldığı ya da insanın hangi evrede idrak yeteneği kazandığı konusunda net bir açıklama yapmaz. Ancak nefsin insana emanet olduğunu ve insanın onun yaratılışında herhangi bir rolü

²⁸² Mâtürîdî, *Kitâbü't - Tevhîd*, 161; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*, 222.

²⁸³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 12/344; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an Tercümesi*, 12/365-366.

²⁸⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 10/71; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an Tercümesi*, 10/96.

²⁸⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 16/283; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an Tercümesi*, 16/293.

²⁸⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 17/202-203; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an Tercümesi*, 17/223-.

²⁸⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 5/322; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an Tercümesi*, 7/350.

²⁸⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 4/377; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an Tercümesi*, 4/381.

²⁸⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 12/342; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an Tercümesi*, 12/364-365.

²⁹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't - Tevhîd (Arapça) - Ebû Mansur El-Mâtürîdî*, 68; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd/Açıklamalı Tercüme*, 123.

²⁹¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 12/342; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an Tercümesi*, 12/364-365.

olmadığını vurgular. Başlangıçta idrak edici nefis (nefs-i müdrike) henüz bedende mevcut değildir.²⁹² Mâtürîdî *Kitâbü't-Tevhîd*'de idraki şöyle tarif eder: "İdrak, bir şeyi tüm yönleriyle kavrayıp anlamak manasına gelir."²⁹³ Bu tanımın ardından, idrakin mahiyetine dair düşüncelerini bir örnekle açıklar: "Düşün ki, gölge görünür bir varlıktır, ancak onun farkına varılması sadece güneşin varlığıyla mümkündür. Eğer güneş olmasaydı, gölgenin varlığı da güneş batınca değişmeden kalırdı, hâlbuki öyle değildir."²⁹⁴ Burada vurgulanan asıl nokta, idrakin; idrak edenin durumu, idrak edilen şeyin niteliği ya da dış çevresel etkenler gibi çeşitli sebeplerle etkilenebileceğidir. Bu tür etkiler, bazen yanlış algılamalara yol açabilir. Dolayısıyla böyle durumlarda, idrak sapmalarını düzeltmek için başka yardımcı unsurlara ihtiyaç duyulabilir.

Mâtürîdî insanın dış görüşüyle ilgili bazı olumlu bilgiler vermektedir. Ona göre insan, Kur'an'da da bahsedilgi üzere güzel ve başka bir şekle girmek istenmeyen tarzda yaratılan akıllı ve düşünen bir varlıktır.²⁹⁵ Mâtürîdî'ye göre akıl, insana doğruyu yanlıştan ayırma, düşünme ve anlamlandırma yetisi olarak verilmiş ilahî bir nimettir. Akıl, dinî sorumluluğun temel şartlarından biridir. Akıl sayesinde insan, Allah'ın varlığını ve birliğini delillerle kavrayabilir. Mâtürîdî, akli vahyin bir alternatifi değil, onu anlamamanın ve yorumlamanın aracı olarak görür.²⁹⁶

Kalp ise sadece duygusal bir merkez değil aynı zamanda idrak, düşünme ve inanç gibi işlevlere de sahip merkezi bir yeti alanıdır. Kur'an'daki kalplerin akletmesi ifadesini önemseyen Mâtürîdî, kalbi sadece hissî bir organ değil, akli ve manevi algının merkezi olarak kabul eder.²⁹⁷ Bu iki yeti birlikte çalışarak insanın hakikate ulaşmasında temel rol oynar. Yani Mâtürîdî düşüncesinde akıl ve kalp birbirini tamamlayan iki asli unsurdur.

2.1.2. Fiil İşleyen Olarak İnsan

İnsanın yapısına dair Mâtürîdî'nin görüşlerini belirttikten sonra, insan fiillerini de belirtmek gerekir. Çünkü teklif edilen olarak insana verilen yükümlülükleri yapmada

²⁹² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 16/315; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an Tercümesi*, 16/325-326.

²⁹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't - Tevhîd (Arapça) - Ebû Mansur El-Mâtürîdî*, 126-127; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*, 184-185.

²⁹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't - Tevhîd (Arapça) - Ebû Mansur El-Mâtürîdî*, 126-127; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*, 184-185.

²⁹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 17/92-264; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an Tercümesi*, 17/102-103-186-187; Mâtürîdî, *Kitâbü't - Tevhîd (Arapça) - Ebû Mansur El-Mâtürîdî*, 68-89; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*, 65-123-147.

²⁹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 6/119; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an Tercümesi*, 6/135-209-210.

²⁹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 6/119; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an Tercümesi*, 6/135-209-210.

fiili hareket söz konusu olacaktır. Nitekim insanlık, kâinatı sahiplenmek değil, bir emanet olarak kabul etmekle yükümlüdür. Her şeyin birbirine bağlı ve muhtaç olduğu bu dünyayı imar etmek ve yaşatmak, bizim sorumluluğumuzdur. Aynı şekilde, insan ile beden arasındaki ilişki de bir emanet ilişkisi olup bir mülkiyet ilişkisi değildir.²⁹⁸ Dünya ve insanlar kendi yaptığına göre şekillenir. İslâm düşünce tarihinin özellikle ilk asrın son çeyreğinde şekillenmeye başlayan kader meselesinin, tarihsel süreçte yanlış temeller üzerinde ele alınması ve günümüzde hâlâ tartışılmaya devam etmesi, bu konunun insanlık tarafından tam anlamıyla aşıl原因amasının iki temel sebebe dayanabileceğini düşündürmektedir: Bunlardan ilki bilgi eksikliği, diğeri ise insanın yaratılışındaki sorgulayıcı ve anlam arayıcı tabiidir.

İslâm düşünce geleneğinde, insanın ortaya koyduğu eylemlerin gerçek birer fiil olduğu konusunda görüş birliği vardır. Ancak bu fiilleri yaratanın kim olduğu yani fiilin faili meselesi tartışmalıdır. Allah mı yaratır, yoksa insan mı? Bu bağlamda insanın sorumluluğu ve teklif konusu da tartışmanın bir parçası olmuştur. Mâtürîdî anlayışa göre, insan hem özgürdür hem de yaptığı fiillerden sorumludur. Zira bu konuda tarih boyunca iki zıt görüş ortaya çıkmıştır: Mu‘tezile’ye göre fiilin tamamı insana aittir, Cebriye’ye göre ise tamamen Allah’a aittir. Ancak bu iki görüş de tatmin edici bir açıklama sunamadığı için Mâtürîdî, fiilin Allah ve insana aidiyetliğini savunarak konuya yeni bir bakış açısı kazandırmış ve meseleyi farklı bir şekilde çözmeye çalışmıştır. Ona göre fiilin iki yönü vardır: Kesbetme işlevi insana, yaratma yönü ise Allah’a aittir. Mâtürîdî’ye göre bu iki yönün anlamı şudur: Birincisi, fiilin yaratılma aşaması Allah’a aittir. Yani Allah, tüm varlıkların yaratıcısı olduğu için fiilin yaratılması da O’na aittir. İkincisi ise fiilin kazanılması insanın sorumluluğundadır ve buna “kesb” denir.²⁹⁹ Kur’an ayetlerinde de dolaylı olarak insan fiillerinin yaratıcısı Allah olduğu bir çok ayetlerde bahsedilmektedir.³⁰⁰

Dolayısıyla Mâtürîdî’ye göre fiil, hem ilahi iradenin hem de insan iradesinin etkisi altındadır. Bu bağlamda Mâtürîdî, bunun her bir tarafın fiille paydaş olduğu şeklinde anlaşılmaması gerektiğinin de vurgulamıştır. O, fiilin yaratılmasında sadece Allah’ın rol oynadığını ve insan fiilinin yaratılmasında herhangi bir ortaklığın

²⁹⁸ İsmail Hakkı Aydın, *İnsan Endişeli Bir Damla Hem Parçacık Hem Dalga* (İstanbul: Girdap Kitap, 2023), 25.

²⁹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü’t - Tevhîd (Arapça) - Ebû Mansur El-Mâtürîdî*, 358-359; Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*, 439.

³⁰⁰ İbrahim, 14/45. Fecr, 89/6; Yar, *Müslüman Kelamında Teklif ve Sorumluluk*, 93.

olmadığını ifade etmektedir. İnsanın fiili yapması için özgür iradeye sahip olması gerektirir. Mâtürîdî, insanın özgür iradeye sahip bir varlık olduğunu savunur ve Allah'ın irade ve yaratmasıyla insanın özgür iradesi arasında herhangi bir çelişki olmadığını ileri sürer.

İmam Mâtürîdî, ilâhî irade ve yaratmanın, insanın özgür iradesi üzerinde bir engel oluşturmadığını şu şekilde açıklamaktadır: Ona göre Allah'ın takdirinde yer alan şeyler, insanların işledikleri fiilleri zorla yapmalarına veya onları yönlendirmelerine sebep olmaz. Kaza ve kader olmasaydı da insanlar yine aynı şekilde hareket edeceklerdi. Yani, kaderin varlığı olmasa da insanların fiillerinin meydana gelmesi mümkündü. İnsanlar, yaptıkları fiillerin tam tersi olan fiilleri yapma özgürlüğüne de sahiptirler. Kaza ve kader, insanları zorlayıp bir fiili yapmaya mecbur etmez ve onlara ulaşamayacakları bir durum da yaratmaz. Her insan, kendi özgür iradesiyle seçim yapabilen ve aynı zamanda yaptığı fiilden vazgeçebilen bir varlıktır. Bu nedenle kader, yalnızca varlıkları yaratmak ve fiillerin meydana geleceği zaman ile mekânı belirlemek gibi bir rol üstlenir.³⁰¹

Dolayısıyla Mâtürîdî, insanın özgürlüğünü, onun en değerli ve özel yetkinliği olarak görmektedir. Ona göre, insanın sahip olduğu en önemli nitelik, fiillerini hür iradesiyle ve bilinçli olarak gerçekleştirme kabiliyetidir. Bu özellik, insanı diğer varlıklardan ayıran ve sevmeye, tercih edilmeye en layık kılan temel vasıf olarak öne çıkar.³⁰² Yani, ona göre insanın özgürlüğü onun en değerli özelliğidir. İnsan, fiillerini özgür iradesiyle gerçekleştirebilme yeteneğiyle sevmeye ve tercih edilmeye en layık varlıktır. Kader, yalnızca varlıkların yaratılması ve fiillerin meydana geleceği zaman ve mekânı belirlemekle sınırlıdır; insan özgür iradesiyle fiillerini seçer ve bu özgürlük, insanın sorumluluğunu ve değerini oluşturur. Şimdi ise din ve vahye duyulan ihtiyaç açısından ilahi irade ile insan iradesi arasındaki ilişkileri ele alalım.

2.2. Mâtürîdî'de Din Anlayışı

İnsanlık tarihi boyunca varlık, hayat ve ölüm gibi temel sorulara cevap arayan insan, daima kendisini aşan bir gücün varlığına inanma eğiliminde olmuştur. Bu eğilim, bireyin hem kendisini hem de evreni anlamlandırma çabasının bir sonucu olarak ortaya çıkar. İşte bu noktada, insanın aklıyla ulaşmakta zorlandığı hakikatleri bildiren, hayatına

³⁰¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't - Tevhîd*, 392; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*, 589.

³⁰² Mâtürîdî, *Kitâbü't - Tevhîd*, 387; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*, 583.

yön veren ve varoluşuna anlam kazandıran bir sistem olarak din devreye girer. Din, yalnızca bir inançlar bütünü değil aynı zamanda bireyin hayatını kuşatan, ona moral veren değerler, sorumluluk bilinci ve nihai bir gaye sunan öncüllük eden kapsamlı bir rehberdir. Yani insan, yeryüzüne adım attığı andan itibaren ister ilahî kaynaklı, ister beşerî kökenli olsun, dinî bir inanç ve anlayışı hep sürdürmüştür. İslâm âlimleri, din kavramına dair farklı tanımlar getirmiştir. Bu tanımlardan biri Seyyid Şerif Cürcânî'ye aittir. Ona göre “din, akıl sahiplerini peygamberlerin getirdiği hakikatleri kabul etmeye davet eden ilahî bir kanundur.”³⁰³ Bundan hareketle insanların hem cahili hem akıllısı bir dine inanmışlardır. Ancak dinin insan hayatındaki bu yönlendirici işlevi, salt akıl yürütmeye elde edilemeyecek bazı bilgilerin, yani vahiy yoluyla bildirilmiş hakikatlerin varlığını zorunlu kılar. Çünkü insan aklı, sınırlı oluşu itibarıyla mutlak doğruya ulaşmada yetersizdir. Bu nedenle, insanın hem bireysel hem toplumsal hayatını doğru temeller üzerine inşa edebilmesi için, aşkın bir kaynaktan gelen vahye ihtiyaç duyulmuştur. Genellikle vahiy, doğada var olan iyi şeylere teşvik eder yani bir şey iyi olduğu için Allah onu emreder. Zira doğayı yaratan da Allah'tır.

Mâtürîdî'ye göre din, yalnızca vahye dayalı bir sistem değildir. Aynı zamanda din, insanın aklıyla da ulaşabileceği bazı evrensel hakikatleri de içerir. O, kendi eserlerinde, dinin temel ilkelerinin -özellikle Allah'a inanma, iyiliği emretme ve kötülükten sakınma gibi hususların- akılla kavranabileceğini savunur. Ancak vahiy, aklın sınırlarını aşan meselelerde bir tamamlayıcı ve rehber olarak devreye girer. Mâtürîdî, insan aklının doğruyu yanlıştan ayırt etme kapasitesine sahip olduğunu kabul eder. Ancak bu yeterli görülmez; zira insanlar farklı kültürel, sosyal ve bireysel şartlara sahip olduklarından, akıl yoluyla ulaşılan bilgilerde ortak bir mutabakat her zaman mümkün olmayabilir. Bu nedenle Allah, doğru bilginin sabit ve güvenilir bir ölçüte bağlanabilmesi amacıyla, insanlar arasından seçtiği peygamberler aracılığıyla vahiy göndermiştir. Bu bağlamda akla büyük önem veren Mâtürîdî'ye göre, dinin hem akılla kavranabilen boyutu hem de vahiy yoluyla bildirilen yönü, nihayetinde Allah'ın birer tecellisidir.³⁰⁴ Bu nedenle dinin akıl ve vahiy boyutları arasında bir çelişki değil, uyum vardır. Aklın doğru kullanımı ile vahyin hükümleri arasında bir çatışma olması

³⁰³ Cürcânî, *et-Târifat Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, 105.

³⁰⁴ Muammer Esen, *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde, "Mâtürîdî Epistemolojisi Bağlamında Taklid Eleştiri, Akıl ve Din"*, 92; Hasan Özalp, *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde, "Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisinin Neliği ve Sınırı"*, 115.

düşünülemez. Dolayısıyla bir tek akıl değil vahyinde önemli olduğu arz etmektedir. Nitekim akıl ve vahiy ikisi birbirini destekler durumdadır. Şimdi İlahi irade ve insan iradesi arasındaki ilişkiyi, Mâtürîdî'nin düşüncesi çerçevesinde aydınlatmaya çalışacağız.

2.2.1. İlahi İrade ve İnsan İradesi Arasındaki İlişki

İslâm düşüncesinde “irade” konusu çoğunlukla üç ana eksen etrafında incelenir: İlahî irade, insan iradesi ve ilahî iradenin insan özgürlüğü üzerindeki etkisi. Bu çerçevede, Allah'ın sıfatları arasında özel bir yeri olan ilahî irade konusu oldukça önemlidir. Kelam ilminde irade, Allah'ın emir ve fiillerinde tamamen özgür olduğunu gösteren bir kudret ifadesidir. Aynı şekilde, gözlemlenen dünyada irade sahibi olan bir varlık, baskı ya da zorlama altında değil, kendi tercihiyle hareket edebilen bir yapıdadır. İlahî sıfatlar bağlamında “irade”, birçok mümkün seçenek arasından birini seçmeyi ve onun gerçekleşme zamanını belirlemeyi ifade eder. Allah'ın irade sahibi olduğunu kelâm âlimleri genel olarak kabul etse de, iradenin ezeli olup olmadığı, kötü fiillere yönelip yönelmediği ya da her irade edilen şeyin Allah'ın emri ve rızasıyla örtüşüp örtüşmediği gibi konularda görüş ayrılıkları mevcuttur. Ehl-i Sünnet kelâmcıları her şeyin Allah'ın iradesiyle gerçekleştiğini savunurken; Mu'tezile, iradeyi Allah'ın bir fiili olarak değerlendirip bu meseleyi adalet ilkesi doğrultusunda yorumlamıştır.³⁰⁵ Ehl-i Sünnet Kelâmcıları arasında Allah'ın meşiyeti meselesi, Eş'arîler ve Mâtürîdîler tarafından farklı açılardan ele alınmış, ancak her iki taraf da meseleyi genel bütünlük içinde bir çelişki doğurmayacak şekilde açıklamaya çalışmıştır.³⁰⁶ Ancak insan iradesi konusunda görüş ayrılığı vardır. Bu açıdan bakıldığında bu meseleye İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye alimleri nasıl yaklaştıklarını açıklamaya çalışalım. Nitekim ilâhî irade ile insan iradesi arasında teklifin mümkün olup olmadığını anlayabilmek için bu konuya kısaca da olsa değinmek gerekir.

Aslında ilahi irade tartışmaları Ebû Hanîfe'den itibaren özellikle Sünnî kelâmcılar arasında iki yönlü irade anlayışının benimsenmesiyle şekillenmiştir. Buna göre, ilahi irade tekvinî ve teşriî olmak üzere iki kısma ayrılmıştır..³⁰⁷ Yukarıda

³⁰⁵ İbrahim Halil Doğan, “Mu‘Tezile’nin Allah Ve Kul İradesine Bakışı”, *Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Dergisi* 8/70 (2021), 1282-1283; Hikmet Yağlı Mavil, “Kelam İlminde İlahî İrade Tartışmaları”, *Diyanet İlmî Dergisi* 57/1 (2021), 300-301.

³⁰⁶ Hikmet Yağlı Mavil, “Kelam İlminde İlahî İrade Tartışmaları”, 302-303.

³⁰⁷ Beyazîzâde, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe’nin İtikadî Görüşleri*, 97; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, çev. Sabri Hizmetli (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 360.

bahsettiğimiz üzere tekvinî irade, kaderle bağlantılı olup iyilik-kötülük, hayır ve şer dahil tüm varlıkları ve olayları kapsayan bir dilemedir. Kur'an'da geçen "Ol!" (Kün) emrinde olduğu gibi, bu tür bir irade neye yönelmişse o şey mutlaka gerçekleşir. Buna karşılık teşriî irade, yani dinî irade, Allah'ın bir şeyi istemesi, ondan razı olması ve onu emretmesi manasına gelir. Ancak Allah'ın bu şekilde bir şeyi dilemesi, onun mutlaka gerçekleşeceği anlamı taşımaz. Tekvinî irade iyilik ve kötülüğü kapsarken, teşriî irade sadece iyiliğe yöneliktir. Allah Teâlâ'nın "Allah, adaleti, iyiliği, akrabaya yardım etmeyi emreder"³⁰⁸ ve "Allah size kolaylık diler, size güçlük dilemez"³⁰⁹ şeklindeki ifadeleri, O'nun iradesinin güzel ve faydalı olana yönelik olduğunu gösterir. Bu tür ilahî buyruklar, Allah'ın sadece iyi ve güzel olan şeyleri istemekle kalmayıp, aynı zamanda kulun tercihi yönünde bunların gerçekleşmesini murad ettiğini ortaya koyar.³¹⁰

Öncelikle "irade" kelimesinin sözlük ve terim anlamlarına bakalım. Sözlükte "irade", insan açısından istek, talep, arzu gibi anlamlara geldiği gibi; bir şeye yönelme, ona meyletme anlamını da taşır ve "r-v-d" kökünden türemiştir. Allah'a nispet edildiğinde ise, O'nun fiillerinde, emir ve hükümlerinde tamamen özgür olduğunu, dilediğini yapma veya yapmama konusunda hiçbir şekilde zorlanmadığını ifade eden bir sıfat olarak anlaşılır.³¹¹ Kelâm âlimlerine göre Allah'ın fiillerinin gerçekleşme zamanlarında farklılık olması yani bazılarının önce, bazılarının sonra meydana gelmesi O'nda irade sıfatının bulunduğu işaret eder.³¹² Çünkü bir şeyin var olup olmaması da mümkün olduğu için, onun belirli bir zamanda ve belirli bir şekilde ortaya çıkması sadece ihtimal dâhilindedir. Eğer Allah'ta bir irade sıfatı olmasaydı, tüm varlıklar aynı anda ve aynı biçimde yaratılmış olurdu. Oysa, bir şeyin yokluk yerine varlıkla belirlenmesi ve belirli bir zamana özgülenmesi gerekir.³¹³ Bu belirleme ve tercih sürecini gerçekleştiren ise Allah'ın iradesidir. Yani O, bütün zamanlar eşit imkâna

³⁰⁸ Nahl, 16/90.

³⁰⁹ Bakara, 2/185.

³¹⁰ A. Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023), 127.

³¹¹ Yusuf Şevki Yavuz, "İrade", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/379-380.

³¹² Seyfüddin Ali B. Muhammed El-Amidi, *Mantık, Felsefe ve Kelam Terimleri Sözlüğü*, ed. Bilal Taşkın - Osman Nuri Demir (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 116.

³¹³ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İstanbul: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2020), 150.

sahipken, bir zaman dilimini diğerinden ayrı olarak yaratmayı o vakitte gerçekleştirmeyi diler.³¹⁴

Mâtürîdî alimlerinden Ebü'l-Muîn en-Nesefî, iradeyi kişiye amaç belirleme ve tercih etme yetkisi kazandıran bir özellik olarak tanımlar. Bu özelliğe sahip olan kişi, yaptığı işlerde serbestçe seçim yapabilir. Yani zorla ya da isteksizce hareket etmez.³¹⁵ Nureddîn es-Sâbûnî ise iradeyi, kendisinde bulunan kişiyi mecburiyet ve zorlama durumundan çıkaran bir nitelik olarak ifade eder.³¹⁶

Mâtürîdî'ye göre irade, kendi tercihiyle eylemde bulunan kişiyi tanımlayan bir özelliktir. Ancak bu kavramın çeşitli anlamlar taşıması nedeniyle tanımı konusunda ortak bir görüşe varılamadığını belirtir ve iradenin dört temel anlamı olduğunu dile getirir.³¹⁷ “İrade” kelimesinin ilk anlamı “temenni” etmektir. Ancak bu anlam, Allah hakkında kullanılmaktan uzak tutulmalıdır. Zira temenni, eksiklik ifade eden cehalet ve acziyet gibi unsurlar içerir ki, bunlar Allah’a nispet edilemeyecek niteliklerdir.³¹⁸ İradenin ikinci anlamı, bir şeyi emretmek ya da o işe yönlendirmek şeklindedir.³¹⁹ Bu anlamıyla irade Allah’a nispet edilebilir; ancak günah ya da kötü davranışlar söz konusu olduğunda bu türden bir iradeyi Allah’a atfetmek uygun değildir. Üçüncü anlamı, bir şeye razı olmak, onu onaylamak ve benimsemektir.³²⁰ Bu da ancak hayırlı işler için geçerli olabilir. Kötülükler için bu anlamdaki iradenin Allah’a ait olduğu söylenemez. Dördüncü anlam ise, kişinin herhangi bir zorlama altında olmadan, kendi isteğiyle ve planına göre bir fiili gerçekleştirmesidir.³²¹ Mâtürîdî, Allah’a nispet edilen iradenin dördüncü anlam olduğunu ifade eder.

İrade meselesinin özüne gelince; bu konuyu kabul edenler Ehl-i Sünnet âlimleri olmuştur. Reddedenler ise Mu'tezile mensuplarıdır. İlâhî irade ile insan iradesi arasındaki ilişki, bu konunun tartışmalı bir mesele hâline gelmesine sebep olmuştur. Söz konusu tartışmanın kökeni ise Emevîler dönemine kadar uzanmaktadır. Ehl-i Sünnet

³¹⁴ Sa'deddin et-Taftâzânî, *Şerhu'l Akâid*, Katkıda Bulunan. Amira Abdul Rohman (Beyrut: Alem'ul Kitap, 1998), 337-338; Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi* (Ankara: Otto, 2019), 158-159; Taftâzânî, *Şerhu'l Akaid*, 194.

³¹⁵ Ebu'l Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l Edille Fi Usûlid-Dîn*, Tahkik Eden. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 1/490-491.

³¹⁶ Nureddin es-Sâbûnî, *El-Kifâye Fi'l-Hidâye*, çev. Ramazan Biçer (Ankara: Berikan Yayınevi, 2019), 126.

³¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't - Tevhîd (Arapça)*, 485; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*, 581.

³¹⁸ Sâbûnî, *El-Kifâye Fi'l-Hidâye*, 121.

³¹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't - Tevhîd (Arapça)*, 480-481; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*, 576.

³²⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't - Tevhîd (Arapça)*, 481; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*, 576.

³²¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't - Tevhîd (Arapça)*, 485.

âlimleri, Mu‘tezile âlimlerinin ezeli iradeyi inkâr eden farklı yaklaşımlarına karşı çıkarak, Allah’ta ezelden beri var olan bir irade sıfatının bulunmasının zorunlu olduğunu ve bu iradenin her şeyi kapsadığını savunmuşlardır. Bu bağlamda, ilgili ayet ve hadisleri kendi anlayışları doğrultusunda te’vil etmişlerdir. Onlara göre, evrendeki tüm fiiller ve varlıklar, irade, meşiet ve seçim sahibi olan Allah tarafından yaratılmıştır. İlâhî irade, varlıklar arasından dilediğini seçer ve bu seçimde, Mu‘tezile’nin ileri sürdüğü gibi eşyanın iyi ya da kötü olması etkili değildir. Bu anlayış, genellikle Ehl-i Sünnet mezhebine dair eserlerde ortak bir kabul olarak aktarılmaktadır.³²²

Mâtürîdî, fiillerin çeşitliliğinden yola çıkarak Allah’ın iradesinin varlığını temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre, Allah’ın cevherleri ve arazları birbirinden başka niteliklere ehil varlıklar hâlinde var etmesi ve âlemi yoktan yaratması ilâhî iradenin mevcudiyetini açıkça ortaya koyar.³²³ Mâtürîdî alimlerinden Nesefî’ye göre, varlıkların farklı zaman ve şekillerde yaratılması, yaratıcının irade sahibi olduğunu gösterir. Eğer irade olmasaydı, tüm varlıklar aynı anda, aynı biçimde ve nitelikte olurdu. Oysa her şey belli bir düzenle ve farklılıklarla yaratılmıştır. Bu da Allah’ın irade sıfatına sahip olduğunu ve bunun Allah’ın kemalinin bir göstergesi olduğunu ortaya koymaktadır.³²⁴ Ehl-i Sünnet’e göre, Allah evrende gerçekleşen her şeyi, insan fiilleri dâhil, yaratan varlıktır ve bu durum O’nun her şeyi irade ettiğini de ortaya koyar. Çünkü Allah’ın bir şeyi yaratabilmesi için önce onu dilemiş olması gerekir. İster iyi ister çirkin olsun, hiçbir fiil bu ilâhî irade ve yaratma sürecinin dışında değildir. Ancak Allah, insanın kötü fiilini irade edip yarattığında bu O’nu kötü yapmaz; çünkü aslında insanın kendi ahlaki seçimini gerçekleştirmesine imkân tanımaktadır. Bu nedenle Mâtürîdî ve ona bağlı âlimler, Allah’ın fiillerinin rastgele ve amaçsız olmadığını, bilakis her bir fiilinde bir hikmet ve gaye bulunduğunu savunmuşlardır. Bu yaklaşımı Allah’ın iradeli fiilleri için de geçerli görmüşlerdir. Onlara göre Allah, hayır ve şerri irade etse de, özellikle şerri sevmez ve ondan razı olmaz. Böylece ilahi irade ve insan iradesini anlatmış olduk. Bu bağlamda şimdi de teklif ve insan doğası kısmını ele alalım.

2.3. Teklif ve İnsan Doğası

Teklif ve insan doğası konusunu yalnızca Mâtürîdî’nin görüşleriyle sınırlı kalmadan, günümüz hayatındaki meselelerle de ilişkilendirerek ele alacak ve bu

³²² Mâtürîdî, *Kitâbü’t - Tevhîd (Arapça)* - Ebû Mansur El-Mâtürîdî, 485.

³²³ Mâtürîdî, *Kitâbü’t - Tevhîd (Arapça)*, 71; Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*, 126.

³²⁴ Nesefî, *Tabsîratü’l Edille Fî Usûlid-Dîn*, 1/492

meseleleri Mâtürîdî'nin teklif anlayışıyla uyumlu bir şekilde değerlendirmeye çalışacağız. Teklifin belirlenmesi ya da sunulması, insan doğasıyla nasıl bir ilişki kurduğu açısından önem taşır. Bu nedenle, insan doğasına dinî açıdan nasıl bakıldığını açıklamak gerekir. İnsan doğası genelde “fıtrat” terimiyle açıklanmaktadır. Bu bağlamda insan doğası dediğimizde insanın fıtratı ve insanın çevresini kapsayan doğa demek daha doğru olacaktır. Fıtratın tanımı şöyledir: Fıtrat kelimesi, “fatr” kökünden türetilmiş olup; sözlükte “yarmak, ayırmak, yaratmak ve ortaya çıkarmak” gibi anlamlara gelir. Terim olarak ise, varlıkların yaratılıştan gelen asli yapısını, karakterini ve dış tesirlerden henüz etkilenmemiş olan ilk hâllerini ifade eder. Bu anlamıyla fıtrat, ilk yaratılışın mutlak yokluktan varlığa geçişini temsil eder; yani yokluğun yarılıp içinden varlığın çıkması sürecini anlatır. Bu bağlamda fıtrat, hem fizikî yaratılışı hem de insanın doğuştan sahip olduğu eğilim ve yetenekleri kapsar.³²⁵ “Kendilerini kimin yarattığını sorsan, “Allah” diyeceklerdir.”³²⁶ Bu ayete göre, insanlara herhangi bir bilgi verilmeden önce Allah'ın varlığını tanıyabilecek bir yetenek doğuştan verilmiştir.³²⁷

Ebû Hanîfe de insanın fıtrat üzere doğduğunu şöyle ele almaktadır: “Allah, Âdem'in soyunu onun sulbünden insan suretinde çıkarmış, onlara akıl lütfetmiş, kendilerine hitap ederek iman etmelerini emretmiş, küfrü ise yasaklamıştır. Onlar da Allah'ın Rableri olduğunu kabul ve tasdik etmişlerdir. Bu tasdik, onların fıtrat üzere yani yaratılıştan sahip oldukları iman eğilimiyle gerçekleşmiştir. İnsan bu fitri hâl üzere doğar; ancak daha sonra küfre yönelen kimse, bu yaratılışsal safiyetini bozmuş olur. Buna karşılık iman edip tasdik üzere kalan kimse ise fıtratındaki istikameti korumuş ve ona sadık kalmış olur.”³²⁸ “Sen yüzünü Hanîf olarak dine, Allah insanları hangi fıtrat üzere yaratmışsa ona çevir”³²⁹ meâlindeki âyetle, “Dünyaya gelen her insan fıtrat üzere doğar; sonra anne ve babası onu yahudi, hristiyan, Mecûsî (farklı bir rivayete göre hatta müşrik) yapar meâlindeki hadiste geçen fıtrat kelimesinden ne kastedildiğinin açıklığa kavuşturulması insanın kaderi, seçme hürriyeti, müslüman ve gayri müslim çocuklarının

³²⁵ Hayati Hökelekli, “Fıtrat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/47.

³²⁶ Zuhuf, 43/87.

³²⁷ Şaban Ali Düzgün, “İnsanın Doğası (Fıtratı) ve Özgürlüğü Üzerine”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016), 323.

³²⁸ Ebu Hanife, *İmam-ı A'zamın Beş Eseri*, 54.

³²⁹ Rum, 30/30.

dinî ve hukukî durumlarının belirlenmesi gibi kelâmî, ahlâkî ve fikhî meseleler bakımından önemlidir.³³⁰

Mâtürîdî, “Allah’ın fitratı” ifadesini şöyle açıklar: Allah, her insanın yaratılışına kendi birliğini ve Rab oluşunu bilecek bir bilgi yerleştirmiştir. Bu doğuştan gelen bilgi, çocukların annelerinin sütünü içgüdüsel olarak emmesi gibi, yaratılıştan bir eğilimdir. Hz. Peygamber’in “Her doğan fitrat üzere doğar; sonra anne babası onu Yahudi veya Hristiyan yapar” hadis-i şerifi de bu mânayı destekler. Yani, insan ilk haliyle Allah’a iman etmeye yatkındır; fakat ebeveynleri ve çevresi onu başka inançlara yönlendirebilir. İkinci olarak Mâtürîdî, şunu belirtir: Eğer insanlar sadece akıllarıyla baş başa bırakılmış olsalar, doğaları gereği Allah’ın varlığına ve birliğine iman ederlerdi. Çünkü Allah, insanın yaratılışına kendi birliğini gösteren delilleri de yerleştirmiştir. Bu sebeple, doğru bir şekilde aklını kullanan herkes Allah’ın birliğine ulaşabilir. Üçüncü olarak ise, Allah’ın insanın yaratılışına imtihan sorumluluğunu da yerleştirdiği ifade edilir.³³¹ Yani insan, yaratılışı gereği doğru ile yanlış ayırt edebilecek bir sorumluluk taşıyarak dünyaya gelir.

Düzgün, bu konuda şöyle bir açıklama yapmaktadır: İnsanın yaşadığı tecrübeler fitratı oluşturmaz; tam tersine, fitrat hayata yön veren temel karakteri belirler. Mâtürîdî’nin fitrat kavramını “cebele” (yani insanın doğuştan sahip olduğu temel karakter kodları) olarak tanımlaması da bunu ifade eder. Yani, insan olmanın getirdiği asıl yapı ve özellikler fitratta yer alır. Hayatı sürdürmek için gereken diğer bilgiler ve kurallar ise zamanla tecrübe edilerek öğrenilir.³³²

Naslardan anlaşıldığına göre insan fitrat üzere doğar ve bu fitrat üzere doğan çocuk, hangi dine mensupsa o dinin yasalarına ve yüklediği sorumluluklara göre yaşar. Bu yüzden bir Müslüman için, insan doğasını ve ilahî teklifi doğru anlamak; ayrıca din dışı teklifler ile insanın kendi iradesiyle yükümlülük artırmasını da doğru bir şekilde kavramak gerekir. Ancak insan hayatında bazı beklenmedik şeylerle karşılaşabilir ve bunların üstesinden gelmekte zorlanabilir. Bu gibi durumlarda, Allah’ın “Sizin hayır sandığınızda şer, şer sandığınızda ise hayır vardır”³³³ buyurduğu hatırlanmalıdır. Aslında her insanın doğası, ister iyi ister kötü yönde olsun, hem kendisini hem de

³³⁰ Hökelekli, “Fitrat”, 13/47.

³³¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 11/185-186; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân Tercümesi*, 11/218.

³³² Düzgün, “İnsan Doğası (Fitrat) ve Özgürlük Üzerine”, 325.

³³³ Bakara, 2/216.

çevresini etkileyen bir yapıya sahiptir. Bu nedenle insan, kendi doğasını dinî ve sosyal hayatla birlikte tanımaya çalışmalıdır. Böylece kişi, sosyal hayatta kendi iradesiyle şerî ve nefsî teklifleri, bunların kendisinde bulunan nedenlerini ve hikmetlerini bilmeye çalışmalıdır.

2.3.1. Teklif ve İstitâat İlişkisi

Teklif meselesini açıklamadan önce, insanın fiil işleme gücünü ele almak gerekir. Bu konuda istitâatın (yani insanın fiil yapabilme kudretinin) belirlenmesi üç ana yaklaşım çerçevesinde incelenmelidir. Çünkü insan fiillerine dair görüşler esasen üç temel anlayış üzerinde şekillenmiştir: Mu‘tezile, Eş‘ariyye ve Mâtürîdiyye. Bu ekoller, teklifin (ilahi emir ve yasakların) geçerliliğini, insanın fiil işleyebilme gücünün var olup olmadığına dayandırarak temellendirmişlerdir. Elbette görüşlerini yalnızca akılla değil, naslara da dayandırmışlardır. Bu bağlamda günümüzde bu üç temel anlayış çerçevesinde türlü fikirler ve tenkitler yürütülmektedir.

İstitâatın (güç yetirebilmenin) mahiyetinin belirlenip belirlenememesi, özellikle fıkıh alanında da büyük önem taşımış ve mükellefin konumunu belirlemek için farklı yollar geliştirilmiştir. Nitekim daha önce değindiğimiz gibi, bir yandan Kelâm ekolleri teklifin caiz olup olmadığı hususunda, istitâatın fiilden önce mi yoksa fiille birlikte mi gerçekleştiği sorusu üzerine temellendirmişlerdir. Bundan hareketle, Kelâm ekolleri teklifin caiz olup olmadığına dair görüşleriyle insan fiillerinin mahiyetini de belirlemişlerdir. Asıl istitâat nasslarda kısa olarak şöyle anlatılmaktadır: “Kur’an’da istitâat kavramı fiil kalıbında kırk iki kez geçmekte olup, söz konusu bu ayetlerde, insanın haiz olduğu güç ve kudretin sınırlı ve mutlak olmayan bir nitelik taşıdığı vurgulanmaktadır. Bazı ayetlerde, insanın ilahi emirleri yerine getirebilecek bir yeteneğe sahip olduğu ve bu doğrultuda çaba göstermesi gerektiği belirtilirken, bazı ayetlerde ise insanın özellikle beşerî sınırları aşan işleri gerçekleştirme gücüne sahip olmadığına dikkat çekilmektedir. Hadislerde ise, istitâat kökünden türeyen fiil kalıpları kullanılarak insanın belli başlı işleri yapabilecek bir kudretle donatıldığı ifade edilmektedir.³³⁴ Demek Kur’an ve hadislerde, insanın sınırlı bir güçle donatıldığı ve ilahi emirleri yerine getirebilecek kapasiteye sahip olduğu, fakat mutlak kudret sahibi

³³⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “İstitâat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/399.

olmadığı vurgulanır. Şimdi ise Kelâm ekolünün bu konu hakkındaki görüşlerini ve nedenlerini Mu‘tezileden başlayarak kısa şekilde belirtelim.

a) Mu‘tezile

Mu‘tezile’nin esas ilkelerinden sayılan adalet anlayışına göre, Allah’a zulüm ya da kötülük isnat edilemeyeceği için, insanın özgür iradesiyle ve önceden sahip olduğu kudretle kendi fiillerini gerçekleştirdiği kabul edilir. Onlara göre, canlı ve güçlü olan insan, davranışlarının sorumluluğunu taşıyacak şekilde eylemlerini kendi gücüyle yapar.³³⁵ Yani kendinde bulunan istitâatla yapar. Mu‘tezile’ye göre “istitâat” yani bir fiili yapabilme gücü, fiilden önce gelir. Eğer bu kudret, ancak fiille birlikte ortaya çıksaydı, insana yapamayacağı bir şey yüklenmiş olurdu ki bu adalete aykırıdır ve Allah böylesi çirkin bir şeyi ne yapar ne de emreder. İnsan, bir fiili yapmadan önce düşünür, karar verir, yani azmeder. Bu karar verme hali henüz fiil değildir; sadece bir niyettir. Ancak fiilin gerçekleşebilmesi için, insanın o fiili yapabilecek güce sahip olması gerekir ve bu güç, fiilden önce bulunur. Dolayısıyla insan, ancak yapmak istediği ve karar verdiği şeyi gerçekleştirebilir; istemediği ya da karar vermediği bir şeyi yapmaya zorlanamaz. İnsanın içinde hür iradesi vardır fakat dış koşullarda her zaman özgür değildir. Mu‘tezile’ye göre, Allah insana fiil öncesi kudret vermiştir ve insan bu verilen güçle kendi eylemini bizzat kendisi yapar. Bu nedenle sorumluluk da insana aittir.³³⁶ Çünkü bu kudret, fiilin kendisini de, zıddını da yapabilecek yetenektir. Dolayısıyla insan önce fiili yapmaya muktedir olur, ardından da fiil gerçekleşir. Bundan dolayı Mu‘tezile ekolü insana yüklenen ağır teklifi caiz görmemektedir.

b) Eş‘arîlik

Eş‘arîliğe göre, insan dışarıdan bakıldığında bir işi yapma gücüne sahipmiş gibi görünür. Ancak bu kudret, gerçekte insana ait değildir; fiille birlikte ortaya çıkar ve fiil sona erdiğinde ortadan kalkar. Yani bu güç, fiille eş zamanlıdır ve kalıcı değildir. Çünkü bu kudret insanın özünden kaynaklanmaz. İnsanın bazen bilgi sahibi, zaman zaman ise bilgisizlik içinde olması; kimi zaman hareket hâlinde, kimi zaman ise durağan bir durumda bulunması gibi, güç bakımından da kimi anlarda kuvvetli, kimi anlarda ise zayıf olması mümkündür. Bilgi ya da hareketlilik nasıl insanın kendi zatından kaynaklanmıyorsa, güç sahibi olmak da insanın doğasında sabit bir özellik

³³⁵ Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezilenin Beş İlkesi*, 2/146-149.

³³⁶ Osman Aydın, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2023), 235.

değildir. Eğer kudret, insanın özünden gelen ya da ayrılmaz bir nitelik olsaydı, insan her zaman bu güce sahip olurdu. Ancak durum böyle değildir. Bu yüzden Eş'arîyye, kudretin insanın kendinden değil, Allah'ın ona belli bir an için lütfettiği bir imkan olduğunu söyler. Yani istitâat, insana Allah tarafından geçici bir şekilde verilen bir ihsandır. Eş'arî'ye'nin görüşleri kendi eserlerine göre belirtmeye çalışırsak şöyledir:

Eş'arî'ye göre, insanın aynı anda küfre de imana da kudret yetirmesi mümkün değildir. Çünkü ona göre insanı doğru yola iletmek, ancak Allah'ın lütfu ve rahmeti sayesinde gerçekleşir.³³⁷ Dolayısıyla insan, önünde bulunan iki zıt teklife muhatap olduğunda o fiilleri gerçekleştiremez.³³⁸ Her fiili gerçekleştirmek için bir kudret gerekmektedir. Bu durumda kudret'in birini gerçekleştirdiği anlaşılmaktadır. İnsanın bu iki durumdan birini gerçekleştirmesi için Allah'ın o irade ve kudreti kulda yaratması gerekir.³³⁹ İmam Eş'arî, fiili gerçekleştirmede, fiilin istitâatin beraberinde gerçekleşeceğini belirtmektedir.³⁴⁰ Eş'arî, insanın her fiili gerçekleştirme esnasında, o fiile özgü yeni bir kudretin Allah tarafından yaratıldığını vurgular.³⁴¹ Bu düşüncüyü şu ifadesiyle daha açık bir şekilde ortaya koyar: Allah kulda fiil yapabilme yetisini yaratmadığı takdirde, hiç kimse hiç bir şey kesb edemeyecektir. İstitâat olmadığı durumda, fiili yapmak imkansız hâle gelir; dolayısıyla kesbin ancak istitâat ile gerçekleşmesi gerekir. Eş'arî, bu durumu, istitâatin fiil için ve fiille eş zamanlı olarak yaratılmasının zorunlu olduğu görüşüyle temellendirir.³⁴² Bu nedenle Eş'arî Kelâmcıları, kudretin fiilden önce var olduğunu savunan görüşleri reddeder ve insanın gücünün, ancak fiilin meydana geldiği anda var olabileceğini ileri sürerler.

Eşarîler, bu konudaki görüşlerini desteklemek için daha çok naklî delillere başvurumaktadırlar.. Eşarîlere göre, “Onlar yeryüzünde aciz bırakacak değillerdir. Onların Allah'tan başka dostları da yoktur. Onların azabı kat kat olacaktır. Çünkü onlar ne görebiliyorlar ve ne de kulak veriyorlardı.”³⁴³ ayetinde yer alan “fela yestetüun” ifadesi, güç yetirilemeyen şeyle sorumlu tutmanın mümkün olduğunu göstermektedir.

³³⁷ Eş'arî, *el-İbane an Usûli'd-Diyane*, 152-153; Eş'arî, *Dinin İnanç İlkeleri el-İbâne an Usûli'd-Diyane*, 92-93.

³³⁸ Eş'arî, *Kitabü'l-Lüma*, 95; Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı el-Lüma fi'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida*, 109.

³³⁹ İmamü'l-Haremeyn Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd*, 163.

³⁴⁰ Eş'arî, *Kitabü'l-Lüma*, 93-94; Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı el-Lüma fi'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida*, 107-108.

³⁴¹ Eş'arî, *Kitabü'l-Lüma*, 94; Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı el-Lüma fi'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida*, 109-110.

³⁴² Eş'arî, *Kitabü'l-Lüma*, 96-97; Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı el-Lüma fi'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida*, 110-112.

³⁴³ Hud, 11/20.

Ancak bu ayetin bağlamına bakıldığında, bu ayette zikredilen kafirlerin Kur'an'ı dinlemeye güç yetirememeleri, Allah'ın onlara Kur'an'ı dinleme ve anlama kudretini vermemesi anlamına gelmemektedir. Bilakis bu durum, onların kin ve öfkelerinden ötürü Kur'an'ı dinlemeye tahammül edememeleri gerçeğine işaret etmektedir.³⁴⁴ Aynı şekilde Eş'arîler, "O gün incikten açılır ve secdeye davet edilirler; fakat güç yetiremezler"³⁴⁵ ayetini de destekleyici bir delil olarak kullanmaktadırlar. Tehdit ifade eden bu durumun ölümden sonra gerçekleşecek olması dikkate alındığında, bu ayet; dünyada reşid, yani sorumluluk sahibi insanlara yüklenen bir emre karşı güç yetirmemeyi değil, meleklerin acizliğini ortaya koymak amacıyla mecazen buyrulan "Öyleyse şunların isimlerini bana söyleyin"³⁴⁶ emriyle benzer muhtevada değerlendirilmiştir.³⁴⁷ Güç yetirilemeyi teklif etmenin caiz olmadığını söyleyen alimler ise, buradaki anlatımı teklif değil, hitap olarak dikkate almaktadırlar.³⁴⁸

Dolayısıyla Eş'arîye ekolü, fiil işlemede asıl yaratıcının insan değil Allah olduğunu kabul ettiği için, teklifin caiz olduğunu savunur. Çünkü fiili ve iradeyi yaratan Allah'tır. Bu nedenle insan, kendisine yöneltilen tekliften dolayı sorumlu tutulabilir. Aslında güç yetirilemeyen şeylerin teklif edilmesi meselesi, iki taraflı bir ilişkiyi içerir: Bunlardan biri teklifi yapan (Allah), diğeri ise teklifin muhatabı olan insandır. Nasıl ki teklif edenin, teklifini muhatabın gücü dâhilinde tutması bir zorunluluksa; insanın da, kendisine yöneltilen teklifleri yerine getirebilmesi için bu tekliflerin kendi imkân ve kudretiyle mümkün olması gerekir. Çünkü teklif ilişkisi, Allah ile insan arasında kurulan karşılıklı bir sözleşmeye dayanır. Bu sözleşmede insanın da aktif bir taraf olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, kişinin gücünü aşan yükümlülüklerin teklif edilmesinin kabul edilemeyeceği anlaşılır.³⁴⁹

c) Mâtürîdîlik

Mâtürîdî'ye göre fiil, kudretin bir sonucu olup, doğrudan fiil için vardır.³⁵⁰ Ona göre kudret iki şekilde değerlendirilir: Birincisi, fiilden önce var olan ve sebeplerin uygunluğu ile araçların sağlamlığını ifade eden kudrettir. Bu tür kudret, fiilin ortaya çıkması için gerekli bir zemin oluştursa da, doğrudan belli bir fiile tahsis edilmiş olarak

³⁴⁴ İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022), 149.

³⁴⁵ Kalem, 68/42.

³⁴⁶ Bakara, 2/31.

³⁴⁷ Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, 149.

³⁴⁸ Yar, *Müslüman Kelamında Teklif ve Sorumluluk*, 112.

³⁴⁹ Yar, *Müslüman Kelamında Teklif ve Sorumluluk*, 113.

³⁵⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't - Tevhîd*, 428; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*, 512.

yaratıldığı söylenemez. Çünkü sebeplerin uyumu ve araçların sağlığı, Allah'ın bazı kullarına lütfettiği bir nimettir ve bu nimete sahip olanlardan şükretmeleri istenmiştir. İkinci tür kudret ise, ahlaki nitelik taşıyan (güzel veya çirkin olan), sevap ya da cezayı gerektiren fiillerin bizzat gerçekleşmesini sağlayan ve fiille birlikte var olan kudrettir. İşte bu kudret, doğrudan fiili meydana getiren asıl etkendir.³⁵¹

Fiilden önce var olan ve sebeplerin, araçların ya da imkanların fiilin gerçekleşmesi için yeterli ve uygun durumda bulunmasını ifade eden kudret, imkâna dayanan birinci tür kudret olarak tanımlanır. Bu kudretin ortaya çıkabilmesi için bazı şartların yerine gelmesi gerekir. Mâtürîdî'nin “kudret-i müeyyire, kudret-i müsehhile ve kudret-i muhaffife” gibi terimlerle açıkladığı ikinci tür kudret, fiilin kolaylıkla meydana gelmesini sağlayan ve onun gerçekleşmesinde etkili olan bir güçtür. İnsan, bu ikinci kudretin varlığı sayesinde, Allah'ın lütfu ve yardımıyla kendisine yöneltilen fiili yerine getirebilir. Ancak burada önemle belirtilmelidir ki, Mâtürîdî'ye göre teklifin yapılabilmesi için asıl olan kudret, birinci türdür. Bu kudret, Allah'ın kuluna bir lütuf olarak verdiği imkândır ve onsuz teklif söz konusu olamaz.³⁵² Aksi bir durum, gözü olmayan bir kişiye şuraya bak ya da eli olmayan birine elini uzat demek gibi olur ki, bu da mantıksız ve adaletsiz olur. Bu nedenle, Kur'an'da kudrete dair delil olarak zikredilen ayetlerde geçen “istitâat” ifadesi çoğunlukla fiilden önce var olan yani şartların uygunluğu ve imkanların mevcudiyeti anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla teklifin geçerli olabilmesi için zorunlu olan kudret, bahsettiğimiz fiilden önceki kudrettir. Fiil esnasında ortaya çıkan ikinci tür kudret ise, Allah tarafından doğrudan fiille birlikte yaratılan kudrettir.³⁵³

Mâtürîdî, insanın kudreti ve güç yetirebilme (istitâat) durumunu ikiye ayırırken, bu görüşünü Kur'an ayetleriyle desteklemektedir. Örneğin, “Azat edecek köle bulamayanın, eşiyle temastan önce art arda iki ay oruç tutması gerekir. Buna gücü yetmeyen ise, altmış yoksulu doyurur.”³⁵⁴ ayetinde geçen güç, oruç fiilinin süresi boyunca devam eden bir kudreti değil, bu fiile başlamadan önce kişide mevcut olan bir kudreti ifade eder. Aynı şekilde, “Gücümüz yetseydi sizinle birlikte çıkardık.”³⁵⁵ ayetinde de cihada katılma arzusunu dile getirenlerin kastettiği kudret, savaşın fiilen

³⁵¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't - Tevhîd*, 410-411; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*, 495.

³⁵² Mâtürîdî, *Kitâbü't - Tevhîd*, 414-415; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*, 496-499-500.

³⁵³ Mâtürîdî, *Kitâbü't - Tevhîd*, 418; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*, 504.

³⁵⁴ Mücadele, 58/4.

³⁵⁵ Tevbe, 9/42.

yaşandığı anda değil, daha öncesinde sahip olunması gereken güçtür.³⁵⁶ Her iki ayette de vurgulanan, fiil gerçekleştirilmeden önce mevcut olan ve fiili yerine getirmeye elverişli olan kudrettir. Çünkü Mâtürîdî bu ayet hakkında tefsirinde istitaâtla ilgilendirmektedir.

Öte yandan, Mâtürîdî fiille birlikte var olan ikinci tür kudreti ifade eden ayetlere de yer verir. Örneğin, “Azab onlara kat kat verilir. İşitemezler, göremezler” Musa’nın arkadaşına hitaben şu sözü: “Sen doğrusu benim yaptıklarına sabra güç yetiremezsin”³⁵⁷ “Allah’a karşı gelmekten gücünüz yettiği kadar sakının”³⁵⁸ Bunun gibi benzeri ayetlerde söz konusu edilen ‘istitaât’ yani güç yetirebilme, doğrudan fiille birlikte var olan kudret anlamındadır. Çünkü Mâtürîdî anlayışa göre bu kudret ortadan kalktığında, fiilin gerçekleşmesi de imkânsız hale gelir.

Sonuç olarak, teklifin caiz olup olmadığı meselesinde insanın güç yetirebilmesi, yani ‘istitaât’ın mahiyeti belirleyici olmuştur. Mu‘tezile, bu kudretin fiilden önce bulunması gerektiğini savunurken; Eş‘arî ve Mâtürîdî ise kudretin fiille birlikte var olduğunu vurgulamışlardır. Ancak her ne kadar Eş‘arî ile Mâtürîdî bu noktada benzer bir görüşü paylaşıyorlar da, insan iradesi ve fiillerin kazanılması (kesb) konusunda birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Şimdi ise nefis mahiyetinin, insan fiilleri üzerindeki tesiri bahsine intikal edelim.

2.3.2. Nefsin İnsan Fiillerine Etkisi

Nefsin insan fiilleri üzerindeki etkisi yahut insanın kendi nefsiyle kurduğu ilişkinin sonucu olarak birey, kimi zaman bilinçli kimi zaman ise bilinçsiz bir şekilde kendisine yönelik olumsuz tutum ve davranışlar sergileyebilmektedir. Mâtürîdî’nin yaklaşımı doğrultusunda değerlendirildiğinde, nefis bedeninin idrak edici unsuru olarak, kendisine yönelik olumlu ya da olumsuz davranışlarda bulunma kabiliyetine sahiptir. Bu bağlamda meseleyi çeşitli ayetlerle desteklemektedir. Nitekim Şems Sûresi’nde geçen şu ayet bu durumu açıkça ortaya koymaktadır: “Nefse ve onu düzgün bir biçimde şekillendirip ona kötülük duygusunu ve takvasını (kötülükten sakınma yeteneğini) ilham edene andolsun ki, nefsinin arındırıcı kurtuluşa ermiştir.”³⁵⁹ Söz konusu bu ayetten de anlaşılacağı üzere insan, nefsi aracılığıyla iyiyi ya da kötüyü kendi fiilleriyle ortaya

³⁵⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü’t - Tevhîd*, 411; Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*, 496.

³⁵⁷ Kehf, 18/75.

³⁵⁸ Teğabün, 64/16.

³⁵⁹ Şems, 91/7-8-9.

koyabilme yetisine sahiptir. Dolayısıyla “nefs” kavramı çok yönlü bir şekilde ele alınmaya açıktır. Nitekim Günal da, nefsin farklı boyutlarını kapsamlı bir şekilde değerlendirmekte ve nefsi, tüm yeti ve donanımlarıyla bir bütün oluşturan varlığın kendisi olarak tanımlamaktadır.³⁶⁰ Nefs kavramının Kur’andaki kullanımına uygun bir şekilde oluşturulan bu tanım, insana ilişkin tüm boyutların nefis kavramı üzerinden ele alınabileceğine işaret etmektedir.³⁶¹

Nefs kavramı, tasavvuf düşüncesi içerisinde de merkezi bir öneme sahiptir. Zira tasavvuf terminolojisinde nefis, genellikle olumsuz bir içerikle değerlendirilmekte ve kötülüğün kaynağı yahut merkezi olarak kabul edilmektedir.³⁶² Çünkü tasavvuf düşüncesinde nefsin kötülüğün simgesi olarak görülmesinin temelinde, insanın ilâhî hakikatten uzaklaşmasına neden olan içsel yönelimi temsil etmesi yatar. Sûfiler, insanın mânevî tekâmül sürecinde karşılaştığı en büyük engelin nefis olduğunu kabul ederler. Bu anlayışa göre, nefis, özünde hevâ (aşırı istekler), şehvet, kibir, haset, riya gibi bireyi Allah’tan uzaklaştıran ahlâkî zaafıların bulunduğu bir kaynaktır. Tasavvuf terminolojisinde genellikle Kur’ân’da geçen “nefs-i emmâre”³⁶³ ifadesi merkeze alınarak, nefsin insanı kötülüğe sevk eden bir yön taşıdığı belirtilir. Bu bağlamda nefis, arındırılması ve terbiye edilmesi gereken bir varlık olarak değerlendirilir. Sûfiler, insanın Allah’a yakınlaşmasının ancak nefsin aşama aşama tezkiye (arınma) ve terbiye edilmesiyle mümkün olabileceğini savunurlar.³⁶⁴

Bu itibarla insan, nefis aracılığıyla hem olumlu hem de olumsuz fiilleri gerçekleştirme kudretine sahiptir. Nitekim bazı davranışların tekrar edilerek alışkanlık hâline gelmesi de bu sürecin doğal bir sonucudur. Bu tür bir durumun önüne geçilebilmesi için birey, nefsinde hem iyiliğe hem de kötülüğe yönelik eğilimlerin bulunduğu farkında olmalı ve bu potansiyelin bilincinde yaşamalıdır. Zira Kur’ân-ı Kerîm, insanın bu çift yönlü meyil üzere yaratıldığını, buna bağlı olarak birtakım ilâhî tekliflerle sorumlu kılındığını ve neticede bu sorumluluk doğrultusunda hesaba çekileceğini açık bir şekilde beyan etmektedir. Bu doğrultuda Yar da, insanın hem iyi hem de kötü fiilleri gerçekleştirme potansiyeline sahip olduğunu ve bu nedenle sorumlu

³⁶⁰ Tuğba Günal, *Nefs Fenomenolojisi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2023), 379.

³⁶¹ Detaylı bilgi için bkn. Tuğba Günal, *Nefs Fenomenolojisi*, 28-48.

³⁶² Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 558.

³⁶³ Yusuf, 12/53.

³⁶⁴ Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 347-348.

tutulduğunu ifade eder. Ona göre, kötü davranışların alışkanlık hâline gelmesi, bireyin iyiyi tercih etme yetisini ortadan kaldırmaz. Tövbenin mümkün olması da bu karşıt fiili gerçekleştirme kudretinin sürdüğünü göstermektedir. Yar, bu irade gücünün ancak insanın kendi iç dünyasındaki ahlâkî ve psikolojik etkenleri fark etmesiyle etkin hâle gelebileceğini vurgular.³⁶⁵

2.3.3. Teklif ve Toplumsal Sorumluluk İlişkisi

İnsanın şahsiyeti, doğuştan getirdiği genetik yatkınlıklar ile içinde bulunduğu çevresel koşullar ve aile eğitiminin etkisiyle şekillenmektedir. Bu durum, bireyin “fitrat üzere” yani tabiatı gereği saf ve temiz bir varlık olarak dünyaya gelmesiyle ilişkilendirilir. Bu bağlamda, her bireyin kişisel özellikleri, arzuları ve davranış biçimleri birbirinden farklılık gösterdiği gibi, karakteri ve kişilik gelişimleri de özgün bir seyir izler. İnsanın içinde barındırdığı duygular, istekler ve temel ihtiyaçlar, davranışlarının temel belirleyicileri arasında yer alır. Böylece, her insanda oluşan düşünceler zamanla karaktere dönüşerek, bazen kendi fiillerimizle kendimize ya da başkalarına olumsuz etkiler yaratabilir.

Kur'an'da, insan davranışlarını etkileyen farklı unsurlara dikkat çekilmektedir. Bu unsurların bir bölümü bireyin iç yapısına aitken, bir kısmı ise dışsal etkenler olarak değerlendirilmektedir. Nefis, irade, akıl, mizaç ve karakter; bireyin hareketlerini belirleyen başlıca içsel faktörler arasında yer alırken çevresel koşullar, ailevi eğitim ve şeytan gibi unsurlar dışsal etkiler olarak insan üzerinde tesir sahibidir.³⁶⁶ İslâm'da dindar şahsiyetin ideal modeli, Yüce Allah'ın bizzat örnek alınmasını tavsiye ettiği ve insanlık için en mükemmel ahlaki örnek olarak sunduğu Hz. Muhammed'dir. Onun hayatı, sözleri ve davranışları, İslâmî değerlerin hayata yansıdığı en somut ve kapsamlı örneği teşkil etmektedir. Kur'an da onunla ilgili şöyle buyrulmaktadır: “Rasulullah sizin için uyulması gereken en güzel örnektir.”³⁶⁷ Bu ayette de açıkça belirtildiği üzere, Hz. Muhammed, müminler için örnek alınması gereken en seçkin şahsiyettir. Bu bağlamda Mâtürîdî, söz konusu âyeti üç temel boyutta yorumlamaktadır: Birincisi, Hz. Peygamber'in henüz risâlet görevi verilmeden önce de üstün bir ahlaka sahip olduğunu; ikincisi, onun ahlaki meziyetlerinin doğrudan vahiy ile teyit ve tahkim edildiğini;

³⁶⁵ Yar, *Müslüman Kelamında Teklif ve Sorumluluk*, 124.

³⁶⁶ Osman Kara, “Kur'ana Göre İnsan Şahsiyetine Etki Eden Faktörler”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIV/25 (2012), 2-3.

³⁶⁷ Ahzab, 33/21.

üçüncüsü ise bu örnekliğin tüm insanlar için geçerli ve eşit düzeyde bağlayıcı olduğunu vurgulamaktadır.³⁶⁸

İnsan, kendisine yöneltilen ilâhî teklifleri yerine getirebilecek yeti ve sorumluluk bilincine sahiptir. Akıl baliğ olmuş ve zihinsel ya da fiziksel bir engeli bulunmayan her birey, dinî anlamda mükellef kabul edilir. Bununla birlikte, insanın yalnızca ibadet yükümlülükleriyle sınırlı olmayan, sosyal ve bireysel düzeyde de çeşitli hayatî sorumlulukları vardır. Bu tür sorumluluklar da nihayetinde ilâhî iradenin bir yansıması olarak değerlendirilmelidir. Zira Kur'an ve Sünnet, müminin bu dünyada yalnızca Allah'a ibadet eden değil, aynı zamanda ahlaki ve toplumsal görevlerini de yerine getiren bir birey olmasını hedeflemektedir. Allah'da "Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım"³⁶⁹ buyurmaktadır. Kulluğun sadece sözlü değil her türlü iyi yönde fiili olabileceği de unutulmamalıdır. Bu doğrultuda günümüz bireylerinin karşı karşıya kaldığı bazı hayatî yükümlülükler, zaman zaman insanın gücünü aşan boyutlara ulaşabilmektedir. Böyle durumlarda sorumluluğun bireyin omuzlarına bütünüyle yüklenmesi makul değildir. Düzgün, bu noktada dikkat çekici bir tespitte bulunur. O, bireyin ilâhî teklif karşısındaki sorumluluğunu değerlendirirken, mükellefiyetin bireyin gücüyle orantılı olması gerektiğini vurgular. Ona göre, insanın gücünü aşan sorumluluklar, bireysel değil, toplumsal düzeyde ele alınmalı ve bu tür yükümlülükler ancak başkalarının yardımıyla aşılabılır.³⁷⁰ Bu tespit, hem bireysel sınırların farkında olunması gerektiğini hem de dinî teklifin adalet ve merhamet ilkeleriyle uyum içinde olduğunu ortaya koymaktadır. Düzgün, bu yaklaşımıyla yalnızca bireyin değil, toplumun da sorumluluğunu hatırlatmaktadır.

Dolayısıyla, ilâhî tekliflerin yanı sıra, insanın sınırlarını aşan bazı sosyal ve toplumsal sorumluluklar bireyi zaman zaman zorlayıcı durumlarla karşı karşıya bırakabilmektedir. Elbette insanın kendi imkânları dâhilinde çaba göstermesi önemlidir. Ancak bazı olaylar ve yükümlülükler, bireyin maddi ya da manevi kapasitesini aşan nitelikte olabilir. Bu nedenle mümin, yalnızca bireysel gelişimini sürdürmekle kalmamalı; aynı zamanda içinde yaşadığı toplumda başkalarına destek olma sorumluluğunu da üstlenmelidir. Bununla birlikte insanın, kendini gerçekleştirmekle

³⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an Tercümesi*, 11/364.

³⁶⁹ Zariyat, 51/56.

³⁷⁰ Şaban Ali Düzgün, *Din Birey ve Toplum* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1997), 131-166-168; "Bela ve Müsibetlerin Hayatımızdaki Yeri", haz. Şaban Ali Düzgün, Ramazan, *İstanbul.okulu İstanbul* (07 Mart 2025), 13-16.

sadece kendi isteklerini değil, hayatı var eden daha büyük süreçleri de fark etmesi ve bunların değerini anlaması gerekir. Bu da insanın kendi doğasını tanıması, çevresindeki varlıklarla olan ilişkilerini görmesi ve bu ilişkiler içinde kendisini tanımasıyla olur. Kendi benliğini, yeni sorumluluklara ve duyarlılıklara açık şekilde yeniden düşünmek ise insanın düşünce dünyasını ve ahlak anlayışını geliştirir.³⁷¹ Böylece, insana yöneltilen sosyal tekliflerin mahiyetine değinildikten sonra, teklifin arkasındaki hikmete geçerek bu konuyu ele alalım.

2.3.4. İlâhî Teklifin Hikmeti

İlâhî teklif meselesi, İslâm düşünce geleneğinde hem olumlu hem de olumsuz yönleriyle ele alınmış ve bu bağlamda farklı anlamlandırma çabalarına konu olmuştur. Mâtürîdî ekolü ise bu meseleyi ağırlıklı olarak “hikmet” kavramı ekseninde değerlendirmiştir. Mâtürîdî’ye göre Allah, her fiilini hikmet üzere gerçekleştiren Hakîm bir varlık olduğundan, kullarına güçlerinin yetmeyeceği sorumluluklar yüklemesi düşünülemez. İlâhî adalet ve rahmet ilkeleri, insanın takatini aşan bir yükümlülük altına sokulmasını kabul etmez. Bu bağlamda, teklifin makul sınırlar içinde belirlenmesi, ilâhî hikmetin bir gereği olarak ortaya çıkar. Mâtürîdî’ye göre insanın mükellef tutulmasının temelinde ise onun özgür iradeye sahip olması yatmaktadır. Ona göre, insana irade hürriyeti ve fiillerini serbestçe gerçekleştirme yetisinin verilmiş olması, teklif sorumluluğunu da beraberinde getirmektedir.³⁷²

İlâhî teklifin gayesi Kur’an’da bahsedilmekte olduğu üzere dünya hayatının bir oyun ve eğlenceden ibaret olmadığı, aksine insanın bu dünyada imtihan edilmek üzere yaratıldığı sıkça vurgulanır. Bu imtihanın en temel biçimi ise teklif yani Allah’ın kullarına hitaben gönderdiği emir ve yasaklara muhatap olmaktır. Aslında Allah, insana kendisini çeşitli yönleriyle tanıtmakta ve onu muhatap aldığı teklif sisteminde, gücünü aşan bir sorumluluk yüklememektedir. Şayet insanın takatini zorlayan bir yükümlülük söz konusu olsa bile, bu durum toplumsal dayanışma ve yardımlaşma ilkeleri çerçevesinde, diğer bireylerin desteğiyle hafifletilmelidir. Dolayısıyla İslâm düşünce geleneği, ilâhî teklifi çok yönlü olarak anlamaya ve açıklamaya çalışmıştır. Bu gelenek içerisinde Mâtürîdî, teklifi özellikle hikmet ekseninde ele almış, teklifin nihai gayesinin,

³⁷¹ Mehmet Evkuran, *Uluslararası Çevre ve Din Sempoziumu*, Editör. Fahri Kayadibi (İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2008), 2/43.

³⁷² Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l Kur’ân Tercümesi*, 2/256; Mâtürîdî, *Kitâbü’t - Tevhîd*, 438; Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*, 527.

insana verilen özgür irade karşılığında Allah’a kulluk bilinciyle olduğunu vurgulamıştır. Böylece, İlâhî teklifin hikmeti ve gayesine değindikten sonra Mâtürîdîler’in teklif ile ilgili tartışmalarında konumunu ve nasıl yaklaşımda bulunduğu konuyu ele alalım.

2.5. Teklif İle İlgili Yaklaşımlar ve Mâtürîdî Sistemi

İslâm düşünce geleneğinde Allah-insan ilişkisi bağlamında ele alınan en temel meselelerden biri “teklif” problemidir. Bu konu özellikle Mu‘tezile, Eş‘arîlik ve Mâtürîdîlik mezhepleri ekseninde tartışılmış ve her bir ekol, teklifin mahiyeti ve sınırları konusunda kendi düşünsel zeminini inşa etmeye çalışmıştır. Çalışmamızın önceki bölümlerinde teklif meselesine dair düşünce ve görüş çerçeveleri ortaya koyarak, bu çerçevede geliştirilen görüşleri tahlil etmeye gayret ettik. Özellikle Mâtürîdî düşüncesi baz alınarak belirlenen başlıklara cevap aranmaya çalışıldı. Şimdi ise, teklif meselesinde Mâtürîdîlerin genel duruşunu, teklifin anlam alanının daraldığı veya tamamen ortadan kalktığı durumlarda nasıl çözüm önerileri geliştirdiklerini değerlendirmeye çalışacağız.

Başta Ebû Hanîfe, Mâtürîdî ve onun ilmî mirasını sürdüren âlimler olmak üzere, kelâm geleneğinde yer alan birçok düşünür; dinî meselelerde kimi zaman mutedil bir yol izleyerek, kimi zaman ise net ve kesin hükümler ortaya koyarak sorunları çözme gayreti içinde olmuşlardır. Teklif meselesine dair çeşitli kelâm ekolleri görüş beyan etmiş olmakla birlikte, bu konu özellikle Mu‘tezile, Eş‘ariyye ve Mâtürîdiyye mezhepleri arasında hem benzerlikler hem de önemli farklılıklar içeren açıklamalarla ele alınmıştır. Teklif meselesinin yalnızca şer‘an mı, yoksa aklen de değerlendirilip değerlendirilemeyeceği sorusuna cevap verecek olursak; aklen de değerlendirilmesi de caizdir. Bu bağlamda Mâtürîdîler, Mu‘tezile kadar keskin bir tavır sergilememekle birlikte, Eş‘arîlik gibi dağınık ve muğlak bir yaklaşım da benimsememiştir. Mu‘tezile âlimleri, teklifin aklen caiz olmadığını ve dolayısıyla şer‘an da vâki olamayacağını ileri sürerek meseleyi daha rasyonel bir zeminde açıklamaya çalışmışlardır. Buna karşılık, mütekaddimûn Eş‘arî âlimlerinin felsefî meselelerle ilgi duymaları, teklif konusundaki yaklaşımlarının yer yer tutarsızlıklar taşımasına yol açmıştır. Ancak buna rağmen, aynı görüşü benimsedikleri de görülmektedir. Mâtürîdîler ise her ne kadar Mu‘tezile kadar katı bir duruş ortaya koymamış olsalar da, meseleyi kavramsal olarak anlamaya çalışmış ve bu çerçevede “ikili kudret” anlayışı gibi özgün çözüm önerileri geliştirmişlerdir.

Bazı Mâtürîdî âlimleri, her ne kadar onun geliştirdiği “ikili kudret” anlayışından etkilenmiş olsalar da, söz konusu görüşü benimseyenler, kudretin fiil anında yaratıldığı kanaatini savunsalar da, mezhep içerisinde genel görüş, kudretin fiilden önce var olduğudur. Mâtürîdîler, fiilden önce bulunan kudretin hem itaat hem de günah işlemeye uygun olduğunu kabul ettikleri için, gücün yetmeyeceği şeylerle sorumlu tutmayı caiz görmemekte ve bu yönleriyle Mu‘tezile’ye yaklaşmaktadırlar. Bununla birlikte, ikili kudret görüşünü benimsemeleri onları Mu‘tezile’den bir miktar uzaklaştırarak Eş‘arîlere yaklaştırmaktadır. Her ne kadar bu noktada Eş‘arîlerle benzer düşüncede görünseler de teklif-i mâ lâ yutâk hakkındaki farklı yaklaşımları iki mezhebi birbirinden ayırmaktadır. Üç farklı ekolün; Mu‘tezile, Eş‘arîlik ve Mâtürîdîliğin fiil-kudret ilişkisi ve teklif-i mâ lâ yutâk meselesine ilişkin düşünceleri, aynı zamanda onların kader anlayışlarıyla da örtüşmektedir. Nitekim fiillerin doğrudan insanın yaratımı olduğunu savunan Mu‘tezile, kudretin fiilden önce var olduğunu ve hem itaate hem günaha imkân tanıdığını ifade etmiştir. Yani kudretin fiilden önce bulunması ve hem itaate hem de günaha elverişli olması, insanın fiillerinde özgür olduğunu ve bu fiilleri serbest iradesiyle gerçekleştirme yeteneğine sahip bulunduğunu göstermektedir. Buna karşılık, Eş‘arîler insana yalnızca “kesb” (edinme) sorumluluğunu yüklerken, teklif konusundaki görüşlerinde insanın fiilleri gerçekleştirme gücünün kendi elinde olmadığını savunurlar. Onlara göre, fiilleri yaratan Allah’tır. Kul ise bu fiilleri sadece kazanır ve bu nedenle sorumlu tutulur. Mâtürîdîler ise bu iki yaklaşım arasında cüz’î irade ile küllî irade arasında belirli bir denge kurarak bu iki irade türünü birbirinden ayırırlar.. Onların benimsediği ikili kudret anlayışı bu yaklaşımı net biçimde ortaya koyar. Bu anlayışa göre, insana başlangıçta verilen ve onun “potansiyel olarak yapabilme gücünü” ifade eden yeti, küllî kudret olarak değerlendirilirken, insanın fiil anında kullandığı güç ise cüz’î kudret olarak tanımlanarak iradeye bağlıdır.³⁷³

Bu bağlamda kelâm âlimleri, teklifin mahiyetini belirlerken ya da teklifin geçerliliğini yitirdiği durumları değerlendirirken farklı yaklaşımlar benimsemişlerdir. Mu‘tezile mezhebi, insanın doğuştan sahip olduğu kudret üzerinden hareketle, Allah’ın insanın gücünü aşan sorumluluklar yüklemeyeceğini ve bunun aklen caiz olmadığını

³⁷³ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l Kur’ân*, 2/226; Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l Kur’ân Tercümesi*, 2/258; Nezir Maviş, “Naslar ve İnsan Fıtratı Bakımından Teklif-i mâ Lâ Yutâk’ın Konumu”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 100-110; Mikail İpek, “Mütekaddim Mâtürîdî Kelâmında Teklif-i Mâ Lâ Yutâk”, *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (ts.), 55.

savunur. Eş‘arîler ise fiili kudrete bağlayarak, kudretin ve fiilin aynı anda Allah tarafından yaratıldığını, bu nedenle de kulun sorumlu olduğunu ileri sürerler. Eş‘arîliğin bu yaklaşımı, Mu‘tezile’den ayrılarak kendi sistemini oluşturmasından kaynaklanıyor olabilir. Mâtürîdî ise fiil ile kudretin aynı anda gerçekleştiğini kabul etmekle birlikte, ikili kudret anlayışını ortaya koyarak meseleyi farklı bir zemine taşımış ve böylece insanın gücünü aşan sorumluluklarla yükümlü tutulmasını reddetmiştir. Bu yaklaşımıyla insanı onun kaldıramayacağı tekliften korumayı amaçlamıştır. Şüphesiz ki Mâtürîdî bu görüşlerini Kur‘ân ve Sünnet gibi naslara dayandırmıştır. Onun bu itidalli tavrı ve akla verdiği önem, düşünce çizgisini Mu‘tezile ile Eş‘arîlik arasında konumlandırmaktadır. Ancak ortaya koyduğu tutumun Mu‘tezile’ye bir ölçüde daha yakın durduğu görülmektedir. Sonuç olarak, Mu‘tezile bu tür meseleleri adalet ilkesi temelinde ele alırken, Eş‘arîlik kudret esasına dayanmakta. Mâtürîdîlik ise çözümlemelerinde hikmet ilkesini merkeze almaktadır.

2.4. Türkiye ve Kırgızistan’da Teklif Üzerine Düşünceler

Günümüzde teklif ve benzeri kelâmî meseleler konusunda; farklı coğrafyalarda yaşayan milletler ve bağlı oldukları itikadî mezhepler bağlamında iki ana yaklaşımın öne çıktığı söylenebilir. Bu yaklaşımlardan ilki, tarihsel süreçte daha geniş bir coğrafyada etkili olan Eş‘arîliktir; diğeri ise görece sınırlı bir alanda etkisini sürdüren Mâtürîdîliktir. Günümüzde özellikle Türkiye, Kırgızistan, Kazakistan ve Özbekistan başta olmak üzere birçok ülkede, yaklaşık otuz yıldır Mâtürîdîlik üzerine çeşitli ilmî çalışmalar yürütülmektedir. Ancak halk düzeyinde, gerek Türkiye’de gerekse Kırgızistan’da, özellikle itikadî konularda pratikte daha çok Eş‘arî düşüncesi gözlemlenmektedir. Bu durumun sebeplerinden biri, Eş‘arîliğin ve Tahâvî akîdesi’nin tarihsel olarak geniş etkiler uyandırmış olmasıdır. Ayrıca XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Türkistan’daki medreselerin zayıflaması, Mâtürîdîliğin etkisinin gerilemesine ve buna bağlı olarak Eş‘arîliğin düşünsel anlamda daha baskın hâle gelmesine zemin hazırlamıştır. Türkiye halk geneli için pratikte Eş‘arîliğin de belirgin olması İlhami Güler’in “Allah’ın Ahlakiliği” gibi çalışmalarında gözlemlenebilmektedir. Bunun dışında Evkuran, “İmam Mâtürîdî” adlı eserinde Allah insanı imkansız olanla sınıamaz başlığında Mâtürîdî’nin görüşünü söyle desteklemektedir: “Konunun insana yönelik boyutuna dikkat çeken İmam Mâtürîdî, insanın sorumlu tutulduğu tüm işlerin onun gücü ve iradesi dâhilinde olduğunu belirtir. Örneğin Yüce Allah insana iman etmesini

buyurmuştur. İman etmek, insanın kudret ve irade alanı içindedir. Aksi halde insan, kendisi için imkansız bir işi yapmakla sorumlu tutulmuş olurdu ki böyle bir durum, hikmete ve adaletle bağdaşmazdı.. Oysa gerçek böyle değildir. İnkâr e”den bir kimse iman etmek yerine başka yönlerle yönelmeyi tercih etmiş, yapması mümkün ve güzel bir işi terk etmiştir. Bundan dolayı inkar; çirkin, yanlış ve kötü niteliğini hak etmiştir.”³⁷⁴ Evkuran’ın bahsettiğine göre Mâtüridî, insanın yalnızca kudret ve iradesi dâhilindeki fiillerden sorumlu tutulacağını savunur. Allah’ın iman etmeyi emretmesi, bunun insan açısından mümkün olduğunu gösterir. Aksi takdirde kişiye imkansız bir sorumluluk yüklenmiş olur ki bu, ilahî hikmet ve adaletle çelişir. İnkâr eden kimse, aslında yapabileceği bir iyiliği terk edip başka bir yönelimi tercih ettiği için sorumlu tutulur ve bu yüzden inkar, ahlâken çirkin ve yanlış sayılır. Bu bağlamda, ilahiyat câmiasında akademisyenlerin özellikle Mâtürîdîlik ve onun düşüncesini yaşatarak hem öğrencilere hem de halka aktarmaya yönelik çabaları, bu geleneğin yeniden canlandırılmasında önemli bir rol oynamakta ve geleceğe dair umutları yeşertmektedir.

Kırgızistan örneğine dönecek olursak; Kırgız halkı, Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği’nin kurulmasından sonra yaklaşık yetmiş yıl boyunca, özellikle ateist ideolojinin hâkim olduğu Sovyet rejimi altında din karşıtı bir ortamda yaşamıştır. Ancak, Rus Çarlığı ve ardından SSCB’nin kuruluşuna kadar geçen sürede, Kırgız toplumu siyasal gelişmelerin dışında kendi kültürel ve dinî yaşamını sürdürmeye devam etmiştir. Bu süreç, özellikle XVIII. ve XIX. yüzyılları kapsamaktadır. Söz konusu dönemde, tasavvuf hareketi bölgedeki dinî hayat üzerinde etkili olmuş; halk, dini bilgilerini büyük ölçüde tasavvuf aracılığıyla öğrenmiştir.³⁷⁵ Daha sonra, Cedidcilik hareketiyle birlikte yeni usûl eğitim anlayışı ve aydın bir sınıf ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda, 1898 yılında Nakşibendî tarikatına mensup bir sûfî olan ve halk arasında “Madali Eşen” olarak tanınan bir şahsiyet, Rus Çarlığı’na karşı Andican İsyanı’nı başlatmıştır. Halkı etrafında toplayarak Allah’ın yardım edeceğini vurgulamış ve dönemin teknik yetersizlikleri ve özellikle ağır silahların halkın elinde bulunmamasına rağmen onları cihada çağırmıştır. Ancak bu silahsız direniş başarısızlıkla sonuçlanmış

³⁷⁴ Mehmet Evkuran, *İmam Mâtüridî Semerkant’ın Parlayan İncisi*, 143.

³⁷⁵ Mederbek Kadyrov, *Kırgızların Geleneksel İslam Anlayışının Tarihsel Arka Planı ve Bazı Dini Yapılanmalar (Sovyetlerin Çöküşüne Kadar)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2016), 50-55.

ve çok sayıda insanın hayatını kaybetmesine yol açmıştır.³⁷⁶ Bu tür bir olayın yaşanması, bir yandan tarihî açıdan üzücü sonuçlar doğururken, diğer yandan tasavvufun yeterince düşünsel derinlik ve eleştirel akıl yürütmeye odaklanmamasının nasıl sonuçlar doğurabileceğini de ortaya koymaktadır.

SSCB dönemi ve sonrasında, dini baskı ortamında uzun süre dinden uzak kalan halk, cumhuriyetin ilanıyla birlikte yeniden dinî bilgiye yönelmiş; ülkeye gelen çeşitli cemaatler aracılığıyla dini öğrenmeye ve geçmişten kalan inançlarını yaşatmaya çalışmıştır. Bu süreçte, XX. ve XXI. yüzyıllarda, yaklaşık bir asırlık bir zaman diliminde üç önemli âlim yetişmiştir ki, bu isimlerin Mâtürîdî geleneğinin devamı açısından özel bir öneme sahiptir. Bunlardan ilki, özbek asıllı Muhammed Hindustânî olarak tanınan âlimdir. İkincisi kırgız alimi Mollo Abdusattar diğer üçüncüsü ise Özbekistan'ın eski ve merhum müftüsü Muhammed Sâdık Muhammed Yûsuf'tur. Bu üç alimden Mollo Abdusattar'ın kendisine ait bir eseri yoktur. Diğer iki âlimin ise Kur'ân tefsirleri bulunmakta olup, teklif meselesine yaklaşımlarını bu tefsirler üzerinden ele almaya çalışacağız. Bu âlimler, SSCB dönemi ve sonrasında, özellikle Kırgız ve Özbek öğrenciler üzerinde ilmî ve manevî etkiler bırakmış, bu coğrafyada dinî ilimlerin yeniden canlanmasına katkı sağlamışlardır. Günümüzde özellikle akide ve kelâm sahasında tanınan önemli isimler arasında merhum Molla Sabır Dosbologlu, onun talebesi Tarih Abcalbekov ve Doç. Dr. Abdulaziz Kalberdiev³⁷⁷ yer almaktadır. Bu âlimlerden yalnızca Kalberdiev'in kelâm alanında telif ettiği müstakil eserleri bulunmaktadır. Şimdi, söz konusu âlimlerin düşüncelerinden ve mevcut eserlerinden hareketle “teklif” meselesini temellendirmeye çalışacağız.

a) Molla Muhammed Hindistânî³⁷⁸

İncelemeye kronolojik bir sırayla başlamak daha isabetli olacaktır. Bu bağlamda, ilk olarak Molla Hindistânî'nin tefsirinde, özellikle Bakara Sûresi'nin son ayetinde yer alan “teklif” konusuna nasıl yaklaştığına bakmak yerinde olacaktır. Hindistânî'ye göre Allah, hiçbir kimseyi gücünün yetmeyeceği bir sorumlulukla yükümlü tutmaz.

³⁷⁶ Taşmanbet Kenensariyev - Ernis Avazov, *Ancıyan Kötörülüğü cana Kırgızdar* (Oş: Oş Devlet Üniversitesi Yayınları, 2002), 67-87; Tölögön Kasimbekov, *Kel Kel* (Bişkek: Şam Basma Üyü, 2019), 1/298-318.

³⁷⁷ Oş Devlet Üniversitesi ilahiyat fakültesi öğretim üyesi.

³⁷⁸ Molla Hindistânî, 1892 yılında Fergana Vadisi'nin Kokand şehrinde dünyaya gelmiştir. İlim tahsilini Buhara, Kokand ve Hindistan gibi dönemin önemli ilim merkezlerinde gerçekleştirmiştir. İleri dönemde ise, Kırgız ve Özbek coğrafyasında yetişen birçok âlime hocalık yaparak bölgedeki ilmî geleneğin aktarılmasında önemli bir rol oynamıştır. 1989'da vefat etmiştir.

Dolayısıyla ona göre teklif, insanın takat ve kudreti ölçüsünde gerçekleşir.³⁷⁹ Onun bu yaklaşımı, Mâtürîdî kelâm geleneğinin temel ilkesini yansıtır niteliktedir. Nitekim kendisi de Hanefî mezhebine mensup bir âlimdir.

b) Muhammed Sadık Muhammed Yûsuf³⁸⁰

Muhammed Sâdık, Bakara Sûresi'nin son ayetinde yer alan teklif meselesini şu şekilde yorumlamaktadır: Allah, bütün varlığı en ince ayrıntısına kadar bilen bir kudrete sahiptir ve her bir insan hakkında da tam bir bilgiye malik durumdadır. O, kullarına rahmeti gereği, insanın imkânı olsa da olmasa da, hiçbir zaman gücünün üzerinde bir sorumluluk yüklemeyiz. Allah'ın hükümleri, insanın seviyesine ve takatine uygun biçimde belirlenmiştir. Bu çerçevede, teklif doğrultusunda amel eden kimseye karşılık olarak ya mükâfat ya da ceza verilecektir. Ahirette ise hiçbir kimseye akrabalık, soy-sop gibi unsurlar üzerinden değil, yalnızca bireysel sorumluluk esasıyla muamele edilecektir. Bu nedenle her bir birey, iman ve ihlâs içinde Allah'ın emirlerini yerine getirerek yalnızca O'ndan yardım ve dua talebinde bulunmalıdır.³⁸¹

Muhammed Sâdık'ın Bakara Sûresi'nin son ayeti bağlamında yaptığı teklif yorumu, Mâtürîdî kelâm geleneğinin temel ilkeleriyle örtüşmektedir. Teklif, insanın kudret ve imkânına göre belirlenir. Dolayısıyla insan, ancak fiilen yerine getirme kapasitesine sahip olduğu emirlerden sorumludur. Bu bağlamda Muhammed Sâdık'ın teklife dair yorumu, modern dönemde Mâtürîdî düşüncenin güncel bir temsilini sunmakla beraber akıl, adalet ve insan fıtratına uygunluk temelli yaklaşımı sürdürmektedir. Böylece teklif meselesi, sadece teorik bir kelâm tartışması değil, aynı zamanda günümüz Müslümanının sorumluluk bilinci ve ilahî adalet anlayışı açısından da güçlü bir zemin oluşturmaktadır.

³⁷⁹ Muhammadcon Hindistoni Rustam Ugli, *Beyan'ul Furkan fi Tercimat'ul Kur'an / Kurohi Karim Oyatlari Manolarining Izohli Tarcimasi*, çev. Sayfiddin Sayfulloh (Taşkent: Munir Nashriyatı, 2022), 81.

³⁸⁰ Şeyh Muhammed Sâdık Muhammed Yûsuf, 15 Nisan 1952 tarihinde şimdiki Özbekistan'ın Andican şehrinde dünyaya gelmiştir. Dinî eğitimine babasından aldığı temel bilgilerle başlayan Muhammed Sâdık, öğrenim hayatına Sovyetler Birliği dönemindeki ortaokullarda devam etmiş, ardından Buhara'daki meşhur Mir Arab Medresesi'nde eğitim almıştır. Daha sonra Taşkent İmam Buhari Yüksek İslam Enstitüsü'ne kaydolmuş ve buradan 1975 yılında mezun olmuştur. 1976 yılında Libya'daki Devlet İslâm Üniversitesi'ne kabul edilmiş ve eğitimini 1980 yılında başarıyla tamamlamıştır. Ülkesine dönüşünün ardından Sovyet döneminde Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları İdaresi Müftülüğü görevini üstlenmiş, aynı zamanda Taşkent İmam Buhari Yüksek İslam Enstitüsü'nün müdürlüğünü yürütmüştür. Özbekistan'ın bağımsızlığını kazanmasının ardından ise ülkenin ilk resmî müftüsü (Diyanet İşleri Başkanı) olarak hizmet etmiştir. 10 Mart 2015 tarihinde, 63 yaşında iken Taşkent'te vefat etmiştir.

³⁸¹ Muhammad Sadık Muhammad Yûsuf, *Tafsiri Hilol* (Taşkent: Hilol Nashri, 2008), 1/303.

Söz konusu iki âlim, yalnızca Özbekistan değil, aynı zamanda Kırgızistan halkı için de ister akademisyen ister din hizmetlisi düzeyinde olsun büyük bir öneme sahiptir. Çünkü daha önce de belirtildiği üzere, bu âlimler Hanefî-Mâtürîdî geleneğin temsilcileri olarak öne çıkmış ve bu çizginin sürdürülmesine katkı sağlamışlardır. Ayrıca günümüzdeki bazı din adamları ve akademisyenlerin yetişmesinde doğrudan etkili olmuşlardır. Ancak Kırgızistan bağımsızlığını ilan etmesinin ardından, ülkeye farklı cemaat ve tarikatların giriş yapmasıyla birlikte, dinî bilgiye susamış halkın bu yapılar tarafından etkilenmeye başladığı görülmektedir. Bunun yanı sıra, günümüzde “Selefilik” olarak adlandırılan düşünce biçiminin de bölge üzerinde etkili olmaya başladığı dikkat çekmektedir. Bu cemaatlerin, geçen otuz yıl içerisinde kendi düşünsel çerçevelerine uygun Kırgız âlimler yetiştirdikleri anlaşılmaktadır. Şimdi yukarıda bahsettiğimiz Abdulaziz Kalberdiev’in akîde eserine bakalım.

Kalberdiev, doktora eğitimini Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde tamamlamıştır. Kendisinin kaleme aldığı eserlerde “teklif” meselesine özel bir vurgu yapılmaktadır. Ancak kısa bir şekilde değinmektedir. Kalberdiev’e göre insan, bu dünyaya imtihan edilmek üzere gönderilmiştir. Bu nedenle, bireyin karşılaştığı zorluklar karşısında “kaderim böyleymiş” diyerek pasifliğe düşmesi doğru değildir. Zira insan, Allah tarafından seçim yapma ve irade etme kabiliyetiyle donatılmış bir varlık olarak yaratılmıştır. Dolayısıyla insan, ilahî teklif karşısında özgürdür ve bu özgürlüğünün doğal bir sonucu olarak da sorumluluk taşımaktadır.³⁸² Kalberdiev’in teklif konusundaki yaklaşımı, Mâtürîdî kelâm anlayışıyla uyumludur. Nitekim lisans düzeyinde kendisinden kelâm dersleri alan bir öğrenci olarak, hocanın mutedil ve dengeyi esas alan bir görüş yapısına sahip olduğu rahatlıkla müşahade edilmekteydi. Bu şekilde, Türkiye ve Kırgızistan bağlamında teklif meselesine dair yaklaşımlar özetle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Sonuç olarak, her iki ülkede de halktan ziyade akademik çevrelerde ve dinî eğitimle meşgul olan hocalar arasında Mâtürîdî düşünceye bağlı isimlerin varlığı dikkat çekmektedir. Bununla birlikte, tamamen Mâtürîdî çizgiye mensup olmayan görüşlerin de mevcut olduğu göz ardı edilmemelidir. Kırgız halkı ve genel olarak Mâverâünnehir bölgesi sakinleri tarihsel süreç içerisinde Hanefî-Mâtürîdî düşünce geleneğine bağlı kalmışlardır. Ancak günümüzde, özellikle Kırgız halkının Mâtürîdî düşünceye her zamankinden daha fazla ihtiyaç duyduğu gözlemlenmektedir.

³⁸² Abdulaziz Kalberdiev, *Akıyda İslam İşenim Negizderi* (Bişkek: Uluu Toolor Basmakanası, 2023), 152-153.

Zira çağdaş Kırgız topraklarında farklı mezhep ve düşünce gruplarının etkinlik göstermesi ve kendi anlayışlarını toplumda yayma çabaları, ilerleyen dönemlerde toplumsal ve dini açıdan birtakım sorunların doğmasına neden olacaktır.. Bu bağlamda, Mâtürîdî düşüncenin temsil ettiği mutedil yaklaşım; akla, ilme ve insan tasavvuruna verdiği önem ile tarih boyunca şekillenmiş olan Kırgız halkının karakteristik yapısıyla büyük ölçüde örtüşmektedir.



SONUÇ

Teklif, Allah-insan ilişkisi bağlamında ele alınan ve kader meselesiyle doğrudan ilişkili temel konulardan biridir. Bu çalışmanın giriş bölümünde, Mâtürîdî'nin hayatına ve bazı temel görüşlerine kısaca yer verilmiştir. Birinci bölümde ise teklif kavramının anlamı ve mahiyeti ele alınmış; ardından şer'î ve aklî teklif konuları sistematik bir biçimde temellendirilmeye çalışılmıştır. İslâm düşünce geleneğinde teklif ve sorumluluk meselesine nasıl yaklaşıldığı; başta Mu'tezile olmak üzere, Eş'arîlik, Mâtürîdîlik, Tasavvuf ehli, İslâm filozofları ve İslâm hukukçuları çerçevesinde incelenmiş; bu ekollerin teklîf-i mâ lâ yutâk anlayışlarına dair temel görüşler ortaya konulmuştur.

Mu'tezile mezhebi, insanın hür ve irade sahibi olması sebebiyle, Allah'ın insana gücünün üzerinde bir sorumluluk yüklemeyeceğini savunmuş ve bunun aklen ve şer'an caiz olmadığını belirtmiştir. Eş'arî gelenek ise İmam Eş'arî'nin çizgisini takip ederek, özellikle Mu'tezile'yi "bid'at ehli" olarak nitelemiş ve itikadî meselelerde onlara karşı ciddi bir mücadele vermiştir. Bu doğrultuda, Allah'ın insana verdiği irade ve sorumluluğu sınırlı görmüş, hatta bazı durumlarda insanın gücünü aşan fiillerle de yükümlü tutulabileceğini savunmuştur. İslâm filozofları ise teklif meselesine kelâmî gelenekten farklı bir yaklaşımla yaklaşmış; konuyu metafizik düzlemde ele almışlardır. Bununla birlikte, insanın irade sahibi olduğunu vurgulamış ve bu irade doğrultusunda sorumlu tutulması gerektiği kanaatine ulaşılmıştır. İslâm hukukçuları ise teklif meselesine daha çok fikhî çerçevede yaklaşmışlardır. Onlara göre bir kimsenin mükellef sayılabilmesi için akıl sahibi olması ve bülûğ çağına ulaşması temel şartlardandır. Kelâm ekollerinin yaptığı gibi derin itikadî boyutlarıyla tartışmaktan ziyade, teklif konusunu şer'î hükümlerin farz, sünnet, mendup, mubah ve haram gibi muhatabı olan bireyin sorumluluğu üzerinden ele almışlardır. Bu bağlamda, mükellefin konumunu belirlemeye çalışmış ve şeriatın öngördüğü yükümlülükleri açıklamakla yetinmişlerdir.

İmam Mâtürîdî, teklif meselesine yaklaşırken Ebû Hanîfe'nin görüşlerini esas almış ve konuyu sistematik bir biçimde temellendirmeye çalışmıştır. Teklif kavramını ele alırken özellikle Kur'an ayetlerine dayalı bir insan tasavvuru inşa etmiş ve sorumluluk meselesine ayrıntılı bir şekilde temas etmiştir. Bu bağlamda, insanın kesbi ve fiillerin yaratılıp yaratılmaması tartışmalarıyla birlikte, gücünün yetmeyeceği yükümlülüklerle sorumlu tutulamayacağı ilkesini savunmuş; bunu da "ikili kudret"

anlayışı çerçevesinde açıklamıştır. Böylece Allah'ın, insanı takatinin üzerinde bir teklifle mükellef tutmayacağı görüşü net bir şekilde ortaya konulmuştur. Çalışmamızda ayrıca, Mâtürîdî düşünce çerçevesinde ilâhî irade, insan iradesi ve nefis anlayışı gibi konular üzerinden, insanın yapısı ve sorumluluğunun; iyi veya çirkin yönde hareket etmesiyle kendi hayatını şekillendireceği belirtilmiştir. Bu konulara hem klasik kaynaklar hem de çağdaş yorumlar ışığında yaklaşılmıştır. Bu bağlamda insana düşen sosyal sorumlulukların yerine getirilmesinde yardımlaşma ve destek olmanın önemi büyüktür. Teklifin hikmeti ve bireyin mükellefiyetinin anlamı, Allah'ın insana sunmuş olduğu lütufur. Ayrıca Mâtürîdîler, teklif meselesine hikmet temelli bir bakış açısıyla yaklaşarak mutedil bir çizgi geliştirmişlerdir. Günümüzde teklif meselesinin nasıl ele alındığı, Türkiye ve Kırgızistan örnekleri üzerinden değerlendirilmiş; bu değerlendirme neticesinde, Mâtürîdî düşünce geleneğini sürdüren çağdaş âlimlere ulaşıldığı ve bu âlimlerin görüşlerinde Mâtürîdî'ye ait yaklaşımların izlerinin bulunduğu tespit edilmiştir. Bununla birlikte, yalnızca Mâtürîdî düşünce değil, diğer zihniyet ve ekollerin de bölge halkı ve dinî çevreler üzerindeki etkilerinin varlığı ortaya konulmuştur.

İnceleme sonucunda ortaya çıkan temel tespitler şunlardır: Mu'tezile ve Mâtürîdî ekolleri, insan tasavvuru noktasında her ne kadar farklı epistemolojik zeminlerden hareket etseler de, insanın özgür ve irade sahibi bir varlık olduğu yönündeki yaklaşımlarıyla birbirlerine önemli ölçüde yaklaşmaktadırlar. Bu bağlamda, bireyin bu dünyada serbest iradesiyle hareket etmesi gerektiği savunulmaktadır. Ancak insanın sorumlu tutulması, onun şer'an ve aklen gücünü aşmayan bir düzeyde olmalıdır. Mâtürîdî düşüncede de vurgulandığı üzere, teklifin hikmet ilkeleriyle uyumlu olması esastır. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin teklif anlayışı insanı merkeze alarak, insan kendi imkanlarını kullanarak fiillerini gerçekleştirmesi gerektiği yönünde mutedil bir yaklaşım sergilemektedir. Bu anlayış, ikili kudret kavramı çerçevesinde temellendirilmiştir. Buna karşılık, Eş'arîlik; insan fiillerinin mahiyeti ve sorumluluğun temellendirilmesi noktasında her iki ekolden belirgin şekilde ayrılmakta ve farklı bir kader-irade anlayışı ortaya koymaktadır. Bu doğrultuda sadece şer'i açıdan değil, toplumsal hayatta da bireylerin karşılaştığı ağır sorumlulukların üstesinden gelebilmesi için yardımlaşma ve dayanışma kaçınılmazdır. Nitekim Kur'anda da yardımlaşmanın ve paylaşmanın en güzel davranışlardan olduğu ifade edilmektedir. Ancak nefis, insanın eylemlerinde hem olumlu hem de olumsuz yönde etkide bulunabilir niteliktedir.

Bununla birlikte, insanın kendisini kontrol etme potansiyeli de vardır. Bu sebeple, bireyin hem aklî hem de kalbî bir muhasebe ile hareket etmesi gerekmektedir. Bu çalışma, temel konusu olan “teklif/sorumluluk” ekseninde şekillendiğinden yalnızca kelâm ilmi açısından değil, aynı zamanda sosyal bilimler ve kültürel çalışmalar alanında da katkı sunabilecek niteliktedir. Nitekim Mâtürîdî’nin teklif anlayışı çerçevesinde ele alınan başlıklar, bireysel sorumlulukların yanı sıra toplumsal sorumluluklara da temas etmekte ve bu bağlamda bazı önerilerde bulunmaktadır. Bunun yanı sıra, sorumluluk kavramı çerçevesinde daha genel bir çalışma da yürütülebilir. Zira insana yüklenen sorumluluk, gerek şer’î boyutuyla gerekse toplumsal yaşam açısından son derece önemlidir. Öyle ki, günümüz küresel dünyasında bireyler, özellikle hayatî sorumlulukları üstlenme noktasında çeşitli problemlerle karşı karşıya kalmaktadır. Bu sorunların daha kapsamlı ve derinlemesine araştırılması ve çözüm önerilerinin bu çerçevede geliştirilmesi önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

- Abbâd, Sâhib b. *Mu'tezile Akaidi Sâhib b. Abbâd'ın Kelami Görüşleri ve El-İbâne Adlı Eseri*. çev. Yasin Ulutaş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2023.
- Abdülcebbâr, Kâdî. *el-Muğni fî Ebvabit-Tevhid ve'l-Adl*. çev. Muhammed Ali en-Neccar - Abdulhalim en-Neccar. Kahire, 1. Basım, 1965.
- Abdülcebbâr, Kâdî. *el-Muhtasar fî Usûli'd Dîn Mu'tezile Akâidi*. çev. Hulusi Arslan. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2. Basım, 2023.
- Abdülcebbâr, Kâdî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezilenin Beş İlkesi*. ed. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Alper, Hülya. *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2. Basım, 2014.
- Alper, Ömer Mahir. "İbn Sînâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/319-322. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Aydın, Hasan. *Eski Yunandan İslam'ın Klasik Çağına Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu*. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 1. Basım, 2009.
- Aydın, İsmail Hakkı. *İnsan Endişeli Bir Damla Hem Parçacık Hem Dalga*. İstanbul: Girdap Kitap, 1. Basım, 2023.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İstanbul: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Aydınlı, Osman. *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2. Basım, 2023.
- Aydınlı, Yaşar - Mahir Alper, Ömer. *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. thk. M. Cüneyt Kaya. Ankara: İslam Araştırmaları Merkezi, 3. Basım, 2016.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *Ehl-i Sünnet Akâidi Kitâbu Usûlu'd-Dîn*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *Kitâbu Usûlu'd-Dîn*. İstanbul: Devlet Matbası, 1. Basım, 1928.
- Beyazîzâde, Ahmet Efendi. *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 6. Basım, 2017.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 6. Basım, 2005.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefenin Kısa Tarihi*. Ankara: Say Yayınları, 2. Basım, 2013.

- Cürcani, Ali İbn Muhammed Seyyid Şerif. *et-Târifat Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*. çev. Ali Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1. Basım, 1997.
- Cüveyni, İmamü'l-Haremeyn. *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd*. çev. A. Bülent Baloglu vd. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Çağlayan, Harun. *Etik Açısından Mâtürîdî'nin Hidayet Anlayışı*. Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Çelebi, İlyas - Topaloğlu, Bekir. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 7. Basım, 2020.
- Demir, Osman Nuri. *Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2020. <https://www.nadirkita.com/maturidide-insan-tasavvuru-osman-nuri-demir-kitap18490702.html>
- Doğan, İbrahim Halil. “Mu'tezile'nin Allah Ve Kul İradesine Bakışı”. *Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Dergisi* 8/70 (2021).
- Düzgün, Şaban Ali. *Din Birey ve Toplum*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1. Basım, 1997.
- Düzgün, Şaban Ali. “İnsanın Doğası (Fıtratı) ve Özgürlüğü Üzerine”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016), 322-342.
- Düzgün, Şaban Ali. *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*. Ankara: Otto, 1. Basım, 2019.
- Ebu'l-Fadl Cemaluddîn İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Darul Muarif, 1. Basım, 2008.
- El-Amidi, Seyfüddin Ali B. Muhammed. *Mantık, Felsefe ve Kelam Terimleri Sözlüğü*. ed. Bilal Taşkın - Osman Nuri Demir. İstanbul: İz Yayıncılık, 1. Basım, 2016.
- Eş'arî, Ebü'l Hasan. *Dinin İnanç İlkeleri el-İbâne an Usûli'd-Diyane*. çev. Çevik Mustafa. Ankara: Avrasya Yayınları, 1. Basım, 2005.
- Eş'arî, Ebü'l Hasan. *el-İbane an Usûli'd-Diyane*. Dimaşk: Mektebetü'l Darü'l Beyan, 1. Basım, 1989.
- Eş'arî, Ebü'l Hasan. *Eş'arî Kelâmı el-Lüma fî'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida*. çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım, 2019.
- Eş'arî, Ebü'l Hasan. *Kitabü'l-Lüma fî'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida*. Kahire: Mısır Matbası, 1. Basım, 1955.

- Evkuran, Mehmet. *İmam Mâtüridî Semerkant'ın Parlayan İncisi*. İstanbul: Bir Yayınları, 1. Basım, 2025.
- Evkuran, Mehmet. *Uluslararası Çevre ve Din Sempoziumu*. thk. Fahri Kayadibi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1. Basım, 2008.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed. *Farabi'nin Üç Eseri*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat fakültesi Yayınları, 1. Basım, 1974.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed İbn Uzlug Tarhân. *El-Medinetü'l Fâzıla*. çev. Nafiz Danışman. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 4. Basım, 2001.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid. *Dinde Kırk Prensip*. çev. Abdulhalık Duran. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1. Basım, 2004.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid. *Ehli İçin el-Maznûnu Bihî Alâ Gayri Ehlihî*. çev. Muammer Esen. Ankara: Araştırma Yayınları, 1. Basım, 2005.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid. *el-İktisad fî İtikad*. Kahire: Daru'l Beda'in, 1. Basım, 2009.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *İtikadda Orta Yol*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik, 6. Basım, 2022.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid. *Kavaidu'l Akâid fî Tevhîd*. Kahire: Daru'l Hadis, 2. Basım, 1991.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid. *Kitâbu'l Erbain fî Usûlud'din*. Dimaşk: Dar el-Kalam, 1. Basım, 2003.
- Güler, İlhami. *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 11. Basım, 2022.
- Günel, Tuğba. *Nefs Fenomenolojisi*. İstanbul: Endülüs, 2. Basım, 2023.
- Hanife, İmam-ı Azam Ebu. *İmam-ı A'zamın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: M.ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 17. Basım, 2021.
- Hökelekli, Hayati. "Fıtrat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/47-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- İbn Sînâ, Ebu Ali el-Hüseyin. *Fizik*. çev. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım, 2014.
- İbn Sînâ, Ebu Ali el-Hüseyin. *Metafizik*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım, 2017.
- İbnî Sînâ, Ebu Ali el-Hüseyin. *et-Ta'likât*. çev. İsmail Hanoğlu. Ankara: Elis Yayınları, 1. Basım, 2019.

- İpek, Mikail. “Mütekaddim Mâtürîdî Kelâmında Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk”. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi* Ö1 (ts.), 31-63.
- İsfehânî, Rağîb. *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Abdulbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Cira Yayınları, 3. Basım, 2012.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlmi Kelam*. çev. Sabri Hizmetli. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Kadyrov, Mederbek. *Kırgızların Geleneksel İslam Anlayışının Tarihsel Arka Planı ve Bazı Dini Yapılanmalar (Sovyetlerin Çöküşüne Kadar)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2016.
- Kalaycı, Mehmet. *Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmâm-ı Eş'ari ve Eş'arik*. Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Kalberdiev, Abdulaziz. *Akıyda İslam İşenim Negizderi*. Bişkek: Uluu Toolor Basmakanası, 1. Basım, 2023.
- Kara, Osman. “Kur'ana Göre İnsan Şahsiyetine Etki Eden Faktörler”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIV/25 (2012), 24.
- Karadaş, Cağfer. *Sûfî İtikadı*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 3. Basım, 2017.
- Kasimbekov, Tölögön. *Kel Kel*. Bişkek: Şam Basma Üyü, 1. Basım, 2019.
- Kâşânî, Abdürrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2015.
- Kattaev, Komilhon. *Kalom İlmi va Moturidiya Roviysi Allomalari*. Taşkent: Qaqnus Media Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Kaya, Mahmut. “Fârâbî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/145-162. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kaya, Mahmut. “Kindî, Ya'küb b. İshak (Hayatı ve Şahsiyeti)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/41-58. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Kelâbâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'küb. *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*. ed. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Kenensariyev, Taşmanbet - Avazov, Ernis. *Anciyan Kötörülüşü cana Kırgızdar*. Oş: Oş Devlet Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2002.
- Kılavuz, A. Saim. *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 35. Basım, 2022.

- Kindi, Ebu Yusuf Yakub Bin. *Felsefî Risaleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: İz Yayıncılık, 1. Basım, 1994.
- Kozalı, Abdurrahman. *İslâm Hukuk Üsulü Eserlerinde Yükümlülük*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat fakültesi, Yüksek Lisanz, 1998.
- Kozalı, Abdurrahman. “İslâm Hukukunda Yükümlülüğün Şartı Olarak ‘Güç Yetirme (Kudret)’ Sorununa Ehl-i Sünnet Usûlcülerinin Yaklaşımları -İslâm Düşüncesinde Tanrı’nın Mutlak Kudreti İle Dogmanın Makuliyeti Arasındaki Dengeye Bir Örnek”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 15/1 (2006), 247-265.
- Kutlu, Sönmez. *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*. Ankara: Otto, 6. Basım, 2016.
- Kutlu, Sönmez. *Selefilîğin Fikri Arkapları İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. Ankara: Otto, 2. Basım, 2017.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü’t - Tevhîd (Arapça) - Ebû Mansur El-Mâtürîdî*. Ankara: İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 1. Basım, 2002.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Kitâbü’t-Tevhîd / Açıklamalı Tercüme*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 18. Basım, 2022.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te’vîlâtü’l Kur’ân*. ed. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 1. Basım, 2011.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur. *Te’vîlâtü’l Kur’ân Tercümesi*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. çev. S. Kemal Sandıkçı. 17 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2019.
- Mavil, Hikmet Yağlı. “Kelam İlminde İlahî İrade Tartışmaları”. *Diyanet İlmî Dergisi* 57/1 (2021).
- Mavil, Kılıç Aslan. *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*. ed. Saban Ali Düzgün. Ankara: Otto yayınları, 2. Basım, 2021.
- Maviş, Nezir. “Naslar ve İnsan Fıtratı Bakımından Teklif-i mâ Lâ Yutâk’ın Konumu”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 9/1 (2022).
- Muhammad Yûsuf, Muhammad Sadık. *Tafsiri Hilol*. Taşkent: Hilol Nashri, 2. Basım, 2008.
- Nesefî, Ebu’l Muîn. *Tabsiratü’l Edille Fî Usûlid-Dîn*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 1993.
- Öğüt, Salim. “Ef’âl-i Mükellefîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/452. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

- Özen, Şükrü. “Mâtürîdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/146-151. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Pezdevî, Ebu'l-Yüsr Muhammed. *Usûlud'dîn*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 1. Basım, 2003.
- Rustam Uğlı, Muhammadcon Hindistoni. *Beyan'ul Furkan fi Tercimat'ul Kur'an / Kuroi Karim Oyatlari Manolarining İzohli Tarcimasi*. çev. Sayfiddin Sayfulloh. Taşkent: Munir Nashriyatı, 1. Basım, 2022.
- Sâbûnî, Nureddin. *El-Kifâye Fi'l-Hidâye*. çev. Ramazan Biçer. Ankara: Berikan Yayınevi, 1. Basım, 2019.
- Sâbûnî, Nureddin. *Mâtürîdî'ye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 1991.
- Sabuni, Nureddin es-. *el-bidâye fi usû'lid-dîn/Matüridiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 1995.
- Sinanoğlu, Mustafa. “İman”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/212-214. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Sinanoğlu, Mustafa. “Teklif”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/385-387. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Şa'bân, Zekiyyüddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 14. Basım, 2011.
- Şâtîbî, Ebu İshak. *el-Muvâfkât fi Usûli's Şeri'a*. çev. Mehmet Erdoğan. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1. Basım, 1990.
- Taftâzânî, Sa'duddin. *Şerhu'l Akâid*. Beyrut: Alem'ul Kitap, 1. Basım, 1998.
- Taftâzânî, Sa'duddin. *Şerhu'l Akaid*. çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: Rihle Kitap, 1. Basım, 2011.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünen-i Tirmizî Tercümesi*. çev. Abdullah Parlıyan. Konya: Konya Kitapçılık, 1. Basım, 2004.
- Topaloğlu, Bekir. “Mâtürîdî (Kelâma Dair Görüşleri)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/151-157. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Topdemir, Hüseyin. *İbnî Sînâ*. İstanbul: Say Yayınları, 1. Basım, 2009.
- Uludağ, Süleyman. “Amel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/13-16. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

- Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*. çev. Osman Demir. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2. Basım, 2021.
- Yar, Erkan. *Müslüman Kelamında Teklif ve Sorumluluk*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İrade”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/379-380. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İstitâat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/399-400. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yazıcıoğlu, M.Sait. “Mâtürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması Ebû Mansur Mâtürîdî ve Ebu’l-Mû’in Nesefî”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXVII* (1985), 415.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 32. Basım, 2021.
- Zemahşerî, Ömer b. *el-Minhâc fî Usûlid’-Dîn Dinin Temel İlkelerini Anlama Yöntemi*. çev. Mehmet Evkuran. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Zühayli, Vehbe. *Fıkıh Usûlü*. çev. Ahmet Efe. İstanbul: Risale, 4. Basım, 2017.
- “Bela ve Müsibetlerin Hayatımızdaki Yeri”. haz. Şaban Ali Düzgün. Ramazan. *İstanbul: İstanbul.okulu*. Yayın Tarihi 07 Mart 2025.